

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Disertační práce

**ADVENTISTÉ SEDMÉHO DNE
MEZI MODERNOU A POSTMODERNOU**

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

Autor práce: Mgr. Bedřich Jetelina

Studijní obor: Teologická antropologie a etika

Ročník: III.

2012

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

Dále prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své disertační práce, a to v nezkrácené podobě, elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby disertační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Praze 1. října 2012

Děkuji svému školiteli Doc. Mgr. Jaroslavu Vokounovi, Th.D. za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce. Dále děkuji své manželce a rodině za trpělivost, kterou se mnou měli během času, který jsem psaní tohoto textu věnoval.

Obsah

ÚVOD	6
ČÁST PRVNÍ ADVENTISTÉ A MODERNA.....	13
1 Historický rámec – americká filosofie náboženství	13
1.1 Francis Bacon.....	15
1.2 Thomas Reid v kontextu doby a myšlenkových proudů.....	21
1.3 Reidovo paradigma a otázky	26
1.4 Reidova epistemologie – jak věci poznáváme?	31
1.5 Reidův <i>common sense</i> – jak si o věcech vytváříme soudy?.....	32
1.6 Reid jako předchůdce teorie mluvních aktů.....	36
1.7 Reidovo pojetí času	38
1.8 Vliv baconismu a Reidova <i>common sense</i> na křesťanskou hermeneutiku.....	40
2 Historické kořeny adventistické věrouky.....	43
3 Specifické adventistické věroučné body	60
3.1 Vývoj pochopení trinitárního dogmatu v Církvi adventistů sedmého dne	60
3.2 Nauka o nebeské svatyni.....	64
3.3 Velký spor (mezi dobrem a zlem).....	67
3.4 Církev ostatku	69
3.5 Adventistická antropologie – nauka o podmíněné nesmrtelnosti	73
3.6 Učení o Duchu prorockém	75
3.7 Sobota jako den odpočínutí.....	79
3.8 Důsledky adventistické věrouky pro církevní praxi na poli evangelizace.....	82
3.9 K diskusi.....	85
ČÁST DRUHÁ ADVENTISTÉ A POSTMODERNA.....	87
4. Postmoderna a možné reakce na ni	87
4.1 Zdroje pro definování postmoderního paradigmatu.....	87
4.2 Evangelikální reakce na postmodernu	92
4.3 Odmítnutí postmoderny (Carl F. H. Henry a Kelvin Jones)	94
4.4 Rozhovor na základě Písma v tradici společenství (Stanley Grenz a John Franke)	95

4.5 Paleo-ortodoxie (Thomas Oden)	97
4.6 Příprava na postpostmodernu (Millard J. Erickson)	98
4.7 Theodrama (Kevin J. Vanhoozer)	101
5 Adventistická reakce na postmodernu	104
5.1 Hlavní proud.....	107
5.2 Evangelikální adventismus.....	123
5.3 Historický adventismus.....	135
5.4 Progresivní adventismus	141
5.5 Adventistický diskurz?.....	146
6 Diskuse o vyrovnávání se adventismu s výzvami postmoderny	153
6.1 Diskuse o zachovávání soboty	154
6.2 Diskuse o eklesiologii a daru prorocství.....	160
6.3 Diskuse o nebeské svatyni	164
6.4 Vyústění diskuse	166
ZÁVĚR	168
Appendix	172
Seznam zdrojů.....	176
Seznam zkratk	193
Abstrakt.....	195

ÚVOD

Můj zájem o to, jak se Církev adventistů sedmého dne vyrovnává s přechodem od moderní doby k postmoderně, byl způsoben řadou faktorů, z nichž mnohé jsou silně osobní a je třeba, abych je na tomto místě zmínil, protože celá práce je jimi navzdory mé maximální snaze o akademickou přesnost a objektivnost přece jen poznamenána. Jako konvertita z velmi vlažného katolictví jsem v roce 1985 ve svých necelých 23 letech objevil adventismus jako vrcholně logické náboženství, které mi odpovídalo na všechny otázky, které jsem si tehdy kladl. Při biblických hodinách, kdy mě kazatel seznamoval se základy adventismu, jsem zažíval úžasné intelektuální a duchovní uspokojení z dobrodružné cesty za novým poznáním. Kromě naprosté vnitřní logiky jsem v adventismu nacházel i prostor pro rozumnou spiritualitu a náboženskou zkušenost a cítil jsem také nenásilné směřování k vyváženému zdravému životnímu stylu. To mě nakonec vedlo k rozhodnutí studovat teologii a stát se i kazatelem této církve.

Po devíti letech služby jako sborový kazatel jsem od roku 2000 působil čtyři roky jako vedoucí oddělení komunikace Česko-Slovenské unie Církve adventistů sedmého dne a od roku 2002 do roku 2011 jsem byl ředitelem církevního televizního studia. Mohl jsem proto nahlédnout do života církve jak z pohledu prostého věřícího a kazatele, tak i člena vedení církve a také vedoucího její instituce. Měl jsem také možnost zúčastnit se řady porad o práci církve v oblasti médií a náboženské svobody na mezinárodní úrovni a díky tomu jsem mohl poznat celou řadu zbožných a odevzdaných adventistů doslova z celého světa. Mé pohledy na církev se samozřejmě během celé té doby měnily v závislosti na tom, jakou zodpovědnost jsem zrovna zastával. Otázky ohledně vztahu církve adventistů a postmoderny mě ale začaly zaměstnávat zejména od té doby, kdy jsem se začal profesionálně věnovat médiím.

Prvním drobným zastavením v mém spokojeném adventistickém životě víry byl okamžik, kdy jsem si jednoho dne uvědomil, že během dlouhých let

členství v církvi nenacházím v její věrouce žádnou slabinu, že mi připadá téměř dokonalá. Pokud tomu tak ale je, pak by všichni lidé kolem mě museli být buďto hloupí, že tuto dokonalost nevidí, nebo natolik hříšní, že ji vidět nemohou. Anebo existuje třetí možnost, o které jsem samozřejmě věděl dříve, ale kterou jsem si nikdy se svojí vírou prakticky nespojil – totiž že vnímání světa každého z nás závisí na kontextu doby, místa a času, ve kterém žije. Pak ale může být správných více pohledů, než jen ten můj.

Podruhé se mi tato myšlenka vrátila v okamžiku, kdy jsem četl knihu Jiřího Piškuly *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*,¹ která popisuje jednání adventistických kazatelů v době totalitního režimu. Četba o intrikách ve vedení církve v časech nadvlády komunistické strany a o vědomé spolupráci řady vážených kazatelů s StB mě vedla k zásadnějším otázkám, které kniha pouze naznačuje: Proč tak jednali? Nebylo jejich jednání mimo jiné důsledkem jejich chápání eschatologie? Otázka motivace jednání je velmi osobní záležitost, avšak v každém případě je ovlivněna i náboženským přesvědčením daného člověka, které pak úzce souvisí s jeho hermeneutickými východisky. Jestliže se tedy podaří tato východiska definovat, částečně se odhalí i ona motivace.

Metodologie

Pro dosažení relevantních výsledků práce je třeba na počátku definovat její metodologii. Když jsem ve své diplomové práci *Adventisté sedmého dne a postmoderna* na Teologické fakultě Jihočeské univerzity zpracovával adventistický postoj k postmoderně z praktického hlediska, studoval jsem vedle teologických základů adventismu také sociologické vnímání náboženství postmoderním člověkem a adventistickou reakci na ně. Tato reakce se ukázala být velmi pragmatická a neřešící skutečné příčiny napětí mezi adventismem a postmodernou, protože ta je opět skryta v přístupech adventistické hermeneutiky.

¹ PIŠKULA, J. *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. 1. vyd.

Popisem a srovnáním adventistické hermeneutiky s hermeneutikou římskokatolickou se ve své diplomové práci *Katolická a adventistická hermeneutika*² na Teologické fakultě Jihočeské univerzity zabýval Aleš Kocián. Tato práce se proto nechce věnovat hermeneutice jako takové, ale jejím cílem je ukázat, jaká jsou základní východiska adventismu (makro-hermeneutické předpoklady³), jaká je (pokud je) jejich relevance v současnosti⁴ a jak jejich změna či trvání na nich ovlivňuje adventistickou teologii v průběhu dějin.

Metodou mé práce je teologické zkoumání a vyhodnocování relevantních teologických, filosofických, sociologických a historických pramenů, a oficiálních adventistických církevních dokumentů a publikací ve vztahu ke vzniku adventismu a jeho následnému teologickému vývoji se zřetelem k výchozím předpokladům adventismu a s přihlédnutím k teologické reflexi autoempirie. Ta je dána mojí dlouholetou profesionální angažovaností v Církvi adventistů sedmého dne, jenž mi umožňovala přístup k exkluzivním informacím a zkušenostem.

Odvrácenou stranou této skutečnosti však může být námitka, že od zkoumaného tématu nedokážu mít dostatečný badatelský odstup a potom fakt, že dlouhodobé působení v Církvi adventistů sedmého dne ovlivnilo moje vyjadřování a formulace natolik, že může být pro čtenáře neseznámeného s adventismem místy obtížně srozumitelné. Námitku o nedostatečném odstupu však vyvrací, že participace je v současné empirické teologii vnímána jako metoda kvalitativního výzkumu rovnocenná metodě kvantitativní a je vždy na konkrétním autorovi, zda některou metodu nadřazuje nebo či se snaží

² Srov. KOCIÁN, A. *Katolická a adventistická hermeneutika*. České Budějovice, 2010. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra biblických věd. Vedoucí práce A. Mackerle.

³ Pojem „makro-hermeneutický“ vychází z Küngova dělení na makro-, meso- a mikro-hermeneutické principy (srov. KÜNG, H., TRACY, D. *Paradigm change in theology: a symposium for the future*, 1. vyd. New York : Crossroad, 1989, s. 9)

⁴ A to navzdory temnému varování adventistického církevního historika: „Kdybych byl ďáblem, snažil bych se přimět adventisty a jejich kazatele, aby byli jenom hodnými evangelikály ... a nakonec bych do jejich mysli zasekl pochybnosti o platnosti základů adventistického chápání apokalyptických proroctví.“ KNIGHT, G. R. *Apokalyptická vize a vykleštění adventizmu*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2010, s. 49.

o vyváženost.⁵ Problematičnosti někdy značně nekompatibilního adventistického teologického i církevně-organizačního vyjadřování s většinovým křesťanským územ se snažím čelit vysvětlujícími poznámkami pod čarou a dále pak vysvětlivkami v Appendixu.

Z metody práce vyplývá, že můj přístup k adventistickým pramenům popisující adventistickou dogmatiku je deskriptivní, to znamená, že beru adventistické dogmatické výpovědi jako fakt charakterizující sebevnímání církve, se kterým se takto může seznámit každý čtenář oficiálních církevních publikací. Diskutovány jsou pak až hermeneutická východiska těchto výpovědí.

Společenská situace, vědecké poznání, ale i teologie od poloviny 19. století, kdy Církev adventistů sedmého dne vznikla, prošly radikální proměnou, kterou je třeba pro pochopení vztahu adventistů k postmoderně zohlednit. Konkrétně to znamená hledání odpovědí na následující otázky: 1) Jaký byl filosofický a společenský kontext v čase a místě vzniku adventismu? 2) Jak se tento kontext promítl do adventistických dogmatických výpovědí? 3) K jaké změně kontextu došlo od doby, kdy adventismus vznikl? 4) Jak adventismus tuto změnu reflektuje a jak ho zpětně ona změna ovlivnila? 5) Jaká je možná cesta pro adventismus do budoucna?

Jako podstatné také vidím definovat v části věnované metodologii ještě před samotným zahájením práce své teologické předporozumění. Moje teologie je samozřejmě formována adventistickým teologickým vzděláním a také studiem na katolicky zaměřené Teologické fakultě Jihočeské univerzity. Velký dopad na mé teologické myšlení má přístup postkritické teologie tak, jak je představována v dílech mého učitele Jaroslava Vokouna, přičemž pravděpodobně nejvíce na mě v tomto smyslu působí Vanhoozerova metafora theodramatu.⁶

⁵ DREYER, J. S., Establishing Truth from Participation and Distanciation in Empirical Theology in FRANCIS, J. L., ROBBINS, M., ASTLEY, J. (editors) *Empirical Theology in texts and tables: qualitative, quantitative, and comparative perspectives*. 4. vyd. Danvers : Brill, 2009.

⁶ Více viz 4.7 Theodrama (Kevin J. Vanhoozer)

Přehled práce

Postmoderní doba si klade jiné otázky než doba moderny. Adventismus však kvůli svým moderním kořenům stále řeší problémy moderny – snaží se definovat univerzálně platnou pravdu a hledá smysl dějin a jejich zakončení. Vzhledem k tomu se zejména v západním světě dostává do situace, kdy ve své klasické podobě přestává oslovovat současného člověka.

To vyvolává mezi adventisty v západním světě diskuse o směřování adventismu. Po teoretické stránce vychází práce z teologických diskusí vedených převážně ve Spojených státech amerických a v Austrálii a jen tam, kde je to přínosné nebo příhodně ilustrující, používá ryze české teologické zdroje.⁷ Teologická situace Církve adventistů sedmého dne v Čechách a na Moravě totiž pouze odráží debatu vedenou v anglosaském světě a zásadní teologický český příspěvek v této debatě neexistuje. Praktické aplikace popisující misijní aktivity však tam, kde je to možné, směřují do podmínek českého sekulárního prostředí.

První část práce přináší odpovědi na otázky 1 a 2. Adventismus jako náboženský a také společenský fenomén nelze správně pochopit bez důkladné analýzy okolností jeho vzniku. Náboženské a filosofické vnímání Evropy 21. století je zásadně odlišné od Severní Ameriky 19. století. Americká kultura vychází z dědictví odlišných historických zkušeností „otců poutníků“ a následně i z jiných filosofických východisek, zejména tzv. skotských realistů, než Evropa poznamenaná francouzskými osvícenci a německou filosofií.

Tato část popisuje historický a zejména filosofický kontext, ve kterém adventismus vznikl, přičemž hlavní důraz je kladen na dílo u nás poměrně málo známého filosofa Thomase Reida. Jeho myšlení je reflektováno například v publikacích Nicolase Woltersdorffa, Nancey Murphy, Nancey Pearcy nebo Williama H. Goetzmana. Dále se pak věnuje historii vývoje adventistické

⁷ Je třeba podotknout, že při zkoumání jakéhokoliv tématu v epoše „Googlu“, kdy při zadání libovolného pojmu do internetového vyhledávače jsou nabídnuty stovky odkazů, patří mezi nejsložitější úkoly volit relevantní zdroje a eliminovat zdroje podružné, neseriózní či přímo zavádějící a propagandistické. Ve vztahu k adventismu, stejně jako ke každému fenoménu současnosti, existují desítky publikací a internetových stránek, jejichž primárním účelem není snaha o co nejobjektivnější popis skutečnosti vycházející především z přiznání vlastních východisek, ale touha za každou cenu dokázat buďto pravdivost nebo bludnost některých adventistických výpovědí způsobem, který se schovává za maximální objektivnost.

dogmatiky a popisu jejích hlavních věroučných specifik, to opět ve vztahu k jejím hermeneutickým východiskům. Vychází při tom zejména z primárních pramenů raných adventistických autorů, a to jak z řad milleritského hnutí, tak i následných tzv. sobotních adventistů, ale i z děl dalších autorů, zabývajících se vznikem adventismu, jako jsou George Knight, Rolland Numbers nebo Mathias Bull a Kevin Lockhart.

Druhá část práce odpovídá na otázky 3 a 4. Nejdříve přináší stručný přehled křesťanského evangelikálního teologického myšlení a pak, opět z hlediska jejích hermeneutických předpokladů, zkoumá současné směry adventismu – hlavní proud, historický adventismus, evangelikální adventismus a progresivní adventismus. Popisuje vzájemný diskurz jednotlivých směrů a přináší některé podněty pro adventistické vyrovnání se s výzvami postmoderny. Toto téma je pojednáno v současné adventistické teologické literatuře, zejména v časopisech *Ministry*, *Journal of Adventist Theological Society*, *Adventist Today* a *Spectrum* a zabývají se jím autoři Fernando Canale, Fritz Guy nebo opět George Knight.

V druhé části již vzhledem k rozdělení adventismu na jednotlivé směry rozlišuji, o jakém druhu adventismu hovořím.

Závěr druhé části a také celkový Závěr pak odpovídá na otázku číslo 5, tedy přináší návrh, aby se současný adventismus do budoucna vyrovnal s výzvami postmoderny hlubším studiem a zvýšením důrazu na nauku o Boží Trojici.

Práce si neklade za cíl preferovat některé adventistické dogmatické výpovědi, ale analyzuje makro-hermeneutická východiska adventistické dogmatiky a uvádí je do kontextu s křesťanským trojičním postojem ke světu. To, že některé adventistické věroučné pozice se pak ve své klasické podobě jeví jako překonané, je dáno především tím, že vycházejí z překonané hermeneutiky a vyžadují si tedy nové přístupy.

Maximálně jsem se snažil o to, aby skutečnost, že jsem ukončil své zaměstnání v církvi a přestal působit jako profesionální duchovní, mě nevedla

k tomu za každou cenu polemizovat s adventistickými dogmaty a vyvracet je.⁹ Ale také jsem si neuložil je nekriticky obhajovat.

Závěry, ke kterým jsem dospěl ve své práci, jsou sice vyjádřením mého hlubokého přesvědčení, avšak předkládám je spíše než jako hotové recepty či neměnné pravdy jako náměty pro další přemýšlení a diskusi.

⁹ Denominačně kritický pohled na adventistickou dogmatiku je samozřejmě legitimní, viz například kritika z hlediska evangelikálního křesťanství srov. FRANC, A. *História a teológia adventizmu*. Banská Bystrica, 2012. Diplomová práce. Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici. Pedagogická fakulta. Katedra teológie a katechetiky. Vedoucí práce P. Procházka. (Z mého pohledu má však takovéto hodnocení více apologetický přínos pro konkrétní denominaci či směr, než aby přispělo ke snaze hledat společná křesťanská východiska pro vzájemný dialog.)

ČÁST PRVNÍ

ADVENTISTÉ A MODERNA

1 Historický rámec – americká filosofie náboženství

Důvodem pro naši snahu popsat a také zhodnotit náboženskou a filosofickou situaci Severní Ameriky 19. století, která bezprostředně ovlivnila vznik adventistického hnutí a následně i Církve adventistů sedmého dne, je především kritické pochopení kontextu, 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 či filosofické vzdělání, je zřejmé, že převládající filosofické 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 přirozené, že se bude rovněž v závislosti na něm lišit. Ovšem nejedná se o bezbřehý postmoderní relativismus, ale spíše o nazírání sledovaného subjektu (což je v našem případě adventistické hnutí) z různých perspektiv.¹⁰

Zkoumat americké filosofické myšlení 19. století tak není možné bez vztahu k evropskému myšlenkovému paradigmatu, ale ani odtrženě od samotné historie osídlování Severní Ameriky a jejího dalšího rozvoje. Tu lze nazírat z různých perspektiv, nejen z pohledu klasického odkazu „otců poutníků“, ale například i očima prvních černých otroků nebo i poražené anglické koloniální správy.¹¹ Důvod, proč se nadále budeme držet klasického výkladu americké historie, jak jej například popisuje ve svém díle *Demokracie v Americe* Alexis de

¹⁰ 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.

¹¹ Srov. APPLEBYOVÁ, J. HUNTOVÁ, L. JACBOVÁ, M. *Jak říkat pravdu o dějinách*. 1. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1994.

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“.¹² Věrnost tomuto myšlenkovému proudu přivedla první poutníky na počátku sedmnáctého století k opuštění rodné Anglie a vydání se do země, kde by mohli své ideje uskutečnit.

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

„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.“¹³

Na základě této společenské smlouvy se pak vybuďovala zcela specifická společnost, která sice byla velmi náboženská a 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.“¹⁴

¹² TOCQUEVILLE, A. *Demokracie v Americe*. 2. vyd. Praha : Academia, 2001, s. 30.

¹³ Tamtéž, s. 32.

¹⁴ Tamtéž, s. 227.

Toto výsadní pojetí křesťanství pak beze zbytku působilo v celé americké společnosti i v devatenáctém století a mělo tedy samozřejmě vliv i na její filosofické 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.“¹⁵

Americké filosofické myšlení 19. století, které bylo živnou půdou pro vznik evangelikalismu, ale i milleritského hnutí a následně pak Církve adventistů sedmého dne, nevzniklo na příslovečné filosofické „zelené louce“, protože navazovalo na evropskou filosofickou tradici. Zejména šlo o odkaz Francise Bacona a Thomase Reida, který svou filosofii *common sense*¹⁶ vystavěl spíše než jako samostatné učení jako polemiku s názory Johna Locka, George Berkeleye a zejména Davida Huma.

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

1.1 Francis Bacon

Dílo Francise Bacona je všeobecně známé a existuje v českých překladech, proto tato kapitola vzhledem k tématu práce uvádí pouze stručný přehled jeho filosofie. Upozorňuje ale také na někdy opomíjenou skutečnost Baconova života,

¹⁵ APPLEBYOVÁ, J., HUNTOVÁ, L., JACBOVÁ, M. *Jak říkat pravdu o dějinách*, s. 42.

¹⁶ 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 do češtiny například jako „zdravý rozum“, protože jeho překlad by mohl někdy být zavádějící.

že Baconova motivace pro vědecké dílo byla ovlivněna zejména teologickými názory, na což upozorňuje Steven Matthews ve své knize *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon*¹⁸.

Když zohledníme Matthewsovy závěry o primární náboženské motivaci Bacona pro společenskou a vědeckou angažovanost, jeho životní osudy náhle vyznívají v poněkud jiném světle, než jsou obvykle představovány. Ambiciózní a protřelý politik, který umí využít přízeň mocných, aby je opustil v situaci, kdy se mu stávají přítěží a suverénně se považuje za povoláného k tomu, aby změnil pohled na vědu, se v Matthewsově podání proměňuje v člověka, který se ve svém náboženském přesvědčení potřebuje emancipovat od dominantního vlivu matky a upřímně hledá svoji vlastní duchovní cestu. Zároveň věří v Boží povolání pro službu vědě, čemuž podřizuje veškeré jednání i ve veřejném životě.

Je zřejmé, že Francis Bacon nebyl v pravém slova smyslu akademickým filosofem. 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. Baconova náboženské přesvědčení pozitivně i negativně formovala jeho matka, která pocházela z puritánské rodiny. „Intelektuálním a teologickým světem Francise Bacona byl kalvínský svět, ve kterém ne-kalvinisté byli významnou menšinou.“¹⁹

Baconovy názory se však postupně od kalvinismu a puritanismu odkláněly, a spíše než s Kalvínem se ztotožňoval s dědictvím starověkého křesťanství. „Období, kdy Bacon nejpilněji pracoval na svém plánu reformy vědy a přirozené filosofie, bylo zároveň obdobím, kdy kompletně přešel od kalvinismu k teologii církevních otců, zejména Ireneae z Lyonu. Tyto dva fenomény musí být posuzovány společně. Baconův obrat směrem k starověkým formulacím Augustina a Ireneae souvisí s problematikou vztahu mezi Stvořitelem a stvořením a zároveň s tématem potenciálu člověka.“²⁰

¹⁸ Srov. např. MATTHEWS, S. *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon*. 1. vyd. Burlington : Ashgate Publishing Company, 2008.

¹⁹ Tamtéž, s. 11 – vlastní překlad

²⁰ Tamtéž, s. 50 – vlastní překlad. (Bacon zastával názor, rozšířený spíše ve východní patristice, že konečným cílem vykoupení je zbožštění člověka).

Vystudoval na univerzitě v Cambridgi, ale studium jej neuspokojovalo, považoval je za neplodnou knižní učenost. Nastoupil do diplomatických služeb, ale 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 nedařilo získat odpovídající postavení, zřejmě díky tomu, že vystoupil v parlamentu proti zvyšování daní, které královna navrhla. Kariéru mohl začít budovat až za krále Jakuba I., kdy se stal dokonce lordem kancléřem. Později ale byl usvědčen z korupce, odsouzen k pokutě a vězení. Není úplně jasné, zda šlo o politickou intriku nebo o skutečnou korupci. Po krátké době byl králem Jakubem omilostněn, ale po zbytek života se již politice nevěnoval a zaměřil se na vědeckou práci, které se ovšem věnoval i před tím, při svém působení ve státních úřadech.

To, že Bacon svá díla psal jako člověk, který ví, co chce, který pochopil svoji převratnou roli v dějinách a který, ač se vydává za služebníka vědy, rozhodně netrpí přehnanou skromností, nabylo projevem pýchy, ale vycházelo z jeho víry.²¹ 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“.²² 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“,²³ rozhodl se vzít tento úkol na sebe.

Svůj program obnovy věd uvedl pod názvem *Instauratio magna*, (Velká instaurace) přičemž latinské slovo *instauratio* má teologické souvislosti. „Ačkoliv může být překládáno jako „obnovení“, „znovunastolení“, „renovace“ nebo „nový začátek“ a mohlo by také popisovat mnoho jednání ve spojení s obnovou, bylo to také slovo propojované se znovunastolením náboženských obřadů... Vulgata ve

²¹ „Pro Francise Bacona nebyla reforma vědy sekulárním cílem, ale božským pověřením.“ (MATTHEWS, S. *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon*, s. 52)

²² BACON, F. *Nové organon*. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1990, s. 36.

²³ Tamtéž, s. 37.

Starém zákoně používá slovo *instauratio* zejména pro obnovení chrámu po babylonském zajetí.“²⁴

Bacon chápal instauraci zároveň jako Boží jednání a produkt lidského úsilí. To však musí být správně uplatňováno, proto Bacon varuje před chybným směřováním teologie a filosofie.²⁵ Naneštěstí je však toto jeho varování často vykládáno ve smyslu, který Bacon nikdy neměl na mysli, totiž že by měla existovat jasná dělící linie mezi vědou, chápanou jako studium přírody, a teologií.²⁶

Obnova věd byla natolik rozsáhlá práce, že se ji Baconovi nepodařilo za života dokončit a celá řada jeho děl zůstala pouze v nástiněch, poznámkách a nedokončena. Vycházel předně z předpokladu, že věda musí přinášet člověku užitek a nemá být pouhým studiem pro studium. Stejně, jako řemeslníci používají pro svou práci nejrůznější pomůcky a nástroje, potřebuje takový nástroj i věda. Tímto nástrojem pak měla být jeho metoda.

Bacon považoval vědu za nástroj ovládnutí přírody člověkem a tento svůj postoj odvozoval z příběhu o stvoření popsaném v knize Genesis. „Bůh Bohem pořádku, který vytvořil a uspořádal předvídatelný vesmír.“²⁷ Ten musí člověk být schopen pravdivě popsat a pozorovat. Bacon se ale dostával do rozporu s Aristotelem, v popisu způsobu tohoto popisu a pozorování. Aristoteles „metafyzicky ospravedlňoval smyslové vnímání jako východisko našeho poznání“²⁸, kdežti 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.“²⁹ Proto může člověk smysly vnímat jen to, jak

²⁴ MATTHEWS, S. *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon*, s. 51.

²⁵ „Tomuto jalovému spekulování je třeba se bránit a držet je na uzdě tím spíše, že se z nezdravého smíšení věcí božských a lidských vyvozuje nejenom fantastická filosofie, nýbrž také kacířské náboženství. Je tedy nanejvýš prospěšné, dává-li střízlivá mysl víře, co jejího jest.“ BACON, F. *Nové organon*, s. 102.

²⁶ Srov. MATTHEWS, S. *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon*, s. 110.

²⁷ Tamtéž, s. 55.

²⁸ SOBOTKA, M., ZNOJ, M., MOURAL, J. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. 1. vyd. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 24.

²⁹ BACON, F. *Nové organon*, s. 58.

zkoumaný objekt vnímá on sám, ale není jejich pomocí možno popsat „co je ve vztahu k vesmíru“.³⁰

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 zavrhně, podléháje přitom veliké a zhoubné předpojatosti, jen aby zůstala nedotčena autorita oněch dřívějších závěrů.“³¹ 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.“³²

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. Jeskyně by mohla být narážka na známé Platonovo podobenství o jeskyni, ale Bacon jeskyni myslí spíše prostor, ve kterém se pohybujeme a který zkresluje světlo přírody, než aby ji vnímal jako vězení bránící nám plně nahlédnout do vznešeného světa idejí.

Idoly tržiště jsou chybné názory, které vznikly společenským konsensem na základě diskusí, ke kterým byla použita nevhodná slova. A když byla nevhodně zvolena, neumožňují ani vytvoření vhodné definice, a vznikají tak zbytečné spory. Idoly divadla jsou předsudky převzaté ze starých a chybných filosofických škol. Bacon je nazývá idoly divadla, protože všechny tradiční filosofické školy jsou

³⁰ BACON, F. *Nové organon*, s. 58.

³¹ Tamtéž, s. 89.

³² Tamtéž, s. 89.

podle něj vymyšlené jako divadelní hry. Mezi tyto idoly divadla Bacon neopomene zařadit Aristotelovu filosofii, jelikož cítí za nutné se zejména vůči ní, a tedy také 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“.³³

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).“³⁴ 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.“³⁵

To, jak Bacon kladl nesmírný důraz na shromažďování a porovnání faktů „ve svém důsledku svázalo protestantskou pracovní etiku s empirickým studiem přírody“.³⁶ Tak se věda nedostávala do konfliktu s protestantismem, protože sám Bacon zůstal i po svém odklonu od kalvinismu věrným protestantským křesťanem. Přirozeným důsledkem uplatňování jeho metody, která byla velmi populární v Americe 19. století bylo, že bible mohla být také zkoumána stejnou

³³ BACON, F. *Nové organon*, s. 100.

³⁴ Tamtéž, str. 149.

³⁵ SOBOTKA, M., ZNOJ, M., MOURAL, J. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, s. 27.

³⁶ APPLEBYOVÁ, J., HUNTOVÁ, L., JACBOVÁ, M. *Jak říkat pravdu o dějinách*, s. 42.

indukční metodou, protože podle Američanů „správně chápaná věda podporovala náboženství“.³⁷ Jeho filosofie také vedla k optimistickému pohledu na budoucnost, která měla odkrývat nová poznání, protože podle Bacona „pravda je dcerou času, nikoliv autority“.³⁸

Bacon stojí u počátků nového způsobu myšlení. Přestože svoji metodu údajně sám při své práci příliš nedodržel a přestože můžeme navzdory jeho silnému křesťanskému založení vznášet nad některými jeho životními postoji otázky³⁹, je možno souhlasit s tvrzením, že „byl především stoupencem pravdy“.⁴⁰ A svojí nábožensky motivovanou touhou po poznání objektivní, čisté pravdy se tak stává přirozeným myšlenkovým souputníkem jak milleritského hnutí, tak i současného adventismu.

1.2 Thomas Reid v kontextu doby a myšlenkových proudů

Thomas Reid patří k nejvýznamnějším novověkým filosofům, který je však ve středoevropském prostoru nezaslouženě pokládán spíše za okrajovou postavu filosofického myšlení, stejně tak, jak se bez velké pozornosti přechází celé skotské osvícenství.⁴¹ Výjimku ze skotských filosofů tvoří snad pouze Adam Smith a jeho dílo *Zkoumání o povaze a příčinách bohatství národů*, ten je však spíše považován za národohodáře a jeho filosofické dílo je opomíjeno.⁴²

³⁷ APPLEBYOVÁ, J., HUNTOVÁ, L., JACOBOVÁ, M. *Jak říkat pravdu o dějinách*, s. 42.

³⁸ 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.)

³⁹ Zejména v souvislosti s Baconovým angažmá v procesu s lordem z Essexu nebo korupční aférou, která ho stála politickou kariéru.

⁴⁰ SOBOTKA, M., ZNOJ, M., MOURAL, J. *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, s. 36.

⁴¹ Například Emanuel Rádl o Reidovi píše, že „měl na čas vliv v Anglii, Americe i ve Francii, ale jen episodický.“ RÁDL, E. *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. (Srov. STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*, s. 298).

⁴² 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 filosofie. Přitom poslední jednu až dvě dekády osmnáctého století a většinu devatenáctého století byl pravděpodobně nejpoblíbenější ze všech filosofů ve Velké Británii a Severní Americe a těšil se

Přítom Thomas Reid výrazně ovlivnil myšlenkové paradigma USA⁴³ a pro mnoho lidí je dodnes jeho jméno synonymem filosofické školy *common sense*. Jeho dílo je v anglosaském světě stále předmětem zkoumání a mnozí učenci ho považují za filosofa intelektuálně srovnatelného s jeho současníkem Immanuelem Kantem.⁴⁴

Zabývat se Reidem je však podnětné nejen z toho důvodu, že odhaluje myšlenkové pozadí určité historické epochy, ale také proto, že se zabýval teorií jazyka a je považován za jednoho z předchůdců teorie mluvních aktů, na něhož pak svou prací navázali Austin a Searle.⁴⁵ Pro naše zkoumání je důležité i jeho pojetí času.

Jak si ukážeme dále, jsou to právě principy filosofie *common sense*, které jsou obsaženy v hermeneutických východiscích církví evangelikálního typu fundamentalistického ražení, mezi které je možno, byť s jistými výhradami,⁴⁶ zařadit i adventisty sedmého dne. Rozpoznání „modu operandi“ pak může být klíčem k pochopení tohoto myšlení a pomocí pro navázání hlubší formy dialogu mezi denominacemi tohoto typu a společenstvími, která vychází z jiných přístupů, ať již katolických nebo reformačních.

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 lze říci, že v této práci nebyl příliš úspěšný. Později se stal profesorem Kings College v Aberdeenu a poté vystřídal Adama Smitha jako profesor morální filosofie na univerzitě v Glasgow. Zemřel v roce 1796. Jeho stěžejními díly⁴⁷ jsou: *An Inquiry into the Human Mind* z roku

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

⁴³ 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.

⁴⁴ Srov. WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, s. ix.

⁴⁵ Srov. MATAL, O. John R. Searle: Od mluvních aktů k sociální realitě. *Pro-fil* 1/2004. Více o průkopnické Reidově roli v části 1.6.

⁴⁶ Více viz část 4.2 Evangelikální reakce na postmodernu.

⁴⁷ 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]).

1764, *Essays on the Intellectual Powers of Man* z roku 1785 a *Essays on the Active Powers of Man* z roku 1788.

Filosofie Reidovy doby prožívala velký obrat, ve kterém hráli hlavní roli filosofové Descartes, Locke, Berkeley a Hume, které Reid souhrnně nazýval filosofy „cesty idejí“. 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.

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 stejné představy, protože je neměnný.

Na Locka také navázal skotský skeptik David Hume, který šel ještě dále než Berkeley a tvrdil, že svět je pouhým plynutím impresí, které pocházejí z představ. 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 tedy není jistý „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 theismus, Hume svou kritikou uzavřel obě možnosti.“⁴⁸ Teologie se tedy dále mohla rozvíjet „buď opuštěním kognitivní domény, nebo ignorováním Humovy kritiky“.⁴⁹ 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

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>.

⁴⁸ VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, s. 197.

⁴⁹ Tamtéž, s. 197.

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 filosofická reakce na Huma, která stojí na počátku rozdělení teologie směrem k liberální teologii (Kant se svým vlivem na Schleiermachersa) a fundamentalismu (Reid s vlivem na princetonskou teologii). Reidův význam tak samozřejmě ještě vzrůstá.

Reid – Princetonská teologie – fundamentalismus

Descartes – Locke – Hume

Kant – Schleiermacher – liberalismus⁵⁰

Thomas Reid byl pokračovatelem a stoupencem filosofického směru, kterému se říká skotský realismus nebo skotské osvícenství, jehož formování popisuje W. H. Goetzmann v knize *Beyond the Revolution : A History of American Thought from Paine to Pragmatism*.⁵¹ Humovy skeptické názory byly pro celou řadu zbožných Skotů, kteří se s takovou skeptickou aplikací nemohli smířit, přesto však mnohé z těchto myšlenek považovali za podnětné, impulzem ke zkoumání. Pokusili se tedy Lockovu filosofii spojit s ortodoxním presbyterianismem, čímž vznikl filosofický směr, který se nazývá skotský realismus nebo také skotské osvícenství, ze kterého pak pramení filosofie *common sense*.

Když skotský realismus přinesly na počátku 18. století do Ameriky vlny skotských imigrantů, dostalo se mu velkého vlivu. Mezi konzervativními hodnotami, které vyznával, byl „praktický zdravý rozum (*common sense*), přirozený sklon k empirickému pozorování, který byl charakteristický pro venkovské oblasti, smysl pro pořádek a poctivost a oddanost presbyteriálnímu

⁵⁰ Srov. MURPHY, N. *Beyond liberalism and fundamentalism: How modern and postmodern philosophy set the theological agenda*, s. 5.

⁵¹ 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.

kalvinismu“.⁵² Skotským realismus s Amerikou souzněl, protože Amerika byla mimo jiné zemí zaměřenou na přírodu a zemědělství s kalvínským (puritánským) náboženským dědictvím, tedy stejně jako skotská společnost výrazně konzervativní a soustředěná na tradiční hodnoty. Přitom však americkému myšlení vyhovovalo i 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 filosofové ve svém útoku na Berkeleyho idealismus a Humeův skepticismus vycházeli z Locka a své 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 přirozené 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.“⁵³ Svě síly tímto směrem upínal kromě Reida zejména Francis Hutcheson.

Francis Hutcheson pocházel z rodu presbyteriánských duchovních. Studoval filosofii, literaturu a teologii na univerzitě v Glasgow a po desetiletém pobytu v Dublinu se na tuto univerzitu vrátil a byl zvolen profesorem morální filosofie. Aktivně se zde zapojil do aktuálních teologických, filosofických a kulturních diskuzí. Skrze své spisy a také díky velkému množství skotských

⁵² GOETZMANN, W. H. *Beyond the Revolution : A History of American Thought from Paine to Pragmatism*, s. 54.

⁵³ Tamtéž, s. 58.

přistěhovalců do USA „hrál významnou úlohu v rozvoji amerického vzdělávacího systému“.⁵⁴

Hutcheson „používal ke studiu veškerého lidského chování v sociálním prostředí empirickou metodu. Zabýval se otázkami rodinného života, vzniku společnosti a vlády, politickou ekonomikou i právem. Ve všech svých dílech se předně zajímal o rozpoznání přirozených principů, které by mohly poskytnout konkrétní řešení denních životních otázek.“⁵⁵ Byl přesvědčen, že lidská mysl je vedena svobodnými pohnutkami, které pochází z vrozeného smyslu pro morálku, který je podobný například chuti nebo smyslu pro krásu. 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 arminian a věřil ve „svobodnou vůli a z ní vyplývající morální zodpovědnost“.⁵⁶ Zpochybnil tak Lockovu teorii o lidské mysli jako nepopsaném listu. Lidská mysl podle něho 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 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 tak přistupovat. Reidovo dílo je tedy třeba především vidět jako útok na filosofickou 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 ideje, tj. naše smyslové dojmy, vjemy, výtvořiny imaginace, pojmy, emoce, akty

⁵⁴ CAREY, D. *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson: contesting diversity in the Enlightenment*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2006, s. 153 – vlastní překlad.

⁵⁵ GOETZMANN, W. H. *Beyond the Revolution: A History of American Thought from Paine to Pragmatism*, s. 58 – vlastní překlad.

⁵⁶ Tamtéž, s. 59 – vlastní překlad.

vůle atd., a nikoli vnější předměty.⁵⁷ To znamená, že podle „cesty idejí“ nejsou základem našeho vnímání smysly, ale ideje. Konkrétní předmět tedy rozpoznáváme tak, že na něj aplikujeme jeho ideu.

Reid ovšem poukazuje na to, že běžný člověk vidí předmět a nemá s tím žádný problém. Je mu jasné, že tento předmět přímo vnímá. Ovšem filosof to vidí složitěji, protože nevěří, že vnímá přímo objekt, ale je přesvědčen, že vnímá jeho myšlenkový objekt, ideu: „Proto když v běžném jazyce řekneme, že máme ideu něčeho, nemyslíme tím výrazem nic jiného, než že na něco myslíme. Pro běžného člověka to znamená, že je zde mysl, potom akt myslí, kterému říkáme myšlení, a konečně objekt, o kterém mysl přemýšlí. Ale filosof vedle těchto tří prvků předpokládá ještě čtvrtý – důvtipný – ideu, která je bezprostředním objektem. Idea se nachází v mysli a může existovat pouze v mysli.“⁵⁸

Reidův postoj se však tímto směrem určitou dobu vyvíjel, protože i on sám byl původně přívržencem Lockovy filosofie⁵⁹ a ve stáří se přiznal, že jako mladý dokonce věřil celému Berkeleyho systému.⁶⁰ 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.“⁶¹ Důvodem bylo, že Hume podle Reida „vystavěl na Lockových principech, ač Locke 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.“⁶² Reid tak 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

⁵⁷ SOBOTKA M.: Lockův esej o lidském rozumu in *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, s. 54.

⁵⁸ EIP I, i [226b] – vlastní překlad.

⁵⁹ Srov. MOURAL, J. Filosofie Davida Huma in *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, s. 68.

⁶⁰ Srov. FRASER, C. A. *Thomas Reid*, s. 42.

⁶¹ MOURAL, J. Filosofie Davida Huma in *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. s. 74.

⁶² IHM, Dedication [95a].

pouze jejich nějaké obrazy a představy otištěné v mysli, které se nazývají *imprese* nebo *ideje*.⁶³

Reid tak stál u zrodu tradiční interpretace⁶⁴ 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 filosofii úkol nalézt nový základ předvedením, že podle dosavadního pojetí končí filosofie ve skepticismu.⁶⁵

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 Locke,⁶⁶ 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.“⁶⁷

To, že Reid nevyvinul žádnou velkou všeobecnou teorii, vůbec neznamena, 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 filosofie. Podle Reida jsme se od Newtona naučili, že věda nepátrá po příčinách, ale spíše objevuje zákony přírody.“⁶⁸

Již v samotném úvodu *An Inquiry into the Human Minds* proto Reid píše, že filosofie se ve své metodě práce musí řídit zdravým rozumem (*common sense*),

⁶³ MOURAL, J. Filosofie Davida Huma in *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. s. 74.

⁶⁴ 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.

⁶⁵ Tamtéž, s. 73 a 74.

⁶⁶ Srov. například Lockeovy teorie vlády, teorie poznání, teorie významu atd.

⁶⁷ WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. s. 3.

⁶⁸ COPENHAVER, R. *Thomas Reid's Philosophy of Mind: Consciousness and Intencionality in Philosophy Compass 1/3 (2006)*, s. 280.

stejně jako se jím řídil Newton při zkoumání gravitace nebo vlastností světla. Kdo postupuje jinak, ať již příliš zdůrazňuje hmotu, nebo naopak mysl, podle Reida chybje.⁶⁹

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 takový badatel vlastně zkoumat pouze svoji vlastní mysl. A když se zabývá myšlením druhých lidí, je to možné pouze tím, že je nějak vnímá a vyhodnocuje.⁷⁰

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.“⁷¹

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 tím, co je způsobilo: „Ale filosof touží poznat, jak se věci udály, objasnit je nebo objevit jejich příčiny. Tato chtivost poznat příčiny věcí je rodičem veškeré filosofie, pravdivé i falešné. Lidé se spekulativním duchem prožívají z tohoto poznání štěstí.“⁷² Neodmítá tedy samozřejmě filosofii jako takovou, pouze jí 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,⁷³ ať už jím je sama Nejvyšší příčina, nebo podřízená příčina či příčiny.

⁶⁹ Srov. IHM I, i [97b]

⁷⁰ Srov. tamtéž.

⁷¹ WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, str. 260.

⁷² EIP II, vi [260b].

⁷³ Paralela divadla, kterou zde Reid využívá, nám může připomenout Kevina Vanhoozera a jeho teorii theodramatu. Vanhoozer, který je americkým reformovaným teologem, Reidovu filosofickou

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.⁷⁴

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.⁷⁵ 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 vzdělávání. To by mělo zapudit pýchu a hrdost i v těch nejvýznamnějších lidských synech.“⁷⁶

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 vlastní názory?⁷⁷

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

tradici *common sense* přirozeně reflektuje. Pojetí autora za scénou tak nachází svůj ohlas ve Vanhoozerově podání a můžeme v tom takto zaregistrovat i jeden z odkazů na Reida v díle postkritického teologa.

⁷⁴ EAP I, vi [527a–b].

⁷⁵ Srov. WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, s. 260.

⁷⁶ EAP I, vii [530b].

⁷⁷ Srov. WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, s. 3.

1.4 Reidova epistemologie – jak věci poznáváme?

Protože Reid odmítá „cestu idejí“, musí se tedy povědomí o vnějších předmětech dostávat do naší mysli 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 koncepci⁷⁸ 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 a s ním související počitky jsou vytvářeny v ten stejný čas. V naší zkušenosti je nikdy nedokážeme rozlišit.“⁷⁹

„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.“⁸⁰

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

⁷⁸ 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 Epistemology*, s. 9–12.

⁷⁹ EIP II, xvii [318b].

⁸⁰ COPENHAVER, R. *Thomas Reid's Philosophy of Mind: Consciousness and Intencionality in Philosophy Compass 1/3 (2006)*, s. 281.

objektů, halucinací a fantazie. To vše řeší v rámci standardního schématu procesu vnímání a popis těchto problémů je nad rámec této práce.⁸¹

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.“⁸²

Prvním z těchto principů je pro Reida sklon k mluvení pravdy a používání takových výrazových prostředků, které naše tvrzení podporují. Druhým principem je dispozice důvěřovat v pravdomluvnost druhých lidí a věřit 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 podle Reida odpovědí na otázku o tom, jak si na věci kolem nás vytváříme vlastní názory.

1.5 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“.⁸³ *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 filosofickým přístupem apelujícím na přirozené lidské schopnosti, vymezující se proti umělým spekulacím a konstruktům.

⁸¹ Podrobně o tom, jak Reid vnímal tyto fenomény např. viz WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*.

⁸² IHM VI, xxiv [196a].

⁸³ WOLTERSTORFF, N. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, s. 218.

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.“⁸⁴

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 vytváří na základě důkazů, skutečných či zdánlivých, které se nám v daném čase nabízejí. Ale mezi skutečnostmi, 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 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 neuvěří. 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.“⁸⁵

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,

⁸⁴ EIP VI, ii [425b].

⁸⁵ EIP VI, iv [434a].

je na základě schopnosti, kterou musím nějak mít v sobě ještě dříve, než jsem se s těmito skutečnostmi setkal. Že je moje vyhodnocení pravdivé, dovozují z toho, že je to dáno *common sense* a že s tím tedy každý rozumný člověk souhlasí.⁸⁶

Ovšem právě to napadá Immanuel Kant, když se zastává Davida Huma: „Aby této úloze dostáli, byli by odpůrci onoho znamenitého muže⁸⁷ 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, tedy a ne 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 neznamena nic jiného než dovolávat se mínění davu – pochvalného potlesku, při kterém se filosof červená, ale populární šprýmař triumfuje a vypíná se.“⁸⁸

Kantova kritika zde jednoznačně směřuje k tomu, 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, proto je tvrzení *p* pravdivé.⁸⁹ Lemos

⁸⁶ 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 jen dokládá pravdivost a relevanci následně uvedené Kantovy námitky.

⁸⁷ V předcházejícím odstavci Kant výslovně zmiňuje Reida, čili je bez jakýchkoliv pochyb, že tato slova jsou mířena na něj.

⁸⁸ KANT, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. 2. vyd. Praha : Nakladatelství Svoboda – Liberta, 1992. s. 26–27.

⁸⁹ Podrobněji viz LEMOS, N. *Common sense: A Contemporary Defense (Cambridge Studies in Philosophy)*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2004, s. 68.

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 epistemologickou definicí kruhem. Tvrdí, že poznání věrohodnosti vnímání a paměti může být poznáno 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 si kantovci stěžují na to, že filosofové *common sense* nemají žádný argument pro to, jak formovat své poznání, Reid nabízí takový argument. Jestliže si však kantovci stěžují na to, že filosofové *common sense* nemají pro věrohodnost schopností žádný jiný argument, než definici kruhem, pak samozřejmě mají pravdu.“⁹⁰

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 z mého pohledu tak vůbec nevyvrací mnohem zásadnější Kantovu námitku o odvolání se na mínění davu.

Je však třeba připomenout, že princip filosofie *common sense* vznikl jako reakce na filosofii 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 filosofického uvažování fakta, která byla sice na první pohled zřejmá, ale filosofy odmítaná. Zdůrazňováním *common sense* tak Reid nechával na zastáncích těchto teorií, aby je tváří v tvář tomuto postojí obhájili.

⁹⁰ LEMOS, N. *Common sense: A Contemporary Defense (Cambridge Studies in Philosophy)*, s. 75–76.

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, 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.⁹¹ 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 zřejmě nebylo jiných cest.

1.6 Reid jako předchůdce teorie mluvních aktů

Při veškeré kritičnosti k Reidovým myšlenkám však byl jeho přínos pro současnou filosofii mnohem vyšší, než aby byl jednou provždy Kantem a jeho následovníky zařazen do skupiny kritiků Huma, a tím bylo implikováno, jako by celé jeho dílo bylo pouhou kritikou bez jakéhokoliv pozitivního náboje. U Reida lze totiž kromě útoku na stoupence „cesty idejí“ vyzorovat 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 vzhledem k tomu, že Austinova teorie mluvních aktů hraje významnou roli v současné postkritické teologii – zejména v díle Kevina Vanhoozera,⁹² 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

⁹¹ 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.

⁹² Srov. VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, s. 71–73.

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.“⁹³ Platí tedy, že bez jazyka nejsme schopni formulovat naše myšlení ani popsat jevy kolem nás a jazyk je jediným komunikačním kanálem vůči ostatním lidským bytostem. Ale Reid jde ještě dále, protože z jeho charakteristiky plyne, že jsme jazykem schopni přesně definovat skutečnost, kterou jsme poznali, charakterizovat své myšlení a jsme schopni pro popis objektu zvolit ta nejuvýstižnější slova, takže člověk, ke kterému hovoříme, může dojít ke správným závěrům o popisovaném objektu.

Reid také 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, 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 mohou se různit v závislosti na jazykových skupinách a národech.

Reidův zájem o jazyk však byl spíše okrajový. Nebyl totiž „lingvistickým filosofem v moderním smyslu. Naopak, jazykové principy jsou podle Reida pouze sekundární: odráží principy *common sense* na hlubší úrovni.“⁹⁴

Ve svých úvahách nad jazykem Reid dospěl k pojmu sociální akt. Jestliže Reid tento termín používá, uvádí jeho dvě hlavní podmínky: 1) „Nemůže existovat bez toho, aniž by byl vyjádřen slovy nebo znaky“⁹⁵ a 2) nemůže existovat, aniž by směřoval k nějaké jiné osobě.⁹⁶ Sociální akt tak musí být nejen vyjádřením řečníka, ale musí být zároveň pochopen druhou stranou.⁹⁷ Na rozdíl od Reinacha, Austina a Searleho však Reid nevěnuje pozornost deformacím

⁹³ EIP I, ii [233b].

⁹⁴ SCHUHMANN, K., SMITH, B. Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid in *History of Philosophy Quarterly* 1990 s. 55.

⁹⁵ EIP VI, i [413b].

⁹⁶ EIP I, viii [244b].

⁹⁷ Viz EIP VI, i [415a].

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“.⁹⁸ 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 proto 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 pak 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. Je však také třeba říct, že jím zastávaný názor o tom, že člověk je za pomoci jazyka přesně schopen vystihnout realitu, se ukázal jako příliš odvážný.

1.7 Reidovo pojetí času

Protože otázka vnímání času ve vztahu k Boží existenci hraje důležitou roli pro hermeneutická východiska současné adventistické teologie, kterými se budeme zabývat v druhé části práce, je důležité popsat, jak Reid chápal čas, a to i ve vztahu k Boží existenci. Protože se však nikde samostatně nezabývá pojetím času, lze jeho názor odvodit z jeho pojednání o skutečnostech, které s časem souvisejí, tedy o paměti a osobní identitě jedince.

V současné vědě a filosofii je téma času hojně komentované a rozebírané.⁹⁹ Pro účely naší práce využijeme popis dvou pojetí času, které sumarizoval John McTaggart. Čas se dá podle něho vnímat dvěma způsoby, které označuje jako teorii „A“ a „B“.¹⁰⁰ Teorie „A“ sleduje události z hlediska toho, kdo

⁹⁸ SCHUHMANN, K., SMITH, B. Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid in *History of Philosophy Quarterly*. s. 63.

⁹⁹ Srov. např. VÍCH, M. Čas pohledem (nejen) fenomenologické filosofie. *E – Logos Electronic Journal for Philosophy*. 2008. roč 14.

¹⁰⁰ Srov. McTAGGART, J. *The Nature of Existence, Vol II*. 3. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 1988, s. 10.

je prožívá, tedy jeho minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Něco se již stalo, něco se právě odehrává, a něco se teprve bude dít. Rozdíl mezi minulostí, přítomností a budoucností je dán ontologickou změnou toho, co se odehrává. Teorie „B“ pak čas vztahuje k určitému pevnému bodu, například k narození Krista. Kdyby někdo ztratil pojem o reálném čase, nebyl by schopen říct, jestli se konkrétní dějinná událost odehrála nebo se teprve odehraje. Z hlediska teorie „B“ to ale není problém, protože subjektivní vnímání času nebere v potaz.

Když se vrátíme k Reidovi, vidíme, že čas chápe lineárně a dělí ho vzhledem k okamžiku vnímání na minulost, přítomnost a budoucnost.¹⁰¹ Přítomnost je pak neviditelným bodem v čase, který odděluje minulost od budoucnosti. V běžném životě se však za přítomnost mohou označovat i různé časové úseky (den, rok, hodina atd.). Reid je dále přesvědčen, že čas je pevně provázán s prostorem, proto všude, kde je prostor, musí být i čas a naopak. Vztah času a prostoru je podobný, jako je vztah duše a těla.¹⁰² Čas má však na rozdíl od prostoru pouze jedinou dimenzi, je tedy nejjednodušším objektem, kterým se mysl může zabývat a jeho vnímání je nám dáno jako základní schopnost mysli.¹⁰³

Reid se také zabývá věčností, která je ve vztahu k minulosti skutečností, již nelze pochopit. Proto „počátek času, pokud ho nechápeme v přeneseném významu, je rozpor.“¹⁰⁴ Přenesený význam počátku času chápe tak, jako když určitým časovým úsekům přisuzujeme názvy (den, rok), a tady můžeme říct, že existoval okamžik, kdy tomu tak ještě nebylo. Ovšem „říct, že existoval čas před časem, je rozpor.“¹⁰⁵ Stvořené věci pak mají v čase a prostoru své místo. Jaké je však v tomto pojetí času a prostoru místo pro Boha?

¹⁰¹ „Poněti o minulosti, která byla v minulosti pozorována, je okamžitě zaznamenáno pamětí. A když máme poněti o přítomnosti a minulosti, o tom, co předcházelo a co následuje, můžeme z tohoto rámce vnímat budoucnost. Budoucnost je to, co následuje po přítomnosti. Blízkost nebo vzdálenost jsou vztahy, které jsou podobně využitelné v čase i v prostoru. Vzdálenost v čase a vzdálenost v prostoru jsou však ve své povaze tak vzájemně vzdálené, že je obtížné určit, zda je název vzdálenosti použitelný ve stejném nebo analogickém smyslu.“ EIP III, iii [343a] – vlastní překlad.

¹⁰² „Každý z nich je v každé části toho druhého“ EIP III, iii [343b] – vlastní překlad.

¹⁰³ Srov. EIP III, v [349b].

¹⁰⁴ EIP III, iii [343b] – vlastní překlad.

¹⁰⁵ Tamtéž – vlastní překlad.

Reid kritizuje Isaaca Newtona, který je přesvědčen, že Bůh sám ustanovil čas a prostor, nekonečnost a věčnost.¹⁰⁶ Tvrdí, že tento názor je sice spekulací vynikajícího génia, avšak není si jistý, nakolik je opravdu solidní a nakolik je pouhou imaginací, která se pouští za hranice lidského chápání. Reid tak vlastně radikálně odmítá Augustinův názor,¹⁰⁷ že čas nemůže být měřítkem věčnosti.¹⁰⁸

Podle McTaggartova dělení můžeme Reida zařadit mezi stoupence teorie času „A“. Reid je v tom důsledný a nevěří v nějaký pevný časový bod (respektive bod mimo čas) ani ve vztahu k Bohu. To má samozřejmě logické důsledky, které však Reid již dále nerozvíjí. Pokud je totiž Bůh v čase, a nemůže mimo čas existovat, znamená to, že i pro něj existuje minulost, přítomnost a budoucnost, ve které se proměňuje, protože na něj působí plynutí událostí. Bůh tedy prožívá čas, a to nejen kvůli stvoření, ale také sám ve své podstatě. K těmto důsledkům používání teorie času „A“ v teologii se budeme i nadále vracet v dalších částech práce.

1.8 Vliv baconismu a Reidova *common sense* na křesťanskou hermeneutiku

Dělení teologie na konzervativní (evangelikální) a liberální je v této práci zaměřeno výhradně na protestantismus.¹⁰⁹ Církev adventistů sedmého dne je (byť s jistými výhradami) zařaditelná mezi evangelikální denominace¹¹⁰ a vyšla

¹⁰⁶ „Čas a prostor jsou pouhé abstrakce nebo částečné koncepce nekonečna a věčnosti, které se do nás dostávají díky naší víře. A tak jako nekonečno a věčnost nejsou substancemi, musí být tedy atributy bytí, které je nutně nekonečné a věčné.“ Tamtéž – vlastní překlad.

¹⁰⁷ „... ve věčnosti nic neplyne, nýbrž ona celá jest stále přítomna...“ AUGUSTIN, A. *Vyznání*. 1. vyd. Praha : Ladislav Kuncíř, 1926. Kniha 11, Hlava XI, s. 387.

¹⁰⁸ „Mohl bych spíš věřit v kulatý čtverec než to, že čas se může zastavit.“ EIP III, iii [344a] – vlastní překlad.

¹⁰⁹ 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.

¹¹⁰ Srov. například anketu Hledání identity in *Koinonia* 1/2010. Výhrady vůči řazení adventismu mezi fundamentalistické církve formulují převážně sami adventističtí teologové, kteří zdůrazňují skutečnost, že adventismus nevyznává doslovnou inspiraci Písma, což je jeden ze základních rysů křesťanského fundamentalismu. Chápání místa Bible v životě křesťana a také v přírodních vědách je však již ryze fundamentalistické.

z amerického náboženského myšlenkového paradigmatu 19. století. Její myšlení je proto přímo ovlivněno Baconem a Reidem.

Baconismus a *common sense* Thomase Reida se staly modem operandi konzervativních náboženských myslitelů,¹¹¹ kteří se cítili ohroženi Humovou skepsí. Aplikovali ho v oblastech vědy, filosofie i při výkladu Bible. Vliv Reidovy epistemologie na teologii spočívá především v argumentu, který postuloval Charles Hodge a ve své knize ho zmiňuje Nancey Murphy: „Poznání Boží existence je přirozené.“¹¹²

Při zkoumání Bible evangelikálové postupovali podle nejsoučasnejších 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 indukci poskládáme jednotlivé verše do teologického systému.“¹¹³

Takto pojímaná biblická pravda se pak považovala za stejně logickou a vědecky doložitelnou, jako například biologická pozorování. Tuto metodu zastávala a prosazovala Princentská teologická škola,¹¹⁴ a teologie proto mohla být považována za racionalistickou vědu, kde lze přesnými metodami dojít k jasným definicím, co je pravdivé a co není. V případě odlišností v závěrech musela tedy být chyba v postupu nebo v předporozumění.

Baconismus měl v biblické hermeneutice problémy s jakýmkoli 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

¹¹¹ Srov. např. ERICKSON, M. F. *Truth or Consequences*. 1. vyd. Downers Grove : InterVarsity Press, 2001, s. 309-310.

¹¹² MURPHY, N. *Beyond Liberalism and Fundamentalism*, s. 32. Murphy pak dále pak ve své argumentaci pokračuje: „Ale Reidův největší vliv byl v tom, že dal oporu Princentské škole pro důvěru 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.“

¹¹³ PEARCY N. *Total truth: Liberating Christianity from its Cultural Captivity*. 1. vyd. Wheaton : Crossway Books, 2004, s. 299.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 299.

a podezřívavým pohledem na historii však „američtí evangelikálové ztratili intelektuální bohatství dvou tisíciletí teologické reflexe“.¹¹⁵

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

¹¹⁵ PEARCY N. *Total truth: Liberating Christianity from its Cultural Captivity*, s. 301.

2 Historické kořeny adventistické věrouky

Církev adventistů sedmého dne má své kořeny v tzv. adventním hnutí na počátku 19. století v Evropě a zejména v Severní Americe. Adventní hnutí vzniklo především působením bývalého deisty,¹¹⁶ farmáře a později baptistického kazatele Williama Millera. Deismus uznával jako konečnou autoritu lidský rozum a stavěl ho nad Bibli.¹¹⁷ Miller se od tohoto přístupu neoprostil ani po svém „novém obrácení“ někdy po roce 1812,¹¹⁸ 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 jakékoli další literatury s výjimkou konkordance.¹¹⁹ 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“.¹²⁰ Zastával tudíž stanovisko, „že prostí lidé jsou schopni porozumět Bibli bez pomoci odborníků“.¹²¹

„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 stat', srovnával jsem ji se všemi souvisejícími místy Bible; s pomocí Crudenovy biblické konkordance jsem 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.“¹²²

¹¹⁶ srov. HIMES, J. V. *Views of the Prophecies and Prophetic Chronology*. 1. vyd. Boston : Joshua V. Himes, 1842, s. 8.

¹¹⁷ Více o deismu např. viz HOLMES D. L. *The Faiths of the Founding Fathers*. 1. vyd. Oxford : Oxford University Press, 2006 nebo JOHNSON, B. *Deism: A Revolution in Religion – A Revolution in You*. 1. vyd. Escondino : Truth Seeker Co. Inc, 2009.

¹¹⁸ Srov. např. BLISS, S. *Memoirs of William Miller*. 1. vyd. Boston : Joshua V. Himes, 1853, s. 55.

¹¹⁹ Knightova poznámka, že se „Miller při své evangelizaci zaměřoval více na hlavy posluchačů než na jejich srdce nebo city“ (KNIGHT, G. R., *Hledání identity*, s. 31) ukazuje na skutečnost, že dědictví deismu v adventismu přetrvalo až do současnosti – důraz na rozum, fakta, dokazování pravdy a logickou argumentaci je klíčovým prvkem evangelizace, kázání i všech církví organizovaných aktivit.

¹²⁰ MILLER, W. *Rules of Interpretation. The Midnight Cry*. 1842, roč. 1, č. 1, str. 4.

¹²¹ KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2003, s. 36.

¹²² BLISS, S. *Memoirs of William Miller*, str. 69. (Citováno z KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 19).

Jeho přístup ke zkoumání Bible tak byl v souladu s indukční metodou Francise Bacona a filosofií *common sense* Thomase Reida,¹²³ které jsme popsali v předcházející kapitole. Tento přístup pak samozřejmě předurčil i témata zkoumání – hledání odpovědí na otázky týkající se faktů, zejména pak na základě časových údajů biblických proroctví.¹²⁴

Millerovo biblické bádání se tak vlastně zúžilo 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 1843.¹²⁵ 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“¹²⁶ vyložil tak, že svatyně, která má být očištěna, je Země.¹²⁷ Její očištění pak označil za událost druhého Kristova příchodu a časové období 2300 večerů a jiter stanovil podle biblického principu „den za rok“¹²⁸ jako období, které končí kolem roku 1843.

¹²³ Například Miller odmítá jakýkoliv jiný než doslovný výklad Bible: „Porovnáním Písma s historií jsem objevil, že všechna proroctví, která byla naplněna, se naplnila doslovně, to znamená, že různé postavy, podobenství, metafory, podobnosti atd. byly vysvětleny ve své bezprostřední blízkosti, nebo termíny, kterými byly vyjádřeny, byly definovány jinými slovy. Když jsou takto vysvětleny, musí být chápány doslovně v souladu s takovýmto výkladem.“ (Citováno z WHITE, J. *Sketches of the Christian Life and Public Labors of William Miller*. 1. vyd. Battle Creek : Steam Press. 1875, s. 46).

¹²⁴ Tematika zkoumání biblického textu vypovídá hodně o autorovi takového zkoumání, ale také i o době, ve které vznikalo. Racionalistický a osvícenecký přístup, se kterým Miller ke studiu přistupoval, tato témata považoval za přirozená, protože konečným cílem studia mělo být objektivní zjištění pravdy. Je lhostejno, zda to měla být pravda týkající se přírodních zákonů nebo o Božím záměru se zemí. Nelze samozřejmě říct, že by dnešní člověk po poznání objektivní pravdy netoužil, ale rozčarování z důsledků moderního zahledění se do pokroku ho vedlo k většímu vědomí složitosti a komplexnosti světa (a konečně i biblického textu jako takového) a podezřívavému pohledu na jasná a jednoduchá řešení. Millerův z dnešní perspektivy zjednodušující přístup proto část současné společnosti odmítá. Jestliže je ale jinou její částí akceptován, tak se jedná spíše o jistou formu protestu proti složitosti světa, což činí svět přehledným, srozumitelným a dává pocit jistoty, že člověk stojí na „správné“ straně.

¹²⁵ srov. BLISS, S. *Memoirs of William Miller*, s. 76.

¹²⁶ Da 8,14.

¹²⁷ srov. BLISS, S. *Memoirs of William Miller*, s. 196.

¹²⁸ Jedná se o princip počítání prorockého času využívaný tzv. „historizující“ výkladovou školou, kdy se den v apokalyptických proroctvích považuje za jeden prorocký rok. Více o tomto výkladovém principu viz PFANDL, G. *The Year-Day Principle*. Biblical Research Institute General Conference of Seventh-day Adventists [online]. Berrien Springs, [cit. 1. května 2012]. Dostupné z WWW <<http://www.adventistbiblicalresearch.org/documents/year-day%20principle.pdf>>.

„Byl si však také vědom toho, že učení o Kristově příchodu na počátku milénia¹²⁹ je v přímém rozporu se všeobecně uznávanou teologií tehdejší doby, která naopak tvrdila, že se Kristus vrátí až na jeho konci.“¹³⁰ 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. V roce 1831 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 pozornost¹³¹ a způsobily, že se k němu postupně přidávali i další kazatelé, mezi nimi i Joshua V. Himes,¹³² člen hnutí *Christian Connection*.

Hnutí *Christian Connection*¹³³ bylo součástí restauracionismu,¹³⁴ 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, kterou považovali za standard a normu. To, co následovalo po ní, pak bylo odpadnutím od čistého ideálu, takže odmítali jakoukoli tradici, liturgii, privilegované postavení duchovních, kodifikovaná věroučná kréda a církevní organizaci. Razantně zastávali protiotrokářské postoje, náboženskou svobodu

¹²⁹ Období tisíciletého království uvedené ve Zj 20.

¹³⁰ KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 16.

¹³¹ srov. BLISS, S. *Memoirs of William Miller*, s. 97–108.

¹³² Himes byl kazatelem v Bostonu a dopisem pozval Millera k sérii přednášek ve svém sboru. Při vzájemném setkání přijal jeho argumentaci a stal se hlavním organizátorem milleritského hnutí. Srov. BLISS, S. *Memoirs of William Miller*, s. 139–141.

¹³³ 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. Dále pak např. MURCH, J. D. *Christians Only: A History of the Restoration Movement*. 2. vyd. Eugene. Wipf & Stock Pub, 2004; CUMMINS, D. D. *The Disciples: A Struggle for Reformation*. 1. vyd. Atlanta : Chalice Press. 2009; GORRIE, D. P. *The Churches and Sects in the United States*. 1. vyd. New York : Sheldon Blakeman and Co., 1856, s. 162–165 nebo HAYWARD, J. *The book of religions: comprising the views, creeds, sentiments, or opinions...* 1. vyd. Boston – John Hayward, 1842 s. 295–298.

¹³⁴ Stoupenci restauracionismu, které tvořili následovníci křesťanských skupin založených Abnerem Jonesem, Eliášem Smithem nebo Alexanderem Campbellem, se nazývali jednoduše křesťané nebo učedníci. Hnutí *Christian Connection* se objevilo až poté, co bylo restauracionistické hnutí konsolidováno. Srov. PÖHLER J. R. *Change in Seventh-Day Adventist Theology. A Study of the Problem of Doctrinal Development*. Berrien Springs, 1995. Dissertation. Andrews University. Seventh-Day Adventist Theological Seminary. Adviser Raoul Dederen, s. 160.

a podporovali hnutí střídmosti a abstinence.¹³⁵ Manuální práci považovali za prospěšnou a byli pro větší zapojení žen do církevního života. V teologické oblasti si kladli velké otázky ohledně učení o Trojici, které považovali za odporující Bibli. Důvodem bylo i to, 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“.¹³⁶ Reformace podle nich začala v 16. století, ale měla být dokončena až odstraněním posledních pozůstatků církevních tradic. Adventní hnutí vycházející z podobných postojů se tak pro členy *Christian Connection* stalo velmi přitažlivé. Hodně jeho příslušníků a kazatelů se později připojilo k sobotním adventistům a následně k adventistům sedmého dne.¹³⁷

Himes byl velice schopný člověk obdařený mimořádným citem a talentem pro marketing a reklamu, i když sám nebyl nijak originálním myslitelem. Ovšem díky svým jedinečným schopnostem šířit dále myšlenky druhých pomohl Millerovo učení velmi zpopularizovat. Používal na svou dobu pro církevní prostředí progresivní marketingové metody, jako evangelizační stanová shromáždění, letákové kampaně nebo vydávání speciálních časopisů a novin.¹³⁸

Jenže zároveň s tím, jak stoupala známost, popularita a vliv milleritů, začaly se množit jejich konflikty s tradičními církvemi, které milleritské adventistické řečníky až do roku 1843 rády zvaly na své kazatelny. Millerité, i když sami sebe vnímali jako ekumenické hnutí, které chce hlásat všem důležitou

¹³⁵ Srov. kapitolu *The Health Reformers* v NUMBERS, R. L. *Prophetess of health: a study of Ellen G. White*. 3. vyd. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

¹³⁶ KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 30.

¹³⁷ O konkrétním propojení myšlenek *Christian Connection* se současným myšlenkovým paradigmatem Církve adventistů sedmého dne srov. HALOVIÁK, B. *Some Great Connections: Our Seventh-Day Adventist Heritage from the Christian Church*. [online] General Conference Archive, Silver Spring, unpublished document [cit. 2. května 2012]. Dostupné z WWW <<http://www.adventistarchives.org/docs/AST/ChrConn94.pdf>>.

¹³⁸ Více viz ARTHUR, D. T. Joshua V. Himes and the Cause of Adventism. In NUMBERS, R. L. BUTLER, J. R. (editors) *Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*. 2. vyd. Knoxville : Univeristy of Tennessee Press, 1994, s. 36–37. (Marketingové metody zvěstování evangelia a důraz na využívání moderních technologií jsou vlastní i současnému adventismu, což může být samozřejmě dáno tímto historickým dědictvím pocházejícím od Himesova přesvědčení, že je třeba poselství zvěstovat všemi dostupnými prostředky. Vzhledem k tomu, že církev má své sídlo v USA a tamní kultura stále výrazně ovlivňuje vnímání adventismu i v jiných částech světa, se tento marketingový přístup používá celosvětově.)

pravdu, a neměli ambice vytvářet vlastní organizaci, začínali být pro tradiční denominace nebezpečnou konkurencí a postupně se stávali terčem posměchu.¹³⁹

„Za této situace kázal v létě roku 1843 Charles Fitch (populární milleritský kazatel kongregacionalistické církve, někdejší spolupracovník slavného evangelisty Charlese Finneye) na text Zj 18. Zaměřil se na pád Babylona. Jeho poselství znělo: 'Vyjdi, lide můj, z tohoto města.'¹⁴⁰ Toto kázání, které bylo později otištěno jako článek a vydáno jako traktát,¹⁴¹ signalizovalo další zvrat ve vývoji millerismu – adventní věřící se z ostatních společenství začali postupně vyčleňovat.¹⁴² Fitch tvrdil, že Babylon symbolizuje antikrista. Pod pojem antikrist pak zahrnul všechny katolíky i protestanty, kteří odmítli učení o brzkém Kristově příchodu.¹⁴³ 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.¹⁴⁴

Millerité postupně pro den Kristova příchodu stanovili několik konkrétních dat, avšak žádné nevyšlo.¹⁴⁵ 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“.¹⁴⁶ 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 prorocství z Da 8,14 o 2300 večerech a jitrech se naplní na podzim roku 1844.

¹³⁹ Srov. ARTHUR, D. T. Joshua V. Himes and the Cause of Adventism. In R. L. BUTLER, J. R. (editors) *Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*, s. 41. Dále pak KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 42.

¹⁴⁰ Zj 18,2,4; srov. 14,8.

¹⁴¹ Srov. např. BULL, M., LOCKHART, K. *Seeking a Sanctuary: Seventh-Day Adventism and American Dream*. 2. vyd. Bloomington : Indiana University Press, 2007, s. 38.

¹⁴² KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 20.

¹⁴³ Celý text kázání viz FITCH, CH. *Come Out Of Her, My People*. 1. vyd. Abrams : Lighthouse Publishing, 1998.

¹⁴⁴ „Milleristické hnutí začalo v roce 1840 jako nadkonfesijní a v roce 1844 skončilo jako separatistická skupina.“ PÖHLER, J. R. Der adventistisch/röm.-katholische Dialog Erste Schritte: Adventisten und Katholiken im Gespräch. *Ausgabe*. 2007, 16, s. 143 – vlastní překlad.

¹⁴⁵ Srov. např. BLISS, S. *Memoirs of William Miller*, s. 96.

¹⁴⁶ Abk 2,3.

Ve skutečnosti Snow na základě rozsáhlého studia židovských svátků předpověděl, že Danielovo proctví o očistění svatyně se naplní v Den smíření, tedy desátého dne sedmého měsíce židovského kalendáře... Tímto dnem byl podle kararských židovských výpočtů 22. říjen 1844.¹⁴⁷ 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.¹⁴⁸ Čím větší však byl úspěch adventního hnutí, tím větší pak bylo zklamání a chaos, který nastal, když bylo jasné, že Millerovo proctví 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.¹⁴⁹ 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. 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 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.¹⁵⁰

¹⁴⁷ KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 22.

¹⁴⁸ Srov. např. ARTHUR, D. T. Joshua V. Himes and the Cause of Adventism. In NUMBERS, R. L., BUTLER, J. R. (editors) *Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*, s. 41.

¹⁴⁹ V roce 1845 měla tato skupina asi 50 tisíc členů. Dalším vývojem došlo k jejímu rozdělení na dvě samostatné denominace – Evangelikální adventisty a Adventní křesťany. Evangelikální adventisté v současné době již neexistují a Adventní křesťané mají v současnosti kolem 25 tisíc členů. Srov. KNIGHT, G. R. *If I Were the Devil: Seeing Through the Enemy's Smokescreen: Contemporary Facing Adventism*. 1. vyd. Hagerstown : Review and Herald Publishing Association, 2007, s. 141.

¹⁵⁰ Srov. KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 27–28.

Snaha vyrovnat se s „velkým zklamáním“ roku 1844 byla u sobotních adventistů vedena stejnými metodami, jakými pracoval Miller. 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.¹⁵¹ Verš Dan 8,14 tak začali vykládat jako naplněné proroctví události, která se odehrála v nebesích – očištění nebeské svatyně, tedy počátek nové fáze Kristovy služby v nebeské svatyni.¹⁵² V učení a tradici církve tak i nadále zůstala pevně zakořeněná snaha baconovsky a za pomoci *common sense* pochopit Bibli indukční 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.¹⁵³ 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 ne jako na něco hotového, ale jako na proces růstu v milosti a lásce.¹⁵⁴ Mnohé spory v adventismu později vznikly chybným vyložením tohoto

¹⁵¹ Neochotu ustoupit z výchozích Millerových předpokladů a revidovat tak kompletně svoje přesvědčení dokazuje tento citát jedné z hlavních postav sobotních adventistů: „Popřít, že prorocké období skončilo v uvedeném roce, by znamenalo vnést do celé věci zmatek a nebrat v úvahu, že se řada důležitých událostí odehrála přesně v době určené proroctvím.“ GC 410.2, WHITEOVÁ, E. G. *Velké drama věků*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2002, str. 271. Citace této autorky jsou uváděny v souladu s obecně zaužívaným územ formou zkratk podle *Comprehensive index to the writings of Ellen G. White*. 1. vyd. Nampa : Pacific Press, 1962.

¹⁵² Srov. např. *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 379–384. nebo GOLDSTEIN, C. *Rok 1844 jednoduše*. 1. vyd. Ostrava : JUPOS, 2002, s. 44–56.

¹⁵³ Srov. LS 23.1–25.4.

¹⁵⁴ Srov. MELTON, J. G. *Encyclopedia of Protestantism*. 2. vyd. New York : Facts on File, 2004, s. 425 nebo též KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 131.

wesleyovského pojmu, když se v církvi začal vykládat „podle středověkého (a také luteránského a kalvinistického) chápání“.¹⁵⁵

K dědictví metodismu se ale do adventismu přičlenil i podezřívavý pohled na tradiční křesťanské církve, a to díky vzpomínce na to, že ze svých řad vylučovaly členy adventního hnutí. Stále proto přetrvávalo „fitchovské“ ztotožnění ostatních denominací s Babylonem.¹⁵⁶ S tím se pojila i ostražitost vůči jakékoliv církevní struktuře. Tento důraz mezi sobotními adventisty posilovali hlavně dědicové hnutí *Christian Connection*, kteří zavrhovali veškerou církevní organizaci mimo struktur místního společenství.¹⁵⁷

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,¹⁵⁸ zatímco mnohem více zdědil od radikální reformace a anabaptismu. Anabaptisté odmítali křest děti a požadovali naprostou rozlukou církve se státem, hlásali úplný

¹⁵⁵ Středověké učení o křesťanské dokonalosti se v adventismu rozvinulo zejména v souvislosti s takzvanou „teologií poslední generace“ (viz. ANDREASEN, M. L. *The Sanctuary Service*. 3. vyd. Hagerstown : Review and Herald Publishing Association, 2006), o které bude podrobněji pojednáno v kapitole 2.3.3 Historický adventismus. Stálou aktuálnost diskusí o dokonalosti v současném adventismu potvrzuje celá řada i česky vydaných knih, např. ZUERCHER, J. *Křesťanská dokonalost*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion. 1996.

¹⁵⁶ Srov. FITCH, CH. *Come Out Of Her, My People*.

¹⁵⁷ Srov. HALOVIK, B. *Some Great Connections: Our Seventh-Day Adventist Heritage from the Christian Church* nebo KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 45.

¹⁵⁸ Současná konzervativní adventistická teologie tento přetrvávající distanc od klasické reformace zdůrazňuje i tím, že Luther a Kalvín svoji teologii stavěli na stejných filosofických základech, jako římskokatolická církev, s čímž adventismus nesouhlasí. Srov. např. CANALE, F. The Emerging Church. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2011, roč. 22, č. 1, s. 84–101. Evropsí adventističtí teologové (které bychom v rámci adventismu mohli nazvat liberálními nebo progresivními) naopak hledají styčné plochy mezi evropskou reformací a adventismem a snaží se distancovat od přílišného amerikanismu, který s sebou adventismus při svém příchodu do Evropy nesl. Srov. např. HEINZ, D., TRIM, D. J. B. (editors) *Parochialism, Pluralism, and Contextualization: Challenges to Adventist Mission in Europe (19th-21st Centuries)*. 1. vyd. Frankfurt am Main : Peter Lang Publishing, 2010. Tato diskuse jenom odráží napětí, které se skrytě v rámci adventismu stupňuje a jehož příčina pramení z hlubokého rozdělení ve výchozích hermeneutických předpokladech současné adventistické teologie, o nichž podrobně pojednáme v druhé části této práce.

návrat k učení Bible a odklon od všech tradic. Ostatně z anabaptismu vycházelo také již zmíněné restauracionistické hnutí.¹⁵⁹

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).¹⁶⁰ 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 odpočinku¹⁶¹ v devatenáctém století proniklo do všeobecného myšlení nábožensky založených obyvatel Spojených států.“¹⁶² Tyto názory tedy samozřejmě ovlivnily i adventisty sedmého dne a jejich důraz na sobotu jakožto „znamení“.¹⁶³

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),¹⁶⁴ ovšem přinesla také svá výrazná specifika.

Adventistický historik Mervyn C. Maxwell charakterizuje čtyři základní hermeneutická pravidla,¹⁶⁵ kterými se první adventisté při svém výkladu Bible řídili. Tři z nich jsou shodná s tehdejší konzervativní protestantskou teologií,

¹⁵⁹ Není bez zajímavosti, že například mezi radikálními anabaptisty žijícími v 16. století na Jižní Moravě se objevovaly proudy prosazující zachovávání soboty. (Srov. např. ROTHEGEL, M. Nepřátelé – přátelé umění. Obrazoborectví a renesanční sběratelství v mikulovské křtěnecké reformaci (1526–1536). *Regiom. Sborník regionálního muzea v Mikulově*. 2008. s. 118–134.

¹⁶⁰ „Puritánský sabbath byl patrně nejvýraznějším symbolem evangelikální civilizace v anglicky mluvícím světě a zůstal velkým reformním tématem, ve kterém se setkával zájem náboženský se společenským. S vědomím rostoucí komplexnosti moderního života, jak potvrzovala Kongregacionalistická národní rada v roce 1871, 'odpočinek Sabbathu je nenahraditelným pro udržení zdraví, mravnosti a křesťanské podstaty tohoto národa.'“ MARSDEN, G. M. *Fundamentalism and American Culture*. 2. vyd. New York : Oxford University Press, 2006, s. 50 – vlastní překlad.

¹⁶¹ V puritánském prostředí samozřejmě prožívaného v neděli.

¹⁶² KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 32.

¹⁶³ Srov. *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 1999, s. 306–316.

¹⁶⁴ Historie ukazuje, že učení o Trojici bylo v Církvi adventistů sedmého dne vlastně plně akceptováno až v polovině dvacátého století (viz. BURT, M. D. *The Trinity in Seventh-day Adventist history. Ministry*. 2009, roč. 81, č. 2, str. 5–8). Vývoj adventistického chápání Trojice bude vzhledem k důležitosti tohoto tématu pro křesťanskou teologii popsán v samostatné kapitole.

¹⁶⁵ MAXWELL, M. C. A Brief History of Adventist Hermeneutics, *Journal of the Adventist Theological Society* 1993, roč. 4, č. 2, s. 213–214.

čtvrté je specifické. Prvním hermeneutickým pravidlem je naprosté odmítání jakékoliv křesťanské výkladové tradice. Druhým, které na první automaticky navazuje, je považování Bible jako celku¹⁶⁶ za jediný a autoritativní zdroj pravdy. Třetím je typologický výklad Písma.¹⁶⁷ Čtvrté hermeneutické pravidlo pak adventističtí průkopníci objevili aplikováním těchto tří a byl jím pohled na teologii prostřednictvím nauky o nebeské svatyni, která se tak pro adventisty stala klíčovým učením. Jak již bylo zmíněno, zakladatelé adventistů sedmého dne dospěli k přesvědčení, že pod pojmem „očistění nebeské svatyně“ nelze chápat druhý příchod Kristův, ale událost v nebesích, kdy Kristus začíná novou fází své služby – vyšetřující soud.¹⁶⁸

Aplikováním těchto hermeneutických pravidel pak adventisté objevili své další specifické věroučné body. Pokud vezmeme svatyni vedle hermeneutického pravidla jako první z nich, pak 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.¹⁶⁹ Podle adventistického názoru nebyla její role ve formování adventistické věrouky u hlavních věroučných bodů 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

¹⁶⁶ Maxwell upozorňuje, že například Luther neměl příliš v oblibě knihu Jakubovu, Kalvín odmítal knihu Zjevení a skotští reformátoři Thomas a Alexander Campbellovi, současníci adventistických průkopníků, měli problémy se Starým zákonem. Srov. MAXWELL, M. C. *A Brief History of Adventist Hermeneutics*, s. 214.

¹⁶⁷ Zatímco reformátoři směřovali výklad starozákonních událostí na kříž, adventističtí vykladači viděli typologické naplnění spíše v eschatologických událostech doby konce.

¹⁶⁸ „Otázka svatyně se stala klíčem k vysvětlení zklamání z roku 1844. Otevřela celou sestavu vzájemně spojených pravd, které ukazují, že velké adventní hnutí vedl Bůh, a dále odhalují, jaké je dnes postavení a úkol Božího lidu.“ GC 423, WHITEOVÁ, E. G. *Velké drama věků*, s. 279.

¹⁶⁹ Církev adventistů sedmého dne založila speciální instituci (Ellen G. White Estate, Inc.), jejímž úkolem je pečovat o odkaz Ellen Whiteové, archivovat a zpracovávat její spisy, koordinovat oficiální překlady do dalších jazyků a odpovídat na otázky jejích kritiků. Nedílnou součástí práce této organizace je i popularizace a šíření jejích myšlenek. Sídlo instituce je v USA, ale pobočky má na všech kontinentech. Kompletní dílo Ellen Whiteové je dnes k dispozici na internetu, na CD-ROM a rovněž tak jsou k dispozici i aplikace pro tablety a smartphony. Více viz *Ellen G. White Estate* [online]. Old Columbia Pike, Silver Spring, MD 20904, USA, [cit. 3. května 2012]. Dostupné z WWW < <http://www.whiteestate.org> >.

proto týkala zejména organizačních a vztahových záležitostí církve a témat životního stylu s důrazem na zdravotní reformu.¹⁷⁰

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 zakomponovali do svého dogmatického systému s důrazem na prorocký význam tohoto dne.¹⁷¹

Zachovávání soboty je adventisty odvozováno zejména z příběhu stvoření v Genesis 1. kapitole. To je také jeden z hlavních důvodů, proč adventisté sedmého dne věrní baconovskému přístupu k Bibli stále patří k jednoznačným zastáncům kreacionismu a odmítají jakékoliv výklady ovlivněné evoluční teorií, které popírají doslovný sedmidenní stvořitelství týden.¹⁷²

Čtvrtým typickým 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

¹⁷⁰ Více o roli a chápání Ellen Whiteové jako proroka z adventistické pozice viz KNIGHT, G. R. *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* nebo REA, W. T. *The White Lie*. 1. vyd. Michigan : M & R Publications, 1982). Kritikové se zaměřují zejména na její údajné plagiátorství, upozorňují na některé tělesné projevy, které mají blízko k projevům temporální epilepsie a poukazují na to, že její zdravotní rady byly v souladu s tím, jak střídmost a zdraví chápali její současníci z nejrůznějších hnutí střídmosti a abstinčních spolků. Skutečností však je, že mnoho jejích zejména organizačních rad šlo naprosto proti většinovému přesvědčení vedení církve, avšak z dlouhodobého hlediska se ukázalo jako správné – například rozhodnutí o vybudování zdravotnického sanatoria, ze kterého je v současné době špičková univerzitní nemocnice Loma Linda. Viz McFARLAND, K. *The Impossible Dream: Railway to the Moon*. 1. vyd. Boise : Pacific Press Publishing Association, 2005, s. 13–31. Zajímavý byl rovněž vývoj jejího postoje k finanční záchraně církevních nakladatelství, kdy zásadně protestovala proti tomu, aby v souladu s obchodní logikou nakladatelství komerčně podnikala. Srov. COON, R. V. *Podstata a působení inspirace a zjevení*. 1. vyd. Praha : Přípravný teologický kurz Církve adventistů sedmého dne, 1986, str. 39–41.

¹⁷¹ Největší podíl na tom, že se sobota stala mezi sobotními adventisty tak významná, má bývalý námořní kapitán Joseph Bates. Když první millerité začali kolem roku 1844 přijímat sobotu, tak od nich tuto nauku přijal, ale propojil ji s učením o svatyni a přesvědčil o správnosti jejího zachovávání i Ellen G. Whiteovou a jejího manžela Jakuba, kteří se s tímto přesvědčením plně ztotožnili koncem roku 1846. V Batesově pojetí získala sobota pro pozdější adventisty sedmého dne tak typický eschatologický význam „znamení pro dobu konce“, který u baptistů sedmého dne naprosto schází. Srov. KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 35–36.

¹⁷² Tvzení, 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 Scandal of the Evangelical Mind*, s. 13.

vlastností lidské podstaty, ale něčím, co lidé mohou získat pouze vírou v Ježíše Krista. Adventisté na základě toho odmítají nauku o nesmrtelné duši, přechodném stavu¹⁷³ a věčném pekle. Nauka o podmíněné nesmrtelnosti zde opět nachází propojení s učením o svatyni.

Zdále ne nejméně významným článkem adventistické věrouky je pak učení o blízkém druhém příchodu Ježíše Krista, které se hlásí k tradici Milleritů. Adventisté jsou stejně jako oni přesvědčeni, že Ježíš přijde podruhé na tuto zemi osobně a viditelně, a to před začátkem milénia.

Veškerá adventistická dogmatika je vykládána v rámci konceptu (metanarativu) „velkého sporu věků“. Myšlenka v podstatě vychází z filosofie dějin, jak ji představila Ellen G. Whiteová ve svém stěžejním díle *Velké drama věků*.¹⁷⁴ 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 se proti Bohu, nařkl ho z nespravedlnosti a despotismu, a tím rozehrál celý vesmírný konflikt – velký spor. Aby Bůh ospravedlnil svůj charakter a zachránil člověka, zaslubuje Spasitele – Ježíše Krista, který přišel v určeném čase na svět, aby zemřel za lidské hříchy a ukázal tak před celým vesmírem Boží lásku. Satan se však ani potom nevzdal, a i když byl již poraženou bytostí, snažil se Bohu co nejvíce škodit, a to pomocí podvodu a klamu, zejména v náboženské oblasti prostřednictvím odpadlého křesťanství, proti kterému ale po celou dobu působí Boží věrný lid. Velký spor věků vrcholí závěrečnou krizí, kdy mezi sebou bojují síly dobra a zla (důležité poznávací znamení sil dobra je zachovávání soboty jakožto dne odpočinku), po které následuje druhý příchod Kristův. Tehdy nastane konečné ospravedlnění Božího jména před celým stvořením, kdy každá stvořená bytost uzná Boží lásku a spravedlnost, dojde ke

¹⁷³ Srov. RATZINGER, J. *Eschatologie – Smrt a věčný život*. Brno : Barrister a Principal studio, 2004, s. 79.

¹⁷⁴ Srov. GC (česky WHITEOVÁ, E. G. *Velké drama věků*). Stěžejní body dějin z pohledu Církve adventistů sedmého dne budou popsány dále.

konečnému zničení hříchu a satana a spravedliví budou navěky žít na obnovené „nové zemi“.¹⁷⁵

Vzhledem k tomu, že adventismus se hlásí spíše k anabaptistickému a restauracionistickému reformačnímu křídlu než k luterské nebo kalvínské reformaci, je v něm také hluboce zakořeněna myšlenka návratu k ideálům prvotní církve, která je značně idealizována.¹⁷⁶ To znamená, že „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.“¹⁷⁷ Touha i dnes vytvořit společenství, které se tomuto ideálu bude podobat, se promítá do mnoha publikací a kázání.¹⁷⁸

K těmto všem charakteristikám je pak ještě třeba připočíst 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.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Srov. např. *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*. Praha : 1. vyd. Advent-Orion, 1999, s. 133–140. Téma bude podrobněji pojednáno v samostatné kapitole.

¹⁷⁶ Svědčí o tom například vyjádření: „Ti jejichž obrácení bylo výsledkem úsilí apoštolů, byli proměněni a sjednoceni křesťanskou láskou. Navzdory dřívějším předsudkům spolu žili svorně.“ AA 87.3 – citováno z WHITEOVÁ, E. G. *Poslové naděje a lásky*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2005, s. 50.

¹⁷⁷ KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 131.

¹⁷⁸ Např. „Tragédií církve v Severní Americe je, že napodobovala způsoby okolních protestantských církví. Církev adventistů by měla pracovat zcela odlišným způsobem... činy musí jít ruku v ruce s modlitbou za znovupostavení církve na biblický základ, kde laici a kazatelé budou pracovat jako tým.“ BURRILL, R. *Revoluce v církvi*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 1997, s. 16. „Protože nyní žijeme v době působení Ducha svatého, můžeme očekávat, že stejné duchovní dary, které se tak aktivně projeví v novozákonní církvi, se podobně projeví i v církvi ostatku.“ (Tamtéž, s. 20). Z tohoto přístupu nutně vyvěrá otázka, zda je takové očekávání realistické. Koneckonců objevuje se, byť explicitně nevyslovená, hned v první větě citovaného příspěvku. Zatím se zdá, že je na jedné straně spíše zdrojem zbytečné frustrace celého společenství a na druhé straně municí pro manipulativní snahy některých církevních představitelů k realizování jejich plánů a projektů.

¹⁷⁹ Srov. VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku*, s. 20–21. O srovnání adventismu a marxismu, který je typickým produktem moderny viz. KNIGHT, G. R. *Challenging the continuity of history*. *Ministry*. 1992, roč. 64, č. 12, s. 8–11.

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.“¹⁸⁰

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.“¹⁸¹

Od té doby církve 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 církevním složkám na jednotlivých úrovních, které je zřídily.

Církevní organizace prošla zásadní restrukturalizací na počátku 20. století, od té doby se nezměnila a má tyto úrovně: Generální konference // Divize // Unie // Sdružení // Sbor. V rámci církve také působí různá 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.¹⁸²

¹⁸⁰ VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku*, s. 21.

¹⁸¹ *Církevní řád adventistů sedmého dne*, 18. rev. vyd. Praha : Česko-Slovenská unie Církve adventistů sedmého dne, 2010, s. i.

¹⁸² Srov. tamtéž, s. 22.

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.¹⁸³ Platí zde princip subsidiarity, tedy že 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.¹⁸⁴

Tato silně rozvinutá organizační struktura je samozřejmě doprovázena množstvím písemných předpisů a nařízeních. Základním dokumentem pro práci církve je *Církevní řád adventistů sedmého dne*, jehož první verze vznikla v roce 1907 a který může být měněn výhradně delegáty výročního zasedání Generální konference.¹⁸⁵ Administrativní prováděcí předpisy jednotlivých organizačních složek a institucí pak řeší tzv. *Working Policy*.¹⁸⁶ Církev rovněž vydává řadu dokumentů a prohlášení, a to na úrovni všech složek.¹⁸⁷

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 se stala výuka původních biblických jazyků. Přestalo být možné, aby se kazateli stávali lidé, kteří by neměli patřičné vzdělání.

¹⁸³ V demokratické a zastupitelské formě církevní správy se tak opět projevuje dědictví společenské situace Severní Ameriky 19. století.

¹⁸⁴ Srov. *Církevní řád adventistů sedmého dne*, s. 173.

¹⁸⁵ Srov. *Církevní řád adventistů sedmého dne*, s. 11-12.

¹⁸⁶ Přesný název více než sedmisetstránkové ročně aktualizované publikace vydávané v církevním nakladatelství Review and Herald je *Working Policy of the General conference of Seventh-Day Adventists*.

¹⁸⁷ Orientace v těchto předpisech a prováděcích nařízeních je poměrně obtížná a vyžaduje znalost kompetencí jednotlivých složek a příslušných církevních dokumentů. Princip kolektivního rozhodování a zastupitelská organizační struktura produkuje velké množství nejrůznějších předpisů a prohlášení. Na jednu stranu to brání zneužití moci ze strany jednotlivců, 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.

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.“¹⁸⁸

Ve stejné době se v církvi rozpoutaly i vášnivé debaty, které odstartovala diskuze mezi tehdejším vedením církve a představiteli evangelikální teologie Walterem Martinem a Donaldem Grey Barnhousem. Ti označili adventisty sice za heterodoxní křesťany,¹⁸⁹ avšak nikoliv za stejné heretiky, jako jsou třeba svědkové Jehovovi.¹⁹⁰ Důvodem pro toto prohlášení (se kterým se však neztotožnili zdaleka všichni evangelikální teologové) byl fakt, že se církev adventistů distancovala od některých extrémních a zákonických postojů, do té doby zastávaných zejména významným adventistickým teologem M. L. Andreasenem.

Tyto nové adventistické postoje byly shrnuty v knize *Questions on Doctrine*.¹⁹¹ Stoupenci Andreasena však toto distancování prohlásili za zradu tzv. „historického adventismu“¹⁹² a začali volat po návratu zpět. Mezi adventistickými teology panuje shoda, že toto období a postoj ke knize *Questions on Doctrine* je

¹⁸⁸ KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 121. (Podrobný popis metodologie vzniku komentáře, představení jeho hlavních autorů a úskalí, se kterými se museli během práce vyrovnat viz COTTRELL, R. F. *The Untold Story of the Bible Commentary*. *Spectrum*. 1985, roč. 16, č. 3, s. 35–51.)

¹⁸⁹ Srov. MARTIN, W. R. *The Truth About Seventh-Day Adventism*. 1. vyd. Grand Rapids : Zondervan, 1960.

¹⁹⁰ Srov. např. SAMPLES, K. R. *From Controversy to Crisis, an Updated Assessment of Seventh-day Adventism*. *Christian Research Journal*. 1988, roč. 11, č. 1, s. 9–14.

¹⁹¹ *Questions on Doctrine*. 1. vyd. Washington, D.C. : Review and Herald Publishing Association, 1957.

¹⁹² Historický adventismus je název jednoho z myšlenkových proudů současného adventismu, který bude rozebrán v druhé části práce.

počátkem hlubokého teologického rozdělení, které v současném adventismu panuje.¹⁹³ Více se tímto tématem budeme zabývat v druhé části práce.

¹⁹³ Reflexi současných diskusí nad odkazem *Questions on Doctrine* postihuje konference uspořádaná Andrewsovou univerzitou v roce 2007 v Berrien Springs při příležitosti 50. výročí vydání této knihy, na kterou byli pozváni i zástupci evangelikálů spolu s představiteli okrajových adventistických teologických proudů. Texty vystoupení jednotlivých řečníků jsou volně k dispozici Srov. *Andrews University* [online]. Berrien Springs, [cit. 1. června 2012]. Dostupné z WWW <<http://www.andrews.edu>>.

3 Specifické adventistické věroučné body

3.1 Vývoj pochopení trinitárního dogmatu v Církvi adventistů sedmého dne

To, že myšlenkový svět prvních adventistů sedmého dne byl světem *common sense* a baconismu, osvědčuje i úporný zápas, který církev musela po dlouhá desetiletí vést sama se sebou, aby znovu přijala základní křesťanské trojiční učení. Dva nejvlivnější zakládající členové církve Joseph Bates a James White pocházeli z prostředí hnutí *Christian Connection*, které, jak jsme uvedli v předcházející kapitole, odmítalo nauku o Trojici.¹⁹⁴ Oba dva si své dogmatické důrazy ponechali i poté, co se připojili adventistům. Ale v odmítání Trojice nebyli mezi prvními adventisty zdaleka sami, tento postoj zastávala drtivá většina zakládajících členů církve. Jak uvádí Jerry Moon,¹⁹⁵ měli pro své stanovisko celkem šest důvodů:

- 1) Nikde neviděli biblický důkaz pro tři Boží osoby.
- 2) Předpokládali, že učení o Trojici považuje Otce identického se Synem.
- 3) Domnívali se, že učení o Trojici je vlastně učení o třech Bozích.
- 4) Učení o Trojici považovali za snižující vykoupění, protože jestliže Bůh je nesmrtelný, nemohl Ježíš zemřít na kříži. Kristovo božství a jeho preexistence to vylučovaly.
- 5) Skutečnost, že Kristus je nazván „Božím synem“ a „počátek stvoření Božího“¹⁹⁶ dokazuje, že musí existovat ne tak dlouho, jako Bůh Otec.
- 6) Duch svatý nemůže být chápán jako osoba, protože „nám byl dán“¹⁹⁷ a bude vylit „na každé tělo“.¹⁹⁸

¹⁹⁴ George Knight uvádí citaci článku Jakuba Whitea, který přímo odráží názor restauracionistického hnutí: „Velká chyba, kterou nalézáme na reformaci, je v tom, že reformátoři ji zastavili. Kdyby šli dále kupředu, dokud by neodstranili poslední stopy papežského učení, jako je víra v přirozenou nesmrtelnost, kropení [jedná se o křest pokropením – pozn. B. J.], Trojici a zachovávání neděle, pak by církev byla osvobozena od svých současných omylů.“ WHITE, J. *The World. Advent Review, and Sabbath Herald*. 1856. roč. 7, č. 19, s. 149, citováno z KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 85.

¹⁹⁵ Srov. MOON, J. *The Adventist Trinity Debate, Part 1: Historical Overview. Andrews University Seminary Studies*, vol 41, No 1, s. 116–117.

¹⁹⁶ Zj 3,14.

Když zhodnotíme všechny tyto argumenty, můžeme v nich vidět především důkaz toho, že důsledné odmítání tradice a baconovská snaha očistit mysl od všech předporozumění není žádnou zárukou toho, že dojdeme k správnému výsledku. Naopak, ignorováním tradice, odmítáním či neznalostí výsledků debat prvních ekumenických koncilů se na scénu dostávají staré bludy jako sabellianismus, patripasianismus, triteismus nebo arianismus, které musí být znovu klopotně překonávány. Tedy to, co první adventisté považovali za nauku o Trojici, byla ve většině případů buďto heterodoxní trinitární nauka, nebo to bylo zkreslené pochopení textu způsobené nedostatečnou znalostí kontextu či původních jazyků.

Baconovská metodologie četby Bible bez znalostí křesťanské vykladačské tradice vedla spíše k zastávání arianismu, který je na první pohled logičtější než trinitární ortodoxie. Výše uvedené důrazy adventisté zastávali od svých počátků po roce 1844 zhruba do roku 1888, kdy se adventismus setkal s krizí týkající se otázky řešení typicky protestantské otázky ospravedlnění z víry.¹⁹⁹ V rámci této krize bylo nutno znovu definovat a promyslet zejména vše související s postavením a službou Ježíše Krista. Rok 1888 lze také považovat za ukončení první etapy adventistického vývoje vnímání trinitárního dogmatu, ve kterém jednoznačně převažovaly ariánské pohledy.²⁰⁰

V dalších deseti letech pak probíhaly diskuse, které vedly k postupnému odklonu od ariánských pozic a situace se začala měnit. Knight toto období nazývá „dekádou Ducha svatého“,²⁰¹ protože „adventistická literatura se v devadesátých letech zabývala otázkou Ducha mnohem více než v kterémkoliv jiném desetiletí od počátku svého rozvoje.“²⁰² Objevovaly se také knihy některých

¹⁹⁷ Ř 5,5.

¹⁹⁸ JI 2,28.

¹⁹⁹ Srov. například *Ospravedlnění z víry*, vydala Ústřední rada církve adventistů s.d. v ČSSR jako přílohu informačního bulletinu Advent ÚCN 30/1988. Tématu událostí kolem roku 1888 se budeme věnovat v kapitole o evangelikálním adventismu.

²⁰⁰ Srov. MOON, J. *The Adventist Trinity Debate, Part 1: Historical Overview*, s. 114.

²⁰¹ KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 86.

²⁰² Tamtéž.

adventistických teologů, které vyvracely zásadní trinitární bludy, do té doby v církvi hluboce zakořeněné.²⁰³

Na konci tohoto období pak promluvila zásadní slovo Ellen Whiteová, která byla pro představitele církve nezpochybnitelnou autoritou. Ohledně jejího postoje k trinitární nauce v počátcích adventismu se vedou debaty. Je skutečností, že „na rozdíl od svého manžela a většiny prvních adventistických vedoucích se před rokem 1890 nikdy výslovně nevyjádřila k protitrojčím a poloariánským výrokům. Ovšem nikdy také otevřeně nevyjádřila nesouhlas s vedoucími hnutí. Její rané výroky byly natolik neurčité, že se nedají jednoznačně vysvětlit.“²⁰⁴ To se však změnilo v roce 1898, kdy vydala knihu *Desire of Ages*, ve které zveřejnila do té doby naprosto nepředstavitelný výrok: „v Kristu je život, původní, nevypůjčený, neodvozený.“²⁰⁵ Tento rok proto můžeme považovat za naprostý převrat v adventistickém vnímání Trojice.

F. M. Wilcox, redaktor nejvýznamnějšího adventistického časopisu *Review and Herald* v roce 1913 napsal: „Adventisté sedmého dne věří: 1. V Božskou trojici. Tuto trojici tvoří věčný Otec, který je osobou a duchovní bytostí, všudypřítomný a vševědoucí, nekonečný ve své síle, moudrosti a lásce; Pán Ježíš Kristus, Syn věčného Otce, skrze kterého byly všechny věci stvořeny a skrze kterého budou spaseny zástupy; Duch svatý, třetí osoba božství, který působí v díle vykopení.“²⁰⁶ Byla to jasná trojiční formulace a znamenala, že se adventismus již definitivně od arianismu odkláněl. Diskuse však pokračovaly ještě skoro celé dvacáté století. Trojiční učení začalo být plně akceptováno až

²⁰³ Například Samuel T. Spear napsal v článku *The Bible Doctrine of the Trinity*, že Trojice „není systém triteismu nebo nauka o třech bozích, ale je to nauka o jednom bohu subsistujícím a jednajícím ve třech osobách.“ Citováno z MOON, J. *The Adventist Trinity Debate, Part 1: Historical Overview*, s. 119 – vlastní překlad.

²⁰⁴ KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 87–88.

²⁰⁵ DA 530 – česky WHITEOVÁ, E. G. *Touha věků*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2000, s. 338. Tento výrok byl tak šokující, že pro vedoucí adventistické kazatele bylo nepředstavitelné, že by něco takového Ellen Whiteová skutečně napsala a domnívali se, že jede o falsifikát. Srov. KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 88. V celé knize *Touha věků* nebyl zmíněný citát v jednoznačné podpoře Kristova plného božství zdaleka ojedinelý (srov. např. DA 669–671). Ellen Whiteová však nikdy slovo Trojice nepoužila a vždy se o trojičním Bohu vyjadřovala jako o nebeském Triu.

²⁰⁶ WILCOX, F. M. *The Message for Today. Review and Herald*. 1913. roč. 90. č. 41, s. 21 – vlastní překlad.

v padesátých letech dvacátého století zejména teology, kteří stáli za vydáním knihy *Questions on Doctrine*, kteří se nejvíce zasloužili o to, že se adventismus i se svými specifiky mohl zařadit po bok křesťanských církví a zejména, že byl schopen diskuse s nimi.²⁰⁷

To, že přijetí trojičního učení nebylo snadné, pak potvrzuje i skutečnost, že teprve v roce 1980 byl na zasedání Generální konference v Dallasu přijat věroučný článek jednoznačně potvrzující adventistickou víru v Trojici: „Bůh je jeden; Otec, Syn a Duch svatý; jednota tří osob od věčnosti. Bůh je nesmrtelný, všemohoucí, vševědoucí, svrchovaný a všudypřítomný. Je nekonečný a přesahuje lidské chápání. Přesto však je znám prostřednictvím svého zjevení. Patří mu věčná úcta, sláva i služba všeho tvorstva.“²⁰⁸

Na rozdíl od většiny křesťanských církví, kde učení o Trojici patří mezi takřka nepohyblivé fundamenty, v adventismu oficiálním přijetím této nauky debaty neutichly a v části věnované adventistickému rozhovoru s postmodernou proto bude zapotřebí se k nim ještě vrátit.

Adventismus má však i další věroučná specifika. Kromě věroučných výroků, které jsou adventismu společné s ostatními křesťanskými směry, jako například inspirovanost Písma, víra v trojjediného Boha, víra ve stvoření, pád do hříchu či zástupná smrt Ježíše Krista,²⁰⁹ existuje i celá řada specifických adventistických věroučných bodů nebo i postojů k všeobecně přijímaným dogmatickým naukám ostatních křesťanských církví. Tyto body již byly zmíněny v kapitole o historickém vývoji adventistické věrouky, avšak pro pochopení adventistických debat o těchto tématech v čase postmoderny je třeba podat jejich důkladnější vysvětlení.

Protože jsme již ukázali, že adventistické učení není statické a zejména v počátcích vzniku církve procházelo poměrně bouřlivým vývojem, budou tato témata vyložena tak, jak jsou v církvi přijímána „hlavním proudem“. Výčet těchto

²⁰⁷ Srov. MOON, J. The Adventist Trinity Debate, Part 1: Historical Overview, s. 124.

²⁰⁸ *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 36.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 23–108, 143–156.

specifických bodů se sice liší v závislosti na konkrétním autorovi,²¹⁰ avšak v zásadě se všichni shodují, že k základům adventismu patří nauka o blízkém druhém příchodu Ježíše Krista, učení o nebeské svatyni, koncept velkého sporu mezi dobrem a zlem, církev ostatku, nauka o podmíněné nesmrtelnosti, učení o Duchu prorockém a nauka o sobotě jakožto dni odpočinku. V následujících kapitolách se těmito tématům, s výjimkou nauky o blízkém druhém příchodu Ježíše Krista,²¹¹ budeme věnovat podrobněji.

3.2 Nauka o nebeské svatyni

Adventistické pojetí učení o svatyni se odvolává na biblické texty, které hovoří o existenci takovéto svatyně v nebesích²¹² a trvá na reálné, doslovné existenci této svatyně.²¹³ Služba v pozemské izraelské svatyni na poušti a posléze v chrámu byla obrazem této nebeské svatyně. To znamená, že pokud na zemi v pozemské svatyni sloužil kněz, v nebeské svatyni musí také sloužit kněz, na kterého byl pozemský kněz předobrazem. Tímto nebeským knězem je sám Ježíš Kristus. Svatyně pak ukazuje na „tři fáze Kristovy služby (1) zástupnou oběť, (2) prostřednickou službu kněze, (3) závěrečný soud“.²¹⁴

První a druhá fáze je představena izraelskou obětní službou,²¹⁵ kdy oběť beránka je obrazem na Kristovu zástupnou smrt na kříži (odpuštění, ospravedlnění) a služba kněze představuje Kristovu přímělnou službu v nebesích (posvěcení, neboli růst v křesťanské zkušenosti).²¹⁶

²¹⁰ Srov. např. VENDEN, M. L. *Pilíře*. 1. vyd. Praha : Ústřední rada církve adventistů s. d., 1988. nebo KNIGHT, G. R. *Hledání identity*.

²¹¹ Premilenianistická nauka o návratu Ježíše Krista je převzatá od milleritů a byla dostatečně rozebrána v části pojednávající o milleritských kořenech adventismu.

²¹² Srov. např. Ž 11,4 nebo Zj 15,5.

²¹³ „svatostánek... je tedy skutečný tak, jako je skutečný Bůh“ HASEL, G, *Christ's Atoning Ministry in Heaven. Ministry*. 1976, roč. 48, č. 1, s. 21c (special insert) – vlastní překlad.

²¹⁴ *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 373.

²¹⁵ Srov. např. Lv 4.–6. kapitola.

²¹⁶ „Když kající hříšník přišel s obětí do svatyně, vložil své ruce na hlavu zvířete a vyznal své hříchy. Tím se jeho hřích i odplata za něj symbolicky přenesl na nevinnou oběť. Tím mu byly odpuštěny hříchy... Když kající obětoval oběť za hřích a vyznal svá provinění, odcházel s odpuštěním a ujištěním, že ho Bůh přijal... Kristus bere na sebe jeho hříchy a odpovědnost. Je mu zcela odpuštěno. Kristus je pro věřícího jistotou i jeho zástupcem... Služba ve svatyni

To, co se dotýkalo výkladu událostí roku 1844 a je klíčovou dogmatickou výpovědí klasického adventismu, je až třetí fáze – závěrečný soud, který představuje židovský obřad dne smíření. Soud adventistická dogmatika znovu dělí na tři části (1) premileniální soud, kterému se v adventismu častěji říká vyšetřující soud, (2) soud během milénia a (3) vynesení rozsudku na konci tisíciletí.²¹⁷

Den smíření byl obřadem konaným jednou ročně, ve kterém se činnost velekněze zaměřovala především na svatyni svatých.²¹⁸ Pro obřad byli losem určeni dva kozlové – jeden pro Hospodina a druhý pro Azazel. Kozel pro Hospodina byl obětován a jeho krví velekněz kropil ve svatyni svatých slitovnici a pak také i kadidlový oltář a oltář zápalných obětí. Tím vykonal smírčí obřad za svatyni a za lid a očistil je. Poté byl kozel určený pro Azazel vyveden z tábora a vyhnán do pouště a došlo ke smíření a očištění svatyně.

Podle adventistického výkladu je toto smíření „předobrazem závěrečného uplatnění Kristových zásluh na definitivní a věčné odstranění přítomnosti hříchu a na úplné smíření vesmíru pod harmonickou Boží vládou“.²¹⁹ První část – vyšetřující soud – „se zaměřuje na jména zapsaná v knize života stejně jako se Den smíření zaměřil na odstranění kajícíky vyznaných hříchů ze svatyně. Falešní věřící budou vyloučeni, víra pravých věřících a jejich spojení s Kristem budou znovu potvrzeny před věrným vesmírem a záznamy jejich hříchů budou vymazány.“²²⁰

Druhá část soudu začíná druhým příchodem Ježíše Krista a zahájením tisíciletého království.²²¹ „Tento soud, probíhající během tisíciletí (milénia), přezkoumává rozsudek nad bezbožnými. Vykoupeným umožní pochopit Boží jednání s hříchem i s těmi hříšníky, kteří nebudou spaseni. Tento soud dá odpověď na všechny otázky, které by si vykoupení mohli klást ohledně Boží milosti

zprostředkovává věřícímu ospravedlnění a posvěcení.“ *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 375–376.

²¹⁷ Srov. tamtéž s. 376.

²¹⁸ Srov. Lv 16. kap.

²¹⁹ HOLBROOK, F. Light in the Shadows. *Journal od Adventist Education*. 1983. roč. 46, č. 1, s. 29 – vlastní překlad.

²²⁰ Tamtéž, s. 30.

²²¹ Viz Zj 20. kap.

a spravedlnosti.²²² Třetí část soudu pak představuje konečné zničení bezbožných.²²³

Učení o nebeské svatyni v adventismu však nabývá na významu v kontextu s výkladem prorocství, a to zejména knihy Daniel. Principy výkladu zůstávají shodné s tím, jak k prorockým knihám přistupoval William Miller.²²⁴ Základní text Da 8,14, který Miller vyložil jako text definující den druhého Kristova příchodu, je však vyložen v souladu s viděním Hiram Edsona. Edson při cestě obilným polem uviděl „otevřená nebesa a Krista v nebeské svatyni, jak vstupuje do svatyně svatých, aby začal svoji práci za svůj lid, namísto toho, aby ze svatyně svatých sestoupil a očistil svět ohněm, jak si mysleli. Pečlivým studiem Bible Hiram Edson, lékař F. B. Hahn a učitel O. R. L. Crosier zjistili, že svatyně očištěná na konci 2300 let nebyla země, ale svatostánek v nebi, kde Kristus slouží ve svatyni svatých.“²²⁵

V této souvislosti rozhodně stojí za povšimnutí, že úvodním impulzem k tomuto novému a naprosto klíčovému adventistickému chápání očištění svatyně nebylo zkoumání Bible, ale nadpřirozené vidění, které teprve bylo studiem Bible následně podpořeno. V dějinách křesťanství se samozřejmě podobné mystické zážitky a vidění vykytovaly, ovšem u církve, která navazuje na tvrdě racionální a modernistický přístup milleritského hnutí je to naprosto nový prvek, který nezůstal zdaleka ojedinělý, protože se projevil ještě mnohem více v otázce akceptování prorockého daru v díle a životě Ellen Gould Whiteové,²²⁶ o kterém bude pojednáno v samostatné kapitole.

Adventismus tedy dospěl k závěru, že milleritské „výpočty prorockého času byly správné. Jejich chyba, stejně jako chyba všech vykladačů té doby, spočívala v určení události, která se měla odehrát na konci tohoto prorockého

²²² *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 378.

²²³ Viz Zj 20,11. Mt 25,31–46.

²²⁴ To znamená historizující přístup k prorocstvím, uplatňování principu den za rok, provázanost 8. a 9. kapitoly Danielova prorocství a také důsledné lpění na tzv. „babylonské tezi“ – tedy že kniha Daniel byla napsána samotným Danielem v době babylonského zajetí a nikoliv, jak se shoduje drtivá většina badatelů, v době makabejské. Snaha o obhájení tohoto přístupu viz MOSKALA, J. *Knihy Daniel a makabejská teze*. 1. vyd. Orličky : HOPE, 1995.

²²⁵ EW xviii.3 – vlastní překlad.

²²⁶ Jak bude ukázáno dále, tento nadpřirozený prvek, tak cizí myšlení moderny, byl však do celkového dogmatického systému adventismu velmi racionálně zapracován.

údobí. Nové světlo o Kristově službě ve svatyni obrátilo jejich zklamání v naději a radost.²²⁷

Je samozřejmé, že toto učení o nebeské svatyni se stalo předmětem mnoha diskusí a sporů. Skutečností je, že tvoří svorník celé adventistické dogmatiky a jeho popřením adventisté sedmého dne ztrácí téměř celou svou identitu a výjimečnost. Na konci dvacátého století a na počátku století jedenadvacátého proto jeho jedinečnost zdůrazňují především konzervativní teologové. Jejich současné chápání svatyně jakožto „metanarativu“ a hermeneutického klíče v souvislosti s pojetím Boží časovosti, jakožto i argumenty kritiků této nauky o svatyni, budou pojednány v druhé části práce.

3.3 Velký spor (mezi dobrem a zlem)

Termín „velký spor“ je v adventismu používán v několika významech. Jednak je to originální název knihy Ellen Whiteové *The Great Controversy* (GC), ale převážně se tím myslí celkový koncept dějin, který bude popsán v této kapitole a který Ellen Whiteová ve své knize nastínila.

Adventistická dogmatika je díky svému *common sense* pojetí světa, ve kterém je Bible stejně jako přírodní vědy podrobena zkoumání a zapadá do jednoho výkladového rámce, přesvědčena o tom, že svět má svůj jasný počátek v biblickém sedmidenním stvoření.²²⁸ Dějiny světa pak v adventistickém pohledu vytvářejí výrazné milníky, které lze identifikovat na základě biblických dějin a také na základě historizujícího kontinuálního²²⁹ výkladu apokalyptických biblických proroctví, zejména knih Zjevení a Daniel.

²²⁷ *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 384.

²²⁸ Adventisté sedmého dne patří mezi nejhrošlivější zastánce kreacionismu, který trvá na tom, že svět byl stvořen v doslovných sedmi skutečných dnech. Kreacionismus je skutečně dotažen 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 2010. [cit. 19. září 2011]. Dostupné z WWW <<http://news.adventist.org/images/Session%20Newsletter%20Monday%20june%2028.pdf>>.

²²⁹ srov. MOSKALA, J. *Knihy Daniel a makabejská teze*, s. 30. Historizující kontinuální výklad proroctví je vlastně aplikace apokalyptických knih na dějiny světa od ukřižování Ježíše Krista až po jeho druhý příchod. Dějiny končí slavným návratem Ježíše Krista a obnovením Božího království.

Následující výčet uvádí dějinné události, které jsou pro adventismus teologicky důležité a které jsou akcentovány v církevní literatuře, zejména v dílech Ellen Whiteové:

Pád do hříchu,²³⁰ vznik Božího lidu – Izraele,²³¹ vysvobození Izraele z Egypta,²³² osídlení zaslíbené země,²³³ vybudování chrámu,²³⁴ babylonské zajetí a návrat do Jeruzaléma,²³⁵ narození Mesiáše,²³⁶ ukřižování Ježíše Krista a jeho následné nanebevstoupení,²³⁷ vznik křesťanské církve,²³⁸ počátek odpadnutí od pravd Bible,²³⁹ konec nadvlády středověké církve,²⁴⁰ očištění nebeské svatyně a vznik církve ostatku,²⁴¹ pronásledování před druhým Kristovým příchodem,²⁴² druhý příchod Ježíše Krista.²⁴³

Adventistické dějiny jsou tedy dějinami velkého příběhu Země, který má svůj jasný začátek, průběh a konec, kterým bude vybudování nové dokonale 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 lidské usilování o dobro světa s poukazem na hříšnost člověka zdánlivě vehementně odmítá, ovšem ve skutečnosti ho nahrazuje *common sense* důrazem na poznávání pravdy, což 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

²³⁰ PP s. 22–30.

²³¹ PP s. 107–164.

²³² PP s. 165–340.

²³³ PP s. 341–385.

²³⁴ PK s. 35–60.

²³⁵ PK s. 383–733.

²³⁶ DA s. 24–74.

²³⁷ DA s. 723–835.

²³⁸ Srov. AA.

²³⁹ GC s. 49–60.

²⁴⁰ GC s. 268–316.

²⁴¹ GC s. 409–478.

²⁴² GC s. 479–634.

²⁴³ GC s. 635–678.

zařadit do souvislostí, umí stanovit příčinu a následek světových událostí v konceptu „velkého sporu“.

Tady však adventismus naráží na současné postmoderní myšlení, protože postmoderna se na rozdíl od jasné linie světa naopak „jeví jako návrat k normalitě, otevření transcendence a nenaplánované budoucnosti“.²⁴⁴ 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“, dějinných výkladů proroctví směřujících k realizaci nového a lepšího Božího království, které vycházejí z modernistických filosofických konceptů, je proto v takovéto podobě odsouzeno k neporozumění a mívá se s postmoderními paradigmaty.

Přemostění této propasti však není tak (relativně) jednoduché, 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 křesťanské víry. Dějiny spásy tedy není možné pouze jinak vysvětlit, aby se staly pro postmodernu přijatelnými – buďto totiž smysl mají, anebo neexistují. Této diskusi se budeme více věnovat ve druhé části práce.

3.4 Církev ostatku

Církev ostatku je další specifický adventistický termín. Nejedná se o příliš šťastnou formulaci,²⁴⁵ zejména v českém jazyce, a to i vzhledem k tomu, že přímo toto spojení Bible nezná. Skutečností je, že toto sousloví není použito ani

²⁴⁴ VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku*, s. 26.

²⁴⁵ V českém sekulárním prostředí slovo ostatek navozuje, že je spíše řeč o zesnulém člověku než o teologické záležitosti. Proto se také v rámci církve vedou debaty o tom, jak tento zaužívaný pojem přeložit jinak. Jako možnosti se například nabízejí slova „zůstatek“ nebo „zbytek“, ovšem ani ta zejména ve spojení se slovem církev nejsou ideální.

v Základních věroučných výrocih Církeve adventistů sedmého dne,²⁴⁶ kde se důsledně uvádí pouze slovo ostatek. Avšak jiné české oficiální církevní dokumenty ještě do nedávna uváděly tento termín dokonce v množném čísle, tedy „církvev ostatků“.²⁴⁷ V poslední době je ale již nahrazen jednotným číslem „církvev ostatku“,²⁴⁸ který působí méně diskutabilně a je také teologicky přesnější, protože Bible nikde nehovoří o více ostatcích. V angličtině je pak vždy používán termín *the remnant church*.²⁴⁹

Terminus technicus „církvev ostatku“ je v adventistické teologii používán proto, aby vymezil a obhájil jedinečnost a exkluzivitu tohoto společenství vůči ostatním křesťanským denominacím. Adventisté sedmého dne na základě v minulé kapitole uvedeného konceptu „velkého sporu“ 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“²⁵⁰ 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.“²⁵¹ Existenci ostatku adventisté dokládají 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 v Bohem vyvolené linii věrných věřících – jeho oddaných svědků v posledních dnech před Kristovým druhým příchodem“.²⁵²

Ostatek je pak explicitně definován svými vlastnostmi, které adventisté odvozují z poselství tří andělů ze Zj 14,6–12. Tou první je věrnost Ježíši.²⁵³ 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

²⁴⁶ Srov. *Církevní řád*, s. 148–149.

²⁴⁷ Srov. např. *Církevní řád adventistů sedmého dne*, s. 30.

²⁴⁸ Srov. např. *Církevní řád*, s. 41.

²⁴⁹ Srov. např. *Seventh-Day Adventist Church Manual*. 18. vyd. Hagerstown : Secretariat General Conference of Seventh-day Adventists, 2010, s. 47.

²⁵⁰ Zj 12,17.

²⁵¹ *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 205.

²⁵² Tamtéž.

²⁵³ Zj 14,12.

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.²⁵⁴

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.“²⁵⁵

A konečně poslední, třetí charakteristikou ostatku, je Ježíšovo svědectví, které adventistická věrouka 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.²⁵⁶

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 nadřazení.“²⁵⁷

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

²⁵⁴ *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 205.

²⁵⁵ Tamtéž, s. 205, 206.

²⁵⁶ Tím je učení o ostatku provázáno s učení o prorockém daru Ellen Whiteové. Svým způsobem se také jedná o definici kruhem – prorocký dar potvrzuje pravost církve, která je pravá proto, že se v ní tento dar vyskytuje.

²⁵⁷ *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, str. 207.

a slabost ve snaze splnit toto slavné poslání a uznává, že mnohé z Božích dětí se k němu ještě připojí.²⁵⁸

Je zajímavé, že se toto pojetí jedinečnosti církve ve svém principu blíží římskokatolické církvi,²⁵⁹ 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.“²⁶⁰

Vymezení církve adventistů jako ostatku a ostatních jako těch, kteří žijí v odpadnutí, pak samozřejmě definuje i adventistické misijní pole. Nutně do něj patří nejen lidé bez jakéhokoliv vyznání a příslušníci nekřesťanských náboženství, ale rovněž všichni křesťané, kteří se neztotožňují s adventistickým výkladem Bible. Toto pojetí bude také diskutováno v druhé části práce. Na tomto místě je však třeba připomenout, že ač na první pohled antiekumenické a tvrdě vyhraněné vůči všem, je třeba ho spravedlivě 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.²⁶¹ Tato svoboda však v jejich chápání nečiní jiná tvrzení stejně hodnotná a pravdivá.

I tyto důrazy znovu potvrzují jasné ukotvení adventismu v myšlenkovém paradigmatu Bacona, Locka a skotských osvícenců.

²⁵⁸ *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 212.

²⁵⁹ Srovnání adventistické a římskokatolické církevní praxe ukazuje mnohé podobnosti, i když vychází z naprosto odlišných teologických východisek a předpokladů. Kromě vědomí výjimečnosti a jedinečnosti je to zejména adventistická celosvětovost (katolicita), důraz na poslušnost církevní autoritě, charita nebo vyznávání morálních standardů. Našly by se ale i podobnosti psychologické, jako je například silný respekt konzervativní části církve vůči prorockému daru Ellen Gould Whiteové v porovnání s Mariánským kultem atd.

²⁶⁰ LG 8 / Věřoučná konstituce o církvi / *Lumen Gentium* / *Dokumenty II. vatikánského koncilu*.

2. vydání, Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002.

²⁶¹ 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.

3.5 Adventistická antropologie – nauka o podmíněné nesmrtelnosti

Také v antropologických otázkách adventisté sedmého dne zastávají radikální biblicismus. Člověk byl stvořen k Božímu obrazu²⁶² – tedy jako svobodná bytost závislá na Bohu. Významným prvkem adventistické antropologie je holismus, tedy zdůrazňování jednoty člověka po všech jeho stránkách – tělesné, duševní a duchovní.²⁶³ Právě z holistického pojetí člověka vychází adventistický důraz na zdravý životní styl, abstinenci od alkoholu, tabáku, a jeho propojení s evangelizací a duchovním životem člověka.²⁶⁴

Pád člověka do hříchu znamená porušení tohoto obrazu. Konkrétně to znamená, že „dědí tuto padlou přirozenost s jejími následky, rodí se ve slabosti a s náklonostmi ke zlému.“²⁶⁵ Z toho vyplývá, že jako lidé „přirozeně tíhneme ke zlu, nikoli k dobru“.²⁶⁶ Řešení tohoto problému tkví v přijetí oběti Ježíše Krista, obrácení a znovuzrození. „Duchovní znovuzrození život natolik proměňuje, že můžeme mluvit o novém stvoření... Nový život však nevylučuje možnost, že člověk zhřeší.“²⁶⁷ V tomto ohledu adventisté nijak nevybočují z hlavního proudu křesťanské tradice. Poněkud jinak to však je v adventistickém názoru na duši člověka a věčný život. Adventisté zastávají kondicionalismus, tedy podmíněnou nesmrtelnost, která je Božím darem a smrt je důsledkem hříchu, kterému člověk propadl. Dále jsou stoupení anihilacionismu, tedy nauky o konečném zničení bezbožných namísto věčných muk.

Učení o podmíněné nesmrtelnosti vzniklo v prostředí hnutí *Christian Connection* a anihilacionismus přinesl mezi milleritské adventisty v roce 1841

²⁶² Gn 1,27.

²⁶³ „Každý člověk je nedělitelnou jednotou tělesných, duchovních a duševních projevů.“ *Církevní řád*, s. 146.

²⁶⁴ „Učíte-li zdravotním zásadám, vysvětlujte, že hlavním cílem reformy je dosažení nejvyššího rozvoje těla, mysli a ducha... Každý pracovník evangelia by měl vědět, že šíření zásad zdravé životosprávy je součástí díla, k němuž byl ustanoven. Tato práce je velmi potřebná a svět na ni čeká.“ MH s. 146, citováno z WHITEOVÁ, E. G. *Život naplněný pokojem*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2006, s. 69.

²⁶⁵ *Církevní řád*, s. 147.

²⁶⁶ *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 122.

²⁶⁷ Tamtéž, s. 123.

metodistický kazatel George Storrs,²⁶⁸ který později ovlivnil i zakladatele svědků Jehovových Charlese T. Russela.²⁶⁹

Adventistická antropologie vidí člověka jako živou duši a pohlíží na něj jako na nedělitelnou jednotu. Duše tedy neoznačuje „inteligentní bytí schopné vědomé existence mimo hmotné tělo.“²⁷⁰ Smrt je potom vnímána jako „prázdnota, nepřítomnost bez jakýchkoliv zkušeností. Bible vidí smrt jako konec života, případně jeho přerušeni; život může být obnoven jedině vzkříšením, což je Boží stvořitelský akt.“²⁷¹

Adventisté jsou tedy v tomto smyslu v souladu s evangelickými teology Stangem, Schlatterem a Althausem, v jejichž eschatologii je s odvoláním na Bibli a na Luthera „odmítnuta představa oddělení těla a duše ve smrti, která se v nauce o nesmrtnosti duše předpokládá, jako platonský dualismus.“²⁷²

V okamžiku smrti tak po člověku zůstává pouhá informace v Boží paměti a „záruka našeho nového života není v nás, v nějaké naší přirozené nesmrtnosti, ale v tom, že Bůh nás vzkřísí v poslední den.“²⁷³

Z čistě subjektivního pohledu je pro adventismus okamžik smrti člověka okamžikem setkání s Kristem, protože vnímá dobu, která objektivně uplyne mezi smrtí a vzkříšením jako spánek, nevědomí, ve kterém zesnulý nemá pojem o čase.

Jak poznamenává George Knight, tato nauka se pro adventistickou teologii ukázala jako přímo nezbytná. „Vždyť víra v nesmrtnost by popřela potřebu před nebo pomileniálního vzkříšení popsaného v Novém zákoně. A kromě toho, kdyby lidé již měli svou odplatu, k čemu by byl předadventní soud či dokonce druhý Kristův příchod. Takto vytvořila podmíněná nesmrtnost úzké propojení s teologií, jejímž středem byla Kristova služba v nebeské svatyni.“²⁷⁴

²⁶⁸ KNIGHT, G. R. Hledání identity, s. 58.

²⁶⁹ PENTON, M. J. *Apocalypse Delayed – the Story of Jehovah's Witnesses*. 2. vyd. Toronto : University of Toronto Press Incorporated, 1997, s. 15–17.

²⁷⁰ *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 114.

²⁷¹ DUDA, D., MOSKALA, J. *Evangelium pro dnešek*, 1. vydání Praha : Advent – Orion, 2002, s. 130.

²⁷² RATZINGER, J. *Eschatologie – Smrt a věčný život*, s. 70.

²⁷³ DUDA, D., MOSKALA, J. *Evangelium pro dnešek*, s. 135.

²⁷⁴ KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 38.

Samozřejmě, že teologie přináší i jiná zdůvodnění Kristova druhého příchodu a soudu,²⁷⁵ ovšem jak vyplývá z Knightova výroku, adventistické hermeneutické paradigma odvozené od Bacona a *common sense* je nemůže akceptovat.

3.6 Učení o Duchu prorockém

V této kapitole se budeme věnovat adventistickému teologickému zdůvodnění prorockého daru Ellen Whiteové a důkazům z jejího života, kterými tehdejší adventisté svá tvrzení podporovali. Přijímání a výklad učení o daru proroctví, které zastává Církev adventistů sedmého dne, je v rámci křesťanství specifické. A to ani ne tak tím, že i po uzavření novozákonního kánonu rozpoznává u některého člověka prorocký dar, protože podobné duchovní obdarování najdeme napříč křesťanským spektrem – od pravoslaví přes katolicismus až k současným protestanským církvím charismatického typu. Prorocké projevy také nebyly ničím neobvyklým ani v americkém náboženském prostředí 19. století.²⁷⁶ Zásadním problémem však bylo, že v letech 1844–1845 se mezi adventisty objevila celá řada lidí pochybného charakteru, kteří o sobě prohlašovali, že mají prorocký dar, takže důvěra v podobné nadpřirozené projevy byla mezi adventisty nulová.²⁷⁷

Právě v tomto historickém kontextu pak ještě mnohem více vyniká unikátnost adventistického pohledu, a sice, že dar proroctví personifikovaný na dílo Ellen Whiteové vydává za důkaz toho, že se jedná o církev ostatku.²⁷⁸ Nelze se proto vůbec divit, že potvrzení jejího prorockého obdarování adventisté

²⁷⁵ Srov. např. RATZINGER, J. *Eschatologie – Smrt a věčný život*, s. 128–132.

²⁷⁶ Jedním ze známých severoamerických proroků je Joseph Smith a jeho kniha *Mormon*. I v rámci milleritského adventismu se projevil prorocký dar – a to u Williama Foye a Hazena Fosse. KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 33.

²⁷⁷ Srov. KNIGHT G. R. *Meeting Ellen White*. 1. vyd. Hagerstown : Review and Herald Publishing Association, 1996, s. 20.

²⁷⁸ Viz část 3.4 Církev ostatku.

nacházeli v ryze racionalistickém, vědeckém zdůvodňování jejich projevů, což znovu potvrzuje filosofické pozadí *common sense*.²⁷⁹

Její životopisec George Knight uvádí,²⁸⁰ že Ellen Whiteová (roz. Harmonová?) se narodila 27. listopadu 1827 v Gorhamu ve státě Maine. V devíti letech utrpěla těžký úraz obličeje, kam ji zasáhl kámen hozený spolužačkou. To ji těžce zdravotně poznamenalo, takže nemohla navštěvovat školu. Rozvinul se však u ní velký zájem o duchovno a společně s rodiči byla oslovena přednáškami Williama Millera, které v ní však probudily velké obavy, protože si byla vědoma své nedostatečnosti pro život v nebi. Zároveň měla strach z věčných pekelných muk. Měla pocit, že při druhém Kristově příchodu musí být dokonalá. Při jednom stanovém shromáždění metodistické církve v roce 1841 se rozhodla pro křest a pochopila, že Bůh ji miluje takovou, jaká je. Avšak pochybnosti o tom, jestli žije dost dokonalým životem, v ní přetrvávaly i nadále.

Po velkém zklamání roku 1844 patřila ke skupině věřících, ze kterých se později vyvinuli adventisté sedmého dne. V prosinci téhož roku dostala své první vidění. Viděla skupinu adventistických věřících putujících do nebeského města. Na počátek cesty jim svítilo světlo, o kterém jí anděl řekl, že je to tzv. půlnoční volání, tedy kázání milleritů o druhém Kristově příchodu. Světlo však zmizelo, ale oči věřících zůstávaly upřeny na Ježíše, který šel před nimi a povzbuzoval je. Někteří ale Ježíše z očí ztratili a zmizeli v temnotách.²⁸¹

Toto vidění ji povzbudilo a utvrdilo, že jde dále po správné cestě. Vzhledem k všeobecnému soudobému odmítání nadpřirozených jevů u velmi racionalisticky uvažující skupiny adventistů, ke kterým patřila (sobotní adventisté), však váhala, zda s tímto viděním vystoupit. Nakonec je však zveřejnila a přes řadu problémů začala být mezi pozdějšími adventisty sedmého dne respektována jako prorok.

²⁷⁹ Například Josepha Batese definitivně přesvědčilo o jejím prorockém daru vidění týkající se astronomie, která patřila k jeho koníčkům. Ellen Whiteová v něm v jeho přítomnosti popsala detaily solárního systému, které odpovídaly tehdejšímu nejmodernějšímu poznání, přestože sama přiznala, že se v astronomii nevyzná. Srov. např. NUMBERS, R. *Prophetess of health: a study of Ellen G. White*, s. 69.

²⁸⁰ KNIGHT, G. R. *Meeting Ellen White*, s. 13–15.

²⁸¹ Srov. EW s. 14, 15.

Tato skutečnost měla řadu důvodů. Kromě toho, že její vidění korespondovala se zkušeností sobotních adventistů, se na počátku jejího působení ukazovaly fyzické průvodní jevy, které odpovídaly fyzickým projevům proroků v Bibli, zejména proroka Daniela:²⁸² vidí to, co jiní nemají možnost, ztrácí svou fyzickou sílu, aby vzápětí získal sílu nadpřirozenou, přestává vnímat své nejbližší okolí a nedýchá. „E. G. Whiteová prožívala při vidění všechny tyto projevy“.²⁸³

Samozřejmě, že postavit důkaz pravosti proroka pouze na těchto jevech by bylo (a je) velmi diskutabilní,²⁸⁴ i když *common sense* přístup k Bibli tyto důkazy považoval za relevantní.²⁸⁵ A tak jeden z vrcholných představitelů Církve adventistů sedmého dne na Biblické konferenci v roce 1919 věnované právě daru proroctví pronesl, že jeho „nejmocnější důkaz ... je v ovoci ... nikoliv v tělesných a vnějších projevech.“²⁸⁶

V podstatě se tak v adventismu ustálily čtyři body, které mají prověřit, zda je dané proroctví od Boha, nebo se jedná o proroctví falešné: Proroctví musí

²⁸² Srov. Dn 10,7–19.

²⁸³ COON, R. *Podstata a působení inspirace a zjevení*, s. 6.

²⁸⁴ Zejména v druhé polovině dvacátého století se rozproutila debata o tom, zda tyto „nadpřirozené“ projevy nejsou spíše projevem pouhrazové epilepsie. Na toto téma byla publikována celá řada studií, zejména z per adventistických lékařů (popírající epilepsii např. PETERSON, D. I. *Visions or seizures*. 1. vyd. Boise : Pacific Press Publishing Association, 1998, naopak dokazující její onemocnění COUPERUS, M. *The Significance of Ellen White's Head Injury. Adventist Currents*, 1985, č. 6.). Skutečností je, že nadpřirozené projevy se vyskytovaly pouze v počátcích jejího působení, což Coon interpretuje tak, že se jednalo o Boží zásah, který měl pomoci s přijetím daru proroctví u sedmnáctileté dívky. COON, R. *Podstata a působení inspirace a zjevení*, s. 6.

²⁸⁵ „Akceptování vidění Ellen Whiteové bylo také usnadněno dvěma aspekty filosofie *common sense*, na které se zakládal světový názor prvních adventistů. Za první realistická teorie vnímání zdůrazňovala přímé vnímání objektů bez vlivu mentálního konstruktů. Tak bylo například možné věřit, že Ellen Whiteová doslovně viděla, co bylo napsáno v Desateru. Za druhé to byl předpoklad, že jazyk je srozumitelný, to znamená, že je spíše služebníkem než pánem myšlení a že slova přímo korespondují s objekty. Jazyk může být důvěryhodný. (Když Whiteová měla vidění o křesťanech a pohanech, shromáždili se v něm pod prapory. Na praporu křesťanů byla slova, na praporu pohanů symboly). Když tedy Whiteová popisovala své vidění, předpokládalo se, že to, co viděla, předurčilo i volbu slov, která použila.“ BULL, M., LOCKHART, K. *Seeking a Sanctuary: Seventh-Day Adventism and American Dream*. 2. vyd. Bloomington : Indiana University Press, 2007, s. 28 – vlastní překlad.

²⁸⁶ DOUGLASS, H. E. *Messenger of the Lord*. 3. vyd. Boise : Pacific Press Publishing Association, 1998, s. 435. (Bylo to řečeno v souvislosti s debatou o tom, zda se stala událost, kdy Ellen Whiteová držela v natažené ruce několik hodin těžkou Bibli, citovala z ní, otáčela listy a ukazovala prstem druhé ruky texty na stránkách, aniž by se na ně podívala.)

souhlasit s Biblií, jeho předpovědi se musí splnit, prorok musí uznávat Kristovo vtělení a musí přinášet dobré ovoce.²⁸⁷

V této souvislosti je zajímavé si povšimnout několika faktů. I když je prorocký dar označován za poznávací znamení pravé církve ostatku, není nikde přímo svázán s určitým adventistickým specifickým bodem. Naopak, je zde podtržena podřízenost prorockého daru Biblií,²⁸⁸ důvěryhodnost, spolehlivost, christocentrické zaměření a dlouhodobé pozitivní výsledky. Všechna tato znamení jsou natolik obecná, že v církevních dějinách můžeme objevit celou řadu vizionářů a vizionářek, kteří splňují stejná kritéria a mohou tedy být považováni za proroky a jejich denominace rovněž tak za církve ostatku.

V díle a životě Ellen Whiteové se však najdou skutečnosti, které výše uvedeným bodům potvrzujícím pravost proroka odporují. Například se jedná o nenaplněné proroctví o tom, že někteří z účastníků konference v Battle Creeku 27.května 1856 se dočkají druhého příchodu Krista²⁸⁹ či její názor o začátku zachovávání soboty podle rovníkového času namísto západu slunce, který později změnila²⁹⁰ nebo obvinění z plagiátorství, lakomství či konfliktní povahy.²⁹¹

Oficiální adventistická teologie na námitky o nenaplněných proroctvích reaguje poukazem na biblické příklady, například odkazem na stejně nenaplněné proroctví Jonáše.²⁹² Pokud jde o její životní slabosti, ty sice nejsou nijak maskovány nebo retušovány, ale jsou vysvětlovány v kontextu, ze kterého Ellen Whiteová vychází poměrně dobře²⁹³ a je také poukazováno i na selhání významných biblických postav²⁹⁴ s tím, že jednotlivá selhání různých osob nijak nedegradují celý jejich prorocký dar.

Bez zajímavosti rozhodně není, že i když Církev adventistů sedmého dne Ellen Whiteovou za prorokyni považuje, ona sama „si nikdy nečinila nárok na to,

²⁸⁷ Srov. *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 270–271.

²⁸⁸ Odvolání se na Biblii jako na míru pravověrnosti přináší své problémy v závislosti na hermeneutickém přístupu k jejímu výkladu. Je samozřejmé, že v očích adventistů sedmého dne se bude jednat vždy o soulad s adventistickou hermeneutikou.

²⁸⁹ Srov. 1T s. 127–136.

²⁹⁰ COON, R. *Podstata a působení inspirace a zjevení*, s. 38–39.

²⁹¹ Tamtéž, s. 29.

²⁹² Tamtéž, s. 39.

²⁹³ Srov. DOUGLASS, H. E. *Messenger of the Lord*, s. 478–483.

²⁹⁴ Srov. COON, R. *Podstata a působení inspirace a zjevení*, s. 27–29.

aby byla označena za prorokyni, ale nic nenamítala proti tomu, když ji tak ostatní nazývali.²⁹⁵

Pro současný adventismus je tedy neustálé uznání Ellen Whiteové za proroka klíčovým bodem a učení o Duchu prorockém je názornou ukázkou toho, jak lze ryze racionalistickými argumenty obhajovat tak iracionální prvek víry, jakým je božská inspirace člověka.

3.7 Sobota jako den odpočínutí

Přestože většinové křesťanství dnes zachovává jako den odpočínutí neděli, v průběhu celých církevních dějin existovaly křesťanské skupiny a jednotlivci, kteří stále zachovávali sobotu.²⁹⁶ Jak jsme již uvedli výše, mezi adventisty se zachovávání soboty ujalo díky baptistům sedmého dne, konkrétně jejich aktivní členky Rachel Oakesové, od které tuto nauku převzal metodistický kazatel adventistického hnutí Frederick Wheeler, což bylo ještě před rokem 1844. Po roce 1845 to od něj převzal baptista T. M. Preble, jehož spisy se dostaly do rukou adventistickému průkopníkovi Josephu Batesovi, který se touto naukou nadchl, dal jí prorocký a eschatologický rámec²⁹⁷ a přesvědčil o správnosti jejího zachovávání ostatní adventisty.

Zachování soboty je zdůvodňováno neměnností Boží zákona – Desatera. Sobota je památkou stvoření, symbolem vykoupení, znamením posvěcení, důkazem věrnosti ospravedlnění z víry a symbolem spočínutí v Kristu.²⁹⁸ Neděle pak je znakem odpadnutí a falešného křesťanství, které souvisí s uctíváním kultu

²⁹⁵ *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 271.

²⁹⁶ Srov. např. RORDORF, W. *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, 1. vyd. Zürich : Theologische Verlag, 1972 nebo STRAND, A. S. (editor) *The Sabbath in Scripture and History*. 1. vyd. Hagerstown : Review and Herald Publishing Association, 1982.

²⁹⁷ Srov. KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 35–36.

²⁹⁸ *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 306–310.

Slunce²⁹⁹ a velký vliv na její zachovávání mělo vyhlášení tzv. nedělních zákonů císařem Konstantinem.

Eschatologický rozměr pak tomuto pojetí dává výklad prorocství knihy Daniel, který změnu svěcení soboty na neděli interpretuje jako útok na Boží pravdu vedený zevnitř křesťanství malým rohem.³⁰⁰ Malý roh je identifikován s římskokatolickou církví, respektive s papežstvím³⁰¹ a jeho snaha „měnit doby a zákon“³⁰² je právě pokusem zrušit zachovávání soboty a nahradit ji nedělí.³⁰³ Takovýto výklad, i když se svými výsledky lišil od myšlení většinového amerického protestantismu 19. století, který se nijak od neděle neodvracel, spíše naopak zdůrazňoval její důležitost, byl navzdory tomu plně v souladu s převládajícím duchem tehdejšího antikatholicismu, přičítajícimu papežství ty nejhorší možné pohnutky a záměry.³⁰⁴ A pokud předcházející adventistická specifika byla pouze v rovině intelektuální, která se nutně nemusela projevovat navenek (to, jestli člověk věří v podmíněnou nesmrtelnost nebo v nebeskou svatyni není na první pohled poznat), v sobotě dostali sobotní adventisté výrazný symbol, který je na první pohled odlišoval od ostatních křesťanů.

Akceptování pravdy o sobotě proto považovali za projev milosti v osobním životě každého jednotlivce. Šlo o poslušné následování Krista, které musí 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.“³⁰⁵

²⁹⁹ „Uctívání Slunce mezi pohanskými Římany, které neděli dávalo popularitu a vliv, nepochybně přispělo k vzrůstajícímu přijímání neděle jako dne bohoslužby.“ *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 311.

³⁰⁰ Dn 7,8.

³⁰¹ Srov. např. DOUKHAN, J. *Tužba zeme*, 1. vyd. Martin : Advent-Orion, 1996, s. 116–125.

³⁰² Dn 7,25.

³⁰³ Jako podpůrný důkaz k tomuto tvrzení je uváděna například změna znění Desetara, kterou uvádí katechismus, oproti textu Bible.

³⁰⁴ Srov. např. JENKINS, P. *The New Anti-Catholicism: The Last Acceptable Prejudice*. 1. vyd. Care : Oxford University Press, 2003, s. 23–30.

³⁰⁵ *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 316.

Logicky dotaženo do konce, člověk, který tyto pravdy nepřijal, nepochopil nebo odmítl (zejména tím, že nezachovával sobotu), zůstal v Babylonu,³⁰⁶ a tudíž na straně Božích nepřátel. Následování Krista se u správného křesťana (rozuměj adventisty) projevuje plnou věností desateru přikázání (zejména přikázání o sobotě), zatímco zachovávání neděle je naopak považováno za znak odpadnutí a nevěry.

Sobota je dodnes klíčovým bodem evangelizační i teologické práce církve. V tomto proto nelze souhlasit s tvrzením Jiřího Piškuly, že v současné době tomu tak již není, protože zrušení pracovních sobot „utlumilo tento tradiční prvek adventismu a postupně jej odsunulo mimo hlavní zájem adventistické homiletiky“.³⁰⁷ Z teologických důvodů podírajících samu podstatu adventismu tomu tak nemůže být. Naopak – praktickému zachovávání a teoretickému zdůvodňování soboty je neustále věnováno mnoho úsilí,³⁰⁸ 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 i kázáních má zdůvodňování soboty významné místo. Klasická série 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.

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

³⁰⁶ Tedy pod vlivem odpadlého křesťanství – papežství.

³⁰⁷ PIŠKULA, J. *Dějiny církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, s. 184.

³⁰⁸ Celosvětově zpracovávaná adventistická témata pro studium Bible, tzv. sobotní škola, věnuje minimálně jedno samostatné studium každého čtvrtletí dokazování důležitosti zachovávání soboty a sobotní tematika je zdůrazňována všude, kde to probíraný text dovolí.

mrtvá. V tomto smyslu jsou tedy představiteli modernistického konceptu jediné velké pravdy, která je dokazatelná rozumem a ke které je třeba zaujmout radikální stanovisko – jasně ji přijmout, nebo jednoznačně odmítnout.

3.8 Důsledky adventistické věrouky pro církevní praxi na poli evangelizace

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 jen oni jsou ti vyvolení, kteří stojí na Boží straně a že již nemá žádný význam hlásat evangelium lidem, kteří ho odmítli.³⁰⁹ Veškeré misijní úsilí proto soustředili pouze na bývalé millerity. Navzdory tomu se k nim 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 tak byli nuceni opustit. Přesto i po této změně myšlení trvalo ještě poměrně dlouho, konkrétně až do počátku dvacátého století, než adventisté sedmého dne začali působit po celém světě jakožto horliví misionáři.

Teologické zdůvodnění misijního úsilí adventistů sedmého dne je motivováno především vírou v blízký druhý Kristův příchod a vychází 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).“³¹⁰

Již raná adventistická interpretace těchto textů vidí svět 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

³⁰⁹ Srov. KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 41.

³¹⁰ Tamtéž, s. 39.

o otázce soboty se mezi těmi, kdo věřili v druhý Kristův příchod, začalo diskutovat bezprostředně poté, co na pokyn druhého anděla vyšli z církvi. 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 pečeticí pravdou.³¹¹

Z jeho citátu vyplývá, že stát na Boží straně znamená přijmout pravdu (tedy hlavně výše uvedená adventistická specifika). 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.³¹² Stejně jako je sobota nejviditelnějším poznávacím znamením adventistů sedmého dne, je 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 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.“³¹³

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

³¹¹ KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 40.

³¹² Srov. např. FINLEY, M. *Studujeme společně*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2002. s. 20–26. Jedná se o důraz, který do adventismu přinesl Joseph Bates, který byl zmíněn v předcházející kapitole.

³¹³ PIŠKULA, J. *Dějiny církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2009, s. 185.

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 připravenou 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 poskytuje i 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 studiem biblických knih, ale z větší části opakováním adventistické dogmatiky.³¹⁴ 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.

Ovšem i toto klasické pojetí evangelizace jakožto apologetiky a zvěstování pravdy bylo poznamenáno postmodernou a ve druhé části práce ukážeme způsoby, kterými se s touto změnou paradigmatu na poli evangelizace adventismus vyrovnává.

³¹⁴ Například tématu Duch prorocký bylo věnováno celé první čtvrtletí roku 2009 (PFANDL, G. *Prorocký dar v Písmu a adventistických dějinách. Průvodce studiem Bible*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2008.), bohoslužbě se zvláštním důrazem na sobotu pak třetí čtvrtletí roku 2011. (ZINKE, R. H. *Bohoslužba. Průvodce studiem Bible*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2011).

3.9 K diskusi

Adventistické specifické dogmatické body tvoří kompaktní, logicky navzájem propojený celek, kdy jeden bod zapadá do druhého.³¹⁵ Učení o duchu proroctví se těsně váže k církvi ostatku, ta má souvislost s eschatologickým pojetím soboty a naukou o svatyni, jež zase dostává svoji logiku v konceptu „velkého sporu“. A to vše spolu souvisí s učením o podmíněné nesmrtnosti a společně ústí do jednoznačně misijního zaměření církve.

Někteří adventističtí autoři tato specifika přirovnávají k pilířům podpírajícím stavbu adventismu. Ovšem zdá se, že lépe než o pilířích je třeba hovořit o samonosné klenbě,³¹⁶ kdy jednotlivé věroučné body tvoří pro svou vzájemnou provázanost a souvislost části kompaktního nosného oblouku, přičemž svorníkem této konstrukce je biblická hermeneutika vycházející z filosofie *common sense* a baconismu.

Zatímco některé stavby postavené na pilířích vydrží a nespádnou ani tehdy, když je některý z pilířů poškozen nebo dokonce zbourán, u samonosné konstrukce znamená destrukci celé stavby zejména odstranění jejího svorníku, ale také i jakékoliv poškození nosného oblouku. Vzájemná logická provázanost jeho specifických nosných témat je na jedné straně obrovská síla adventismu, protože apeluje na racionalistické myšlení člověka, ale na druhé straně zároveň jeho Achillovou patou. To ukážeme v následující části pojednávající o adventismu v čase postmoderny, která zásadním způsobem zaútočila zejména na svorník této nástavby sestávající z baconismu a *common sense*.

To je však debata, která se uvnitř adventismu prakticky nevedla. Vnitroadventistické debaty první poloviny dvacátého století se zabývaly otázkami inspirace Písma a spisů Ellen Whiteové, organizační strukturou církve a záležitostmi misie, avšak nikoliv filosofickými východisky adventistické

³¹⁵ „Je proto evidentní, že tyto tři klíčové nauky – svatyně, sobota a Duch prorocký – objeveny různými lidmi na různých místech – nebyly oddělenými, nezávislými body pravdy bez vzájemných souvislostí. Spíše společně tvořily základnu pro koordinovaný systém pravdy.“ FROOM, L. *Movement of Destiny*. 2. vyd. Washington, D.C. : Review and Herald Publishing Association, 1971, s. 87 – vlastní překlad.

³¹⁶ Podle Frooma „stojí nebo padají společně“. FROOM, L. *Movement of Destiny*, s. 87 – vlastní překlad.

hermeneutiky. Doba v adventismu zrála k zásadní diskusi, která byla odstartována v padesátých letech dvacátého století a rozvíjela se dále s postupující postmodernou na přelomu století jedenadvacátého. Tato diskuse a její důsledky i to, jak se dotýká výchozích hermeneutických předpokladů adventismu, bude obsahem druhé části práce.

ČÁST DRUHÁ

ADVENTISTÉ A POSTMODERNA

4. Postmoderna a možné reakce na ni

4.1 Zdroje pro definování postmoderního paradigmatu

Stručně a přitom výstižně charakterizovat postmodernu je velmi obtížné, ne-li nemožné. Tématikou postmoderny se zabývá celá řada publikací, jejichž pouhý výčet by zabral neúměrné množství prostoru. Postmoderna může být definována filosoficky, ale její projevy mohou být například také reflektovány z hlediska sociologie. Na tomto místě proto uvedeme přehled literatury, která si všímá charakteristik postmoderny, které jsou významné pro naši práci.

Východiskem pro takovéto pojednání postmoderny se stala především kniha Jaroslava Vokouna *K rekonstrukci teologie po konci novověku*³¹⁷. Dále je to publikace Nancey Murphy *Beyond liberalism and fundamentalism: How modern and postmodern philosophy set the theological agenda*³¹⁸, *Truth Or Consequences*³¹⁹ od Millarda F. Ericksona *A Primer on Postmodernism*³²⁰ od Stanley J. Grenze.

V dalších kapitolách se také dotkneme publikací adventistického profesora filosofie Fernada Canaleho a využijeme publikace Jaroslava Vokouna *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*³²¹. Podstatné připomínky ke vztahu křesťanství a postmoderny nalezneme ve sborníku editovaném Kevinem

³¹⁷ VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku*.

³¹⁸ MURPHY, N. *Beyond liberalism and fundamentalism: How modern and postmodern philosophy set the theological agenda*.

³¹⁹ ERICKSON, M. F. *Truth or Consequences*.

³²⁰ GRENZ, S. J. *A Primer on Postmodernism*.

³²¹ VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*.

Vanhoozerem *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*³²², v díle Paula Lakelanda *Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age*³²³ a ve sborníku *Christianity and the Postmodern Turn*³²⁴ editovaném Myronem Pennerem. Z hlediska sociologie náboženství v postmoderní době považují za důležité zmínit alespoň díla *Ježíš v Disneylandu*³²⁵ od Davida Lyona a klasickou publikaci Petera Bergera *Vzdálená sláva*³²⁶. Popisem současného uvažování západní kultury se ve svých pracích zabývá Giles Lipovetsky, například v knize *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*³²⁷.

V těchto publikacích můžeme vysledovat charakteristické rysy postmoderny, které způsobily, že se adventismus definovaný v čistě modernistickém rámci najednou ocitl v neznámém společenském prostředí. Následující řádky jsou stručným načrtnutím charakteristik postmoderny, které se pro naši práci ukazují jako přínosné.

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“.³²⁸ Třetím faktorem moderny byl kritický racionalismus a konečně moderní doba považovala vědu a techniku za základ jediné univerzální civilizace. „Univerzalizmus novověku odráží principiální otevřenost vědy – vědecká tvrzení nejsou neměnná dogmata, jde o konsenz. Ve skutečnosti se ovšem v diskursu připouštějí jen určité argumenty a jen určité závěry je dovoleno zobecňovat – principiálně jen

³²² VANHOOZER, K. J. (editor) *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2003.

³²³ LAKELAND, P. *Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age*. 1. vyd. Minneapolis : Fortress, 1997.

³²⁴ PENNER, M. B. (editor) *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views*. 1. vyd. Ada : Brazos Press, 2005.

³²⁵ LYON, D. *Ježíš v Disneylandu*. 1. vyd. Praha : Mladá fronta, 2002.

³²⁶ BERGER, P. *Vzdálená sláva*. 1. vyd. Brno : Barrister and Principal ve spolupráci s Centrem pro studium demokracie a kultury, 1997.

³²⁷ LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. 2. vyd. Praha : Prostor, 2001.

³²⁸ VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku*, s. 15.

naturalistické argumenty, tj. argumenty vycházející z empirické povahy člověka a jeho potřeb.³²⁹

Nové vědecké objevy však toto chápání najednou začaly zpochybňovat. Postmoderna tak epistemologicky představuje odmítnutí osvícenecké touhy po „objektivním poznání“ a s tím souvisejícího fundacionalismu jako nenaplnitelné.³³⁰ Dobře to vystihuje Derridův pojem dekonstrukce.³³¹ Předmětem postmoderní kritiky je logocentrismus,³³² což je modernistická vize, která však má své kořeny již v době před modernou, možná až v díle řeckých filosofů, kteří se snažili najít logos, princip nebo centrum světa. Centrem mohl být Bůh, ale ne nutně, mohla jím být i idea nebo třeba Bytí. Postmoderna díky odmítnutí takového centra odmítá i to, co bychom mohli nazvat jedinou absolutní pravdou. Na její místo nastupuje pluralita pravd, které mohou existovat vedle sebe. Pravda je proto vždy relativní a podmíněná kontextem místa, času i kultury. Cesta rozumu navíc nemusí být tou jedinou možnou cestou k poznání pravd.

Místo k fundacionalismu postmoderna inklinuje k epistemologickému holismu, tedy k pojetí vnímající ne jednotlivé části, ale celky v jejich souvislostech. Roli v tom také hraje pojetí Wittgensteinových jazykových her, podle kterých neexistuje nějaký univerzální lingvistický základ všech jazyků (jak byl například přesvědčen Reid, když hovořil o tom, že všechny jazyky mají společné přirozené prvky, kterým se rozumí napříč jazykovými skupinami)³³³, ale

³²⁹ VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku*, s. 15–16.

³³⁰ Srov. MURPHY, N. *Philosophical Resources for Postmodern Evangelical Theology*. *Christian Scholars Review*. 1996, roč. 26, č. 2, s. 185–193.

³³¹ „Dekonstruovat znamená rozebrat na díly či rozložit za účelem nalezení a převedení předpokladu textu. Dekonstrukce zahrnuje zejména odhalení hierarchických pojmových binárních opozic, jako jsou muž/žena, černý/bílý atd., které zaručují status a moc jistým pravdivostním tvrzením tak, že jednu část opozice vylučují a devalvují. Smyslem dekonstrukce není jen obrátit pořadí jednotlivých složek binárních opozic, ale ukázat, jak jedna z druhé navzájem vyplývají. Dekonstrukce se pokouší poukázat na slepá místa textu a nepřiznané předpoklady, na jejichž základě texty operují. K nim patří místa, kde rétorické strategie textu působí proti logice jeho argumentu. Dekonstrukce tedy zvýrazňuje napětí mezi tím, jaké sdělení je záměrem textu a v jakém sdělení je omezován.“ *Slovník kulturních studií*. 1. vyd. 1. Praha : Portál, 2006., s. 124.

³³² Logocentrismus znamená představu, že „porozumění, smysl může mít nějaký pevný referenční bod zakotvený ve slově, pevný princip nebo charakteristiku skutečnosti, jinak řečeno v existenci.“ ERICKSON, M. F. *Truth Or Consequences*, s. 115 – vlastní překlad.

³³³ Srov. 1.6 Reid jako předchůdce teorie mluvních aktů.

každé užití jazyka vytváří hru s vlastními pravidly. Věta tak může mít stejně tolik významů, jako je kontextů, ve kterých byla užitá.³³⁴

Výraznou změnu v myšlení přineslo do postmoderny Lyotardovo odmítnutí metanarativů,³³⁵ tedy velkých ideologických, historických, náboženských a sociálních konstrukcí, jako je víra v neomezený pokrok, sociální evoluce nebo třeba Hegelovo učení o smyslu dějin. „Každé pochopení skutečnosti je funkcí historie a kultury“.³³⁶ Realita se může lišit v každé kultuře a společnosti a každý člověk si může konstruovat svou vlastní realitu. Historie, tak jak byla představována v době osvícenství, končí, protože se prokázalo, že není možné zpracovat všechna fakta, aby nám byl poskytnut plný obraz skutečnosti. Jsou tedy pouhé dílčí pohledy, partikulární dějiny. Konec metanarativů s sebou nese radikální pluralitu.

Z hlediska metafyziky představuje postmoderna anti-realistickou metafyziku.³³⁷ Nesetkáváme se s nějakým objektivním světem vně nás, ale sami si ho konstruujeme s pomocí nástrojů, které si do něj přinášíme.³³⁸ Představuje to odmítnutí esencialismu³³⁹ a metafyzické představy, že všechno má nějaký svůj střed, řád a smysl. Realita je v postmoderně dynamická, svět není něco, co by mělo historii, ale je sám historií.

Postmoderna odmítá všechny „metafyzické a náboženské fundace, všechny velké teorie, všechny teoretické systémy“,³⁴⁰ nemůže v ní existovat žádná objektivní absolutní pravda a vše směřuje k naprostému relativismu, a to jak v oblasti vědecké, tak i kulturní nebo náboženské.

³³⁴ Reid naproti tomu byl přesvědčen, že jazyk je schopen přesně charakterizovat skutečnost.

³³⁵ „Postmoderní definuji jako nedůvěřivost vůči metanarativitě.“ LYOTARD, J. F. *O postmodernismu: Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace*. 1. vyd. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 97.

³³⁶ ALLEN, D. Christianity and the Creed of Postmodernism. *Christian Scholars Review*. 1993 roč. 23, č. 2, s. 120.

³³⁷ „Realisté jsou přesvědčeni, že to, o čem věda hovoří, skutečně existuje, zatímco jejich odpůrci se domnívají, že tyto věci nutně existovat nemusí, že mohou být jenom jakýmsi nástroji, s jejichž pomocí vědci koncipují své teorie, které však vně těchto teorií, tj. ve skutečnosti, neexistují.“ PEREGRIN, J. *Filosofie a jazyk (eseje a úvahy)*. 1. vyd. Praha : Triton, 2003, s. 88.

³³⁸ Srov. GRENZ, S. J. *A Primer on Postmodernism*. 1. vyd. Grand Rapids : Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1996, s. 41.

³³⁹ Pojem zavedený Karlem Popperem k definování toho, že úkolem vědy je popisovat pravou podstatu věcí.

³⁴⁰ LAKELAND, P. *Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age*, s. xii.

Toto filosofické myšlení přináší dopady i na život společnosti. Gilles Lipovetsky hovoří o tzv. personalizaci. Jedná se 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.“³⁴¹

Postmoderna ovlivňuje samozřejmě i náboženské myšlení lidí, což popisuje v knize *Kam kráčí církev*³⁴² 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“.³⁴³

Dále pak v souladu s tvrzením sociologa Davida Lyona, podle kterého je charakteristickým postmoderním rysem „konzumerismus, tj. životní styl a kultura utvářená kolem spotřeby“,³⁴⁴ 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,

³⁴¹ LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*, s. 9.

³⁴² KEHL, M. *Kam kráčí církev?* 1. vyd. Brno : CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), 2000.

³⁴³ Dokazuje, 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. (Tamtéž, s. 37)

³⁴⁴ LYON, D. *Ježíš v Disneylandu*, s. 117.

indiánskou a šamanskou přírodní mystiku, astrologii, tarot, spiritistické a okultní praktiky atd.³⁴⁵

Když odmyslíme náboženský synkretismus a zůstaneme pouze na půdě křesťanství, i zde vysledujeme nebyvalou otevřenost a míchání přístupů, které bylo dříve neslýchané. Příčinou je, že filosofické přístupy postmoderny ovlivňují teologii napříč celým křesťanským spektrem stejně, jako ji v dřívějších dobách ovlivňovala filosofie moderny, aristotelismus nebo platonismus.

4.2 Evangelikální reakce na postmodernu

Ještě dříve, než se budeme věnovat adventistické reakci na postmodernu, považuji za důležité na tomto místě zmínit evangelikální³⁴⁶ přístup k postmoderně. Nacházím pro to tři důvody. Jednak evangelikalismus stejně jako adventismus vznikl v Severní Americe a vychází ze stejného filosofického přístupu *common sense*.³⁴⁷ Za druhé adventisté mají k evangelikálním církvím blízko nejen svým původem, ale také celou řadou důrazů.³⁴⁸ Adventistické sbory se životním stylem a bohoslužebnou praxí do značné míry podobají konzervativním evangelikálním sborům, a čelí proto obdobným výzvám ohledně vztahu k poznání, pravdě, etice, médiím atd. A konečně třetím důvodem je, že diskuse s evangelikály v padesátých letech dvacátého století stála u zásadního teologického obratu, který církev adventistů prodělala, a adventistická teologie se

³⁴⁵ KEHL, M. *Kam kráčí církev?*, s. 34.

³⁴⁶ Mám tím na mysli evangelikální proud „silně racionální, filosoficky a jinak vzdělaný... snažící se o rozumové podložení víry.“ VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, s. 130.

³⁴⁷ V první části práce jsme ukázali, jak probuzenecké hnutí 19. století ovlivněné filosofií *common sense* a baconismem působilo na evangelikální myšlení směrem k fundamentalismu. Milleritské hnutí tvořila celá řada křesťanů, kteří pocházeli z církví, které bychom nyní mohli chápat jako evangelikální (baptisté, metodisté).

³⁴⁸ O tom, zda jsou adventisté evangelikálové či nikoliv se vedou diskuse uvnitř církve i mezi neadventistickými teology (srov. např. PATRICK, A. N. *Are Adventists Evangelical? Ministry*. 1995, roč. 67, č. 2, s. 14–17). Osobně bych souhlasil s názorem Zdeňka Vojtíška, který konstatuje: „Evangelikalismus ovšem v posledním století působí stále více jako vír, který přitahuje ke svému způsobu zbožnosti a ke svému způsobu vztahu k většinové společnosti i příslušníky jiných tradic. Právě z hlediska vztahu k většinové společnosti bych žádný rozdíl mezi evangelikály a adventisty neviděl, z historických důvodů a hlavně kvůli teologickým odlišnostem se ovšem velmi zdráhám adventisty k evangelikálním církvím přiřadit.“ VOJTÍŠEK, Z. *Hledání identity. Koinonia*. 2010. roč. 1, č. 1. s. 175.

od té doby vůči evangelikální teologii jednak vymezuje, ale zároveň se jí také inspiruje.

Evangelikálové nejsou nějakou homogenní skupinou, a to ani uvnitř jednotlivých denominací, nemají proto ani na postmodernu shodnou univerzální odpověď. Proto je systematické třídění evangelikální postmoderní teologie (jakožto i celé postmoderní teologie) na jednotlivé typy poněkud problematické a její dělení se prakticky liší od autora k autorovi.³⁴⁹ Stejně tak samotný popis postmoderní evangelikální teologie lze zpracovat z mnoha hledisek³⁵⁰ a podle jeho jednotlivých akcentů pak znovu přistoupit k dělení. Proto naším cílem nebude hledat a posléze sledovat nějaké komplexní kritérium, podle kterého bychom postmoderní evangelikální teologii utřídili a popsali,³⁵¹ ale pouze stručně popíšeme ty směry, které jsou reflektovány v relevantní adventistické literatuře,³⁵² nebo jejíž závěry mohou být pro pochopení této práce přínosem.³⁵³

³⁴⁹ Srov. např. VANHOOZER, K. J. (editor) *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, kde se na s. vii uvádí v obsahu 7 typů postmoderní teologie 1) anglo-americká postmodernita – teologie komunální praxe 2) postliberální teologie 3) postmetafyzická teologie 4) dekonstruktivní teologie 5) rekonstruktivní teologie 6) feministická teologie a 7) radikální ortodoxie), avšak sám se ptá, jestli snaha pro její klasifikaci není „moderní obsesí“, protože teology by šlo stejně tak dobře členit i podle jiných kritérií, jako je oblečení, jídelniček nebo místo bydliště (srov. tamtéž, s. 20). Vanhoozerovo třídění však navzdory tomu reflektuje určité typy teologického přístupu a je možné ho brát pro orientaci jako východisko. To stejné se však dá říct i o Ericksonovi, který zase postmoderní teologii dělí podle reakce na postmodernu na pozitivní a negativní. Srov. ERICKSON, M. F. *Postmodernizing the Faith*. 1. vyd. Grand Rapids : Baker Books, 1998.

³⁵⁰ Například D. J. Adams ji charakterizuje čtyřmi znaky: 1) Odmítnutí klasického metafyzického myšlení 2) Odmítnutí lidské autority 3) Ortopraxe nahrazuje ortodoxii 4) Antiosvícenecký postoj. (Srov. ADAMS, D. J. *Toward a Theological Understanding of Postmodernism*. [online] (původně publikováno v *Metanoia* (jaro/léto 1997), *CrossCurrents*. [cit. 12. července 2012]. Dostupné z WWW < <http://www.crosscurrents.org/adams.htm> >).

³⁵¹ Díla evangelikálních učenců reflektujících postmodernu (ať již byla reakcí na kulturně-lingvistický přístup Lindbeckovy postliberální teologie, anebo vycházela z jiných předpokladů, jako například paleo-ortodoxie Thomase Odena) byla důkladně pojednána v knihách mého učitele Jaroslava Vokouna. Srov. VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku* a VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*.

³⁵² Zejména viz CANALE, F. *Deconstructing Evangelical Theology?* *Andrews University Seminary Studies*. 2006, roč. 44. č. 1 s. 99. Více v kapitole 2.3 Adventistická reakce na postmodernu.

³⁵³ Více viz 4.7 Theodrama (Kevin J. Vanhoozer).

4.3 Odmítnutí postmoderny (Carl F. H. Henry a Kelvin Jones)

Velmi rozšířenou evangelikální reakcí na postmodernu je její odmítnutí. To je postoj současných neofundamentalistických teologů, zejména z okruhu amerických jižních baptistů, kteří navazují na fundamentalistickou teologii počátku minulého století. Jádrem je epistemologie odmítající veškeré postmoderní postoje, což významně ovlivnily teorie dlouholetého šéfredaktora a zakladatele evangelikálního časopisu *Christianity Today* Carla F. Henryho. Ten svoje východiska shrnul takto:

„Křesťanským ontologickým axiomem je živý, sám sebe zjevující Bůh. Křesťanským epistemologickým axiomem je srozumitelné božské zjevení. Všechny základní doktríny křesťanského světového názoru vycházejí z těchto axiomů: stvoření, hřích a pád; zaslíbení a naplnění vykoupení; vtělení, zástupná smrt a vzkříšení Logu; církve jako nová společnost; přibližující se božské vyvrcholení dějin; eschatologické pravdy.“³⁵⁴

Toto je přístup související s klasickým evangelikálním fundamentalistickým pochopením Písma, tedy že „historický křesťanský pohled je, že zjevení je dáno ve formě verbálních pravd a je neomylně sděleno v inspirovaných prorocko-apoštolských spisech.“³⁵⁵ Pojem neomylně sdělovaná verbalizovaná pravda logicky předpokládá existenci takovéto objektivní pravdy, kterou lidé mohou poznávat a chápat.

Kelvin Jones její existenci zdůvodňuje tak, že v návaznosti na Henryho odmítá celý pluralistický koncept postmoderny s odkazem na božský Logos. Ten je jako inkarnovaný Ježíš Kristus jediným prostředníkem mezi Bohem a člověkem, a to nejen kosmologicky a soteriologicky, ale také epistemologicky, takže „tento vztah ontologie a epistemologie až do osvícenectví integroval prostřednictvím Logu západní myšlení.“³⁵⁶ Osvícenectví však odmítnutím Logu

³⁵⁴ HENRY, C. F. V. (ed. R. Albert Mohler, Jr.) *Gods of This Age, or God of the Ages?* 1. vyd. Nashville : Broadman and Holman Publishers, 1994, s. 209.

³⁵⁵ HENRY, C. F. V. The Priority of Divine Revelation: A Review Article. *Journal of Evangelical Theological Society*. 1984, roč. 27. č. 1, s. 78 – vlastní překlad.

³⁵⁶ JONES, K. The Formal Foundation: Toward an Evangelical Epistemology in the Postmodern Context, in *The Challenge of Postmodernity: An Evangelical Engagement*, (ed. David S. Dockery) 1. vyd. Grand Rapids : Baker, 1995, s. 348 – vlastní překlad.

jako objektivního základu poznání a svým příklonem k subjektu tento koncept odmítlo. Tím se ztratila epistemologická objektivita a začal dominovat subjektivismus.

To však ale podle Jonese nic nemění na skutečnosti, že člověk je stvořen Logem k Božímu obrazu podle formálních principů korespondujících s noetickou dimenzí tohoto obrazu. A to nadále zůstává základem objektivního poznání jak materiálního světa, tak i zjevení, a mysl je schopna poznávat pravdu, která je obsažena v přirozenosti a charakteru Boha.

Moderna je na tomto základě usvědčena z omylu v samotném svém předpokladu (příklon k subjektu) a může být odmítnuta. Postmoderna, která na modernu reaguje, pak také nemá smysl, protože staví na (bojuje proti) omylu. A tak ji z hlediska fundamentalismu nemá smysl registrovat jinak, než jako alternativu, která sice ovlivňuje myšlení okolního světa, a proto je třeba na ni při evangelizaci a výchově reagovat, ale která se nijak nedotýká základních fundamentů, formujících křesťanství.

Program odmítnutí postmoderny je tedy apelem na rozum prostřednictvím filosofického myšlení navazujícího přímo na Tomáše Akvinského,³⁵⁷ avšak mlčky přechází fakt, že křesťanský fundamentalismus je sám dítětem moderny³⁵⁸ a jeho způsob uvažování nemá u Tomáše žádnou oporu.

4.4 Rozhovor na základě Písma v tradici společenství (Stanley Grenz a John Franke)

Jiné řešení postmoderny nabízejí Stanley Grenz a John Franke. Oba autoři vydali v roce 2001 knihu *Beyond Foundationalism. Shaping Theology in a Postmodern Context*,³⁵⁹ v níž formulují jako svůj cíl „rozvinout metodologickou koncepci, která poskytne rámec pro formování křesťanské teologie tak, aby tuto disciplínu vysvobodil z destruktivního kompromisu s modernou a současně podpořil vitalitu a relevanci křesťanské teologie pro církve v jejich různých

³⁵⁷ CANALE, F. *Deconstructing Evangelical Theology?* s. 99.

³⁵⁸ Srov. 1.3 Thomas Reid v kontextu doby a myšlenkových proudů.

³⁵⁹ FRANKE, J. R., GRENZ S. J. *Beyond Foundationalism. Shaping Theology in a Postmodern Context*. 1. vyd. Louisville : Westminster John Knox Press, 2001.

sociálních a kulturních ztělesněních.³⁶⁰ Křesťanskou teologii pak definují jako „trvalou, kontextuální disciplínu druhého řádu, která kriticky a konstruktivně reflektuje víru, život a praxi křesťanského společenství. Snaží se o artikulaci biblicky normovaných, historicky formovaných a kulturně relevantních modelů mozaiky křesťanských přesvědčení s cílem pomáhat (asistovat) společenství Kristových následovníků v jejich povolání žít jako Boží lid v partikulárním sociálně-historickém kontextu, v němž jsou situováni.“³⁶¹

Zmínění autoři přijímají postmodernu jako fakt se všemi důsledky, které pro křesťanství přináší, ovšem vnímají ji více jako výzvu než jako problém a nepřítele. Postmoderní doba oceňuje místní dílčí vyprávění, což je šancí pro křesťanství. Postmoderní teologie je konverzací a sdílením víry společenství. Vychází z Písma, které je nástrojem Ducha svatého. Ten promlouvá k místním společenstvím v jejich kulturním a historickém kontextu. Tato společenství mu naslouchají a vytvářejí tak tradice. Všechny tyto dílčí konverzace (malá vyprávění) však mají společný jmenovatel, kterým je trojiční struktura, společenství a eschatologické směřování. I když autoři odmítají fundacionalismus, přesto za normu teologie považují Písmo. Ovšem upozorňují na to, že v mnoha společenstvích Bibli nedokáží užívat tak, aby řešila problémy dnešní doby.

Bible proto podle nich není v první řadě knihou určenou k vytváření doktrinálních formulací, ale prostředkem, kterým Duch svatý hovoří ke čtenáři, aby vytvářel nový křesťanský svět, v jehož centru je Ježíš Kristus. Duch svatý vytváří církve, společenství věřících, které přijímá biblický metanarativ za vlastní. Tento pohled však Grenze a Frankeho přivádí ke kritickému přístupu ke klasickému protestantskému důrazu na Písmo a jeho individualistickému výkladu a upozorňují na to, že je třeba věnovat pozornost i pokladu tradice společenství, které má s výkladem Písma zkušenosti. Při výkladu Písma také není možné

³⁶⁰ FRANKE, J. R., GRENZ S. J. *Beyond Foundationalism. Shaping Theology in a Postmodern Context.*, s. 15. Citováno z VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, s. 132.

³⁶¹ Tamtéž, s. 16. Citováno z VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, s. 132.

pomíjet kulturní kontext, do kterého je Písmo přinášeno, a proto zvěst evangelia musí být vždy kontextualizována.

Teologie má podle obou autorů trojiční strukturu, je integrována ve společenství a má eschatologické zaměření. Nauka o Trojici není dědictvím pohanské řecké filosofie, která se prolнула do křesťanství, ale zkušeností rané církve s Otcovou láskou, Synovou obětí a přímělnou službou Ducha svatého.

Trojiční myšlení vyjadřuje niternou vztahovost Boha. Společenství církve hraje u Grenze a Frankeho významnou úlohu. Je to skupina lidí v minulosti, přítomnosti i budoucnosti spojená společným narativem a sdílející společnou lásku a naději a směřující ke společné budoucnosti. Tou je eschatologie, která není nějakým přívažkem, ale je hlavní orientací teologie. A není to především individuální eschatologie, ale konečné Boží řešení, vzkříšení z mrtvých a obnovení všech věcí.

4.5 Paleo-ortodoxie (Thomas Oden)

Opět odlišný přístup k výzvě postmoderny zvolil metodistický teolog Thomas Oden, původně Bultmannův žák a teolog modernistického ražení, který se přiklonil k návratu ke „klasickému křesťanství“ až v pozdějším věku.³⁶² Za klasické křesťanství považuje „víru všeobecně sdílenou všemi křesťany, která byla zejména definována v prvním klíčovém období ustavování křesťanského učení. Tato věrouka nebyla sepsána jednotlivci, ale byla ukována na synodech, koncilech a při konsenzuálních zasedáních.“³⁶³ Když hovoří o doktríně, tak má na mysli především závěry prvních sedmi ekumenických koncilů.

Odenovo „klasické křesťanství“ však není jinou verzí fundamentalismu zaměřeného na patristiku. Jeho ortodoxie je současná, tedy postmoderní a postkritická. Oden ji nazývá paleo-ortodoxií, „protože se snaží reprezentovat

³⁶² Srov. HALL, C. A., TANNER, K. (editors) *Ancient and Postmodern Christianity: Paleo-orthodoxy in the 21st Century, Essays in Honor of Thomas Oden*. 1. vyd. Downers Grove : InterVarsity Press, 2002, s. 7–12.

³⁶³ ODEN, T. *After Modernity ... What? Agenda for Theology*. 1. vyd. Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1992, s. 37 – vlastní překlad.

starou ortodoxii způsobem věrohodným v aktuálních podmínkách a rozbitých symbolických systémech moderního světa. Hledá sice své premoderní kořeny, ale žije radostně před Bohem v rámci moderního kulturního pluralismu.³⁶⁴ Paleo-ortodoxie není nijak denominačně vymezená, ale je široce ekumenickým programem, který je možné realizovat v každém společenství, protože současná situace přináší stejné problémy jak protestantům, tak katolíkům.³⁶⁵

Oden nevidí ortodoxii tak, jak je dnes často vnímána, tedy jako nějaké doktrinální formulace, konzervující od života odtržená dogmata do ztuhlého systému. Naopak, je to pro něj proces živé lidské komunity, kde je vedle doktríny nutno brát v potaz i sociální vazby a zkušenosti. V protikladu k ortodoxii stojí hereze, kterou z tohoto úhlu pohledu pak také není možné vnímat jen jako mylný názor, ale mnohem komplexněji, jako zpochybnění a narušení jednoty společenství.

„Ortodoxie prvních staletí je způsobem, jak integrovat rozum a zkušenost do živé tradice společenství. Ortodoxie je hledáním konsenzu mezi těmi, kdo přijali apoštolské svědectví o Božím zjevení v Kristu. Postkritická ortodoxie tak není ničím jiným, než úsilím o obnovu původního konsenzuálního ekumenismu.“³⁶⁶

Těžiště bohatství Odenovy ortodoxie leží v minulosti, současnost z ní pouze čerpá a zpřítomňuje její závěry, ovšem nijak ji dále kreativně nerozvíjí, jako je tomu u Grenze a Frankeho.

4.6 Příprava na postpostmodernu (Millard J. Erickson)

Návrh, jak by se evangelikálové měli vypořádat s postmodernou, přináší Millard Erickson v knize *Truth or Consequence*. Je přesvědčen, že hlásání evangelia musí být zpracováno a přizpůsobeno tak, aby bylo pro současného

³⁶⁴ ODEN, T. *After Modernity ... What? Agenda for Theology*, s. 66. Citováno z VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, s. 234.

³⁶⁵ Srov. tamtéž s. 70–95.

³⁶⁶ VOKOUN, J. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, s. 236.

člověka srozumitelné. Proto je třeba lidem rozumět a rozumět i myšlenkovému světu, ve kterém žijí. Ovšem v tom podle něho většinou evangelikálové selhávají, protože jejich jednání je „často spíše reaktivní než proaktivní,“³⁶⁷ tedy používají argumenty, které chápala předcházející generace, ale které již nejsou relevantní pro generaci současnou.

„Zaznamenali jsme, že postmoderna se nutně nemusí stavět proti nadpřirozenu jako takovému, alespoň teoreticky. Má však problém spíše s absolutností vztaženou k Bohu, který tvrdí, že je jediným pravým Bohem. Musíme proto vzít v úvahu poznatky postmoderny a stejně tak otázky, které pokládá, ale musíme jít dál, nad rámec postmoderny. Musíme se snažit vytvořit postpostmodernu³⁶⁸ ne tak, že jednoduše budeme ignorovat fenomén postmoderny a vrátíme se k prepostmoderně, ale také nesmíme v postmoderně ustrnout. Musíme překonat postmodernu částečně tím, že se příliš nespojíme s její ideologií.“³⁶⁹

Erickson vidí, že postmoderna je za vrcholem a blíží se ke konci, je pouze jednou zastávkou na cestě dějin a nikoliv konečnou stanicí lidského myšlení. Evangelikálové se tak musí nejen připravit na postpostmodernu, která přijde po ní, ale především ji sami musí pomáhat aktivně vytvářet. Přibližování postpostmoderny dokládá například kulturním posunem směrem k etickým normám podporujícím klasickou morálku, návratem retro stylu a odklonem od dekonstruktivismu, který nachází u některých jeho dřívějších stoupenců.³⁷⁰

Postpostmoderna, jejíž příchod by evangelikálové měli podporovat, by tedy měla být morální společností usilující o vysoké etické standardy, s respektem shlížející k minulosti a opírající se o objektivní základy.³⁷¹ Na tuto dobu je třeba

³⁶⁷ ERICKSON, M. *Truth or Consequence*, s. 312.

³⁶⁸ Pojem postpostmoderna není Ericksonův vynález (srov. např. esej M. Epsteina *The Place of Postmodernism in Postmodernity* v EPSTEIN, M., GENIS, A., SLOBODANKA, V. G. *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture*. 1. vyd. New York – Oxford : Berkhahn Books, 1999). Jiní autoři hovoří místo o postpostmoderně o neomoderně nebo pseudomoderně.

³⁶⁹ ERICKSON, M. *Truth or Consequence* s. 293.

³⁷⁰ Srov. tamtéž s. 320–325.

³⁷¹ Ne všichni autoři definují postpostmodernu stejně. Srov. např. KIRBY, A. *The Death of Postmodernism and Beyond*. *Philosophy Now*, č. 58., 2006. [online]. [cit. 12. července 2012].

Dostupné z WWW

<http://philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond>, který o ní

lidi připravit, je třeba využít pozorovaných trendů, navázat na ně a pomoci lidem nespokojeným v postmoderním paradigmatu, vykročit z něho dál.

K tomu je ale zapotřebí najít nějaký pevný bod, ze kterého je možno se odrazit. Filosofie to však být nemůže, i když je v historii vodítkem lidského myšlení, protože je příliš proměnná v čase. Pevným bodem a východiskem ale může být Bible. Erickson je ovšem realistický. Ví, že návrat před modernu není možný, i kdyby byl krásný. Ovšem filosofický a dějinný kontext neustále určuje naše předporozumění a vede nás k subjektivním pohledům na pravdu. Jestliže totiž „nikdo z nás nemůže sám ze sebe vystoupit“,³⁷² není tuto subjektivitu možné vymýtit. Je však možné si ji uvědomit a minimalizovat ji.

Situace není jednoduchá, protože i když jsme si vědomi, že k Bibli přistupujeme s určitým předporozuměním, jeho eliminace může být zatížena zase jiným předporozuměním. Do Bible i po eliminaci našich předporozumění znovu zanášíme další externí vlivy. Erickson to přirovnává k začarovanému kruhu, který sice není možné úplně zrušit, ale je přesvědčen, že je možné ho přetransformovat na spirálu a tu postupně zužovat, napřimovat, a to pomocí série drobných úprav.

„Měli bychom se snažit rozpoznat, jaká je Biblická metafyzika a z jejího hlediska upravit naše vlastní představy tak, aby s ní souhlasily. Pak opakovat exegezi, znovu přizpůsobit výsledky naší filosofie, a pokračovat v tomto procesu.“³⁷³

Evangelikákové by se tedy měli snažit být co nejobjektivnější, nereznovat, nebýt ve vleku doby, ale na základě pevného východiska nalezeného v poznání Boha pracovat na přetváření společnosti tak, aby mohla být znovu postavena na pevných základech vedoucích k víře v Boha. Misijní a společenská aktivita, která z tohoto přístupu vyplývá, je pozitivním naplněním poselství evangelia. Riziko je však v tom, že postpostmoderní doba se může vyvinout jinam, než kam Erickson předpokládá, protože zde budou jiné síly

hovoří spíše jako o době ovlivněné technologií, která znamená konec klasického pojetí autora a přímé zatažení každého do vytváření kultury. Nervozita moderny a hédonismus postmoderny bude vystřídán odstraněním světa a „vytvořením beztížné nicotnosti tichého autismu“.

³⁷² ERICKSON, M. *Truth or Consequence*, s. 326.

³⁷³ Tamtéž, s. 327.

působící proti evangelikální snaze (například jeho kniha byla psána ještě před 11. zářím 2001). To je však riziko každé aktivity.³⁷⁴

4.7 Theodrama (Kevin J. Vanhoozer)

Stručná kapitola o Kevinu Vanhoozerovi je v práci zařazena jako odpověď na Ericksonovu výzvu po přiznání vlastních teologických předporozumění vždy, když vstupujeme do polemiky s názorovými oponenty a poukazujeme na jejich slabiny tím, že odhalujeme jejich filosofické předpoklady.³⁷⁵ Proto je jejím obsahem vyjádření podstaty mého pochopení teologie na základě Vanhoozerových myšlenek, aby tím bylo jasněji vymezeno moje osobní předporozumění, na které jsem upozorňoval v úvodu.

Vanhoozer svým dílem *The Drama of Doctrine*³⁷⁶ navazuje částečně na Hanse Urse von Balthasara, avšak zejména na diskusi, kterou zahájil Lindbeck³⁷⁷ svou knihou *The Nature of Doctrine*³⁷⁸. Pro vyjádření svého přístupu využívá Vanhoozer metaforu divadla, dramatu. V dramatu totiž, na rozdíl od vyprávění, „jsou slova součástí jednání“³⁷⁹ a pokud takto přistoupíme k Božím slovu, stane se součástí našeho života.

Vanhoozer metaforu rozvíjí do podrobností až na jednotlivé divadelní funkce – církev je hereckou společností, která hraje podle scénáře – Písma. To, co

³⁷⁴ Moje osobní hodnocení postpostmoderny však je, že pokud vznikne, bude ji možno rozpoznat až s větším časovým odstupem. Definice postpostmoderny je spíše jen další tvář postmoderny, protože pluralita pravd se může projevovat i v pluralitě hodnocení sama sebe. Ericksonovo sledování příklonu k morálce a konzervativním hodnotám by jako postpostmoderna bylo relevantní tehdy, kdyby bylo provázeno zásadní změnou východisek a ne pouze tím, že někteří myslitelé se odklánějí od pojmu dekonstrukce. Mnohem pravděpodobněji se jedná o místní trend v postmoderně (i tak je Ericksonem vyzorovaný trend v odmítání potratů například vyvažován zvyšující se tolerancí vůči homosexuálnímu soužití), který je z pastoračně-pedagogického hlediska možné rozumně využít pro směřování a povzbuzení křesťanů. V tomto pastoračním a pedagogickém kontextu je pak jistě možné hovořit i o postpostmoderně.

³⁷⁵ Srov. ERICKSON, M. *Truth or Consequence*, s. 327.

³⁷⁶ VANHOOZER, K. J. *The Drama of Doctrine*. 1. vyd. Louisville : Westminster John Knox Press, 2005.

³⁷⁷ Srov. THISELTON A. C. *The Hermeneutic of Doctrine*. 1. vyd. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 2007, s. 73.

³⁷⁸ LINDBECK, D. A. *The Nature of Doctrine*. 1. vyd. Louisville : Westminster John Knox Press, 1984.

³⁷⁹ VANHOOZER, K. J. *The Drama of Doctrine*, s. 48.

předvádí, tedy sám život, je vlastním divadelním představením. Pod dramaturgickým vedením teologa, který studuje text, připravuje hereckou společnost duchovní (pastor) jakožto režisér nebo asistent režie. Metaforu divadelní hry lze uplatnit nejen na život každého z nás, ale i na život církve, a také tak lze nahlížet na celé dějiny Božího lidu. První jednání je stvoření, druhé povolání a celkové vedení Izraele, třetí dějství pak pojednává o příchodu inkarnovaného Ježíše a čtvrté začíná sesláním Ducha svatého. Páté, dosud nedokončené jednání, je eschatologickým zakončením dějin.

Vanhoover vnímá drama nikoliv jako tradiční divadelní představení, ale buďto ve středověkém pojetí, kde svět je jedním velkým divadlem a je smazán rozdíl mezi herci a diváky, nebo i v pojetí současném, například pouličního performativního divadla, která zatahuje diváky do samotné hry. Celé velké drama drží dohromady Boží komunikativní akce. To nám umožňuje průběžně zapracovávat podněty i z jiných teologických koncepcí, a drama samo ukáže, jsou-li životaschopné, či nikoliv.

Úkolem teologie (dramaturgie) není zabezpečit, aby se drama hrálo v původních kulisách, ale především ho představit tak, aby při maximálním zachování ducha textu bylo srozumitelné divákovi v jiné kulturní epoše.³⁸⁰ Scénář, který máme k dispozici, proto není mrtvým textem, ale je hlavně podnětem pro další kreativní performance, protože poskytuje pro poslední dějství pouze hrubé obrysy, často v poetickém jazyce. Dramaturgie a režie má za úkol přivést divadelní spolek (církve) k takové improvizaci, která povede ke zdárnému dokončení díla.³⁸¹

Pokud se tedy metaforu dramatu pokusíme aplikovat na tuto práci,³⁸² jedná se o dramaturgické poznámky k adventistické performanci v dějinách (jakožto dílčímu dramatickému dílu). Hlavním záměrem je zjistit, zda se jedná o celistvé

³⁸⁰ Srov. VANHOOZER, K. J. *The Drama of Doctrine*, s. 254.

³⁸¹ Celý postup nelze dopředu vymyslet a zmanipulovat herce a situace tak, aby jednali podle individuálních představ dramaturga. Jakýkoliv individualismus nerespektující text a ostatní herce je herezí.

³⁸² Vanhooverovu terminologii theodramatu však nebudu navzdory nadšení, které ve mě vzbuzuje, v naší práci důsledně využívat hlavně proto, že bych do práce zanášel další terminologii, čímž bych ji zpřehlednil a zamlžil. Využiji ji proto pouze v těch částech, kde to bude pro srozumitelnost textu přínosem.

dílo (tedy budované na trojičním křesťanském základu), a jestliže ano, tak jak potencionálně může přispět ke zdárnému dokončení celkové performace.

Přestože Vanhoozerovu metaforu divadla lze jistě také kritizovat a někomu se mohou některé její teologické aplikace jevit příliš násilné, považuji ji ze všech představených reakcí na postmodernu za nejkompexnější,³⁸³ protože dokáže do sebe absorbovat dobré podněty i z jiných koncepcí (dramaturgické poznámky), jejichž životaschopnost vzápětí prověří v praxi performance.

³⁸³ Vanhoozer svoje teologické pojetí dále rozvíjí zejména ve vztahu k Božímu utrpení a trinitární nauce. Srov. VANHOOZER, K. J. *Remythologizing Theology*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2010.

5 Adventistická reakce na postmodernu

Stejně jako evangelikální reakce na postmodernu není jednotná, nezní jedním hlasem ani adventistická teologie, která se s výzvou postmoderny musí také vyrovnat. I když se Církev adventistů sedmého dne snaží, aby její hlas zejména v misií vyzníval srozumitelně a nevzbuzoval pochybnosti, neubrání se rovněž vnitřním teologickým konfliktům.³⁸⁴ Adventistické univerzity produkují velké množství disertačních prací, které odrážejí vnitřní teologickou pluralitu, ve které nejsou tabuizovány ani diskuse o základních církevních dogmatech.³⁸⁵

Když necháme stranou spíše pragmatickou část církevních publikací na téma vyrovnání se s postmodernou, která slouží evangelizačním záměrům církve a dotýká se tak především misijní metodologie v postmoderně a sekulárně uvažujícím světě,³⁸⁶ nalezneme v adventistické literatuře i odborně teologicky a filosoficky fundované práce. V naší práci budeme vycházet ze studií profesora filosofie na adventistické Andrewsově univerzitě Fernanda Canaleho,³⁸⁷ zejména jeho vlastních teologických aplikací filosofických východisek, která formuloval

³⁸⁴ Fakt, že uvnitř adventismu existuje významná teologická pluralita a napětí, je pro mnohé vnější pozorovatele překvapením, protože adventismus vnímají zejména prostřednictvím oficiálních publikovaných materiálů a mají pocit, že všichni adventisté bezvýhradně souhlasí se všemi věroučnými body podobně, jako je tomu třeba u svědků Jehovových. V Česku je tato menší informovanost dána i tím, že teologická debata se na intelektuální úrovni odehrává především v americkém církevním univerzitním prostředí. Menšinové teologické proudy v církvi však samozřejmě nemají podporu církevní administrativy. Ta je sice toleruje, ale nemá zájem na další diverzifikaci církve, a tak časopisy a publikace teologů mimo „hlavní proud“ nemají finanční podporu, chybí odkazy na alternativní teologické pohledy z webových stránek oficiálních církevních institucí atd. Na druhou stranu, zřejmě i díky tomu, že svrchovanou kázeňskou pravomoc v církvi adventistů má místní sbor a nikoliv vedení církve, nejsou proti většině představitelů těchto názorových proudů podnikána kázeňská opatření (např. vyloučení z církve) a celá řada alternativních teologů může také působit na církevních univerzitách.

³⁸⁵ Srov. PATRICK, A. N. *Contextualising Recent Tensions in Seventh-day Adventism: "A Constant Process of Struggle and Rebirth"?* *Theology Papers and Journal Articles* (Avondale College – School of Ministry and Theology), 2010, č. 15.

³⁸⁶ Srov. např. 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. Kříšťan. Dále pak třeba PAULIEN, J. *Evangelium v proměnách času*, 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2005.

³⁸⁷ Canale je představitelem jasně vyhraněného adventistického postoje a některé jeho závěry, jak se ukáže dále, jsou z hlediska většinového křesťanství velmi kontroverzní. Jeho práce ale poskytuje pravděpodobně nejzvěrubněji a nejodborněji podaný přehled východisek adventistické hermeneutiky v postmoderní době.

ve své dizertaci *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*.³⁸⁸

Adventistickou teologii lze rozdělit na čtyři směry:³⁸⁹ hlavní proud (biblický adventismus),³⁹⁰ evangelikální adventismus, progresivní adventismus a historický adventismus. Toto rozdělení se však netýká výkladu dílčích adventistických specifik, ale jak ukážeme dále, jedná se o hluboké rozdělení dotýkající se nejzásadnějších základů adventismu a vlastně i samotného křesťanství.³⁹¹

Knight důsledky tohoto rozdělení potvrzuje, když při popisu současného stavu Církve adventistů sedmého dne vidí, že „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

³⁸⁸ CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*. Berrien Springs, 1983. Dissertation. Andrews University. Seventh-Day Adventist Theological Seminary. Adviser Raoul Dederen.

³⁸⁹ Srov. např. NEWMAN, D. J. Editorial: How much diversity can we stand? *Ministry*. 1994, roč. 66, č. 4, s. 5. S tímto dělením se v podstatě ztotožňují všichni, kteří píšou o teologických směrech v adventismu. Někteří, zejména neadventističtí autoři, ale příliš nerozlišují mezi „hlavním proudem“ a „historickými adventisty“, kterým dávají nálepku „konzervativní“ jako opozici k „liberálnímu“, což, jak bude ukázáno dále, je příliš velké zjednodušení nepostihující jeden významný adventistický teologický proud.

³⁹⁰ Pojem „biblický adventismus“ zavádí Fernando Canale (CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part II. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2005, roč. 16, č. 1–2, s. 117) a dle mého názoru se jedná o pojem problematický, protože adventistickému čtenáři (a každému protestantovi obecně), který považuje Bibli za základ a míru všeho, podprahově podsouvá názor, že jako jediný proud staví na Bibli, zatímco ostatní jsou ovlivněné jinými názory. I když je Canale (jak ukážeme dále) o něčem takovém hluboce přesvědčen, toto označení se pro jakoukoliv diskusi stává něčím, jako je pro závodníky „ulítí se na startu“. Rovněž tak název „progresivní adventismus“ je dle některých názorů příliš hodnotící, protože evokuje nějaký pokrok a nepůsobí tedy neutrálně. Takto se však dá argumentovat proti každému názvu. Protože v rámci adventistického teologického diskurzu je ale označení „progresivní“ všeobecně užívané, nemá smysl hledat nové, byť možná výstižnější, pojmenování. Naopak pojem „biblický adventismus“ se vyskytuje pouze u Canaleho, a proto se nadále přidržím všeobecně užívaného označení „hlavní proud“.

³⁹¹ „Podstata adventistického pluralismu je metodologická. Vychází z rozdílných pohledů na základní principy, ze kterých interpretujeme Písmo a chápeme křesťanské doktríny.“ CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part III. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2006, roč. 17, č. 2, s. 36 – vlastní překlad.

k futuristickému nebo dokonce preteristickému chápání³⁹². 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.³⁹³

Navzdory hlubokému rozdělení však všechny adventisty celá řada věcí spojuje. Na prvním místě je to zachovávání soboty jakožto dne odpočinku, respekt a úcta k teologickému dědictví adventistických průkopníků, jakkoli kriticky či nekriticky jejich dílo v současnosti interpretují a přetvářejí, nebo i vědomí příslušnosti k celosvětově organizované „katolické“ Církvi adventistů sedmého dne, která provozuje desítky let fungující systém školství, nemocnic a humanitární práce. Za velice podstatný jednotící prvek se také musí považovat rodinné a sociální vazby, které vznikají v rámci místních sborů a které jednotlivé členy poutají k církvi a k sobě navzájem.³⁹⁴

Adventistická pluralita v dnešní podobě a šíří je zapříčiněna působením postmoderny. I dříve se samozřejmě v adventismu našly názorové proudy, avšak nebyly zdaleka tak významné a rozšířené, a pokud se dotýkaly samotných základů adventismu, byly po čase eliminovány.³⁹⁵ Od šedesátých let dvacátého století se však situace změnila. Dalším důvodem pro toto tvrzení je skutečnost, že širokou názorovou pluralitu téměř nenalezneme mezi věřícími v zemích třetího světa, kde nyní adventismus nejrychleji roste.

³⁹² Futuristické chápání výkladu biblických proroctví vidí jejich naplnění výhradě v daleké budoucnosti, preteristické pak v čase prvního století, například na pronásledování křesťanů v době Neronově.

³⁹³ KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 144.

³⁹⁴ Jak bude ukázáno dále, tento sociální prvek však nemusí být vždy pozitivní, a to zejména tehdy, když u někoho dochází k názorovému rozchodu se společenstvím. Dlužno ale dodat, že silné sociální vazby nejsou specialitou adventistů, ale vytváří se i v ostatních církvích, a to se stejnými pozitivními i negativními důsledky.

³⁹⁵ Historie vzniku adventismu, kterou jsme popsali v první části, ukazuje, že zejména v 19. století docházelo spíše ke sjednocování rozdílných názorů než k jejich dalšímu štěpení. Lidé se buďto ztotožnili s většinovým názorem nebo z církve odešli.

5.1 Hlavní proud

Jak už naznačuje sám název, první typ adventismu, hlavní proud, je to, čemu by se dalo říct oficiální církevní názor (i když církev s výjimkou publikace základních 28 věroučných bodů v Církevním řádu nikdy nevydala něco, co by bylo oficiálním církevním katechismem)³⁹⁶ a měl by být zřejmě zastáván většinou vedoucích církve, kazatelů, učitelů i členů církve. Zdali tomu tak ve skutečnosti je nebo nikoliv, je téměř nemožné zjistit.³⁹⁷

Hlavní proud je myšlenkový směr přímo navázaný na adventistické průkopníky. Jeho stoupenci zastávají nauky, které jsme popsali v druhé části naší práce, a to včetně důrazů, které bychom v evropském kontextu mohli označit za netolerantní. Témata jako církev ostatku, prorocké výklady o pronásledování věrných v eschatologické době konce nebo nauka o Duchu proroctví nejsou nesena jako ta, kterými by se přímo oslovovala současná společnost, ale stoupenci hlavního proudu jsou o jejich platnosti přesvědčeni a trvají také na všech důsledcích, které s sebou nesou.

Mohlo by se zdát, že postmoderním útokem na modernistický koncept *common sense* a jasným překonáním baconismu v současné teorii vědy došlo k natolik zásadní destrukci svorníku držícího samonosnou konstrukci adventismu pohromadě,³⁹⁸ že zastáncům hlavního proudu nezbývá jiná cesta obrany, než odmítnutí celého konceptu postmoderny podobnou logikou, jako tomu je u evangelikálních fundamentalistů.³⁹⁹ Ovšem situace je jiná.

Fernando Canale v citovaném článku *Deconstructing Evangelical Tehology?* nabízí řešení, které sice umožňuje uplatnit stejná hermeneutická pravidla, jaké využívali millerističí a postmillerističí adventisté, ale které zároveň

³⁹⁶ Dokonce ani publikace *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků* není vydána způsobem, který by mohl připomínat katolickou oficiální nauku magisteria. Považování této knihy za oficiální je spíše dáno jakousi tichou dohodou a oficiální podporou vedení církve její distribucí.

³⁹⁷ Pojetí adventismu se totiž také liší i na základě regionu, kde působí, v zemích třetího světa najdeme mnohem víc adventistů hlavního proudu než progresivních, kteří se více vyskytují mezi intelektuálně zaměřenými členy církve západního světa. Nebyl také zpracován žádný průzkum, který by statisticky dokázal, kolik procent členů církve který názor zastává.

³⁹⁸ Srov. 3.7 K diskusi.

³⁹⁹ Srov. 4.3 Odmítnutí postmoderny (Carl F. H. Henry a Kelvin Jones).

na první pohled postupuje postmoderními metodami. Canale totiž volá po nutnosti dekonstrukce evangelikální teologie. Dekonstrukci nechápe jako destrukci, ale korektně jako „kritickou metodu analyzující a hodnotící předpoklady, na kterých jsou stavěny teologické systémy.“⁴⁰⁰ Tato metoda pak podle jeho názoru otevírá cestu novému teologickému chápání odpovídajícímu tradičním adventistickým doktrínám, což rozvíjí v textech, publikovaných zejména v časopisech *Journal of Adventist Theological Society* a *Andrews University Seminary Studies*.⁴⁰¹

Protože postmoderna prodělala posun k hermeneutice, je nutné podle Canaleho popsat hermeneutické principy, na kterých bude teologie nadále stavět. Klasická a moderní filosofie totiž předpokládá, že tyto principy jsou pro člověka přirozené, zatímco postmoderna je přičítá generacím lidského poznání a nikoliv lidské přirozenosti. Tyto hermeneutické principy pocházející ze zkušeností lidstva se pak používají k výkladu nových událostí. Pokud to tak je, potom generujeme naše poznání „z rozdílných zkušeností, a pokud jde o křesťanství, také z rozdílných hermeneutických principů“.⁴⁰² Canale se odvolává na Kūngovo dělení na makro-, meso- a mikro-hermeneutické principy⁴⁰³ a ukazuje, že určující je makro-hermeneutický princip, kterým je pro většinu teologů filosofie nebo tradice. Mezi makro-hermeneutické principy tak patří například ontologie, metafyzika, antropologie, kosmologie, ale také teorie týkající se lidského poznání.

Canale se tak v podstatě staví na stranu Ericksona, který odmítá, aby se příliš proměnlivá filosofie stala východiskem teologické hermeneutiky.⁴⁰⁴ Canale tvrdí, že když své filosofické předpoklady hermeneutiky vezmeme z Písma, pak jsme vlastně „reinterpretovali základy, na kterých byla postavena evangelikální

⁴⁰⁰ CANALE, F. *Deconstructing Evangelical Theology?* s. 95 – vlastní překlad.

⁴⁰¹ Srov. např. CANALE, F. *Absolute Theological Truth in Postmodern Times*. *Andrews University Seminary Studies*, 2007, roč. 45, č. 1, s. 87–100; nebo CANALE, F. *Principles of Worship and Liturgy*. *Journal of the Adventist Theological Society*, 2009, roč. 20, č. 1–2, s. 89–111. (Oba časopisy jsou významným fórem pro prezentování teologických názorů adventistů hlavního proudu, *Journal of the Adventist Theological Society* tyto názory prezentuje výhradně, protože Adventist Theological Society je organizací konzervativních adventistických teologů hlavního proudu.)

⁴⁰² CANALE, F. *Deconstructing Evangelical Theology?*, s. 103 – vlastní překlad.

⁴⁰³ Srov. např. KÜNG, H., TRACY, D. *Paradigm change in theology: a symposium for the future*, s. 9.

⁴⁰⁴ CANALE, F. *Deconstructing Evangelical Theology?*, s. 99.

a křesťanská teologie“.⁴⁰⁵ Je tedy přesvědčen, že dekonstrukcí lze předporozumění nejen co nejvíce zúžit, jak o to usiluje Erickson, ale že lze dojít k jedinému správnému východisku. Jak ale v této souvislosti suše poznamenává, zřejmě to není to, co si Erickson představoval.

Dekonstrukci jako kritickou metodu podle Canaleho využíval i Ježíš a Luther. Nesmí být podle něho zaměňována s dekonstrukcionismem, avšak musí „být pochopena v postmoderním kontextu“.⁴⁰⁶ Canale sice zmiňuje Derridovu metodu dekonstrukce, ale odkazuje k mnohem revolučnějšímu přístupu Heideggerovu, který „nejen že kritizoval hermeneutické základy, na kterých byla postavena klasická a moderní filosofie, ale nahradil je něčím velmi odlišným.“⁴⁰⁷ Stejně tak by Canaleho dekonstrukce evangelikální teologie měla otevřít cestu novým teologickým konstrukcím.

Canale tvrdí, že protestantismus vznikl tak, že Luther a Kalvín dekonstruovali katolický model spasení ze skutků. Avšak „nedekonstruovali hermeneutické základy klasické teologie. Svoje teologické pochopení biblické pravdy o ospravedlnění z víry konstruovali pomocí klasického systému makro-hermeneutického pojetí římskokatolické teologie.“⁴⁰⁸ Toto pojetí navzdory odvolávání se na Bibli podle Canaleho přetrvává i v současné evangelikální teologii.

Teologie totiž byla konstruována na základě řecké ontologie, protože křesťanští teologové již velmi záhy začali za svou hermeneutickou perspektivu považovat nikoliv Písmo, ale řeckou filosofii. To, co je pro Grenze a Frankeho vyjádřením víry prvotní církve, je pro Canaleho zásadním problémem. Tvrdí, že závislost na řecké ontologii přinesla do křesťanství na makro-hermeneutické úrovni paradigmatickou změnu, a to akceptování novoplatónského pohledu na Boha a člověka, které vedlo k pojetí Boha a lidské duše nikoliv jako časové, temporální (temporal), ale jako nadčasové (timeless).⁴⁰⁹ To mělo důsledky na

⁴⁰⁵ CANALE, F. Deconstructing Evangelical Theology?, s. 100 – vlastní překlad.

⁴⁰⁶ Tamtéž, s. 105 – vlastní překlad.

⁴⁰⁷ Tamtéž, s. 106 – vlastní překlad.

⁴⁰⁸ Tamtéž, s. 106 – vlastní překlad.

⁴⁰⁹ „Tvá léta ani nemíjejí, ani nepřicházejí; naše léta však míjejí a přicházejí, aby konečně všechna minula. Tvá léta jsou všechna zároveň, poněvadž stojí a neplynou, jako by byla tísňena léty

meso- i mikro-hermeneutickou úroveň. Canale na příkladu Wayne Grudema⁴¹⁰ dokazuje, že tento klasický makro-hermeneutický princip se nezměnil ani u evangelikální teologie. I když většina konzervativních evangelikálních teologů je bytostně přesvědčena, že jejich hermeneutika vychází z biblických makro-hermeneutických principů, stejně bere jako fakt, že řecká ontologie je pro křesťanskou hermeneutiku jasným vodítkem.

Canale se nyní vrací k Heideggerovi a jeho dekonstrukci klasické a moderní filosofie prostřednictvím pojetí *Dasein*, tedy Bytí a času. „Bytí (*Dasein*) je základ, ze kterého jsou chápány všechny filosofické, vědecké a teologické diskurzy... Když se Heidegger konkrétně rozhodl chápat bytí z horizontu času, ve skutečnosti tím nahradil klasické paradigma, které již od Parmenida vnímalo Bytí a existenci z horizontu nadčasovosti.“⁴¹¹ Canale se proto táže, zda by tedy i teologie neměla chápat Bytí a Boha stejným způsobem a přejít tedy od nadčasovosti do časovosti?

Když ale v Písmu hledáme definici Bytí, pak nám ji biblické knihy neposkytují stejným způsobem, kterým to činí filosofie. To však neznamená, že by jejich pisatelé tuto otázku neměli mít vyřešenou, pouze ji jen jinak reflektují. Canale konstatuje, že pokud je biblický text interpretován z pozic klasických makro-hermeneutických principů, vždy vykladačům vychází, že Písmo se shoduje s postoji řecké ontologie hovořící o nadčasovosti Boha.

Jediný způsob, jak dojít ke skutečné biblické ontologii, je proto opustit tradiční čtení Písma (což je opačný směr, než Odenova paleo-ortodoxie, Grenz a Franke nebo katolická teologie). Canale namísto tradičního přístupu navrhuje postup analogický Husserlově fenomenologické redukci *epoché*,⁴¹² tedy uzavorkování, přičemž to, co uzavřeme do závorek, jsou klasické makro-

předcházejícími, poněvadž vůbec neplynou ... Tvá léta jsou jako jeden den a Tvůj den není každodenně, nýbrž dnes; poněvadž Tvůj dnešní den neustupuje zítřejšímu, ani nenásleduje po věčejším.“ AUGUSTIN, A. *Vyznání*. 1. vyd. Praha : Ladislav Kuncíř, 1926. Kniha 11, Hlava XIII, s. 390.

⁴¹⁰ Srov. CANALE, F. *Deconstructing Evangelical Theology?*, s. 110.

⁴¹¹ Tamtéž, s. 114 – vlastní překlad.

⁴¹² Nabízí se zde však minimálně dvě otázky: 1) Fenomenologie je přece filosofická metoda, závislá na určitých výchozích předpokladech, proč ji tedy Canale používá k očištění Bible od filosofických předpokladů? 2) Je redukce *epoché* skutečně možná?

hermeneutické přístupy. Když je uzavřeme, nemůžeme je nadále brát do úvahy a nemůžeme ani využívat teorii, kterou bychom z nich mohli odvodit. „Tak jsme schopni biblické učení pochopit, ocenit a využít pro naše makro-hermeneutické předpoklady. V jednoduchých termínech říká Oscar Cullman něco velmi podobného, když při výkladu Nového zákona radí vyhnout se filosofickým kategoriím.“⁴¹³

Canale ale rozšiřuje Cullmanovu radu z novozákonní biblistiky na oblast systematické teologie. Protože je přesvědčen, že díky řecké filosofii došlo k posunu základního biblického makro-hermeneutického východiska, musela být vybudována i nová teologická konstrukce, která by byla v souladu s horizontem bezčasovosti. Pokud tuto konstrukci pomineme a začneme číst Bibli z jejího (dle Canaleho) původního (časového) hlediska, pak jsme „de facto dekonstruovali křesťanskou a evangelikální tradici... a také jsme postavili naše ontologické, epistemologické a hermeneutické makro-hermeneutické předporozumění nikoliv na rozumu, ale na Písmu, a postmodernu jsme překonali postmoderním způsobem.“⁴¹⁴ V postmoderně totiž není možné, aby jedna pravda dominovala, nebo aby se jeden výklad postavil s absolutní jistotou nad ostatní. A tak nám ani tradice, ke které patříme, nemůže vnucovat své hermeneutické principy.⁴¹⁵ Naopak, můžeme svou tradici dekonstruovat a definovat svá hermeneutická východiska jak v souladu s ní, tak i proti ní.

Změna klasického modelu nadčasovosti Canalemu dovoluje budovat nové chápání objektivity z horizontu času. Je to totiž model nadčasovosti, co podle něho přináší do postmoderny nekorektní obhajobu relativismu, podle níž je fragmentace něco normálního, je důsledkem lidské přirozenosti vytvořené Bohem a nikoliv hříchu nebo intelektuálního omylu.⁴¹⁶

⁴¹³ CANALE, F. *Deconstructing Evangelical Theology?*, s. 117 – vlastní překlad.

⁴¹⁴ Tamtéž, s. 118.

⁴¹⁵ Radikální odmítnutí tradice je však modernistický koncept, který v křesťanství vedl ke vniku skupin typu *Christian Connection*, jak jsme pojednali v první části práce.

⁴¹⁶ Srov. CANALE, F. *Deconstructing Evangelical Theology?*, s. 118. Nemohu se ubránit dojmům, že Canale ve své argumentaci využívá filosofii velmi pragmaticky až utilitaristicky. Ač nesouhlasí s postmoderním konceptem plurality pravd, pokud se mu hodí, aby jím podpořil svou tezi, bez problémů tak učiní, aby vzápětí napadl samotná jeho východiska jako hříšná a intelektuálně pomýlená.

Canaleho dekonstrukce by proto měla začít od klasického bezčasového chápání Boha, kolem kterého se točí evangelikální a vlastně celý křesťanský teologický systém. „Biblické pochopení Boha a času je prvním krokem na dlouhé cestě dekonstruování mnoha systémů, které teologové během staletí vytvořili. Můžeme zde jen čtenáře varovat, aby nechápal Boží časovost z hlediska klasických makro-hermeneutických principů, z filosofických nebo vědeckých studií nebo ho ztotožnil z lidskou časovostí. Naše chápání božské časovosti může být ochráněno pouze pohlédnutím na mystérium Božího bytí, jak je nám zjeveno na stránkách Písma.“⁴¹⁷

Canale tedy dochází k závěru, že Boží časovost neznamená, že by Bůh byl limitován časem stejně jako jeho stvoření. Boží čas je jiný, než čas lidský. Proto jenom Bůh může prožívat plnost času, zato my jenom jeho část. Není možné detailně prozkoumat Boží časovost, ale je jasné, že Bůh má zkušenost s časovou posloupností: minulost – přítomnost – budoucnost, kterou prožívá jeho stvoření. Boží časovost musíme tedy podle něho chápat analogicky k časovosti stvoření, ale neztotožňovat ji s ní.⁴¹⁸ Odmítá ale názor, že by Bůh mohl být zároveň časový

Od své konverze k adventismu jsem také dlouhou dobu zastával názor, že teologický omyl, (kterého se dopouští každý, kdo nemá stejný názor jako já) je buďto důsledkem neupřímnosti člověka před Bohem a neochoty poznat jeho vůli (hříchu) nebo projevem nedostatečného intelektu. Poznávání lidí, jejichž názory se sice radikálně lišily od mých, ale jinak to byly velmi zbožné a inteligentní osobnosti, a naopak jiných křesťanů, kteří sice se mnou teologicky souhlasili, ale byli lidsky nesnesitelní a někdy až nebezpeční, mě vedlo k tomu, že jsem nad ním čím dál tím více přemýšlel a pocitově ho odmítal. Osvobozující intelektuální zdůvodnění mého odmítání mi přinesly až Canalem odmítané přístupy postmoderní hermeneutiky beroucí do úvahy kontext. Když tento svůj postoj položím jako analogii k Storrsovu a Whiteové odmítání konceptu věčných pekelných muk, které je přivedly k přijetí nauky o podmíněné nesmrtelnosti a anihilacionismu, nutně si musím klást otázku i po psychologických a osobnostních motivacích, které lidi vedou k zastávání některých dogmatických výpovědí. (Že tato psychologická motivace někdy může být i klíčová, zmiňuje například v souvislosti s pozadím Markionovy hereze Ctirad V. Pospíšil – srov. POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. 2. vyd. Praha : Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 232–234.)

⁴¹⁷ CANALE, F. *Deconstructing Evangelical Theology?*, s. 122 – vlastní překlad. Canale se hlubšímu objasnění své základní teze o časovosti Boha věnuje v článku *From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Theology – Part III Sanctuary and Hermeneutics*, kde podrobně vysvětluje, jak pojem nadčasovosti chápala řecká filosofie a jak se podle jeho názoru dostal do křesťanské teologie, kde (na základě Augustina a Tomáše Akvinského) jak je přesvědčen, zapříčinil vznik dualistické antropologie o těle a nesmrtelné duši. Naproti tomu pak staví teology a křesťanské filosofy, kteří nějakým, alespoň dílčím, způsobem upozorňovali na Boží časovost (Pinnock, Cullman, Wolterstorff).

⁴¹⁸ Srov. CANALE, F. *From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part III*, s. 52.

a nadčasový, protože toto chápání je možné pouze na základě „teologického“ nebo „duchovního“ výkladu Písma, zatímco on je přesvědčen, že Bible musí být vykládána „historicky“ (což znamená vlastně přístupem *common sense*). Canaleho zdůvodnění „historického“ výkladu Písma je ale založeno na definici kruhem, protože tvrdí, že adventistická eschatologie hovoří o historické realitě nové země, kde bude prostor a čas, zatímco v případě nadčasového pojetí věčnosti by tam nebyl prostor pro sobotní bohoslužbu. Jeho výklad Zj 21,1–5 již však sám vychází z „historického“ (*common sense*) výkladového přístupu.⁴¹⁹

V tuto chvíli lze konstatovat, že Canale je podle McTaggartova dělení soupencem „A“ teorie času a závěry, ke kterým Canale ohledně času dochází, jsou identické s názory Thomase Reida, které jsme představili v kapitole 1.7. Je proto překvapivé, že v Canaleho práci *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions* a ani v dalších jeho pracích nikde nenajdeme na Reida jediný odkaz a žádné Reidovo dílo není ani uvedeno v seznamu použité literatury.

Překvapivé je to zejména proto, že Canaleho řešení není nic jiného, než za pomoci postmoderního filosofického žargonu složitě vyargumentovaná a velkými jmény zaštitěná filosofie *common sense* 19. století, na jejímž základě vznikl adventismus. I když je Canale přesvědčen, že uplatněním dekonstrukce osvobodíme hermeneutiku od filosofických předpokladů a nastolíme teologickou hermeneutickou nezávislost na filosofii,⁴²⁰ sám však současnou filosofii, ať již Heideggerovo pojetí *Dasein* nebo fenomenologii, používá, a už tím prokazuje utopičnost takovéto snahy.

Canaleho cesta je tedy v principu totéž, co snaha Baconem a *common sense* ovlivněných milleritských křesťanů očistit „mysl ode všech historických a teologických formulací (kalvinských, lutherských, anglikánských i dalších)“,⁴²¹ aby pak s myslí očištěnou od veškerých lidských spekulací konfrontovali biblický

⁴¹⁹ Srov. CANALE, F. *From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part III*, s. 55–56.

⁴²⁰ „Jestliže Bůh sám sebe zjevuje v Písmu, proč bychom měli brát naše makro-hermeneutické principy z filosofie nebo vědy?“ CANALE, F. *Deconstructing Evangelical Theology?*, s. 127.

⁴²¹ PEARCY N. *Total truth: Liberating Christianity from its Cultural Captivity*, s. 299.

text jako soubor faktů, které hovoří samy o sobě. Avšak to, co nebylo možné tenkrát, tedy stát se nezátíženým a nezávislým pozorovatelem hledajícím absolutní a objektivní pravdu, není ze stejných důvodů možné ani dnes. Snad jen s tím rozdílem, že v 19. století ještě nebylo možné číst Heideggera.

Canaleho pojetí času, které vnímá jako makro-hermeneutické teologické východisko, se také musí vyrovnat s vývojovou filosofií A. N. Whiteheada a na ni navazující procesuální teologií.⁴²² Protože však Canale tvrdí, že jeho pojetí časovosti Boha je pouze „analogické“ časovosti stvoření, může i důsledky procesuální teologie pro stvoření akceptovat jen částečně nebo lépe řečeno selektivně. A tak nalezneme shodu pouze v přesvědčení, že Bůh a svět se vzájemně ovlivňují.⁴²³ V ostatních bodech se již adventismus s procesuální teologií rozchází, protože důraz na historizující výklad proroctví mu neumožňuje souhlasit s její další tezí, totiž že Bůh nezná budoucnost, protože ta zatím neexistuje. Procesuální teologie také vnímá svět v duchu evoluční teorie, což je rovněž pro adventisty nepřijatelné.⁴²⁴ Adventismus tedy díky Canaleho odkazu na „analogičnost“ Boží časovosti aplikuje důsledky na rozdíl od procesuální teologie pouze tak, aby tím nebyly ohroženy jeho dogmatické výpovědi.

Adventistické časové pojetí Boha⁴²⁵ by se mohlo jevit velmi současné a progresivní, protože potvrzuje důraz na neustálé hledání pravdy a jejího nového

⁴²² „Procesuální teologie je připravena přijmout řecké chápání Boha jako věčného a neměnného a jako původce všech věcí – avšak s odkazem na jeho abstraktní existenci. Bůh je věčný v tom smyslu, že takový vždy byl, je a vždy bude. Putuje však s námi v čase. V tomto okamžiku je pro Boha rok 1996 minulostí a rok 2096 budoucností. Je neměnný tím, že jeho láska zůstává stálá, ale ne ve smyslu, že by byl statickým nebo nečinným.“ LANE, T. *Dějiny křesťanského myšlení*. 1. vyd. Návrat domů : Praha, 1996, s. 244.

⁴²³ Zejména v dílech Ellen Whiteové existuje celá řada citátů, které tuto myšlenku potvrzují, např.: „Kdyby všichni vyznavači Ježíše Krista přinášeli ovoce k jeho slávě, semeno evangelia by bylo brzy rozseto po celém světě. Poslední velká žeň by rychle dozrála a Pán Ježíš by přišel, aby sklídl drahocennou úrodu.“ COL 69, citováno z WHITEOVÁ, E. G. *Perly moudrosti*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2006, s. 32.

⁴²⁴ I když zde by bylo možné vést diskusi, protože adventismus neodmítá evoluci (ve smyslu vývoje společnosti nebo přírody) absolutně, ale odmítá evoluční teorii vycházející z myšlenek Charlese Darwina a veškeré další teorie, které nejsou v souladu s doslovným zněním prvních kapitol knihy Genesis.

⁴²⁵ O tom, že odmítání Boží nadčasovosti je standardní přístup současné adventistické teologie, a nikoliv nějaká Canaleho teologická zvláštnost, svědčí např. WHIDDEN, W., MOON, J., REEVE, J. W. *The Trinity*. 1. vyd. Hagerstown : Review and Herald Publishing Association. 2002, s. 169.

vyjádření.⁴²⁶ Bylo by však třeba vzít ho v adventistické teologii skutečně vážně a neuhýbat k „analogičnosti“ a vyvarovat se tedy selektivního využívání pouze takových argumentů, které potvrzují status quo, a zamlčovat nebo bagatelizovat ty, které mu odporují, byť logicky s těmi souhlasnými souvisí.⁴²⁷

Boží časovost je teologicky zpracována v adventistickém chápání nauky o nebeské svatyni, které se tak stává konkrétně vyjádřeným adventistickým makro-hermeneutickým principem. Přebývání Boha ve svatyni Canale přirovnává k manželské smlouvě. Stejně jako manželé spolu sdílí společný život, sdílí společný život i Bůh se svým lidem. „Bůh sám pracuje na díle spásy ne z plné síly své všemohoucnosti, ale v rámci omezení vyjádřeného časem a prostorem.“⁴²⁸

Jestliže makro-hermeneutický princip svatyně začneme považovat za klíč k pochopení Božího vykupitelského díla, dostaneme se k tématu velkého sporu věků jako hermeneutickému metanarativu, který nejen, že byl vodítkem celé adventistické teologie v čase jejího vzniku, ale zůstává jím doposud. To však znamená, že adventismus (konkrétně jeho hlavní proud) stojí stále přesvědčen o své jediné absolutní pravdě mimo všechny hlavní křesťanské vykladačské tradice, se všemi důsledky, které to s sebou přináší.⁴²⁹

Teologické směřování hlavního adventistického proudu má proto v sobě zakódovány tendence vidět odlišně uvažující křesťany (ale i adventisty), jako

⁴²⁶ Důraz na toto hledání pravdy je vyjádřen i v preambuli Základních věroučných výroků Církve adventistů sedmého dne: „Adventisté sedmého dne přijímají Bibli za své jediné vyznání víry a z ní odvozují základní věroučné články. Dále uvedené věroučné výroky jsou výrazem toho, jak církev učení Písma chápe a vyjadřuje. K revizi těchto výroků může dojít při zasedání Generální konference, **když církev pod vedením Ducha svatého dospěje k plnějším pochopení Písma nebo nalezne výstižnější výrazy** k vyjádření toho, co učí Boží slovo.“ Církevní řád, s. 145 – vlastní zvýraznění.

⁴²⁷ Příkladem tohoto velmi pružného adventistického přístupu k faktům může být postoj k vědě jako takové, na který upozorňuje i adventistický teolog Fritz Guy: „Jako adventisté velmi prosazujeme vědeckou medicínu (to znamená, že naše nemocnice a personál budou odborně kvalifikováni pro poskytování zdravotní péče). Pak je ale velmi obtížné říct: „Bereme vážně jen ty vědy, které nám pomáhají v medicíně (jako je biochemie nebo neurofyzologie), ale ignorujeme jiné vědy (jako je geologie a paleontologie), protože nepodporují naše přesvědčení.“ Logicky je možné (i když kulturně obtížné) odmítnout vědu jako celek, ale pokud je jeden typ vědy teologicky legitimní, tak celý vědecký výzkum je v principu legitimní. Nikdo nemůže vybírat a volit mezi vědami.“ GUY, F. Negotiating the Creation-Evolution War. *Spectrum*, 1988, roč. 20, č. 1. s. 41 – vlastní překlad.

⁴²⁸ Srov. CANALE F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Theology. Part III Sanctuary and Hermeneutics. s. 61.

⁴²⁹ Srov. 3.4 Církev ostatku.

potenciální zdroj nebezpečí pro církve a její poslání ve světě.⁴³⁰ To, že se jednotlivé směry v adventismu liší ve svých hermeneutických východiscích a nejedná se o nějaké podružné záležitosti okrajových témat životního stylu, je pro hlavní adventistický proud nepřijatelné, protože jeho stoupenci nechápou jednotu jinak založenou, než na (*common sense*) teologické shodě.⁴³¹

Jaká je tedy odpověď hlavního proudu adventismu na postmodernu? Canale si v této souvislosti klade dvě odvážné otázky. Tou první je, zda adventističtí učenci mohou se svou vizí metanarativu svatyně vůbec v současném světě vědy obstát. Odpovídá ano, ovšem nikoliv na bázi biblické teologie, ale na bázi systematické a fundamentální teologie,⁴³² kde dosud adventističtí teologové příliš nepůsobili. Druhou otázkou je, zda je možné, aby teologický systém, který vyvinuli adventističtí průkopníci, byl životaschopný i o více než staletí později – v čase postmoderny. A opět odpovídá ano.

Zdůvodnění obou těchto kladných odpovědí je (úsměvně) postmoderní: Zatímco moderna uznávala pouze jednu pravdu, u postmoderny je otevřeno více možností. Po zopakování tohoto známého faktu Canale znovu nastoluje svůj argument o dekonstrukci klasické teologie a jejím znovuvybudování na bázi pojetí časovosti Boha, skrze kterou nauka o svatyni otevře prostor pro metanarativ velkého sporu. Tím se podle něho adventistické pojetí stane v čase pluralistické postmoderny vědecky rovnocenné ostatním hermeneutickým přístupům.

⁴³⁰ „Rozdíly v hermeneutických předpokladech generují nekompatibilní teologické komunity, které mají navzájem neslučitelné způsoby bohoslužeb, práce a křesťanského životního stylu. Tato situace ohrožuje jednotu, poslání a budoucnost adventismu. Může adventismus jako celosvětová církev přežít, když bude útočištěm nekompatibilní teologie? Může přežít dům rozdělený sám v sobě? CANALE, F. *From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Theology. Part III Sanctuary and Hermeneutics.* s. 66.

⁴³¹ S tímto pojetím ostře kontrastuje římskokatolický postoj, podle kterého „ortodoxie nespočívá v přitakání nějakému systému, nýbrž v účasti na rozvoji víry, a tím samým také na *já* církve, která subsistuje jakožto jediná napříč časem a která je také pravým subjektem poznání víry.“ Dokument MTK Jednota víry a mezinárodní pluralismus cit. v POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria,* s. 164, zvýraznění dle zdroje.

⁴³² Canale má samozřejmě na mysli systematickou a fundamentální teologii vycházející ze stejného makro-hermeneutického principu, který zastává on sám. Proto práce Fritze Guye nebo Richarda Rice (progresivní adventisté) podle něho tou správnou cestou nejsou (CANALE F. *From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Theology. Part III Sanctuary and Hermeneutics.* s. 72).

Canale však už dále nerozvádí, co by nastalo, kdyby k tomuto scénáři opravdu došlo. Pro ty, kteří by tuto cestu podstoupili, by to znamenalo konec postmoderny, filosofický návrat k paradigmátům 19. století a přijetí konceptu jediné správné pravdy. To je vzhledem k evropským historickým zkušenostem z prosazování „jediných správných“ moderních filosofických pravd varující.⁴³³

V hlavním proudu adventismu však najdeme ještě mnohem zásadnější problém, který nás nutí zamyslet se nad tím, zda se ještě jedná o křesťanství nebo se zde setkáváme s něčím, co bychom mohli nazvat latentní arianismus nebo kryptoarianismus. Jestliže tvrdíme, že Bůh existuje v čase a nikoliv mimo čas a k tomu vykládáme Písmo doslovně, pak není možné, aby zde byly tři osoby Boží věčně – tak, jak jsou představeny v Písmu, ale musel být nutně okamžik, kdy Syn neexistoval. Canale se tomu snaží vyhnout poukazem na jiné, lidmi nepochopitelné pojetí časovosti u Boha.⁴³⁴ To, že u Boha je ještě nějaké jiné, nepochopitelné pojetí času, které není ani nadčasovostí a ani našim klasickým pojetím časovosti, je ovšem argument, který lze jen těžko obhájit, protože si do takového pojetí může každý dosadit, co potřebuje, a nelze s tím vůbec polemizovat.

Canaleho snaha osvobodit adventistickou teologii od helénského vlivu ji paradoxně do jejího područí mnohem hlouběji dostává, protože jeho pojetí Boží časovosti vede k arianismu a podkladem ariánství jsou myšlenky novoplatonismu, takže jeho přijetím se ve skutečnosti zvěsti Bible nadřazuje řecké filosofické myšlení.⁴³⁵ Tématem vztahu pojetí Boží časovosti a nauky o trojici k adventismu se budeme dále zabývat v kapitole 5.5 Adventistický diskurz?.

Hermeneutická východiska adventistické teologie hlavního proudu a teologie samotná přináší konkrétní praktické dopady do života církve.

⁴³³ Canaleho snaha využít veškerých možností, které postmoderna nabízí k prosazení pojetí, nadále nepřipouštějící správnost žádného jiného názoru, si je s metodami totalitních ideologií dost podobná.

⁴³⁴ CANALE, F. *Deconstructing Evangelical Theology?*, s. 122.

⁴³⁵ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a spasitel*, s. 148. (Pospíšil upozorňuje na to, že Nicejští otcové svým vyznáním sice odmítli nadřazení filosofie, ale pro vyjádření křesťanských pravd začali využívat filosofickou terminologii. Právě toto vzhledem ke kontextu doby pochopitelné využívání filosofických termínů vede mnohé k nesprávnému závěru, že filosofie ovládla křesťanství.)

Nejzřetelněji je to vidět v oblasti misie a evangelizace, kterou popíšeme podrobněji, abychom tuto provázanost prakticky představili na konkrétních faktech.

Již jsme ukázali, že pro adventisty hlavního proudu je misie a evangelizace světa klíčovou záležitostí, de facto součástí jejich identity, bez které by nemohli existovat, protože popřením misie vlastně popírají výjimečnost a spasitelnost jimi nesené pravdy. Vzhledem k tomu, že stoupenci hlavního proudu tvoří mezi církevními administrátory většinu, směřuje k misii veškerá činnost církve, je na ni vynakládáno nejvíce finančních prostředků a také 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 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“.⁴³⁶ Proto úspěšnost nebo neúspěšnost adventistické misie je hodnocena zejména počtem křtů a početním růstem církve.⁴³⁷

Nárůst křtů je však po celém světě nerovnoměrný, což vede k burcujícím výrokům: „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.“⁴³⁸ Svědčí to o tom, že se jedná o trend pro stoupence adventistického

⁴³⁶ Viz *Církevní řád adventistů sedmého dne*, s. 25.

⁴³⁷ To, že Církev adventistů sedmého dne se o počet křtů, jakožto i o ostatní měřitelné ukazatele, velmi zajímá, dokazuje podrobná církevní statistika, ve které se dají vysledovat dlouhodobé trendy jak globálně, tak i podle jednotlivých oblastí, a to až po úroveň jednotlivých sdružení. Více viz *General conference (World Church Statistics)* [online]. Old Columbia Pike, Silver Spring, MD 20904, USA, [cit. 13. července 2012]. Dostupné z WWW <<http://www.adventiststatistics.org>>.

⁴³⁸ BURRILL, R. *Revoluce v církvi*, 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 1997, s. 15.

hlavního proudu frustrující, navzdory tomu, že je to podle Petera Bergera vývoj v souvislosti s celkovou sekularizací Západu.⁴³⁹

Mezi adventistickými představiteli a členy v západních zemích – a tedy i v Česku – lze vyzorovat dvě hlavní reakce, 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 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 svěštějšími postojům – tak projektované identity – v nichž lidé spojují víru s emancipačními či estetickými zájmy. To 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 legitimacy.“⁴⁴⁰

Adventistická evangelizace hlavního proudu byla vždy zaměřena na kognitivní složku člověka⁴⁴¹ a k její tradici patřily především evangelizační přednášky s důrazem na výklad knihy Daniele a Zjevení. Někdy se pro tento typ evangelizace používá zkratkový, ale docela výstižný anglický termín *full message*.⁴⁴² Jedná se nejčastěji o přednášky, semináře nebo i soukromé rozhovory, ale vždy s upřednostněním apelu na rozum a logické myšlení posluchačů. Pokud

⁴³⁹ Srov. BERGER, P. *Vzdálená sláva*, s. 24. 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.“ OPATRŇY, A. *Cesty pastorační v pluralitní společnosti*, s. 71.

⁴⁴⁰ LYON, D. *Ježíš v Disneylandu*, s. 135. (Hlavní proud adventismu lze bez pochyb zařadit k zastáncům rezistentní identity. Na krajním křídle zastánců rezistentní identity se objevují skupiny s netolerantními a fundamentalistickými rysy, kam bychom mohli zařadit historické adventisty. Na opačném konci spektra mezi představiteli projektované identity pak najdeme evangelikální a progresivní adventisty, kterým se budeme věnovat později.)

⁴⁴¹ „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.“ DUDA, D., MOSKALA, J. *Evangelium pro dnešek*, 1. vyd. Praha : Advent – Orion, 2002, s. 4.

⁴⁴² V překladu „plné poselství“ – Pojem je také zkratkou, která vystihuje vytrvalé setrvávání v klasickém adventistickém paradigmatu, a to jak co do teologického obsahu, tak zejména co do formy. Jde vždy o to okolnímu světu komunikovat a na základě rozumových důkazů představit adventistický výklad Bible jakožto jedinou správnou cestu.

jsou využívány některé emocionální aspekty, činí se tak střídavě, 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 člancích a způsobu života dříve, než je pokřtěn a přijat do sborového společenství“.⁴⁴³

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.⁴⁴⁴

Jako další příklad metodiky *full message* může sloužit příručka *Evangelium pro dnešek* od autorů Jiřího Moskaly a Daniela Dudy. Jedná zatím o poslední 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 obsírnější teologický i historický materiál a poskytuje tak dobrý obraz o rozumně podávaném misijním konceptu *full message*.⁴⁴⁵

⁴⁴³ *Církevní řád adventistů sedmého dne*, s. 25. (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.)

⁴⁴⁴ Takové podklady se snaží praktikovat dle názoru jejich autorů celosvětově platný univerzální přístup k misii, 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. Například srov. *Světlem Bible* [DVD] Praha: o. s. Maranatha, 2009.

⁴⁴⁵ Autoři dělí dogmatické studium adventistické věrouky do dvanácti tematických bloků. Každé téma je pak rozpracováno do několika lekcí. 1. Základní informace, kdy cílem je představit metanarativ velkého sporu. (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.) 2. O hříchu a původu zla ukazuje, že za zlem stojí konkrétní bytost (satan) a podstatou každého hříšného jednání je narušení vztahu k Bohu. 3. O Boží lásce a spasení představuje křesťanskou christologii, soteriologii a spiritualitu. Cílem této části je vést lidi ke správnému, kladnému vztahu k Ježíši. Víra je představena jako vztah s Bohem, do kterého lidé vstupují na základě poznání. Správná víra je vztahem podobným čestnému přátelství. Člověk pak slyší, co mu Bůh říká a nechá se jím vést. Pokud jde o otázky ospravedlnění, autoři zastávají názor, že je to stoprocentní Boží dílo a jsme ospravedlněni pouze vírou. 4. O druhém příchodu.

I když jednotliví kazatelé a evangelisté mohou svobodně volit pořadí představovaných bodů adventistické dogmatiky a přednášet je různými způsoby, prakticky vždy je jednoznačným cílem seznámit zájemce o křest s těmito pravdami, motivovat je k jejich přijetí a praktickému zachování. 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.

K šíření poselství *full message* církev v rámci celého světa hojně využívá moderní média – rozhlas,⁴⁴⁶ televizi⁴⁴⁷ a internet.

Celosvětová adventistická církevní televizní síť vznikla až v roce 2003 pod názvem Hope Channel na základě úspěšných výsledků satelitní evangelizační kampaně NET 98. Hope Channel má svoji hlavní základnu v USA, ovšem její

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 nesmrtnosti a odmítání nauky o nesmrtné 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. 7. O poslušnosti zdůrazňuje adventistická specifika poslušnosti ve vztahu k Desateru, a to zejména k zachování soboty. Podrobně rovněž vyvrací všechny obvyklé novozákonní argumenty pro zachování neděle, čímž připravuje půdu pro další výklad apokalyptických proroctví. 8. Proroctví. Tato část směřuje 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. 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 eklesiologie 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 potvrzení hlavních adventistických teologických specifik, zejména opět na zachování soboty.

⁴⁴⁶ 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 (KNIGHT, G. R., *Adventismus v proměnách času*, s. 111). Církev adventistů nadále rozvíjí své rozhlasové vysílání (Adventist World Radio) zaměřené převážně na rozvojové země třetího světa a Čínu. Stále proto buduje rozsáhlou síť rádiových krátkovlnných vysílačů a studií. (Srov. *Adventist World Radio* [online], Washington, D.C., [cit. 3. ledna 2010]. Dostupné z WWW <http://awr.org>)

⁴⁴⁷ 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 satelitních evangelizací NET, na základě jejichž zkušeností byla vybudována celosvětová satelitní televizní síť Hope Channel. Více viz *Hope Channel* [online], Washington, D.C., Silver Spring, Maryland USA, [cit. 3. ledna 2010]. Dostupné z WWW <<http://www.hopetv.org>>.

jednotlivá studia sídlí a vysílají svůj program i z jiných částí světa. Adventistická televizní studia najdeme na všech kontinentech, od Číny po Jižní Ameriku.⁴⁴⁸

Programová skladba jednotlivých stanic Hope Channel je obdobná. Velká část vysílaných pořadů je dabovaná, zejména se jedná o talk show, přednášky, jednoduché dokumenty a studiové promluvy, a pochází z americké a australské provenience, o které se dá říct, že až na výjimky naplňuje veškerá *full message* kritéria.

Stejně jako adventisté sedmého dne věnovali v minulosti pozornost rádiu a televizi, soustředí nyní svůj zájem i na prostředí internetu. Navzdory snahám o některé moderní přístupy však většinou zůstává u sdílení oficiálních informací a dogmatiky.⁴⁴⁹ Protože oficiální adventistická prezentace, vydavatelská a mediální činnost je vedena duchem *full message*,⁴⁵⁰ soustřeďuje se hlavně na předávání adventistické dogmatiky, nedává příliš prostoru pro dialog a měla by zřejmě velké problémy oslovit současného sekulárního a postmoderního člověka, i kdyby se nevázala (jak to činí) na konzervativní tvorbu ovlivněnou americkými náboženskými televizními kanály.⁴⁵¹

⁴⁴⁸ 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.

⁴⁴⁹ Klasickou ukázkou je práce Střediska korespondenčních kurzů. Tato misijní instituce zasílá zájemcům o studium Bible poštou materiály, které je uvádějí do základních věroučných pravd Církve adventistů sedmého dne a tyto materiály lze také najít on-line na internetu. Více viz *Středisko korespondenčních kurzů* [online]. Ostrava. [cit. 25. června 2012]. Dostupné z WWW <<http://www.skz.cz>>.

⁴⁵⁰ Tlak na zdůrazňování adventistických specifik nastal zejména od roku 2010, kdy je předsedou Generální konference Církve adventistů sedmého dne konzervativní kazatel Ted Wilson.

⁴⁵¹ Protože jsem byl od roku 2003 do konce roku 2011 osobně odpovědný za adventistickou televizní a rozhlasovou tvorbu v České republice, mohu z vlastní zkušenosti potvrdit napětí, ve kterém musí tvůrčí pracovníci v adventistické televizi pracovat. Na jedné straně je zde požadavek (i místního vedení církve) na „oslovení postmoderního člověka“, na druhé straně je k dispozici pouze omezený výběr církevních programů, který pramení z pochopitelného nedostatku financí, ale i z oficiální církevní nechuti po ekumenické spolupráci s jinými křesťanskými mediálními institucemi.

5.2 Evangelikální adventismus

Stejně jako ostatní teologické proudy, ani evangelikální adventisté netvoří uvnitř církve nějakou organizovanou platformu. V příspěvku na konferenci k 50. výročí vydání knihy *Questiones on Doctrine* v roce 2007 na Andrewsově univerzitě v Berrien Springs jeden z představitelů evangelikálních adventistů Larry Christoffel⁴⁵² datuje počátky evangelikálního adventismu do konce padesátých let dvacátého století, tedy do období vydání knihy *Questions on Doctrine*.⁴⁵³ Ovšem jeho kořeny a východiska sahají mnohem hlouběji, do diskuse ohledně tématu ospravedlnění z víry, která probíhala v souvislosti se zasedáním Generální konference Církve adventistů sedmého dne v Minneapolis v roce 1888.⁴⁵⁴

Osmdesátá léta devatenáctého století byla v historii církve adventistů zlomová. Celá druhá polovina devatenáctého století byla v USA poznamenána snahou organizací, jako například *National Reform Association*, udržet křesťanský charakter Ameriky, mimo jiné i ochranou posvátnosti neděle. Na počátku osmdesátých let se začaly v USA vyskytovat konflikty mezi státní mocí a adventisty, které adventisté vnímali jako naplňování proroctví o pronásledování věrných světitelů soboty.⁴⁵⁵ Jejich problémy ale nepramenily z toho, že by jim bylo zakazováno světit sobotu jako sváteční den a scházet se na bohoslužbách, ale z toho, že pracovali v neděli. Adventisté proto velmi negativně viděli návrh senátora H. W. Blaira z roku 1888 na celonárodní uzákonění neděle. To vše je tlačilo k tomu, že více a více zdůrazňovali věčnou platnost Desatera, samozřejmě zejména příkázání o zachovávaní soboty.

⁴⁵² Srov. CHRISTOFFEL, L. *Evangelical Adventism—Questions on Doctrine's Legacy*. [online]. Berrien Springs, [cit. 27. června 2012]. Dostupné z WWW <http://www.qod.andrews.edu/docs/09_larry_christoffel.pdf>.

⁴⁵³ Srov. SAMPLES, K. R. *From Controversy to Crisis, an Updated Assessment of Seventh-day Adventism*. s. 12. Více o situaci v souvislosti s *Question od Doctrines* viz kapitola 2 Historické kořeny adventistické věrouky.

⁴⁵⁴ CHRISTOFFEL, L. *Evangelical Adventism—Questions on Doctrine's Legacy*, s. 10. (Jak ale ve své práci upozorňuje, evangelikální adventisté byl od roku 1855 i název skupiny postmilleristických adventistů – tamtéž s. 10.)

⁴⁵⁵ Srov. KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 76.

V takto vzrušené době začali adventističtí kazatelé E. J. Waggoner a A. T. Jones přinášet některé teologické otázky ohledně výkladu biblické knihy Daniel a také ohledně podstaty zákona v Pavlově listu Galatským,⁴⁵⁶ který označili za zákon morální, zatímco adventisté v té době všeobecně vykládali Pavlovy výroky tak, že se jedná pouze o zákon ceremoniální.⁴⁵⁷ Jejich důrazy v dobovém kontextu vedly k velké krizi v adventismu, která vyvrcholila na zmíněném zasedání Generální konference v Minneapolis v roce 1888.⁴⁵⁸ V adventistické teologii je tato konference považována za zásadní obrat v adventistickém učení od eschatologických důrazů směrem k nauce o ospravedlnění z víry a soteriologii.⁴⁵⁹ Canale dokazuje, že tehdy došlo k zásadní změně makro-hermeneutických předpokladů adventismu, kde vedle dosud výhradního přístupu učení o svatyni zaujala stejnou roli nauka o ospravedlnění z víry. Od roku 1888 tak vedle sebe stály dva rovnocenné, avšak na makro-hermeneutické úrovni nekompatibilní hermeneutické přístupy.⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ Srov. např. Ga 3,2; Ga 4,13 a zejména Ga 5,18: „Dáte-li se vést Božím Duchem, nejste už pod zákonem.“

⁴⁵⁷ Aby adventisté obhájili platnost zachování soboty podle Desatera, biblické zákony kategorizovali. Nejednalo se podle nich vždy o Zákon, za který se většinou považuje Pentateuch, ale podle kontextu (který si sami stanovili) o jeho různé části. Zákon (Pentateuch), respektive jeho obsah, zákony, jsou děleny do tří kategorií: 1) zákon morální (Desatero), který má věčnou platnost, 2) zákon ceremoniální (bohoslužebné předpisy, které již nyní platnost nemají, protože se naplnily Kristovou obětí na kříži) 3) zákon zdravotní, kam patří ustanovení z Lv 11. kapitoly o čistých a nečistých živočiších. Adventistická teologie hlavního proudu vynakládá velké úsilí na to, aby dokázala, že tento zdravotní zákon nemá vztah ke kultickým nařízením, ceremoniálnímu zákonu, protože tím pádem by přestala platit jeho dietetická omezení. Pro celkový přehled o adventistickém způsobu uvažování o problematice kultických pokrmů viz např. MARTÍNEK, M. Starozákonní nařízení o nečistém mase a jejich závaznost pro křesťanskou církev. *Koinonia*. 2010. roč. 1, č. 1. s. 95–114.

⁴⁵⁸ Ukázalo se, že zasedání Generální konference v Minneapolis lze považovat za nejvýznamnější bod obratu ve vývoji teologie Církve adventistů sedmého dne. Z tohoto shromáždění vyplynuly přinejmenším čtyři významné teologické problémy: 1) přezkoumání základů, ze kterých vychází autorita k řešení teologických a biblických problémů, 2) plné pochopení ospravedlnění z víry a jeho vztahu k trojandělskému poselství, 3) významný vývoj v adventistickém postoji ke Trojici, Kristově Božské podstatě a k osobě Ducha svatého a 4) zkoumání lidské podstaty Ježíše Krista.“ KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 72.

⁴⁵⁹ Srov. CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part I. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2004, roč. 15, č. 2, s. 12. Více o kontextu konference v Minneapolis a jejich teologických dopadech viz např. KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 70–96 nebo KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 75–81, podrobně pak v FROOM, L. *Movement of Destiny* s. 188–299.

⁴⁶⁰ Srov. CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part I, s. 13–14. Canale zmiňuje zejména roli A. G. Daniellse, který ve dvacátých letech dvacátého století zdůrazňoval soteriologická témata. Dalším významným

Důsledky tohoto dlouho skrytého rozdělení se objevily, když se v padesátých letech dvacátého století uskutečnila řada teologických konferencí mezi evangelikály a adventisty. Evangelikály zastupovali zejména vydavatel časopisu *Eternity* Donald Grey Barnhouse a Walter Martin, odborník na nekřesťanské kultury, který byl pověřen vydavatelstvím Zondervan, aby napsal knihu o adventistech. Za adventisty jednali Le Roy Froom, R. A. Anderson a W. E. Read,⁴⁶¹ patřící spíše k těm adventistickým teologům, kteří, viděno Canaleho prizmatem, využívají jako makro-hermeneutický přístup ospravedlnění z víry.⁴⁶²

Walter Martin během konferencí předložil adventistickým představitelům řadu podnětů. Zřejmě nejzásadnější, vzhledem k tomu, že mezi evangelikály nebyli v té době adventisté všeobecně považováni za křesťany, byly čtyři dotazy na to, zde je pravda: „1) že Kristova služba smíření nebyla ukončena na kříži, 2) že spasení je výsledkem milosti a skutků zákona, 3) že Pán Ježíš Kristus byl stvořenou bytostí a není od věčnosti, 4) a že se při vtělení podílel na lidské hříšné padlé přirozenosti.“⁴⁶³

Adventističtí představitelé v odpovědi jednoznačně konstatovali, že naprostá většina členů církve nikdy tyto názory nezastávala. To však nebyla pravda, takže Knight jejich odpověď hodnotí tak, že „nebyli tak úplně féroví“.⁴⁶⁴ Do té doby totiž v celém adventismu převládala Andreasonova teologie, která se zabývala především učením o svatyni a Kristovou smířčí službou. Andreason ji budoval na základě několika koncepcí.⁴⁶⁵ 1) Kladl důraz na druhé očistění svatyně ve skutečném Dni smíření. Vycházel při tom z teologie Josepha Batese a O. R. L. Crosiera (čtyřicátá léta devatenáctého století), podle které Boží lid během Kristova očišťování nebeské svatyně musí na zemi očistit chrám své duše.

adventistickým teologem tohoto ražení byl Le Roy E. Froom, který měl výrazný podíl i na formulacích knihy *Questions on Doctrine*. Srov. také KNIGHT, G. R. *Adventismus v proměnách času*, s. 106.

⁴⁶¹ Srov. KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 122–123.

⁴⁶² Froom je vnímán jako klíčový adventistický evangelikál. (Srov. např. BULL, M., LOCKHART, K. *Seeking a Sanctuary: Seventh-Day Adventism and American Dream*, s. 106)

⁴⁶³ KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 123.

⁴⁶⁴ Tamtéž.

⁴⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 108–114.

2) Přisvojil si myšlenku Ellen Whiteové, podle které poslední generace před příchodem Ježíše Krista projde údobím soužení bez Prostředníka.⁴⁶⁶ 3) Vyzdvihl další myšlenku Ellen Whiteové o tom, že Boží lid před druhým příchodem Krista musí projevit jeho povahu.⁴⁶⁷ 4) Zastával učení o tom, že Kristus při své inkarnaci přijal takové tělo, jaké měl Adam po pádu do hříchu. To, že v tomto těle obstál a nezhřešil, je pro nás, podle Andreasena, příkladem v naší snaze o dokonalost.⁴⁶⁸ 5) Věrní věřící před příchodem Ježíše Krista plně zachovávají Boží přikázání.

To vše bylo navíc akcentováno přesvědčením, že Kristova smířčí služba nebyla dokončena na kříži. Smíření má totiž podle Andreasena tři fáze. „První má co do činění s Kristovým dokonalým životem. Druhá je zaměřena na události, jež vyvrcholily na kříži... Ve třetí fázi Kristus ukázal, že člověk může učinit to, co učinil ON, a to se stejnou pomocí, jako měl ON“.⁴⁶⁹

Teologickým výsledkem konferencí bylo rázné vymezení se adventistických vedoucích proti Andreasenově teologii. Hmatatelným výsledkem pak byla řada článků a publikací na evangelikální straně⁴⁷⁰ a ze strany Církve adventistů sedmého dne byly výsledky shrnuty v knize *Questions on Doctrine*.

Na první pohled by se mohlo zdát paradoxní, že se v souvislosti s touto knihou hovoří o největší adventistické krizi, protože *Questions on Doctrine* je

⁴⁶⁶ Srov. WHITEOVÁ, E. G. *Velké drama věků*. s. 280 (GC 424).

⁴⁶⁷ Projevení Kristovy povahy vychází z textu Ellen Whiteové: “Kristus toužebně očekává, až se v církvi ukáže jeho obraz. Až jeho lid plně projeví jeho povahu. Kristus přijde, aby přijal svůj lid jako svoje vlastnictví. Každý křesťan má přednost nejen očekávat, ale i urychlit příchod svého Pána. Kdyby všichni vyznavači Ježíše Krista přinášeli ovoce k jeho slávě, semeno evangelia by bylo brzy rozseto po celém světě. Poslední velká žeň by rychle dozrála a Pán Ježíš by přišel, aby sklídl drahocennou úrodu.“ (COL 69, český překlad z WHITEOVÁ, E. G. *Perly moudrosti*, s. 32). Jedná se o text komentující podobnoství o rozsévání z Mk 4,26–29, kdy Whiteová přirovnává růst rostliny ke křesťanskému růstu, jehož cílem je obnovovat ve věřících lidech povahu Ježíše Krista. Až se tato povaha projeví naplno, nastal čas Ježíšova druhého příchodu. Toto tvrzení přesouvá odpovědnost za čas druhého příchodu Krista na církve a jednotlivé křesťany a vede je k práci na svém charakteru. Z jedné strany to má významné etické důsledky motivující křesťany k službě druhým, ovšem zejména v Andreasenově podání byl odvrácenou stranou tohoto učení legalismus. V souvislosti s adventistickým pochopením pravdy je samozřejmě významným prvkem projevu Kristovy povahy zachovávání soboty.

⁴⁶⁸ Myšlenka, že Ježíš měl hříšné sklony, byla v adventismu ve třicátých a čtyřicátých letech dvacátého století všeobecně přijímaná a řada členů v době debat v padesátých letech ji nijak nezpochybňovala. Proto Knight může označit postoj adventistických teologů, kteří tvrdili něco jiného, za neférový.

⁴⁶⁹ KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s 109–110.

⁴⁷⁰ MARTIN, W. R. *The Truth About Seventh-Day Adventism* nebo BARNHOUSE, D. G. *Are Seventh-day Adventists Christians? Eternity*. 1956, roč. 6, č. 7 atd.

z drtivé části obhajobou klasického adventistického učení tak, jak bylo přijato adventistickými průkopníky. Jistá kontroverze by snad mohla být dána jednak tím, že kniha nepoužívala tradiční adventistická zaužívaná slovní spojení a obraty, ale svým jazykem se snažila vyjít vstříc neadventistickým čtenářům.⁴⁷¹ Hlavním důvodem pro kontroverzi ale bylo východisko, ze kterého kniha odmítala Andreasenovu teologii, což celé řadě konzervativních adventistů neuniklo.

Andreasen sice podle Knighta ve své teologii prokázal „mimořádně těžkopádné chápání spisů Ellen Whiteové“⁴⁷² a celá řada jeho postojů byla chybná, ovšem jeho makro-hermeneutické východisko se shodovalo s pojetím adventistických zakladatelů. Kdyby proto adventističtí teologové pod Froomovým vedením přistoupili k vyvrácení jeho názorů z makro-hermeneutického principu svatyně a nikoliv ze soteriologického makro-hermeneutického principu, došlo by zřejmě jen k dílčím interním diskusím a drobným korekcím Andreasenových názorů. Takto se však otřásl samotné základy, na kterých byl adventismus po roce 1844 vybudován.

Zásadní posun na makro-hermeneutické úrovni se projevil hlavně tím, že autoři knihy rozdělili teologická témata na dvě části. První tvoří ta, která jsou společná s ostatními křesťany (Bůh, Kristus, Duch svatý, spasení z milosti) a druhou pak adventistická specifika (nebeská svatyně, církev ostatku, podmíněná nesmrtelnost, sobota atd.). Froom první skupinu témat později nazval „věčnými pravdami“, které definoval jako pravdy pocházející přímo od Boha, co tvoří jádro věčného evangelia.⁴⁷³ Druhá část doktrín pak odlišuje adventisty od ostatních evangelikálů a je adventistickou povinností je přinášet ostatním jako jedinečné poselství pro dobu konce.⁴⁷⁴

Odklon od makro-hermeneutického principu svatyně totiž znamená návrat k pojetí nadčasového Boha. To umožňuje výklad biblických textů o svatyni i v duchovní rovině a nikoliv pouze rigidní setrvávání na faktu, že v nebi existuje

⁴⁷¹ Srov. FIGUHR, R. R. *The Pillars of Our Faith Unmoved. Review and Herald*, 1958, roč. 135, č. 17, s. 6.

⁴⁷² Srov. KNIGHT, G. R. *Hledání identity* s. 122–132.

⁴⁷³ Srov. FROOM, L. *Movement of Destiny* s. 33–34.

⁴⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 35.

skutečná svatyně v čase a prostoru obdobném lidskému vnímání, ve které slouží velekněz Ježíš Kristus. Froom, který za celou změnou stál, však ve své aplikaci tak daleko nešel a trval na doslovném pojetí nebeské svatyně.⁴⁷⁵

Canale proto dospívá k naprosto zásadnímu závěru, že Froom „nezduchovňuje skutečnost Božího jednání a nebeské svatyně podle ontologie vycházející z pojetí Boží nadčasovosti, ale spíše potvrzuje biblické pojetí ontologie. To ukazuje vnitřní nekonzistenci a napětí Froomova pohledu, protože aplikace evangelikálního pojetí evangelia jako hermeneutického klíče vyžaduje odmítnutí biblické ontologie a explicitní nebo implicitní přijetí ontologických principů pocházejících z Platóna, které vykládá Aristoteles a Tomáš Akvinský. Když platónská ontologie Boha implicitně nebo explicitně nahradí biblickou ontologií, protestantizace adventismu byla dokončena a ten se stává moderním (ve smyslu současným, nikoliv ve filosofickém slova smyslu – pozn. překl.) a ekumenickým.“⁴⁷⁶

K tomuto Canaleho tvrzení se ještě vrátíme v závěrečné diskusi, avšak ani nyní nemůže zůstat jen tak bez povšimnutí, protože vyčleňuje adventismus hlavního proudu mimo rámec křesťanství a naopak potvrzuje, že evangelikální adventisté se mezi křesťany počítat mohou. Jinými slovy dává za pravdu konzervativním kritikům událostí v kontextu vydání knihy *Questions on Doctrine* z řad tzv. historických adventistů, kteří hovoří o popření zásad, na kterých byl původní adventismus vybudován.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ „Máme skutečného Krista, který za nás přinesl skutečnou oběť skrze skutečnou smrt. Navíc se po skutečném vzkříšení a nanebevstoupení stále skutečným veleknězem, který slouží ve skutečné svatyni.“ FROOM, L. *Movement of Destiny*, s. 559 – vlastní překlad.

⁴⁷⁶ CANALE, F. The Eclipse of Scripture and the Protestantization of the Adventist Mind: Part 1: The Assumed Compatibility of Adventism with Evangelical Theology and Ministerial Practices. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2010, roč. 21. č. 1–2, s. 160 – vlastní překlad.

⁴⁷⁷ „Zdá se nemožné, že by autoři knihy *Question on Doctrines* přehlédli jasné výklady některých nejvýznamnějších autorů z řad Církve adventistů sedmého dne, jako byli James White, Uriah Smith a Stephen Haskell. Nejdůvěryhodnějším vysvětlením se mi zdá, že autoři a jejich hlavní poradci včetně předsedy Generální konference Reubehna Figuhra byli tak pohlčení svou touhou zbavit Církev adventistů sedmého dne nálepky kultu, že byli ochotni změnit pilíře víry Církve adventistů sedmého dne tak, aby to vyhovovalo prominentním evangelikálům.“ (STANDISH, C. D. *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine: The U-turn in Doctrine and Practice*. [online]. Berrien Springs, [cit. 30. června 2012]. Dostupné z WWW <http://www.qod.andrews.edu/docs/14_colin_standish.pdf>, s. 7 – vlastní překlad). Osobně se domnívám, že je však možné i jiné vysvětlení, totiž že tehdejší představitelé církve byli křesťany a

Důsledky tohoto posunu na sebe nenechaly dlouho čekat a je pouze otázkou úhlu pohledu, zda bude jejich hodnocení pozitivní nebo negativní: „V řadě oblastí adventismu začal působit a šířit se nový hermeneutický systém, který otevřel možnosti jinému systému pravdy, než který objevili průkopníci. Posun hermeneutické vize a teologického pochopení spustil řetězovou reakci paradigmatických posunů v samotných základech (teologických zdrojích), praktické službě a vlastním sebepochopení církve.“⁴⁷⁸

Evangelikální adventismus vzniká sice ve stejném filosofickém rámci baconismu a *common sense*, ovšem se změnou makro-hermeneutických předpokladů, přičemž prioritním záměrem evangelikálních adventistických vykladačů není popřít základní adventistickou věrouku, ale vidět ji optikou ospravedlnění z víry, která je společná všem protestantům. Výsledkem je přesvědčení, že „společně s ostatními křesťany zastáváme věčné pravdy, které zahrnují všechny zásadní teologické otázky, včetně nauky o spasení. Kromě toho se naše názory liší na existenci nebeské svatyně, vyšetřující soud, učení o Duchu prorockém, který se projevil v životě a díle E. G. Whiteové, a trojandělském poselství ze Zjevení 14. kapitoly, které představuje poslední volání světu před Kristovým druhým příchodem“.⁴⁷⁹

Na základě tohoto výroku pak je podle Canaleho již jasně zřejmé, „že adventisté začali považovat nauku o svatyni jako každou jinou, aniž by výslovně vnímali její vůdčí hermeneutickou roli“.⁴⁸⁰ Logickým dalším krokem pak je ústup od přesvědčení, že adventismus je jediná správná církev ostatku, ale stává se jednou z mnoha evangelikálních církví, byť s některými specifickými věroučnými body.⁴⁸¹

pochopili, že bez zásadní změny pojetí Církve adventistů sedmého dne opravdu křesťanskou církví být nemůže.

⁴⁷⁸ CANALE, F. *From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part I*, s. 15 – vlastní překlad.

⁴⁷⁹ *Questions on Doctrine*, s. 21 – vlastní překlad.

⁴⁸⁰ CANALE, F. *From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part I*, s. 16.

⁴⁸¹ Jestliže je spasení otázkou víry a vztahu ke Kristu a nikoliv správného teologického výkladu, je tento důsledek logický, což nakonec potvrzuje i rozdělení na věčné pravdy a specifické pravdy.

Změna tohoto makro-hermeneutického předpokladu pak ani při zachování adventistických věroučných specifík nenarušuje společné křesťanské základy. Na to poukázal Walter Martin, když adventisty označil za heterodoxní křesťanskou denominaci,⁴⁸² ale je třeba upozornit na to, že toto hodnocení bylo podmíněno tím, co v předmluvě k Martinově knize uvedl Barnhouse: „Pouze ti adventisté sedmého dne, kteří následují Pána stejným způsobem, jako jejich vůdcové, kteří nám vysvětlovali věroučné postoje své církve, se mohu považovat za pravé členy Kristova těla.“⁴⁸³

Názor, že adventisté sedmého dne jsou křesťany, je nyní i vlivem těchto vyjádření ve světovém křesťanství převládající. Evangelikální adventismus bychom proto mohli spíše definovat ne jako teologicky zcela novou stavbu mimo křesťanský rámec (jako je tomu u adventismu hlavního proudu), ale jako samonosnou nástavbu ze specifických věroučných bodů, jejichž svorníkem je opět filosofie *common sense* a baconismus, vybudovanou na křesťanských základech.

Většina adventistických teologů a kazatelů zůstávala u tohoto pojetí a neodvažovala se dále důsledně aplikovat veškeré teologické důsledky změny makro-hermeneutického východiska. Prvním, kdo se o něco takového v osmdesátých letech minulého století pokusil, byl australský teolog Desmond Ford, který ve své práci odmítl učení o svatyni jako takové. „Argumentoval tím, že doslovné a perfekcionista učení o svatyni hlásané tradičním adventismem nemá biblický podklad⁴⁸⁴ a bylo hlášáno primárně proto, že bylo podpořeno viděními Ellen Whiteové.“⁴⁸⁵ Tím celou problematiku evangelikálního

⁴⁸² Srov. MARTIN, W. R. *The Truth About Seventh-Day Adventism* 1. vyd. Grand Rapids : Zondervan, 1960. ISBN neuvedeno.

⁴⁸³ Barnhouse, D. G. Forward to Walter R. Martin, *The Truth About Seventh-day Adventists*, Zondervan, 1960, s. 7 – vlastní překlad.

⁴⁸⁴ Vzpomínám si, jak během mého studia na Teologickém semináři Církve adventistů sedmého dne jeden z učitelů zesměšňoval Fordovu argumentaci tím, že Ford prý prohlásil, že Ježíš nemohl vstoupit do svatyně s vlastní krví, protože ta už mezi tím zkolagovala. A učitel k tomu posměšně ironicky dodával: „To je přece argument hodný teologa.“ Ovšem jestliže adventismus trvá na doslovné svatyni v nebi, kde slouží Ježíš Kristus, co je tedy tou krví, kterou přináší Ježíš do svatyně? Je to krev symbolická? A pokud ano, proč tedy pouze krev? Kde je potom hranice mezi symbolem a doslovným výkladem? A tak se s odstupem času omlouvám Desmondu Fordovi za pohrdavý smích, protože jeho argument skutečně byl hodný teologa, jenom jsem to tehdy nevěděl.

⁴⁸⁵ SAMPLES, K. R. *From Controversy to Crisis, an Updated Assessment of Seventh-day Adventism*, s. 12.

adventismu ještě navíc rozšířil o diskusi o roli Ellen Whiteové a jejím postavení proroka.

Protože Fordovy názory získávaly stále větší podporu, bylo jasné, že jejich případné přijetí by znamenalo zásadní změnu adventistického kurzu. Vedení církve bylo proto nuceno tuto záležitost řešit. Desmond Ford dostal několik měsíců studijního volna k tomu, aby své postoje mohl jasně sepsat a obhájit.⁴⁸⁶ K tomu pak došlo v roce 1980 na konferenci v Glacier View v USA, kde se sešli veoucí představitelé církve a přední adventističtí teologové. Konference v Glacier View nakonec jeho učení nepřijala. Ford, který odmítl své učení odvolat, ztratil postavení ordinovaného kazatele a možnost vyučovat teologii na adventistických univerzitách.

Spolu s Fordem odešla z kazatelské služby i celá řada dalších adventistických duchovních, avšak hodně evangelikálně zaměřených teologů v církvi i poté zůstalo. Debata o evangelikální teologii tak neustala a opět se oživila na přelomu osmdesátých a devadesátých let. J. David Newman, evangelikálně zaměřený šéfredaktor oficiálního církevního časopisu *Ministry*, který vydává kazatelské oddělení Generální konference, v roce 1992 napsal: „Přirovnávám evangelium k obrazu a učení církve adventistů k rámu. K tomu, abyste ukázali obraz, nepotřebujete rám, ale dobře zvolený rám jistě upoutá pozornost na obraz a podtrhne jeho krásu. Problém nastává tehdy, když je rám příliš velký a dominantní a zastiňuje obraz.... Našich 27 věroučných bodů⁴⁸⁷ je toho příkladem. Spasení je obsahem jednoho z nich, ale přece to znamená něco víc. Odeberme bod o spasení a bez ohledu na to, jak dobře známe ostatních 26, nikdo nebude v nebi. Ale ponechme spasení a odeberme ostatních 26 a člověk stále může do nebe. Někdy říkám lidem, že je těžší se stát adventistou než se

⁴⁸⁶ Jeho práce byla do značné míry exegetická a týkala se výkladu knihy Daniel a listu Židům a kompletní popis jeho postupů a závěrů je nad rámec rozsahu této práce. Více např. viz FORD, D., FORD, G. *The Adventist Crisis of Spiritual Identity* 1. vyd. Newcastle : Desmond Ford, 1982.

⁴⁸⁷ Adventisté nyní mají 28 věroučných bodů, což však neplatilo v okamžiku publikování tohoto článku.

dostat do nebe. Jenom jedna věc nás uschopňuje pro nebe – víra – zatímco 27 bodů nás přivádí do církve.“⁴⁸⁸

V Newmanově postoji nejen že už není ani stopy po exkluzivismu původního adventismu, ale nauka o svatyni, církvi ostatku a další specifika adventismu jsou dokonce představeny tak, že jejich nevyvážené zdůrazňování může být potenciální překážkou pro základní pravdu, kterou je spasení z víry. Není proto divu, že článek vzbudil velké diskuse a nesouhlas u konzervativní části adventistů. Newman na to zareagoval napsáním otevřeného dopisu tehdejšímu předsedovi Generální konference Robertu Folkenbergovi, ve kterém ho vyzval, aby se zasadil o to, aby se evangelium stalo centrem adventistické věrouky.⁴⁸⁹

Na dopise je ale především zajímavé to, že v něm používá řadu citátů Ellen Whiteové pocházejících z období kolem roku 1888, ve kterých Whiteová klade velký důraz na centrální roli ospravedlnění z víry.⁴⁹⁰ Do stejného čísla časopisu pak Newman jako šéfredaktor nechal zařadit článek Woodrowa Whiddena „The Way of Life engravings: harbingers of Minneapolis?“, který dokazuje, jak v myšlení Ellen Whiteové docházelo k posunu od vyzdvihování zákona směrem k Lutherovu pojetí ospravedlnění z víry.⁴⁹¹ Změna makro-hermeneutického východiska ze svatyně na ospravedlnění z víry byla tedy v souladu s myšlenkami Ellen Whiteové, která v osmdesátých letech devatenáctého století prošla zásadní proměnou svého myšlení. Teologickou změnu však v církvi sama neiniciovala, ale když s ní přišli jiní, přidala se na jejich stranu, a to takovým způsobem, že její nové výroky popíraly výroky staršího data.⁴⁹²

⁴⁸⁸ NEWMAN, D. J. Global Mission, my mission. *Ministry*. 1992, roč. 64, č. 4, s. 7–8 – vlastní překlad.

⁴⁸⁹ Srov. NEWMAN, D. J. I, If I Be Lifted up From the Earth. *Ministry*. 1992, roč. 64, č. 10, s. 5–8., 29.

⁴⁹⁰ Například: „Je tu jedna velká pravda, kterou bychom měli mít na mysli vždy, když zkoumáme Písmo – Kristus a jeho smrt na kříži.“ WHITE, E. G. 1888 Materials vol 2, s. 806 – vlastní překlad. Citováno z NEWMAN, D. J. I, If I Be Lifted up From the Earth, s. 8.

⁴⁹¹ Ellen Whiteová nechala překreslit obraz, který původně zadal její manžel, aby graficky ztvárnil cestu Božího lidu. Na obraze byly zachyceny zhruba ve stejné velikosti zásadní události dějin spásy, mezi kterými byl i Kristův kříž jako jeden z řadových dějů. Po zásahu Ellen Whiteové se kříž stal dominantním centrem celého obrazu, byl umístěn do jeho středu a i svou velikostí několikanásobně přesahoval všechny ostatní výjevy. Srov. WHIDDEN, W. The Way of Life engravings: harbingers of Minneapolis? *Ministry*. 1992, roč. 64, č. 10, s. 9–11.

⁴⁹² „Evangelikální adventisté se teoreticky vrací zpět k diskusím o otázce spravedlnosti z víry z roku 1888. Předmětem sporu byly otázky ospravedlnění z víry a autorita Písma vzhledem

Pokud bychom chtěli formulovat definici evangelikálního adventismu, je možné použít tu, kterou podal v roce 1992 ve své odpovědi na Newmanův otevřený dopis Larry Christoffel: „Evangelikální adventismus by měl zaměřit pozornost církve na zástupné Kristovo dílo, včetně jeho života v poslušnosti, který vrcholil jeho smrtí na Kalvárii. Ospravedlnění podle evangelikálních adventistů znamená uspokojení všech zákonných požadavků na konečném soudu skrze dílo a smrt Boho-člověka Ježíše Krista za všechny věřící hříšníky. Jako hříšníci zasloužíme smrt, ale on vzal naši vinu na sebe a zemřel za nás. Zákon od toho, kdo má být ospravedlněn, vyžaduje dokonalou poslušnost, čehož my nejsme schopni. Poslušnost Ježíše a jeho charakter, který se vyvíjel během jeho života na zemi, je připočten věřícímu a přikryje jeho nebo její nedostatky. Bůh přijal Ježíšův život a smrt za nás a vzkřísil ho z mrtvých. Ježíš Kristus je naše spravedlnost, sedí na pravici Boha v nebesích a v sobě nás představuje Otcí jako spravedlivé. Toto je evangelium pro evangelikální adventisty.“⁴⁹³

V roce 1994 v časopise *Adventist Review* pak tři představitelé evangelikálního adventismu prohlásili, že právě toto směřování reprezentuje autentický adventismus, který představuje pojetí církve nastíněné v knize *Questions on Doctrine*.⁴⁹⁴ Evangelikální adventismus je podle nich rozpoznatelný těmito body: „1) Základem křesťanské víry a praxe je Písmo a nikoliv spisy Ellen Whiteové. 2) Ježíš Kristus je věčným Bohem a ve své lidské přirozenosti je bezhříšný. 3) Zástupná oběť Ježíše Krista za spasení hříšníků byla dokonána na kříži, nyní pokračuje jeho přímělná služba v nebesích. 4) Ospravedlnění je možné jedině vírou na základě Kristových zásluh a ne naší poslušností zákonu.

ke spisům Ellen Whiteové. Jedna skupina do debaty vstupovala s pohledem na ospravedlnění jako měla reformace v 16. století, což bylo založeno na Písmu více než dřívější výklad Písma Ellen Whiteové. Druhá skupina v debatě roku 1888 preferovala římskokatolické chápání ospravedlnění a byli připraveni toto téma nechat rozhodnout na základě dřívějších výroků Ellen Whiteové. Sama Whiteová však ochotně přijala reformační evangelium.“ CHRISTOFFEL, L. *Evangelical Adventism—Questions on Doctrine's Legacy*, s. 7 – vlastní překlad.

⁴⁹³ CHRISTOFFEL, L. I, If I Be Lifted up – a response. *Ministry*. 1992, roč. 64, č. 12, s. 12 – vlastní překlad.

⁴⁹⁴ Mají pro to následující důvody: 1) Evangelikální adventismus je nejlepším naplněním smyslu a účelu adventismu, 2) nejlépe zdůrazňuje vyváženost a platnost evangelia, 3) je pokračování historicity „stále se reformující“ církve a 4) je založen na pochopení evangelia ze samotného Písma. Srov. RADER, M., VANDENBURGH, D., CHRISTOFFEL, L. *Evangelical Adventism: Clinging to the Old Rugged Cross*. *Adventist Today*. 1994, roč. 2, č. 1, s. 6–8.

- 5) Ježíš a jeho ukřižování je centrem víry a praxe adventistů sedmého dne.
6) Opravdoví a duchovní křesťané žijí i mimo Církev adventistů sedmého dne.⁴⁹⁵

Z toho vyplývá, že evangelikální adventismus představuje v adventistické teologii zásadní posun směrem ke křesťanství, a to bez dvojakého výkladu Boží časovosti, který umožňuje hlavnímu proudu lavírovat mezi ariánstvím a křesťanstvím. Základní myšlenky jeho paradigmatu, tedy Froomovo rozdělení na věčné pravdy a adventistická specifika, zastává celá řada adventistických teologů a administrátorů,⁴⁹⁶ ovšem ne všichni pokračují tak důsledně v dalším teologickém rozpracování jako Christoffel, Newman a případně Ford. Většinou zůstávají na Froomově pozici a možná sami sebe považují spíše za stoupence hlavního proudu než evangelikálního adventismu.

Evangelikální adventismus bychom proto mohli rozdělit na dvě další podskupiny. Tou první je evangelikální adventismus blízký hlavnímu proudu, kam patří teologické směřování Frooma. Ten se sice hlásí k základům křesťanství, ale trvá na doslovnosti výkladu svatyně (analogie základu a samonosné nadstavby). Druhou je pak radikální evangelikální adventismus, který klade zásadní důraz na učení ospravedlnění z víry a adventistickou dogmatiku vidí jako druhotnou (analogie obrazu a rámu).

U evangelikálních adventistů se jeví, že z uvedených evangelikálních reakcí na postmodernu mají nejbližší k neofundamentalistickému odmítnutí postmoderny (Ježíš je přece jediná cesta, pravda a život), ale dokázali by do svého systému absorbovat i jiné přístupy, pokud by nepopíraly jejich zaměření na Písmo a ospravedlnění z víry, ale naopak je akcentovaly.

Pokud bychom chtěli popsat konkrétní praktické dopady evangelikálního adventismu na misii, jak jsme to učinili u hlavního proudu, pak celá řada misijních forem evangelikálních adventistů se s hlavním proudem kryje. Proto zde také není na místě opakovat jejich výčet, ale je třeba vzít do úvahy to, o kterou podskupinu evangelikálních adventistů se jedná. Podskupina blízká hlavnímu

⁴⁹⁵ HOKAMA, D. Caught in the Middle. *Adventist Today*. 2008, roč. 16, č. 1, s. 13 – vlastní překlad.

⁴⁹⁶ Např. George Knight viz KNIGHT, G. R. Pokud budeme rozumět podstatě adventismu, budeme oslovovat lidi napříč kulturami a v kterékoliv době. *Koinonia*. 2011. roč. 1, č. 2. s. 16.

proudu se bez problémů zapojuje do veškerých aktivit *full message* kampaní a akceptuje i jakékoliv další adventistické misijní aktivity. Podstatné pro ně je pouze přesvědčení, že jádro poselství misie směřuje ke Kristu.

Rozdíl oproti hlavnímu proudu však spočívá v pohledu na ekumenickou spolupráci. Protože uznávají univerzalitu Kristovy oběti a věří, že opravdoví křesťané žijí i v jiných denominacích, nemají příliš velký problém na misijních projektech spolupracovat i s ostatními křesťany.⁴⁹⁷ Protože jsou zaměřeni více na Krista a vztah k němu než na doktrínu (analogie rámu a obrazu), nepovažují za klíčově důležité debatovat o jemných nuancích svatyně či prorocství. V řadě míst světa tvoří velkou část členů církve, jsou k ní loajální, ale ve svém místě ji přetvářejí k obrazu svému, tedy evangelikálnímu. Když se potom setkají s ostře vyhraněným adventismem hlavního proudu, jsou často zmateni, protože mají pocit, že toto není jejich církev a pak se pouští do diskuse o adventistických specifikách.

Evangelikální adventisté jsou v zásadě křesťané, nejsou proto tolik ohroženi pádem celého věroučného systému jako hlavní proud. V případě narušení některého z věroučných pilířů tak u nich nedojde k celkové destrukci víry, protože ta stojí na křesťanském fundamentu a adventistická specifika chápe jako nadstavbu. Jestliže se prokáže, že adventismus a jeho specifika u nich obtojí i poté, co vyjde z relevantnějších hermeneutických předpokladů, jsou spokojeni. Pokud ale neobtojí a jeho konstrukce se zhrouť, stále jim zůstává křesťanský fundament, na kterém mohou, pokud chtějí, z nadále použitelných fragmentů adventismu budovat novou stavbu.

5.3 Historický adventismus

Třetím adventistickým teologickým směrem, jehož počátky jsou v situaci vzniklé na základě krize po vydání knihy *Questions on Doctrine*, je historický adventismus, který sám sebe vnímá jako pokračovatele teologické linie prvních

⁴⁹⁷ Řada adventistických sborů v Česku se například bez problémů zúčastnila evangelikální misijní akce spojené s promítáním filmu Ježíš, kampaní Nový život 2000 atd.

adventistů.⁴⁹⁸ Věří, že svou víru dostali od Pána, a proto je to víra „věčná a neměnná“,⁴⁹⁹ která byla již jednou (při vzniku adventismu) objevena a není třeba ji nijak upravovat.⁵⁰⁰

Důležitost (ryze modernistického) poznání absolutní pravdy u historických adventistů dokládá následující konstrukce Colina Standishe. S odvoláním se na výrok Ellen Whiteové „Mimo pravdu neexistuje žádné posvěcení.“⁵⁰¹ dovozuje, že posvěcení je podmínkou jednoty a bez jednoty není spása. „Dokud tedy nebude v církvi adventistů dokonalá pravda, nebude tělo Kristovo svaté a Boží svatí nebudou zapečetěni pečeti živého Boha. Nejsou proto připraveni přijmout pozdní déšť a hlásání evangelia nemůže být dokončeno.“ Bez velké nadsázky se dá říct, že jinými slovy tvrdí, že spasení je záležitostí lidského přijetí pravdy, a nikoliv Boží milosti. Navíc druhý příchod Ježíše Krista a s ním spojené eschatologické události jsou závislé i na schopnostech, inteligenci a vzdělání členů Církve adventistů sedmého dne, protože k přijetí a pochopení pravdy jsou tyto schopnosti potřeba.

Počátky historického adventismu vedou až do druhé poloviny dvacátého století, a jsou vlastně důsledkem dění, na jehož počátku byla Andreasenova ostrá reakce na odmítnutí jeho teologie autory *Questions on Doctrine* a vedením církve.⁵⁰² Andreasen nejprve oslovil dopisem předsedu Generální konference, avšak když ten jeho námítky nepřijal, vydal knihu *Letters to the churches*,⁵⁰³ ve které vyjádřil své přesvědčení, že současným děním jsou ničeny základní pilíře adventismu, přičemž za základní pilíř označil otázku Kristovy podstaty ve vtělení.

V jeho teologii to znamená, že Kristus při inkarnaci přijal takové tělo, jaké měl Adam po pádu do hříchu. Fakt, že v tomto těle obstál a nezhrěšil, je pak pro

⁴⁹⁸ LARSON, R. Historic Adventism: Remembering to Trust and Obey. *Adventist Today*. 1994, roč. 2, č. 1, s. 12.

⁴⁹⁹ Tamtéž.

⁵⁰⁰ STANDISH, C. D. *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine: The U-turn in Doctrine and Practice*, s. 12 – vlastní překlad.

⁵⁰¹ *Fundamentals of Christian Education*, s. 432.

⁵⁰² Andreasenově podrážděné reakci se nelze divit, protože v září 1956 vyšel v časopise *Eternity* Barnhousův článek „Are Seventh-day Adventist Christians?“, který v něm „se zřejmým souhlasem L. E. Frooma a R. A. Andersona“ označil Andreasenovu teologii za projev „šíleně extrémního adventismu“ a jeho samotného za „radikála a nepřičetného ve všech oblastech fundamentálního křesťanství.“ Citováno z KNIGHT. G. R. *Hledání identity*, s. 122.

⁵⁰³ ANDREASEN, M. L. *Letters to the Churches*, 3. vyd. New York : TEACH Services, 1996.

nás příkladem v naší snaze o dokonalost.⁵⁰⁴ Ovšem otázka Kristovy přirozenosti v době vzniku adventismu k jeho základním pilířům nepatřila.⁵⁰⁵ Díky stále ještě neujasněné christologii se však toto téma dostalo do centra pozornosti kazatelů Waggonera a Jonese, kteří na konferenci roku 1888 přišli s myšlenkou ospravedlnění víry, a od té doby se stalo převládajícím názorem členů církve.⁵⁰⁶

Andreasen hledal v debatě s vedením církve pro svoje názory nějakou silnou oporu, a proto se velmi dovolával autority spisů Ellen Whiteové. Domníval se, že jejím výrokům vedoucí církve nemohou tak snadno oponovat. Namísto toho, aby však své oponenty touto strategií umlčel,⁵⁰⁷ vyvolal další spor týkající se podstaty jejich spisů.⁵⁰⁸

Získal tím celou řadu následovníků, kteří stejně jako oni nesouhlasili s novým směřováním církve a negativně vnímali, že vedení církve náhle provedlo zásadní teologický obrat. Správně pochopili, že se jedná o zásadní změnu, a za pravdu jim zhruba o dvacet let později dala i krize, která vznikla logickým dotažením nového makro-hermeneutického přístupu Desmondem Fordem, který kompletně odmítl nauku o svatyni. A právě Fordovo vystoupení a vznik evangelikálního adventismu, jak ho známe dnes, byly impulzy, ze kterých povstala dnešní forma historického adventismu.

Historičtí adventisté ve své obraně minulosti však nezůstali u původního adventismu (jak rádi zdůrazňují), ale z pozic hlavního proudu svůj makro-

⁵⁰⁴ Na otázku, zda Ježíš mohl zhřešit, tedy Andreasen odpovídá kladně. Ovšem odpovědnost za hřích nenese lidská přirozenost, ale osoba. „Tvrzení, že Ježíš mohl zhřešit tedy znamená buď adopcionalismus nebo nestorianismus, jako kdyby spojení mezi přijatým člověkem Ježíšem a osobou slova bylo pouze vnější a případkové, jako kdyby Ježíš Božím Synem od počátku své existence nebyl, ale pouze se jím v jistém okamžiku své existence stal. Závěr je jediný: Kdo tvrdí, že Ježíš mohl hřešit, zároveň říká, že Ježíš není Božím Synem v tom slova smyslu, jak nám ho představuje Nový zákon.“ POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. : Praha : Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 271.

⁵⁰⁵ „Je sice pravda, že tato otázka byla předmětem hlavního zájmu v jeho teologii, ovšem zakladatelé adventismu ji nikdy nepovažovali za pilíř.“ (KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 126) Colin Standish ale s odvoláním na Knighta uvádí, že „tyto postoje až do vydání knihy *Questions on Doctrine* zastávala většina adventistů.“ STANDISH, C. D. *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine: The U-turn in Doctrine and Practice*, s. 22.

⁵⁰⁶ Srov. KNIGHT, G. R. *Hledání identity* s. 89–94.

⁵⁰⁷ Nepodezíral bych však Andreasena z nějakého kalkulu, protože jeho chápání spisů Ellen Whiteové bylo velmi ovlivněno fundamentalistickým pojetím inspirace, které v církvi převládalo v první polovině dvacátého století, kdy vznikla jeho teologie „poslední generace“. Srov. KNIGHT, G. R. *Hledání identity*, s. 97–118.

⁵⁰⁸ Srov. tamtéž s. 127.

hermeneutický přístup posunuli tak, že „interpretují nauku o svatyni z ontologické „vize“ Kristovy hříšné přirozenosti. Z toho vyplývá, že skuteční křesťané musí před druhým Kristovým příchodem dosáhnout absolutní bezhříšnosti.“⁵⁰⁹

To, co historické adventisty od ostatních adventistů a také i od křesťanů dále odlišuje, jsou kromě přesvědčení, že spasení nebylo dokonáno na kříži, ale až při Kristově službě očišťování nebeské svatyně,⁵¹⁰ jejich výchozí argumentační zdroje. Za ty totiž považují především spisy Ellen Whiteové a nikoliv Písmo, jak by mělo vyplývat z protestantské zásady *Sola Scriptura*.⁵¹¹ Proto také není ani dost dobře možná nějaká diskuse mezi nimi a evangelikálními nebo progresivními adventisty, natožpak s ostatními křesťany mimo Církev adventistů sedmého dne, kteří autoritu Ellen Whiteové nerespektují a odvolávají se pouze na Písmo.

Historičtí adventisté vidí příčinu problémů současného křesťanství (tzn. to, že křesťané nemají stejné názory, jako oni) v dědictví Augustinovy teologie o hříchu, kterou od něj převzal Martin Luther a celá reformace. Důsledkem toho podle nich je, že „hřešíme, protože jsme hříšníky a nikoliv jsme hříšníky proto, že jsme hřešili. Toto učení je velká chyba a odporuje Bibli. Zatímco jsme po Adamovi zdělili hříšné tělo a jeho sklon k hříchu, hřích samotný je aktem vůle.“⁵¹² Jejich pojetí hříchu pak v souvislosti s ostatními důrazy nutně musí směřovat k perfekcionismu a lidské snaze nedělat špatné skutky. Paradoxně klasické učení o svatyni, které bylo skutečným hlavním historickým poselstvím, ustoupilo poněkud do pozadí.

Adventistické počátky, k nimž se historičtí adventisté hlásí, jsou dobou, ve které Církev adventistů sedmého dne zastávala ariánské názory (a Ellen Whiteová k nim nezaujímalá žádné stanovisko) a historičtí adventisté tyto anti-trinitářské

⁵⁰⁹ CANALE, F. *From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part I*, s. 34.

⁵¹⁰ Srov. STANDISH, C. D. *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine: The U-turn in Doctrine and Practice*, s. 22.

⁵¹¹ Tento důraz je dán především tím, že jsou přesvědčeni, že Ellen Whiteová se přímo podílela na vytváření adventistické dogmatiky, byla při tom přímo božsky vedená a tedy její role nebyla pouze potvrzující, jak tvrdí například Froom nebo Knight. Srov. LARSON, R. *Historic Adventism: Remembering to Trust and Obey*, s. 13.

⁵¹² STANDISH, C. D. *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine: The U-turn in Doctrine and Practice*, s. 24.

důrazy přejímají,⁵¹³ což samozřejmě také přináší i důsledky do jejich náboženské praxe.

Ta je zejména poznamenána přesvědčením, že jako jediní na světě znají absolutní pravdu o Bohu a o tom, jaká je jeho vůle pro lidi. Dále pak pevně věří, že ti adventisté, kteří nepřijali přístupy a učení historického adventismu, celým svým životem vykazují znaky odpadnutí.⁵¹⁴ Druhým důsledkem (logicky) je pak výrazný mučednický syndrom⁵¹⁵ vedoucí k hluboké nedůvěře k oficiální Církvi adventistů sedmého dne a také ke krajně nepřátelským postojům vůči evangelikálním adventistům a jiným křesťanům. Historičtí adventisté tak sice v církvi adventistů zůstávají, ale vytváří k ní paralelní, nezávislé struktury – školy, zdravotní instituce a vydavatelství, které propagují extremistické a morálně přepjaté postoje v otázkách životního stylu a poslušnosti.⁵¹⁶ Dále pak nesouhlasí s jakýmkoliv dialogem mezi adventisty a jinými denominacemi. Veškeré takové pokusy označují za zradu, odpadnutí a zaprodání se Babylonu. Jejich odpor ke katolicismu je až patologický. Nutně pak podléhají i nejrůznějším teoriím

⁵¹³ Srov. BURT, M. D. *The Trinity in Seventh-day Adventist history*, s. 125.

⁵¹⁴ Znaky odpadnutí v církvi adventistů jsou popsány takto: „1) Adventismus sedmého dne je nyní extrémně ekumenický. 2) V našem středu se neusídlily jenom hříchy, ale i kriminální činy. 3) V mnoha sborech nahradila bohoslužbu našemu Nejvyššímu a Svatému Otci sebestředná zábava. 4) Porušování soboty je spíše pravidlem než výjimkou. 5) Naše adventistická nakladatelství se zabývají příběhy, knihami produkovanými padlými církvemi Babylonu, zkaženými překlady Bible a knihami učícími Novou teologii (název historických adventistů pro evangelikální adventismus – pozn. překl.). 6) Mnozí naši vědci a teologové odmítají Genesis 1. kapitoly a Ex 20,11, která byla napsána Božím prstem. 7) Rozmáhá se nemorálnost a rozvody. 8) Mnozí nyní otevřeně odmítají, že Římskokatolická církev je antikristem. 9) Mnozí odmítají, že Církev adventistů sedmého dne je podle prorocství Boží církvi ostatku. 10) Prudce vzrůstá počet členů, kteří konzumují alkohol. 11) Mnozí členové nyní platí nižší desátky a okrádají Boha na jeho darech. 12) Bez problému se dodržuje květná neděle a velikonoce. 13) Roste pronásledování členů církve, kteří stojí na pravdách Bible. 14) Bible a Duch prorocký jsou snižováni tím, že se v nich nacházejí chyby. 15) Je rozsáhle přijímána státní podpora adventistickému školství, upadají křesťanské vzdělávací principy. 16) Církevní řád nahradil Písmo. 17) Trojandělské poselství a půlnoční volání jsou nyní jen neslyšitelně mumlány. STANDISH, R. R. *A History of Questions on Doctrine Fidelity or Compromise?* [online]. Berrien Springs, [cit. 30. června 2012]. Dostupné z WWW <http://www.qod.andrews.edu/docs/03_russell_standish.pdf>. – vlastní překlad.

⁵¹⁵ „Vy historičtí adventisté,” říkají nám, „jste tohoto příčinou. Rozdělujete, jste kontroverzní potíživí, kteří ničí v církvi mír a prosperitu. Jste rakovinným nádorem na těle církve, který musí být odstraněn.“ LARSON, R. *Historic Adventism: Remembering to Trust and Obey*, s. 14 – vlastní překlad.

⁵¹⁶ Např. *Hartland Institute* [online]. Hartland Oak Drive, USA, [cit. 2. července 2012]. Dostupné z WWW <<http://www.hartland.edu>>, nebo *Hope International* [online]. Knoxville, USA, [cit. 2. července 2012]. Dostupné z WWW <<http://hopeint.webs.com/>>.

o „jezuitském spiknutí“ všeho „odpadlého křesťanství“ proti poslednímu ostatku věrného Božího lidu, za který ovšem považují sami sebe.⁵¹⁷

Misijní aktivita historických adventistů má také především formu *full message*, ovšem samozřejmě s příslušnými teologickými důrazy – bezhříšnost jako podmínka spásy, nebezpečí pramenící z ekumenismu,⁵¹⁸ který je představován jako nástroj římskokatolické církve k duchovnímu ovládnutí světa, extrémní zdůrazňování prorocké úlohy Ellen Whiteové, kreacionismus, upozorňování na znaky odpadnutí v Církvi adventistů sedmého dne a veganství. K šíření poselství používají stejné nástroje jako hlavní proud, tedy přednáškové cykly, vydavatelskou činnost,⁵¹⁹ internetové informační portály,⁵²⁰ rozhlasové a televizní vysílání nebo vlastní školy a instituce.

Od zasedání Generální konference v roce 2010, kdy byl jejím předsedou zvolen konzervativní kazatel Ted Wilson, se ukazuje, že mezi historickým adventismem a hlavním proudem existuje celá řada společných zájmů. Wilson po svém nástupu do funkce začal silně zdůrazňovat adventistické důrazy na svatyni, Ellen Whiteovou a kreacionismus⁵²¹ a webové stránky a publikace historických adventistů naopak začaly odkazovat na jeho kázání.

⁵¹⁷ „V minulých letech jsme si byli jisti tím, kde má letniční hnutí pramen. Tvrdili 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.“ KERZENDORFER, M. Není čas k oslavování. *Z ráje do ráje Extra*. 2007, roč. 1, č. 2, s. 19.

⁵¹⁸ Touha dokázat tento fakt za každou cenu pak vede například k tomu, že jsou s vážnou tváří distribuovány na první pohled nevěrohodné materiály, které jsou zřejmým podvrhem. Srov. např. *Plány Vatikánu – k zamyšlení*. [online]. [cit. 11. července 2012]. Dostupné z WWW <http://www.znamenicasu.cz/files/20-26-plany_vatikanu.pdf>.

⁵¹⁹ Velká část těchto projektů je anonymní a nelze dohledat, které osoby jsou vydavateli nebo webmastery. Platí to také u vydávání vlastních edic knih Ellen Whiteové, které nelegálně využívají překlad oficiálního církevního nakladatelství Advent-Orion, ale knihy neobsahují žádnou tiráž. (Srov. např. nabídku knih uvedenou na *Znamení času* [online]. *Znamení času*, [cit. 11. července 2012]. Dostupné z WWW <<http://www.znamenicasu.cz>>. Neplatí to však absolutně, například časopis *Z ráje do ráje* konkrétní vydavatele má.

⁵²⁰ Srov. *Znamení času*.

⁵²¹ Srov. např. WILSON, T. Go Forward. [online]. *Adventist World*, [cit. 11. července 2012]. Dostupné z WWW <<http://www.adventistworld.org/article/838/resources/english/issue-2010-1009/go-forward>> nebo jeho podpora projektu distribuce v mnoha ohledech díky historickému kontextu v době sepsání sporné knihy Ellen Whiteové *Great Controversy*. (Srov. *Great Controversy Project* [online]. 12501 Old Columbia Pike, Silver Spring, MD 20904-6601, USA [cit. 11. července 2012]. Dostupné z WWW <<http://greatcontroversyproject.adventist.org/>>. Nakolik je toto sblížení hlavního proudu a historického adventismu pragmatickým krokem,

Historický adventismus nejvíce splňuje ze všech adventistických směrů charakteristiku nekřesťanského kultu podobného svědkům Jehovovým, jejichž makro-hermeneutický princip je principiálně stejný, pouze autorita Ellen Whiteové ve výkladu Bible je zaměněna za autoritu vedení společnosti Strážná věž. To, že nabízí na první pohled těžkou cestu osobních obětí a usilování o bezhříšnost, se sice z hlediska vnějšího pozorovatele může jevit jako farizejský a zákonický způsob náboženství, ovšem poskytuje tím svým stoupencům hmatatelné a měřitelné jistoty, které svoboda a osobní zodpovědnost v Kristu nikdy nemohou nabídnout.⁵²²

5.4 Progresivní adventismus

Progresivní adventismus nalezneme na opačném konci adventistického teologického spektra než se nachází historický adventismus. Madelyn Jones-Haldeman v článku *Progressive Adventism: Dragging the Church Forward*⁵²³ ho charakterizuje šesti body, které mohou být dobře pochopeny pouze v kontextu znalosti tradic adventismu a jeho specifických důrazů:⁵²⁴ 1) Nauka vychází

individuální iniciativou předsedy nebo skutečně zásadní a hlubokou změnou směřování hlavního proudu pryč od křesťanských východisek, které nadále prohloubí adventistické rozdělení, se vzhledem k malému časovému odstupu nedá říci. Američtí evangelikální adventisté však nad tímto kurzem vyjadřují rozpaky a znepokojení. Srov. např. DOWNING, G. L. Where is Ted Wilson Leading Us? *Adventist Today*. 2011, roč. 19, č. 2, s. 10–13, 29. Signifikantní také je, že Ted Wilson odmítl poskytnout *Adventist Today* rozhovor. Srov. NEWMAN, D. J. 7 Questions for ... Elder Ted N. C. Wilson. *Adventist Today*. 2011, roč. 19, č. 2, s. 30.

⁵²² I když se ze sociologického hlediska jedná o legitimní reakci na postmodernu, na druhou stranu platí, že skupina historických adventistů uvnitř klasického adventistického sboru je pro toto společenství spolehlivým zdrojem konfliktů, rozbrojů a útoků na nejnítěrnější pohnutky víry a často příčinou naprosté paralyzace jakékoliv misijní aktivity vůči okolní společnosti.

⁵²³ JONES-HALDEMAN, M. Progressive Adventism: Dragging the Church Forward. *Adventist Today*. 1994, roč. 2, č. 1, s. 9–11.

⁵²⁴ Adventismus si během své existence vybudoval specifickou subkulturu, která s odvoláním na Bibli a spisy Ellen Whiteové prosazovala postoje a chování ne zcela kompatibilní se současnou společností. Nejedná se pouze o zachovávání soboty, abstinenci nebo dietetické předpisy nebo požadavek slušného „kostelního“ oblečení, ale také odmítání (některých) ozdob, jako jsou náušnice u žen, řetízký a náhrdelníky (zatímco brože jsou tolerovány), rezervovaný postoj k divadlu a dramatickému umění vůbec, odmítání moderní hudby, požadavky na specifické úpravy ženských vlasů atd. Mnoho z těchto postojů sice působí v současné době úsměvně a v řadě adventistických sborů se jimi nikdo neřídí (což vidí zejména historičtí adventisté jako jasný důkaz odpadnutí), avšak u mnoha členů stále přežívá názor, že se jedná o něco nepatřičného a překračujícího Boží nařízení. Někde také stále přežívá zjednodušování odpovědi na složité otázky a ukončování diskuse formulací „Ellen Whiteová říká“, což znemožňuje pokračování

z pocitu potřeby. 2) Přítomná pravda musí být znovu vybudována (recycled). 3) Pluralistické výklady jsou v pořádku. 4) Ozdoby nedělají člověka. 5) Bible si zaslouží opravdové studium. 6) Nové otázky nemají řešení v Bibli.

Progresivní adventismus je nejmladším ze směrů, které uvnitř adventismu můžeme identifikovat. Jak svými východisky, otázkami, důrazy i dobou vzniku ukazuje, že se jedná o produkt typicky postmoderního myšlení. Klade zásadní otázky, které by neměly být přehlíženy a hledá na ně odpovědi, které neobsahují náboženská kliše. Uvědomuje si, že černobílé pravdy historického, biblického nebo i evangelikálního adventismu nepostihují plnou šíři problému. Najít v Bibli řešení současných složitých otázek, jako jsou nové výzvy bioetiky, vztahy vědy a víry, otázky lidských práv včetně práv žen a sexuálních menšin, je totiž mnohem komplikovanější, ne-li nemožné, než např. odpověď na otázku, který den je podle Bible správné světít.

Teologická východiska progresivních adventistů jsou nastíněna v knize *Thinking Theologically: Adventist Christianity and the Interpretation of Faith*⁵²⁵, jejímž autorem je profesor filosofie na adventistické La Sierra univerzitě Fritz Guy. On sám jako progresivní adventisty chápe ty, co „chtějí při směřování do budoucnosti, která bude radikálně odlišná, udržet hodnoty minulosti a chtějí porozumět historii křesťanské víry ve vztahu k současnému, sekulárnímu poznání.“⁵²⁶

Zatímco adventističtí průkopníci a jejich současní adventističtí následovníci berou v souladu s náboženským přesvědčením 19. století Bibli jako etalon, kterým posuzují svět kolem sebe,⁵²⁷ progresivní adventisté se od *common*

debaty, protože člověk je náhle postaven do role někoho, kdo odporuje Božímu hlasu. Pojem „přítomná pravda“ pro mnohé pořád ještě neznamená ani tak specifické (baconovské) pojetí pravdy, „která je dcerou času“, ale spíše brožurky starých kazatelů definující často velmi legalisticky adventistickou věrouku. Adventistické modernistické zaměření na pravdu (jak je extrémně vidět u historických adventistů, ale i u hlavního proudu) také vede mnohé k obavám, že odlišné teologické názory naruší jednotu církve.

⁵²⁵ GUY, F. *Thinking Theologically: Adventist Christianity and the Interpretation of Faith*. 1. vyd. Berrien Springs : Andrews University Press, 1999.

⁵²⁶ Tamtéž. s. 28–29.

⁵²⁷ Ellen Whiteová se o vztahu Bible a vědy vyjádřila jednoznačně: „Bible nemá být posuzována myšlenkami současné lidské vědy, ale věda má být prověřena tímto neomylným standardem. Když Bible přináší nějaká tvrzení o skutečnostech přírody, věda se má porovnávat s Psaným Slovem (velká písmena použita autorkou) a správné pochopení obou vždy ukáže, že jsou

sense přístupu a baconismu distancují.⁵²⁸ Dospěli k názoru, že se při výkladu Písma musí brát vedle evangelia vážně i další relevantní skutečnosti, tedy kulturní kontext sekulární společnosti a tradice.⁵²⁹ Tyto skutečnosti ale nelze posuzovat selektivně, podle toho, zda kontext vyhovuje či nevyhovuje teologickému předporozumění. Jejich přístup se tak v mnohém shoduje s Grenzem a Frankem.⁵³⁰

Progresivní adventismus odmítá názor zastávaný hlavním proudem, totiž že je možné dospět k výchozím makro-hermeneutickým předpokladům pouze na základě Bible samotné objevením „biblické“ filosofie pomocí dekonstrukce, jak navrhuje Canale,⁵³¹ a z této perspektivy pak rozvíjet teologii. S poukazem na příklad metodistické církve Fritz Guy navrhuje princip *Sola scriptura*⁵³² nahradit wesleyovským principem *Prima scriptura*.⁵³³ Kromě toho upozorňuje i na to, že není možné k Písmu přistupovat bez uvědomění si ontologického rozdílu mezi

v harmonii. Jedna není v rozporu s druhou. Všechna pravda, ať již v přírodě nebo ve zjevení, spolu souhlasí.“ (SM 307–308)

⁵²⁸ „Prominentní američtí teologové 19. století například tvrdili, že cílem teologie je shromáždit data z Písma a sestavit je do logické struktury náboženské pravdy stejně, jako bylo úkolem vědy shromážďovat data přírodních procesů a organizovat je do struktur vědecké pravdy. Nyní je všeobecně uznáváno, že takto vymezená teologie i věda je tak simplistická, že je až vážně zavádějící.“ GUY, F. *Thinking Theologically: Adventist Christianity and the Interpretation of Faith*, s. 138.

⁵²⁹ Tamtéž, s. 225.

⁵³⁰ Srov. 4.4 Rozhovor na základě Písma v tradici společenství.

⁵³¹ Srov. 5.1 Hlavní proud.

⁵³² Princip *Sola Scriptura* je sám o sobě dosti problematický. „Teoretické uznání autority Písma není pro církev problémem, **skutečným problémem je otázka závazného výkladu Písma**. Vlastní autoritou je Písmo svaté, to však má autoritu v určitém kontextu – *sola scriptura numquam sola* (Písmo samotné není nikdy samotné)... Představa, že reformace přinesla svobodný výklad Písma jednotlivcem, je oblíbený omyl katolíků i evangelíků. Myšlenka, že ten, kdo správně poznává, je jednotlivec nezávislý na vnějších autoritách, se prosadila až v 19. století vlivem Kantovy teorie poznání. Kde se – jako v liberálním protestantismu – neuznává autorita církve, je obvykle nahrazena autoritou historického bádání nebo jinými autoritami.“ VOKOUN, J. *Čist Bibli zase jako Bibli*. 1. vyd. Praha : Česká biblická společnost, 2011. Zvýraznění textu odpovídá zdroji.)

V žádném případě také nezle brát na lehkou váhu argument, který je důsledkem toho, že chybí autorita výkladu, tedy že „princip *Sola Scriptura* nevyhnutelně vedl ke stále novým s novým štěpením církevního společenství.“ (OSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria*. 2. vyd. Praha : Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 56.

⁵³³ GUY, F. *Thinking Theologically: Adventist Christianity and the Interpretation of Faith*, s. 137.

člověkem a Bohem, z čehož vyplývá nejen omezenost lidské interpretace Písma, ale i způsob sdělování Božího slova.⁵³⁴

To otevírá prostor pro mnohem bohatší chápání Bible i jinými způsoby, než čistě rozumovým *common sense* přístupem, typickým pro ostatní adventistické (v podstatě fundamentalistické) teologické směry. Bible není přesným popisem Božího jednání v dějinách, ale stejně jako umělec využívá metafor a přirovnání k tomu, aby ukázal na vyšší pravdu,⁵³⁵ může tuto metodu použít i Písmo, a proto jakákoliv pochybnost o přesné historicitě biblických záznamů automaticky nepodkopává důvěru v Bibli jako takovou.

Guy klade velký důraz na samotnou skutečnost stvoření, což však pro něho neznamena, že při výkladu Gn 1. a 2. kapitoly nesmí vzít do úvahy vědecké poznání.⁵³⁶ To je od adventistického teologa velmi překvapivé, vzhledem k radikálním proklamacím o doslovnosti výkladu záznamu o stvoření, které oficiální církve adventistů pravidelně zveřejňuje při každé vhodné příležitosti, a množství energie a prostředků, které Generální konference věnuje na podporu myšlenek kreacionismu. Je to však logickým důsledkem makro-hermeutického východiska, které progresivní adventisté používají. Je samozřejmé, že tyto názory se zejména u historických adventistů a hlavního proudu setkávají se zásadním odmítnutím, protože zdánlivě útočí na samotnou podstatu víry v Boha. Ve skutečnosti však jde pouze o relevantní alternativu k přístupu vycházejícího z překonaných předpokladů. Avšak (nebo možná právě proto) je to pro Canaleho ještě „mnohem více rozvratné, než Fordův pohled na svatyni.“⁵³⁷

Guy také vymezuje postavení Ellen Whiteové ve vztahu k Písmu. Dokazuje, že její spisy nemají pro adventistickou teologii a výklad Písma žádnou

⁵³⁴ „Protože je ontologický rozdíl mezi naší realitou a Boží – to znamená mezi konečností a nekonečnem – náš jazyk nemůže být přímo aplikován na Boha.“ GUY, F. *Thinking Theologically: Adventist Christianity and the Interpretation of Faith*, s. 187 – vlastní překlad.

⁵³⁵ „Například Picassova *Guernica* říká pravdu o španělské občanské válce, aniž by na obraze byla zachycena nějaká specifická, doslovná fakta. Tvrzení, že dílo je nepravdivé nebo nepřesné, protože koně a lidé nevypadají tak, jak by měli, představuje základní nepochopení povahy a funkce umění.“ Tamtéž, s. 143 – vlastní překlad.

⁵³⁶ Srov. GUY, F. *Interpreting Genesis One in the Twenty-first Century. Spectrum*. 2003, roč. 31 č.2.

⁵³⁷ CANALE, F. *From Vision to System : Finishing the Task of Adventist Theology Part I: Historial Review*, s. 22.

limitující a kontrolní funkci a že ona sama nikdy netvrdila, že její knihy jsou nějakým definitivním komentářem Bible.⁵³⁸ To je přesně opačná pozice než zastává historický adventismus a podobá se názorům evangelikálního adventismu.

Progresivní adventismus s sebou přináší zejména vzhledem k historickému adventismu a hlavnímu proudu liberální postoje, což vypadá jako vyprázdnění adventismu,⁵³⁹ tedy rezignace na důrazy, které adventisty odlišují od ostatních křesťanských církví. To však není jeho cílem. Stále s sebou nese adventistické dědictví, avšak uvědomuje si nutnost jeho reinterpretace pro konkrétní dobu a místo.

Stejně jako ostatní směry má i progresivní adventismus své ortopraktické důsledky, zmíněné již v úvodu kapitoly. Pokud je zaměřen na misi, je to misie poctivá a dlouhotrvající, kontextualizační. Jeho ochota vnímat důrazy stvoření tak, aby bylo v souladu s moderní vědou a zároveň neodmítalo fakt Božího stvoření, navozuje dialogickou situaci s lidmi, kteří by jinak nikdy nepřemýšleli o relevanci nevědeckých a fundamentalistických výkladů stvoření, jak je světu představuje oficiální adventismus. Nastavuje adventismu zrcadlo a strhává ho z piedestalu neomylného strážce svaté pravdy, kam sám sebe vmanévroval a kde proto v postmoderně nemůže být brán příliš vážně.⁵⁴⁰

⁵³⁸ Spisy Ellen Whiteové "...jsou spíše počátkem a ne koncem teologické reflexe, rozhovoru a dalšího vývoje." GUY, F. *Thinking Theologically: Adventist Christianity and the Interpretation of Faith*, s. 125.

⁵³⁹ Vyprázdnění adventismu je problém lidí, kteří 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“ (LYON, D. *Ježíš v Disneylandu*, s. 139). Lyon se dále 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 filosofické 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. To vše je možné a z vlastní zkušenosti mohu potvrdit, že se tak v adventistických sborech děje, avšak nejedná se o progresivní adventismus.

⁵⁴⁰ Kromě známých faktů uvedených v této knize hovoří například i o tom, že adventisté sedmého dne v šedesátých letech dvacátého století podporovali rasovou segregaci, což se změnilo až tehdy, když byly znovu vydány články Ellen Whiteové o rasových vztazích! GUY, F. *Thinking Theologically: Adventist Christianity and the Interpretation of Faith*, s. 89.

Ač tedy progresivní adventismus působí na konzervativní hlavní proud i na některé evangelikální adventisty (a přirozeně hlavně na adventisty historické) jako rozkladný prvek církve, opak je pravdou. Jedná se o jasně křesťansky orientovaný myšlenkový proud církve s pozitivním a současným poselstvím pro postmoderní svět. Není proto překvapivé, že Fritz Guy je přesvědčen, že progresivní myšlení je „autentickým duchem adventistického křesťanství, bijící srdce adventistické teologie.“⁵⁴¹

5.5 Adventistický diskurz?

Podrobnější rozbor makro-hermeneutických východisek jednotlivých adventistických směrů ukázal, že jsou prakticky navzájem neslučitelné. Historický adventismus díky svému ariánství a přesvědčení o vlastnictví jediné pravdy nedává právo na existenci nikomu jinému, než sobě. Hlavní proud také nedokáže vidět jednotu jinak, než na základě rozumové shody, a pokud ta neexistuje, vyvozuje z ní nemožnost společného budování církve.⁵⁴² Je však ale schopen pragmatického soužití se všemi (což ukazuje církevní praxe), i když ve skutečnosti je přesvědčen o své jediné pravdě.

To, že navzdory tomu Církev adventistů sedmého dne působí na nezainteresovaného pozorovatele jednotným dojmem, je zapříčiněno několika faktory – tím prvním je malý zájem veřejnosti o adventismus jako takový a tedy samozřejmě i o jeho teologii a interní diskuse.⁵⁴³ Druhým faktorem je, že veškeré materiály a vystupování církve navenek vychází především z hlavního proudu,

⁵⁴¹ GUY, F. *Thinking Theologically: Adventist Christianity and the Interpretation of Faith*. s. 257.

⁵⁴² „Evangelikální a progresivní adventismus zastávají jednotu v lásce a ne v teologickém myšlení. Argumentují tím, že láskyplné přijetí teologického pluralismu je pro církev prospěšné.... Příčina teologického pluralismu je intelektuální podstata a zasahuje samotné základy naší teologie, identity, jednoty a poslání. Vzhledem k tomu, že dům rozdělený sám v sobě nemůže obstát, musíme současný stav teologického pluralismu překonat teologicky.“ CANALE, F. *From Vision to System : Finishing the Task of Adventist Theology Part I: Historical Review*, s. 39.

⁵⁴³ Je celkem logické, že člověk, který se nesetkal s adventisty a není profesionálním teologem nebo religionistou, nemá žádný zájem sledovat dění uvnitř nějaké malé okrajové církve. Podle průzkumu v USA v roce 2003 44 % lidí nikdy o adventismu neslyšelo, přičemž mezi mladými lidmi je známost církve ještě mnohem menší. Srov. BULL, M., LOCKHART, K. *Seeking a Sanctuary: Seventh-Day Adventism and American Dream*, s. 1. Není bez zajímavosti, že téměř všechny odborné publikace zabývající se adventismem jsou psány adventisty nebo bývalými adventisty.

případně z evangelikálního adventismu blízkého hlavnímu proudu, jejichž představitelé zastávají většinu rozhodujících církevních služebností.⁵⁴⁴ A konečně třetím faktorem je, že velká většina laických členů církve (stejně jako i většina křesťanů jiných církví) je v podstatě ateologická, zabývající se hlavně svým vlastním životem, který vychází z prožité náboženské zkušenosti, která je přivedla do církve, případně svoji víru „zdědila“ po rodičích. Vedle běžných rodinných a pracovních starostí prožívají denní křesťanské boje ve snaze udržet svůj vztah s Kristem vůči všem výzvám sekularismu. Nemají tak zájem věnovat energii teologickým disputacím, které vyžadují poměrně hluboký vhled do základů hermeneutiky a které jim v praktickém životě víry vlastně nepřinášejí žádný užitek.

Církev adventistů je navíc pořád v myslích mnoha svých členů viděna jako „Kristova nevěsta“, jejíž kritika se rovná téměř rouhání. Je také třeba vzít v potaz, že církev adventistů byla po velkou část své existence zatlačována do určitého ghetta. Její členové se kvůli svému odlišnému životnímu stylu dostávali pod tlak okolí,⁵⁴⁵ což 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 utvrzovat se v pravdivosti těch dogmat, která jsou okolím systematicky zpochybňována (sobota, životní styl, Duch prorocký, učení o svatyni a roku 1844) na základě povrchních informací více či méně odborně sepsaných církevních popularizačních a vzdělávacích brožurek.⁵⁴⁶

Nezdá se pravděpodobné, že by čistě kognitivní teologický diskurz mohl vést k pozitivnímu závěru. Lidé, kteří jsou přesvědčeni o své pravdě, nikdy nepřistoupí na jakýkoli kompromis ve věcech víry. Představitelé církve pak z logických politicko-manažerských,⁵⁴⁷ ekonomických⁵⁴⁸ ale také lidských⁵⁴⁹

⁵⁴⁴ Výraz služebnost je interním adventistickým pojmem pro funkci v církvi. Srov. např. *Církevní řád*, s. 41–44, 76.

⁵⁴⁵ A není to pouze zkušenost adventistů v postkomunistických zemích, ale odlišný životní styl vzbuzoval u řady z nich dlouhodobě pocit frustrace. Srov. např. BULL, M., LOCKHART, K. *Seeking a Sanctuary: Seventh-Day Adventism and American Dream*, s. 1–18.

⁵⁴⁶ Např. FINLEY, M. *Studujeme společně*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2002. Na odbornější úrovni pak DUDA, D., MOSKALA, J. *Evangelium pro dnešek*.

⁵⁴⁷ Demokratická organizační struktura, která vede každé 4 roky v případě sdružení a každých 5 let v případě vyšších organizačních složek církve k novým volbám vedoucích, nutí církevní

důvodů nemají zájem na vyčerpávajících vnitřních teologických bojích, místo toho potřebují církev akční a jednotnou, a proto budou tak jako doposud řešit pouze nejkřiklavější případy „vybočení z řady“ a budou se i nadále snažit směřovat úsilí členů spíše k evangelizačnímu úsilí.

Dokud však budou adventisté hlavního proudu vnímat jako svoje makro-hermeneutické východisko časovost Boha vyjádřenou obrazem svatyně, evangelikální adventisté ospravedlnění z víry, historičtí adventisté svatyni viděnou chybnou „nestoriánskou“ christologií a z kontextu vytrženými citáty Ellen Whiteové, a progresivní adventisté Bibli v kontextu společnosti a tradice, je jasné, že se nedá hovořit nejen o potenciálu pro nějakou budoucí dohodu, ale v podstatě ani o dialogu.

Adventistická církevní administrativa sice ráda hovoří o jednotě, avšak ve skutečnosti pragmaticky připouští v samotném základu bezbřehý teologický pluralismus, což je extrémně potvrzeno tím, že mlčky nejen přihlíží k tomu, že jedna církev je tvořena ariány i křesťany, ale dokonce navazuje s ariány spojenectví.⁵⁵⁰ Tím však žádnou skutečnou jednotu nebuduje, ale namísto prostoru pro dialog spíše vytváří podhoubí pro radikalizaci okrajových proudů. Zodpovědností administrátorů církve však nemá být na prvním místě udržování instituce v chodu a vymýšlení nových misijních strategií, ale ve smyslu Kristových slov usilování o jednotu, jejíž základ musí být teologický a nikoliv manažersko-ekonomický.

administrátory přistoupit na obdobnou hru, jakou hrají politici v době volebních kampaní. I když adventistický systém nezná pojem volební kampaň, a tak se postupuje mnohem decentněji a skrytěji, princip zůstává stejný. Dalším problémem je to, že za zásadní rozhodnutí není v církvi adventistů nikdo osobně zodpovědný, vše rozhodují často značně početné výbory, jejichž členové ani nemohou mít všechny relevantní informace. Na takovém jednání musí zodpovědný administrátor vycházet vstříc různým zájmovým skupinám a šikovně dávkovat informace, aby dosáhl kýženého výsledku.

⁵⁴⁸ Církev adventistů sedmého dne patří mezi církve, které se financují samy prostřednictvím propracovaného desátkového systému, který vede k akumulaci těchto zdrojů nikoliv na úrovni sborů, ale na úrovni sdružení a vyšších organizačních složek církve. Jakékoliv narušení tohoto systému by snadno způsobilo finanční kolaps církve. To je také hlavní důvod, proč se vedení církve brání jakýmkoli posunům směrem ke kongregačnímu uspořádání. Srov. např. NEWMAN, D. J. Tithe – Sacrificing the Sacred Cow. *Adventist Today*. 2009. roč 17. č. 4, s. 11–17.

⁵⁴⁹ Pořád se jedná o malou denominaci, členové se navzájem poměrně dobře znají a jsou navíc mezi sebou propojeni i příbuzenskými vazbami (srov. příklad R. Numberse). Je proto mnohem složitější přijímat některá nutná opatření, než ve větších denominacích.

⁵⁵⁰ Viz aktivity Teda Wilsona zmíněné v kapitole 5.3 Historický adventismus

Teologickým základem křesťanské jednoty je učení o Boží Trojici.⁵⁵¹ Nauka o Trojici vyvyšuje skutečnou podstatu Boha, která přetváří všechny, kdo k ní vzhlíží. Jedině trojiční východisko tak může překonat všechny rozpory a budovat pravou jednotu a společenství víry.⁵⁵² Historie adventistického postoje k Trojici naznačuje, že tento přístup si v církvi získává své místo postupně, pomalu a někdy i obtížně, avšak vytrvale, navzdory tomu, že v církvi adventistů stále přežívají ariánská rezidua.

To, že křesťan vyznává trojiční víru, totiž prakticky znamená, že není slepě poslušným následovníkem jakési abstraktní, někým kdysi dávno definované pravdy, ale je ponořen ve jméno Otce, Syna i Ducha svatého, tří osob Božství, které se na tomto světě zjevují samostatně, avšak působí v jednotě, protože se navzájem milují.⁵⁵³ Přijetím trojičního východiska za základ všeho vztahového jednání i uvažování se křesťan – adventista automaticky staví na pozici dialogu.⁵⁵⁴ Křesťanství pak pro něj přestává být pouhým rozumovým souhlasem s definicí doktríny, ale stává se hlubokým vztahem stvořené bytosti ke svému Stvořiteli. Ten je reakcí na iniciativu přicházející ze Stvořitelovy strany a především je odrazem vztahu, který má Trojjediný sám v sobě. Skutečný dialog, který trojiční východisko adventismu nabízí, je jednáním věrohodným, zachovávajícím respekt k druhému a nevystupujícím v roli „jediného vědoucího“. Jednotlivé osoby

⁵⁵¹ Srov. např. POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria*, s. 35–39.

⁵⁵² „Pokud už Boha nechápeme monoteistickým způsobem jakožto jeden, absolutní subjekt, nýbrž trojjediným způsobem jako jednotu Otce, Syna a Ducha svatého, nemůžeme vnímat jeho vztah k jím stvořenému světu jako jednostranný panovnický vztah, nýbrž ho musíme chápat jako mnohovrstevnatý a vícemístný vztah společenství. Toto je základní myšlenka nehierarchické, decentralizované, společenstevní teologie.“ MOLTSMANN, J. *Bůh ve stvoření*. 1. vyd. Brno : CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), 1999, str. 11. Komplexní přehled současných teologických pojetí ve vztahu k nauce o Trojici, která se pak stává jejich vzájemným jednotícím prvkem, viz VANHOZER, K. J. *Remythologizing Theology*.

⁵⁵³ Srov. *Nový biblický slovník*, 1. vyd. Praha : Návrat domů, 1996, s. 442.

⁵⁵⁴ „Být stvořen k obrazu Božím znamená nacházet svoji pravou lidskou identitu v koexistenci s druhými a se vším stvořením. Objevy moderní filosofie, psychologie a antropologie nám mohou být pomoci pro teologickou antropologii. Zdůrazňují, že lidská existence je společenstevní, nikoliv individualistická. Stáváme se lidmi v napětí mezi osobní identitou a účastí na společenství. Trénujeme svoji svobodu nikoliv v úplné izolaci, ale v pokračující interakci s ostatními. Lidský systém je založen na ekosystému a strukturách vzájemných vztahů. Stručně řečeno, žijeme v dialogu.“ MIGLIORE, D.L. *Faith seeking understanding: an introduction to Christian theology*, s. 144.

Trojice také darují samy sebe s vědomím veškerých rizik, které s sebou tento přístup přináší.⁵⁵⁵

Není náhodou, že netrojiční víra takovému pojmu darování sebe sama, který se plně realizuje v dialogu, nerozumí.⁵⁵⁶ Jestliže tedy historický adventismus popírá nauku o Trojici, nejedná se o křesťanství, ale o nekřesťanský kult, a je tedy jasné, že jakýkoli skutečný křesťanský dialog s ním je nemožný a kontraproduktivní. Stále navíc zůstává otázka, zda i hlavní proud adventismu není rovněž arianismem, protože jak jsme ukázali, důsledné dotažení nauky o časovosti Boha k němu směřuje.

Jednou z možností, jak vyřešit problém časovosti a nadčasovosti Boha je nahlížet na tuto problematiku prostřednictvím rozdělení na ekonomickou a imanentní Trojici.⁵⁵⁷ Imanentní Trojice je Bohem mimo čas, který se lidem dává poznat skrze zjevení ekonomické Trojice v čase.

Avšak například Karl Rahner toto dělení odmítal a prohlašoval, že „ekonomická trojice je imanentní Trojicí a imanentní Trojice je ekonomickou Trojicí“.⁵⁵⁸ Debata o této otázce dalece přesahuje rozsah naší práce, avšak je možné konstatovat, že ekonomická Trojice nemůže vypovídat o imanentní Trojici nepravdu. Nelze však také tvrdit, že ekonomická Trojice odhaluje o Bohu celou pravdu. Vztaženo k problematice času – Bůh, který by žil pouze v čase, by nemohl být jeho Pánem, protože by byl časem limitován a měla by pravdu procesuální teologie, která takovému Bohu upírá možnost znát budoucnost. Bůh,

⁵⁵⁵ „Alternativa pravdy a lži, upřímnosti a zastírání je privilegium toho, kdo je ve vztahu absolutní otevřenosti, v absolutní otevřenosti, která se nemůže ukrýt.“ LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno (Esej o exterioritě)*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 51.

⁵⁵⁶ Proto stává-li se striktní monoteismus v jakékoliv formě vedoucí silou společnosti nebo národa, vede v posledku k totalitnímu způsobu vládnutí, který je pak podpírán nějakou náboženskou či pseudonáboženskou ideologií. 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.

⁵⁵⁷ Samozřejmě, že existují i řešení vztahu Boha a času, která nevycházejí přímo z trojiční teologie (srov. např. CRAIG, L. W. *God, Time and Eternity* [online]. Louvain, [cit. 26. srpna 2012]. Dostupné z WWW <<http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/eternity.html>>), ovšem narozdíl od trojičního pohledu nenabízejí tak komplexní řešení, protože nevysvětlují, jak Bůh může být zároveň nad časem a v čase. Buďto se příkládají k časovosti či nadčasovosti, případně je spojují (Bůh byl před stvořením mimo čas, po stvoření žil v čase.)

⁵⁵⁸ RAHNER, K. *The Trinity*. 3. vyd. London : Continuum, 2001, s. 22. Více o Rahnerově stanovisku, jeho kritice, například v POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 93–102.

který by byl pouze mimo čas, by byl zase netečným Bohem, který by nemohl navázat reálný vztah se stvořenými bytostmi. Bůh je tedy zároveň v čase a zároveň mimo čas.

Jiným řešením, které se nabízí i v případě, že vidíme jednotu mezi imanentní a ekonomickou Trojicí, je to, ke kterému se přiklání například Pannenberg nebo Barth,⁵⁵⁹ totiž návrat k Plótinově pojetí času. Podle Plótina v souladu s jeho filosofií vznikl čas vystoupením z jsočina.⁵⁶⁰ Barth tento Plótinův koncept propojuje s trinitární naukou a dochází tak k závěru, že trojiční život Boha může být naplněním této Plótinovy koncepce. Bůh tedy vystupuje ze své nadčasovosti a vstupuje do času, přičemž jeho nadčasovost se tím nijak nevyprazdňuje. Aplikace Plótinova pojetí času vysvětluje, jak je možné, že Bůh žijící v čase zná budoucnost, a zároveň, jak je možné, že nadčasový Bůh se projevuje v čase a je také ovlivňován vztahem se stvořenými bytostmi, aniž by přitom ztrácel cokoli ze svých atributů.⁵⁶¹

Když Canale postuluje svoje pojetí časovosti Boha jako makro-hermeneutického východiska adventistické teologie, odvolává se na to, že je postaveno na záladě filosofického předpokladu odvozeného přímo z Bible. V kapitole 5.1 Hlavní proud jsme ale poukázali na problematičnost jeho přístupu, která spočívá především v jeho metodologii založené na fenomenologické redukci *epoché*, a také jsme prokázali, že jeho závěry odpovídají postojům filosofie *common sense*. Dále jsme v porovnání s procesuální teologií poukázali na selektivní aplikaci důsledků Boží časovosti do adventistické teologie. Adventistické zdůrazňování Boží časovosti ale zároveň přináší celou řadu velmi aktuálních podnětů, které by neměly být opomíjeny, protože si všímají vzájemného vztahu a vzájemného ovlivňování se Božího a lidského konání. Nelze však jedním dechem vyznávat víru v Trojici, trvat na výhradně časovém vnímání

⁵⁵⁹ Více viz FOCKNER, S. *Reason in Theology: A Comparison of Fernando Canale and Wolfhart Pannenberg*. Berrien Springs, 2008, M.A. Thesis. Andrews University. Seventh-Day Adventist Theological Seminary. Adviser D. Fortin, s. 99–105.

⁵⁶⁰ „Čas je život duše v pohybu, která přechází z jednoho životního stavu do jiného.“ PLÓTÍNOS. *Věčnost, čas a duch*, 1. vyd. Praha : Petr Rezek, 1995, s. 129.

⁵⁶¹ Toto využití Plótinova přístupu je ale možné pouze ve vztahu k času a nikoliv na ontologické úrovni Trojice, protože v tom případě bychom se dostali znovu ke klasickému arianismu.

Boha a k tomu přisuzovat Bohu vlastnosti, které by mohl mít pouze tehdy, pokud by byl mimo čas. Hlubší promýšlení tajemství Trojice v návaznosti na dědictví ortodoxní křesťanské tradice přitom přináší podnětná a inspirativní řešení těchto vnitřních rozporů.⁵⁶²

Adventistický diskurz proto musí začít dalším prohlubováním společných trojičních základů. Dokáže-li se na ně adventismus skutečně soustředit a vyjít z nich, nejen že odstraní výše zmíněné vnitřní rozpory, ale může uplatnit svůj výjimečný komunikační dialogický potenciál vůči všem světovým kulturám a náboženstvím: Sobota, čisté a nečisté pokrmy jsou společným jmenovatelem s judaismem. Stravovací návyky, abstinence a konzervativní pohled na morálku jsou blízké islámu. Důraz na fundacionalistické základy pravdy, jasná filosofie dějin a logika vnitřní doktrinální stavby vyhovují lidem s modernistickým vnímáním světa. A konečně holistický pohled na člověka, důraz na zdravý životní styl, vegetariánství a přírodní léčbu nachází styčné plochy s postmodernou.

To, co však tento potenciál limitně blíží nule, je nedialogický nárok na absolutní pravdu, který zastávají v podstatě všechny adventistické směry s výjimkou progresivních adventistů. Pouze stále se zesilující trojiční důraz bude postupně ústít v opuštění dědictví náboženských a filosofických proudů 19. století vedoucích k přesvědčení o vlastní, ničím však neopodstatněné, výjimečnosti. Místo toho bude směřovat k pokornému začlenění se do těla Kristovy církve jako jeho integrální součást, a to bez ohledu na to, k jakému adventistickému směru (s výjimkou historického adventismu a extrémně vyhroceného hlavního proudu) se hlásí.

⁵⁶² Srov. zejména VANHOOZER, K. J. *Remythologizing Theology*.

6 Diskuse o vyrovnávání se adventismu s výzvami postmoderny

Křesťanství se nechce a ani nemůže s mnohými pohledy postmoderny zcela ztotožnit. 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 nepohyblivé prvky mají být praporci, pod kterými do dialogu vstupovat, anebo zda se k nim má přirozeně dojít jako k základním kamenům a příčinám křesťanské etiky a postojů.

Adventista sedmého dne stejně jako každý jiný křesťan přijal za své poslání šíření zvěsti o Ježíši Kristu. Metoda *full message* je metodou modernistickou, která nerezonuje s myšlenkovým paradigmatem postmoderny. Alternativou *full message* je kontextualizace, což je misijní metoda blízká progresivnímu adventismu, která respektuje, že „církvev při svém úkolu nést evangelium nemůže ignorovat časové souvislosti a kulturní změny“.⁵⁶³ Popsat konkrétní formy kontextualizace je mnohem obtížnější než u *full message*. Kontextualizace nemůže být už ze samé své podstaty vytvářena a plánována centrálně, ale projevuje se na místní úrovni, často ve skrytu a bez měřitelných výsledků.⁵⁶⁴

⁵⁶³ NICHOLLS, B. *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture*. 1. vyd. Illinois : InterVarsity Press, 1979, str. 22.

⁵⁶⁴ Církev adventistů sedmého dne na celosvětové úrovni 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 adventistické Centrum buddhistických studií v Thajsku nebo evropské Centrum pro sekulární a postmoderní studia.

Popisem konkrétních praktických kontextualizačních aktivit Církve adventistů sedmého dne, jako byl projekt Chasing Utopia nebo Centrum pro sekulární a postmoderní studia, jsem se zabýval ve své diplomové práci,⁵⁶⁵ kde jsem ukázal, že kontextualizace není většinou v církvi přijímána, a pokud ano, tak se adventismus soustředí pouze na kontextualizaci formy misie a nikoliv na kontextualizaci těch dogmatických výroků, které jsou pro adventismus specifické a pro běžnou společnost obtížně přijatelné.⁵⁶⁶

6.1 Diskuse o zachovávání soboty

Samotný název Církve adventistů sedmého dne v sobě nese dvě zásadní poselství. Důraz na očekávání druhého příchodu Ježíše Krista (adventisté) a zachovávání soboty jakožto dne odpočínutí (sedmého dne).⁵⁶⁷ Zatímco důraz na eschatologické očekávání Kristovy parusie je učením, které v současné době nečiní v rámci křesťanství problém,⁵⁶⁸ se sobotou stojí adventismus v rámci křesťanství poměrně osamoceny.⁵⁶⁹

Narozdíl od metody „full message“, která se soustředí zejména na veřejnou prezentaci dogmat, je však obtížné popsat konkrétní postupy metody kontextualizace. Složitě je to i proto, že 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 jakýmkoli 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?

⁵⁶⁵ Srov. JETELINA, B. *Adventisté sedmého dne a postmoderna*. České Budějovice, 2010. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce J. Vokoun.

⁵⁶⁶ Pro postmoderní myšlení není problémem to, že někdo zastává nějaké zvláštní postoje, které se nekryjí s většinovým společenským názorem, ale to, že je zdůvodňuje z modernistických pozic a na základě toho pro sebe činí nárok na absolutní pravdu, což popírá hodnotu jiných názorů.

⁵⁶⁷ Paradoxně v českém prostředí, kde na rozdíl od anglosaského světa je týden počítán od pondělí a nikoliv od neděle, je původně vyznavačský název církve spíše názvem způsobujícím zmatek. Například když jsem se jako žák základní školy poprvé setkal se spolužačkou adventistkou, tak pro mě bylo nepochopitelné, proč církev má v názvu sedmý den (neděle) a do kostela chodí v sobotu.

⁵⁶⁸ Adventisté již dávno upustili od snahy počítat konkrétní datum příchodu Ježíše Krista a stejně jako ostatní křesťanské církve vnímají naléhavost blízkosti Kristova příchodu – jak v existenciální tak i ve všeobecné rovině. Toto všeobecné téma tedy není specificky adventistické a jeho

Sobota je pro adventisty sedmého dne tím nejviditelnějším poznávacím znamením. Pro věrnost v zachování soboty byli ochotni přistoupit i k těm nejvyšším osobním obětem, jako je dlouhé vězení, odebrání dětí do ústavní výchovy nebo i oběť vlastního života.⁵⁷⁰ Stát se adventistou sedmého dne znamenalo a stále znamená především nekompromisně se přihlásit k této zásadní skutečnosti bez ohledu na politické, společenské nebo ekonomické okolnosti. Zachovávání soboty, které by se mohlo na první pohled zdát zásadní překážkou dalšího rozvoje církve, zejména v době útlaku, ve skutečnosti paradoxně vedlo k upevnění identity členů církve a přesvědčení, že bojují a trpí za správnou věc Boží pravdy.⁵⁷¹

Zachovávání soboty mělo a má tedy na Církev adventistů sedmého dne ze sociologického hlediska významný konstituující vliv. Ten však postmoderna se svým důrazem na pluralitu názorů výrazně oslabila. Jon Paulien, adventistický profesor novozákonní teologie, který se v knize *Evangelium v proměnách času* zabývá možnostmi oslovení postmoderního a sekularizovaného člověka evangeliem, ve své analýze příčin, proč se adventistům nedaří oslovit současného člověka, poukazuje zejména na dvě zásadní dogmata – sobotu a události roku 1844.⁵⁷² Není podle něho moudré je akcentovat jako nosná. Místo nich navrhuje při evangelizaci spíše odpovídat lidem na potřeby, které potřebují naplnit⁵⁷³

kontextualizaci se budeme věnovat vždy v souvislosti s konkrétním specifickým adventistickým věroučným bodem.

⁵⁶⁹ Sobotu jako sváteční den zachovává ještě i celá řada dalších křesťanských nebo ke křesťanství se hlásících (někdy značně obskurních) denominací, ať jsou to již výše zmínění baptisté sedmého dne, Armstrongova rozhlasová církev Boží atd.

⁵⁷⁰ Srov. JADLOVSKÝ, P. *Perzekuování adventisté sedmého dne v komunistickém Československu*. České Budějovice, 2009. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce J. Vokoun.

⁵⁷¹ Což potvrzuje Knightova parafráze Kelleyova výroku: „Jestliže se lidé hodlají připojit k nějaké církvi, pak proto, že zastupuje nějakou specifickou pravdu. To znamená, že lidé hledají církev, která představuje alternativu vůči kultuře a je dostatečně arogantní, aby tvrdila, že existuje pravda a omyl a že tu pravdu má.“ KNIGHT, G. R. *Apokalyptická vize a vykleštění adventizmu*, s. 20.

⁵⁷² 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.“ PAULIEN, J. *Evangelium v proměnách času*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion. Praha 2005, s. 35.

⁵⁷³ 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

a dochází k závěru, 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.

Pokud Paulien hovoří o autenticky žitém křesťanství, nedá se, než s ním souhlasit. Ale v souvislosti s tím, jak hlavní proud adventismu chápe sama sebe, svoje východiska a poslání, je nutné se tázat: Může být autentickým křesťanem člověk, jehož identita je postavena spíše na filosofickém konstrukt 19. století než na přijetí zástupné oběti Ježíše Krista a jeho nadřazenosti nade vším, tedy i nad sobotou?

Jeden z největších ortopraktických problémů současného adventismu se týká otázky, co konkrétně znamená zachovávat sobotní odpočínutí.⁵⁷⁴ Různé

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 jako vhodné pro navázání dialogu mezi církví a společností. Pokud se ale na ně 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 jen tak postmoderně uvažující člověk do kostela například „hledat spojitosti mezi děním ve vesmíru a děním ve společnosti“, musí být buď podivín, nebo mít velmi silnou intelektuální motivaci či životní krizi.

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.“⁵⁷³ 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“. (PAULIEN, J. *Evangelium v proměnách času*, s 137). 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.

⁵⁷⁴ Srov. dokument Generální konference, který se snaží stanovit pro celý svět přijatelná pravidla, který však obsahuje řadu paradoxních tvrzení: „Jakýkoli pokus vymezit činnost v sobotu tím, že kromě biblických zásad vytvoříme seznam toho, co se v sobotu smí a nesmí, narušuje zdravou duchovní zkušenost a rozvoj. Věřící člověk musí posuzovat své prožívání soboty biblickými zásadami. Chápe, že hlavním účelem soboty je zesílit pouta mezi ním a Bohem. Proto jsou přijatelné pouze takové činnosti, které jsou v souladu s biblickými zásadami a přispívají k posílení tohoto vztahu.“ Tento výrok je však v rozporu s následujícím výčtem striktních doporučení ohledně hudby v sobotu, svateb, pohřbů, pracovních a rekreačních aktivit jako např.: „Nikdy bychom v sobotu neměli cestovat za světskými cíli. Je-li však sobotní cesta nezbytnou součástí našeho sobotního programu, můžeme tuto cestu podniknout, ale měli bychom si všechno připravit

kultury a regiony jsou v této otázce vystaveny svým specifickým výzvám.⁵⁷⁵ Z hlediska i adventisty proklamované společenské odpovědnosti křesťanů je pak eticky velmi problematická výzva, že adventisté by se „měli vyhnout takovým zaměstnáním, která, ačkoli jsou pro vyspělou společnost nezbytná, mohou přinášet problémy pro zachovávání soboty“.⁵⁷⁶

To vše ukazuje na to, že výklad zachovávání soboty z makrohermeneutického pohledu svatyně nebo i z klasického Froomova evangelikálního adventismu (křesťanství + adventistická nadstavba), končí u otázky, co je tedy správné v konkrétních případech dělat a co ne, a u hledání autority, která na ni přinese správnou odpověď. Touto autoritou je církev sama, respektive zasedání Generální konference a *Církevní řád*.⁵⁷⁷ To je přirozeně legitimní přístup, otázkou však zůstává, zda by církev neměla být spíše tím, kdo vyhlašuje a střeží principy, zatímco jejich konkrétní aplikace by pak měla být odpovědností každého jednotlivce.⁵⁷⁸

Adventisté sedmého dne argumentují pro řadu předpisů zachovávání soboty verši Starého zákona, aniž by je jasně nahlíželi pohledem Nového

předem. Pohonné hmoty pro automobil a ostatní potřebné věci bychom si měli obstarat před začátkem soboty. Měli bychom se vyvarovat cestování za obchodními záležitostmi, ať z osobních nebo pracovních důvodů.“ *Jak zachovávat sobotu*. [online]. Praha, [cit. 8. července 2012]. Dostupné z WWW < <http://www.casd.cz/wpimages/other/art5086/sobota.pdf>>.

⁵⁷⁵ Zajímavé je také porovnání způsobu dodržování sobotního odpočinku s židovskou komunitou, oproti ortodoxním židům by neobstáli ani ti nejzásadnější adventisté, naopak pro liberální židy není problém to, co adventisté složitě řeší.

⁵⁷⁶ *Jak zachovávat sobotu*. [online]. V době své vojenské služby v Československé lidové armádě jsem musel řešit tehdy pro mě naprosto bezvýhodné morální dilema – zachovat sobotu a nepracovat při službě v kuchyni v pátek po západu slunce v době, kdy ostatní vojáci z mé směny museli sloužit, anebo porušit sobotu a vykonat službu, která byla pro chod armády nezbytná? (Tehdy jsem se rozhodl pro zachovávání soboty s poukazem na totalitní charakter společnosti, což bylo únikovým etickým řešením ad hoc, které negativně poznamenalo moje vztahy s ostatními vojáky, kteří museli pracovat za mě. Můj postoj vnímali někteří jako lenost, ti inteligentnější pak jako projev netolerantního náboženského fanatismu.) Ovšem neřešilo to podstatu problému, protože armáda s brannou povinností je legitimní součástí i demokratické společnosti. Zaměstnání nutné pro chod společnosti je ale třeba i obsluha elektrárny, služba u policie, hasičů atd. Je tedy zachovávání soboty nadřazené službě společnosti? A pokud ano, je legitimní tyto služby od společnosti v sobotu požadovat?

⁵⁷⁷ Srov. *Církevní řád*, s. 12–14 a dále pak 127–144.

⁵⁷⁸ Toto přesunutí konkrétní odpovědnosti za své jednání z církve na jednotlivce by se však mělo týkat i dalších adventistických požadavků životního stylu, jako je konzumace alkoholu, ozdobování, dietní předpisy atd.

zákona.⁵⁷⁹ Naopak, novozákonní texty o sobotě vykládají spíše z perspektivy Starého zákona, takže upozorňují na to, že Ježíš je pánem soboty v tom smyslu, že dával příklad v tom, že sám sobotu zachoval a dal jí nový, nikoliv zákonický smysl tím, že kladl důraz na činění dobra. Tento výklad charakteristiky Ježíše jako Pána soboty však není dostačující, protože z Něj dělá pouhého reformního učitele. On však byl podle křesťanského učení někým mnohem vyšším – inkarnovaným Bohem v lidském těle.

Definici soboty, zaměřenou na Ježíše a vycházející z toho, že Ježíš sám sebe prohlašuje za skutečného Pána stojícího nad Zákonem,⁵⁸⁰ a nikoliv z tradice zprostředkované náboženskou komunitou, paradoxně najdeme u židovského rabína Jacoba Neusnera: „Ze všeho nejdůležitější je prostě tvrzení, že nikdo nezná Otce, jen Syn, a ti, komu se jej Syn rozhodne zjevit. Jádro učení o sobotě, dosud neslýchané a ničím dříve ani potom neovlivněné, zní: mé jho netíží, já vás občerstvím. Syn člověka je skutečně pánem nad sobotu, protože Syn člověka je nyní pro Izraele šabatem.“⁵⁸¹

To, že se Ježíš sám stává šabatem, má důsledky pro zachovávání sobotního odpočínutí, protože „sobota ztrácí svou velkou sociální funkci. Ona patří k podstatným prvkům, které Izrael drží pohromadě jakožto Izrael. Soustředění kolem Ježíše narušuje tuto posvátnou strukturu a ohrožuje prvek pro soudržnost národa zásadní. S nárokem Ježíše samotného je spojeno to, že na místo Izraele vstupuje společenství Ježíšových učedníků.“⁵⁸²

Tento přístup nutně nemusí, i když by se to mohlo zdát, bořit adventistické zachovávání soboty jako takové, ale naopak mu může dát nový, výrazně na Ježíše zaměřený princip. Plyne z něho mnohem větší důraz na osobní zodpovědnost každého jak vůči Bohu, tak i vůči společnosti, kam je jako křesťan a adventista

⁵⁷⁹ „Kanonické spisy Nového zákona konstituují primární svědectví Božího zjevení v osobě Ježíše Krista, a myslet teologicky jako křesťané znamená uznávat prioritu těchto spisů.“ GUY, F. *Thinking Theologically: Adventist Christianity and the Interpretation of Faith*, s. 126.

⁵⁸⁰ Jestliže Ježíš je Bohem, je i zákonodárcem, zákon je tedy vyjádřením jeho podstaty a musí mu být nutně podřízen.

⁵⁸¹ NEUSNER, J. *Rabín mluví s Ježíšem*. 1. vyd. Brno : Barrister and Principal, 2007, s. 94.

⁵⁸² RATZINGER, J. *Ježíš Nazaretský*. 2. vyd. Brno : Barrister and Principal, 2008, s. 87.

povolán, a dává odpověď na otázku, jak postupovat tehdy, když je požadavek zachování soboty zdánlivě v rozporu se službou společnosti.

Radikální ztotožnění Ježíše se sobotou přitom nijak neumenšuje odkaz soboty ke stvoření a z ní například vyplývající zodpovědnosti za ekologii.⁵⁸³ Sobota jako jeden z nejvíce viditelných znaků církve adventistů určující její identitu vůči okolnímu světu může i nadále hrát roli viditelné alternativy vůči většinové kultuře. Avšak ne svými kazuistickými předpisy formulovanými církevními orgány z textů určených starozákonnímu Izraeli, ale svým obsahem, jímž je Ježíš Kristus.

Rovněž výrazně eschatologické pojetí soboty, jakožto znamení Božího lidu v době konce vymezujícím se proti znamení šelmy, v tomto světle dostává mnohem hlubší význam. Podle adventistického výkladu textů Zj 13,16–18 je symbolem znamení šelmy, které je lidem vnucováno spojenými silami papežství a Spojených států amerických, zachování neděle.⁵⁸⁴ S tímto je poměrně složité polemizovat, protože vždy se dá ve světě dohledat nějaká iniciativa prosadit zachování neděle zákonem. Ale taková iniciativa automaticky neznamená, že by z ní plynulo pronásledování těch, kteří zachovávají sobotu.⁵⁸⁵ Navíc vzhledem k teologickému chápání většinového křesťanství je logické, že klade na zachování neděle důraz stejně, jako adventismus na sobotu.⁵⁸⁶

Řada adventistických teologů si je ale dobře vědoma slabiny vulgárního ztotožnění znamení šelmy se zachováváním neděle.⁵⁸⁷ Stejně tak je nutno

⁵⁸³ Samozřejmě zůstává diskutabilní trvání na doslovném sedmidenním výkladu stvoření. Vyjádřit víru ve stvoření respektováním soboty je možné i jiným způsobem než bigotním setráváním na kreacionistických teoriích (byť třeba pod hlavičkou inteligentního designu). Diskuse o nich stejně nikam nevedou a pouze v konečném důsledku degradují hlavní poselství nauky o stvoření u těch, kteří by se možná nad některými jeho argumenty pozastavili.

⁵⁸⁴ Můžeme dokonce rozpoznat naplnění tohoto proroctví v pokusech, které se zatím jen rýsují – vnutit všem stejný den, který se bude svítit pod záminkou pohodlí, nebo ještě rafinovanějším způsobem – ve jménu lásky a jednoty“ DOUKHAN, J. *Křik nebes*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 1999. s. 119.

⁵⁸⁵ Je zajímavé, že adventisté v této souvislosti neřeší, jaké by v případě takového zákona bylo postavení Židů a státu Izrael.

⁵⁸⁶ Paradoxně je to však adventismus, který se vůči neděli vymezuje nepřátelsky a ztotožňuje ji s ďábelským překroucením Boží vůle.

⁵⁸⁷ „Jedná se samozřejmě pouze o některé příznaky mezi mnoha jinými. Znamení šelmy je něčím mnohem víc, než dnem odpočinku nebo nějakou formou bohoslužby; je to v podstatě uznání své

konstatovat, že nelze automaticky klást rovnítko mezi šelmu a Babylon a katolickou církev, protože se jedná spíše o duchovní proudy, zatím bez konkrétního historického vymezení.

Zachovávat sobotu v době konce neznamena tvrdé a neústupné odmítání jakékoli práce či snad dokonce tvrdošíjně vykonávání práce v neděli,⁵⁸⁸ ale svobodné a přitom zodpovědné přebývání v Ježíši Kristu. Znamení šelmy v kontextu takto chápané soboty se tím najednou dostává do úplně jiného vyznění. Potenciální pronásledování získává hluboké duchovní opodstatnění a smysl, a může nalézt svou analogii a předobraz v pronásledování prvních křesťanů v Římské říši.

6.2 Diskuse o eklesiologii a daru proroctví

Postmoderní myšlení, které odmítá pouhý rozum jako míru pravdivosti, pomáhá rehabilitaci jevů v moderně neakceptovatelných. Biblický zázrak jako náboženský fenomén není pohádkou jen proto, že nenachází svou analogii v dějinách nebo že na něj neexistuje odpovídající vědecká metodika.⁵⁸⁹ Mezi nadpřirozené náboženské jevy z kategorie zázraků patří i víra v proroctví, tedy že někteří lidé mají mimořádnou schopnost druhým lidem přímo komunikovat Boží poselství. Podle víry adventistů se takový prorocký dar projevil v díle Ellen Whiteové. Pokud vyloučíme odmítnutí jejího daru z pozic pozitivistické vědy (byť jak jsme již ukázali, v 19. století to byly právě rozumové argumenty, kterými bylo její prorocké obdarování prokazováno), lze její dílo také radikálně odmítnout z hlediska křesťanství jako dílo falešného proroka nebo psychicky nemocného člověka.⁵⁹⁰ Je možno k němu přistoupit i nekriticky a považovat ho za neomylný

příslušnosti k šelmě, babylonské moci, s celým tím souvisejícím potencionálem zneužitě a ovlivňování ve všech oblastech života.“ DOUKHAN, J. *Křik nebes*, s. 119.

⁵⁸⁸ Srov. testy adventistů za práci v neděli na konci 19. století v USA.

⁵⁸⁹ „Nerespektování náboženského charakteru textu je hrubou chybou, protože ignoruje jeho funkci, bez níž text nelze vyložit. Text, který měl probouzet víru, nelze očividně vykládat tak, že vede k nevíře.“ VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku*, s. 121.

⁵⁹⁰ Tento radikální odsudek zaznívá příznačně hlavně od bývalých adventistů nebo od křesťanů charismaticky zaměřených. Často se jedná o argumentaci značně tendenční.

hlas Boží. Lze také připustit, že se může jednat o fenomén, který se v dějinách křesťanství mnohokrát objevil, a to ne pouze v dobách biblických, ale v průběhu celých křesťanských dějin. Jako příklad tohoto fenoménu lze pro srovnání použít Hildegardu z Bingen nebo sv. Terezií.⁵⁹¹

Při pohledu na působení Ellen Whiteové a jejího díla⁵⁹² můžeme konstatovat, že její názory plně odpovídaly poznání a kulturním a náboženským zvyklostem doby a místa, kde žila. Některé její konkrétní kroky nebyly vždy správné (a to jak ve vztahu k církvi, k druhým lidem i ke své rodině), což mnohokrát sama přiznala a snažila se o nápravu. Prodělala dva zásadní duchovní obraty – první, když přijala milleritské učení, a druhý, když v osmdesátých letech devatenáctého století pochopila, že adventismus směřuje špatným směrem a podpořila křesťanské směřování jeho teologie. Svou autoritou tak přispěla k tomu, že se Církev adventistů sedmého dne stala křesťanskou církví, mimo jiné i tím, že zásadně podpořila nauku o Trojici. Svoje názory však prosazovala moudře a postupně a někdy byla ochotná učinit i kompromis nebo počkat, dokud se situace neupraví tak, aby se staly akceptovatelné.

Mnohé její výroky nelze správně pochopit bez konkrétního dobového kontextu, který však žel již často není dohledatelný.⁵⁹³ Nelze z ní tedy činit experta na veškeré křesťanství, a mnohá její díla je i při veškerém respektování jejího daru vhodnější považovat za dobovou ilustraci víry přelomu devatenáctého a dvacátého století, než za Boží slovo. To samozřejmě platí nejen o jejích výrocích ohledně životního stylu, ale také i ohledně výkladu některých proroctví. Za těchto okolností a tímto pohledem čteny mohou být některé její spisy podnětným zdrojem principů křesťanského života a jiné mohou být s klidem odloženy jako dobové ilustrace.

⁵⁹¹ Samozřejmě, že nelze srovnávat konkrétní mystické projevy jednotlivých žen, ale pouze fenomén mystiky a vidění jako takový.

⁵⁹² Nelze brát v potaz zjevné příklady zneužití jejích spisů nekompetentními teology anebo vytváření kompilací citátů, které jí v důsledku poškozují, byť byly sestavovány s dobrým úmyslem.

⁵⁹³ Spoustu jejích výroků tvoří dopisy konkrétním osobám, reagující na jejich životní problémy. Není ani dnes vždy možné s ohledem na příbuzné vše zveřejnit. A i kdyby to možné bylo, všechny okolnosti nám stejně nikdy nebudou známy.

Není proto podstatné trvat na dokazování jejího daru proroctví, protože ten se buď projeví svým ovocem v životě lidí anebo neexistuje. Ať již takový dar měla nebo nikoliv, její knihy byly pro Církev adventistů sedmého dne v minulosti užitečné a přiváděly ji k jádru křesťanství. Proto je možné zkoumat, zda mohou být užitečné i dnes stejně, jako například některé dobré rady a principy díla Hildegardy z Bingen a dalších mystiček církevní historie.

Zde by mohla diskuse skončit, pokud by však učení o Daru proroctví nemělo v adventismu eklesiologický důraz, protože je potvrzením identity církve jakožto církve ostatku.⁵⁹⁴ Abychom mohli navrhnout řešení, musíme nejdříve stanovit, v jakém smyslu má v době postmoderny Církev adventistů sedmého dne rozumět pojmu ostatek. Exkluzivistické pochopení jediných majitelů pravdy neobstojí. Ovšem skutečností je, že snaha naplňovat co nejvěrněji Boží odkaz nejen jako jednotlivci, ale také jako společenství, je základním hybatelem křesťanské snahy.

Skupina věřících, která v dané situaci krachu milleritského hnutí usilovala nejdříve o záchranu své víry a později o naplňování Božích pravd tak, jak jim to jejich kontext dovozoval, došla ve svém poznání a vývoji až tam, kde se nachází současná Církev adventistů sedmého dne. Během té doby se vyvinuly nejen církevní instituce a organizační struktura, ale i hluboké sociální rodinné a společenstevní vazby, které není možné bez velkých ztrát jen tak změnit a přerhat. Odejít z církve je pro člověka třetí nebo čtvrté generace adventistů vyrůstajícího mnohdy v prostředí, kde se o něj církev stará vlastně od kolébky až po hrob, nemožné, a to i v případě, když se vnitřně s církví rozejde nebo se s ní vlastně nikdy nesešel.⁵⁹⁵

⁵⁹⁴ Srov. 3.4 Církev ostatku.

⁵⁹⁵ Jako vyhraněný příklad toho, jak drastický může být tento rozchod, může posloužit v této práci citovaný R. Numbers, sám pocházející z elitní adventistické rodiny, jehož manželka byla vnučkou někdejšího předsedy generální konference W. H. Bransona. Publikování Numbersova kritického díla o Ellen Whiteové znamenalo jeho rozchod s rodinou i s řadou přátel. Obrovským zklamáním byl Numbersův postoj i pro jeho otce, který byl penzionovaným adventistickým kazatelem. Ten se celý život snažil napravit morální selhání svého otce (Numbersova dědečka), který se jako pracovník Generální konference dopustil morálního přestupku, a na konci života se setkal s tím, že musel za odpadlíka považovat i svého syna. Více viz BUTLER, J. M. *The Historian as Heretic in NUMBERS, R. L. Prophetess of health: a study of Ellen G. White.*

Zdá se ale, že pro mnoho adventistů je na překážku právě důraz na exkluzivitu, často až s vyhraněným nepřátelstvím vůči ostatním křesťanským církvím jako šelmám a Babylonu. Identita budovaná na základě osočování druhých vede k duchu nezdravé kritičnosti, neodpovídá křesťanskému postoji a není vlastní křesťanskému duchu.⁵⁹⁶ Teologie vycházející z trojičního makrohermeneutického východiska by proto místo nepřátelství měla budovat spíše mosty k těm, kdo jsou nejbližší, tedy ke křesťanům jiných denominací.⁵⁹⁷ Vždyť jestliže oni staví na Ježíši a Ježíš je šabatem, co je vlastně od adventistů dělí? Církev adventistů sedmého dne by se spíše než jako církev ostatku měla definovat jako církev, která se snaží naplnit biblický program ostatku tak, jak mu sama rozumí. Lépe než církví zasévající svár by se měla stát církví, která v duchu pokory a dialogu vnáší své poznání do křesťanského společenství proto, aby budovala mosty porozumění mezi křesťany navzájem a také mosty porozumění k ostatním kulturám. Nenavozovat tedy ducha konfrontace a nečestného proselytismu, byť vydávaného za misii, ale ducha lásky.

Postmoderna tlačí každého adventistu k jádru věci a žádá si důkladné zdůvodnění smyslu setrvávání v této církvi. Trojiční hermeneutické východisko, které je na tuto výzvu odpovědí, proto přivádí k poznání, že život víry je životem v odpovědnosti a ve svobodě. Pak není ani žádný důvod rezignovat na specifika životního stylu, které adventisté vyčetli ze svého pochopení Božího slova. Ovšem nemohou to být nařízení podmiňující vstup do církve, ale mohou se stát stejnými principy, jaké se dají odvodit ze zachovávání soboty. Podmiňovat například přijetí křtu přijetím nebiblického, byť logicky, zdravotně i společensky do velké míry oprávněného požadavku abstinence, je problematické. Apelovat na striktní

⁵⁹⁶ „Kdo se dnes snaží vymezovat svou identitu negativně, kupříkladu antikatoicky, nemá do budoucnosti příliš šancí na úspěch, protože svými postoji nerespektuje základní principy hermeneutiky mystéria. Negativně vymezená totožnost proto nemůže být z dlouhodobějšího hlediska konzistentní. Navíc ten, kdo se vymezuje negativně vůči někomu jinému, pak velmi silně závisí na popírané straně, je tedy paradoxně závislejší kupříkladu na katolicismu, než by se na první pohled mohlo někomu zdát. Největší tragédií pro takto vymezovanou vlastní křesťanskou totožnost je to, když onen popíraný poněkud vyjasní a pozmění svá stanoviska, protože negativně vymezená totožnost se tak ocitá ve velké krizi a stává se vlastně neidentitou.“ POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria*, s. 116–117.

⁵⁹⁷ Zcela v duchu textu apoštola Pavla určeného vdovám: „Kdo se nestará o své blízké a zvláště o členy rodiny, zapřel víru a je horší, než nevěřící.“ 1T 5:8

dodržování rozdělení na čisté a nečisté pokrmy a argumentovat přitom zdravím, je logické pouze, pokud by se znovu jednalo o princip, nikoliv o „výčtový zákon“ konzumace potravin.

V tuto chvíli může následovat námitka týkající se identity církve, která ji vymezí vůči okolí. Nebude tímto naprosto vyprázdněná? Otázka však musí být směřována na Ježíše Krista, který svým přístupem tuto duchovně založenou identitu založil. Duch prorocký, který je znakem pravého ostatku, proto nemůže být vázán na prožitek jednoho člověka, ať je jakkoli výjimečný a ať přinesl jakkoli dobré ovoce. Identita církve budovaná na jednotě a působení Otce, Syna a Ducha svatého je mnohem víc, než identita budovaná na mnohdy pochybných důkazech inspirace jedné hluboce věřící a pokorné ženy.

6.3 Diskuse o nebeské svatyni

Největší výzva, kterou dnešní doba současnému adventismu adresuje, se však týká nauky o svatyni. Jednak postmoderna odmítá spolu s ostatními metanarativy i metanarativ velkého sporu a samozřejmě odmítá také adventistický požadavek nároku na absolutní pravdu, který z makro-hermeneutického východiska svatyně vychází. Ale je zde i ryze praktický problém, který se váže k učení o svatyni, totiž samotné jeho definování z textu Dn 8,14 a z celého dalšího výkladu apokalyptických proroctví.

Jestliže se adventističtí teologové shodují v tom, že základem adventismu a zdrojem jeho identity (nebo alespoň jeho specifického přínosu pro křesťanství) je nauka o svatyni, nutně se nabízí otázka, kolik členů církve bez teologického vzdělání nebo hlubokého zájmu o dějiny tuto nauku opravdu chápe. Jen pochopení základních souvislostí znamená analýzu dějin starověkého Babylona a Médo-Persie ve vztahu k Izraeli, a to včetně metodik datování historických událostí v době před Kristem. Dále je třeba být obeznámen s dějinami předního východu až do doby Ježíše Krista včetně situace v makedonské říši po smrti Alexandra Velikého. Nutná je rovněž znalost dějin dobývání Jeruzaléma Římskými vojsky, historie křesťanství prvních staletí, rozpadu Římské říše a dějin

papežství až do 19. století, minimálně ve vztahu k jeho základním dogmatickým výpovědím. A nutné je rovněž tak obeznámení se s náboženskou situací Severní Ameriky v čase milleritského hnutí.

To vše ale slouží teprve jako základna. Je třeba rovněž podat důkaz o provázanosti 8. a 9. kapitoly Danielova proroctví, přijmout historizující metodiku výkladu apokalyptických proroctví (princip den za rok) a pak teprve z toho všeho odvodit výklad proroctví Dan 8,14 o 2300 večerech a jitrech. Vzhledem k nutnosti vypořádat se s řadou odborných námitek, které se k tomuto adventistickému výkladu vážou, to navíc předpokládá solidní znalost hebrejštiny minimálně na úrovni magisterského teologického vzdělání, ideálně pak na úrovni vzdělaného izraelského rabína.⁵⁹⁸ Něco takového přirozeně není v silách standardního adventisty a zřejmě ani většiny průměrně vzdělaných adventistických duchovních. Vše pak tedy zůstává výhradně v rukou adventistických teologických expertů. Běžný člověk naprosto nemá šanci se sám orientovat v jemných exegetických nuancích knihy Daniel, ani v diskusích o preterismu, futurismu či historizujícím výkladu textu, natož pak v dokladování z hlediska současné teologie poněkud obskurního tvrzení, že kniha proroka Daniel byla skutečně napsána v době Babylonského zajetí a ne až v době makabejské.⁵⁹⁹ Jeho víra ve správnost adventistické exegeze pak spočívá více na důvěře v konkrétního teologa či církev než na možnosti sám si ověřit její pravdivost.⁶⁰⁰

⁵⁹⁸ Kniha *Questions on Doctrine* věnuje výkladu proroctví Daniele a učení o svatyni celkem 198 stran (srov. *Questions on Doctrine* s. 205–403), zatímco christologii pouhých 26 stran (s. 35–71). To samozřejmě může být dáno snahou důkladně vysvětlit specifické učení, ovšem například zdůvodnění podmíněné nesmrtelnosti je věnováno pouze 56 stran a dalším tématům, jako je sobota, vztah k zákonu atd., také mnohem méně.

⁵⁹⁹ Argumentace, že pokud kniha opravdu nebyla napsána Danielem v Babylonu, pak není možné důvěřovat v ní uvedeným proroctvím, je stejného typu jako tvrzení, že pokud nevznikla země v doslovných šesti dnech, neexistuje důvod pro zachovávání soboty. V předmluvě ke knize *Kniha Daniel a makabejská teze* k tomu profesor Heller poznamenává, že tento postoj „souvisí se specifickým pojetím Písma, historie a jejich vzájemného vztahu, jak jej zastává ten proud křesťanské teologie, který se chce uchránit dějinné skepse a počítá jak s konkrétními Boží zásahy v dějinách, tak s přímým Božím působením při vzniku Písma... Je už projevem dějinné skepse, připustíme-li, že biblické látky byly svým svědeckým posláním – a tedy také Božím, lež nepřímým působením – utvářeny a přetvářeny tak, že se mohly dosti vzdálit od prostého záznamu a popisu událostí?“ HELLER, J. Předmluva in MOSKALA, J. *Kniha Daniel a makabejská teze*, s. 15–16.

⁶⁰⁰ Srov. silné adventistické zdůrazňování osobní odpovědnosti za výklad Božího slova vzhledem ke Sk 17,11.

Samozřejmě, i u řady jiných teologických otázek nemá běžný věřící jinou možnost, než se spolehnout na názor experta. Otázkou však zůstává, zda je to v pořádku u bodu, který je – řečeno s Canalem – makro-hermeneutickým východiskem, tedy základem celé teologie.

Tento praktický problém složitosti učení o svatyni a prorockých souvislostech tak jen doplňuje problém základní, totiž že nauka o svatyni, jak ji učí adventisté, je pevně zakotvena v moderně 19. století, s touto modernou stojí a s touto modernou také i padá. Stát se adventistou v podstatě představuje konverzi nikoliv (jen) ke křesťanství, ale především k baconismu a *common sense*.

S tím se adventismus v postmoderním věku nedokáže vyrovnat. Jistě, jednou z možností je trvat na tom, že svět je jiný, než ho vidí všichni kolem, což je cesta historických adventistů a hlavního proudu. Čestnější je však tento přelud opustit a hledat svou identitu nikoli v Kristu (někdy hodně) ukrytém v nauce o svatyni, ale v Kristu Trojice. Ani to neznamena nutně nauku o svatyni úplně opustit, ovšem rozhodně ji zrušit jako makro-hermeneutické východisko. I pak ji lze dobře využívat jako pedagogickou pomůcku pro vysvětlení událostí spásy, ale bez konkrétního časového určení událostí v ní se odehrávajících. V takovém případě může sehrát pro postmodernu roli zajímavé pomůcky ve smyslu metafory divadla, ovšem s prorockou aplikací spíše jako se zajímavostí než úhelným kamenem věrouky a identity církve.

6.4 Vyústění diskuse

K řešení problematiky jsem využil postkritického modelu svého učitele Jaroslava Vokouna v kombinaci s makro-hermeneutickým pojetím Fernanda Canaleho. Postkritický model bylo možno aplikovat pouze omezeně, protože problémy adventistů sedmého dne v Evropě a Severní Americe jsou sice způsobeny setkáním modernou formovanou církví s postmoderním prostředím, ale řešení ve smyslu syntézy moderního s předmoderním zde není bezprostředně

možné, protože adventistická církev nemá předmoderní fázi, k níž by se mohla buď antimoderně vrátit nebo ji postkriticky spojit s postmodernou.

Návratu před modernu je nejbližší evangelikální proud, který se vrací k reformaci s jejím učením o ospravedlnění pouhou vírou a snaží se je syntetizovat s moderními kořeny adventismu. Historický adventismus má nejbliže k modernímu fundamentalismu a tím potvrzuje i tezi, že fundamentalismus je v zásadě moderní jev, nikoli skutečný návrat před modernu, jak se sami fundamentalisté často domnívají. Progresivní proud má nejbliže k modernímu liberalismu, kterým mainstreamové evangelické církve prošly v 19. století, ale v římskokatolické církvi se stal aktuálním až v druhé polovině 20. stol. (pod názvem progresismus) podobně jako v adventismu. Narozdíl od klasického liberalismu však progresivní adventismus nezavrhuje tradici, ale spíše ji chce otevřít výzvam postmoderní doby - v tomto smyslu je blízký postkritickému řešení.

Zatímco postkritický model umožňuje klasifikovat jednotlivé proudy, makro-hermeneutický přístup ukazuje, že se sice u všech těchto proudů jedná o tu či onu reakci na postmoderní situaci, ale zásadní rozdíl mezi nimi není dán přístupem k moderně (kde např. evangelikální a progresivní adventisté mají řadu společných rysů), ale odlišností makro-hermeneutických východisek, která mají nikoli jen pragmatickou, ale dogmatickou povahu.

ZÁVĚR

V této práci jsme sledovali cestu adventismu mezi modernou a postmodernou od jeho počátků v Americe 19. století po jeho globální přítomnost. Americká společnost 19. století se vyrovnávala s výzvami osvíceneckého myšlení, jimž zároveň nebyla ochotna obětovat svoji zbožnost, podobně jako to nastalo v Evropě. Vznikl zde proto filosofický systém přijímající mnohé z osvíceneckých myšlenek, který do sebe dokázal integrovat zejména protestantské křesťanství, a postavil zkoumání Bible na roveň přírodovědným vědeckým disciplínám. Americké myšlení 19. století tak ovládala filosofie *common sense* a vědecká metodologie baconismu.

V tomto myšlenkovém rámci se rozvíjela i americká náboženská komunita. Racionální zkoumání Bible přivedlo řadu křesťanů k hledání odpovědi na otázky ohledně stanovení času konce světa a návratu Ježíše Krista. V první polovině 19. století zejména východní část USA ovládlo milleritské hnutí, které stanovilo datum konce světa na rok 1844. Když se jeho předpověď nesplnila, rozpadlo se do řady proudů, z nichž jeden se stal zárodkem pozdější Církve adventistů sedmého dne.

O věrouce adventistů sedmého dne je možno s plnou zodpovědností prohlásit, že je typickým produktem amerického myšlení 19. století, ve kterém se společně protínají a doplňují všechny teologické a filosofické tradice, které tehdejší společností hýbaly. Adventisté vytvořili logický a vnitřně soudržný teologický systém, který v sobě skrýval potenciál pro oslovení tehdejší společnosti. Zakotvenost v soudobém myšlení, důraz na racionální myšlení, jasná vize budoucnosti, ostré vymezení hranic mezi dobrem a zlem, srozumitelná a funkční organizační struktura, vnější poznávací znamení v podobě soboty a sociální důrazy na zdraví a službu společnosti – to vše se postupně úročilo a získávalo adventistům stále větší počet členů. K tomu je také třeba připočít zejména v počátcích církve hodně zkreslenou nauku o ospravedlnění, což adventisty přivádělo (a mnohdy stále ještě přivádí) k obdivuhodným obětem, misijnímu úsilí a nábožensky motivované sociální a misijní práci.

Menšinová církev, vymezující se vůči okolnímu světu, bojující za pravdu Bible a očekávající pro své přesvědčení pronásledování a utrpení, se stala pro mnoho lidí přitažlivou alternativou. Ovšem na druhou stranu, protože adventismus byl dítětem doby a místa svého vzniku, v odlišných podmínkách si svoje místo buduje pouze obtížně. Změna těchto vnějších podmínek je paradoxně pro adventismus mnohem nebezpečnější než kterýkoli vnější nepřítel. Identita vybudovaná na negaci druhých křesťanů, zejména římskokatolické církve, a vykreslování Vatikánu jako nepřítele se stává po změnách II. Vatikánského koncilu stále problematičtější a eticky nepřijatelnější. Také etika odmítání společenské zodpovědnosti ve jménu velké pravdy může být funkční pouze do okamžiku, než členové církve začnou být nuceni (třeba díky místně velkému procentuálnímu zastoupení mezi obyvatelstvem) se začít o veřejné věci starat.

Všechny tyto problémy se ukázaly v plnosti v čase postmoderny a projevují se i tak, že v zemích s postmoderním myšlením se zastavil početní nárůst členstva a začalo se objevovat vnitřní rozdělení adventismu.

Analýza adventistických teologických publikací ukázala, že Církev adventistů sedmého dne je v současnosti hluboce teologicky rozdělená a zahrnuje v sobě celou řadu protichůdných směrů. Jedna její část dokonce nemůže být prohlášena za křesťanskou (historický adventismus) a nad křesťanstvím hlavního proudu můžeme vznášet otázky. Evangelikální a progresivní adventismus naopak vycházejí z hlubokého křesťanského přesvědčení. Čím více jsou ale u nich křesťanské základy adventismu akcentovány, tím větší nastává problém s obhajobou specificky adventistických věroučných bodů, které byly formulovány v době, kdy adventisté byli náboženským kultem a ne křesťanskou církví.

Tyto závěry sice automaticky neznamenají, že by adventismus měl všechny svoje specifické nauky opustit, ale položení důrazu na křesťanská východiska, zejména na nauku o Boží Trojici, mu nabízí šanci je znovu promyslet a redefinovat. Ovšem ani opuštění některých z nich by vzhledem k deklarované adventistické otevřenosti přítomné pravdě a s přihlédnutím k radikálním změnám v minulosti nemuselo být velkým teologickým problémem. Zcela jistě by se ale stalo mnohem větším problémem sociálním a administrativním. Vzhledem

k struktuře adventismu ve světě, kdy většina jeho členů žije v zemích třetího světa, se takový posun jeví jako takřka nemožný.

Název práce *Adventisté sedmého dne mezi modernou a postmodernou* vystihuje současnou situaci církve. Ty adventistické dogmatické výpovědi, které stojí na základech poplatných filosofii 19. století, se v konfrontaci s postmodernou a novými přístupy ke světu stále více otřásají. Mnoho adventistických teologů si tuto skutečnost uvědomuje, avšak navzdory deklarované otevřenosti adventismu pro nové poznávání pravdy vnímají obtížnost prosazení skutečně zásadní změny. Snaha o vyrovnání se s postmodernou se tak spíše odehrává na bázi změny způsobu představování nijak nemodifikovaných dogmatických výpovědí 19. století.

Současný svět a jeho poznání přitom staví před adventismus nové velké výzvy v oblasti vědy (kreacionismus), etiky (společenská odpovědnost ve vztahu k zachování soboty a svobodě v Kristu) a náboženského soužití (nepřátelské pojetí vlastní exkluzivity zejména ve vztahu k ostatním křesťanským církvím). S těmito výzvami se v postmoderně nejčestněji vyrovnává progresivní adventismus. Bude však jeho hlas v církvi slyšet jako relevantní názor anebo bude označen (jak se to v současnosti děje) nálepkou nebezpečného liberalismu a postupně vytlačen (vyloučen) z církve? Bude mít evangelikální adventismus dost odvahy a síly, aby se ve jménu evangelia zastal jednoty v lásce a teologické plurality anebo bude pragmaticky mlčet a respektovat hlavní proud? Bude hlavní proud stále více teologicky dominovat na fórech podporovaných církevní administrativou a vytvářet tak uměle zdání jednoty teologie pevně zakonzervované na konci 19. století? A najde církevní administrativa dost odvahy k tomu, aby jasně, oficiálně a se všemi důsledky označila historické adventisty za kult srovnatelný se svědky Jehovovými?

Během dlouhých měsíců, které jsem na této práci pracoval, se mi stále vynořovala ještě jedna, zásadní otázka: Má i navzdory tomu všemu smysl nadále být adventistou sedmého dne?

Moje odpověď na tuto pro mě zásadní otázku je v okamžiku dopsání práce podmíněně kladná. Tou základní podmínkou je, že církev neustane

v prohlubování svého křesťanského trojičního směřování, ke kterému se obrátila v událostech koncem 19. století a nepřevládne v ní snaha unifikovat teologické myšlení prostřednictvím administrativních zásahů. Pokud totiž bude tato podmínka naplněna, věřím, že se adventismus může stále více stávat platnou a užitečnou součástí křesťanství tím, že se bude podílet na budování jeho jednoty v lásce, což je jedním z hlavních úkolů křesťanů na tomto světě.

Appendix

Adventistická subkultura během doby vytvořila celou řadu pojmů, které jsou pro členy církve sice srozumitelné, avšak pro nezasvěceného pozorovatele může být jejich používání zavádějící a ztěžující pochopení. Jejich opsání pomocí jiných výrazů by naopak mohlo být zavádějící pro čtenáře z adventistického prostředí. Stejně tak byly v práci použity některé snad nikoli typicky adventistické, ale méně obvyklé termíny, které jsou ještě navíc v adventismu odlišně používány. I když vše bylo v textu práce, případně v poznámkách pod čarou vysvětleno, pro snadnější orientaci nyní uvádím výčet těch nejpodstatnějších se stručnou charakteristikou.

Babylon. Pojem používal Charles Fitch při výkladu textu Zj 18. kapitoly, kdy se zaměřil na pád Babylona. Jeho poselství znělo: 'Vyjdi, lide můj, z tohoto města.'⁶⁰¹ Fitch tvrdil, že Babylon symbolizuje antikrista. Pod pojem antikrista pak zahrnul všechny katolíky i protestanty, kteří odmítli učení o brzkém Kristově příchodu.⁶⁰² Tento způsob později adventisté sedmého dne aplikovali na svou věrouku 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. Logicky dotaženo do konce, člověk, který nepřijal, nepochopil nebo odmítl (zejména tím, že nezachovával sobotu) adventistické pravdy, zůstává v Babylonu. Babylon tedy tvoří nejen veškerá nekřesťanská náboženství a ateisté, ale také všechny křesťanské církve v čele s církví římskokatolickou.⁶⁰³ Toto chápání Babylonu v současnosti zastávají zejména historičtí adventisté a v umírněnější verzi hlavní proud.

Církev ostatku. Pojem v adventistické teologii používán k obhájení jedinečnosti a exkluzivity Církve adventistů sedmého dne vůči ostatním křesťanským denominacím.⁶⁰⁴ Ostatek je pak explicitně definován svými

⁶⁰¹ Zj 18,2.4; srov. 14,8

⁶⁰² Celý text kázání viz FITCH, CH. *Come Out Of Her, My People*.

⁶⁰³ Srov. kapitolu 2.3.3 Historický adventismus

⁶⁰⁴ „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.“ Existenci ostatku adventisté dokládají například z biblických

vlastnostmi, které adventisté odvozují z poselství tří andělů ze Zj 14,6–12. Tou první je věrnost Ježíši,⁶⁰⁵ druhou zachování přikázání⁶⁰⁶ a třetí je Ježíšovo svědectví.⁶⁰⁷

Církevní řád. Příručka platná v Církvi adventistů sedmého dne na celém světě, která popisuje činnost a fungování sborů a jejich vztah k vyšším církevním organizačním složkám. Vyjadřuje také, „jak Církev adventistů sedmého dne chápe křesťanský život, správu církve a kázeň založenou na biblických principech. Vyjadřuje autoritu zasedání delegátů Generální konference.“⁶⁰⁸

Desátky. Dobrovolný příspěvek členů církve na její provoz, který tvoří deset procent příjmu každého člena. Každý adventista slibuje při křtu, že bude církev svými desátky a dary podporovat. Desátky nezůstávají ve sborech, kde jsou vybírány sborovými pokladníky, ale jsou odváděny vyšším organizačním složkám církve, které s nimi dále hospodaří. Provoz sborů (vyjma platu kazatele) je financován z darů, nikoliv z desátků. Církev adventistů sedmého dne má pro nakládání s desátky vytvořeny zvláštní předpisy a tyto prostředky musí být evidovány odděleně od ostatních.

Divize. Organizační jednotka Církve adventistů sedmého dne, která je vlastně místním oddělením Generální konference zodpovědným za konkrétní světový region. Celý svět je rozdělen do třinácti divizí, v Evropě působí dvě – Trans-Evropská a Evro-Africká divize. Česká republika je součástí Evro-Africké divize.

Duch prorocký. Církev adventistů sedmého dne rozpoznala v života a díle Ellen Gould Whiteové prorocké obdarování. Termín Duch prorocký se

textů Ezd 9,14.15; Iz 10,20-22; Jr 42,2 nebo Ezd 6,8, přičemž Zj 12,17 „popisuje poslední ostatek v Bohem vyvolené linii věrných věřících – jeho oddaných svědků v posledních dnech před Kristovým druhým příchodem.“ *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 205.

⁶⁰⁵Zj 14,12.

⁶⁰⁶„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.“ *Adventisté sedmého dne věří – Výklad základních věroučných článků*, s. 205, 206.

⁶⁰⁷Na základě textu Zj 19,10 je vykládáno jako dar prorocký, tedy že ostatek šíří prorocké poselství, ale také se prorocký dar projevuje uprostřed něho. Tím je učení o ostatku provázáno s učením o prorockém daru Ellen Whiteové.

⁶⁰⁸ *Církevní řád*, s. 14.

v adventistickém prostředí často používá jako synonymum jejího jména (např. Duch prorocký praví...). V rámci této práce se jedná o výhradní použití tohoto sousloví, které je také uváděno s počátečním velkým písmenem.

Full message. Evangelizační metoda zaměřená na zvěstování adventistického poselství v celé jeho šíři především s důrazem na logiku a vnitřní provázanost adventistické věrouky.

Generální konference. V rámci adventismu se tento pojem používá ve dvou významech. Jednak je jím míněno zasedání delegátů z celého světa, které se koná každých pět let a které jediné má právo měnit základní církevní dokumenty, jako je Církevní řád, nebo nově definovat, měnit či jinak upravovat Základní věroučné body a volí také celosvětové vedení církve. Druhým významem je pak právě nejvyšší orgán církve se sídlem v americkém Berrien Springs.

Předseda Generální konference. Nejvyšší představitel církve volený delegáty výročního zasedání Generální konference vždy na období pěti let.

Přítomná pravda. Tento pojem je používán pro soubor nauky církve (často je vydávána ve formě speciální brožury), se kterou je před křtem seznámen každý, kdo se chce stát adventistou.

Sdružení. Administrativní jednotka bezprostředně nadřazena sborům. V jeho kompetenci je zejména rozhodovat o umístění kazatelů, které zaměstnává. V majetku sdružení jsou také všechny modlitebny a církevní nemovitosti na jeho území (pokud nepatří vyšší organizační složce). Sdružení je hlavním příjemcem desátků.

Služebnost. Funkce v církevní či sborové administrativě.

Svědectví. Devět knih Ellen Whiteové (v originále *Testimonies for Church*) obsahující její rady pro církev. V rámci adventismu se pojem svědectví nepoužívá pro vyprávění osobního obrácení, jak je tomu u evangelikálních a charismatických církví, ale je nahrazen pojmem zkušenost.

Unie. Druhý organizační stupeň církve. Každou unii tvoří několik sdružení, ale v současné době je možné, aby vznikla i tzv. unie sborů.

Working Policy. Pracovní manuál adventistické církevní administrativy, který přesně definuje kompetence institucí, jejich představitelů a výborů, jednací řády, pravidla atd.

Znamení šelmy. Jako je sobota zkratkou pro znamení Božího lidu, je neděle zkratkou pro znamení šelmy. I když se oficiální adventistická teologie proti takovému zkratkovitému vyjadřování staví, jedná se o stále rozšířené a hojně používané chápání.

Seznam zdrojů

Literatura

Teologie:

AUGUSTIN, A. *Vyznání*. 1. vyd. Praha : Ladislav Kuncíř, 1926. ISBN neuvedeno.

CUMMINS, D. D. *The Disciples: A Struggle for Reformation*. 1. vyd. Atlanta : Chalice Press, 2009. ISBN 0-8272-0637-2

BALABÁN, M. *Hebrejské myšlení*. 1. vyd. Praha : Herrmann a synové, 1993. ISBN 80-85241-11-0

ERICKSON, M. F. *Truth or Consequences*. 1. vyd. Downers Grove : InterVarsity Press, 2001. ISBN 0-8308-2657-2.

ERICKSON, M. F. *Postmodernizing the Faith*. 1. vyd. Grand Rapids : Baker Books, 1998. ISBN 0-8010-2164-2.

FRANCIS, J. L., ROBBINS, M., ASTLEY, J. (editors) *Empirical Theology in texts and tables: qualitative, quantitative, and comparative perspectives*. 4. vyd. Danvers : Brill, 2009. ISBN 978 90 04 16888 6.

FRANKE, J. R. GRENZ S. J. *Beyond Foundationalism. Shaping Theology in a Postmodern Context*. 1. vyd. Louisville : Westminster John Knox Press, 2001. ISBN 0-664-257-69-0

GEIVETT, D. Is God a Story: Postmodernity and the Task of Theology. In PENNER, M. (editor) *Christianity and the Postmodern Turn*, 1. vyd. Grand Rapids, USA : Brazos Press, 2005. ISBN 1-58743-108-4.

GRENZ, S. J. *A Primer on Postmodernism*. 1. vyd. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996. ISBN 0-8028-0864-6.

GORRIE, D. P. *The Churches and Sects in the United States*. 1. vyd. New York : Sheldon Blakeman and Co., 1856. ISBN neuvedeno.

HAYWARD, J. *The book of religions: comprising the views, creeds, sentiments, or opinions...* 1. vyd. Boston – John Hayward, 1842. ISBN neuvedeno.

- HALL, C. A., TANNER, K. (editors) *Ancient and Postmodern Christianity: Paleo-orthodoxy in the 21st Century, Essays in Honor of Thomas Oden*. 1. vyd. Downers Grove : InterVarsity Press, 2002, ISBN 0-8308-2654-8.
- HENRY, C. F. V. (ed. R. Albert Mohler, Jr.) *Gods of This Age, or God of the Ages?* 1. vyd. Nashville : Broadman and Holman Publishers, 1994. ISBN 0-8054-1548-3.
- HOEKAMA, A. *Created in God's image*. 1. vyd. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986. ISBN 0-8028-0850-6.
- HOLMES D. L. *The Faiths of the Founding Fathers*. 1. vyd. Oxford : Oxford University Press, 2006. ISBN 978-0195300925.
- JOHNSON, B. *Deism: A Revolution in Religion - A Revolution in You*. 1. vyd. Escondino : Truth Seeker Co. Inc, 2009. ISBN 978-0939040070.
- JONES, K. The Formal Foundation: Toward an Evangelical Epistemology in the Postmodern Context, in *The Challenge of Postmodernity: An Evangelical Engagement*, (ed. David S. Dockery) 1. vyd. Grand Rapids : Baker, 1995. ISBN 1564764109.
- KÜNG, H., TRACY, D. *Paradigm change in theology: a symposium for the future*, 1. vyd. New York : Crossroad, 1989. ISBN 0-8245-0925-0.
- LAKELAND, P. *Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age*. 1 .vyd. Minneapolis : Fortress, 1997. ISBN 978-0800630980.
- LANE, T. *Dějiny křesťanského myšlení*. 1. vyd. Návrat domů : Praha, 1996. ISBN 80-85495-47-X.
- LINDBECK, D. A. *The Nature of Doctrine*. 1. vyd. Luisville : Westminster John Knox Press, 1984. ISBN 0-664-24618-4.
- MELTON, J. G. *Encyclopedia of Protestantism*. 2. vyd. New York : Facts on File, 2004. ISBN 0-8160-5456-8.
- MIGLIORE, D. L. *Faith seeking understanding: an introduction to Christian theology*. 2. vyd. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2004. ISBN 0-8028-2787-X.
- MOLTMANN, J. *Bůh ve stvoření*. 1. vyd. Brno : CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), 1999. ISBN 80-7021-233-0.
- MURCH, J. D. *Christians Only: A History of the Restoration Movement*. 2. vyd. Eugene. Wipf & Stock Pub, 2004. ISBN 1592444601.

MURPHY, N. *Beyond liberalism and fundamentalism: How modern and postmodern philosophy set the theological agenda*. 1. vyd. Valley Forge : Trinity Press International, 1996. ISBN 1-56338-176-1.

NEUSNER, J. *Rabín mluví s Ježíšem*. 1. vyd. Brno : Barrister and Principal, 2007. ISBN 978-80-87029-44-2.

NICHOLLS, B. *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture*. 1. vyd. Illinois : InterVarsity Press, 1979. ISBN 0-8778-4456-9.

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

ODEN, T. *After Modernity ... What? Agenda for Theology*. 1. vyd. Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1992. ISBN 0-310-75391-0.

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

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

PENNER, M. B. (editor) *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views*. 1. vyd. Ada : Brazos Press, 2005. ISBN 978-15-87431-08-1.

PENTON, M. J. *Apocalypse Delayed – the Story of Jehovah's Witnesses*. 2. vyd. Toronto : University of Toronto Press Incorporated, 1997. ISBN 0-8020-7973-3.

POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria*. 2. vyd. Praha : Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-87183-16-8.

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.

POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Praha : Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-87183-21-2.

RAHNER, K. *The Trintinty*. 3. vyd. London : Continuum, 2001. ISBN 0860120155.

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

RATZINGER, J. *Ježíš Nazaretský*. 2. vyd. Brno : Barrister and Principal, 2008. ISBN 978-80-87029-33-6.

RORDORF, W. *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, 1. vyd. Zürich : Theologischer Verlag, 1972. ISBN 978-3290144029.

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

THISELTON A. C. *The Hermeneutic of Doctrine*. 1. vyd. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 2007. ISBN 978-0-8028-1681-7.

VANHOOZER, K. J. *Remythologizing Theology*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2010. ISBN 978 0 511 67665 9.

VANHOOZER, K. J. (editor) *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. ISBN 0-521793955.

VANHOOZER, K. J. *The Drama of Doctrine*. 1. vyd. Luisville : Westminster John Knox Press, 2005. ISBN 978-0-664-22327-4.

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

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.

Adventistická církevní produkce a knihy o adventismu včetně sociologické literatury

ANDREASEN, M. L. *Letters to the Churches*, 3. vyd. New York : TEACH Services, 1996. ISBN 1-57258-074-7.

ANDREASEN, M. L. *The Sanctuary Service*. 3. vyd. Hagerstown : Review and Herald Publishing Association, 2006. ISBN 10: 0-8280-2005-1.

ARTHUR, D. T. Joshua V. Himes and the Cause of Adventism. In NUMBERS, R. L., BUTLER, J. R. (editors) *Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*. 2. vyd. Knoxville : Univeristy of Tennessee Press, 1994. ISBN 0-87049-793-6.

BLISS, S. *Memoirs of William Miller*. 1. vyd. Boston : Joshua V. Himes, 1853. ISBN neuvedeno.

BULL, M., LOCKHART, K. *Seeking a Sanctuary: Seventh-Day Adventism and American Dream*. 2. vyd. Bloomington : Indiana University Press, 2007. ISBN-10: 0-253-21868-3.

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

COON, R. V. *Podstata a působení inspirace a zjevení*. 1. vyd. Praha : Přípravný teologický kurz Církve adventistů sedmého dne, 1986. ISBN neuvedeno.

DOUGLASS, H. E. *Messenger of the Lord*. 3. vyd. Boise : Pacific Press Publishing Association, 1998. ISBN 0-8163-1657-0.

DOUKHAN, J. *Túžba zeme*, 1. vyd. Martin : Advent-Orion, 1996. ISBN 80-88719-59-3.

DOUKHAN, J. *Křik nebes*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 1999. ISBN 80-7172-126-3.

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.

FITCH, CH. *Come Out Of Her, My People*. 1. vyd. Abrams : Lighthouse Publishing, 1998. ISBN neuvedeno.

FORD, D., FORD, G. *The Adventist Crisis of Spiritual Identity* 1. vyd. Newcastle : Desmond Ford, 1982. ISBN neuvedeno.

FROOM, L. *Movement of Destiny*. 2. vyd. Wahington, D.C. : Review and Herald Publishing Association, 1971. ISBN neuvedeno.

GOLDSTEIN, C. *Rok 1844 jednoduše*. 1. vyd. Ostrava : JUPOS, 2002. ISBN 80-85832-52-6.

GUY, F. *Thinking Theologically: Adventist Christianity and the Interpretation of Faith*. 1. vyd. Berrien Springs : Andrews University Press, 1999. ISBN 1-883925-27-4.

HEINZ, D., TRIM, D. J. B. (editors) *Parochialism, Pluralism, and Contextualization: Challenges to Adventist Mission in Europe (19th-21st Centuries)*. 1. vyd. Frankfurt am Main : Peter Lang Publishing, 2010. ISBN 978-3-631-59875-7.

HIMES, J. V. *Views of the Prophecies and Prophetic Chronology*. 1. vyd. Boston : Joshua V. Himes, 1842. ISBN neuvedeno.

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

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

KNIGHT, G. R. *Apokalyptická vize a vykleštění adventizmu*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2010. ISBN 978-80-7172-970-9.

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

KNIGHT, G. R. *If I Were the Devil: Seeing Through the Enemy's Smokescreen: Contemporary Facing Adventism*. 1. vyd. Hagerstown : Review and Herald Publishing Association, 2007. ISBN 978-0-8280-2012-1.

KNIGHT, G. R. *Meeting Ellen White*. 1. vyd. Hagerstown : Review and Herald Publishing Association, 1996. ISBN 0-8280-1089-7.

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

MARTIN, W. R. *The Truth About Seventh-Day Adventism*. 1. vyd. Grand Rapids : Zondervan, 1960. ISBN neuvedeno.

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

McFARLAND, K. *The Impossible Dream: Railway to the Moon*. 1. vyd. Boise : Pacific Press Publishing Association, 2005. ISBN 0-9767931-0-5.

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

NUMBERS, R. L. *Prophetess of health: a study of Ellen G. White*. 3. vyd. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 2008. ISBN 0802803954.

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

PETERSON, D. I. *Visions or seizures*. 1. vyd. Boise : Pacific Press Publishing Association, 1998. ISBN 0-8163-0795-4.

PFANDL, G. *Prorocký dar v Písmu a adventistických dějinách. Průvodce studiem Bible*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2008. ISBN 978-80-7172-167-3.

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.

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

REA, W. T. *The White Lie*. 1. vyd. Michigan : M & R Publications, 1982. ISBN 0960742409.

STRAND, A. S. (editor) *The Sabbath in Scripture and History*. 1. vyd. Hagerstown : Review and Herald Publishing Association, 1982. ISBN 9780828000376.

VENDEN, M. L. *Pilíře*. 1. vyd. Praha : Ústřední rada církve adventistů s.d., 1988. ÚCN č. j. 29/88, ISBN neuvedeno.

WHIDDEN, W., MOON, J., REEVE, J. W. *The Trinity*. 1. vyd. Hagerstown : Review and Herald Publishing Association. 2002. ISBN 0-8280-1684-4.

WHITE, J. *Sketches of the Christian Life and Public Labors of William Miller*. 1. vyd. Battle Creek : Steam Press. 1875. ISBN neuvedeno.

WHITE, E. G. *Early Writings (EW)*. 1. vyd. Washington D.C. : Review and Herald Publishing Association. 1882. ISBN neuvedeno.

WHITE, E. G. *Life Sketches of Ellen G. White (LS)*. 1. vyd. Mountain View : Pacific Press Publishing Association, 1915. ISBN neuvedeno.

WHITEOVÁ, E. G. *Na úsvitu dějin (PP)*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2001. ISBN 80-7172-696-6.

WHITEOVÁ, E. G. *Od slávy k úpadku (PK)*, 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2007. ISBN 978-80-7172-008-9.

WHITEOVÁ, E. G. *Perly moudrosti (COL)*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2006. ISBN 80-7172-902-7.

WHITEOVÁ, E. G. *Poslové naděje a lásky* (AA). 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2005. ISBN 80-7172-578-1.

WHITEOVÁ, E. G. *Touha věků* (DA). 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2000. ISBN 80-7172-468-8.

WHITEOVÁ, E. G. *Velké drama věků* (GC). 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2002. ISBN 80-7172-505-6.

WHITEOVÁ, E. G. *Život naplněný pokojem* (MH). 1. vyd. Praha : Advent-Orion, 2006. ISBN 80-7172-830-6.

ZINKE, R. H. *Bohoslužba. Průvodce studiem Bible*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion. 2011. ISBN 978-80-7172-935-8.

ZUERCHER, J. *Křesťanská dokonalost*. 1. vyd. Praha : Advent-Orion. 1996. ISBN 80-7172-098-4.

Filosofie, historie, sociologie

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.

BUBER, M. *Já a ty*. 3. vyd. Praha : Kalich, 2005. ISBN 80-7017-020-4.

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

EPSTEIN, M., GENIS, A., SLOBODANKA, V. G. *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture*. 1. vyd. New York – Oxford : Berkhahn Books, 1999. ISBN 1-57181-028-5.

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 0-4650-0495-4.

JENKINS, P. *The New Anti-Catholicism: The Last Acceptable Prejudice*. 1. vyd. Care : Oxford University Press, 2003. ISBN 978-0195176049.

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.

LE MOS, N. *Common sense: A Contemporary Defense (Cambridge Studies in Philosophy)*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2004. ISBN 0-521-83784-7.

LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno (Esej o exterioritě)*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-860-0520-8.

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.

LYOTARD, J. F. *O postmodernismu: Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace*. 1. vyd. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993. ISBN 80-7007-047-1.

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

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

MATTHEWS, S. *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon*. 1. vyd. Burlington : Ashgate, 2008. ISBN 978-0-7546-6252-5.

McTAGGART, J. *The Nature of Existence, Vol II.* 3. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 1988. ISBN 0 521 35769 1.

PEREGRIN, J. *Filosofie a jazyk (eseje a úvahy)*. 1. vyd. Praha : Triton, 2003. ISBN 80-7254-432-2.

PLÓTÍNOS. *Věčnost, čas a duch*, 1. vyd. Praha : Petr Rezek, 1995. ISBN 978-80-9017-965-3.

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

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.

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.

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

Ostatní (dokumenty, slovníky, encyklopedie atd.)

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

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.

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

Církevní řád. 18. revidované vyd. Praha : Česko-Slovenská unie Církve adventistů sedmého dne, 2010. ISBN neuvedeno.

Comprehensive index to the writings of Ellen G. White. 1. vyd. Nampa : Pacific Press, 1962. ISBN neuvedeno.

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

Misál na každý den liturgického roku. 1. vyd. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 978-80-7192-846-1.

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

Questions on Doctrine. 1. vyd. Washington, D.C. : Review and Herald Publishing Association, 1957. ISBN neuvedeno.

Seventh-Day Adventist Church Manual. 18. vyd. Hagerstown : Secretariat General Conference of Seventh-day Adventists, 2010. ISBN 978-0-8280-2570-6.

Slovník kulturních studií. 1. vyd. 1. Praha : Portál, 2006. ISBN 80-7367-099-2.

Bakalářské, diplomové a disertační práce

CANALE, F. *Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions*. Berrien Springs, 1983. Dissertation. Andrews University. Seventh-Day Adventist Theological Seminary. Adviser R. Dederen.

FRANC, A. *História a teológia adventizmu*. Banská Bystrica, 2012. Diplomová práce. Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici. Pedagogická fakulta. Katedra teologie a katechetiky. Vedoucí práce P. Procházka.

FOCKNER, S. *Reason in Theology: A Comparison of Fernando Canale and Wolfhart Pannenberg*. Berrien Springs, 2008, M.A. Thesis. Andrews University. Seventh-Day Adventist Theological Seminary. Adviser D. Fortin.

JADLOVSKÝ, P. *Perzekuování adventisté sedmého dne v komunistickém Československu*. České Budějovice, 2009. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce J. Vokoun.

JETELINA, B. *Adventisté sedmého dne a postmoderna*. České Budějovice, 2010. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce J. Vokoun.

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.

KOCIÁN, A. *Katolická a adventistická hermeneutika*. České Budějovice, 2010. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra biblických věd. Vedoucí práce A. Mackerle.

PÖHLER J. R. *Change in Seventh-Day Adventist Theology. A Study of the Problem of Doctrinal Development*. Berrien Springs, 1995. Dissertation. Andrews University. Seventh-Day Adventist Theological Seminary. Adviser Raoul Dederen.

Články v časopisech a magazínech:

ALLEN, D. Christianity and the Creed of Postmodernism. *Christian Scholars Review*. 1993 roč. 23, č. 2.

BARNHOUSE, D. G. Are Seventh-day Adventists Christians? *Eternity*. 1956, roč. 6, č. 7.

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

BUTLER, J. M. The Historian as Heretic in NUMBERS, R. L. *Prophetess of health: a study of Ellen G. White*. 3. vyd. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 2008. ISBN 0802803954.

CANALE, F. Absolute Theological Thruth in Postmodrn Times. *Andrews University Seminary Studies*, 2007, roč. 45, č. 1.

CANALE, F. Deconstructing Evangelical Theology? *Andrews University Seminary Studies*. 2006, roč. 44, č. 1.

CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part I. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2004, roč. 15, č. 2.

CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part II. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2005, roč. 16, č. 1–2.

CANALE, F. From Vision to System: Finishing the Task of Adventist Biblical and Systematic Theologies—Part III. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2006, roč. 17, č. 2.

CANALE, F. The Eclipse of Scripture and the Protestantization of the Adventist Mind: Part 1: The Assumed Compatibility of Adventism with Evangelical Theology and Ministerial Practices. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2010, roč. 21. č. 1–2.

CANALE, F. The Emerging Church. *Journal of the Adventist Theological Society*. 2011, roč. 22, č. 1.

CANALE, F. Principles of Worship and Liturgy. *Journal of the Adventist Theological Society*, 2009, roč. 20, č. 1–2.

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

COTTRELL, R. F. The Untold Story of the Bible Commentary. *Spectrum*. 1985, roč. 16, č. 3.

COUPERUS, M. The Significance of Ellen White's Head Injury. *Adventist Currents*, 1985, č. 6.

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

DOWNING, G. L. Where is Ted Wilson Leading Us? *Adventist Today*. 2011, roč. 19, č. 2, s. 10–13, 29.

FIGUHR, R. R. The Pillars of Our Faith Unmoved. *Review and Herald*, 1958, roč. 135, č. 17.

GUY, F. Interpreting Genesis One in the Twenty-first Century. *Spectrum*. 2003, roč. 31, č. 2.

GUY, F. Negotiating the Creation-Evolution War. *Spectrum*, 1988, roč. 20, č. 1. s. 40–46.

HASEL, G. Christ's Atoning Ministry in Heaven. *Ministry*. 1976, roč. 48, č. 1.

HENRY, C. F. V. The Priority of Divine Revelation: A Review Article. *Journal of Evangelical Theological Society*. 1984, roč. 27. č. 1.

HOKAMA, D. Caught in the Middle. *Adventist Today*. 2008, roč. 16, č. 1, s. 10–15.

HOLBROOK, F. Light in the Shadows. *Journal of Adventist Education*. 1983. roč. 46, č. 1.

CHRISTOFFEL, L. I, If I Be Lifted up – a response. *Ministry*. 1992, roč. 64, č. 12, s. 12–13.

JONES-HALDEMAN, M. Progressive Adventism: Dragging the Church Forward. *Adventist Today*. 1994, roč. 2, č. 1, s. 9–11.

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

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

KNIGHT, G. R. Challenging the continuity of history. *Ministry*. 1992, roč. 64, č. 12, s. 8–11.

KNIGHT, G. R. Pokud budeme rozumět podstatě adventismu, budeme oslovovat lidi napříč kulturami a v kterékoli době. *Koinonia*. 2011. roč. 1, č. 2. s. 11–16.

LARSON, R. Historic Adventism: Remembering to Trust and Obey. *Adventist Today*. 1994, roč. 2, č. 1, s. 12–14.

MARTÍNEK, M. Starozákonní nařízení o nečistém mase a jejich závaznost pro křesťanskou církev. *Koinonia*. 2010. roč. 1, č. 1. s. 95–114.

MAXWELL, M. C. A Brief History of Adventist Hermeneutics, *Journal of the Adventist Theological Society* 1993, roč. 4, č. 2.

MILLER, W. Rules of Interpretation. *The Midnight Cry*. 1842, roč. 1, č. 1.

MOON, J. The Adventist Trinity Debate, Part 1: Historical Overview. *Andrews University Seminary Studies*, roč. 41, č. 1.

MURPHY, N. Philosophical Resources for Postmodern Evangelical Theology. *Christian Scholars Review*. 1996, roč. 26, č. 2.

NEWMAN, D. J. 7 Questions for ... Elder Ted N. C. Wilson. *Adventist Today*. 2011, roč. 19, č. 2, s. 30.

NEWMAN, D. J. I, If I Be Lifted up From the Earth. *Ministry*. 1992, roč. 64, č. 10, s. 5–8, 29.

NEWMAN, D. J. Editorial: How much diversity can we stand? *Ministry*. 1994, roč. 66, č. 4.

NEWMAN, D. J. Global Mission, my mission. *Ministry*. 1992, roč. 64, č. 4, s. 5–8.

NEWMAN, D. J. Tithe – Sacrificing the Sacred Cow. *Adventist Today*. 2009. roč. 17, č. 4, s. 11–17.

PATRICK, A. N. Are Adventists Evangelical? *Ministry*. 1995, roč. 67, č. 2, s. 14–17.

PATRICK, A. N. Contextualising Recent Tensions in Seventh-day Adventism: "A Constant Process of Struggle and Rebirth"? *Theology Papers and Journal Articles* (Avondale College – School of Ministry and Theology), 2010, č. 15.

PÖHLER, J. R. Der adventistisch/röm.-katholische Dialog Erste Schritte: Adventisten und Katholiken im Gespräch. *Ausgabe*. 2007, 16, s. 143–160.

RADER, M., VANDENBURGH, D., CHRISTOFFEL, L. Evangelical Adventism: Clinging to the Old Rugged Cross. *Adventist Today*. 1994, roč. 2, č. 1, s. 6–8.

ROENFELDT, P. Reaching the unchurched. *Ministry*. 2001, roč. 73, č. 6.

ROTHEGEL, M. Nepřátelé – přátelé umění. Obrazoborectví a renesanční sběratelství v mikulovské křtěnecké reformaci (1526–1536). *Regiom. Sborník regionálního muzea v Mikulově*. 2008. s. 118–134.

SAMPLES, K. R. From Controversy to Crisis, an Updated Assessment of Seventh-day Adventism. *Christian Research Journal*. 1988. roč. 11, č. 1.

VÍCH, M. Čas pohledem (nejen) fenomenologické filosofie. *E – Logos Electronic Journal for Philosophy*. 2008. roč 14.

VOJTÍŠEK, Z. Hledání identity. *Koinonia*. 2010. roč. 1, č. 1. s. 175.

WHIDDEN, W. The Way of Life engravings: harbingers of Minneapolis? *Ministry*. 1992, roč. 64, č. 10, s. 9–11.

WILCOX, F. M. The Message for Today. *Review and Herald*. 1913. roč. 90, č. 41.

WHITE, J. The World. *Advent Review, and Sabbath Herald*. 1856. roč. 7, č. 19.

Internetové odkazy

ADAMS, D. J. Toward a Theological Understanding of Postmodernism. [online] (původně publikováno v *Metanoia* (jaro-léto 1997), *CrossCurrents*. [cit. 12. července 2012].

Dostupné z WWW < <http://www.crosscurrents.org/adams.htm> >.

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>>.

Andrews University [online]. Berrien Springs, [cit. 1. června 2012].

Dostupné z WWW <<http://www.andrews.edu>>.

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>>.

CRAIG, L. W. *God, Time and Eternity* [online]. Louvain, [cit. 26. srpna 2012].

Dostupné z WWW

<<http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/eternity.html>>.

Ellen G. White Estate [online]. Old Columbia Pike, Silver Spring, MD 20904, USA, [cit. 3. května 2012].

Dostupné z WWW <<http://www.whiteestate.org>>.

General conference (World Church Statistics) [online]. Old Columbia Pike, Silver Spring, MD 20904, USA, [cit. 13. července 2012].

Dostupné z WWW <<http://www.adventiststatistics.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>>.

Great Controversy Project [online]. 12501 Old Columbia Pike, Silver Spring, MD 20904-6601, USA, [cit. 11. července 2012]. Dostupné z WWW

<<http://greatcontroversyproject.adventist.org/>>.

HALOVIÁK, B. *Some Great Connections: Our Seventh-Day Adventist Heritage from the Christian Church*. [online] General Conference Archive, Silver Spring, unpublished document, [cit. 2. května 2012]. Dostupné z WWW

<<http://www.adventistarchives.org/docs/AST/ChrConn94.pdf>>.

Hartland Institute [online]. Hartland Oak Drive, USA, [cit. 2. července 2012].

Dostupné z WWW <<http://www.hartland.edu>>.

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

Hope Internatinal [online]. Knoxville, USA, [cit. 2. července 2012]. Dostupné z WWW <<http://hopeint.webs.com/>>.

CHRISTOFFEL, L. *Evangelical Adventism—Questions on Doctrine's Legacy*. [online]. Berrien Springs, [cit. 27. června 2012]. Dostupné z WWW <http://www.qod.andrews.edu/docs/09_larry_christoffel.pdf>.

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>>.

Jak zachovávat sobotu. [online]. Praha, [cit. 8. července 2012]. Dostupné z WWW <<http://www.casd.cz/wpimages/other/art5086/sobota.pdf>>.

KIRBY, A. The Death of Postmodernism and Beyond. *Philosophy Now*, č. 58. 2006. [online]. [cit. 12. července 2012]. Dostupné z WWW <http://philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond>.

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>.

PFANDL, G. *The Year-Day Principle*. Biblical Research Institute General Conference of Seventh-day Adventists [online]. Berrien Springs, [cit. 1. května 2012]. Dostupné z WWW <<http://www.adventistbiblicalresearch.org/documents/year-day%20principle.pdf>>.

Plány Vatikánu – k zamyšlení. [online]. [cit. 11. července 2012]. Dostupné z WWW <http://www.znamenicasu.cz/files/20-26-plany_vatikanu.pdf>.

STANDISH, C. D. *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine: The U-turn in Doctrine and Practice*. [online]. Berrien Springs, [cit. 30. června 2012]. Dostupné z WWW <http://www.qod.andrews.edu/docs/14_colin_standish.pdf>.

STANDISH, R. R. *A History of Questions on Doctrine Fidelity or Compromise?* [online]. Berrien Springs, [cit. 30. června 2012]. Dostupné z WWW <http://www.qod.andrews.edu/docs/03_russell_standish.pdf>.

Středisko korespondenčních kurzů [online]. Ostrava. [cit. 25. června 2012]. Dostupné z WWW <<http://www.skk.cz>>.

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

WILSON, T. Go Forward. [online]. *Adventist World*, [cit. 11. července 2012]. Dostupné z WWW

<<http://www.adventistworld.org/article/838/resources/english/issue-2010-1009/go-forward>>.

Znamení času [online]. Znamení času, [cit. 11. července 2012]. Dostupné z WWW <<http://www.znamenicasu.cz>>.

Multimédia

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

Seznam zkratk

AA – WHITE, E. G. *Acts of Apostoles*, česky WHITEOVÁ, E. G. *Poslové naděje a lásky*

ACT – Satelitní evangelizační kampaň pořádaná Církví adventistů sedmého dne

COL – WHITE, E. G. *Christ's Object Lessons*, česky WHITEOVÁ, E. G. *Perly moudrosti*

CSPS – Centrum pro sekulární a postmoderní studia

DA – WHITE, E. G. *Destiny of Ages*, česky WHITEOVÁ, E. G. *Touha věků*

EAP – REID, T. *Essays on the Active Powers of the Human Mind*

EIP – REID, T. *Essays on the Intellectual Powers of Man*

EW – WHITE, E. G. *Early Writings*.

GC – WHITE, E. G. *Great Controversy*, česky WHITEOVÁ, E. G. *Velké drama věků*

IHM – REID, T. *An Inquiry into the Human Mind*.

LS – WHITE, E. G. *Life Sketches of Ellen G. White*.

MH – WHITE, E. G. *Ministry of Healing*

MTK – Mezinárodní teologická komise

NET – Satelitní evangelizační kampaň pořádaná Církví adventistů sedmého dne

Zkrakty biblických knihy jsou citovány ve shodě s Českým ekumenickým překladem

Abstrakt

JETELINA, B. *Adventisté sedmého dne mezi modernou a postmodernou*
České Budějovice 2012. Disertační práce. Jihočeská univerzita
v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky
Školitel J. Vokoun

Klíčová slova: adventisté sedmého dne, Bacon, Canale, časovost, evangelium, evangelizace, hermeneutika, kultura, Reid, postmoderna.

Práce reflektuje, jak se Církev adventistů sedmého dne vyrovnává s výzvami postmoderny, ač sama má své kořeny hluboce v období moderny. První část je věnována vzniku Církve adventistů sedmého dne v kontextu paradigmatu moderny a vývoji její dogmatiky. Zabývá se zejména filosofií *common sense* Thomase Reida a popisuje adventistické dogmatické výpovědi, které jsou pro tuto církev typické a na které měla filosofie *common sense* vliv. Druhá část rozebírá, jak se tato církev vyrovnává s výzvami postmoderní doby. Popisuje současné rozdělení adventistické teologie na základě hermeneutických východisek, kterými se jednotlivé proudy od sebe liší a které je závislé na způsobu vnímání Boha ve vztahu k času. Ukazuje i praktické dopady, ke kterým jednotlivé přístupy v církevní praxi vedou. Cílem práce je co nejobektivněji popsat stávající situaci a ukázat na možná rizika a řešení, která před církví a jejími členy leží. Autor vidí adekvátní odpověď na problémy adventismu v postmoderní době v přenesení důrazu na obecně křesťanská východiska a v redefinování specificky adventistických nauk.

Abstract

Seventh-Day Adventists between modernism and postmodernism

Keywords: Bacon, Canale, temporality, hermeneutic, culture, Seventh-Day Adventist, postmodernism, evangelisation

This work reflects on how the Seventh-day Adventist Church meets the challenges of postmodernism, despite itself having its roots deep in the modern era. The first part deals with the origin of the Seventh-day Adventist Church and the development of its dogma. It primarily focuses on the Thomas Reid's philosophy of common sense and describes the Adventist statements of dogma that are typical of this church and were influenced by the philosophy of common sense. The second part analyses how this church deals with the challenges of the postmodern era. It describes the current categorisation of Adventist theology on the basis of the differing macro-hermeneutic of the individual streams that depend on how they view the relationship between God and time. It also indicates the practical impacts that these various approaches to church praxis lead to. The aim of this work is to be as objective as possible in describing the current situation and show the potential risks and solutions that the church and its members face. In the author's opinion, an adequate response to the problems of Adventism in the postmodern era can be found in shifting the emphasis to a general Christian perspective and in redefining specifically Adventist teachings.