

Religious reading: jeho aplikace na novelu Kosmos Witolda Gombrowicze a hledání jeho významu pro teologickou antropologii a spiritualitu

Tomáš Sixta

1. ZÁMĚR TÉTO STUDIE

Vzájemné¹ potýkání se křesťanství a umělecké literatury prochází celými dějinami tohoto náboženství.² I v posledních letech se, a to i v české teologii, objevilo značné množství pokusů, jak se vztahovat k literatuře z perspektivy křesťanské víry.³ Namnoze však není zcela zřejmé, s jakou metodologií a za jakým účelem toto vztahování se probíhá. Celá debata o možnostech vztahu mezi literaturou a teologií je totiž širší, než by se mohlo zdát, a vyžaduje hloubkovou obeznámenost nejen s teologií, ale také s literární teorií. Ta je totiž nezřídka vůči pokusům amatérské i profesionální teologie o interpretaci literárního textu značně skeptická.⁴

¹ Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. UNCE/24/SSH/019.

² Srov. např. Martin C. PUTNA, „Křesťané a římské dědictví: básník svůdce, básník kazatel, hymny bez básníků,“ in *Původ poezie: Proměny poetické inspirace v evropských a mimoevropských kulturách*, eds. Sylva Fischerová – Jiří Štáry, Praha: Argo, 2006, s. 85–98. Je však potřeba podotknout, že tento Putnův text má i své nedostatky.

³ V poslední době je nejvýmluvnějším příkladem práce Pavla Hoška. Srov. Pavel HOŠEK, *Evangelium podle Bohumila Hrabala*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2024.

⁴ Srov. klasické místo u Václava Černého: „Všechna ‚Umění a náboženství‘, podstrkující jedno za druhé, jsou nám vskutku protivnou marností. Ani nás nenapadne chtít znovu připravit umění o jeho samostatnou bytnost ztotožňující je teď s náboženstvím a za chvíli s filosofií, když jsme je právě před chvílí vyprostili z objetí vědy, jež mu vkládala do rukou fotografický aparát. A na druhé straně máme za to, že paralelami umění-náboženství může být náboženství jen sníženo. Tuze dobře víme, že byli, jsou a budou vždy básníci, kteří budou svým uměním vyjadřovat především anebo pouze obsah svého prožitku náboženského a kvalitu své víry v Boha, jak je jejich samozřejmým právem; a víme, že existovaly celé kultury nebo alespoň celé kulturní epochy – gotika, baroko, – kdy umělecký projev téměř vždy znamená totéž, co projev náboženské jistoty. [...] Jenomže má-li v gotice a baroku umění cíl a význam náboženský, je to

Cílem této studie není tuto debatu shrnovat, či vystihnout její základní principy a problémy,⁵ ale přinést do této debaty jeden z možných přístupů, který je v anglojazyčném prostředí označován jako *religious reading* a jedním z jehož hlavních proponentů je teolog a literární komparatista Robert Detweiler (1932–2008). O představení jeho přístupu se pokusím v krátkém úvodu a posléze také skrze pokus aplikovat takovýto typ četby na konkrétní literární text, a to novelu *Kosmos* Witolda Gombrowicze. Teoretizování o vztahu teologie k literatuře bez aplikace na konkrétní literární texty by bylo totiž plané. Právě dialog s dílem dané teologizování ukazuje jako nosné, či naopak neplodné.

Je třeba říci, že pro specifické typy čtení jsou různé texty různě vhodné. Tak jako lze například již desítky let etablovaným feministickým čtením číst všechny texty, ale některé se pro něj jeví jako obzvlášť vhodné, lze podobně nahlížet i výběr textů pro aplikaci *religious reading*. Gombrowiczův *Kosmos* je důležité dílo středoevropské a postmoderní literatury, jež – domnívám se – dobře takového čtení umožňuje. Zároveň jde o dílo stále živé v kulturní paměti, o čemž svědčí například i jeho nedávná dramatinizace a následné inscenování na Nové scéně Národního divadla.⁶

Poté, co zde představím danou metodu teoreticky i prakticky na zmínované ukázce, se pokusím nastínit, k čemu by mohla být dobrá v teo-

proto, že *všechno konání lidské* jej tehdy *povinně* má, neboť pro člověka a dobu nenarušené jistoty o náboženském smyslu veškerenstva, vše, co je dobré, je v Bohu, pro Boha a je k jeho slávě konáno. Zde prostě umění *slouží* náboženství, *ars* je „ancilla theologiae“ neméně a stejně, jako jí je filosofie [...]. ‚Opravdoví umělci jsou nejnáboženštější ze všech lidí – povídá Rodin: ‚Kdyby nebylo náboženství, musil bych si je vytvořit.‘ Totiž: vytvořit právě svým uměním, tak to Rodin myslí, a přitom pohrdá ‚jistými úkony‘, nesklání se před ‚jistými dogmaty‘ a ‚nekoktá vyznání víry‘. Nuže, to je nesmysl. Zde je ztotožňování umění a náboženství veskrze na účet citu náboženského, tvoření nebo zážitek krásy chce vpravdě vytlačit a nahradit zážitek styku s Bohem, míří se nevím k jakému ‚náboženství krásy‘.“ Srov. Václav ČERNÝ, „Co je kritika, co není a k čemu je na světě,“ in *Tvorba a osobnost*, sv. I, Praha: Odeon, 1992, s. 246–247.

⁵ O to jsem se v kontextu americké korelační teologie pokusil ve své diplomové práci. Srov. Tomáš SIXTA, *Teologická reflexe vybraných motivů v současné české poezii*, diplomová práce, Praha: Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy, 2021, s. 24–49. Podobné otázky pojednává nedávno vydané číslo *Salve: revue pro teologii a duchovní život* věnované vztahu teologie a populární kultury, jehož editorem je autor této studie (*Salve* 34, č. 3 [2024], Popkultura).

⁶ Představení mělo premiéru 14. listopadu 2019, derniérováno bylo v říjnu 2022. Srov. NÁRODNÍ DIVADLO, „Kosmos: Witold Gombrowicz,“ <https://www.narodni-divadlo.cz/cs/predstaveni/kosmos-1520410> [cit. 27. 10. 2024].

logii a zaměřím se zejména na to, jak obohacuje – či by mohla obohatit – teologickou antropologii a spiritualitu.

2. JAK ČÍST BELETRII NÁBOŽENSKY: KONCEPT *RELIGIOUS READING* (NÁBOŽENSKÁ ČETBA) ROBERTA DETWEILERA

Religious reading (náboženská četba) budu v této studii chápat ve dvojitým smyslu. V širším (či obecném) slova smyslu lze *religious reading* chápat jako specifickou četbu umělecké slovesné literatury z náboženské perspektivy, která překračuje pouhé sledování přítomnosti náboženských reálií v textech nebo zájem o to, co německý literární teoretik Gilbert Kranz nazývá „kostelní literaturou“.⁷ Takováto četba jako nezřídka jen implicitně reflektovaný způsob nakládání s literárními texty prostupuje celé dějiny křesťanství i jiných náboženství, zejména židovství. V tomto textu se však budu v souladu s Robertem Detweilerem držet křesťanské tradice.⁸

Toto – namnoze i netematické – náboženské čtení literárního textu v širším slova smyslu může nabývat rozličných podob založených na spojení interpretace se specifickým předporozuměním daného náboženství. Může se například jednat o různé varianty alegorického čtení, jež je náboženstvími (zejména židovstvím a křesťanstvím)⁹ užíváno už od antiky. Prominentním příkladem takovéhoho čtení je obejmutí pohanských autorů antiky židovskými a křesťanskými filozofy: tak podle některých z nich Vergilius – aniž by to sám věděl – mluví o Kristu a podle jiných Platón musel znát Mojžíše, jinak by nebyl schopen napsat tak hodnotné knihy. Další variantou náboženského čtení je specifická interpretace fikčního světa, jež je na něj aplikovaná z teologie daného náboženství: tak je možné například touhu putující postavy po spočinutí ve vzdáleném domově nábožensky interpretovat jako touhu po spočinutí v božské věčnosti.

⁷ K tomuto konceptu srov. např. Pavel ŠIDÁK, *Literatura architextového pnutí: Poetika posvátného*, disertační práce, Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2008, s. 10.

⁸ Možná by tak bylo vhodněji mluvit o křesťanském čtení. K tomu více na konci této studie.

⁹ Srov. Robert DETWEILER, *Breaking the fall: Religious readings of contemporary fiction*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1995, s. xii.

Možné postoje přítomné v debatě o *religious reading* (zde ještě v obecném slova smyslu) už od 80. let výstižně shrnuje Robert Detweiler:

Naznačit, že činnost zvaná „náboženské čtení“, je možná nebo že je to koncept, který stojí za to brát vážně, je samo o sobě riziko, které vzbuzuje nejružnější předpoklady a předsudky. Námitky proti hodnotě diskuse o takovém dobrodružství se mohou pohybovat od konzervativního argumentu, že otázka již byla rozhodnuta (náboženské čtení je to, co věřící dělají se svými posvátnými texty), přes liberální tvrzení (jakékoli „existenciální“ čtení jakéhokoli textu, který se zabývá otázkami „konečného zájmu“, je náboženské), až k radikálnímu odmítnutí (ve světě, kde náboženská víra již není věrohodná, je zbytečné mluvit o náboženských čteních, pokud objektivně nepopisují fenomén toho, co dělají věřící) a k dekonstruktivnímu postoji, že ve světě bez autoritativní „přítomnosti“ náboženského diskurzu, včetně čtení, musí být redefinováno spolu se všemi ostatními způsoby čtení.¹⁰

Právě Detweiler je hlavním proponentem pojmu *religious reading* v užším slova smyslu: tedy ve smyslu konkrétního konceptu, jenž vychází z interference teologie a literární teorie, a který se snaží tento teolog a komparatista rozvíjet. Jakkoli je u takovýchto přístupů k literárnímu dílu, jež zaujímají jistou specifickou perspektivu, vždy třeba upozornit na riziko používání textů, tedy jakéhosi násilného obracezení a neoprávněné apropriace literárních děl, které se nesmějí stát pouhou ilustrací idejí¹¹ a musí alespoň základně zohledňovat ecovská práva textu,¹² jde o přístup, jenž je, jak uvádí Detweiler, srovnatelný s jinými etablovanými sociálně-kontextovými přístupy, jako feministické čtení, čtení z pohledu rasy, třídy atp.¹³

Detweilerovo *religious reading* zároveň zcela vědomě pracuje s pojmem „hry“. ¹⁴ Jestliže dekonstrukce poukázala na fakt, jak moc je to čtenář, kdo vnáší význam do textů a jak jsou domněle objektivní významy

¹⁰ Tamtéž, s. 30. Pozoruhodné je, že Detweiler si jako příklad pro své náboženské čtení vybírá Kunderovy *Směšné lásky*.

¹¹ Srov. Ralph C. Wood, „Christianity and literature,“ in *The Oxford handbook of religion and the arts*, ed. Frank Burch Brown, New York: Oxford University Press, 2014, s. 280.

¹² Srov. např. Umberto Eco, „Interpretácia a dejiny,“ in *Interpretácia a nadinterpretácia*, ed. Stefan Collini, Bratislava: Archa, 1995, s. 30. Jak píše Ralph C. Wood: „Interpretace literárních textů se stává specificky a osobitě křesťanskou pouze tehdy, když se teologicky posuzují imaginativní vize skutečnosti obsažené v těchto textech – a zároveň se ctí jako umělecká díla, nikoli jako ilustrace idejí.“ Wood, „Christianity and literature,“ s. 280.

¹³ Srov. Detweiler, *Breaking the fall*, s. xi–xii a s. 30.

¹⁴ Srov. tamtéž, s. 30. K pojmu hry v kontextu dekonstrukce kriticky srov. George Steiner, *Skutečné přítomnosti: Je něco v tom, co říkáme?* Praha: Dauphin, 2019, s. 149–154.

ve skutečnosti nestabilní,¹⁵ opravňuje to čtenáře ke hře s textem, napínáním jeho možností, různému ohýbání, šibalským kouskům a pokusům, které mohou otevřít nové a podnětné způsoby čtení literárních děl. Právě v této tradici chápe Detweiler i *religious reading*.¹⁶

Kromě postmoderních dekonstruktivistů, na něž explicitně i implicitně odkazuje, se však Detweiler nechává inspirovat i dalšími zdroji. Ve své knize představuje pojmy *Gelassenheit* a *Geselligkeit*. První z nich si bere od Eckharta, ale rozvíjí ho především Martin Heidegger a dal by se přeložit jako ponechanost, tedy schopnost čelit pohromám života a procházet jimi.¹⁷ Druhý heideggerovský pojem odkazuje ke společenskému lidské bytosti. Obě tato slova pojmenovávají podle Detweilera něco podstatného ohledem náboženského čtení literatury. Náboženské čtení je totiž – krom jiného – věcí komunitního rázu: v rámci komunity čtenář přetváří své čtení a svým čtením také komunitu utváří. Jde o komunitní hru.¹⁸ V tom se Detweiler inspiroval několika autory, z nichž největší vliv lze připsat dobově nesmírně populárnímu literárnímu teoretikovi Stanley Fishovi a jeho teorii interpretačních komunit.¹⁹ Richard Müller popisuje interpretační komunity ve Fishově podání jako

skupiny interpretů, které shodně předjímají to, v jakém kontextu z možného souboru kontextů jsou promluvy v jisté konvenčně nebo institucionálně nastavené situaci pronášeny; daný klíč (tedy kontext) určuje i možné interpretace a jednání účastníků komunikace. Interpretační komunity jsou tedy institucionálně vázaná společenství komunikujících se společně sdíleným repertoárem recepčních strategií.²⁰

¹⁵ Srov. Günter FIGAL, „O mlčení textů: k hermeneutickému pojmu interpretace,“ in *Hermeneutická svoboda*, Praha: Filosofia, 1994, s. 5–14.

¹⁶ Srov. DETWEILER, *Breaking the fall*, s. xi–xiii a s. 31–34.

¹⁷ „Člověk jakožto smrtelník má bydlet při věcech usebírajících svítící svět. Toto bydlení Heidegger vymezuje jako ponechanost /Gelassenheit/, jež je v jeho očích tím nejadekvátnějším způsobem, jak čelit ‚tomu, co se děje kolem dokola naší Zeměkoule‘.“ Aleš NOVÁK, „Chudoba a ponechanost: Na cestě k oproštění,“ *Lidé města* XV, č. 1 (2005): 107; srov. též David JASPER, *Literature and Theology as a Grammar of Assent*, Abingdon, Oxon: Routledge, 2016, s. 88–89.

¹⁸ Srov. DETWEILER, *Breaking the fall*, s. 30–36.

¹⁹ Srov. Stanley FISH, *Is There is Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

²⁰ Richard MÜLLER, „Interpretační komunity,“ in *Slovník novější literární teorie*, eds. Richard Müller – Pavel Šidák, Praha: Academia, 2012, s. 238–239.

Právě takovouto komunitní recepční strategií je podle Detweilera *religious reading*.²¹ Ostatně i podle Fishe každá interpretace předpokládá nějakou sdílenou víru (*belief*),²² jakkoli Fish pochopitelně nemyslí náboženskou víru ani náboženskou komunitu.²³ Náboženské čtení v neposlední řadě podle Detweilera naplňuje naši touhu po rituálu, jejíž naplnění technologická společnost postmoderny nabízí jen velmi redukovane či neohrabaně.²⁴

Detweiler také odkazuje na Ricoeurův pojem přebytku významu v textu²⁵ a Bachtinův pojem karnevalu umožňující různě převrácené a excesivní čtení.²⁶ Právě přebytek významu přítomný v uměleckého textu (lze připomenout pojem ozvláštnění, které mělo již podle ruských formalistů definovat umělecký text) je jednak svědectvím o „velké nevyjádřitelnosti existence tváří v tvář jejímu významovému bohatství“²⁷ a jednak – s odkazem na Freudovu psychoanalýzu i Bachtinovu karnevalovost – odhaluje blízkost náboženského čtení základním lidským pudům s nimiž hledáme prožitek vznešeného, které překračuje základní významy a potřeby.²⁸

Křesťanské chápání světa, mající silně textuální charakter spjatý s důrazem na formu či matérii (stvoření slovem, vtělení Slova) a její intenzitu, pak podle Detweilera umožňuje křesťanům být si vědomi, že interpretace je oprávněný, ale nutně vždy nedokončitelný proces. Náboženské čtení je tak „hlubokou hrou“ vypovídající o odmítnutí nihilismu a prázdnoty a zároveň nám poskytuje inspiraci pro naši touhu po nevyslovitelném.²⁹

²¹ Srov. DETWEILER, *Breaking the fall*, s. 41. Jde tak o pozoruhodně odlišné využití tezí Stanleyho Fishe pro teologii, než jaké nalézáme v tzv. postliberální teologii. Srov. Jaroslav VOKOUN, *K rekonstrukci teologie po konci novověku: Postkritický přístup*, České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2008, např. s. 152. K Fishovi v českém prostředí srov. Petr A. BÍLEK, *Hledání jazyka interpretace: K modernímu prozaickému textu*, Brno: Host, 2003, s. 94–97.

²² Srov. DETWEILER, *Breaking the fall*, s. 42.

²³ „Fish nepojednává o víře jako teolog nebo filozof náboženství, ale jako literární teoretik, a proto s „vírou“ a komunitou nezachází v náboženských termínech. Víra (*belief*) neznamená náboženskou víru (*faith*) a společenství (*community*) zde neznamená koinonii.“ Tamtéž, s. 42.

²⁴ Srov. tamtéž, s. 39.

²⁵ Srov. tamtéž.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 39–41.

²⁷ Tamtéž, s. 40–41.

²⁸ Srov. tamtéž, s. 41.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 45.

Tento odvážný a riskantní pokus o určité přepsání náboženských či posvátných textů, a dokonce identifikování nových, se týká mnohých druhů textů, Detweiler ale zvláště podtrhuje ty, které se věnují bolesti, potěšení a spiritualitě (uctívání).³⁰ Náboženské čtení textů o bolesti má například pomoci objevit texty o bolesti přehlížených osob ze zemí třetího světa, hospiců, či třeba věznic. Nově číst takové texty, jež svědčí o tělesné bolesti může vést k nalezení nových posvátných textů, jež nás vystavují neuchopitelnému tajemství existence.³¹ Texty o lásce, jež ilustruje na žánru epistolárního románu, pojednává v následujícím smyslu:

Náboženské čtení by považovalo milostný dopis za text, který nás vyvádí od nás samých k zájmu o druhého a učí nás nadřadit soucit nad sobectví, ale také za text, jež nás učí, jak se hodnotně vypořádat s nepřítomností, jak převést touhu do produktivní vyrovnanosti, žít nonšalantně, *gelassen* (nebo tím, co Brooks nazývá „průzračné spočinutí“), s možností, že se milenec možná nikdy nevrátí.³²

V podkapitole o náboženském čtení spirituálních textů pak Detweiler pojmenovává jednu z podstat náboženského čtení vůbec. Člověk je podle něj *homo religiosus* a tam kde současná sekulární společnost vytlačila náboženství na okraj a pokouší se o odkouzlení (*demystify*) společnosti, náboženské čtení může dobře naplňovat lidskou touhou po posvátnu, po zkoumání tajemství našeho života.³³

Detweiler tak nejen klade otázku, proč by nemohla náboženská četba být jednou z legitimních hermeneutických her, která má stejnou legitimitu jako jiné sociálně-kontextové přístupy se svými perspektivami interpretace jako feministické čtení, marxistické čtení, čtení z pohledu rasy, třídy apod., ale také toto čtení zakotvuje v určitém teologicko-antropologickém rámci. Náboženské čtení není žádným novým učením, ale je spíše odpovědí, nacházející liminalitu lidské existence v intenzitě formy textů, ať už původně náboženských či těch sekulárních.³⁴ V návaznosti na Lyotarda pak Detweiler dodává, že úkolem náboženského čtení není nahrazovat realitu, ale „vynalézat aluze na myslitelné,

³⁰ Doslova „ty, které jsou vepsány na tělo jako bolest/v bolesti, ty, které si těla vyměňují mezi sebou jako rozkoš, a ty, které kolují mezi těly jako bohoslužba“. Tamtéž, s. 46.

³¹ Tamtéž, s. 47–49.

³² Tamtéž, s. 52.

³³ Srov. tamtéž, s. 55.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 61.

kteřé nelze zpřítomnit“.³⁵ Toto vynalézání se pak odehrává v pohybu mezi *Gelassenheit* – naší schopností vyrovnávat se skrze akt interpretace s mezními situacemi našeho života – a *Geselligkeit*: naší společenskostí v níž hrajeme hru interpretace provázání vztahy s naší interpretační komunitou, která utváří naše (před)porozumění a naše recepční strategie.

Jestliže jsem Detweilerův koncept označil za užší pojmenování (či hlubší domýšlení) něčeho, co se odehrává v širší a delší tradici, lze poukázat i na další autory, kteří se daným tématem zabývají v podobném duchu, avšak termín *religious reading* explicitně nepoužívají. Jinými způsoby či méně reflektovaně se však taktéž řadí k náboženskému čtení umělecké literatury v širším slova smyslu. Jedním z nich je David Jasper, který s Detweilerem spolupracoval na některých knihách a posléze rozvinul vlastní badatelskou činnost na tomto poli.³⁶ Dalším výrazným příkladem je irský teolog Richard Kearney, jehož práci s díly fikční literatury – v níž operuje s chápáním imaginace jako tvořivé schopnosti nacházet posvátné uprostřed profánního – zachycuje v nedávno vydané monografii Filip H. Härtel.³⁷ Opomenout nelze ani odborný časopis *Literature and Theology* působící na poli vztahu literatury a teologie od roku 1987 či Centrum pro studium literatury, teologie a umění na Univerzitě v Glasgow.³⁸

Závěrem tohoto metodologického úvodu, jehož teoretické teze se – alespoň částečně – hlouběji ozřejmí samotným aktem interpretace provedeným níže, lze poukázat též na spjatost s mytologickou četbou. Zde navazuji na pohled Zdeňka Neubauera, který nevidí mýtus jen jako příběh se specifickou látkou, ale i v širším slova smyslu jako jakýkoli příběh a mytologickou četbu chápe jako specifický přístup ke světu, jenž s sebou nese zakoušení příběhů a světa, které je odlišné od běžných „vědeckých“ konceptualizací.³⁹ V této mytologické interpretaci je každý příběh čten z perspektivy jeho existenciality propojené s náboženským předporozuměním recipienta.

³⁵ Tamtéž.

³⁶ Srov. např. David JASPER, *The Study of Literature and Religion: An Introduction*, Eugene, Or.: Wipf & Stock, 1989; David JASPER, *Heaven in Ordinary: Poetry and Religion in a Secular Age*, Cambridge, United Kingdom: The Lutterworth Press, 2018.

³⁷ Srov. Filip. H. HÄRTEL, *Tančit s protiklady: Koncepte možného Boha v díle Richarda Kearneyho*, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2022, s. 78–84.

³⁸ Vznik časopisu a této instituce a vůbec bádání na poli teologie a literatury shrnuje právě David Jasper, srov. JASPER, *Literature and Theology as a Grammar of Assent*, s. 1–10.

³⁹ Srov. Zdeněk NEUBAUER, „Mythus,“ *Prostor* 4, č. 15 (1991): 39–55.

Frederick Crews ve své známé knize *Zmatený Pú* (*The Perplexed Pooh*) z roku 1963 satiricky aplikuje různé literárněteoretické přístupy na příběhy medvídka Pú. Kromě marxistického, freudiánského či novokritického čtení do této fiktivní „antologie“ zařazuje i kapitolu *Ó Felix Culpa! Svátostný význam Medvídka Pú*, v níž aplikuje právě náboženskou četbu.⁴⁰ Satirickým tónem upozorňuje na možné krajnosti a absurdity tohoto způsobu čtení, když značně sugestivním a strhujícím způsobem interpretuje postavu Ijáčka jako Krista a jeho jednotlivé příhody usouvztahuje s příběhy z evangelií. Kryštůfka Robina chápe jako Boha samotného.⁴¹ I přes satirický tón je však zařazení tohoto způsobu čtení do takovéto publikace určitým znakem jeho etablovanosti a životnosti, neboť jen to, co je živé a etablované, má smysl karikovat. Robert Detweiler nám ukazuje, že i přes možné slabiny náboženského čtení v obecném slova smyslu, je možné tento koncept hlouběji teologicky uchopit.

3. NÁBOŽENSKÁ ČETBA *KOSMU*: JE ZAVĚŠENÝ VRABEC UKŘIŽOVANÝ KRISTUS?

Nejprve zde alespoň ve stručnosti představím děj knihy, jež se svým rozsahem řadí na pomezí novely a románu. Hlavní postava Witold přijíždí na venkov, aby uniknul před rodinou a připravil se na zkoušky. Cestou se potkává s přítelem Fuksem a spolu s ním hned v úvodu knihy objevují na větvi pověšeného vrabce, jenž se stane ústředním bodem dalšího dění. Oba si nedaleko pronajmou pokoj u rodiny plné výstředních postav: podivínského otce Léona a jeho starostlivé ženy Kuličky, jejich dcery Leny a jejího manžela Ludvíka a se služebnou Katašou s příznačnou vadou úst. Kolem domu se odehrávají podivné úkazy a Witold s Fuksem neustále pátrají po tom, jakou hru s nimi kdo hraje a jak a zda spolu souvisí různé šipky a ukazatele (oj položená na zemi, různé další klacíčky a hřebíčky) nalézané po domě a jeho okolí. Tato znamení jsou usouvztahována s podivným úkazem: zavěšeným vrabcem. Kdo ho pověsil? A odkazují na něj tato domnělá znamení? Po řadě peripetií (například vraždě Leniny kočky) odjíždějí oba s rodinou na výlet do hor, potkávají

⁴⁰ Srov. Frederick C. CREWS, *The Pooh Perplex: A Freshman Casebook*, University of Chicago Press, 2003², s. 53–63.

⁴¹ Srov. tamtéž, s. 58–61.

zde podivného pátera a celý výlet končí v záchvatech šílenství, které vrcholí vraždou.

Úvodem je třeba říci, že v tomto případě sama kniha umožňuje zaměření na náboženství svým lexikem (opakované dovolávání se Boha)⁴² a explicitními odkazy na náboženské fenomény. Náboženská četba však jde za tyto explicitní zmínky. Již ústřední motiv zavěšeného vrabce se pro takovouto interpretaci nabízí.⁴³ Vpád něčeho nenadálého a jen obtížně interpretovatelného do běžného světa, lze touto perspektivou číst jako vpád transcendence. Ta je nesrozumitelná, nevysvětlitelná, zahalená tajemstvím, a přece fascinující tak, že se od ní Witold s Fuksem nemohou odtrhnout a nedává jim spát. Absurdní zavěšenost vrabce pak může aluzivně odkazovat k absurditě ukřižování, což by bylo možné podpořit odkazem na jiné ptáky, kteří se během staletí stali v ikonografii symbolem Krista a jeho utrpení, jako je stehlík či pelikán. Snaha o vysvětlení tohoto vpádu do světa dobře odpovídá tezi, že Bůh se klade člověku spíše na způsob otázky nežli odpovědi.⁴⁴ Ostatně otázky novely jsou otázkami náboženskými: jsou ve světě znamení, která odkazují k něčemu za ním? Je zde nějaký autor souvislostí, jež má člověk hledat, domýšlet a odpovídat na ně?

⁴² Srov. např. „Vždyť, pro Boha svatého, vrabec a klacík nepřestaly být hádankou jen proto, že já jsem pověsil kočku! A ty dvě věci tam na okraji visely dál jako dvě centra tmy!“ Witold GOMBROWICZ, *Kosmos*, Praha: Argo, 2007, s. 69.

⁴³ Zároveň lze ovšem číst celou knihu také jako tzv. sémiotické vyprávění, jak jej chápe bulharsko-francouzský strukturalista Tzvetan Todorov. Srov. Tzvetan TODOROV, „Poznání prázdná: Srdce temnoty,“ in *Poetika prózy*, Praha: Triáda, 2000, s. 270–284. Příběh by tak byl příběhem o hledání významu znaku a jeho prázdnotě, o hledání domnělého definitivního významu, jež by Derrida nazval transcendentálním označováním. Během cesty na výlet nakonec vypravěč Witold konstatuje, že to je on, kdo významy vytváří – tedy nikoli objevuje. Kniha vrcholí alespoň částečným spikleneckým porozměním Witolda a Leona, kdy Witold přistupuje na jeho hru, jež je do značné míry významuplná právě proto, že je jen hrou a rezignovala na hledání souvislostí. Úplný závěr (návrat domů) vyznívá právě ve prospěch rezignace: nemožnost nějaké hlubší interpretace světa a prázdnota slov, vede k přijetí banálního koloběhu světa obstarávání. Perspektivou tohoto sémiotického čtení tak hlavním aktérem románu není ani Witold, ani pověšený vrabec, ale je to akt interpretace, jenž se v posledku ukazuje jako arbitrární a nespolehlivý: *Kosmos* by tak mohl být vhodnou ilustrací pro koncepty poststrukturalní filozofie, jako je aporie či diseminace. Zároveň však z tohoto – jakkoli prázdného jazyka – nelze uniknout, postavy jsou vystaveny jeho tyranii.

⁴⁴ Srov. Tomáš HALÍK, *Chci, abys byl: Křesťanství po náboženství*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2012, s. 15.

Navíc při již několikátém návratu k vrabci s ním Witold vstupuje do komunikace, která má přímo náboženský charakter:

Prohlížel jsem si seschlou kuličku podobající se stále méně vrabci, legrační, mám se smát, ne, raději ne, ale na druhé straně, nevěděl jsem dost dobře, co dělat, protože konec konců, když už jsem byl tady, tak snad nejen proto, abych se koukal... nenapadalo mne vhodné gesto, co takhle pozdravit ho zvednutím ruky, něco prohodit... ne, raději ne, to bych to přehnal... Jak se ty sluneční skvrny stelou po černé půdě! A ten brouk! Kmen, oblý smrk! Inu, jistě, jestliže jsem přišel a přinesl mu sem své pověšení kočky, pak to není vůbec maličkost, nýbrž čin, který jsem vykonal na sobě, amen. Amen. Amen.⁴⁵

Jednotlivé postavy v domě pak představují různé způsoby vztahování se k životu a k hledání jeho smyslu a v posledku také různá „náhradní náboženství“ postmoderny, jimiž se snaží přehlubit provokativní vpád otázky transcendence symbolizované zavěšeným vrabcem. Vypravěč Witold je zosobněním moderního racionalismu, hledajícího skrze rozum příčiny věcí, vždy metodologicky pochybujícího a zároveň toužícího věci poznat a vysvětlit. V momentu uškrcení kočky se však ukazuje, že navenek deklarovaná snaha pochopit věci rozumem nevyčerpává život člověka, jenž je řízen i iracionální složkou své osobnosti. Nevyložitelnost otázky vrabce pak vede jen k jeho rezignaci na ni. Fuks je pak zosobněním zbožštění zážitku, když se skrze vyfabulované detektivní dobrodružství snaží vytěsnit otázku Drozdowského⁴⁶ a nepřipustit si vlastní nudu a zoufalství. Léon je symbolem tělesné požívačnosti a apoteózy libida a sebestředné sexuality, již se snaží zaplnit prázdnotu svého života, jak vyplývá ze závěru knihy,⁴⁷ kde ostatně usouvzažňuje svoje libido s termíny z náboženského prostředí a mluví o něm jako o zbožnosti.⁴⁸ Své chování pak nepředvádí, ale „celebruje“,⁴⁹ jak popisuje vypravěč: „Celebroval jakoby litanii, bohoslužby, jakoby ,podívejte, jak pozorně se oddávám nepozornosti‘...“⁵⁰ Kulička se snaží vytlačit jakékoli znepokojující otázky skrze svou péči, jež však nabývá charakteru sebezpotvrzení či úniku. Lena s Ludvíkem jsou pak zástupci spořádaného úřednického

⁴⁵ GOMBROWICZ, *Kosmos*, s. 77.

⁴⁶ Jeho nadřizený před nímž utíká, a který mu nedává spát.

⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 113.

⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 115–116.

⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 135.

⁵⁰ Tamtéž.

života, jde však o spořádanost, jež je zaměřená právě jen k vyprázdněnému naplňování vnějších očekávání.

Jedinou postavou, která se vymaňuje z tohoto rejstříku náhradních náboženství, je Kataša. Její nesebestředná pokora z ní činí jednu z mála kladných postav v knize. Ostatně možná i proto tak fascinuje vypravěče: odleskuje něco z vrabce-Boha. Ne nadarmo má také v pokoji obrázky Krista a Matky Boží s kyticí.⁵¹ Její zranění je pak zraněním na způsob stigmat středověkých světců, kteří nosí na ruku znamení Kristova utrpení, jímž se s ním ztotožňují. Podobně také může odkazovat k tomu co mystička Terezie z Ávily popisuje jako „zranění (Boží) láskou“, a které popisuje jako kopí zabodnuté do srdce. Nepatrné prodloužení rtů signalizuje její schopnost dostat se kamsi za řeč. Věci zabodnuté v jejím pokoji nalezené Witoldem a Fuksem pak mohou odkazovat ke Kristovým hřebům nebo právě ke zmiňovanému zranění láskou. Je příznačné, že jediná Kataša se neúčastní výletu, jenž skončí nakonec smrtí Ludvíka.

Zvláštním momentem je postava pátera v klerice, který vykazuje také jistou neobvyklost, nečekaný vpád do světa („Kněz v klerice, sedící na kameni, v horách?“).⁵² Jeho bezejmennost z něj dělá postavu-symbol. Příznačné je, že bydlí v Zakopaném,⁵³ na stejném místě, odkud ostatní právě odjíždějí a kde se dějí záhadné věci. Na rozdíl od fascinujícího vrabce je však vpád kněze vnímán vypravěčem spíše negativně: „Dobrá. Ale proč mi, sakra, leze do kšeftu ten páter, zvenčí, z jiného soudu, nenadálý, zbytečný, idiotský?...“⁵⁴ Buclatý, asociální a celkově lehce slizký páter, jehož podle Witolda trápí nějaký hřích,⁵⁵ působí spíše jako vyprázdněná karikatura. Ostatně scéna jeho zvracení v závěru románu odkazuje k jeho nemožnosti unést význam.⁵⁶ Tak tato postava odkazuje k transcendenci, již její lidská institucionalizace pouze vykrádá a deformuje. Zatímco vrabec fascinuje, páter asociuje spíše hřích a zákazy.⁵⁷ Možná že – ačkoli samotná kniha k tomu nedává přímý impulz – je v jeho případě „náhradním náboženstvím“ náboženství institucionální. Ať tak či onak, je páter v (tak často zmiňované) klerice nepatřičný, tak jako je nepatřičné náboženství v postmoderně.

⁵¹ Srov. tamtéž, s. 53.

⁵² Tamtéž, s. 87.

⁵³ Srov. tamtéž.

⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 88–89.

⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 90.

⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 139.

⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 102.

V závěru se náboženské odkazy zintenzivňují. I sám Witold se v jakémsi blouznění dovolává Boha: „[...] Bože můj, harampádí pod ojí a kolem ní, velký Bože, vidlička, [...] nebo to tiriri, Bože velký [...], Bože, Bože, únava, pachy, [...] Bože velký, Bože milosrdný, [...] Bože, Bože, visící pták, [...] kousek poškrábaného stropu a ti mravenci tam, u druhého stromu, na cestě, a roh, za nímž jsme byli, Bože, Bože, Kyrie eleison, Kriste eleison, tam, strom, na tom cípu a tamto místo za skříní, a otec, moje mrzutosti s otcem, dráty rozpáleného plotu, Kyrie eleison...”⁵⁸ Zároveň však signalizuje odmítnutí náboženství tím, že strčí do pátera, který je tak pasivní, že si to nechá líbit⁵⁹ a stává se tak symbolem neživého a pasivního náboženského provozu v postmoderní společnosti.

Úplný závěr novely je příznačný deštěm, který prolomí sálající horko. Text dokonce explicitně zmiňuje „potopu“, jež by mohla asociovat biblickou potopu, která smetla hříšné pokolení ze země. Poslední věta románu („K obědu byla dnes zadělávaná slepice.“⁶⁰) by v tomto čtení s trochou interpretační odvahy mohla odkazovat ke kohoutovi, jenž svým kokrháním připomene Petrovi jeho zradu na Kristu. Její konzumace spolu s potopou odkazuje na zabití odkazů k transcendenci a její vytěsnění. To je ostatně vyznění celé knihy: i Witold před vpádem transcence nakonec zavírá oči a otázku po významech světa a ve světě pro jistotu umlčuje návratem do heideggerovského „světa obstarávání“.

Tak lze celou knihu číst jako podobenství o proměnách náboženství v (post)moderní společnosti, kdy je různě obcházena a nahrazována, ale v posledku zůstává pro člověka transcendence otázkou a šifrou, na kterou může rezignovat, ale nemůže se jí zcela zbavit. *Kosmos* je knihou o božesti z nemožnosti uchopit význam a nalézat odpovědi, knihou o zvrácené lásce i uctívání. Je textem o naší schopnosti vypořádat se s mezními situacemi naší každodennosti i o předivu vztahů, v nichž se odehrávají naše životy.

ZÁVĚR: K ČEMU JE (ČI MŮŽE BÝT) RELIGIOUS READING NA SVĚTĚ

Po představení tohoto způsobu interpretace (především v podání Roberta Detweilera) a jeho aplikaci na Gombrowiczův *Kosmos*, se v závěru

⁵⁸ Tamtéž, s. 130.

⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 148.

⁶⁰ Tamtéž, s. 152.

této studie ještě alespoň základně zastavím u otázky, k čemu takovéto interpretace v duchu *religious reading* (v užším i širším slova smyslu) vlastně jsou a jak mohou obohatit zejména teologickou antropologii a bádání na poli lidské spirituality.

Dovolím si zde nabídnout čtyři tvrzení, z nichž třetí rozvinu a ostatní ponechám pouze jako nastínění dalších možných cest. (I) Jak jsem již uvedl, při interpretaci literárních děl do nich vždy vnášíme naše koncepty a témata, to, co je pro nás důležité. Jako křesťan svou víru před čtením neodkládám, ale promítám ji více či méně nevědomě do díla. Humanitní vědy již mnohá desetiletí vědí, že svého předporozumění a své situovanosti se nelze zbavit. Lze ji ovšem reflektovat a vědomě s ní pracovat. Pokusy o hlubší a intencionální uchopení *religious reading* jako záměrné čtenářská strategie, jako je ten Detweilerův, tak přiznávají a vhodně kultivují náboženské čtení fikčních děl a jeho metodologii. Tím, a to je druhý bod, jež považuji za užitečný, (II) umožňují vstoupit do dialogu teologie a literární vědy. V něm mohou poukázat na některé rozměry díla, jež jsou současné sekulární literární vědě jen obtížně dostupné. Posilují tak interdisciplinární charakter svého výzkumu, čímž může dojít k oboustranně přínosnému obohacení.

Za třetí (III), a u tohoto bodu se zastavím na delší dobu, je však třeba říci, že obohacení lze pozorovat bez ohledu na výše uvedený dialog na samotném teologickém poli, a to zejména s ohledem na teologickou antropologii⁶¹ a spiritualitu. Jestliže, jak jsem se pokusil ukázat v některých jiných textech,⁶² nám dialog teologie a (především literárních) uměleckých děl vyjevuje něco o člověku a o Bohu, podobně to platí o specifickém přístupu *religious reading*, a to v jeho mnohých podobách. Člověk je totiž mj. *homo interpretans*, a to jakým způsobem utváří významy je svědectvím o způsobu jeho vztahování se ke světu a ke skutečností jeho posledního zaujetí, jakkoli nemusí být primárně deklarované jako náboženské. Člověk je – jak podotýká George Steiner – „jazykový živočich“⁶³ a jeho dějiny jsou „dějinami významu“.⁶⁴ To, jak člověk čte poukazuje na způsoby, kterými hledá význam nejen textu, ale také svého vlastního života, což je vrcholně teologické téma. Úzce souvisí s jeho

⁶¹ Srov. Jan HOJDA, „Teologická četba literatury – cesta víry k člověku,“ *Mezinárodní katolická revue Communio* 18, č. 4 (2015): 61–69.

⁶² SIXTA, *Teologická reflexe vybraných motivů*, s. 31–49.

⁶³ STEINER, *Skutečné přítomnosti*, s. 115.

⁶⁴ Tamtéž.

Gelassenheit i *Geselligkeit*, řečeno termíny užívanými Robertem Detweilerem.

I teologie sama je pak nezřídka chápána jako interpretativní věda a jako taková se zajímá o významy literárních děl, která mohou vyjádřit „znamení doby“ či určitou generační výpověď či zkušenost. Nastává zde tak také průnik s bádáním o lidské spiritualitě a jejích dějinných proměnách. Lidská spiritualita a její proměny nejsou zobrazovány jen tím, jaké texty člověk píše, ale také tím, jak je čte a interpretuje, jak dotváří jejich význam, jak je patrné z Detweilerovy návaznosti na teorii interpretačních komunit Stanleyho Fisha. Ve stručnosti takové chápání literatury předkládá i koncilní konstituce *Gaudium et Spes*:

Rovněž literatura a umění jsou svým způsobem velmi důležité pro život církve. Snaží se vyjádřit vlastní podstatu člověka, jeho problémy a zkušenosti získané úsilím o poznání a zdokonalení sebe i světa; chtějí odhalit jeho postavení v dějinách a ve vesmíru, osvětlit jeho bídu i radosti, potřeby i schopnosti a nastínit lepší úděl člověka. Tak jsou s to povznášet lidský život, který vyjadřují mnoha různými formami podle různosti dob a zemí.⁶⁵

Z podobného důvodu teologické analýzy kultury navrhuje například Ctirad Pospíšil i christologickou analýzu literatury či filmu,⁶⁶ která se nezřídka zabývá postavou Krista a jeho tituly.⁶⁷

To však zdaleka nevyčerpává to, co nám může přinést *religious reading*. To se zaměřuje spíše na určité průniky a průzory v textu. Nikoli na teologickou analýzu textu, ale na teologický dialog s textem, či jeho teologickou interpretaci.⁶⁸ Paul Ricoeur si všímá, že v biblickém textu nacházíme „výstřednost podobenství, paradoxnost přísloví, rozervanost času v eschatologických výročí zanechávajících v mluvě jakési průseky, průchody na samu mez“.⁶⁹ Tyto průseky k samé mezi či k „druhému

⁶⁵ „Gaudium et Spes: Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě,“ in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, čl. 62.

⁶⁶ Srov. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal OP, 2010⁴, s. 28.

⁶⁷ Příkladem takové práce je například diplomová práce Barbory Šmejldové, jež vznikla právě pod vedením C. V. Pospíšila. Srov. Barbora ŠMEJDVÁ, *Báseň Slova: Christologie v díle T.S. Eliota*, diplomová práce, Praha: Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy, 2012, zejm. s. 36–37.

⁶⁸ Podle skromného mínění autora této studie by právě teologická četba byla jakýmsi více reflektovaným stupněm náboženské četby.

⁶⁹ PAUL RICOEUR, *Život, pravda, symbol*, Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 253.

domovu“ jsou klíčové i pro snahu o redefinici tzv. katolické literatury v dizertační práci Pavla Šidáka, který ji nazývá také literaturou architektonického pnutí.⁷⁰ Teolog však může právě skrze *religious reading* nacházet tyto průsaky, průseky a průniky i v literatuře ryze sekulární, která k tomuto čtení dává vodítka maximálně implicitní.

Zatímco mnohé přístupy chápou literaturu jako výjimečné médium zobrazení lidské zkušenosti, jako tillichovské zachycení otázek dnešního člověka, na něž můžeme jako křesťané poskytovat své odpovědi,⁷¹ *religious reading* chápe lidskou zkušenost odhalovanou při čtení literárního díla více jako *locus theologicus*, jako něco, co odkazuje k Božímu pohledu na člověka a k lidskému pohledu na Boha.⁷²

Detweilerovo pojetí pak dobře zdůrazňuje individuální i společenský rozměr této interpretační hry. Pojem hry, který vřazuje toto čtení mezi další sociálně-kontextová čtení literárních děl, je zde prohlouben teologickým předpokladem Boží milosti působící v čtenáři, která z tohoto čtení činí „hlubokou hru“. Právě tento důraz na to, že náboženská interpretace není dána jen nějakou inherentní posvátností děl fikční literatury, ale je dána čtenáři jako subjektu, odlišuje Detweilerův přístup například od přístupů vycházejících z korelační teologie⁷³ a podává vstřícnou ruku těm teologickým proudům, pro něž je obtížné spatřovat semena Slova i v dílech sekulární fikční literatury. V čem se Detweiler s přístupy korelační teologie⁷⁴ naopak shoduje, je jasperskovský důraz na mezní situace lidského života, které podle Jasperse propojují imanenci s transcendentí.⁷⁵ V Detweilerově pojetí nám nejen jejich zakoušení, ale i čtení

⁷⁰ Srov. ŠIDÁK, *Literatura architektonického pnutí*, např. s. 76–84.

⁷¹ K Tillichově teologii v kontextu analýzy literárních děl srov. např. SIXTA, *Teologická reflexe vybraných motivů*, s. 27–30.

⁷² K chápání zkušenosti jako zdroje pro teologii srov. Ellen T. CHARRY, „Experience,“ in *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, eds. Kathryn Tanner – John Webster, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 419.

⁷³ Srov. např. David TRACY, *Blessed rage for order: The new pluralism in theology*, New York: Seabury Press, 1975, zejm. s. 22–56; David TRACY, *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism*, New York: Crossroad, 2000, např. s. x; SIXTA, *Teologická reflexe vybraných motivů*, s. 34–40.

⁷⁴ Narážím zde zejména na výše uvedeného amerického teologa Davida Tracého, srov. např. TRACY, *Blessed rage for order*, s. 131–133.

⁷⁵ Jaspers píše: „Zakoušet mezní situace a existovat je totéž. V bezmocnosti pobývání se otevírá možnost vzestupu bytí ve mně. (...) Mez se tak tak zhošťuje své vlastní funkce: být ještě imanentní a již odkazovat k transcendentí.“ Karl JASPERS, *Mezní situace*, Praha: OIKOYMENH, 2016, s. 11.

o nich a interpretace takových příběhů umožňuje – i při vši obezřetnosti literární teorie k jednoznačným interpretacím literárních děl – pěstovat úctu k tajemství a možnost jejich přínosu pro hledání podob lidského zápasu s vlastní existencí.⁷⁶ Zde se tak dotýkáme témat, která teology bádající v oborech jako je teologická antropologie a spiritualita, musí enormně zajímat, a to jak s ohledem na samotný akt interpretace a jeho způsob, tak také na jeho výtěžky a jejich reflexi.

V náboženském čtení jde v neposlední řadě, a to bych s lehkou dávkou nadsázky označil za čtvrté zdůvodnění přínosnosti tohoto čtení, o (IV) intelektuální dobrodružství rozvíjející lidskou imaginaci a hravost. Hravost zde však neznamená hluchotu nebo nezávaznost či uzavřenost k překvapivým průnikům Božího světa.⁷⁷ Spíše poukazuje k tomu, že v tomto čtení nejde o nějaký protiútok na postmoderní myšlení jeho vlastními zbraněmi v duchu tzv. radikální ortodoxie,⁷⁸ nejde o triumfální snahu ukázat, že člověk v posledku není s to vymanit se z Boží nadvlády, ale právě o hledání skulin, kterými k nám proudí světlo, které ozařuje všechny lidi a které chápou jako semena Slova působící v celém stvoření.⁷⁹ Tak i dílo sekulární fikční literatury nám může nově napsít tajemství křesťanské víry,⁸⁰ ba co víc, stát se místem specifické duchovní zkušenosti.

Pokusil jsem se v této studii představit koncepci *religious reading* v jejím obecném rámci i jako koncept Roberta Detweilera. Posléze jsem předložil vlastní náboženskou četbu Gombrowiczova *Kosmu* a v závěru jsem nastínil možné přínosy pro teologii, a to zejména s ohledem na teologickou antropologii a spiritualitu. Jako hlavní přínosy koncepce Roberta Detweilera jsem vyzdvihnul tři momenty: jeho vřazení náboženské četby mezi ostatní sociálně-kontextová čtení literatury, jeho důraz na komunitní rozměr čtení a v neposlední řadě jeho důraz na interpretující

⁷⁶ Srov. DETWEILER, *Breaking the fall*, s. xiii–xiv.

⁷⁷ Srov. STEINER, *Skutečné přítomnosti*, s. 158.

⁷⁸ K radikální ortodoxii srov. v českém prostředí např. Jakub ORT, „Křesťanská metafyzika jako lék na nicotu? Radikální ortodoxie a její kritika postmoderní filozofie,“ *Teologická reflexe* 23 (2017): 169–182.

⁷⁹ K této koncepci srov. např. Ivana NOBLE, *Po Božích stopách: Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2004, s. 73–74.

⁸⁰ Zde je možné navázat na tzv. korelační teologii Davida Tracyho, srov. též např. Petr MACEK, *Novější angloamerická teologie: Přehled základních směrů s ukázkami*, Praha: Kalich, 2008, s. 30–34; SIXTA, *Teologická reflexe vybraných motivů*, s. 34–40.

subjekt. Na co je třeba naopak upozornit, a to zvláště v našem prostředí, kde při potýkání se teologie a literatury jen stěží existuje zavedená terminologie, je problematičnost samotného názvu konceptu *religious reading*, který Detweiler používá. Jeho „náboženská četba“ je totiž především četbou křesťanskou a je nasnadě, že mluvit o náboženské četbě bez konceptu konkrétního náboženství, je možné jen na velmi obecné (až neproduktivní) úrovni. Jako praktičtější by se mi tak jevilo užívat širšího pojmu křesťanská četba pro méně reflektované nakládání s texty fikční literatury ze strany křesťanů a úzeji chápaný pojem teologická interpretace⁸¹ pro více reflektované vztahování se k literárním textům ze strany teologů a teoložek.

Důležité je, že ať už zavěšený vrabec z Gombrowiczova *Kosmu* odkazuje k Ukřižovanému, nebo se rozhodneme číst dané dílo v jiném klíči, podnikli jsme zábavné (a teologické) dobrodružství interpretace, v němž odhalujeme něco o našem pobytu ve světě. A jestliže Lactantius měl na přelomu 3. a 4. století odvalu najít ve Vergiliově *Aeneidě* Krista,⁸² proč bychom neměli mít odvahu najít ho dnes v dílech literatury 20. a 21. století?

Religious Reading: Its Application to Witold Gombrowicz's Cosmos and the Search for Its Relevance for Theological Anthropology and Spirituality

Keywords: Religious Reading; Theological Anthropology; Spirituality; Theology and Literature

Abstract: The aim of this study is to introduce the concept of religious reading as a social-contextual approach to literature. This approach, primarily drawing on the work of Robert Detweiler, is elucidated in the introduction. Its efficacy is demonstrated through the practical interpretation of one seminal work of European fiction: Gombrowicz's *Cosmos*. The conclusion outlines the value of this reading mode for theological anthropology and spirituality, which can be summarized in four key points: (I) cultivating a Christian pre-understanding through a religious reading of fictional works; (II) fostering interdisciplinary dialogue between theology and literary studies, thereby unveiling new interpretative

⁸¹ Jan Hojda, který se jako jeden z mála pokouší o metodologii teologického vztahu k literatuře, užívá pojem „teologická četba“. Osobně bych pro to, co teolog dělá s literaturou, volil spíš slovo interpretace, které signalizuje akt, jež jde za pouhou četbu. Srov. HOJDA, „Teologická četba literatury – cesta víry k člověku,“ s. 61–69.

⁸² Srov. JAROSLAV PELIKAN, *Ježíš v proměnách staletí: Jeho vliv na dějiny, myšlení a kulturu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 66–70.

avenues for theology; (III) gaining insights into the construction of meaning and discovering intersections of transcendence within texts; and (IV) enhancing one's imagination, intertwining intellectual exploration with spiritual experience.

Mgr. ThLic. Tomáš Sixta
Univerzita Karlova
Katolická teologická fakulta
Katedra systematické a pastorální teologie
Thákurova 3
160 00 Praha
sixtat@ktf.cuni.cz