Obsah

Rétoricko-narativní strategie Janova evangelia – dialog a ironie.....3
Jiří Lukeš

Proč autor První knihy Makabejské poukazoval na společný původ Sparťanů a Židů?.....23
Štepán Lisý

Liturgia semper reformanda.....40
Tabita Landová

Človek na ceste za Pravdou: teologická antropológia Milana Balabána.....58
Pavol Bargár

ČCE – českobratrská, nebo evangelická?.....73
Jan Štefan

James W. McClendon a úkol teologie.....88
Petr Macek

Recenze.....93

Oprava.....95

Práce přijaté a obhájené v roce 2018.....96

Rétoricko-narativní strategie Janova evangelia – dialog a ironie

Jiří Lukeš

The Rhetoric-Narrative Strategy of the Gospel of John – Dialogue and Irony The study examines the role of rhetoric and orality in the ancient world and analyzes selected texts of John's Gospel from this perspective. The focus is on the dialogue of Jesus with those who go through *anagnórisis*, which applies, for example, to the Samaritan woman (John 4:1–42). The text of the dialogue fits well into the late antiquity milieu, where revelation, oracular, peripathetic and temple dialogues were well known. Irony is a key element in the Johannine dialogues of Jesus: it increases dramatic tension, creates a second plan, adds existential meaning, shapes the psychodynamics of the reading process, and enables the *anagnórisis* of the characters. The argumentation is supported by the symmetrically structured *dispositio* of the unit, which begins with the dialogue of two characters who are not expected to be talking to each other and end with a collective confession. The study also deals with narrative tools within the rhetorical persuasion strategy.

Rétorika a její místo ve společnosti doby antiky

Rétorika sehrála svou roli při vzniku novozákonních textů a stejně tak ji plnila při veřejném čtení i následné interpretaci v raně křesťanských komunitách. Od antiky až po baroko měla literatura za cíl posluchače/čtenáře pohnout (*movere*), poučit (*docere*) či potěšit (*delectare*), což byla triáda uznávaná v rétorice i poetice.[1] V Novém zákoně hraje rétorika funkční roli, neboť texty musí sledovat přirozenost a pravdivost,[2] a to do určité míry potlačuje funkci estetickou, ač sama struktura řeči nebo dané formy (*dispositio*) je nenahraditelnou součástí argumentace.

Křesťanská shromáždění nebyla tvořena výhradně příslušníky vyšších vrstev, jež byly vzdělané a vlastnily knihy, ale navštěvovali je lidé, kteří v souladu s agonistickou mentalitou orálních kultur mohli být přesvědčeni, že psaní oslabuje myšlení a postrádá naléhavý osobní apel.[3] Jejich mysl byla utvářena vzorci orality a pamatováním ze slyšení, nikoliv vlast-

1 E. Torra, Rétorika, in: M. Pechlivanos, S. Rieger, W. Struck, M. Weitz (eds.), *Úvod do literární vědy*, Praha: Herrmann & synové, 1999, 103–16, 111.

2 *Ibid.*, 110.

3 W. J. Ong, *Technologizace slova*, Praha: Karolinum, 2006, 55–57, 94–95, 123 (v návaznosti na Platónova *Faidra* 274–277).

ním čtením a psaním.[4] Křesťanský diskurs musel usilovat o maximální efektivnost a adekvátní rétorika v něm nemohla chybět, ač nižší vrstvy užívaly pouze obecný jazyk či „omezený jazykový kód".[5] V prostředí, kde se mísila oralita (negramotných) s diskursy a myšlením literárně vzdělaných, bylo vypravěčské umění rozšířeno i mezi těmi, kdo psaní neovládali, ale dokázali využívat řadu sofistikovaných schémat ústní slovesnosti.[6] Svá pravidla a formy má tedy i oralita, a *rétoriku*[7] je možné obecně definovat jako „umění přesvědčivé řeči",[8] ale zároveň i jako „kvalitu uvnitř diskursu, pomoci níž chce řečník či pisatel uskutečnit své cíle".[9]

Otázkou samozřejmě je, jaké bylo běžné užití rétoriky v každodenním životě a do jaké míry přetvářel v prostředí orální kultury literární záznam obsah ústní tradice nebo samotného příběhu.[10] Jisté je, že rétorika spolu s formami orality ovlivňovaly přenos kulturní i náboženské tradice, fixovaly i adaptovaly příběh či obraz hrdiny a patřičnými nástroji ho vnášely do rozličných sociálních vrstev posluchačů.

Nelze předpokládat, že teorii rétoriky znal v době římské každý a běžný člověk (navíc řemeslník či zemědělec) zacházel cíleně s tropy nebo figurami. Podle A. D. Myers se jedná spíše o „kulturní kapitál" římského hierarchického systému a praktikování rétorických zásad bylo demonstrací příslušnosti k vzdělané, aristokratické elitě společnosti.[11]

4 M. C. A. Macdonald, „Literacy in an Oral Environment", in: P. Bienkowski, C. Mee, E. Slater (eds.), *Writing and Ancient Near Eastern Society*, London: T & T Clark, 2006, 45–114, zvl. 65–67.

5 Ong, *Technologizace slova*, 123. Ani *koiné* „nebyla v přísném slova smyslu literárním jazykem". P. Pokorný, U. Heckel, *Úvod do Nového zákona*, Praha: Vyšehrad, 2013, 71.

6 Ong, *Technologizace slova*, 67–69, 71–79, 83–84. K oralitě a rétorice také C. S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, 2 Vols., Grand Rapids: Baker Academic, 2003; Vol. 1, 54–76.

7 Pojem rétoriky zahrnoval teorii i praxi řečnictví. Kennedy v návaznosti na Aristotela předpokládá, že rétorika je univerzální fenomén, aplikovatelný na všechny věky a společnosti, vyjádřený v řeckých termínech. G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984, 10–11.

8 J. Lambrecht, „Rhetorical Criticism and the New Testament", *Bijdragen* 501 (1989), 239–53, zvl. 239.

9 Kennedy, *New Testament Interpretation*, 3. Také Ø. Andersen, *Im Garten der Rhetorik. Die Kunste der Rede in der Antike*, Darmstadt: WBG, 2001, 21–22.

10 Ong, *Technologizace slova*, 69, 71–75.

11 A. D. Myers, „Rhetoric", in: D. Estes, R. Sheridan (eds.), *How John Works: Storytelling in the Fourth Gospel*, Atlanta: SBL Press, 2016, 187–203, zvl. 192–93. Shodně B. Withe-

Vzhledem k omezenému vzdělání v nižších společenských vrstvách, kde byla většina obyvatel negramotná či nedisponovala literárním stupněm vzdělanosti[12] a dokázala napsat jen své jméno a snad i některá další slova, ale již ne dopis,[13] bylo užití rétorické teorie v každodenním životě velmi limitované. Praxe veřejného projevu však zasahovala v antické společnosti při různých příležitostech (v rámci *polis*) všechny společenské vrstvy, pravidelná byla v židovských i křesťanských shromážděních.

Mimořádného rozkvětu dosáhla za císaře Hadriána (r. 117–138), kdy se veřejné řečnění stalo vyhledávaným představením a charakterizovalo „druhé sofisty". Přesto byl přinejmenším v prvních dvou staletích po Kristu výrazný rozdíl mezi vzdělanou elitou, která dokázala rétoriku užívat, a zbytkem společnosti, v níž míra vzdělání značně kolísala.[14]

Na straně druhé došlo ve 2. a 1. století př. Kr. k navýšení knižního fondu v Římě. Roku 39 př. Kr. zde byla založena první státní knihovna a od Augusta (r. 27 př. Kr.– 14 po Kr.) dále o ni všichni císařové pečovali.[15] Římské školství bylo zcela pod řeckým vlivem a jeho základním pramenem byly řecké texty. Z doby císaře Traiana (r. 98–117) pochází množství vytesaných nápisů, často neuměle vyrytých do kamenů, jež nepřímo dosvědčují, že znalost četby a psaní byla rozšířena také v lidových vrstvách.[16]

---

rington, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 41–42.

12 Ch. Keith, *Jesus' Literacy: A Scribal Culture and the Teacher from Galilee*, London: Bloomsbury, 2013, 8–26, zvl. 14–15.

13 M. Owen Wise, *Language and Literacy in Roman Judea. A Study of the Bar Kokhba Documents*, New Haven: Yale University Press, 2015, 59–61 člení literární schopnosti dospělých v římské Judei do čtyř kategorií: 1. *alfabetická ruka* – ti, kdo uměli napsat své jméno a rok či dva jejich školního vzdělání jim neumožňoval číst sofistikované dopisy; 2. *necvičená ruka* – ti, kteří psali, ale nesetkali se s klasickou literaturou; 3. *zkušená ruka* – ti, kdo měli za sebou roky studia, memorování, přepisů, četli plynule, měli literární vzdělání; 4. *písařská ruka* – profesionální písaři. Text přepisuje také M. C. A. Macdonald, „How much can we know about language and literacy in Roman Judea?", *Journal of Roman Archeology* 30 (2017), 832–842, zvl. 833.

14 A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley: University of California Press, 1991, 30–46. H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of Christian Texts*, New Haven: Yale University Press, 1995, 32–41, 231–237.

15 G. B. Conte, *Dějiny římské literatury*, Praha: KLP, 2003, 507.

16 *Ibid.*, 459, 507.

Na veřejné čtení textu bylo nutné se náležitě připravit, neboť se dle E. Nordena neodehrávalo v běžném konverzačním tónu, ale hlas měl zvuk, který připomínal dnešní divadelní představení.[17] Nahlas četli všichni, i čtenáři, kteří četli jen pro sebe. V „klasické západní antice" bylo samozřejmostí, že texty byly primárně určeny k předčítání[18] a lidé znali obsahy písemností ze slyšení.[19] Chybějící prostředky pro vizuální členění psaného textu (psalo se bez přerušení slov, a svitky měřily několik metrů) nahrazovala organizace zvuková. „Verbální stopy", které, jsou-li slyšeny (nikoli viděny), pomáhaly čtenáři i posluchači orientovat se ve struktuře písemnosti.[20] Věrohodnost argumentace a zapamatování slyšeného ovlivňovala nejen kvalita řeči, ale stejnou měrou osobnost řečníka.

Rétorika byla nástrojem, který vychovával řečníka i posluchače, a byla součástí dlouho rozvíjené kulturní paměti. Již v *Iliadě* a *Odyssei* je *rhétér mythón* uznávanou autoritou, veřejně promlouvá a získává porozumění i obdiv, přičemž další zásluhy mají recitující rapsódi a antické drama.[21] U porotních a poradních soudů (založených r. 462 př. Kr.) musel každý uvést svou při osobně a pomoci mu mohl jen placený *logograf*, který řeč sestavil a natrénoval s klientem její přednes.[22]

V době raného křesťanství byl Cicero (r. 106–43 př. Kr.) uznávaným klasikem a jeho rétorika byla oborem, jenž spojoval všechny druhy vzdělání s morálními vlastnostmi a angažovaností občana, přičemž podobné úctě se těšil o generaci mladší Quintilian (r. 35–96/99) – první státem placený učitel řečnictví v Římě za vlády Flaviovců.[23]

---

17 E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhunderts vor Christus in die Zeit der Renaissance*, Stuttgart: Teubner, 1909, repr. 1958, 55–57.

18 P. J. Achtemeier, „Omne Verbum Sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity", *JBL* 109.1 (1990), 3–27. Ong, *Technologizace slova*, 133.

19 Achtemeier připomíná, že Papias upřednostňoval ústní tradici evangelia před psanou (Eusebius, *Hist. eccl.* 3.39.4), „Omne Verbum Sonat", 7.

20 *Ibid.*, 18–19, 22. Termíny *verbal clues, aural/oral clues* a *acoustic echo* viz Achtemeier, „Omne Verbum Sonat", 19–20, 27.

21 J. Kraus, *Rétorika v evropské kultuře i ve světě*, Praha: Karolinum, 2011, 22–23.

22 *Ibid.*, 24. Takto vznikaly nejstarší soudní řečnické projevy.

23 *Ibid.*, 62. Také díky těmto velikánům mohl autor Skutků apoštolů vykreslit apoštola Pavla jako řečníka – ideální etický vzor –, jenž oplývá morální silou, znalostmi, zájmem o společnost i nezdolností. Takovému obrazu Pavla římský čtenář rozuměl a patřičně ho asocioval.

Zvláštní roli sehrávala topika, která je spjata s oblastí rétoriky zvanou *inventio* („nalézání látky"),[24] ale také *memoria* a *imaginatio/phantasia*. Znalost míst (*topoi, loci*), kde lze nalézt argumenty, dává topice pojmenování.[25] Právě v této oblasti hledá řečník *důkazy*. Důkazy pak musí posluchačem pohnout, probouzet sympatie či antipatie, čehož je možné dosáhnout pomocí odkazů na protikladné nebo analogické činy a postavy. Přiblížení např. vášní řečníkem v soudním procesu není samozřejmě objektivní, ale je to záležitost intertextuality, díky níž adresáti rozumějí a poměřují kauzu v návaznosti na zmíněné *topoi* i vlastní chápání vášní.[26] K tomu potřeboval řečník znát klasické autory, umět stylizovat, musel ovládat rozsáhlé pole tradované kulturní paměti, mít fantazii a být doma v nejrozmanitějších *topoi*.[27] Rétorika tedy souvisela s kreativitou, byla analytickým nástrojem, vstupovala do oblasti, které dnes říkáme teorie narativu, soupeřila s dialektikou, využívala etiku, intertextualitu i předchůdce dnešní psychologie, nezabývala se jen řečí (či textem) jako produktem mysli a zažitých konvencí, ale také člověkem (řečníkem) a jeho světem.

Díla Filóna (kolem r. 20 př. Kr. – po r. 40 po Kr.) i Josepha Flavia (r. 37/38 – kolem r. 100) ukazují, že židovské myšlení přejalo jazyk i rysy řecké kultury. Po celém helenizovaném světě, včetně Palestiny, existovala gymnasia a rétorické vzdělání (v rámci řeckého jazyka) nechybělo ani helenizovaným (aramejsky hovořícím) Židům či proselytům ze středních a vyšších vrstev, což se týká také autora nebo redaktora čtvrtého evangelia, který psal nejspíše v Malé Asii.[28]

---

24 H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric*, Leiden: Brill, 1998, 119.

25 U. Hebekus, „Topika/Inventio", in: *Úvod do literární vědy*, Pechlivanos, Rieger, Struck, Weitz (eds.), 89–102, zvl. 89, 94.

26 *Ibid.*, 94, 96.

27 Blíže Ong, *Technologizace slova*, 128–129.

28 A. Reinhartz vnímá Janovo evangelium jako rétorický dokument: „In other words, the Gospel of John, no less than the lettters of Paul, is a rhetorical dokument that is intended not only to narrate a story but to convince a specific audience of a particular position, and, even more that, to have a transformative impact on their communal life." A. Reinhartz, „Forging a New Identity: Johannine Rhetoric and the Audience of the Fourth Gospel", in: J. Krans, B. J. Lietaert Peerbolte, P.-B. Smit, A. Zwiep (eds.), *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology*, Leiden: Brill, 2013, 123–134, zvl. 123. Dále: J. L. Kinneavy, *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith. An Inquiry*, Oxford: Oxford University Press, 1987, 78. C. Hezser, Jewish Literacy and Languages in First-Century Roman Palestine, in: (Forthcoming) C. Morrison (ed.), *The Languages of Palestine at the Time*

2. Rétorika a její místo v Janově evangeliu

2.1 Rétorika jako nedílná součást narativu

Rétoriku Janova evangelia analyzovala celá řada badatelů (včetně G. A. Kennedyho, C. Cliftona Blacka, H. W. Attridge, R. A. Culpeppera, C. J. Classena, A. Reinhartzové, C. S. Keenera, P. Dukea, A. D. Myersové či J. H. Neyreye) a jednoznačně při analýzách převládá aplikace antické starověké rétoriky, zejména Aristotela, Theóna, Quintiliana, Cicerona, případně Longina, Hermogena nebo Menandra Rétora.[29] Antická rétorika však nabízí propojení narativních a rétorických aspektů, o což se pokouší také moderní literární věda.[30]

Otázka, zda je narativ základní formou vědění či jde o rétorickou strukturu, je stále nezodpovězena a klade ji dnes například J. Culler.[31] Klasická rétorika se mohla zabývat jak příběhem, který souvisí s *inventio* (a tedy i *topikou*), tak diskursem, jenž má souvislost s *dispositio*.[32] Koncem 20. století byla navíc rétorika znovu vzkříšena jako nauka o strukturačním potenciálu *diskursu*,[33] který je pojímán také jako estetická konstrukce a literární dílo, což se týká i evangelií, je zároveň *příběhem* i *diskursem*.[34] Příběh jako takový je abstrakcí, vždy je někým vyprávěn, s určitým záměrem, určitým jazykem a je společně respektovanou konvencí, neboť sám o sobě, bez autora/vypravěče a jeho podání, neexistuje.[35]

---

of Jesus. Biblica et Orientalia, Rome: Pontifical Biblical Institute, 2019, 1–26, zvl. 7–10 (viz text autorky na www.academia.edu).

29 Nejčastěji analyzovaným textem je J 13.–17. kapitola.

30 Typické prolínání rétorických a narativních hledisek se vyskytuje v případě kategorie ethos (viz Aristotelés, Cicero i Quintilian), kterou se zabývá S. Chatman při zkoumání narativní struktury v literatuře a filmu. S. Chatman, *Příběh a diskurs. Narativní struktura v literatuře a filmu*, Brno: Host, 2008, 238–240. Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, 169–173.

31 J. Culler, *Krátký úvod do literární teorie*, Brno: Host, 2002, 102–103.

32 T. Todorov, Kategorie literárního vyprávění, in: P. Kyloušek (ed.), *Znak, struktura, vyprávění. Výbor z prací francouzského strukturalismu*, Brno: Host, 2002, 145.

33 Culler, *Krátký úvod do literární teorie*, 79.

34 Todorov, Kategorie literárního vyprávění, 144.

35 *Ibid.*, 145. K narativní strategie Janova evangelia: M. W. G. Stibbe, „Protagonist", in: Estes, Sheridan (eds.), *How John Works Gospel*, 133–150, zvl. 134–136. Také F. J. Moloney, „John 21 and the Johannine Story", in: T. Thatcher, S. D. Moore (eds.), *Anatomie of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature*, Leiden: Brill, 2008, 237–251, zvl. 238–242.

Narativní struktury se vyznačují tím, že jsou všudypřítomné, vstřebávají rétorické prvky a nelze se oprostit od vnímání vlastního života skrze vzorce fikčních narativů.[36] Každý interpret, který je závislý na slyšení originálu, musí zápletku opětovně stvořit a příběh v mysli určitým způsobem fixovat, k čemuž mu pomáhají techniky rétoriky a memorování. Příběh, jeho zpracování, pochopení, interpretace a atraktivní předání komunitě jsou na sobě závislé a spjaté s rétorikou. Narativ je proto rétorickou strukturou a znalost teorie narativu i rétoriky je nástrojem pro způsob jeho nahlížení.[37] Narativy i jejich rétorika hrají nezastupitelnou roli při utváření identity, a to v případě jedince i komunity.[38]

Identita postav vyvstává v Janově evangeliu jako výsledek zápasů a dialogů se světem, který nerozpoznává *Logos* (J 1,14), jenž sestoupil na zem. Kdo konkrétní se však v historické perspektivě skrývá za rétorickou hrou jinotajů a protikladů v Janově době,[39] to sám příběh neprozradí, je nadčasový, polyvalentní a zvolená narativně-rétorická strategie „čtení pro již zasvěcené" nutí k další četbě příběhu. Jan píše narativ, který je díky zvolené strategii vysoce nepředvídatelný (i pro ty, co synoptická evangelia již znají), je nový a proto posluchačsky atraktivní. Analyzovat však můžeme toliko Janovu rétoriku, nikoliv dialogy a promluvy samotného (historického) Ježíše.[40]

Jan užívá techniku *prosopopoeia*,[41] skrze niž mají řeči odhalit charakter mytologické nebo historické postavy a řeč sestavuje tak, aby bylo patr-

36 Culler, *Krátký úvod do literární teorie*, 93, 103.

37 *Ibid.*, 103. K narativní a historické kritice ve vztahu k Janovu evangeliu: M. C. De Boer, „Narrative Criticism, Historical Criticism, and the Gospel of John", *JSNT* 47 (1992), 35–48.

38 *Ibid.*, 121.

39 Více k janovské komunitě: M. Stibbe, „Magnificent but Flawed: The Breaking of Form in the Fourth Gospel", in: Thatcher, Moore (eds.), *Anatomie of Narrative Criticism*, 154. A. Reinhartz, Forging a New Identity, 125–126, 130, 133–134 nebo M. Hengel, *The Johannine Question*, London: SCM Press, 1989, 118, 121, 126–127, 169 a také M. Goulder, „The Two Roots of Christian Myth", in: J. Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate*, London: SCM Press, 1977, 64–86, zvl. 66, 80–83.

40 Optikou *narativní kritiky* se jedná o „implikovaného autora" označeného „Jan". Optikou *literární kritiky*: „The Johannine Gospel is the result of a complex history and process of composition." R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, The Abridged Edition, Yale: Yale University Press, 2016, 131.

41 Blíže N. Frye, *Words with Power: Being a Second Study of „The Bible and Literature"*, Toronto: Penguin Books, 1990, 69.

né zosobnění Ježíše i dalších postav.[42] Je to však nástroj Janovy rétorické strategie, nikoli historická rekonstrukce Ježíšových promluv. Autor takto pracuje s inteligencí posluchače a jeho touhou pronikat k jinotajům, jejichž pochopení posiluje čtenářovu identitu a náležitost ke komunitě, v níž janovský Ježíš přebývá.

Dialogy s učedníky, kteří nerozumějí, mají v centrální části evangelia (13,31–16,33 – „řeči na rozloučenou") *paramythetický* (útěšný) charakter, je v nich patrná *oslavná rétorika* a jsou promluvou k malé skupině, jejíž identitou je láska (13,34–35), čemuž vyhovuje typ promluvy *lalia*.[43] Efekt těchto proslovů se značnou mírou redundance a spirálovitou strukturou,[44] v níž se náměty i otázky vracejí, je v tom, že jim posluchač na rozdíl od učedníků rozumí, neboť má informace, které postavy příběhu nemají a působí proto zmateně. *Rétorickým problémem* těchto dialogů je úzkost těch, kdo nevědí, co bude, situace jim připadá absurdní, a proto opakují svou zásadní otázku stále dokola (13,36; 14,5.8.22).[45]

V této situaci jsou však i Židé, kteří nerozumí a uvažují zcela v mezích své identity (7,33–36; 8,21–30), čímž Janovo evangelium ukazuje rozdíl mezi křesťanstvím a pro křesťany již uzavřeným judaismem (10,33). Zasazení vzkříšeného Krista, v něhož posluchač věří, do předvelikonočního vystoupení dramatizuje zápletky, polarizuje účastníky dialogů, vytváří *ironii*, buduje identitu a odkrývá rozdíl mezi okolím a janovským křesťanstvím. *Rétorická strategie* spisu má za cíl zdůvodnit oddělení komunity posluchačů od Ἰουδαῖοι, jak navrhuje A. Reinhartz,[46] a je naopak velmi vstřícná k Samařanům.[47]

---

42 Kennedy, *New Testament Interpretation*, 23, 37, 107.

43 *Ibid.*, 76–77.

44 Redundantnost má za cíl udržovat posluchače ve správné stopě. Pro řeč a myšlení je přirozenější než strohá linearita. Ong, *Technologizace slova*, 51.

45 Více k otázkám v Janově evangeliu: D. Estes, *The Questions of Jesus in John: Logic, Rhetoric and Persuasive Discourse*, Leiden: Brill, 2013, 49–53.

46 A. Reinhartz, „Story and History: John, Judaism, and the Historical Imagination, in: R. A. Culpepper", P. N. Anderson (eds.), *John and Judaism: A Contested Relationship in Context*, Atlanta: SBL Press, 2017, 113–126, zvl. 123–126. U Jana termín ukazuje většinou k farizeům, vedoucím kněžím a židovským vůdcům, čímž se však jeho užití nevyčerpává. Viz T. Thatcher, „John and the Jews: Recent Research and Future Questions", in: Culpepper, Anderson (eds.), *John and Judaism*, 3–38, zvl. 21.

47 Goulder, „The Two Roots of Christian Myth", 66, 80–83.

Dle M. Hengela má Janovo evangelium „aristokratický charakter" – tedy nemnoho společného s „‚aurou chudoby', která obklopovala galilejské rolníky a rybáře",[48] což byl převládající kolorit Ježíšova vystoupení. Křesťanský čtenář vnímá *ironii*,[49] jejímž terčem jsou Ježíšovi oponenti a na jejímž utváření se podílí také *rétorická otázka* či rozpaky těch, kterým Ježíšova řeč nedává smysl (6,41–42).[50] Z dialogů je patrné, že vzkříšení nelze v časové perspektivě před Velikonocemi předjímat (13,36; 14,5.8.22) a před jeho uskutečněním nemůže Ježíš explicitně vyjádřit tuto událost a přenést ji ve formě zkušenosti nebo očekávání na jiné (20,9).

2.2. Dialogy, nerozumění a ironie – dobové nástroje rétorické strategie

Rozsáhlé narativní úseky, které jsou prostoupeny dialogy Ježíše s těmi, kdo nerozumějí, jsou pro Janovo evangelium typické a v pojednávaných případech (4,1–42) vytvářejí kompaktní rétoricko-narativní jednotky oddělené *narativními signály* a *rétorickými situacemi* (4,1–6.43; 7,1.53). Dialogy byly v antice jednou z nejoblíbenějších literárně-rétorických forem s tradicí sahající přinejmenším k Sókratovi a Platónovi.[51] Nenahraditelné byly ve filosofickém i náboženském životě a využívali je také rabíni.

Kromě *peripatetických* dialogů existovaly v řecké i římské literární tradici také dialogy *orákulární, zjevitelské* či *chrámové*.[52] Ježíšovy dialogy v Janově evangeliu nepatří striktně do žádné z těchto kategorií, ale mají blízko ke všem a nejblíže snad k dialogům *orákulárním* a *zjevitelským*, v nichž Bůh „nezjevuje jen svůj záměr, ale také svou podstatu a dějiny".[53] Filosofické dialogy byly vhodné pro témata etická i náboženská, vedli je peripatetici, jejich součástí bývá někdy ironie a reprezentují je mimo jiné dialogy Plútarchovy.[54] *Chrámové* dialogy jsou vedeny ve svatyni a představuje je obsáhlý Varronův spis *De re rustica* (*O zemědělství*), který se týká

48 „That the author comes from the upper class in Jerusalem could follow from the marked 'aristocratic' character of the work…" Hengel, *The Johannine Question*, 124.

49 Hengel hovoří o *profetické ironii*, *ibid*., 122.

50 Estes, *The Questions of Jesus in John*, 50–51, 54–56.

51 D. E. Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, London: Westminster John Knox Press, 2003, 125.

52 *Ibid*., 126–127.

53 Northrop Frye, *Anatomie kritiky*, Brno: Host, 2003, 74.

54 *Ibid*., 125–126.

života rolníka.[55] Odehrává se o svátcích v chrámě boha Tella a nechybí v něm duchaplná anekdota i rčení.[56] *Orákulární* dialogy jsou užity v židovských i křesťanských apokalypsách, užívá je hermetická literatura i gnostici, a zjevuje se v nich supranaturální bytí.[57] Dialogy *zjevitelské* byly populární mezi gnosticizujícími křesťany v době po vzkříšení a popisovaly dobu apoštolů před jejich osvícením (jež nastalo po vzkříšení) jako dobu ignorance a nekompetence.[58]

Zvláště dialogy peripatetické a chrámové byly oblíbenou četbou v tehdejších rétorických školách[59] a Jan tuto formu, která spolu s monology tvoří dle F. Vougy historické i teologické jádro Janova evangelia, používá jako efektivní nástroj rétorické strategie.[60] Rovněž Janovo *inventio* má blízko k *topoi* židovské i řecké náboženské a filosofické tradice myšlení a jeho evangelijní spis dobře zapadá rétorickými konvencemi do milieu prvního století po Kristu. Autor pracuje s prvky všech typů dialogů, v nichž vyniká Ježíšova „povahokresba",[61] jež je v souladu s hymnickým prologem (1,1–15).

Celé Janovo evangelium je polemickým „bojem" o identitu jedince i komunity a dialogy vedou k vykrystalizování pozic protistran. Mohou mít charakter *diatriby* a posouvají celý narativ spirálovitým způsobem k jeho vyústění. Prvek „nerozumění" a různé typy postav v dialogu s Ježíšem vytvářejí teologické milieu narativu a ovlivňují psychodynamiku procesu čtení. Žádná z postav příběhu nerozumí Ježíši od samého počátku a vztah k němu je podmíněn přijetím jeho výsostného postavení, jež se vyjeví v dialogu nebo vykonaném „znamení". Pro jedny je *neporozumění* dočasným postojem a chybí jen určité informace, které povedou k *vyznání* (1,43–51; 16,18), u jiných se prohlubuje v pohoršení nebo touhu po trestu (5,14–18). Další porozumí a uvěří, ale bojí se k Ježíši přihlásit, „aby nebyli vyloučeni ze synagogy" (12,42). V situaci těch, kdo nerozumějí, se neocitají pouze učedníci nebo Ježíšovi oponenti (6,52 – Ἰουδαῖοι, 7,32 – Φαρισαῖοι, ἀρχιερεῖς), ale

55 Conte, *Dějiny římské literatury*, 213. M. T. Varro, *On Agriculture*. (With Eng. trans. W. D. Hooper, revised H. Boyd Ash), London: W. Heinemann, 1935, xiv–xxiii, 159–531.
56 *Ibid*., 213.
57 Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, 126.
58 *Ibid*., 127.
59 Conte, *Dějiny římské literatury*, 485.
60 F. Vouga, *Dějiny raného křesťanství*, Praha: Vyšehrad, 1997, 15.
61 Chatman, *Příběh a diskurs*, 114–115.

také Nikodém (3,4), Marie – matka Ježíše (2,4–5), Marie Magdalská (20,16), Ježíšovi bratři, kteří mu nejen nerozumí, ale sarkasticky se vysmívají (7,4–5), a rovněž i Samařanka u Jákobovy studny (4,11).[62]

Nutnost zaujmout postoj přechází z dialogů do reálného světa posluchače, kterému postavy umožňují zhodnotit vlastní životní pozici. Texty, v nichž figuruje ztělesněný *Logos*,[63] utvářejí univerzální optiku pohledu na svět a nabízejí participaci na „vyšším poznání", které přináší život věčný. Když posluchač přijme rétorický modus komunikace a přitaká *vnějšímu (poetickému) důkazu* autora (1,1–18), čímž akceptuje Ježíše v jeho preexistenční podobě, dekóduje tím celý následující narativ.[64]

Toto stěžejní přitakání odemyká Janovu *ironii* a celou přesvědčovací rétorickou taktiku, kterou autor nastrojil – druhý plán, metafory, kvality *hypsos* a *emphasis*,[65] dualismy, binární opozice,[66] oslavnou i poradní rétoriku, zacílenou intertextualitu, redundanci i emocionální apely plynoucí z jednání postav. Identifikace s textem či jeho odmítnutí v malé komunitě křesťanů, jež sdílejí v rámci bohoslužby místnost v domě některého z nich, je naprosto zásadní pro jejich další sociální vazby. Bez rétoricky propracovaných textů a literárně-rétorických forem (např. *dialogy, lalia, paramythia*), jež odkazují na uznávané *topoi*, navozují prožitek útěchy z Boží blízkosti a správnosti vlastního rozhodnutí, by křesťanstvo nemělo šanci konkurovat mysteriím a pronikat do struktur římského světa.

Ježíšovy promluvy v Janově evangeliu již obsahují křesťanské vyznání, které posluchač vnímá skrze řeč symbolů, Ježíšův konfrontační styl komunikace (8,12–30), techniky *prolepse* i *analepse*, *vnější* i *vnitřní* důkazy autora, čemuž již praktikující posluchač rozumí. Příběh už komunita slyšela a zná ho z ústní tradice nebo z podání některého z ranějších evangelistů. V Janově podání ale zaznívá jinak, má několik časových rovin a znalost židovských zvyků, svátků, Písem i dalších *pre-textů*[67] jej staví do světa juda-

62 Momentu nerozumění v Janově evangeliu si všímá N. Frye, *Words with Power*, 94–95.

63 K pojmu *Logos* u Jana viz Frye, *Words with Power*, 105, také Keener, *The Gospel of John*, Vol. 1, 333–363.

64 J. Zumstein, „Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John", in: Thatcher, Moore (eds.), *Anatomie of Narrative Criticism*, 121–135, zvl. 123.

65 Kennedy, *New Testament Interpretation*, 108–109.

66 Reinhartz, „Forging a New Identity", 129.

67 Zumstein, „Intratextuality and Intertextuality in the Gospel of John", 121–122. Vztah Jana k synoptikům řeší P. N. Anderson, „John and Mark: The Bi-Optic Gospels", in: R. Fortna, T. Thatcher (eds.), *Jesus and the Johannine Tradition*, Philadelphia: Westminster/John Knox Press, 2001, 175–188.

ismu, který zároveň činí zcela vzdáleným. Judaismus Ježíšovy doby je matricí příběhu, ale posluchač v něm nežije a autor na něj nahlíží retrospektivně z pozice křesťanské identity.

Posluchačovo očekávání má transcendentní charakter a nabízený příběh netají *mytický* rozměr.[68] Ježíšovo vystoupení je dramatickou konfrontací božského Logu se světem a možné *topoi* poukazují k *tragickým modům* vyprávění. Dialogy odhalují i postoje těch, kdo evangelium nepřijali (8,31–59) a rétorika dialogu pomáhá racionalizovat autoritu.[69] Posluchač ví, že nenaslouchá misijnímu textu[70] a ideologické složky rétoriky, oddělující jeho komunitu, si je vědom.[71] Jan píše pro ty, kdo v době šíření raného katolicismu, za vzrůstající popularity gnóze, v čase nově nabyté nezávislosti na synagoze, prosperujících mystérií a při změně eschatologické orientace potřebují ujištění o smyslu toho, čemu věří. Slyšení Janova podání Ježíšova příběhu má povznést, utěšit a potvrdit exkluzivitu těch, kdo mu rozumí.[72] Jsou přece těmi, kdo se narodili z Boha (1,13) a obklopeni nerozumějícím *světem* (κόσμος) se *milují navzájem* (ἀγαπᾶτε ἀλλήλους – 13,34).[73] Prvky pathosu jsou zřejmé a atakují city posluchače. Argumentace narativu je (retrospektivně) orientována na dosud zastřenou budoucnost, která záhy nastane, neboť Ježíš „odejde" a má tedy *poradní* charakter. Narativ z komunity vychází a do ní zapadá, ovlivňuje její identitu, přítomnost i budoucnost. Status Ježíše, symboly, svátosti, etické normy, to vše již posluchač přijal, vše praktikuje a dávno „v narativu žije". Místo *halachy* má lásku jako „nové přikázání" (ἐντολή καινή), které není prezentováno ve smyslu synoptiků (Mk 12,28–34/Dt 6,4–5 a Lv 19,18) jako obecně uznávaná norma judaismu i křesťanství doby římské, ale směřuje k malé komunitě (J 13,34–35), kterou pojí vazby, jaké svět a Ἰουδαῖοι neznají.

68 Frye, *Anatomie kritiky*, 49.

69 Frye, *Words with Power*, 16–17. Viz Platón a Sókratovy dialogy s typickou otázkou, ironií a autoritativní pozicí.

70 Hengel, *The Johannine Question*, 121.

71 Frye, *Words with Power*, 17, 111.

72 Blíže J. H. Neyrey, „The 'Noble Shephar' in John 10: Cultural and Rhetorical Background", *JBL* 120/2 (2001), 267–291, zvl. 270–277. Vouga, *Dějiny raného křesťanství*, 214–222.

73 T. Eagleton, *Úvod do literární teorie*, Praha: Triáda, 2005, 169.

Všechny prvky nerozumění a polarizace jsou integrovány do systému vytvářeného celým diskursem,[74] opakují se a jsou pevně zabudovány do argumentační struktury dialogů od počátku evangelia do konce. Ježíš je centrální postavou, která drží nejen Janovy, ale všechny novozákonní příběhy pohromadě a veškeré konstruované metafory, textové i mimotextové, k němu odkazují.[75] Skrytost obsahu, komunikaci v *tropech* (*ironie*) – skrze „druhý plán" –, to vše od Janova Ježíše posluchač očekává (16,29), je naladěn na překvapení, hru s časovými perspektivami i místy,[76] a dokonce na záměrné matení těch, co nevěří (7,7–10).

Členíme-li postavy v narativu nejen na kladné či záporné (na charakterově dobré a špatné), ale podle schopností vzhledem k posluchači, což navrhuje N. Frye, můžeme příběhy a epizody o postavách (hrdinech) horších než jsme my, hodnotit jako *ironické*.[77] *Ironie* je však složitý *tropus* a realizuje se mnoha způsoby.[78] Jan jí dosahuje tak, že mezi autorem a posluchačem probíhá komunikace se skrytým významem, která je v rozporu s vypravěčovým (Ježíšovým) skutečným významem slov, a děje se na úkor jiné osoby (např. Samařanky), která je obětí a ocitá se v (trapné, komické, nevýhodné) situaci nechápajícího.[79] Nezbývá jí, než být poučena a někdy i v této pozici diskutovat, což ovšem potvrdí předchozí nerozumění. Dá se říci, že skutečný význam má jakousi postranní trasu, která míjí terč (jenž je zaskočen a nerozumí) a jde od autora ke čtenáři/posluchači, pro něhož je skrytý význam zajímavější než ten, který mu je přímo předkládán.[80]

---

74 Chatman definuje narativ jako strukturu s „plánem obsahovým (zvaným *příběh*) a plánem výrazovým (zvaným *diskurs*)." Chatman, *Příběh a diskurs*, 152.

75 D. Dormeyer, *The New Testament among the Writings of Antiquity*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 75.

76 Blíže D. Estes, *The Temporal Mechanics of the Fourth Gospel*, Leiden: Brill, 2008, 149–156, 165–186, 229–246.

77 Frye, *Anatomie kritiky*, 49–52. Dormeyer, *The New Testament among the Writings of Antiquity*, 89.

78 *Ibid*., 241. Více k ironii v antice: Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, 237–238. Také Frye, *Words with Power*, 309–310, Frye, *Anatomie kritiky*, 65–67.

79 Chatman, *Příběh a diskurs*, 241.

80 *Ibid*., 241. Ironie je členěna na *stabilní* a *nestabilní*. *Stabilní ironie*, o níž se zde jedná, je záměrná, skrytá, rekonstruovaná čtenářem jako význam zajímavější než ten, jenž je mu přímo nabízen, pevná – jakmile čtenář pochopí význam, nedekonstruuje dále – a je konečná ve svém uplatnění. Chatman klasifikuje ironii a její znaky na základě práce W. Booth, *A Rhetoric of Irony*, Chicago: University of Chicago, 1974, 6, 240.

Často ironii doprovází určitá naivita nebo zatvrzelost oběti, což má další dramatizující či humorný efekt.

3. Aplikace na text J 4,1–42 – „Ježíš a Samařanka"

3.1 Analýza rétorické strategie

3.1.1 *Dispositio* (argumentační struktura jednotky)

Analyzovaná *rétoricko-narativní jednotka* J 4,1–42 patří do širšího narativního celku 1,19–6,71,[81] v němž tvoří samostatný blok dialogů, jež se vztahují k jedné epizodě, jsou uvedeny vlastní *rétorickou situací* a jsou zřetelně odděleny od následujícího i předchozího děje příběhu. Celá jednotka je určitou paralelou k oddílu 7,1–52, v němž rovněž hraje roli „živá voda", vystupují zde postavy, které nerozumějí, klíčem k pochopení je ironie ukrytá do dialogů, sarkasmus i vyznání těch, od kterých se to nečeká (chrámová stráž).

Jednotku J 4,1–42 je možné rozdělit do jednotlivých scén, jež tvoří substrukturu určenou dialogy:

I. 4,1–6 *rétorická situace 1*	
II. 4,7–26 Ježíšův dialog se Samařankou (*hlavní* dialog jednotky)	**A**
4,7–18 *ironická* část dialogu – s ženou, která nerozumí	**a**
4,19–26 *zjevitelská* část dialogu – s ženou, která rozumí	**b**
III. 4,27–30 *rétorická situace 2* – posun děje	
IV. 4,31–38 Ježíšův dialog s učedníky (*vedlejší* dialog jednotky)	**B**
4,31–33 *ironická* část dialogu – učedníci, kteří nerozumějí	**a'**
4,34–38 *zjevitelská* část dialogu – Ježíšovo poučení učedníků	**b'**
V. 4,39–42 *vyústění* jednotky – Samařané, kteří rozumějí („skupinové" *vyznání* Spasitele)	**C**

Dispositio (*uspořádání*) je paralelně strukturované (Aab//Ba'b'→C), ukazuje na dynamiku jednotky a je velmi efektivní součástí argumentační strategie. Jednotka je formována paralelními dialogy postav, ději a rétorickými situacemi, na nichž se podílejí hlavní postavy epizody – Ježíš a Samařanka, jakož i postavy vedlejší – učedníci a Samařané.[82] Samařanka je navíc postavou nepředvídatelnou, ale „ukončenou". Ježíš je postavou „plastickou", „neukončenou", vyvíjí se, odhaluje stále více nových a neznámých (Božích) rysů.

81 Keener, *The Gospel of John*, Vol. I, xii.

82 Členění na základě odlišných kritérií: C. R. Koester, „Portraits of Jesus in the Gospel of John: A Spectrum of Roles", in: C. R. Koester (ed.), *Portraits of Jesus in the Gospel of John*, London: Bloomsbury, T & T Clark, 2019, 1–16, zvl. 4–5.

Jeho postava nekončí s četbou jednotky či narativu, ale kráčí s posluchačem dále, a ten se domáhá dalšího poznávání.[83] Samozřejmě platí, že „události v narativech jsou zásadním způsobem souvztažné, zřetězují se a jedna z druhé vyplývají."[84] Jejich posloupnost není lineární, nýbrž příčinná a v případě analyzované jednotky je příčinnost odkrytá – explicitní.[85]

3.1.2 Rétorické a narativní nástroje jednotky – od nerozumění k vyznání

Postavy, které Ježíšovi nerozumí, jsou ve stavu nevědění a postupně či náhle u nich dojde k *anagnórisis*, tedy k přechodu od nevědomosti k poznání.[86] Je to pochopitelné, neboť hlavní hrdina je Mesiáš, je božské podstaty a v dialogu s počátečním nerozuměním vystoupí do popředí *mytická makrostruktura* Janova příběhu.[87] Ironie do tohoto scénáře jako nástroj komunikace s posluchačem přesně zapadá a zvýrazňuje efekt rozpoznání Mesiáše či Ježíšova nároku na autoritu. Dialog se samařskou ženou je toho názornou ukázkou.

Scéna je dramaticky dialogická,[88] geograficky lokalizovaná, tematicky zacílená a s několikerou gradací. Na posluchače působí řada efektů – včetně ironie,[89] nečekaného vývoje situace a překročení pevně daných tradic či zvyklostí. Perikopa začíná setkáním dvou etnicky, nábožensky i sociálně protikladných postav, které by spolu v reálném světě neměly promluvit. Přesto vedou obsáhlý dialog a epizoda končí, pro čtenáře znalého poměrů, šokujícím vyznáním Samařanů, kteří přijmou Žida Ježíše jako Spasitele světa (4,42). V průběhu perikopy se nemožné stane možným a ze záporných postav se stávají kladné.

Celý oddíl je jakousi „meta-ironií", která v celku narativu, kde vlastní Ježíše odmítají, ukazuje na přijetí jeho mesiášského nároku nepřáteli – Samařany. *Rétorická situace* je modelována jako potvrzení předchozí peri-

83 K teorii a klasifikaci postav blíže Chatman, *Příběh a diskurs*, 112–144, zvl. 138–139.
84 *Ibid*., 45.
85 *Ibid*., 45–46. Postavy i události jsou hodnoceny dle kritérií pro analýzu narativní struktury.
86 *Ibid*., 88. Aristotelés prohlašuje, že *Ilias* je jednoduchá, zatímco *Odyssea* je složitá, neboť je protkána četnými *anagnórisemi*, a je tedy o charakterech. Viz Aristotelés, *Rétorika. Poetika*, Praha: Rezek, 1999, 377 (Poet. 24,15).
87 *Ibid*., 89. Také Frye, *Anatomie kritiky*, 49–50.
88 C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963, 311.
89 *Ibid*., 311.

kopy a dřívějších zmínek, v nichž Ježíš převyšuje Jana Křtitele (stejně jako v prologu) a vrací se kvůli farizeům z Judska přes Samaří do Galileje (což byla běžná cesta Galilejců trvající asi tři dny).[90] Scéna má i přes svou podivnost ráz důstojnosti, neboť se odehrává na místě, jež je významné pro Samařany i Židy a Jákobova studna u Sychar je spjata s patriarchy Jákobem i Josefem (Gn 33,18–19; Joz 24,32). Autorita praotců zde dodává *rétorické situaci* slavnostní ráz a Jan užívá odkazy na dávný příběh jako *vnější důkaz* budování argumentace. Právě na tomto památném místě se má Samařanům vyjevit Mesiáš.

Děj se odehrává v pravé poledne, kdy se pro vodu nechodí a Samařanka nepřichází s dalšími ženami, ale sama. Konverzaci zahajuje navzdory konvencím unavený Ježíš (4,1–7) a vykračuje tím z pozic ortodoxního judaismu (4,9). Nevznáší prosbu, ale v souladu s autoritou muže, Žida a rabiho prosloví směrem k Samařance autoritativní požadavek formou imperativu (4,7; δός) a v tomto duchu se odvíjí i další dialog. Čtenář toto akceptuje, neboť ví, kým Ježíš je a mesiášství je *rétorickým problémem* perikopy. Žena jej naopak oslovuje uctivě „Pane" (4,11; κύριε), zůstává ve své roli v rámci patriarchální společnosti, ptá se, neboť nerozumí a v rozhovoru je od počátku submisivní (4,11–12). Její otázka po původu, zda je Ježíš větší než „náš praotec Jákob", a následné přijetí Ježíše, připomínají rozhovor s Natanaelem včetně jeho pochyb (1,46–51).[91]

Celá scéna obsahuje prvky *diatriby*,[92] v níž je Ježíš autoritou, v jeho slovech jsou ponaučení a žena zůstává v roli „žáka", který klade důležité otázky pro další pokračování rozhovoru a odhalení pravdy. Ježíš záhy přenese konverzaci ke svému poslání a jeho slova rázem naberou symbolický a existenciální význam (4,10.13–14), který nemůže být ženě ihned jasný.[93] Proti sobě stojí voda z Jákobovy studny a „voda živá" (ὕδωρ ζῶν – v. 7 15), což je hlavní výraz janovské ironie[94] a dialog tím získává svou abstraktní logiku.

90 C. K. Barrett, *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London: SPCK, 1962, 193.

91 Ch. Keith, „Jesus the Galilean in the Gospel of John: The Significance of Earthly Origins in the Forth Gospel", in: Koester (ed.), *Portraits of Jesus in the Gospel of John*, 45–59, zvl. 50, 57.

92 Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, 127–129.

93 Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 83.

94 *Ibid*., 311.

V rabínské tradici byla voda často symbolem Tóry, žízeň po ní byla očišťující a slibující požehnaný život.[95] Život dává vždy Bůh a „živá voda" musí být tedy od Boha.[96] U Filóna voda často symbolizuje vyšší realitu a Janův Ježíš je tak vnímatelný v helénistickém kontextu a podobný filosofům.[97] Ironie vystupuje do popředí bezprostředně, neboť žena zůstává logicky i pragmaticky u vody, a domáhá se tekutiny, pro kterou už nebude muset chodit, protože nebude mít pocit žízně (4,15). Požadavek se tedy obrací a Samařanka na základě svého nepochopení žádá vodu po Ježíšovi. Je však interpretačně možné, že žena naopak absurditu vnímá, jako Samařanka nevnímá alegorické podtóny rabínské symboliky a trefně chytá Ježíše za slovo.[98] *Ironie* (či *sarkasmus*)[99] by pak byla ve slovech ženy, neboť voda, po níž se opět nežízní, reálně neexistuje, a na Ježíši je, aby bezprostředně doložil svá slova a dodal nemožné.

V rámci narativu je však Samařanka „podřazenou" postavou a je otázkou, zda by autor evangelia s intencí ženiny ironie (či sarkasmu) pracoval. Dialog se tímto rázem přiostří a Ježíš vznese na cizí ženu, která mu navíc byla ochotna pomoci, nelegitimní požadavek se silně morálním podtónem. Atak s trojím imperativem v jedné větě (4,16 – ὕπαγε, φώνησον, ἐλθέ) je maximálně autoritativní. Může být dramatickou reakcí na předchozí sarkasmus ženy, jíž odhaluje, že ví něco, co může znát jen prorok (4,19). Žena odpoví polopravdou a Ježíš jí přitaká. Nekompromisně však odhalí „slabé místo" jejího života (4,17–18) – muž, s nímž žije, je partnerem nad rámec zákonem povolených počtů sňatků (4,17–18).[100] Možná je i Ježíšův

95 *Ibid*., 312.

96 G. H. Twelftree, „Jesus the Healer in the Fourth Gospel: Bringing Life from God", in: Koester (ed.), *Portraits of Jesus in the Gospel of John*, 77–90, zvl. 84.

97 Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 312 viz *De Post*. 127 sqq., komentář ke Gn 2,6: „'Thus', he says, 'the Logos of God waters the virtues, for it is the beginning and fountain of noble deeds'.".

98 Co se formy týče, Ježíšova metafora je ženě *hádankou*, a ta patří do světa orality. „Aby člověk hádanku vyřešil, musí být patřičně uvážlivý. Vychází z vědění, které se často nachází v hlubokém podvědomí, za hranicemi slov vlastní hádanky." Ong, *Technologizace slova*, 66.

99 Je otázkou, zda se v biblických textech *sarkasmy* vyskytují, anebo se jedná výhradně o *ironii*. Jako sarkastické se může jevit vyústění podobenství L 12,13–21, kdy si boháč plánuje po nebývalé úrodě mnoho klidných a veselých let v hojnosti (v. 19), přičemž nemá před sebou už ani den života (v. 20) – a neví o tom! Bůh jej navíc osloví „Blázne!".

sumář ve v. 18 sarkastický, ale ví-li i toto, je prorok,[101] čímž žena reaguje bezprostředně na pro ni trapnou situaci (4,19).

Čtenář zase z předchozích epizod chápe, že Tóra byla od Mojžíše, zatímco od Mesiáše – Ježíše Krista – je milost (1,17), a (živá) voda bude symbolem nového života či znovuzrození, jako to musel pochopit v souvislosti s vodou a Duchem Nikodém (3,5–7). V rámci rétorické stavby jednotky jde v případě Ježíšových prorockých schopností o *vnitřní důkaz*, kterým autor legitimizuje, že Ježíš je skutečně očekávaný Mesiáš.

Celý dialog má na obou stranách eschatologický akcent. Ukazuje, že Samaritáni nejsou vně spasení a janovská komunita se vůči nim (na rozdíl od farizeů, velekněží a Židů) nemá potřebu vymezovat. Ironie a možné sarkasmy jsou ty tam, končí ve v. 18 a konstatování ženy s narážkou na Dt 18,15 ve v. 19 tvoří *vnější rétorický důkaz*, který legitimizuje její prohlášení. Žena prozřela (*anagnórisis*), již není tou, která nerozumí, a je možné ji odhalit skutečnost (4,21–24). Bohoslužba, která v mesiášském čase přichází, nebude na Garizim ani v Jeruzalémě, ale bude „v Duchu a pravdě" (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ – 4,23), což pro Janova helenizovaného čtenáře mohl být pádný protiklad k populárním pohanským ritům.[102] Nyní se dialog otevírá pro vyznání, které po důkazu musí přijít. Mesiáš není jen někdo, kdo ohlašuje náboženské pravdy či kárá nemravnost. To je úděl proroka. Ne pouze prorocké ἔρχεται ὥρα (4,21), ale *mesiášské* ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν (4,23)![103] Mesiáš ohlašuje novou éru, a to právě nyní. Dialog na tomto místě významově graduje a Ježíš může v této fázi rozhovoru o sobě prohlásit, že jím je (4,26) a jeho nárok je formálně odůvodněný. Je více než Jákob, patriarcha a zakladatel studny, je více než prorok.

Obsáhlý rozhovor s ženou vygradoval ještě před příchodem učedníků a postavy – *dramatis personae* – se dělí do dvou skupin.[104] Žena, která již rozumí a ví (po rychle následujícím dvojím rozpoznání – 4,19.26), sdílí svůj

---

100 Blíže Barrett, *The Gospel According to St John*, 197 a E. Haenechen, *John 1. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, 221. Povoleny byly zřejmě jen tři sňatky.

101 K pojmu prorok v Janově evangeliu: C. H. Williams, „Jesus the Prophet: Crossing the Boundaries of Prophetic Beliefs and Expectations in the Gospel of John", in: Koester (ed.), *Portraits of Jesus in the Gospel of John*, 91–107, zvl. 91–92, 96–97, 103.

102 Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 314.

103 *Ibid*., 315.

104 *Ibid*., 315.

šok se Samařany ve městě, nehledě na pro ni nepříjemnou realitu. Navrátivší se učedníci (4,27) jsou udiveni a nerozumějí (4,27.33), neboť jsou na počátku dialogu. Jako setrvávala žena u reálné vody a skutečnost se jí vyjevila až po *zjevitelském dialogu* s Mesiášem, tak i učedníci zůstávají u pokrmu časného (4,33) a symbolická rovina slov jim uniká. Obdrží však rozšířené ponaučení, jež je složeno z *aforismů* a *přísloví*, které mají jako námět zemědělskou tematiku,[105] což je Galilejcům blízké a jejímž smyslem je vyjádřit eschatologickou naléhavost Ježíšova poslání (4,38) i jejich podíl na něm.

Zatímco Samařanka sama odbíhá šířit své mesiášské poznání, učedníci musí být vysloveně vysláni. Jejich reakce na Ježíšovu obraznou řeč není zachycena, zato však vstupují do hry Samařané, kteří přijali svědectví hříšnice, a na jejich naléhání u nich Ježíš dva dny zůstane, díky čemuž mnozí uvěří! *Anagnórisis* se tím pádem netýká jen ženy, ale i ostatních Samařanů z města, a snad i posluchače. Titulatura (*pán, prorok, Spasitel*), vyznání i okruh osob se rozšiřují, a je patrné, že čtenář má co do činění s *oslavnou rétorikou*, která teologicky graduje na samém konci rétoricko-narativní jednotky *vyznáním* – „toto je opravdu Spasitel světa" (οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου – 4,42).

Ježíš byl v této epizodě jako řečník mimořádně úspěšný, neboť vzbudil víru hříšnice a přesvědčil v prostředí, kde by to nikdo nečekal – na území Samařanů, kde uvěřili právě „pro jeho slovo" (διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ – 4,41). Autor (Jan) je zde vypravěčem, Ježíš postavou příběhu.

Co se týče *nerozumějících*, tato role připadne v rétorické jednotce nejprve Samařance (4,15) a záhy učedníkům (4,33). Vnímání Ježíše však odpovídá rolím postav a je pro čtenáře jakoby naruby, neboť zatímco Samařanka o Ježíši hovoří jako o „Mesiáši" (J 4,29; ὁ χριστός), učedníci ho oslovují „Mistře" (4,31; ῥαββί). Samařanka v logice jednotky pochopí více než oni. Zatímco učedníkům je věnováno obecné ponaučení (4,31–38) a v narativu se budou dále profilovat, Samařanku Ježíš naplno obeznámí se skutečností, kým je (4,26). *Ironie* prostupuje celou perikopu a Ježíšův dialog s učedníky odkrývá jejich nerozumění i Ježíšovu snahu vyjádřit pro ně problém co nejsrozumitelněji – zemědělskými obrazy. Čas Samařanů již nastal, čas učedníků přijde na konci narativu a čas posluchače nastává při každé četbě příběhu.

105 Jedná se o Janovu rozvinutou analogii k Mt 9,37–38 a L 10,2.

Janovo *inventio* je tvořeno z mnoha zdrojů a jeho *topoi* pokrývají jak samotné texty Starého zákona, tak rabínskou, samaritánskou i helenistickou řeckou tradici a analogie by bylo možné nalézt rovněž ve zdrojích římských. *Elocutio* je spjato s dialogickým stylem, ironií, druhým plánem, patosem, metaforou „živé vody", rozšířením, užitím imperativů za účelem vyjádření autority, což vtahuje zasvěcené do děje a vytváří dojem *vysokého stylu* jako nástroje oslavné rétoriky.

4. Závěr

Janovo evangelium je po stránce rétoricko-narativní strategie propracovaným textem, včetně *topoi* a zasazení do nábožensko-filosofického dobového kontextu (Malé Asie). Dialogy s těmi, kdo nerozumějí, za použití *ironie*, představují výraznou rétorickou formu, jež baví čtenáře/posluchače a udílí příběhu potřebnou psychodynamiku i dramatické napětí.

Inventio i *dispositio* mohou být závislé také na orálních tradicích a způsobech myšlení, přičemž *ironie* slouží janovské minoritě jako nástroj obrany před tlakem okolí. Ač jsou dialogy ironické, v jednotce J 4,1–42 neodhalují špatné nebo nepřátelské charaktery a dávají vyniknout prozření (*anagnórisis*) postavy. Během četby zažívá posluchač momenty překvapení a je nucen přemýšlet nad „druhým plánem" příběhu. V analyzované jednotce jasně dominují verbální akce nad neverbálními a logika epizody je určována vývojem dialogů. Jednotku je rovněž možné vnímat jako janovskou variaci na Ježíšův příkaz k milování nepřátel (Mt 6,44/L 6,27), kterými Samařané Židům rozhodně byli.

Na základě analýzy rétoriky je patrné, že autorem/redaktorem Janova evangelia je pisatel, který ovládá literárně-rétorické techniky psaní a nepíše svou literární prvotinu.

Jiří Lukeš, Ph.D.
Univerzita Karlova
Husitská teologická fakulta
Pacovská 350/4
140 21 Praha 4
lukes.jiri @ volny.cz

Proč autor První knihy Makabejské poukazoval na společný původ Sparťanů a Židů?

Štepán Lisý

Why Did the Author of 1 Maccabees Point to a Common Origin between the Spartans and the Jews? In the past, the answer to the question in the title has been searched in attempts to prove or refute the assertion in terms of its historicity. However, the decision whether the common origins, alliances, or friendship between the Jews and the Spartans are a fiction or a fact still does not elucidate the reasons and intentions of the author for making such assertion at the time of his writing. I attempt to show that the reference to the common origins was related to a debate about the ancient character of the constitutions and laws. We find in Plato a similar scheme: he asserts a common origin between Athenians and the inhabitants of Egyptian city Saïs, in order to prove the ancient character of Athenian constitution and laws. It is possible, that the author 1 Maccabees uses the same kind of argument, borrowed from Greek authors.

V předložené studii se pokouším vysvětlit, proč autor 1Mak zmiňuje společný původ a spojenectví mezi Židy a Sparťany. V minulosti se tuto skutečnost mnozí badatelé pokoušeli doložit nebo vyvrátit.[1] Ať už se však domnívali, že společný původ, spojenectví či přátelství mezi Židy a Sparťany je podvrh či nikoli, zůstává otázkou, proč autor společný původ vůbec zmiňoval a co tím v době, kdy knihu psal, vlastně sledoval.

Zmínka o společném původu mezi Židy a Sparťany mohla souviset s diskuzí o starobylosti a odolnosti ústavních zřízení. Řečtí učenci považovali za hlavní příčinu úspěchu či neúspěchu při každé události uspořádání ústavy. Pokud se ústava dlouhodobě osvědčovala při otřesech vnitřních i vnějších, považovali ji Řekové za odolnou a lid, který podle ní původně jednal, za starobylý. Podle názoru Řeků ústavní zřízení Židů odolné není, protože jejich zákony neumožňují dlouhodobé přežití obyvatel. Svá tvrzení opakovaně dokládali zákonem o zákazu nošení zbraní během dne odpočinku. Židé totiž v určité době dávali přednost dodržování božích přikázání a odmítali bránit svůj život, na což shodně poukazovali nejenom

1 Michael S. Ginsburg, „Sparta and Judaea", *Classical Philology*, sv. 29, č. 2, 1934, 117–122; též Ranon Katzoff, „Jonathan and Late Sparta", *The American Journal of Philology*, sv. 106, 1985, 485–489. V pozn. 1 Katzoff uvádí seznam autorů, kteří se tímto tématem v minulosti zabývali.

řečtí, ale i židovští autoři (např. 1Mak 2,29–48). Podle řeckých autorů zmíněný zákon ukládá občanům špatné zvyky, poněvadž nezajišťuje během šabatu jejich bezpečí. Na základě kritéria odolnosti, jehož nejlepším zkušebním kamenem je dlouhý čas, Řekové dospěli k závěru, že židovské ústavní uspořádání je časem málo prověřené, a proto není odolné při náhlých změnách a styku s jinými lidmi. Z tohoto důvodu považovali lid jednající podle zákonů jako jsou boží přikázání v Tóře za mladý. Jako řešení Řekové doporučovali Židům, aby své zákony změnili nebo přijali odolnější ústavní zřízení.[2]

Josephus Flavius v traktátu *O starobylosti Židů* uvádí, že řečtí učenci považovali židovský národ za mladý.[3] Svá tvrzení opakovaně zdůvodňovali tím, že významní řečtí historikové nepovažovali ani za vhodné se o nich zmínit. Podle Flavia to o ničem ale nevypovídá, neboť sami Řekové přiznávají, že jsou národem mladým, jak se o tom dočítáme například už u Platóna:

> Ó, Solóne, Solóne, vy Řekové jste stále děti a není starého Řecka! […] Mladí jste všichni svými dušemi […], neboť nemáte v nich žádné staré myšlenky, získané dávným podáním, ani žádné vědomosti, časem zešedivělé.[4]

Příčinou toho je, jak cituje Platóna Flavius, že

> […] řecké území postihly nesčetné pohromy, které vymazaly z paměti jakoukoli vzpomínku na minulost. Každá další generace utvářela nový způsob života, a proto se vždy domnívala, že jí teprve všechno začíná. Řekové až pozdě a s nesnázemi pochopili podstatu písma, […] nikdo z nich nemohl poukázat na žádné záznamy z té doby v nějakém chrámovém nebo státním archívu.[5]

Uvedené tvrzení Flavius přebírá od Platóna, který tato slova připisuje egyptskému knězi. Obyvatelé Egypta na rozdíl od řeckého území netrpěli

---

2 Detailněji viz Štěpán Lisý, „Obhajoba starobylosti židovské ústavy podle Josepha Flavia“, *Theologická reflexe*, roč. 23, č. 2, 2017, 135–155. V předložené studii navazuji na analýzu a závěry o napodobování ústavních zřízení.

3 *Contra Apionem* I, 1–4 (dále jen CA).

4 Platón, *Timaios* 22b (Platón, *Timaios, Kritias*, přeložil F. Novotný, Praha: OIKYOMHNH, 2008, 18). Srv. CA I, 7. „…u Řeků se všechno stalo teprve nedávno, dalo by se říci včera nebo předevčírem.“ (cit. podle Flavius Josephus, *O starobylosti Židů, Můj Život*, úvodní studii napsali, přeložili a poznámkami opatřili Růžena Dostálová a Stanislav Segert, Praha: Arista, Baset, Maitrea, 2006, 20). Podle jiných autorů jsou Řekové mnohem starší. Srv. Diodóros Sicilský, *Bibliotheca Historica* I, 24, 2.

5 CA I, 10–11. (Flavius, *O starobylosti Židů*, 20).

pohromami, jako jsou požáry a silné deště, a pro zachování pamětihodných událostí jejich učenci užívali písma, v němž zaznamenávali významné události ve svých chrámech, čímž uchovávali nejstarší paměť nejenom Egypťanů, ale i Řeků a jiných národů, popisuje Platón.[6] Z úvodních částí první knihy polemického traktátu vyplývá, že se Flavius inspiroval dialogem *Timaios*. Platón v něm totiž dokazuje starobylost athénského ústavního zřízení, které považoval za nejlépe uspořádané. Jeho občané pocházejí z nejušlechtilejšího rodu na světě a vykonali nejkrásnější činy.[7] Přesně tyto dva aspekty Platónova důkazu Flavius později obhajoval ve svém traktátu.[8] Podívejme se nejprve, jakým způsobem Platón dokazuje starobylost athénského zřízení:

> Uslyšev to Solón prý se podivil a velmi snažně prosil kněží, aby mu všechno zevrubně vypověděli o dávných jeho spoluobčanech. Kněz pravil: „Velmi rád, Solóne, to povím, již kvůli tobě a kvůli vaší obci, ale především z vděčnosti k bohyni, která dostala údělem vaši zemi i naši a která je vypěstovala a vzdělala, vaši o tisíc let dříve, ze semene přijatého od Země a Ohně, tuto pak později. Trvání zdejšího zřízení jest udáno v posvátných písmech počtem osmi tisíc let. Ukáži ti tedy krátce zákony tvých spoluobčanů z doby před devíti tisíci lety i nejkrásnější čin, jaký byl od nich vykonán; zevrubně o všem popořádku pojednáme až někdy jindy ve volném čase, vezmouce do rukou i sama písma. Co se týče zákonů, srovnávej je se zdejšími, neboť mnohé příklady tehdejších vašich zřízení nalezneš nyní zde, především stav kněžský přesně oddělen od ostatních […].“[9]

Když prozkoumáme egyptské zákony, uvádí Platón, poznáme, jaké mohli mít zákony Athéňané, neboť se říká, že jsou příbuzní s Egypťany, s obyvateli Sajského kraje (*Tim.* 21e). Mnohé příklady dřívějších řeckých zřízení, například Athén, je možné dle Platóna nalézt u Egypťanů, což dokazuje nejen starobylost, ale i dokonalost athénského ústavního zřízení. Hlavním důvodem, proč jsou zákony Athéňanů starobylé, je, že jsou vyzkoušené dlouhým časem, to znamená, že se osvědčovaly po devět tisíc let, nejenom Athéňanům, ale přebíraly je i další národy jako starobylí Egypťané a stejně tak i jim se tyto zákony osvědčovaly po mnoho tisíc let. Především se jedná o zákon, který nařizuje, aby byl stav kněžský přesně oddělen od ostatních. Na uvedeném zákonu se Platón a Flavius shodují.

6 *Tim.* 22c–23c.
7 *Tim.* 23c.
8 Lisý, „Obhajoba starobylosti“, 135–155.
9 *Tim*. 23d–24c (Platón, *Timaios*, 20).

Podle Flavia nesmíšenost a čistota kněžského rodu garantuje nejen přesnost ve vedení historických záznamů, ale i dodržování náboženské praxe (kultu).[10] Pokud by zůstalo pouze u tohoto tvrzení, dokazovalo by to, že Židé společně s Egypťany napodobovali starobylé zákony Athéňanů. Uvedený závěr by byl pro Flavia samozřejmě nepřijatelný, proto celý argument musel vystavět tak, aby ukázal, že Platón napodoboval židovského zákonodárce.[11]

Flavius odhaluje, že čelil identické námitce jako Platón, což mohl být jeden z důvodů, proč si jej vybral za vzor při psaní polemiky. Patrně věřil, že by mohl být úspěšnější v přesvědčování Řeků, pokud by ukázal, že Platón ve výkladu ústavního zřízení napodoboval Mojžíše. Ve svém polemickém traktátu Flavius představil odlišnou strategii proti starší, kterou nacházíme v jeho dějepisném díle a dochovala se nám také v knize *Aristeově*.[12] Při srovnání obou autorů nacházíme identickou námitku Nežidů, na kterou je předkládána odlišná odpověď. Zatímco autor knihy *Aristeovy* jako důvod uvádí boží zákaz, Flavius se snaží využít řeckého myšlenkového rámce pro polemiku s řeckými učenci. Sami Řekové přiznávají, že není starého Řecka. V souladu s tím Flavius říká: „Zjistil jsem, že u Řeků se všechno stalo teprve nedávno“[13] a považuje jejich tvrzení za irelevantní, neboť starobylost nemůže posuzovat ten, kdo je mladý. Uvedené tvrzení samozřejmě platilo i opačně. Řekové se pravděpodobně také domnívali, že jejich způsob života nemůže posuzovat mladý národ, například Židé.

Mohl společný původ Židů a Sparťanů dokládat starobylost Židů?

Za odolná a starobylá ústavní zřízení byly považovány smíšené ústavy, například ústava Lakedaimoňanů.[14] Jejich proslulost autor dokonce zmiňuje (1Mak 12,12). A nejen to, v opisu listu zaslaného Oniasovi, Areios, král Sparťanů, píše: „V jednom spise o Sparťanech a Židech se našlo, že jsou bratří a že jsou z rodu Abrahamova“ (1Mak 12,20). Snaha navázat spojenectví a přátelství dle autora vzešla ze strany Sparťanů, důvodem byl pra-

10 CA I, 29–36 (Flavius, *O starobylosti Židů*, 23).
11 Lisý, „Obhajoba starobylosti,“ 140nn.
12 *Aristae ad Philocratem* 312–313.
13 CA I, 7 (Flavius, *O starobylosti Židů*, 20).
14 Plútarchos, „Lykúrgos“, in: *Vitae parallelae*, 4–19.

vděpodobně společný původ. Proč potřebovali Sparťané navazovat spojenectví se Židy? Podívejme se nejprve na Jónatanovu odpověď Sparťanům:

> Velekněz Jónatan, starší národa (*gerúsia*), kněží a ostatní židovský lid zdraví bratry Sparťany. Už v dřívější době dostal velekněz Onias listy od Areia, který býval vaším králem, že jste naši bratří, jak dokládá přiložený opis. Onias přijal posla s poctami a převzal listy, kde se zjevně mluví o spojenectví a přátelství. „Nám to sice není zapotřebí, vždyť naší oporou a útěchou jsou svaté knihy, které máme v rukou" (1Mak 12,5–23).

Autor citovaného textu na jedné straně říká, že Židé a Sparťané mají společný původ, což dokládají listy zaslané spartským králem velekněz Oniasovi, avšak na straně druhé dodává, že tyto listy pro doložení spojenectví a přátelství Židům *nejsou* zapotřebí, protože oporou jsou jim svaté knihy. Jisté je, že svaté knihy nemohou být oporou pro doložení společného původu, spojenectví či přátelství mezi Židy a Sparťany. Vraťme se ještě k Platónovu dialogu *Timaios*, který užíval Flavius při sepisování obhajoby starobylosti Židů. Platón v něm píše, že Egypťané, přesněji obyvatelé města Sais, mají Athény velmi rádi a jsou s nimi příbuzní (*Tim.* 21e). Společný původ Platón dokládá tím, že obyvatelé obou měst uctívali stejného boha, Athénu, egyptsky prý jménem Neith (*Tim.* 21e), měli shodné ústavní zřízení (*Tim.* 24a) a zákony (*Tim.* 23e). Předloženým způsobem se Platón pokoušel přesvědčit čtenáře o podobě nejkrásnějšího ústavního zřízení, které je dle něho dokonce starobylejší než zřízení Egypťanů. Jestliže se Platónem inspiroval Flavius, nelze zcela vyloučit, že se řeckým myšlením nemohli inspirovat další židovští autoři.

Předpokládejme tedy, že se náš autor zmínkou o společném původu Sparťanů a Židů pokoušel doložit starobylost Židů a jejich ústavy. Zatímco Platón společný původ doložil úctou stejnému bohu, shodným ústavním zřízením a zákony, autor 1Mak může poukázat především na ústavní uspořádání, jehož pevnou součástí byla rada gerontů, *gerúsie* (1Mak 12,15), jako u Lakedaimoňanů.[15] Jedním z důvodů, který mohl sehrát významnou roli při výběru reálného či fiktivního spojenectví (bratrství), byl, že Lykúrgovy zákony byly považovány za velmi staré.[16] Druhý důvod mohl být božský původ zákonů. Lykúrgos totiž prosil o dobré zákony a tak mu

15 Plútarchos, „Lykúrgos", 5.
16 Xenofón, *De republica Lacedaemoniorum*, 10.

Pýthie pravila, že bůh mu je dává a schvaluje jeho ústavní zřízení, které bude nejlepší ze všech.[17]

Pokud by toto platilo, vyplývalo by z toho, že nejen ústavní uspořádání Sparťanů ale i Židů je starobylé, tzn. prověřené dlouhým časem a odolné. A nejenom to, autor výslovně uvádí, že Židům společný původ ani spojenectví zapotřebí není, neboť jejich oporou a útěchou jsou svaté knihy (1Mak 12,9) a ve válkách mají pomoc z nebe (1Mak 12,15). Pokud společný původ ani spojenectví není zapotřebí Židům, zbývá, že musí být zapotřebí Sparťanům, což autor dokládá tím, že iniciativa přišla od nich. Ukazuje se, že se autor mohl pokusit nepřímo naznačit, že Sparťané ve skutečnosti napodobovali židovské zřízení. Proti tomu však stojí jednoduchá námitka, proč by to autor měl naznačovat tímto způsobem, když to mohl vyjádřit přímo?

Pokud by autor přímo řekl, že židovské ústavní zřízení, jehož součástí byla právě *gerúsie*, pocházelo už od Mojžíše, jehož ústavu a zákony napodoboval později Lýkurgos, s největší pravděpodobností by se mu mnozí vysmáli, neboť například už Xenofón, když pojednává o zákonech Lakedaimóňanů, poznamenává: „A přesto, že jsou tak starobylé, jsou ještě i dnes pro ostatní úplnou novinkou. Ale ze všeho nejpodivnější je, že všichni takové pořádky vychvalují, ale žádný stát je nechce napodobovat.“[18] Sparťané byli svým způsobem života nepochybně proslulí a vážili si jich mnozí vladaři i jejich blízcí. Flavius dokládá, že právě Židé měli Sparťany ve veliké úctě. Nejenom král Héródés, ale celá jeho družina ani nepostřehli, že Lakón jménem Euryklés, který přišel do země z touhy po penězích, si získal všemožným pochlebováním „vliv na královu vládu i za cenu krve“, podobným způsobem prý jednal i v dalších zemích.[19] Rodem Lakón byl i Jáson bratr Oniase (2Mak 4,7), který zaváděl řecké obyčeje za vlády Antiocha IV. Epifana. Z líčení jeho života se dozvídáme, že Jáson nakonec „zahynul ve vyhnanství, když se dostal k Lakedaimonským, kde doufal najít

17 Plútarchos, „Lykúrgos“, 7.

18 Xenofón, *De rep. Lac.* 10 (Xenofón, „Lakedaimonské zřízení“, in: *Řecké dějiny*, překlad Alena Frolíková, Praha: Svoboda, 1982, 300). Někteří badatelé zpochybňují Xenofóntovo autorství. K tomu viz K. M. T. Chrimes, *Ancient Sparta: Re-examination of the evidence*, Manchester: Manchester University Press, ^{3}1999, 490nn.

19 Flavius, *Bell.* I, 514 (celý popis viz 513–531). Viz Chrimes, *Ancient Sparta*, 180 (detailněji viz 169–204).

útočiště u *příbuzných*" (2Mak 5,9).[20] Ještě velekněz Šimeón žádal okolní vladaře o jeho vydání (1Mak 15,23). Ze seznamu zemí můžeme usuzovat, že Jáson zkoušel své vladařské schopnosti také u jiných panovníků, kteří jej vyhnali podobně jako Židé (2Mak 5,8).

Chování obou Sparťanů objasňuje blíže Plútarchos: „Lakedaimoňané nevštěpovali jiným poslušnost, nýbrž ochotu, aby se dali ovládat a byli jich poslušni."[21] Zkušenost, že jediný Sparťan si uměl získat důvěru u tolika významných lidí až do té míry, že začal ovládat panovníka a jeho nejbližší okolí, nezakusili pouze Židé, ale také obyvatelé dalších zemí, kteří prý dokonce vysílali posly a žádali:

> …jediného Sparťana za vůdce; a když ho dostali, poslouchali ho s vážností a úctou, jako Gylipa Sicilané, Brásidu Chalkidští, Lýsandra pak a Kallikratidu a Agésiláa všichni Řekové sídlící v Asii, přičemž tyto muže nazývali harmosty, napravovateli všeho lidu vůkol a vladaře a na všechny občany spartské se dívali jako na vychovatele a učitele správného způsobu života a jako na představitele správy.[22]

Přestože Plútarchos dodává, že Lykúrgos nepovažoval za svůj hlavní úkol „aby po sobě zanechal obec vládnoucí nad četnými národy",[23] ukazuje se, že reálně k tomu docházelo, nicméně určitě platilo, že mnohé státy, přestože vychvalovaly Spartské mravy, nehodlaly napodobovat jejich zákony. Pozornost mnozí autoři upírali především k ústavnímu uspořádání Lakedaimóňanů, zajímala je zejména rada *gerontů* (*gerúsie*) a *eforů* (*eforátu*).[24] Gerúsie měla totiž stejná práva jako král, což dle Plútarcha přispí-

---

20 Ginsburg považuje toto místo za důkaz existence židovské komunity ve Spartě v polovině 2. století. Ginsburg, „Sparta and Judaea", 122. O jeho výzkum se opírají pozdější badatelé. Srv. Pavel Oliva, *Sparta a její sociální problémy*, Praha: Academia 1971, 200.

21 Plútarchos, „Lykúrgos", 30 (Plútarchos, „Lykúrgos", in: *Životopisy slavných Řeků a Římanů*, sv. I, překlad Rudolf Mertlík, Praha: Odeon, 1967, 100).

22 *Ibid*.

23 *Ibid*., 31. (*ibid*., 101).

24 Plútarchos připisuje zavedení rady *gerontů* (*gerúsie*) Lýkurgovi a ustavení *eforů* (*eforátu*) Theopompovi, spartskému králi z 8. stol. př. n. l. Důvodem patrně bylo, že se i po zavedení rady *gerontů* moc stále soustředila do rukou několika mocných oligarchů (král a starší), což ohrožovalo stabilitu celého zřízení. Plútarchos, „Lykúrgos", 5–7: „Ačkoliv Lykúrgos tímto způsobem (tj. zavedením rady *gerontů*) státní správu smísil, přece jen jeho následovníci pozorovali, že oligarchie je ještě bezuzdná a mocná, že se nadýmá a vzpouzí, i vloží na ni, jak říká Platón, ještě jako uzdu moc *eforů*, kteří poprvé byli ustanoveni s Elatem v čele asi sto třicet let po Lykúrgovi, a to za krále Theopom-

valo ke stabilitě ústavního zřízení tím, že bránila, aby se moc přiklonila k lidovládě nebo k tyranii.[25] Lykúrgovým a Theopompovým přínosem dle Plútarcha bylo zavedení smíšeného ústavního zřízení, které zajišťovalo větší vnitřní i vnější stabilitu státu, bezpečí občanů, což přispívalo k celkové prosperitě země, o čemž věděli mnozí učenci včetně Římanů,[26] tudíž autor 1Mak nemohl bez důkazů přijít s tvrzením, že ústavní uspořádání Lakedaimóňanů pochází od židovského zákonodárce.

Židovská *gerúsie*

Autor 1Mak hovoří o dvou úřadech – o radě starších (*gerúsii*) a shromáždění kněží, stojících mezi velekněžem a lidem (1Mak 12,6). Gerúsie je zmíněna pouze v 1Mak 12,6 za vlády Jónatana na rozdíl od pozdějšího období, kde se již neobjevuje (srv. 1Mak 14,20). Na základě existence *gerúsie* v židovském ústavním zřízení, se můžeme domnívat, že se jeho autoři inspirovali spartskou ústavou.[27] Důvod byl jednoduchý, smíšené ústavní zřízení bylo odolnější vůči vnitřním i vnějším změnám, bylo považované za starobylé, jehož zákony jsou božského původu,[28] proto jej napodobovali také ostatní vladaři[29] a není důvod se domnívat, že by této výhody nevyužili i Židé.[30] Navíc, Flavius židovskou *gerúsii* ve svých spisech běžně zmi-

pa." (Plútarchos, „Lykúrgos", 78). Srv. Cicero, *De re publica* II,33,57–58. Zřízení eforátu za krále Theopompa vychvalují Římané. Srv. Cicero, *De legibus* III,7,15–16; Srv. Platón, Leg. 691d–692c. Hérodotos připisuje zavedení rady *gerontů* a *eforů* pouze Lýkurgovi. Srv. Hérodotos, *Hist.* I,65.

25 Plútarchos, „Lykúrgos", 5.

26 Srv. Cicero, *De legibus* III,7,16. Srv. Hérodotos, *Hist.* I,65.

27 Lýkurgovou ústavou se patrně inspirovali i Římané, jak uvádí Cicero. Srv. *De legibus* III,7,15–16.

28 Polybios například uvádí, že Lykúrgos měl ve zvyku postupovat vždy rozvážně na základě úvahy a pouze, aby učinil své záměry pro lid přijatelnější a důvěryhodnější, opíral své myšlenky o výroky Pýthie. Podobnou povahu podle něho měl i Publius. Polybios, *Historiae* X, 2,8–13; 3,1–9,3. Srv. Plútarchos, „Lýkurgos", 5–6.

29 Cicero, *De re publica* II,33,57–58.

30 Gerúsie existovala také u Židů v Egyptě. Viz např. John J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan-Cambridge, ²2000, 114.

ňuje,[31] stejně tak uvádí dopis spartského krále Area.[32] Pouze ve spise *O starobylosti Židů* ji z pochopitelných důvodů již neuvádí, protože jeho cílem bylo dokázat, že židovský zákonodárce nenapodoboval cizí ústavy.[33] Pokud by ji totiž zmínil jako pevnou součást theokracie, dokazovalo by to, že Židé ve skutečnosti napodobovali jiná zřízení a židovská ústava by byla mladší než ústava Sparty.

Z 1Mak, ale vyplývá, že minimálně v ustavení gerúsie Židé *napodobovali* smíšenou ústavu, kterou měli i Římané, což si autor nepochybně uvědomoval.[34] Rovněž někteří badatelé hodnotí ústavní uspořádání za velekněze Jónatana jako nové. Například podle Petra Schäfera byla ustavená forma státního zřízení v judských dějinách „naprosto nová", neboť velekněz odvozoval legitimitu svého úřadu od rady starších, shromáždění kněží a lidu.[35] Z vývoje událostí popisovaných v První knize Makabejské vyplývá, že v Izraeli byl zajištěn mír, země se ekonomicky vzmáhala, měla dokonce vlastní měnu a její vláda byla relativně stabilní.[36] Důvodem, proč za vlády Šimeóna *gerúsie* již zmíněná není, bylo patrně společné usnesení kněží a lidu: „aby byl Šimeón natrvalo jejich vládcem a velekněžem, dokud by nepovstal věrný prorok" (1Mak 14,41). Navíc z kontextu celé kapitoly vyplývá, že během úspěšné vlády Šimeóna se moc významně vychýlila ve prospěch vladaře:

> …jeho všichni musí poslouchat, v jeho jménu budou sepisovány všechny výnosy v zemi; že se bude oblékat do purpuru a zlata. Není dovoleno nikomu z lidu ani z kněží cokoli z toho zrušit, protivit se jeho nařízením, bez jeho vědomí svolávat shromáždění v zemi, oblékat se do purpuru a nosit zlatou sponu. Kdo by se proti tomu provinil nebo tomu odporoval, bude hoden potrestání. (1Mak 14,43–45)

---

31 *Gerúsii* Flavius zmiňuje poprvé ve *Válce židovské*. Flavius, *Bell.* VII,10,412. Flavius, *Ant.* XII,226–227. Nejen to, Flavius se zmiňuje dokonce o tom, že Gabinius pomohl stoupencům Hyrkána zbavit se nadvlády jednoho člověka a zavedl jinou ústavu pod vedením vznešených občanů (aristokracii). Srv. Flavius, *Bell.* I,169–170.

32 Flavius, *Ant.* XII,226–227.

33 CA II, 164–165. Srv. Flavius, *Bell.* VII,10,412.

34 Srv. 1Mak 8. Badatelé nejsou v tomto závěru jednotní. Viz David M. Goodblatt, *The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self-government in Antiquity*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1994, 97nn.

35 Srv. Schäfer, *Dějiny Židů*, 66.

36 Viz kapitoly 1Mak 14–15. K povolení razit mince viz 1Mak 15,6.

Kněží a lid svěřili úřad vladaře a velekněze do rukou jediného člověka jako „uznání toho, co všechno vykonal, za jeho spravedlnost a věrnost, kterou zachoval svému národu, a za úsilí všemi způsoby vyvýšit svůj lid“ (1Mak 14,35). Pochopitelně, spolu s tím musela být zrušena gerúsie, jinak by nemohla být veškerá moc svěřena Šimeónovi, neboť měla stejnou pravomoc jako král. Šimeón nabídku přijal „a souhlasil, že bude velekněz em, vojevůdcem a knížetem Židů i kněží, ochráncem všech“ (1Mak 14,47).[37] Jediný, kdo mohl ukončit jeho úspěšnou vládu, byl bůh, pokud by povolal zaslíbeného proroka. K politickým úspěchům patrně přispělo nejenom zavedení smíšeného ústavního zřízení za vlády velekněze Jónatana, ale i následná úspěšná vláda osvíceného monarchy, Šimeóna.

Oba typy židovského ústavní zřízení spojovalo, že v nich vladaři nejenom jednali podle boží vůle, což se projevovalo tím, že prosazovali víru v jediného pravého boha a způsob života podle božích zákonů. Autor 1Mak čtenářům ukazuje, že bezpečnost, stabilita a prosperita země ve skutečnosti *nezávisí* na konkrétním uspořádání státu, nýbrž na tom, zdali vladař jedná v souladu s boží vůlí či nikoliv. V tom se shodoval i s biblickými autory.[38] Z popisu autora 1Mak vyplývá, že obě ústavní uspořádání zajišťovala bezpečí, vnitřní i vnější stabilitu státu, což přispívalo k celkové prosperitě a spokojenosti všech občanů: „Izrael se mohl těšit z radostného života. Každý seděl pod svou vinnou révou a pod svým fíkovníkem a nebyl nikdo, koho by se musel bát“ (1Mak 14,11–12). Těmito slovy autor popisoval celkovou atmosféru v zemi. V porovnání s První knihou Makabejskou Flavius naopak předpokládal, že bezpečí, stabilita a prosperita *závisela* na vybrané formě státního zřízení, o čemž byli přesvědčeni i řečtí učenci. Proto usiloval o výklad nejlepšího ústavního zřízení, které nazval *theokracií* a soupeřil s výklady řeckých autorů. Nicméně předpoklad, že vladař má jednat v souladu s boží vůlí, je nedílnou částí Flaviova výkladu.

37 Spojení mocí (tj. královské, zákonodárné, kněžské a prorocké) bylo dle Filóna výsadou dokonalého vůdce (Mojžíš). Srv. Filón, *De vita Mosis* II, 187.

38 Stejný postoj nacházíme později u křesťanských učenců. Srv. Aurelius Augustinus Hipponensis, *De ciuitate Dei contra paganos* V, 17: „…co záleží na tom pod čí vládou žije smrtelný člověk, nenutí-li ho vládcové k bezbožným a nespravedlivým skutkům?“ (Aurelius Augustinus, *O Boží obci*, přeložila dr. Julie Nováková, sv. I, Praha: Karolinum, 2007, 189).

Změna ústavního uspořádání

Autoři První a Druhé knihy Makabejské nám popisují tři skupiny obyvatel. První část chtěla nastolit bezpečí a politickou stabilitu přijetím shodného způsobu života s obyvateli království Antiocha IV. a zcela odvrhla víru předků a boží zákony (Tóru). Proti uzavírání smlouvy s vybranými národy na území zaslíbené země varují už bibličtí autoři (Dt 7,2). Do jaké míry bylo toto boží nařízení aplikováno i na další národy, není přesně známo, nelze však vyloučit, že to mohla být další příčina sporu s helénisty, protože takový politický krok by mohl odvrátit lid od Hospodina, neboť by začal sloužit jiným bohům (Dt 7,4). Přesně tyto následky popisuje autor 1Mak: „V oněch dnech vzešli z Izraele svévolníci a svedli mnohé“ (1Mak 1,11).

Druhá skupina se pokoušela skloubit řecký a židovský způsob života a tím se dopouštěla v očích věrných zákonu bezbožného jednání, za které hrozil trest smrti.

> Bylo to vinou nezměrné Jásonovy zvrhlosti, že se tak rozmohl helénismus a nabylo vrchu cizáctví, vždyť to nebyl velekněz, ale bezbožník! *Proto ani kněží nebyli horliví v službách u oltáře, ale měli na mysli novoty. Oběti zanedbávali, protože spěchali, aby se mohli na cvičišti účastnit svévolného závodění v hodu diskem.* (2Mak 4,13–14)

Z citovaného textu nevyplývá, že by tito Židé zcela odvrhli víru či boží zákony a začali provozovat *idolatrii*, nýbrž nadále *sloužili* u oltáře, nicméně praxi přinášení obětí si pravděpodobně přizpůsobovali tak, aby se stíhali účastnit závodů na cvičišti. Uvedený způsob života byl považován za novotu, který autor označil slovem *helénismus*. Ukazuje se tedy, že kněží dodržovali náboženskou praxi, ale ne takovým způsobem jaký autor textu považoval za správný. Proč byla účast na hrách příčinnou sporu mezi oběma tábory? Protože dle autora Druhé knihy Makabejské byla spojená s chybnou vírou (*idolatrií*):

> Na závodní hry v Týru […] poslal ten zlosyn Jáson diváky z jeruzalémských ‚Antiochejců‘, aby donesli tři sta drachem stříbra jako oběť Héraklovi. Avšak ti, kdo peníze přinesli, *chápali, že se to nesluší*, a žádali, aby nebyly užity na oběť, ale na nějaký jiný účel. Proto, i když odesílatel je určil jako oběť Héraklovi, přišly tyto peníze, díky poslům, na vybavení trojveslic. (2Mak 4,18–20).

Mezi jeruzalémskými Antiochejci byla nepochybně část Židů, která se modloslužbě vědomě vyhýbala a se všemi Jásonovými kroky nesouhlasila. Pokud si někteří helénisté uvědomovali, že se nesluší, aby byly peníze uži-

ty na oběť Héraklovi, tak si můžeme být jisti, že neuctívali ani téhož boha jako občané Antiochie, ale zůstali věrni židovské víře a židovskému způsobu života, přestože se někteří z nich účastnili her.

Třetí část obyvatel věřila, že bezpečí a politická stabilita může být zajištěna pouze zachováváním božích zákonů (Tóry) a bránila židovský způsob života dokonce změnou božího přikázání: „Proti každému, kdo proti nám začne válku, *budeme bojovat i v den sobotní*! Nedáme se všichni pobít, abychom jako naši bratří zemřeli v úkrytech" (1Mak 2,41).[39] Židům, kteří se nechtěli dopustit bezbožného jednání, zbývala tedy jediná možnost, nechat se pobít, jak potvrzuje Flavius: „je něco velkého a chvályhodného, jestliže existují lidé, kteří raději dají přednost dodržování zákonů a zbožného vztahu k bohu, než aby zachránili sebe a svou vlast."[40] A právě důsledné dodržování božích zákonů mělo dokazovat jejich dokonalost: „Lpíme-li na svých zákonech pro jejich vynikající vlastnosti, budiž nám přiznáno, že máme nejlepší zákony."[41] Výrok kněze Matitjáše, „budeme bojovat i v den sobotní", nám dokládá, že Židé přizpůsobovali náboženskou praxi novým podmínkám v „rozporu" s boží vůlí. Důvod je zřejmý, původní náboženská praxe by vedla až k úplnému vyhlazení obyvatel Jeruzaléma.

Jednání nejenom odpadlíků, ale i Židů dodržujících boží zákony v knihách Makabejských lze objasnit v kontextu řeckého politického myšlení a z výsledku vyvodit, že druhá skupina, která bránila boží přikázání, byla při prosazování ústavního zřízení úspěšnější. Avšak mezi přijímáním nové ústavy u Židů a například Peloponnésany nacházíme významné rozdíly. Obyvatelé Peloponnésu, kteří byli přinuceni ke svému způsobu života násilím, si nakonec zvykli, zatímco stejná skupina Židů si na nový způsob života nezvykla a spokojená rozhodně nebyla.[42] Proč u Peloponnésanů uvedená politická praxe fungovala, zatímco u Židů povolávala mučedníky, kteří neváhali položit život za zákony otců, což nakonec vyústilo ve válku za obranu víry a božích zákonů? Stručná odpověď by zněla, že židovský

39 Srv. s pasáží 2Mak 8,25–26, z níž vyplývá, že Juda Makabejský o sobotě nebojoval. Důvodem mohla být již vyhraná bitva, tudíž Židé se rozhodli nepřátele nepronásledovat o dni odpočinku, neboť již nebyli v tísni a nemuseli se strachovat o svůj život.

40 CA I, 212 (Flavius, *O starobylosti Židů*, 45). Srv. 2Mak 5,25–26.

41 CA II, 278 (Flavius, *O starobylosti Židů*, 98).

42 K tomu detailněji viz Lisý, „Obhajoba starobylosti", 144nn.

způsob života byl neslučitelný se způsobem života nejenom Řeků, ale i jiných národů.

Snahy Antiocha IV. Epifana byly založené především na zavádění řeckého způsobu života (2Mak 4,7–20) a zakazování židovského způsobu života (2Mak 6,6–9) s cílem vytvořit jednolitý lid. Avšak z popisu mučení Eleazara a sedmi bratrů (2Mak 6,18–7,42) vyplývá, že židovský způsob života, který všichni židovští mučedníci s nasazením svého vlastního života bránili, byl založený na víře v jediného boha stvořitele a krále vesmíru, který je vzkřísí k životu novému a věčnému,[43] což se shoduje s pojetím u Flavia. Je třeba zdůraznit, že Antiochos IV. nezakazuje ani nevnucuje Židům novou víru, dogma ani doktrínu, nýbrž jeho snahy se omezovaly výhradně na zavádění nového způsobu života, který byl společný pro celé království.[44]

Z kontextu obou knih Makabejských je patrné, že se část Židů rozhodla uzavřít smlouvu s okolními obyvateli,[45] což ve skutečnosti znamenalo mít s nimi například společnou svatyni, administrativu, soudce a měnu, aby byl vytvořen jednolitý lid.[46] Řecké způsoby života na rozdíl od židovského nebyly svázané s vírou, o které bychom mohli říci, že je dogma-

43 2Mak 6,26; 7,9; 7,13; 7,23; 7,28; 7,35.

44 Srv. s popisem Olivy: „Iásón byl stoupencem helénizačních tendencí v Jeruzalémě. Na chrámové hoře dal postavit *gymnasion*, zavedl efébii (řeckou výchovu) židovské mládeže a přeměnil jeruzalémskou etnickou komunitu v polis občanů označovaných jako Antiochejci (2Mak 4,9). *Tato opatření nebyla zaměřena proti kultu Jahve*. Jejich cílem byla snaha jeruzalémských stoupenců helénismu vyrovnat se jiným městům seleukovské říše." (Pavel Oliva, *Svět helénismu*, Praha: Arista, Epocha, 2001, 57). Zdůraznění Š. L.

45 „V oněch dnech vzešli z Izraele svévolníci a svedli mnohé. Říkali: ‚Pojďme a uzavřeme smlouvu s okolními pohany; vždyť v té době, co jsme se jich stranili, potkalo nás mnoho zlého.' Ten návrh se zalíbil a někteří z lidu se ochotně vypravilo ke králi. Ten jim dal plnou moc žít podle práva pohanů. Vystavěli v Jeruzalémě stadion podle vzoru pohanů a odstranili znamení své obřízky. Odpadli od svaté smlouvy a spřáhli se s pohany, propůjčili se k páchání zla" (1Mak 1,11–15).

46 Srv. s důsledky uzavírání smlouvy s Peršany pro Athéňany. Ze závěru odpovědi Athéňanů spartským poslům vyplývá, že pokud by Athéňané uzavřeli smlouvu s Peršany, museli by se vzdát všeho, co je spojovalo. Hérodotos, *Historiea* VIII, 144: „Bylo ovšem docela lidské, že se Lakedaimonští obávali, abychom neuzavřeli smlouvu s barbarem. […] Především a nejvíce spálené a zbořené sochy a obydlí bohů, které máme za povinnost spíše co nejvíce pomstít než uzavírat spojenectví s tím, kdo to učinil, dále pak společný původ a společný jazyk všech Řeků, společné chrámy bohů a společné oběti a stejné mravy. Nelze mít za to, že by Athéňané tyto věci zradili." (Hérodotos, *Dějiny*, přeložil Jaroslav Šonka, Praha: Odeon, 1972, 482). Zdůraznění Š. L. Též Polybios, *Historiae* II, 37,6 – 38,9 a 39, 3–6.

tem či doktrínou ve stejném smyslu jako u Židů. Vzhledem k tomu, že u Řeků nebyl způsob života svázán s doktrínou a zmíněná politická praxe pocházela ze společnosti, kterou doktrína nespojovala, praxi změny ústavy včetně způsobu života znali a fungovala. Peloponnésané byli totiž vychováváni ve společnosti, v níž se zákony a způsob života měnil, zatímco Židé byli vychováváni ve společnosti, která považovala víru a boží zákony za neměnné, přestože docházelo v židovském ústavním zřízení ke změnám.[47] Pokud by tomu bylo tak, jak potom ale vysvětlíme, že část Židů usilovala o změnu ústavy, zákonů a způsobu života, když vyrůstala ve společnosti, která nebyla ve výše zmíněné politické praxi vychovávána?

Část odpovědi nacházíme u Flavia: „Od Řeků nás dělí spíše poloha naší země než způsob života, takže u nás neexistuje vůči nim žádné nepřátelství ani na ně nežárlíme. Mnozí z nich naopak přijali naše zákony, někteří z nich při nich setrvali, *jiní nebyli dost vytrvalí a odpadli*."[48] Flavius potvrzuje, že Židé přijímali konvertity. Nicméně s přijímáním konvertitů bylo spojené jedno riziko, někteří z nich nebyli dost vytrvalí a odpadali od víry a židovského způsobu života.[49] Mezi tyto lidi, soudě dle popisu autora 1Mak, mohl patřit i Jáson, bratr Oniase. Nejenom Řekové, ale i konvertité z jiných národů před konverzí k židovství vyrůstali ve společnosti, kde nebyl způsob života svázán s doktrínou a jejich zvyky se měnily v závislosti na vůli vladaře a charakteru ústavního uspořádání.

Například achajský stratégos Filopoimén

> …vyhladil Lykúrgovo zřízení a nutil chlapce a jinochy, aby zaměnili prastarý způsob výchovy za achajský, poněvadž prý by se při Lykúrgových zákonech nikdy nevzdali své povýšenosti. Museli tehdy ovšem Lakedaimonští při tak velikém neštěstí strpět, aby Filopoimén vyřízl takřka nervy státu, a tím se stali velmi povolnými a ubohými, avšak za nějaký čas nato vyžádavše si od Římanů svolení, opustili achajskou ústavu a zavedli opět staré zřízení…[50]

Důvodem pro toto jednání bylo dle Plútarcha odstranění povýšenosti a neposlušnosti, protože Lakedaimoňané zaváděli novoty, patrně se jednalo o zavádění původních Spartských zvyků, přestože už byli tou dobou

47 Oliva, *Svět helénismu*, 46.

48 CA II, 123 (Flavius, *O starobylosti Židů*, 77).

49 3Mak 1,3.

50 Plútarchos, „Filopoimén", 16. (Plútarchos, *Životopisy*, sv. I, 671–672). K tomu srv. Katzoff, „Jonathan and Late Sparta", 488.

součástí Achajského spolku, a měli tudíž přijmout způsob života Achajů, na což poukazoval stratégos Diofanés.[51]

Proto se vojevůdce Filopoimén

> …odebral do Lakedaimónu a zavřel jako soukromá osoba před achajským stratégem a před římským konzulem brány, uklidnil nepokoje ve městě a připojil Lakedaimóňany opět ke spolku s Achaji, jako v něm byli před tím. Za nějakou dobu nato, když byl Filopoimén opět stratégem, projevil Lakedaimónským vyčítavě svou nespokojenost; povolal zpět do města vyhnance a dal popravit osmdesát Sparťanů, jak uvádí Polybios, podle Aristokrata však tři sta padesát.[52]

Při přijímaní Sparty do Achajského spolku Filopoimén totiž využil zmatku po ukončené válce mezi Titem Flaminiem a spartským králem Nabidem a

> …přepadl s vojskem město a přiměl je jednak po dobrém, jednak násilím k tomu, že museli přistoupit k Achajskému spolku. Tím dosáhl u Achajů podivuhodného věhlasu, neboť pro ně získal město s takovým významem a vážností […], přivedl na svou stranu i lakedaimónské předáky, kteří pojali naději, že v něm budou mít ochránce své svobody.[53]

Podobně jako u Židů část Sparťanů se vstupem do spolku souhlasila, zatímco jiná část nikoliv, proto musela být k novému způsobu života donucena násilím, někteří z nich dokonce opustili zemi.[54] Zavádění novot do způsobu života Achajského spolku by dle názorů Achajů vedlo k destabilizaci vnitřní i vnější. Plútarchos hodnotí Filopoiména jako nejlepšího muže a dokládá, že připojování se ke spolku byl proces, který spočíval především v odstraňování původního způsobu života, v našem případě se jednalo o zvyky Lakedaimóňanů, a na místo nich Achajové prosazovali u nových členů zvyky, jednotné pro celý spolek.[55]

---

51 Plútarchos, „Filopoimén", 16. (Plútarchos, *Životopisy*, sv. I, 671). Patrně za stejným účelem král Antichos IV. Epifanés „poslal starého Athéňana, aby přinutil Židy odvrátit se od zákonů otců a nežít podle božích zákonů…" (1Mak 6,1).

52 Plútarchos, „Filopoimén", 16. (Plútarchos, *Životopisy*, sv. I, 671).

53 *Ibid*. (*ibid*., 670).

54 Lisý, „Obhajoba starobylosti", 144nn.

55 Detailněji viz Oliva, *Sparta a její*, 287–296.

Závěr

Sparťanům se po dohodě s Římany nakonec podařilo opět zavést staré ústavní zřízení včetně původních zvyků. Podobně také Židům se podařilo zavést způsob života podle zákonů otců (božích zákonů), avšak nikoli v rámci původního zřízení, nýbrž v rámci nového ústavního uspořádání za vlády velekněze Jónatana. Inspirace pravděpodobně přišla z ústavy Lakedaimóňanů. Rovněž v tomto procesu sehráli Římané svou roli. Důvodem patrně byla odolnost smíšeného ústavního uspořádání, které někteří badatelé považují v židovských dějinách jako nové. Jednání Židů mohli nežidé pochopitelně vnímat tak, že se rozhodli napodobit odolnější a starobylejší ústavní zřízení. Pouze s tím rozdílem, že spartské zákony a zvyky nahradil způsob života podle Mojžíšových zákonů, s nimiž je u Židů nedílně spojená i víra (doktrína). Doktrína a způsob života sjednocovaly všechny občany Jónatanova království. Vznikl jednolitý lid podobně jako u Sparťanů či v království Antiocha IV. Epifana.

Zmínkou o společném původu Sparťanů a Židů se autor 1Mak pravděpodobně pokoušel zakrýt skutečnost, že Židé *napodobovali* cizí ústavy, což v kontextu řeckého politického myšlení přímo souviselo se starobylostí a je málo pravděpodobné, že by si této skutečnosti autor nebyl vědom. Zatímco víra a způsob života pocházely ze svatých knih, v ústavním zřízení se Židé inspirovali u okolních národů, aby si jako oni zajistili bezpečí, stabilitu a prosperitu.[56] Z toho lze vyvodit, že Židé považovali za neměnnou doktrínu a způsob života dle božích zákonů (Tóry), zatímco formu ústavního uspořádání i některých zákonů (např. o dni odpočinku) upravovali dle aktuálních požadavků, což dokládá, že hledali cesty, jak se přizpůsobovat okolnímu prostředí.

Proces zavádění nového způsobu života se v obou případech velmi podobá a na základě vývoje událostí se můžeme domnívat, že buď Židé skutečně jednali jako ostatní v rámci tehdejších politických zvyklostí, nebo že se autor textu přinejmenším inspiroval řeckými autory se zaměřením na Spartu. Část Židů, podobně jako část Sparťanů, zastávala názor, že původní způsob života je v podstatě „neodstranitelný“, protože raději zemřou, než by zradili prastarý způsob života.

56 Srv. důvody v 1Mak 1,11–15.

Proč užívám slovo podobný a nikoli shodný? Hlavním rozdílem v případě změny ústavy u Židů bylo, že se domnívali, že by museli přijmout chybnou doktrínu a odpadnout od správného způsobu života daného zákony otců. V porovnání s tím se Plútarchos o víře, doktríně či dogmatu při odstraňování způsobu života Lakedaimóňanů vůbec nezmiňuje, což by mohlo rovněž posílit názor, že žádnou společnou doktrínu neměli. Uvedený závěr nepotvrzují pouze antičtí autoři, ale i moderní badatelé.[57]

Štěpán Lisý, Th.D.
Univerzita Pardubice
Katedra religionistiky
Studentská 97
532 10 Pardubice
stepanlisy@yahoo.com

57 Manuela Giordano-Zecharya, „As Socrates Shows, the Athenian Did not Believe in Gods", *Numen*, sv. 52, 2005, č. 3, 325 (325–355). Srv. David Neumark, „The Principles of Judaism: In Historical Outline (A Textbook For Teachers in the Higher Grades of Shabbath Schools and Adult Classes)", *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, sv. 1, 1919, č. 3–4 (1–46).

Liturgia semper reformanda

Teologické a antropologické výzvy pro evangelickou liturgiku[1]

Tabita Landová

Liturgia semper reformanda. Theological and Anthropological Challenges for Protestant Liturgics
The Reformation churches are based on the rule of permanent renewal according to the God's word. How does the "Evangelical Church of Czech Brethren" (ECCB) reflect upon this requirement in liturgics? Which principles are important for critical reflection on liturgy and for preparation of liturgical books? The contemporary liturgics faces many anthropological as well as theological challenges. However, in the last decades, practical anthropological approaches seem to dominate the field, whereas the theological perspective is rather pushed aside. By the same token, such situation concerns the principles that are decisive for preparation of the new agenda of ECBB. Therefore, we should finally embark upon critical re-examination of the current approaches and deal not only with the questions such as "How to do liturgy?", but also with principal theological questions such as "What is liturgy?". It is necessary to reflect on ambiguous nature of liturgical work that strives to manage something that is, in principle, far from being manageable by human activity.

Požadavek obnovy bohoslužebného života církví je logickým domyšlením zásady *ecclesia semper reformanda*. Stávající podoba liturgie nemá být normou sobě samé, nýbrž má být neustále obnovována. Ovšem podle jakých kritérií a principů máme posuzovat liturgickou praxi a navrhovat její obnovu?

Plné znění citovaného výroku nám dává vodítko: *ecclesia reformata, semper reformanda secundum verbi Dei*.[2] Obnovená církev se má i nadále obnovovat podle Božího slova. Chápeme-li tento výrok jako odkaz na *viva vox evangelii*, který k nám zaznívá při výkladu Písma, otevírá se před námi poměrně složitá cesta. Tímto principem se totiž na jedné straně relativi-

1 Habilitační přednáška přednesená 7. prosince 2018 na ETF UK v Praze a upravená k tisku. Její příprava byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

2 V prostředí reformačních církví tento výrok opírající se o Augustina zpopularizoval reformovaný kazatel Jodocus van Lodenstein (1674), ve 20. století Karl Barth. Ve svém posledním publikovaném textu zásadu připomněl Pavel Filipi (Pojetí církve v reformačních tradicích. Jejich ekumenický potenciál, in: Prokop Brož a kol., *Církev a II. vatikánský koncil: perspektivy současné ekleziologie*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, 197–205).

zuje autorita liturgické tradice, takže kritérium starobylosti liturgických forem má v reformačních církvích jen velmi omezenou váhu. Na druhé straně nám však Bible nepodává podrobný obraz bohoslužby ani soubor principů, podle kterých ji máme utvářet. Někteří teologové 20. století, Peter Brunner, Vilmos Vajta, Geoffrey Wainwright či u nás Josef Smolík, si proto vzali na pomoc teologii systematickou a pokusili se na základě Písma a s jistým přihlédnutím k tradici formulovat určitou teologii bohoslužby. Ta měla sloužit jako kritérium pro liturgické pořádky. Nevýhodou tohoto přístupu, který se záhy stal terčem kritiky, byl však jeho jednostranný deduktivní postup a odtrženost od konkrétní reality skutečně slavených bohoslužeb.

Ve snaze překonat „dogmatické odcizení" se pozornost evangelických liturgiků od dob tzv. antropologického obratu v praktické teologii na sklonku 60. let 20. století věnuje zkoumání bohoslužeb z empirické a antropologické perspektivy. Bohoslužba je popisována jako rituál, jehož podstatnou součástí je komunikace prostřednictvím znaků a symbolů.[3] Výzkumné otázky se týkají toho, *jak* bohoslužba působí, *jak* ji vnímáme, *jak* rozumíme jejím symbolům a předně *jak* ji udělat, aby rituál byl funkční a došlo k vzájemnému dorozumění. Méně pozornosti pak ovšem připadá otázkám, co je bohoslužba v pohledu teologickém. V důsledcích tak dochází k zásadním posunům v oblasti uplatňovaných principů a kritérií. Pavel Filipi na adresu synchronně-antropologických přístupů kriticky poznamenal: „nejasné kritérium Písma a neautoritativní kritérium tradice bylo upozaděno ve prospěch kritéria *účinku*. […] Tento přístup může snad vytvořit ‚teorii' bohoslužby, ne však její teologii."[4] Sám se o náčrt teologie bohoslužby pokusil v úvodní kapitole své liturgiky, avšak mám za to, že daleko větší ozvučnost v evangelickém prostředí získaly její prakticky orientované kapitoly.

Na pozadí tohoto vývoje se lze ptát: Nedochází upozaděním principiálně teologických otázek v liturgickém diskursu k významnému opominutí, které má dopad i na samotnou praxi evangelických bohoslužeb? Není stále silněji pociťovaná horizontalizace evangelické bohoslužby mj. důsled-

3 Srov. Werner Jetter, *Symbol und Ritual: antropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. Tabita Landová, Michaela Vlčková, Ritual „Imagination in Contemporary Catholicism and Protestantism", *Communio viatorum* (2018/1), 97–112.

4 Pavel Filipi, *Pozvání k oslavě: evangelická liturgika*, Praha: Kalich, 2011, 23n.

kem posunů v oblasti principů, s nimiž pracuje liturgická teorie? A naopak, není onen – ve středoevropské liturgice stále silněji pociťovaný – deficit teologie bohoslužby důsledkem toho, že byl v evangelické bohoslužbě upozaděn zřetel k vertikále? V následujícím zaměřím svou pozornost na jeden z dílčích aspektů liturgické obnovy, totiž na otázku liturgických principů v kontextu přípravy bohoslužebných knih. Hlavním vztažným bodem mých úvah bude práce na agendách v Českobratrské církvi evangelické. Budu přitom postupovat ve třech krocích: (1) Nejprve stručně načrtnu, s jakými principy se pracovalo v dosavadní agendární práci ČCE od dob jejího vzniku, (2) poté podrobím kritické reflexi principy, s nimiž se v prostředí ČCE pracuje dnes, (3) nakonec naznačím několik podnětů pro současnou evangelickou liturgiku a práci na bohoslužebných knihách.

Principy pro bohoslužby v dosavadní agendární práci ČCE

Otázka po normativních liturgických principech provází ČCE od samého počátku její existence. Církve, jejichž spojením ČCE r. 1918 vznikla, si s sebou přinesly odlišné liturgické tradice. Základním půdorysem reformované bohoslužby byla pozdně středověká predikantská bohoslužba zaměřená na kázání, zatímco luterská bohoslužba ve svém základním konceptu vycházela z upraveného pořádku římské mše. ČCE sice přejala zásadu Augsburského vyznání, podle níž „k pravé jednotě církve dostačuje soulad v učení evangelia a ve vysluhování svátostí", obřady ustanovené lidmi nemusejí být všude stejné.[5] Současně však záměrem spojených církví bylo dosáhnout určité vnitřní integrace, nikoli pouze administrativního spojení sborů různé konfesní příslušnosti, a proto se vedle jednoty v učení řešila také otázka jednoty v oblasti bohoslužby.[6]

Nová církev se při svém vzniku, jak známo, přihlásila ke dvěma reformačním vyznáním českého původu, k Českému vyznání z r. 1575 a Bratrskému vyznání v úpravě Komenského z r. 1662. V souladu s tím pak první synod ČCE (21.–25. 2. 1921) přímo doporučil vypracování agendy orientu-

5 „Augsburská konfese neboli vyznání víry", čl. VII, in: Martin Wernisch (ed.), *Kniha svornosti: symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese*, Praha: Kalich, 2006, 54.

6 Pavel Filipi, „Hledání liturgické tváře: Církev českobratrská evangelická v 1. polovině 20. století", *TREF* 16 (2010/2), 117–124, 117n.

jící se na české reformaci, husitství a Jednotě bratrské.[7] Podobně se r. 1923 vyjádřil také agendární výbor v rámci „Odboru pro jednotu v bohoslužbě a učení“: „Jde o to, aby agenda byla výrazem křesťanské pobožnosti vůbec a české zvlášť, z níž jsme vyrostli.“[8] Uvedený záměr však komplikovala neznalost husitské a předně bratrské liturgie. Jednota bratrská byla namnoze vnímána jako církev s kalvínsky jednoduchou liturgií, což nahrávalo stoupencům reformovaných tradic. Tento názor se opíral mj. o podobu bratrských agend ke křtu, večeři Páně, konfirmaci a oddavkám z r. 1612, které r. 1869 nově vydal Josef Kubeš a které dokonce nalezly určitý ohlas v církvi helvetského vyznání. Bratrský pořádek k večeři Páně byl totiž zařazen jako druhý formulář v reformované agendě z r. 1881.[9]

Je však určitým paradoxem, že na liturgickou tradici Jednoty se mohli odvolávat také zastánci bohatší bohoslužby, usilující o zachování luterských specifik. Podoba bratrské liturgie byla, jak se dnes potvrzuje, mnohem rozmanitější.[10] Již r. 1908 upozorňuje luterský duchovní a profesor praktické teologie ve Vídni Gustav Adolf Skalský na významný liturgickoteologický spis Lukáše Pražského *Zprávy kněžské* (1527) s výklady a liturgickými formuláři k sedmi (resp. šesti) svátostem.[11] Roku 1923 pak již jako duchovní ČCE a první děkan Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké na základě liturgické příručky Jana Blahoslava Evangelia, anebo *Čtení svatá, kteráž slovou pašije* (1571) dokládá, že bratrská liturgie byla bohatší, než je obecně známo. Příručka totiž obsahuje mj. zpívané preface opírající se o preface římského kánonu.[12] Hlubší průzkum bratr-

7 Blíže viz Michal Chalupski, „Práce na bohoslužebných knihách Českobratrské církve evangelické do roku 1939“, *TREF* 21 (2015), 67–79, 68.

8 Archivní fond SR ČCE VII D, zápis ze schůze 19. 11. 1923; cit. podle Filipi, „Hledání liturgické tváře“, 120.

9 *Agenda čili způsoby církevního přisluhování pro reformované sbory v Čechách a na Moravě dle usnesení III. evangelického obecného synodu helvétského vyznání z roku 1877*, Vídeň: C. k. evang. vrchní církevní rada, 1881.

10 Blíže Tabita Landová, *Liturgie Jednoty bratrské* (1457–1620), Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014.

11 Gustav Adolf Skalský, „Bruder Lukáš von Prag und die ‚Anweisungen für Priester‘ vom Jahre 1527“, *Zeitschrift für Brüdergeschichte* 2 (1908/2), 1–44.

12 Srov. Gustav Adolf Skalský, „Blahoslavova liturgická příručka“, *Kalich* 8 (1923), 40–47. Nejnověji Eliška Baťová, „A Printed Edition of Blahoslav's Gospels in the Context of the Liturgy and Sacral Rhetoric of the Unity of the Brethren“, *Communio viatorum* 59 (2017/3), 265–292.

ské liturgie, který mohl posloužit jako inspirace při hledání liturgické tváře nově vzniklé církve, však Skalský již neuskutečnil.

Jakým způsobem byly realizovány výše naznačené principy v bohoslužebných knihách ČCE, ukazují přípravné *Příručky bohoslužebné* z let 1925 a 1932 a konečně *Kniha modliteb a služebností* poprvé vydaná r. 1939, podruhé v přepracování Viktorem Hájkem r. 1953. Obecně lze říci, že úsilí o vnitřní integraci bohoslužebného života ČCE mělo za následek upřednostnění liturgických textů podporujících jednotu církve před texty lutersky či reformovaně vyhraněnými. Došlo však také k úbytku bratrských modlitebních textů. Vývoj bohoslužebných knih do r. 1939 podle hodnocení Pavla Filipiho „vyústil do jakési samostatné ‚českobratrsko-evangelické' formy bohoslužebného slavení, očištěné od klasických prvků tradice (včetně reformační české) v maximální míře".[13]

Tomuto trendu se zčásti pokusila čelit *Agenda ČCE*, připravovaná od r. 1969 a vydaná v letech 1983 a 1986.[14] Ačkoli principy, na kterých je založena, do jisté míry navazují na předchozí, její tvůrci byli odvážnější ve vyvozování konkrétních důsledků. K tomu jistě napomohlo sledování přelomové liturgické reformy v církvi římskokatolické, recepce nových poznatků v oblasti liturgiky[15] a ohled na výsledky ekumenických rozhovorů (1973 *Leuenberská konkordie*). *Agenda ČCE* – stejně jako předcházející agendy – zdůrazňuje zásadu, aby v bohoslužbě bylo rozpoznatelné, co je obecně křesťanské. Na rozdíl od předchozích příruček však volí za základní tvar bohoslužbu s večeří Páně. Nově *Agenda ČCE* usiluje transparentně postihnout rozmanitost liturgických tradic v církvi. Proto předkládá čtyři resp. pět vzorových formulářů, které přiznaně navazují na tradici reformovanou, bratrskou, anglosaskou a luterskou. Díky tomu se do formulářů dostávají i některé prvky z předreformační liturgie, doložitelné již v době nejstarší církve. Bratrská tradice je ovšem výslovně spojována pouze s nejjednodušším formulářem A, který je bez eucharistické modlitby. Za tím se opět ukazuje určitý jednostranný pohled na bratrskou liturgii. Ta přitom za Lukáše Pražského obsahovala obdobu eucharistické modlitby a v poz-

13 Filipi, „Hledání liturgické tváře", 123.

14 *Agenda Českobratrské církve evangelické: bohoslužebná kniha*, díl 1. a 2., Praha: Synodní rada Českobratrské církve evangelické, 1983 a 1988.

15 Např. Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster: Dacre Press, [1]1939.

dější době také zpěvy navazující na mešní propria (např. zpívané preface) a ordinaria (např. *Sanctus, Agnus Dei*).[16]

Současně se tvůrci *Agendy ČCE* výslovně hlásí k reformačnímu pojetí bohoslužby: „Služby Boží představují střídání Božího i našeho volání a odpovědi."[17] Rovněž v reformačním duchu a s odkazem na novozákonní rozmanitost zdůrazňují „liturgickou svobodu" sborů. Předložené pořádky „nechtějí být závazným zákonem".[18] Sbory si mohou zvolit jeden z nich, užívat různé formuláře anebo kombinovat jejich prvky, ovšem vždy „s pozorným přihlédnutím k pokynům direktoria (úvodního vysvětlení) a s vědomím, že každý zde obsažený pořádek představuje organický celek".[19] Další důraz je položen na aktivní zapojení celého shromáždění – v prvé řadě rozuměním, ale také vnějšími projevy: společnými aklamacemi, písněmi, podílením se na přípravě a průběhu bohoslužeb: čtením z Písma, konáním ohlášek, přímluvné modlitby, sbírky.[20]

Celkově lze v *Agendě ČCE* spatřovat úsilí o reflektovanou návaznost na reformační pojetí bohoslužeb, snahu o ekumenickou otevřenost a ohled na rozmanitost liturgických stylů v ČCE.

Liturgické principy dnes a jejich reflexe

Na sklonku 20. století se povaha kritérií pro liturgickou práci výrazně proměnila a do popředí se dostala reflexe antropologických aspektů bohoslužby. Z této perspektivy lze *Agendě ČCE* vytknout, že jako jediný zvažovaný komunikační prostředek chápe slovo a nevěnuje více pozornosti komunikaci neverbální. Ovšem nejen tento deficit, nýbrž také výrazně změněná situace po zániku železné opony, proměny v rámci církve, vývoj v oblasti teologie a liturgiky a především proměny jazyka vyvolaly v ČCE potřebu nové agendy. Její přípravou byl pověřen Poradní odbor liturgický ČCE, který na 3. zasedání 32. synodu ČCE v květnu 2009 předložil dokument „Zá-

16 Srov. Landová, *Liturgie Jednoty bratrské*, 216–220, 242–250.

17 *Agenda ČCE* I, 15.

18 *Agenda ČCE* I, 14n: „V naší bohoslužebné tradici, jež dnes nezachovává výrazně žádný z klasických reformačních typů, není možno zavést povinně jednotnou agendu."

19 *Agenda* ČCE I, 15.

20 Snahu o větší zapojení shromáždění do bohoslužby nacházíme ovšem již u starších bohoslužebných příruček, např. v případě zavedení společné recitace Modlitby Páně.

sady práce PO liturgického při přípravě nových bohoslužebných pořádků".[21] Tyto zásady, které synod přijal v usnesení č. 27,[22] jsou do velké míry inspirovány principy formulovanými v agendě německých evangelických církví *Evangelisches Gottesdienstbuch* (1999).[23] Inspirací byla také tvorba agendy reformovaných církví *Reformierte Liturgie*.[24] Téměř po deseti letech práce byly na 4. zasedání 34. synodu v Litomyšli (31. 5. 2018–2 .6. 2018) předloženy nové „Bohoslužebné formuláře" a na základě usnesení synodu č. 34[25] rozeslány farářům a sborům k důkladnému projednání.[26]

2.1 Liturgické principy připravované agendy ČCE

Liturgické principy, vyjádřené v „Zásadách práce PO liturgického" z r. 2009, se pokusím shrnout v šesti bodech.[27]

V čele liturgických principů stojí stručně načrtnuté pojetí bohoslužeb zdůrazňující jejich eschatologickou povahu. Bohoslužba je chápána jako „výraz naděje, která se nespokojuje se stávající skutečností, ale očekává její proměnu Kristovou mocí. Společenství sboru zastupuje ty, kteří spolu s celým stvořením v tísni a nářku touží po proměně, a přijímá pro sebe i pro ně ujištění o tom, že Bůh plní své sliby a uvede ve skutek naše vysvo-

21 *Tisk* č. 18/4, 3. zasedání 32. synodu ČCE, 15.–17. 5. 2009 (dále cit. jako „Zásady"); poskytnuto Ústřední církevní kanceláří SR ČCE; on-line nedostupné.

22 Dostupné in: https://www.ustredicce.cz/clanek/6240-Usneseni-4-zasedani-34-synodu-CCE/index.htm; vyhledáno 30. 10. 2018.

23 *Evangelisches Gottesdienstbuch: Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelische-Lutherische Kirche Deutschlands*, Berlin: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, ^{3}2003, 15–17. Poradnímu odboru liturgickému ČCE je r. 2008 představil Ladislav Beneš, jak dokládá jeho dokument „Poznámky a úvahy k liturgické práci", Příprava (pracovní text) pro jednání PO liturgického v Praze 23. 6. 2008, in: http://www.evangnet.cz/materialy/liturgie/formulare_pol/654-poznamky_a_uvahy_k_liturgicke_praci; vyhledáno 30. 10. 2018.

24 Radmila Včelná, „Zpráva o činnosti PO liturgického", in: *Tisk* č. 18/4, 3. zasedání 32. synodu ČCE, 15.–17. 5. 2009, 1. Viz Peter Bukowski, *Reformierte Liturgie: Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde*, Wuppertal: Foedus, 1999.

25 Dostupné in: https://www.ustredicce.cz/clanek/6240-Usneseni-4-zasedani-34-synodu-CCE/index.htm; vyhledáno 30. 10. 2018.

26 „Bohoslužebné formuláře", dostupné in: https://www.ustredicce.cz/data/f/F/l/Nove-bohosluzebne-formulare.pdf; vyhledáno 30. 10. 2018.

27 Samotný text „Zásad" je rozčleněn jiným způsobem do sedmi bodů, liturgických principů se týkají body 3 až 6.

bození“.[28] Vedle dimenze eschatologické se do popředí zřetelně dostává pojetí bohoslužeb jako odpovědi společenství církve na Boží jednání: „Církev účastnící se bohoslužebného děje je oslovena Božím jednáním a jako společenství na toto jednání odpovídá.“[29] Bohoslužby jsou pojímány jako oslava, jejímž subjektem je celá shromážděná obec věřících; „všichni jsou *hoi leiturgoi*“. Tento důraz jde ruku v ruce s požadavkem aktivního zapojení shromáždění do bohoslužebného dění, které je zaměřeno na budování společenství.

S tím souvisí zásada, že jazyk bohoslužby nemá mít exkluzivní povahu, nýbrž má zohledňovat rozmanitost účastníků. A nejen mluva, ale celý „bohoslužebný děj má vykazovat přehlednost přístupnou i pro účastníky, jimž je církevní prostředí cizí.“[30]

Nově se mezi principy chystané agendy objevuje přihlédnutí k estetické stránce bohoslužby. Bohoslužba je dění, které účastníci vnímají všemi smysly, a proto je třeba věnovat pozornost také „prostoru a prostředí, v němž se koná, jeho uspořádání, vzhledu, světelným podmínkám, akustickým vlastnostem“.[31]

Napětí mezi tradičními a novými liturgickými prvky/texty se řeší poukazem na to, že bohoslužba je místem, kde se má rovnocenně propojovat obojí ve vzájemné interakci: staré i nové, tradice a inovace, prvky ordinaria, které jsou nezbytné pro zachování stability bohoslužebných struktur, a propria, v nichž přichází ke slovu aktuální zřetel.[32]

Jelikož se evangelická bohoslužba vždy vztahuje k celé Kristově církvi, má mít na zřeteli také „ekumenické hledisko“. Má navazovat „na to, jak svou bohoslužbu slavila Kristova církev v průběhu mnoha staletí a velmi mnoha generací, i na to, jak ji slaví po celém světě v přítomnosti“.[33]

V neposlední řadě má chystaná agenda „poskytnout možnost a návod (uspořádaného) obměňování prvků (moduly) v rámci celkové bohoslužebné struktury“.[34] Jakkoli je zde tato zásada formulována kuse, bez vysvětlení motivů, naznačení celkové struktury i bez objasnění pojmu „moduly“,

28 „Zásady“, 3.
29 Tamtéž.
30 Tamtéž, 4.
31 Tamtéž, 3.
32 Tamtéž.
33 Tamtéž, 2.
34 Tamtéž, 4.

lze jí rozumět jako úsilí o integraci bohoslužebných forem do konfesijně neutrálního útvaru evangelické bohoslužby, jejíž jednotu má utvářet právě stabilní základní struktura, připouštějící řadu rozmanitých variací.[35] Na podobném principu je založena také německá agenda *Evangelisches Gottesdienstbuch*, jen s tím rozdílem, že pracuje se strukturou čtyřčlennou.[36]

2.2 Upozadění teologie bohoslužby

Jelikož úlohou liturgiky není jen tvorba kritérií pro kritickou reflexi stávající bohoslužebné praxe, ale – uplatníme-li zásadu *semper reformanda* – také reflexe vlastní kriteriální práce, připojím k naznačeným principům několik postřehů. Přitom pokládám za užitečné přihlédnout k diskuzi vedené v prostředí německé liturgiky. Ta má totiž tu výhodu, že již dvacet let může v praxi sledovat faktické dopady agendy založené na podobných principech.

Jedním z nápadných rysů „Zásad" pro novou agendu ČCE a návrhu „Bohoslužebných formulářů" s komentářem je upozadění teologie bohoslužby. Výraz „teologie bohoslužby" lze přitom chápat dvojím způsobem. Jako genitiv subjektu označuje teologii obsaženou v bohoslužbách; jako genitiv objektu značí naše teologické chápání události bohoslužby.[37] Hovořím-li zde o upozadění teologie bohoslužby, mám na mysli právě tento druhý význam. Obzvláště v nejnovějších dokumentech, rozeslaných do sborů ČCE, velmi citelně chybí teologická reflexe o tom, co je bohoslužba, a zřetelné vyjádření toho, že liturgie je nejen společným slavením celého shromáždění, které je jeho subjektem, ale také událostí, která se odehrává v očekávání na Boží přítomnost, oslovení a jednání v bohoslužbách.

Výchozím bodem stručného náčrtu evangelické teologie bohoslužby by mohlo být např. Lutherovo známé dictum z kázání v Torgau o bohoslužbě jako vzájemné komunikaci mezi Bohem a shromážděním, anebo zaslíbení

35 Tato struktura má pět částí, jak ukazuje tabulka v pozdějším dokumentu „Bohoslužebné formuláře", a zahrnuje: 1. úvodní část, 2. službu Slova, 3. službu stolu Kristova, 4. přímluvné obecenství a 5. závěr.

36 Struktura zahrnuje: 1. otevření a vzývání, 2. zvěstování a vyznání, 3. večeři Páně, 4. vyslání a požehnání.

37 Alexander Deeg, „Das äussere Wort und seine liturgische Gestalt: Zur Bedeutung der Theologie für die Liturgiepraxis", in: I. Mildenberger, W. Ratzmann (eds.), *Was für ein Stück wird hier gespielt? Zur Theologie des Gottesdienstes*, Leipzig: EVA, 2011, 121–145, 124n.

Kristovy přítomnosti tam, kde se dva neb tři shromažďují v jeho jménu (Mt 18,20). Ve světle tohoto zaslíbení pak bohoslužba může být pojata jako dění, v němž figuruje – vedle subjektu lidského – i subjekt božský.

Ani jeden z uvedených poukazů však v oficiálních materiálech k připravované agendě ČCE nedostává prostor. Místo toho převažuje jednostranná orientace na otázky utváření bohoslužby. Uvědomíme-li si, že dokument „Bohoslužebné formuláře" byl zaslán do sborů jako podklad pro zahájení hlubšího rozhovoru o podobě bohoslužeb, je absence teologického pohledu více než závažná. Koncentraci na praktické otázky, „jak se dělá bohoslužba", „jak se dělá sbor" etc., ostatně můžeme v životě ČCE sledovat již delší dobu. Přitom již r. 2008 napsal Jaroslav Vokoun k otázce liturgické obnovy velmi trefně: „Dříve než se začneme zabývat liturgickými formami, měli bychom si ujasnit teologii bohoslužby."[38] Současná situace však příliš nenasvědčuje tomu, že by tato slova nalezla ohlas.

Zmíněný deficit teologie bohoslužby ovšem není jev izolovaný. Jde ruku v ruce s určitou horizontalizací liturgické praxe, která nezasahuje pouze prostředí ČCE. V posledním desetiletí tento jev vnímají liturgičtí teologové napříč konfesemi a pokoušejí se jednostranně vychýlené kyvadlo vrátit do rovnovážné polohy. Podle kanadské profesorky liturgiky a anglikánské duchovní Lizette Larson-Miller je třeba vyvážit pojetí, že liturgie je něco, co ‚my' děláme, důrazem na to, že bohoslužba je místem, na kterém Bůh jedná s námi. Důraz na bohoslužbu jako jednání celého shromáždění je třeba uvést do rovnováhy s důrazem na vertikálu a božsko-lidský dialog.[39] Podobná slova zazněla také r. 2017 na kongresu *Societas liturgica* v Lovani z úst jejího tehdejšího prezidenta, katolického teologa Martina Stuflessera, který zde hovořil o hledání střední cesty mezi jednostranným důrazem na Boží transcendenci, ústícím v klerikální slavení liturgie, a jednostranným důrazem na Boží imanenci, podtrhujícím sdílené kněžství všech věřících a přístupnou liturgii.[40]

---

38 Jaroslav Vokoun, „Setkání s biblickým Bohem v liturgii (k šancím a rizikům evangelické bohoslužby)", *Theologia vitae* 1 (2008/2), 197–204. Týž, Bausteine für eine künftige Theologie des Gottesdienstes nach dem Psalmbuch, *Prosfora/Prosphora No 1, Formen des Gottesdienstes in den Ost- und Westkirchen*, Lviv/Lemberg 2005, 52–57.

39 Lizette Larson-Miller, *Sacramentality Renewed: Contemporary Conversations in Sacramental Theology*, Collegeville, MN: Liturgical Press, 2016, 37.

40 Martin Stuflesser, „…so that what we now celebrate in signs, we may one day possess in truth." Observations on the theology of sacraments and sacramentality in an ecu-

2.3 Liturgicko-dějinná amnézie a otázka liturgického stylu

Dalším z rysů, které jsou typické pro současnou agendární tvorbu v ČCE, je snaha o ekumenickou otevřenost vůči rozmanitým liturgickým tradicím uvnitř ČCE i v jiných církvích napříč staletími. Konkrétně „Zásady" „s ohledem na věroučnou tradici" ČCE doporučují „inspiraci z oblasti světového luterství i reformovaných církví, zvláště pak těch, které v nedávné době vydaly nové bohoslužebné knihy, jakož i u velkých liturgických tradic (katolické, pravoslavné, anglikánské)".[41]

Jakkoli toto doporučení ukazuje na důležité aktuální zdroje možné inspirace, nevyjasněným zůstává sebepochopení liturgické identity ČCE a vztah k domácí liturgické tradici české reformace, o níž ani v jednom z obou oficiálně přijatých dokumentů nezazní jediná zmínka. Tomu lze rozumět na jedné straně tak, že tvůrci nové agendy jsou dokonale prosti povrchního národoveckého patosu, který byl ČCE vytýkán v období jejího vzniku. Na druhé straně to však lze chápat i tak, že teologické a liturgické dědictví české reformace je v dnešní ČCE v lepším případě zapomenuto, v horším případě vnímáno jako bezvýznamné, a to navzdory tomu, že v posledních letech přineslo bádání o liturgii a hymnologii Jednoty bratrské nové poznatky odkrývající její těsnější spjatost s tradičními formami.[42]

Historická amnézie v dokumentu „Bohoslužebné formuláře" je patrná také v tom, že ve vysvětlení ke dvěma navrhovaným formulářům chybí preciznější pojmenování liturgických tradic, na něž formuláře navazují. Předkládaný prostší formulář „A" je charakterizován pouze jako navazující na stejnojmenný formulář v *Agendě* z r. 1983, bohatší formulář „E" jako navazující na „tradiční podobu evangelické bohoslužby" (co tím je míněno, se čtenář může jen domýšlet).[43] Německá agenda je sice transparentnější, když první ze dvou uvedených formulářů (*Grundform I*) představuje jako navazující na luterstvím přetvořenou mešní tradici, druhý (*Grundform II*) jako navazující na tradici tzv. predikantské bohoslužby pěstovanou v jihoněmeckých sborech a církvích reformovaného typu.[44] Zároveň však také nivelizuje konfesijní identitu bohoslužeb luterských, reformova-

menical context (Presidential Address), *Studia Liturgica* 48 (2018), 1–22, 20.

41 „Zásady", 4.

42 Nejnověji např. Eliška Baťová, *Písně bratra Jana Augusty: Druhá tvář bratrské hymnografie*, Praha: KLP, 2018.

43 „Bohoslužebné formuláře", 2.

44 *Evangelisches Gottesdienstbuch*, 24

ných a unionovaných církví, když zcela samozřejmě hovoří o „evangelické bohoslužbě“.[45]

Uvedený trend lze podle mého názoru pokládat za doprovodný znak snahy integrovat rozmanité liturgické tradice do jedné základní struktury. Jakkoli je cíl tohoto počínání – najít určitou společnou bázi pro bohoslužebnou praxi – žádoucí, nelze se ubránit dojmu, že daní za model „bohoslužby jako skládačky“ je setření svérázu historicky vzniklých liturgických stylů, nedostatečný zřetel k dramaturgii bohoslužby a problém s její rozpoznatelností.

V této souvislosti je zajímavé přihlédnout ke zkušenostem s uvedeným modelem v německých církvích. Již řadu let se zde otevřeně hovoří o tom, že se tato idea neosvědčila.[46] Myšlenka, že zprostředkování základní struktury bohoslužby přispívá k zakoušení jednoty evangelické bohoslužby, má totiž v praxi paradoxní dopad: „sjednocující struktura v důsledcích de facto posiluje diverzifikující tendence“.[47] Studie o recepci nové agendy ukazuje, že místo kýžené jednoty zavládla v oblasti bohoslužby ještě větší diverzita.[48] Jako problematický se jeví především předpoklad, že účastníci vnímají a prožívají bohoslužbu jako strukturu. Ukazuje se, že lidé při bohoslužbě neprožívají abstraktní struktury, ale smyslově vnímatelné jevy (*Gestalten*). Zakoušení akustických vjemů (zvuků, slov, hudby, ticha) a vizuálních vjemů (pohybů v prostoru, gest, obrazů) vytváří vždy nové strukturování v myslích účastníků, jak v dávných debatách o struktuře opakovaně zdůrazňoval již Karl-Heinrich Bieritz.[49] V praxi proto nejde o to přivést účastníky k tomu, aby nutně vnímali abstraktní strukturu bohoslužby (švy mezi jednot-

45 Klaus Raschzok, „Evangelisch-Lutherische liturgische Identität. Zur Frage einer konfessionskulturellen gottesdienstlichen Wahrnehmungsperspektive“, in: A. Deeg, Ch. Lehnert (eds.), *Ekklesiologische Spiegelungen: Wie sich die Kirchen wiederfinden in der Liturgie*, Leipzig: EVA, 2016, 31.

46 Alexander Deeg, „Sehnsucht nach Einheit oder Lob der Vielfalt? Auf dem Weg zu einer neuen ‚Agende‘ für die evangelischen Kirchen in Deutschland“, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 53 (2014), 9–33, 12.

47 *Evangelisch-lutherische liturgische Identität: Texte aus der VELKD* 169 (2014), 18.

48 Claudia Schulz, Michael Meyer Blanck, Tabea Spiess (eds.), *Gottesdienstgestaltung in der EKD. Ergebnisse einer Rezeptionsstudie zum „Evangelischen Gottesdienstbuch“* von 1999, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011, 50–52, 273n.

49 Karl-Heinrich Bieritz, „Struktur: Überlegungen zu den Implikationen eines Begriffs im Blick auf künftige Funktionen liturgischer Bücher“, *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 23 (1979), 32–52.

livými částmi není nutno prvoplánově zdůrazňovat), nýbrž je třeba usilovat o strukturou vedené prožívání bohoslužebného dění, tedy aby účastníci bohoslužby vnímali především obsah a význam jednotlivých částí. Struktura je především pracovním nástrojem liturgů a liturgiků.

V německých diskuzích se v této souvislosti vynořila také otázka, nakolik je důležité mít určitý „liturgický styl". Jelikož některé církve – zejména církve luterské – citlivěji vnímají svou liturgickou identitu, projevují zájem o zřetelnější zachování určité liturgicko-teologické specifičnosti, která se v důsledku velkého množství variací umožněných agendárními pořádky v praxi snadno vytrácí. Proto se již nyní na rovině německých zemských církví zvažuje vypracování regionálních agend a vedou se debaty o jejich budoucí podobě. Výhledy do budoucna odhadují, že „sjednocené agendy spíše ztratí na významu a porostou a upevní se regionální diference".[50]

2.4 Sbor jako subjekt bohoslužby a jeho aktivní účast

Další otázkou je, nakolik je princip jedné základní struktury s možnostmi řady variací v souladu s kritériem, podle něhož je bohoslužba odpovědností a účastí celého sboru. Lze se totiž ptát, zda role faráře není v důsledku ještě více zdůrazněna, neboť je to právě on, kdo má rozhodující autoritu nad výslednou podobou bohoslužeb. Obzvláště u angažovaných farářek a farářů či liturgiků a liturgiček pak někdy dochází k tomu, co lipský praktický teolog Alexander Deeg označuje jako „liturgické běsnění" (*Wut des Gestaltens*). Touha po mimořádném liturgickém ztvárnění vede k tomu, že farář přestaví celou bohoslužbu, vyhledá nová slova a nové rituály. Na konci bohoslužby je pak člověk uchvácen anebo také znechucen tím, co liturg vytvořil, nicméně v každém případě daleko od dění, které vytváří tajemství bohoslužby.[51]

To je podnětem k zamyšlení nad fungováním liturgické autority vůbec. V evangelickém prostředí se jedná o poměrně komplexní strukturu vztahů a formativních vlivů. Ve směru vertikálním se odehrává komunikace mezi sborem a Bohem, na horizontální rovině je bohoslužba děním, na němž se podílejí farář–sbor–agenda, a to v určitém místě a čase. Všichni aktéři přitom prošli či procházejí určitou liturgickou formací. Také agenda je důsledkem práce liturgických komisí, kde jsou opět lidé formováni různými vlivy.

50 Raschzok, „Evangelisch-lutherische liturgische Identität", 18.
51 Deeg, „Sehnsucht nach Einheit", 17n.

Úlohou liturgiky pak je zabývat se pohledem do problematických mocenských struktur, to znamená, kdykoli je liturgická tradice příliš sebespokojená, otevírat širší horizonty do minulosti a do ekumény, v případě jednostranné koncentrace na horizontální komunikaci upozorňovat na vertikální dimenzi, v případě zahleděnosti do sebe otevírat pohled ke světu atd.[52] Souzním s názorem, že v dnešní situaci je úkolem liturgiky, aby pomohla sborům objevit, že jsou subjektem bohoslužby vztahujícím se k vertikální realitě, již farář nemůže vytvořit, ale může jí bránit přemírou své subjektivity.[53]

Rovněž je otázkou, jak vůbec rozumět výrazu „aktivní účast" celého sboru, který je postaven na špici liturgických principů chystané české agendy i její německé předchůdkyně. Za důležité pokládám připomenutí bonnského praktologa Michaela Meyer-Blancka, že *actuosa participatio* není kategorie z oblasti teorie jednání, nýbrž kategorie z teorie vnímání.[54] Nejde tu primárně o vnější aktivní zapojení všech účastníků do bohoslužebného dění (o to jde až ve druhém sledu), nýbrž o základní postoj, který zaujímají účastníci bohoslužeb, postoj modlitby. Jednotlivé liturgické úkony (prvky) mají společné to, že stojí nebo padají s umožněním tohoto postoje. Modlitební postoj, v němž věřící aktivně vnímají svou pasivitu před Bohem, je přitom možno zaujmout prostřednictvím různých forem. Proto mají konkrétní alternativy liturgického jednání v zásadě druhotný význam. Všechny totiž v určité dramaturgii rozvíjejí jedno a totéž, ať již prostřednictvím zpěvů *Kyrie* a *Gloria*, hudebním ztvárněním, anebo prostřednictvím kázání, které se k modlitbě reflexivně vztahuje a opět k ní podněcuje.[55]

3. Výzvy pro evangelickou liturgiku a práci na bohoslužebných knihách

Z podnětů pro současnou evangelickou liturgiku a práci na bohoslužebných knihách chci na závěr podtrhnout několik bodů:

52 Alexander Deeg, „Authority and Liturgical Formation. About a Reformational Dream, a Complex Set of Relationships, and a Play Worth Playing", *Studia Liturgica* (2016), 120–143, 132.
53 Tamtéž, 138.
54 Michael Meyer Blanck, *Agenda*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, IX.
55 Tamtéž, X.

3.1 Návrat ke zdroji liturgie – teologie bohoslužby – bohoslužba kontinuální s tradicí

Bohoslužba je událostí, která otevírá cestu k naději a proměně. Eschatologický a transformativní rozměr bohoslužby je přitom úzce spjat s jejími obsahovými zdroji. Pokud bychom pouze inovovali výrazové a liturgické formy – ať již ve snaze o přiblížení současné kultuře anebo naopak ve snaze o větší uplatnění tradičních prvků – snadno sklouzneme k liturgickému formalismu. Evangelická liturgika by se měla neustále vracet k primárnímu zdroji liturgie, jímž je Písmo.

Biblické texty mají jakožto *verbum externum* potenciál podněcovat k proměně našeho smýšlení a praxe, a tudíž i k proměně našich bohoslužeb. Ostatně právě předávání biblické tradice v životě sborů lze spolu s Gordonem Lathropem chápat jako podstatu procesu liturgické obnovy.[56] Záměrně se tak vracím do bodu, z něhož jsem na začátku vyšla: *ecclesia reformata reformanda secundum verbi Dei*. Chceme-li, aby naše bohoslužby nesloužily jen jako nástroj k potvrzování *statu quo*, ale abychom v nich zakoušeli evangelijní osvobození, budování společenství církve a příslib naděje pro celé stvoření, pak musí být v živém kontaktu s jazykem, obrazy a myšlenkovým světem Bible.

Zřetel ke zdroji liturgie v Písmu zároveň připomíná, že při práci na principech pro bohoslužbu je třeba věnovat pozornost nejen jejím antropologickým aspektům, ale také její teologii.[57] Metodicky je při jejím rozvíjení možno postupovat buď induktivně: psát teologii na základě slavených bohoslužeb, anebo deduktivně: z perspektivy normativních teologických výpovědí reflektovat praxi bohoslužby. V návaznosti na Charlese Sanderse Peirce se však nabízí ještě třetí cesta, a to metoda tzv. abdukce. Jedná se o kreativní způsob myšlení, který umožňuje objevovat nové teorie a hypotézy s využitím indukce a dedukce ve vzájemné dynamické in-

56 Blíže Gordon Lathrop, *The Four Gospels on Sunday: The New Testament and the Reform of Christian Worship*, Augsburg Fortress 2012.

57 Inspirativní je seznámení se severoamerickou liturgickou teologií; viz Klaus Raschzok (ed.), *Nordamerikanische Liturgische Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017. Dorothea Haspelmath-Finatti, „Theologia Prima. Liturgical Theology as an Ecumenical Challenge to Lutheran Worship Practice", *Dialog: A Journal of Theology*, Vol. 48, Nu. 4 (2009), 374–379. Táž, *Theologia Prima. Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

terakci.[58] Rozvíjet teologii bohoslužby abduktivním způsobem znamená předložit teologické věty o podstatě a smyslu bohoslužby a jejich význam a nosnost ověřovat jak na rovině liturgické teorie, tak ve vztahu ke konkrétní liturgické praxi. Jinými slovy, abduktivní způsob rozvíjení teologie bohoslužby předpokládá, že bohoslužba představuje jak pramen, tak objekt teologie.[59]

Chybět by ovšem neměla ani perspektiva historická, která je nezbytná pro porozumění současné podobě bohoslužby stejně jako pro odpovědné utváření její podoby budoucí. Reflexi vlastní liturgické identity v konkrétním dějinném kontextu pokládám za nezbytnou součást úsilí o bohoslužbu „kontinuální s tradicí", která bude přistupovat k historicky vyrostlé podobě bohoslužby s úctou, ale současně kreativním způsobem v souladu s gramatikou biblicko-teologické tradice.[60]

Za pozoruhodný příklad principů, v nichž se spojují všechny uvedené aspekty, pokládám *Principles for Worship* amerických luteránů z r. 2002.[61] Materiál, který posloužil jako příprava pro tvorbu nové agendy, tematizuje čtyři aspekty křesťanského shromáždění: jazyk, hudbu, kázání a bohoslužebný prostor. Metodicky je každé téma rozebráno v trojkroku: principy, pozadí, aplikace. „Principy" vyjadřují ve stručných tezích klíčová porozumění a praxi bohoslužeb; „pozadí" (*backgrounds*) nabízejí historické perspektivy a teologická vysvětlení; „aplikace" představují některé zvláštní příklady praxe, která může být odvozena z principů. Jejich povaha je spíše deskriptivní než preskriptivní.

V našem kontextu je pozoruhodné, že od prvního principu, který konstatuje skutečnost Božího mluvení, se klene oblouk přes Písmo jako zdroj jazyka bohoslužby k principu liturgické účasti celého shromáždění. Návodné je také to, že debata o bohoslužbách zde nezačíná od návrhu konkrétních liturgických formulářů – to je až poslední krok celého procesu –, ale od rozhovoru o základních principech, jejich významu a praktických důsledcích.

---

58 V systematické teologii metodu abdukce uplatňuje např. Wilfried Härle.

59 Alexander Deeg, *Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 65–71.

60 K pojmu „kontinuální s tradicí" viz Raschzok, „Evangelisch-Lutherische liturgische Identität", 58–65.

61 Dostupné na https://download.elca.org/ELCA%20Resource%20Repository/Principles_for_Worship.pdf; vyhledáno 28. 10. 2018.

3.2 Vědomí úkolu a mezí liturgické práce

V práci na principech pro tvorbu nových liturgických pořádků je třeba reflektovat, že dění, o které v bohoslužbách jde, setkání s Kristem a jeho proměňující mocí, není navoditelné sebelepším liturgickým formulářem. Bohoslužba je událostí Boží přítomnosti, která se nám zároveň vymyká, setkáním s přítomnou nepřítomností.[62] To znamená, že Kristus se s námi v bohoslužbách setkává bez ohledu na to, zda jsou bohoslužby liturgicky prosté či bohaté, liberální či konzervativní. Odtud plyne potřeba respektu k zděděným bohosluženým formám, s jejichž pomocí lidé činili zkušenosti s živým Bohem již dávno před námi.[63]

Současně však je úkolem církve a liturgiky stále znovu promýšlet to, co se při bohoslužbách děje a jakým způsobem můžeme tomuto dění, které se vymyká liturgické disponovatelnosti, propůjčit transparentní výraz. V tom spočívá podle Michaela Meyer-Blancka „agendární paradox": „Bohoslužebný pořádek má pořádat to, co kategoriálně pořádat nelze, nýbrž je jen předmětem zdůvodněného očekávání."[64]

Toto vědomí úkolu liturgického práce i jejích mezí vnáší do liturgiky rozměr pokory a pomáhá vyvarovat se liturgického legalismu. Podle téhož autora by toto vědomí dokonce mělo být vyjádřeno v samotných bohoslužebných knihách, neboť jedině tehdy, jsou-li agendy tvořeny se zřetelem k axiomu nedisponovatelnosti, mohou vznést nárok na to, aby je sbory vzaly vážně.

S tím úzce souvisí i požadavek transparentní argumentace. Při práci na liturgických principech a knihách je třeba se vyvarovat zjednodušujících preskriptivních tvrzení, jako by existovala jedna správná podoba bohoslužby. Je třeba odhalovat zdánlivé argumenty a bránit předčasným závěrům, které vznikají tehdy, když se na základě empiricky zjistitelných skutečností příliš rychle utvářejí normativní výpovědi. Jedině tak je umožněn liturgický diskurs.[65]

---

62 Deeg, *Das äussere Wort*, 435n.
63 Deeg, „Sehnsucht nach Einheit", 18.
64 Meyer-Blanck, *Agenda*, 16.
65 Deeg, „Authority", 128.

3.3 Bohoslužba jako oslava, volání a očekávání

V rámci samotné teologie bohoslužby pak pokládám za důležité zdůraznit, že bohoslužby nejsou jen naší společnou oslavou (celebrací) a vyjádřením zkušenosti víry, ale také naším společným voláním (invokací). Mají – jak píše australský luterský teolog Graham Hughes – „vokativní dimenzi".[66] Obracíme se v nich k Bohu jako ke svému protějšku, a to v očekávání setkání s ním, živým a současně nepostižitelným, tvůrcem, milujícím bratrem, posvětitelem života a dokonavatelem vykoupení. Boží skutečnost se nevyčerpává v jazyku bohoslužby – tedy ve Slovu a svátostech, jakkoli jejich prostřednictvím Boží přítomnost zakoušíme.[67] Stejně tak se nevyčerpává v existenci našich bližních, jakkoli Boha poznáváme také v tváři svých bližních. Boží skutečnost přesahuje vše hmatatelně i duchovně přítomné, nám disponovatelné a představitelné. Bůh je nám při bohoslužbě blízký ve svém Duchu, ale současně zůstává od nás odlišný. Jen tak jej můžeme oslovovat jako svůj protějšek, který již dříve oslovil nás, a to s důvěrou v jeho další mluvení a jednání.

doc. Tabita Landová, Ph.D.
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 9
115 55 Praha 1
tabita@etf.cuni.cz

66 Graham Hughes, *Worship as Meaning: a Liturgical Theology for Late Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 282.

67 Srov. Aidan Kavanagh, *On liturgical theology: the Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary, 1981*, Collegeville: Liturgical Press, 1985, 120.

Človek na ceste za Pravdou: teologická antropológia Milana Balabána[1]

Pavol Bargár

The Human Being in Quest for Truth: Milan Balabán's Theological Anthropology The present article explores the concept of theological anthropology as proposed by Czech protestant theologian and biblical scholar Milan Balabán (1929–2019). In dialogue with Balabán and other theologians from various parts of the world, it examines what it means to be human from the perspective of Christian theology. The proposed answer is a result of several steps. The article argues that humans are complex and contextually contingent beings, severely marked by sin, yet called to seek and follow the Truth. The proposed thesis is that human beings, created in God's image, attain their full humanity in response to the calling to follow the Truth in the process of transformation of the whole reality.

Úvod

Evanjelický teológ, biblista, farár, religionista a básnik Milan Balabán (1929–2019) po sebe zanechal výraznú stopu na akademickom i umeleckom poli, a to v neposlednom rade vďaka originálnemu spôsobu, akým dokázal spájať bádateľskú erudíciu s poetickou imagináciou. Jednu z týchto stôp predstavuje i jeho svojbytné poňatie človeka vypracované na základe (predovšetkým) starozákonnej literatúry.

Práve Balabánovmu konceptu teologickej antropológie, či ako ho on sám označoval, hebrejskému človekosloviu, sa venuje tento článok.[2] V dialógu s Balabánovými myšlienkami a s prihliadnutím na teologicko-antropologické podnety ďalších mysliteľov skúma otázku, čo konkrétne znamená – z perspektívy kresťanskej teológie – byť človekom. K odpovedi sa dopracováva pomocou niekoľkých krokov, keď venuje pozornosť skutočnosti, že človek je bytosť komplexná, kontextuálne podmienená a poznamenaná hriechom, pričom však ide o bytosť, ktorá je volaná k tomu, aby nasledovala Pravdu.

1 Tento článok bol podporený programom Univerzitné výskumné centrá UK č. 204052.

2 Hoci Balabán sa tejto téme venoval opakovane na mnohých miestach svojho diela, najzásadnejšie tematické pojednanie predstavuje súbor biblicko-teologických sond v knihe Milan Balabán, *Hebrejské člověkosloví*, Praha: Herrmann & synové, 1996.

Milan Balabán je pevne presvedčený, že hebrejské myslenie neumožňuje konštrukciu žiadnej systematickej náuky o človeku.[3] Biblickú antropológiu preto považuje skôr za určité aggiornamento; je pre neho imperatívom či, ešte presnejšie, návodom a inšpiráciou, domom s otvorenými oknami.[4] Moja téza o človekovi ako bytosti volanej k nasledovaniu Pravdy – a tak dostávajúcej mandátu nositeľa Božieho obrazu – preto vychádza z dynamického pochopenia antropológie tak, ako ho vo svojich dielach predstavuje Milan Balabán.

Človek: holistický pohľad

J. Andrew Kirk vo svojej nedávno vydanej knihe skúmajúcej otázku, čo to znamená byť človekom, pripomína, že existujú rôzne legitímne spôsoby, ako k tejto otázke pristúpiť.[5] Po prvé, je dôležité nezabúdať na aspekt telesnosti; človek má telo (či skôr, je telom) a je spätý s ostatným stvorením. Človeka je možné vnímať, po druhé, v určitom kontraste k mimoľudskému tvorstvu, nakoľko ho charakterizuje vedomé, viac než inštinktívne, konanie. Po tretie, je vybavený schopnosťou imaginatívne myslieť a vytvárať kultúru. A po štvrté, je pre neho významná myšlienka spoločného údelu celého ľudstva, ako to zdôrazňujú napr. teistické tradície.[6] K bytostným znakom ľudských bytostí „patrí celý biologický fond, ktorým sú vybavené, fyzické a spoločenské podnety, sexuálne a rasové odlišnosti, spolu s ich celkovými povahami“.[7] Človeka je preto nutné vnímať holisticky, ako komplexnú bytosť, v úzkej súvislosti s kontextom, v ktorom žije. Veľmi podrobne sa tejto otázke venuje Jürgen Moltmann, keď postuluje, že každý človek má prinajmenšom deväť zvláštnych charakteristík spoluvytvárajúcich ľudskú identitu: „profesijnú, národnú, občiansku, triednu, geografic-

3 Pozri Milan Balabán, „Obraz člověka v hebrejském pojetí“, in Milan Balabán, *Kvete-li vinný kmen*, Praha: Kalich, 2002, 423–432, tu 423. Tento text bol pôvodne napísaný ako prednáška v roku 1997. Náčrt hebrejského myslenia ako špecifickej epistemológie umožňujúcej unikátny pohľad na skutočnosť je možné nájsť v najhutnejšej podobe v Milan Balabán, *Hebrejské myšlení,* Praha: Herrmann & synové, 1993.

4 Pozri Milan Balabán, „Člověk – královský správce všeho mimolidského tvorstva“, in *Hebrejské člověkosloví*, 53–57, tu 57.

5 Pozri J. Andrew Kirk, *Being Human: An Historical Inquiry into Who We Are,* Eugene, OR: Wipf & Stock, 2019.

6 *Ibid*., 348–349.

7 *Ibid*., 332. Preklady z angličtiny a češtiny použité v tomto článku sú moje vlastné.

kú, sexuálnu, vedomú, nevedomú a možno dokonca aj súkromnú, ktoré v sebe navzájom kombinuje“.[8]

Túto multidimenzionálnosť a kontextualitu človeka neprehliada vo svojom diele ani Milan Balabán.[9] Berie vážne biblické diktum, že človek je hlina, prach a popol.[10] Hebrejský termín Adam (’–d–m), s významom približne „vzatý zo zeme“, preto nie je ani tak vlastným menom, ako skôr označením prinášajúcim hodnotenie človeka: človek nie je Boh, je smrteľný a jeho znakom je pominuteľnosť. Avšak vdýchnutie Božieho ducha, dychu života (Gn 2,7), človeku dáva určenie konať milosrdenstvo a spravodlivosť na zemi.[11] Božie slovo vytvára z „hliny keramiku užitočnú k zámerom Pravdy v tomto svete“.[12] Balabán preto tvrdí, že človek je v biblickej optike predstavený ako reprezentant Božského na zemi.[13] To poukazuje na zásadnú neredukovateľnosť ľudskej bytosti: imanentný (hlina, prach a popol) a transcendentný (Boží dych života) rozmer človeka od seba nie je žiaduce oddeľovať.

Pre celostný pohľad na človeka ako zemitého Božieho reprezentanta vo svete je kľúčové vnímať ho ako bytosť relacionálnu, existujúcu v mnohovrstevnatej sústave vzťahov s ostatnými (predovšetkým) ľudskými (ale taktiež) aj mimoľudskými bytosťami. Pre Balabána je človek úplnou bytosťou len vo vzťahu k inému človeku.[14] Byť blížnym sa preto stáva poslaním, ku ktorému je človek volaný.[15] Majúc na pamäti transcendentný rozmer človeka, Balabán nadväzuje na personálnu filozofiu Martina Bubera, keď hovorí, že o človeku však nie je možné hovoriť ani bez vzťahu k Bohu ako transcendentnému Ty.[16] V tomto ohľade Balabánove antropologické akcenty ladia napríklad s tézou uruguajského teológa oslobodenia Juana Lu-

8 Jürgen Moltmann, *On Human Being: Christian Anthropology in the Conflicts of the Present*, 2. vyd., Minneapolis, MN: Fortress Press, 2009, 92. Moltmannova kniha pôvodne vyšla v nemčine v roku 1971. Z pohľadu teológa je podivuhodné, že Moltmann nezmieňuje napr. kultúrnu či náboženskú dimenziu.

9 Tematika kontextuality bude diskutovaná v nasledujúcej časti tohto článku.

10 Pozri Milan Balabán, „Člověk jako hlína, prach a popel“, in *Kvete-li vinný kmen*, 242–244. Tento text vznikol v roku 2001.

11 *Ibid*., 243–244.

12 *Ibid*., 244.

13 *Ibid*., 242.

14 Pozri Balabán, „Obraz člověka v hebrejském pojetí“, 427.

15 *Ibid*., 428.

16 *Ibid*., 424.

isa Segunda, ktorý hovorí, že človek je bez Božej milosti neúplný. Bez nej zostáva len „vetchou, rozpoltenou, tragickou bytosťou (…) ovládanou, ba priam zotročenou silou či tendenciou, ktorú teológia nazýva žiadostivosťou“.[17] K tomuto pre teologickú antropológiu zásadnému motívu sa vrátime nižšie v časti venovanej hriechu.

Balabánovo pochopenie komplexnosti človeka je asi najzreteľnejšie viditeľné na jeho myšlienkach týkajúcich sa vzťahu ženy a muža. „Genderová teória“ Milana Balabána vychádza z tézy, že človek (*ádám*) je „celok, spoločenstvo muža a ženy“.[18] Žena predstavuje mužovu dušu, niečo, bez čoho by ten bol iba fragmentom úplnej bytosti, príslovečnou „telo bez duše“.[19] Žena je pomoc mužovi rovná (Gn 2,20). Je rovnako suverénna a slobodná ako muž, a predsa je jeho náprotivkom; je mužovým blížnym, ku ktorému sa ten môže a má vzťahovať.[20] Ba čo viac, muž sa transcenduje ženou a žena sa transcenduje mužom, keď sú ako partneri volaní k tomu, aby navzájom upevňovali svoju vieru.[21]

Balabán vieru chápe ako vykročenie smerom k budúcnosti. Viera pre neho znamená „tú jednotu mnohých a mnohého, radostnú manifestáciu lásky, ktorú nie je možné deliť na oblasť duchovnú a hmotnú“.[22] Tieto dôrazy majú následne vplyv aj na jeho teológiu, keď Boha chápe ako jednotu, ktorá je mnohosťou a zároveň k mnohosti smeruje. Boh pre Balabána predstavuje „spoločenstvo, kontakt a korešpondenciu rôzneho, dialóg“.[23]

Človek ako kontextuálna bytosť

Zatiaľ čo predchádzajúca časť tohto článku sa venovala mnohorozmerovej, neredukovateľnej povahe človeka ako Božieho stvorenia, táto časť sa chce zamerať na už zmieňovanú kontextuálnosť ľudskej bytosti. Hoci pochybnosti o „čistej“, naddejinnej a nadkultúrnej zvesti vyjadril už Friedrich Schleiermacher, skutočne prelomovú zmenu v pohľade nielen na biblickú zvesť a kresťanskú vieru, ale aj na ľudskú existenciu ako vo svojej

17 Juan Luis Segundo, *Grace and the Human Condition,* Dublin: Gill & Macmillan, 1980, 21.
18 Milan Balabán, „Člověk je muž a žena“, in *Hebrejské člověkosloví*, 42–52, tu 42.
19 *Ibid*., 46.
20 *Ibid*.
21 *Ibid*., 47–48.
22 *Ibid*., 48.
23 *Ibid*., 43.

podstate kontextuálnu priniesol zrod teológií tretieho sveta v ich rozmanitých formách od 60. rokov 20. storočia.[24]

Už citovaný Juan Luis Segundo o tomto paradigmatickom posune hovorí ako o „oslobodení teológie".[25] S ohľadom na teologickú antropológiu je možné povedať, že existencia človeka je významne ovplyvnená, ba až určená kontextom, do ktorého sa človek narodí.[26] Stephen Bevans kontext charakterizuje ako hermeneutický rámec, ktorý berie do úvahy viacero faktorov ľudskej existencie, ako napríklad životné situácie, a to či už osobné (napr. smrť v rodine, narodenie dieťaťa) alebo spoločenské (napr. teroristické útoky z 11. 9. 2001, ekologická kríza), sociálne zaradenie jednotlivca alebo spoločenstva (napr. rodové roly, ekonomický status, generačná identita), konkrétnu kultúru (ako systém symbolov, ktorý poskytuje poriadok a dáva životu zmysel) a spoločenskú zmenu v rámci konkrétnych kultúr či spoločenských situácií (napr. technologická revolúcia, ekonomický rozmach).[27]

Aj keď Milan Balabán vo svojom diele priamo nepoužíva termín kontext, ani o problematike kontextuality explicitne nepojednáva, je u neho možné nájsť hneď niekoľko momentov, ktoré sú pre túto tému podnetné a relevantné. Je nutné uviesť, že Balabán si viac než socio-ekonomické alebo kultúrno-politické aspekty kontextuality všíma to, čo je možné označiť ako mimoľudské stvorenie. Domnievam sa však, že jeho postrehy je možné vztiahnuť aj na oné socio-ekonomické a kultúrno-politické aspekty, a tým sa stávajú významnými pre našu tému. Aj tu Balabán volí biblické východisko, keď zastáva tézu, že starozákonné podanie (konkrétne kniha Genezis) demytologizuje kontext. Toto tvrdenie je však nutné spresniť v tom zmysle, že Biblia síce odbožšťuje stvorenie, no v žiadnom prípade ho nedesakralizuje. Inými slovami, stvorenie nestráca svoju posvätnosť v zmysle sviatost-

24 Stručný, no užitočný úvod do tematiky kontextualizácie v teológii pozri napr. v David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission,* Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991, predovšetkým 420–432.

25 Pozri Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1976.

26 Pozri Segundo, *Grace and the Human Condition*, 31.

27 Pozri Stephen B. Bevans, SVD, „Contextual Theology as Practical Theology", in Stephen B. Bevans, SVD, *Essays in Contextual Theology,* Boston, MA: Brill, 2018, 30–46, tu 35. Pozri tiež Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992, 3–7.

ného charakteru.[28] Pre Balabánovu teologickú antropológiu je určujúca výpoveď, že svet nie je a ani nemá byť len „javiskom drámy zvanej človek".[29]

Vzťah človeka k ostatnému stvoreniu sleduje podvojnú dynamiku. Biblické podanie, na jednej strane, vyžaduje, aby si človek od mimoľudského tvorstva udržiaval odstup.[30] Bolo by tragédiou, keby sa s prírodou stotožnil. Balabán sa dokonca nezdráha použiť pomerne vyostrenú formuláciu, že človek má byť ostatnému stvoreniu „bohom".[31] Avšak, na druhej strane, mimoľudské stvorenie má byť súputníkom človeka, jeho pomocníkom a „bratskou tvárou".[32]

Podľa knihy Genezis si človek pripútava stvorenie k sebe tým, že ho pomenováva, čím ho zároveň vsadzuje do zmyslu a de facto povoláva „z jestvovania do existencie".[33] Stvorenie totiž nemá zostať vo svojom pôvodnom/aktuálnom stave, ale je eschatologicky volané k transformácii. Jedným z aspektov tohto povolania je zvestná moc prírody. Ide síce o „koktavú glosoláliu", no zároveň aj o dôležitý aspekt hebrejskej noetiky: prírodné javy o Bohu svedčia ako o „živej a konkrétnej nadsvetskej, ale aj vnútrosvetskej Pravde".[34] Mimoľudské stvorenie tak má svoju zodpovednosť chváliť Boha. Aby však mohlo dostáť tejto svojej zodpovednosti, ako aj uskutočniť onen proces eschatologickej transformácie, musí mu v tom pomôcť svojím pôsobením človek, ako aj (a to v prvom rade) samotná Pravda.[35]

Jedným zo základných postrehov, ktoré Balabánovo skúmanie „hebrejského človekoslovia" prináša pre teologicko-antropologické uvažovanie o kontextualite človeka, je, že ani hmota ani človek nie sú posvätní sami osebe. Aj hmota aj človek sú však neustále posväcovaní nárokom samotnej Pravdy, ktorá orientuje celé stvorenie voči eschatologickej premene a naplneniu tak, aby Boh mohol byť všetko vo všetkom.[36]

---

28 Pozri Milan Balabán, „Člověk – syn Boží v mimolidském světě", in *Hebrejské člověkosloví*, 65–69, tu 68.

29 Milan Balabán, „Odposvátnění veškerenstva?", in *Hebrejské člověkosloví*, 115–122, tu 115.

30 Pozri Milan Balabán, „Nový model vzťahu člověk – kosmos?", in *Hebrejské člověkosloví*, 122–126, tu 124.

31 Pozri Balabán, „Člověk – syn Boží v mimolidském světě", 67.

32 Pozri Balabán, „Nový model vztahu člověk – kosmos?", 125.

33 *Ibid*., 124–125.

34 Balabán, „Odposvátnění veškerenstva?", 119.

35 *Ibid*., 122.

36 *Ibid*., 117.

Hriech

Ako už bolo naznačené vyššie s odkazom na Segunda, procesu tejto premeny a konečného naplnenia však bráni to, čo v teologickom diskurze býva označované ako hriech. Segundo vo svetle slov z Listu Rimanom 7,14–24 vníma človeka ako rozpoltenú bytosť vyznačujúcu sa hlbokým rozporom medzi svojimi ideálnymi zámermi a vlastným konaním. Každý človek je preto vtiahnutý do dilemy rozhodovania sa medzi dobrom a zlom, stojac pred hamletovskou otázkou „hrešiť, alebo nehrešiť".[37]

Podľa Milana Balabána hriech súvisí s narušením základného vzťahu dôvery, a je tak de facto opakom postoja viery.[38] Teologická skratka, ktorú Balabán používa na definíciu hriechu, znie „netrpezlivosť nedôvery".[39] Ako totiž ukazuje na výklade zvestného mýtu o Adamovi a Eve, hriech nespočíva v tom, že by ľudia chceli byť ako Boh; táto ašpirácia je napokon založená v samotnom stvorení človeka a silno rezonuje napríklad v Ježišovej výzve k dokonalosti (Mt 5,48). Pre pochopenie hriechu je oveľa závažnejšia skutočnosť, že ľudia chcú byť ako Boh *hneď*, bez cesty za Ním, bez poslušnosti Pravde. Práve táto manipulácia narušuje základný vzťah dôvery medzi človekom a Pravdou.[40]

Balabán používa aj iný obraz z knihy Genezis, vpustenie hada do vzťahu medzi človekom a „hospodinovskou Pravdou" (Gn 3,1–7), aby vystihol tento základný aspekt hriechu – zrušenie bezprostrednosti.[41] Hriech tak robí z človeka bytosť umelú, neživú, minulú, pretože ten sa míňa so svojou budúcnosťou.[42]

Aj Reinhold Niebuhr, podobne ako Milan Balabán, vníma hriech v prvom rade ako narušenie vzťahu s dokonalo dobrým a spravodlivým Bohom. Ľudský hriech, podľa Niebuhra, spočíva v márnivosti a pýche, keď si človek seba

37 Pozri Juan Luis Segundo, *Evolution and Guilt*, Dublin: Gill & Macmillan, 1980, 9. Hoci pre niektorých teológov môže alternatíva „hrešiť, alebo nehrešiť" predstavovať nemysliteľné, ba až scestné slovné spojenie, v teologickej koncepcii Milana Balabána má, ako ešte uvidíme, svoje oprávnené miesto.

38 Pozri Milan Balabán, „Hřích jako scestnost a netrpělivost", in *Hebrejské člověkosloví*, 87–98, tu 89.

39 *Ibid*., 87.

40 *Ibid*., 90.

41 Pozri Milan Balabán, „Člověk jako sadař světa a pastýř mimolidského tvorstva", in *Hebrejské člověkosloví*, 58–64, tu 63.

42 Pozri Balabán, „Hřích jako scestnost a netrpělivost", 90.

a svoje civilizačné výtvory predstavuje ovenčené aureolou božskosti. Dejinné katastrofy, ktorými Boh trestá túto pýchu, sú potom prirodzenými a nevyhnutnými dôsledkami neoprávneného a trúfalého ľudského konania.[43] Niebuhrov návrh sa v porovnaní s Balabánovým javí ako statickejší, nakoľko počíta s hierarchickou koncepciou Hospodina ako zvrchovaného Panovníka, ktorý odmeňuje a trestá ľudské priestupky podľa svojej autonómnej vôle.

Balabán síce taktiež vidí podstatu hriechu v manipulatívnej snahe človeka o nenáležité spojenie ľudského a božského, avšak namiesto neprístojného prekrútenia presne určených rolí hovorí o tom, že človek zanedbáva príležitosť na budúcnosť, pohŕda ňou, a tým sa míňa so svojou budúcnosťou, keď popiera presahový charakter Pravdy a odmieta Boha ako milosť.[44] Hriech preto nie je len záležitosťou etickou, ale v prvom rade existenciálnou. Ide tu o vzťah, celkový postoj a spôsob života – resp. ich pokrútenie a narušenie.[45]

Milan Balabán pripomína, že medzi následky hriechu patrí nielen ľudské blúdenie a smrť vo všetkých jej podobách, ale urážka Božieho majestátu má i svoje planetárne dôsledky, ako naznačuje biblický príbeh o potope (Gn 6,5–7). Hriech ako pokus uhasiť Pravdu je tak možné interpretovať ako „element antistvorenia".[46]

Teologické uvažovanie nad hriechom musí nutne vziať do úvahy kategóriu trestu. To, že hriech a vina si vyžadujú trest, a to niekedy aj trest najvyšší, t. j. smrť, považuje Milan Balabán za veľký nábožensko-etický vynález.[47] Trest v biblickej optike však nikdy nie je dôsledkom Božej pomstychtivosti, ani požiadavkou spravodlivosti, ktorej musí byť učinené zadosť. Trest je skôr možné označiť za epifániu, pretože vyjavuje skutočný stav vecí o človeku a svete.[48] Balabán je dokonca ochotný ísť ešte ďalej, keď trest vníma priamo ako milosť. Ak by totiž človek nebol býval vy-

43 Pozri Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: Volume 1, Human Natur*, London: Nisbet, 1941, 148 a 149.

44 Pozri Balabán, „Hřích jako scestnost a netrpělivost", 94. Tieto myšlienky rozvíja na základe svojej interpretácie biblickej pasáže z Gn 6 o nedovolených zväzkoch Božích synov a ľudských dcér.

45 *Ibid*.

46 *Ibid*., 95.

47 Pozri Milan Balabán, „Vina a trest," in *Kvete-li vinný kmen* 97–99, tu 97. Táto esej vznikla v roku 1995. Balabán na inom mieste hovorí o smrti ako o „izraelskom vynáleze". Pozri Balabán, „Člověk jako sadař světa a pastýř mimolidského tvorstva", 61.

48 *Ibid*., 63.

hnaný z rajskej záhrady, stále by sa „čvachtal“ vo svojom „skorobožanstve“, a tak by nebol schopný napĺňať svoje poslanie v tomto svete. Ľudský život by tak zostával zbavený svojho zmyslu; človek by bol v pravom zmysle slova stratený.[49]

Aj keď zákonitosti hriechu a trestu nie je možné uniknúť, táto nie je vnímaná fatalisticky. Nad hriechom a trestom stojí Pravda, odpustenie a milosrdenstvo, ktoré majú rozhodujúce slovo.[50] Pravda neustále „dotiera“, pýtajúc sa zblúdeného človeka „Kde si?“ (Gn 3,9b) a vznášajúc výzvu k zmene zmýšľania i konania (*metanoia*).[51]

Táto nádej, že zmena je možná, poukazuje na jeden z esenciálnych rysov Balabánovej antropológie, a totiž, že človek má slobodu nehrešiť. Argumentuje tým, že ak by sme pripustili, že zlo je nevyhnutné a že hriech je spojený s osudom, človeka by sme tak vyviazali zo zodpovednosti. Balabán preto v polemike so sv. Augustínom i gnostikmi tvrdí, že človek môže byť bez viny.[52] Na podporu svojej tézy dokladá, že *ádám* ako celok ľudstva nikdy celkom nepodľahol hriechu, keď poukazuje na „ábelovskú“ líniu ľudstva čítajúcu takých biblických svedkov viery ako Ábela, Šéta, Enoša, Noacha, Henocha a napokon i Ježiša.[53]

Vedomie hriechu ako negatívnej dynamickej sily preto má človeka viesť k poznaniu, že je potrebné pestovať si vôľu k skúmaniu a náprave samého seba, inak totiž prepadá nepatričnému heroizmu na jednej strane, alebo pesimizmu na strane druhej.[54] Hriech a výhľad na zmenu teda patria k jadru biblickej antropológie: zatiaľ čo hriech neustále pripomína človeku stav, v ktorom sa nachádza (*conditio humana*), vôľa k zmene samého seba je „podľa Biblie konštitutívnym rysom ľudstva nesúceho sa k pravosti a pravdivosti“.[55] Tento postreh nás privádza k nasledujúcej časti tohto článku – určeniu človeka v tomto svete.

---

49 *Ibid*., 64.

50 Pozri Balabán, „Vina a trest“, 99. V podobnom zmysle sa vyjadruje aj Andrew Kirk, keď hovorí, že „hriech a zlo sú jasnými znakmi permanentnej skutočnosti morálneho univerza, v ktorom sú normy dobra a zla určené Bohom, ktorý všetko povolal k bytiu“. Pozri Kirk, *Being Human*, 333.

51 Pozri Balabán, „Hřích jako scestnost a netrpělivost“, 97.

52 *Ibid*., 88.

53 *Ibid*., 98.

54 Pozri Balabán, „Obraz člověka v hebrejském pojetí“, 429.

55 *Ibid*., 430.

Určenie človeka

Milan Balabán rozvíja svoje pochopenie určenia človeka v polemike s Martinom Heideggerom, keď tvrdí, že človek nie je do sveta vrhnutý, ale vložený či vsadený.[56] Starozákonné podanie človeka nevidí ako tuláka, ale ako správcu záhrady. Človek nie je „rajský božan", ale bytosť stvorená z prachu zeme, bez nebeskej aureoly, avšak poverená Pravdou starať sa a brániť Božie stvorenie.[57] Byť „pastierom prírody" – to nie je len profesia; Balabán toto poverenie vníma v súradniciach príbuzenských vzťahov, keď o človeku hovorí ako o „bratrancovi" mimoľudského stvorenia.[58]

Zároveň je však na tomto mieste potrebné pripomenúť to, čo už bolo povedané vyššie – človek sa v žiadnom prípade nemá s prírodou stotožniť. Balabán v tejto súvislosti používa iné expresívne slovné spojenie – človek má byť stvoreniu „bohom".[59] Domnievam sa však, že táto božská úloha nemá byť interpretovaná imperialisticky – ako bianko šek na svojvoľné kolonialistické cudzopasenie na stvorení. Naopak, je to výzva ku konaniu v duchu hospodinovskej Pravdy – konaniu vyznačujúcemu sa milosrdenstvom, spravodlivosťou a snahou o zmierenie a pokoj.

Z povedaného vyplýva, že človek má v rámci stvorenia jedinečné postavenie: patrí aj na stranu mimoľudského tvorstva a zároveň aj na stranu Boha. Je „bratrancom/sesternicou" prírody, no taktiež je vyzývaný k tomu, aby sa pripodobňoval Bohu a stával sa „druhým bohom".[60] Výnimočnosť človeka je založená v tom, že Boh na neho berie zreteľ, keď ho poveruje konkrétnymi mandátmi. A skutočnosť, že Boh ponúka človeku pri vykonávaní týchto mandátov partnerstvo, človeka napĺňa úžasom. V tomto úžase spočívajú, domnievam sa, korene teologickej antropológie, pretože, ako argumentuje Balabán vo svojom výklade Žalmu 8, je to práve úžas, čo človeka vedie od snahy nájsť odpoveď na otázku „čo je človek?" k otázke „aký je Boh?".[61]

---

56 Pozri Balabán, „Člověk jako sadař světa a pastýř mimolidského tvorstva", 58. V inom svojom texte Milan Balabán používa ovocinársky výraz „vštepený". Pozri Milan Balabán, „Vrženost?", in *Hebrejské člověkosloví*, 112–115, tu 113.

57 Pozri Balabán, „Člověk jako sadař světa a pastýř mimolidského tvorstva", 59.

58 Pozri Balabán, „Obraz člověka v hebrejském pojetí", 431.

59 Pozri Balabán, „Člověk – syn Boží v mimolidském světě", 67.

60 Pozri Balabán, „Člověk – královský správce všeho mimolidského tvorstva", 54. Výraz „druhý boh" si Milan Balabán požičiava od C. Tresmontanta.

61 *Ibid*., 56.

Človek však nie je iba „tvorom permanentného úžasu“,[62] ale tiež aj „živočíchom radosti“ (*animal laetitiae*).[63] Milan Balabán v biblickom zamyslení nad knihou Kazateľ hovorí, že k určeniu človeka nespochybniteľne patrí radovať sa uprostred svojho každodenného života – a to aj napriek (či možno dokonca práve kvôli) vedomiu svojej pominuteľnosti. Objav radosti v pominuteľnosti je jedinečným vkladom biblickej tradície do náboženskej i kultúrnej pokladnice ľudstva.[64] Radosť má transcendentné zdroje; do sveta prichádza ako Boží dar (Kaz 5,18). Radosť patrí k človeku aj za „drsných pomerov a traumatických okolností“.[65]

K takýmto traumatických a traumatizujúcim faktorom nepochybne patrí aj vedomie vlastnej pominuteľnosti, ktorým je človek vybavený. Radosť a pominuteľnosť však nie sú protiklady; človek má radosť prežívať práve ako smrteľník – s vedomím pominuteľnosti všetkého, s výnimkou Boha.[66] Určením človeka je, že raz bude stáť pred Božím súdom (Kaz 11,9), pričom toto poznanie nie je „náboženským strašiakom“, ale pozitívnym rozmerom ľudskej existencie: človek má pamätať na svojho Stvoriteľa.[67]

Život podľa Biblie je život tu a teraz, pričom o ostatnom rozhoduje Boh: „Biblia učí: navzdory pominuteľnosti je možné prežívať radosť zo situácií a v situáciách, v ktorých práve žijem, v manželstve, priateľstve, solidarite, v pití vína, tanci, áno, aj v náboženstve“.[68]

Avšak napriek tomu, že určujúcim znakom človeka je jeho pominuteľnosť, vdýchnutie Božieho ducha – dychu života – mu dáva určenie konať milosrdenstvo a spravodlivosť na zemi.[69] Poslaním človeka je preto byť blížnym ostatnému ľudskému i mimoľudskému stvoreniu.[70] A tým, čo dáva tomuto určeniu a poslaniu smerovanie, je Pravda, ktorú je človek volaný nasledovať. To nás privádza k poslednej časti tohto článku.

---

62 Ibid., 53.

63 Pozri Milan Balabán, „Radost člověka a pomíjivost života“, in *Kvete-li vinný kmen*, 231–242, tu 231. Táto esej bola pôvodne napísaná v roku 1996.

64 *Ibid*., 241.

65 *Ibid*., 234.

66 *Ibid*., 240.

67 *Ibid*., 237.

68 *Ibid*.

69 Pozri Balabán, „Člověk jako hlína, prach a popel“, 244.

70 Pozri Balabán, „Obraz človeka v hebrejském pojetí“, 428.

Človek ako tvor nasledujúci Pravdu

Termín „Pravda“ (písané s veľkým začiatočným P) je pre teologické myslenie Milana Balabána zásadným konceptom. Pravdu stotožňuje nielen so Slovom a Životom, ale explicitne aj s Hospodinom (JHVH), Bohom.[71] Pravda je hospodinovskou Pravdou, pretože sa vyznačuje spravodlivosťou, láskavosťou a milosrdenstvom. Práve v milostivej Pravde vníma Balabán aj korene viery ako existenciálneho postoja človeka, keď hovorí, že rozhodujúce pre formovanie ľudskej identity je milostivé oslovenie a pozvanie od Pravdy, ktorá človeka predchádza a otvára mu budúcnosť.[72]

Podobné myšlienky je možné nájsť aj v diele Juana Luisa Segunda, ktorý milosť považuje za to, čo ľuďom umožňuje získať prístup k údelu, ktorý pre nich Boh zamýšľa vo svojom pláne nanovo ich stvoriť na obraz Božej dokonalej lásky.[73] Andrew Kirk, podobne ako Segundo, milosť vníma ako nadprirodzený Boží dar, ktorý je človeku darovaný pri konverzii. Ide však ešte oveľa ďalej, keď milosť identifikuje s novým stvorením či oslobodením vnútorného človeka. Milosť sa tak stáva činiteľom premeny, ktorej konečným cieľom je plný rozkvet ľudstva.[74] O tom, že človek je nesený milosťou a že žije len vďaka nej, je hlboko presvedčený aj Milan Balabán, ktorý tento dôraz vyjadruje tézou, že Pravda človeka zastupuje sama pred sebou.[75]

Reinhold Niebuhr kľúčový význam milostivého Boha vykladá výrazovými prostriedkami systematickej teológie, keď hovorí, že človek ako „unikátny jednotlivec vníma podmienený a subjektívny aspekt svojej existencie ako znesiteľný, pretože tento je (…) súdený a vykúpený večným Bohom, ktorý prekračuje nielen racionálnu štruktúru, ale i subjektívne skutočnosti existencie vo svete“.[76] Boh ako Pravda je tak zakúšaný nielen ako milosť a milosrdenstvo, ale taktiež ako zdroj poznania o Bohu, svete i človeku.[77] Milan Balabán pripomína, že takéto poznanie nie je hodnotou iba samé o sebe, ale že má viesť k snahe o zmenu, pretože vôľa k zmene sa-

71 Pozri Balabán, „Nový model vztahu člověk – kosmos?“, 124.
72 Pozri Milan Balabán, „Tvořící Pravda nás předchází“, in *Hebrejské člověkosloví*, 104–106, tu 106.
73 Pozri Segundo, *Evolution and Guilt*, 80.
74 Pozri Kirk, *Being Human*, 340.
75 Pozri Balabán, „Obraz člověka v hebrejském pojetí“, 430.
76 Pozri Niebuhr, *Nature and Destiny*, 286.
77 Pozri Kirk, *Being Human*, 336. Porov. tiež Ž 36,10.

mého seba je „podľa Biblie konštitutívnym rysom ľudstva nesúceho sa k pravosti a pravdivosti“.[78] Nasledovanie Pravdy je možné interpretovať ako seba-transcendenciu, t. j. prekonávanie vlastných limitov, v procese stávania sa subjektom, ktorý sa vzťahuje k transcendentnému „Ty“.

Konštitutívnym prvkom hospodinovskej Pravdy, ktorá tvorí všetko povoláva k existencii, je, že človeka predchádza. Pritom nejde o chronologickú preexistenciu, ktorá by obracala zrak ľudí dozadu, k „mýtickému prvobodu“, ale naopak, o niečo, čo ich vedie v ústrety budúcnosti.[79]

Milan Balabán tento dôraz vyjadruje veľmi sugestívne: „Existujeme len preto, lebo naša (potenciálna, ale reálna) neexistencia je oslovovaná KAM Pravdy, ktorej hľadíme na chrbát, uberajúc sa po chodníkoch k budúcemu“.[80] Ako Balabán ukazuje na príklade prorokov v službe Hospodina, toto predchádzanie Pravdy vytvára priestor napätím nabitého dialógu. Prorocké modlitby, kriky, hádky či vyjednávania slúžia ako poistka zabraňujúca splynutiu Pravdy s jej nasledovníkmi. Pravda nás vždy presahuje.[81] Táto dialogickosť a vzťahovosť Pravdy však zároveň poukazuje na jej, ako hovorí Balabán, „patický“ rys: Boh vždy stojí na strane človeka v jeho radostiach i utrpení.[82] A k takejto solidarite sú preto volaní aj nasledovníci Pravdy.

Výzva nasledovať Pravdu však má ešte aj iný rozmer. Človek má byť Pravde k dispozícii, a nemá sa usilovať o jej domestifikáciu, kolonizáciu alebo manipuláciu. Nie je dovolené Pravdu spredmetňovať, politizovať, znábožensťovať a ideologizovať.[83] Rozvinutie tejto myšlienky je možné nájsť v diele Jürgena Moltmanna, ktorý hovorí, že človek sa stáva ľudskejším len vtedy, ak sa ocitá v pozícii, keď musí odložiť svoje sebazbožštenie a svoju idolatriu. A to je možné vďaka tomu, že skutočný Boh sa voči človeku stavia do pozície ikonoklastického činiteľa.[84] Môžeme povedať, že humanizácia človeka si vyžaduje ikonoklastickú moc Božiu ako kritický korektív plného ľudstva.

Tento Moltmannov postreh predstavuje vhodný doplnok k Balabánovmu akcentu na nasledovanie Pravdy, pretože do diskusie o Pravde vo vzťahu

78 Pozri Balabán, „Obraz člověka v hebrejském pojetí“, 430.
79 Pozri Balabán, „Tvořící Pravda nás předchází“, 104.
80 *Ibid*., 105–106.
81 *Ibid*., 105.
82 Pozri Balabán, „Člověk je muž a žena“, 43.
83 Pozri Balabán, „Člověk jako sadař světa a pastýř mimolidského tvorstva“, 62.
84 Pozri Moltmann, *On Human Being*, 107.

k človeku vnáša moment humanizácie. Pravda nielen tvorí v človeku svoj obraz (*imago Dei*), ale taktiež poveruje človeka, aby on sám uskutočňoval v mimoľudskom tvorstve skrze svoje konanie v súlade s Pravdou svoju vlastnú podobu a obraz (*imago hominis*). Celé stvorenie (*kozmos*) má byť, ako tvrdí Balabán, pretvárané na ľudský obraz. Človek pracuje v súčinnosti s Pravdou na sebe, a tým zároveň humanizuje Božie stvorenie.[85]

Záver

Tento článok čerpal z „hebrejského človekoslovia" Milana Balabána, s prihliadnutím na myšlienky niektorých ďalších moderných teológov, aby prezentoval tézu, že človek je komplexná a kontextuálna bytosť, ktorej existencia je zásadne ovplyvnená hriechom ako negatívnou potencialitou, v úsilí plniť svoje poslanie a určenie vo svete – nasledovať hospodinovskú Pravdu a byť jej partnerom v procese vytvárania Božej budúcnosti pre život v plnosti pre celé stvorenie (Jn 10,10).

Zo svojho skúmania by som rád vyvodil niekoľko záverov. Po prvé, Milan Balabán nám vo svojom diele ponúka základy pre vytvorenie dynamicky poňatej teologickej antropológie. Jeho koncepcia nepredstavuje statický model s presne určenou hierarchiou rolí, v ktorej by jednotliví aktéri (Boh, človek, mimoľudské stvorenie) len plnili svoje predpísané úlohy. Človek je tu predstavený ako mnohovrstevnatá a komplexná bytosť vybavená slobodou, zodpovednosťou a imagináciou, ktorá je Bohom/Pravdou volaná k svojmu sebauskutočňovaniu.

Po druhé, v tomto modeli zohráva kľúčovú a nezastupiteľnú úlohu vzťahovosť (relacionalita). Človek je bytosť vzťahová, pretože Trojjediný Boh je spoločenstvom vzťahov; videné z kresťanskej perspektívy, človek ako Božie stvorenie odráža povahu Trojice. Táto relacionalita má hneď niekoľko rozmerov, nakoľko človek sa vzťahuje k inému vo viacerých podobách – k Bohu, k ostatným ľuďom (ako jednotlivcom i spoločenstvám), k mimoľudskému stvoreniu/svetu. A týmto vzťahovaním sa uskutočňuje svoje vlastné ja.

Po tretie, ako sme videli, kontext, v ktorom človek žije, nie je len „kulisa", na pozadí ktorej sa odohráva dráma ľudstva. Človek je s kontextom neoddeliteľne spätý; je kontextuálnou bytosťou. Kontext pritom predstavuje nielen výsledok Božieho stvoriteľského a tvoriteľského konania,

85 Pozri Balabán, „Nový model vztahu člověk – kosmos?", 124.

ale má aj svoj ľudský aspekt, nakoľko človek je volaný stvorenie pretvárať na svoj obraz a sám k nemu pridávať svoj jedinečný vklad. Kontextuálne informovaná teológia (a teologická antropológia) preto nesmie byť antropocentrická, ale skôr ktiziocentrická (gréc. κτίσις – stvorenie).

Po štvrté, Milan Balabán nám ponúka dynamické pochopenie hriechu ako sily, ktorá človeka uzamyká do cyklickej kauzality a pripravuje ho o jeho budúcnosť. Ba čo viac, zreteľné sú i celospoločenské a kozmické dopady ľudského hriechu. Prínosom tejto koncepcie je odmietnutie akejkoľvek fatality. Hriech nie je osudovo vpísaný do ľudskej DNA. Je to negatívna potencialita, ktorá chce na človeku cudzopasiť. Avšak nad hriechom stojí milostivá moc hospodinovskej Pravdy volajúcej človeka k vyjdeniu z jeho zacyklenosti a k prijatiu za svoju perspektívy Božej budúcnosti.

Toto rozpoznanie vedie, po piate, k sústredeniu sa na tento svet s výhľadom na eschatologickú budúcnosť. Teologická antropológia inšpirovaná Balabánovými myšlienkami pozitívne zhodnocuje skutočnosť tu a teraz, pričom nikdy nestráca zo zreteľa ani realitu, ktorá tu zatiaľ nie je, avšak ktorá prichádza, pretože ju tvorí Boh v partnerstve s človekom. Pozemskému životu človeka je prikladaná obrovská hodnota – aj preto, lebo tento život je nahliadaný z perspektívy večnosti.

Na záver je možné povedať, po šieste, že obraz človeka v diele Milana Balabána je obrazom bytosti volanej k nasledovaniu hospodinovskej Pravdy. Ide o nasledovanie, ktoré má za cieľ transformovať stvorenie, pretože sa neuspokojuje s aktuálnym stavom skutočnosti. Na skutočnosť totiž hľadí optikou spravodlivosti, pokoja, milosrdenstva a zmierenia ako zásadných rysov prichádzajúcej Božej vlády.Keďže to sú zároveň aj bytostné charakteristiky Pravdy/Boha, človek sa týmto nasledovaním priznáva k mandátu nositeľa Božieho obrazu. Človek stvorený na Boží obraz je bytosťou volanou k nasledovaniu Pravdy a svoje plné ľudstvo uskutočňuje vtedy, keď odpovedá na toto volanie a zapája sa do procesu eschatologickej transformácie celej skutočnosti, aby Boh bol všetko vo všetkom (1K 15,28).

Pavol Bargár, Th.D.
U Školky 447
251 01 Nupaky
bargarp@yahoo.cz

ČCE – českobratrská, nebo evangelická?[1]

Jan Štefan

Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder – eine böhmisch-brüderliche, oder eine evangelische Kirche? In seinem Beitrag zum Symposium zum hundertjährigen Jubiläum der Existenz der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder fragt Prager systematischer Theologe, selber ordinierter Pfarrer der EKBB, nach der evangelischen Identität dieser im Jahre 1918 entstandenen kirchlichen Union. Verstehen wir unsere Bezeichnung „böhmisch" als eine Ortsbestimmung, oder als eine Sachbestimmung? Er stellt fest, dass es in der EKBB vom Anfang an zwei Linien gab: (1) eine „böhmisch-brüderliche" der politisch nationalistischen und theologisch liberalen Historiker der böhmischen Reformation, und (2) eine „evangelische" der politisch pro-westeuropäischen und theologisch barthianisierenden Schüler von J. L. Hromádka. Nach der Meinung des Verfassers sind die tschechischen Protestanten längst keine „böhmischen Brüder" mehr, sonder einfach „die Evangelischen"; aus diesem Grunde befürwortet er die vorgeschlagene Umbenennung der EKBB auf die „Evangelische Kirche im Tschechien".

Památce mých evangelických prarodičů: *Boženy Šaldové,* rozené Chlebounové, pokřtěné v evangelické církvi h. v. ve Džbánově, a *Josefa Šaldy*, pokřtěného v římskokatolické církvi ve Svatém Jiří u Chocně, který z římskokatolické církve po návratu z legií vystoupil, po dobu první republiky byl bez vyznání a na konci druhé světové války vstoupil v Praze u Salvatora do ČCE

Dlouho jsem váhal, zda mám na dnešním symposiu vystoupit, zda bych raději neměl tiše sedět někde vzadu v koutku. Letoší výročí ČCE – 100 let od spojení dvou stávajících církví, nikoli od vzniku církve nové – neslavím. Jsem přesvědčen, že i církev by je měla slavit spíš komorně. Konstatování Synodního výboru ČCE deset let po spojení církví, že „[n]ejpozoruhodnější věc v církvi naší po převratu (rozuměj v říjnu 1918) jest veliké rozmnožení počtu našich příslušníků",[2] bychom mohli sto let po tomto spojení obrátit do věty, že „nejpozoruhodnější věc v církvi naší po převratu (rozuměj v listopadu 1989) jest veliké umenšení počtu našich příslušníků".

1 Předneseno na Symposiu ke 100. výročí Českobratrské církve evangelické, které pořádala ETF UK 13. 11. 2018. Přednášku zveřejnila pohotově Křesťanská revue (KR LXXXV/2018, č. 6 „Osmičková výročí", 11–16), ovšem bez poznámkového aparátu a redakčně zkrácenou. Zde ji otiskujeme v plném znění a s několika autorovými doplňky.

2 Synodní výbor ČCE, Vzrůst církve, in: *Deset let Českobratrské církve evangelické 1918–1928*, Praha: Synodní výbor ČCE, 27–32, 27 (bez zdůraznění).

K oběma evangelickým církvím se v roce 1781 přihlásilo asi 70 000 údů; do unie roku 1918 vplulo na 160 000 evangelíků (34 000 a. v. a 126 000 h. v.) a do deseti let čítala jednotná církev díky přestupovému hnutí bezmála 250 000 členů; dnes nás je necelých 52 000 (čísla z poslední sčítání lidu v roce 2011 uvádějí 51 858 nebo 51 936 členů; v roce 2012 evidovala sama ČCE 89 332 svých členů), tedy méně, než kolik utajených evangelíků odpovědělo na vydání Tolerančního patentu veřejnou přihláškou k svému dosud skrývanému evangelictví. Jak nepřitakat slovům prvního synodního seniora ČCE Josefa Součka: „A tak jako při všech našich historických vzpomínkách, tak i zde k vděčnosti naší přimísena jest bolest."[3] Nechci tu však dnes fňukat ani se rozhořčovat nad brutálním faktem, že tvoříme 0,5 procent obyvatel České republiky, chci se zamyslet – podobně jak to učinila řada mých učitelů, např. Luděk Brož, Josef Smolík nebo Pavel Filipi – nad naším evangelictvím, nad naším českobratrstvím.

Je to snad dáno vědomím nesamozřejmosti naší existence, že jsme přímo posedlí sebereflexí? Kolik jen otázek do vlastních řad přinášejí texty sborníků, vydávaných k různým jubileím církve. Jmenuji je popořadě: *Deset let Českobratrské církve evangelické 1918–1928* (1928); *Od tolerance k dnešku* (1932); *Od reformace k zítřku* (1956); *Církev v proměnách času 1918–1968* (1969); *Český ekumenismus* (1976); *O společenství služby* (1981); *Církev v proměnách času 1969–1999* (2002); *Zpytování* (2007) a *Evangelický kalendář 2018* (2017). Připravovaný třetí svazek Církve v proměnách času se pořád ještě na pultech neobjevil. Do těchto sborníků přispěli významnou měrou vedle historických theologů také theologové systematičtí a praktičtí. Luděk Brož (1922–2003) se proti historikům ohradil:

> [V]šichni historikové […] více méně obdařen[í] zvláštním charakterem profánní positivnosti a optimistické reálnosti […] mají…] zvláštní dar vnášet do věcí přílišné jasno. […] Jsou to nepochybně vlastnosti velice cenné a i žádoucí pro kterýkoliv obor lidské činnosti – kromě theologie a církve.[4]

3 J. Souček, Sto padesát let trvání obnovené české reformační církve, in: *1781–1931. Od tolerance k dnešku*, Zpráva o tolerančních oslavách v Praze a v Brně v říjnu 1931 a o jubilejním tolerančním daru vděčnosti, Praha: RR ČC, 1932, 5–10, 5.

4 L. Brož, Od tolerance k dnešku, in: *Od reformace k zítřku*, Praha: Kalich, 1956, 119–178, 122.

Nechci tu plédovat pro konfesionalismus. Evropská reformace je, domnívám se, jedna: ta, z níž vzešly evangelické církve západní Evropy. Její dvě základní verze, Lutherova a Calvinova, představují její dvě rovnocenné možnosti, jejichž všechny – zdůrazňuji všechny – odlišnosti dávají dobrý smysl pouze jako menší či větší odlišnosti na základě široké vzájemné shody. Případný luterský nebo reformovaný konfesionalismus je záležitost málokdy naléhavá, jen zcela výjimečně nezbytná.

Luteráni a kalvinisté patří k sobě jako dva bratři v jedné rodině. Záleží na tom, že jeden je starší a druhý mladší, že je možno diskutovat o tom, kdo je z nich autentičtější nebo efektivnější? Fakt, že se obě naše evangelické církve spojily, je chvályhodný; rozpojovat je, by byl holý nesmysl. Sjednocení se odehrálo ve šťastné hodině všeobecného enthusiasmu, kdy se před nimi otevíraly dotud netušené možnosti. Bylo by něco podstatného jinak, kdyby se odehrávalo ve chvíli vnitřní deprese nebo vnější represe, kdy se prostor svobody zužoval, např. na sklonku let 1948 nebo 1968? Ale dost, sjednocení se odehrálo, kdy a jak se odehrálo, buďme Pánu Bohu vděčni za to, že se odehrálo, a radujme se z toho, že jsme se – bez výjimky všichni, co tu sedíme – narodili do století ČCE, spojené evangelické církve.

Jenomže kdo se tu spojil? Nespojilo se ideální luterství s ideálním kalvinismem, spojili se reální luteráni s reálnými kalvinisty. Nebo husité a bratří, popřípadě husité, táborité, utrakvisté a bratří? A do čeho se spojili? Označuje slovo „evangelický“ v názvu unionované církve její podstatu, substanci, esenci a slovo „českobratrský“ její případnost, akcidentálii, existenci? Terminologií debat evangelických církví bývalé NDR: Znamená tu „českobratrský“ „Sachbestimmung“, určení věci, *co* je tato církev, nebo „Ortsbestimmung“, určení času a místa, *kdy* a *kde* je tato církev? Jak si máme vykládat prepozici adjektiva „českobratrská“ před substantivum „církev“ a postpozici adjektiva „evangelická“ za toto substantivum?

Čeští metodisté kdysi zvolili obrácené pořadí, jmenují se „Evangelická církev metodistická“, tedy *která* církev *jak*. Generální sněm se v prosinci 1918 vyslovil pro jiný název nové církve: „Evangelická církev bratrská“;[5]

5 Hlasovalo se o čtyřech návrzích: „Husova církev“ (navrhl Jan Herben), „Evangelická církev Bratrská“, „Evangelická církev českobratrská“ a „Husova církev bratrská“. Název „Evangelická církev Bratrská“ (v dokumentech se na jedné stránce objevuje jak psaní „Bratrská, tak psaní „bratrská“) získal většinu 152 hlasů; v druhém kole hlasování („za účelem jednoty“) se pro něj vyslovili všichni ostatní a byl tedy přijat jednomyslně. Před v Čechách zvlášť zkompromitovaným jménem „církev“ varoval a pro Komenského

název, z něhož je na první poslech či pohled patrno, že atribut „bratrský" zkonkrétňuje, o jak „evangelickou" církev se jedná. Byla to tedy nejspíš hegelovská „lest rozumu", která bývá v okamžicích dějinných zvratů ráda při díle, která způsobila, že jsme se díky dodatečnému písemnému hlasování všech členů generálního sněmu stali z „evangelíků" „českobratrskými".[6] (Z „československých" se stali „husité" až o půlstoletí později. Představuji si vzájemné představování dvou „nekatolických" křesťanů, jak vystřižené ze Švejka: „Já jsem československý." – „A já jsem českobratrský.")

Své přemítání nad jménem naší církve skončím důrazným *ano* k návrhu na změnu názvu církve z „Českobratrské evangelické" na „Evangelickou církev v ČR". První z referentů zdůvodňujících sjednocení církví Ferdinand Hrejsa řekl mj., že české evangelické církve a. v. a h. v. u nás žily „pod cizím jménem",[7] nebo pod spíše cizími jmény luteránů a kalvinistů? Ptám se: Nežijí čeští evangelíci a české evangeličky pod cizím jménem „českých bratří"? Nejsme snad prostě a jednoduše „evangelíci"? Neměli bychom tedy vstoupit do nového staletí českého evangelictví jako „Evangelická církev" bez přívlastku?

Říjen 1918 představoval dějinný kairos jak pro český národ, tak pro české evangelictví. Církevní unie znamenala pro české a moravské evangelíky jednak *sjednocení* (spojení luteránů a kalvinistů v jednu církev), jednak *osamostatnění* (oddělení evangelických sborů obou vyznání od jejich vídeňského ústředí). Jeden z architektů a aktérů církevního Prosince 1918, historik Ferdinand Hrejsa (1867–1953) neváhal v retrospektivě mluvit o československém a českobratrském *osvobození*.[8] Na zánik nemilovaného mocnářství a vznik vytoužené republiky nezareagovala církev a. v. a h. v. svoláním mimořádných konventů a synodů, nýbrž svoláním generálního sněmu.

označení „Jednota" se předtím přimlouval František Žilka. – *Ustavující generální sněm ČCE* konaný v Praze 17. a 18. prosince 1918, Praha: Synodní výbor ČCE, 1919, 34, 22n.

6 Tamtéž, 59.

7 Tamtéž, 29.

8 Viz F. Hrejsa, Československé a českobratrské osvobození, in: *Evangelický kalendář 2018*, Praha: Kalich 2017, 34–42 (zkrácený přetisk z Evangelického kalendáře 1938). Svou vzpomínkovou úvahu Hrejsa nazval zamyšlením „nad současným osvobozením československého (*sic!*) národa a českobratrské církve" (35), událost sama pro něho představovala „osvobozovací a osamostatňovací akci českobratrské církve ev." (41).

Jeho jednání v pražském Obecním domě zahájil kázáním evangelický laik (seniorátní kurátor Ferdinand Kavka, vrchní úředník Městské spořitelny pražské), předsedal mu jiný laik (Václav Havelka, statkář a seniorátní kurátor), rezoluci o „spojení českých evangelíků a obnovení české církve" přečetl rovněž laik (filolog Antonín Frinta). I když se záhy opět dostali k hlavnímu slovu faráři (tak již při odpoledních projevech na Staroměstském náměstí před pomníkem M. Jana Husa, kam se shromáždění přesunulo po konci jednání ve Smetanově síni; následující den se sněm přesunul do vinohradské modlitebny h. v.), tuto manifestaci deklerikalizace, sekularizace a laicizace vznikající církve nelze přehlédnout. Pozdější synodní kurátor Antonín Boháč (synodním kurátorem 1945–1950) bude s odstupem času mluvit, nikoli neprávem, o sjednocení „zdola, a ne shora"[9] – a této skutečnosti připíše naprostý zdar sjednocení.[10] Katolíci právem namítnou – pravda, na adresu zcela nové Církve československé –, že církve se rodí v kostele, ne na schůzích, že k církvi se máme promodlit, ne prodiskutovat.

Církevní sjednocení nebyl momentální nápad několika enthusiastů či idealistů nebo naopak pragmatiků a realistů. V obou církvích se o *sbratření, sjednocení, spojení* již delší dobu diskutovalo a v tomto směru jednalo. Došlo by k němu patrně i v rámci rakousko-uherského mocnářství. Od roku 1848 a intenzivně od devadesátých let 19. století je usilovněji a usilovněji připravovali prominentní faráři obojího vyznání, na straně luterské např. salvátorský farář a budoucí profesor Husovy fakulty superintendent Ferdinand Hrejsa a jeho nadějný mladý vikář Josef Hromádka, na straně reformované např. superintendent Čeněk Dušek (zemřel jako Mojžíš na prahu země zaslíbené, měsíc před sjednocením), budoucí profesor František Žilka a příští první synodní senior pražský reformovaný senior Josef Souček.

Obě „toleranční církve", jejichž sbory se nedobrovolně a zpravidla nahodile rozhodly jeden pro německou, druhý pro švýcarskou konfesi, pokládaly své sjednocení za něco přirozeného a předkládaly je české veřejnosti jako nápravu dosavadního nepřirozeného stavu věcí, jako *restitutio*

9 A. Boháč, „Dám jim srdce jedno a cestu jednu", in: *Evangelický kalendář 2018*, 77–93 (zkrácený přetisk z Evangelického kalendáře 1948), 83.

10 Na rozdíl od nezdaru jednání „s ostatními malými evangelickými církvemi o spojení v jednu církev" za Protektorátu. „Neuspěli jsme, poněvadž jednání šlo shora." – Tamtéž.

in integrum. Čeští evangelíci se prostě chopili nabyté republikánské svobody volby, větší, než byla někdejší svoboda císařova, a navázali na přerušenou, násilně ukončenou českou reformaci. Nebo ji dokonce sami hodlali dokončit?[11]

Již jmenovaný Ferdinand Hrejsa prokázal šest let předtím ve více než osmisetstránkové historické monografii *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny* (1912), že Bílá Hora zastihla český protestantismus stmelený ve věroučnou i organizační jednotu, která přežila jeden a půl století protireformace. Takto „v podstatě jednotné" „zbytky někdejší české církve" či „zbytky české reformace" paradoxně rozdělil až Toleranční patent. Nechtěné rozpojení shora postihlo prý pouze jejich „zevní stránku". „Vnitř zůstali čeští evangelíci i na dále tím, čím až dotud byli, totiž zbytky někdejší strany podobojí dle řádu administrátorova a seniorova".[12]

Co bylo přirozenější, než vnějšně rozštěpené, ale vnitřně jednotné české a moravské evangelické sbory, v nichž přece žijí potomci husitů a bratří, znovu sjednotit? Tuto linii církevní historiografie, z níž tu a tam vykoukne nehluboký theologický liberalismus a politický patriotismus, více než skvěle reprezentuje (za sto let nepřekonaná!) populární Hrejsova syntéza *Česká reformace* (1914).[13] Po listopadovém převratu na ni navázala Eva Melmuková (1932) ve své knize *Patent zvaný toleranční* (1999).[14]

---

11 Programové heslo sesterské HTF UK „Dokončit českou reformaci" je dobře míněné, ale matoucí. Reformace je přece nekonečný úkol, máme úkol, ale ne splnění. „Navázat na českou reformaci" se mně jeví být trochu málo, „Zahájit novou reformaci" slibuje více, ale dá méně. Klonil bych se – za ETF – pro heslo „Pokračovat v české reformaci".

12 F. Hrejsa, *Česká konfese*, Rozpravy Čes. akademie císaře Frant. Josefa pro vědy, slovesnost a umění, třída 1, číslo 46, Praha 1912, 654, 655.

13 Dnešní čtenář/ka nemůže než žasnout nad tím, jakou prestiž požívala na počátku minulého století historie. Hrejsova knížka vyšla v osvětové knižnici řízené Petrem Zenklem v sousedství titulů jako „Počasí a jeho předpovídání", „Práva a povinnosti občana v obci", „Aviatika", „Infekce a desinfekce" nebo „Poslední vůle".

14 Srov. zejm. kapitolu „Rozdělení aneb luteráni a reformovaní", kterou Melmuková zakončuje větami o „znovusjednocení obou větví uměle rozdělené skryté církve české reformace", přičemž konfesijní rozdíly a rozpory dehonestuje – horribile auditu – jako „vnější nátěr a „malicherné spory". V úvodní poznámce na první a druhé straně knihy lituje, že musí označovat „potomky české reformace v době vydání Tolerančního patentu" termínem „‚evangelíci'"; „správnější výraz" by prý byl „‚husité'"! Závěr knihy ústí do vděčného přitakání sjednocení: „Před vánočními svátky roku 2018 dostali potomci skryté církve české reformace vzácný dar: i před zákonem se zase mohlo spojit, co uměle rozdělil patent zvaný toleranční." – E. Melmuková, *Patent zvaný toleranční*, Edice Kolumbus s. 143, Praha: Mladá fronta, 1999, [2]2013, 149–159; 159; 8; 226.

Mluvil za ni i Synodní výbor ČCE deset let po sjednocení:

> Církev podobojí i Jednota bratrská se roku 1609 sjednotili v České konfesi podobojí podle řádu administrátorova a seniorova. Byla to veliká doba, kdy byl národ náš skoro celý sjednocen nábožensky. […] Potomci někdejší církve podobojí, počítaje v to i Jednotu bratrskou, se proti své vůli rozštěpili v evangelickou církev augsburského vyznání a v evangelickou církev helvetského vyznání či reformovanou. Jejich sborové se navzájem prostupovali a žilo v nich vědomí o jejich bratrském a husitském původu, a proto i o jejich vnitřní jednotě.[15]

Vedle této linie, řekněme linie A, linie *českobratrské*, se v další generaci přihlásila ke slovu linie B, nazvu ji linií *evangelickou*. Mladší Hrejsovi fakultní kolegové záhy vyměnili umírněný theologický liberalismus starší generace za právě aktuální v Německu se rozvíjející barthovství. Programovou orientaci na domácí reformaci husitskou a bratrskou nahradili orientací na světovou reformaci luterskou a kalvínskou.

Situace není prosta paradoxů. Starší theologové jsou – vypůjčuji si terminologii Hrejsovu – „pokrokovější", „kritičtější", radikálnější", „svobodomyslnější", mladší theologové jsou naproti tomu „konzervativní". Theologické osobnosti „více méně pokrokové a i věroučně volnější", „vždy otevřené kultuře", zůstávají zahleděny do minulosti, theologové „rozhodně konservativní", zdůrazňující „stanovisko výlučně reformační, luterské a zvláště kalvínské", vzhlížejí k budoucnosti.[16] *Historická otázka*, otázka dějinné kontinuity nebo diskontinuity českého evangelictví, vztahu mezi tzv. českou reformací a naším tolerančním a potolerančním evangelictvím ustoupila v jejich uvažování do pozadí.

Do popředí se dostala *theologická otázka*, otázka po *věroučné identitě* našich otců – a nás samých. Jednota, popř. jednomyslnost,[17] už zdaleka není hodnotou první a nejvyšší. Mladí barthovští či hromádkovští theologové ji nenacházejí ani v době reformační ani v době tolerance, ba ani v době nové svobody. Nepředstavuje pro ně dosažené faktum minulosti a přítomnosti, nýbrž předmět našeho usilování, dosažitelný snad někdy v budoucnosti.

---

15 Synodní výbor, Jak vznikla českobratrská evangelická církev?, in: *Deset let ČCE,* 5–18, 5n (upraveno a bez zdůraznění)

16 F. Hrejsa, Československé a českobratrské osvobození, *Evangelický kalendář 2018*, 41 a 42.

17 Hrejsou i Boháčem znovu a znovu zdůrazňované, např. Kalendář, 38 nebo 83.

V roce 1934 pocítil Josef L. Hromádka potřebu „naše sjednocení“ podrobit „revizi“:

> Ve skutečnosti naše církev nebyla nikdy jednotna. A nejméně jednotna byla právě ve chvílích sjednocení. Živé a krásné ovzduší, které umožnilo sjednocení, překlenulo jen na chvíli rozdíly mezi jednotlivými skupinami i církevními útvary, ale nestačilo na naše vnitřní přeformování ve skutečnou jednotu. Sjednocením byl jen dán úkol a program.[18]

V roce 1948 Ferdinand Hrejsa sice nadále prohlašoval sjednocenou ČCE za „pokračovatelku“ církevní unie z roku 1609, tedy spojené utrakvistickobratrské církve.[19] Musel však vzít na vědomí, že někteří z českých stoupenců theologie Karla Bartha „proti tradici českobratrské postavili tradici kalvínskou a luterskou“.[20] Jako historický theolog, který si nade vše cenil jednomyslnost a znovu a znovu vybízel k vzájemné snášenlivosti, nalezl záchranné prkno v nepominutelném a neodolatelném „bratrství“, jehož vlivy prý působí „na obě strany, i na vzrostou stranu konservativní, i na směr pokrokovější a kritičtější. Tak bratrské dědictví spojuje obě strany a sdružuje je k společné práci přese všechny rozdíly theologické.“[21]

V roce 1968 otevřel Rudolf Říčan (1899–1975; svá stěžejní díla věnoval luterskému konfesionalismu 19. století a staré Jednotě) svůj příspěvek k padesátinám ČCE slovy:

> Čeští evangelíci nebyli nikdy jednotni. Již husitské hnutí se od počátku dělilo na několik proudů. Vedle církve podobojí se pak vlastní cestou brala Jednota bratrská. Ale byly tu stále také tendence sjednocující. K Husovi a k Jeronýmovi se hlásili všichni husité jako k svědkům téže pravdy Kristovy. Jednota bratrská měla účast na sepsání České konfese r. 1575; r. 1609 se bratří v Čechách přičlenili k české církvi podobojí (evangelické) pod jednu konzistoř; do následujících pokolení zněla pak nepřeslechnutelná výzva Komenského k horlivému sloužení Bohu jedním ramenem ve spojení ještě dokonalejším.[22]

---

18 J. L. Hromádka, kapitola knížky *Cesty českých evangelíků* (Knihovna Stezka sv. 1, Praha: Kalich, 1934) nazvaná „Cesta k jednotě“ nese v závorce podtitul „Revize našeho sjednocení“. – Týž tamtéž, 48n.

19 Kalendář, 38 (formulace jsou ovšem moje, nikoli Hrejsovy).

20 Tamtéž, 42.

21 Tamtéž.

22 R. Říčan, Jak došlo k sjednocení českých církvi augsburského a helvetského vyznání roku 1918, in: *Církev v proměnách času 1918–1968*, *Sborník k 50. výročí spojení ČCE*, Praha: Kalich, 1969, 9–15, 9.

Můžeme se ptát, zda se naši dědové ve víře opravdu rozhodli pro to, Luthera a Calvina vyměnit za Husa, Chelčického a Komenského, nebo zda je prostě postavili vedle sebe. Zpívali jako hymnu reformace „Boží bojovníky", slavili jako svůj „Den reformace" Husovu mučednickou smrt v Kostnici *místo*, nebo *vedle* Lutherova přibití tezí ve Wittenbergu a jeho „Hradu přepevného"? Sněm opatrně nahradil dosavadní konfese světové reformace, augsburskou a helvetskou, konfesemi reformace české, bratrskou a českou. Nicméně nedoporučil vyučování podle Bratrského katechismu, nezavedl bohoslužebné pořádky novoutrakvismu či Jednoty ani Rohův kancionál. Na praktikování kázně v duchu Jednoty, neřku-li Čtyř pražských artikulů, nebylo ani pomyšlení.

Na edice bratrských pramenů a příslušné historické studie si uměly najít čas i vůdčí osobnosti církve. O vydání liturgie *Agenda čili způsob vysluhování křtu svatého, svátosti večeře Páně, konfirmace, oddavků a některých modliteb církevních dle řádu Bratří Českých* v roce 1869 se zasloužil reformovaný pražský superintendent a farář v Kšelích Matěj Kubeš (zemř. 1855, českým superintendentem h. v. 1820–1855). První řádný doktor theologie nové Husovy fakulty (1930), známý brněnský farář a dlouholetý synodní senior Viktor Hájek (1900–1968, synodním seniorem 1950–1968) vydal roku 1934 studii *Kázeň v Jednotě bratrské*. Několikanásobný děkan Komenského fakulty Amedeo Molnár (1923–1990) připravil v roce 1956 pro Státní pedagogické nakladatelství (!) komentovaný „pokus o výbor dokumentů k dějinám výchovy v Jednotě bratrské" *Českobratrská výchova před Komenským*.

Když 3. synod ČCE (1925) ustavil komisi s úkolem vypracovat pro církev její Zásady (1. vyd. 1927), dal si jejich autor J. L. Hromádka[23] práci s tím, doložit věroučné věty z klasiků české reformace. Bídný stav pramenných edic mu však nedovolil hledat doklady jinde než v obou domácích konfesích, bratrských katechismech a – hlavně – a v řádech a spisech Komenského. Hrejsovo pozdější tvrzení o neodolatelné přitažlivosti bratrského bohosloví jak pro theology liberální, tak pro theology neoreformační, je zcela oprávněné (Amedeo Molnár bude o desetiletí později opakovaně tvrdit, že se v theologii Českých bratří sešly česká a světová reforma-

23 L. Brož ani po letech nešetří chválou na jejich adresu: „Tyto *Zásady I* [rozuměj: z roku 1927] se s odstupem let a ve srovnání s podobnou literaturou domácí i zahraniční jeví jako naprosto vynikající věroučná příručka. Věcnější případnější či přiměřenější, totiž církvi, jež v duchu reformace chce setrvat na prorockém a apoštolském základu, než jiné texty tohoto druhu, *Zásady II* [rozuměj: z roku 1968] nevyjímaje." – L. Brož, Slyšení a svědectví, in: *O společenství služby*, Soubor esejů o českobratrské evangelické cestě, Praha: Kalich, 1981, 89–141, 102.

ce k plodnému rozhovoru.).[24] My se ovšem těžko bráníme dojmu, že vlastní Hromádkův text Zásad by se bez podobného dokladování dobře obešel.

Hlasy proti sjednocení se záhy ozvaly z vícero stran: zprava od katolíků (Řekni mi, s kým jdeš – s Volnou myšlenkou – a já ti řeknu, kdo jsi)[25] a probuzeneckých křesťanů (Stydíte se veřejně přiznat „ke kříži a krvi Ježíše Krista"?),[26] zleva od demokratických liberálů (Odkatoličtěný český národ se nevydá cestou evangelické víry, nýbrž cestou nevěry);[27] zevnitř, z vlastních řad, zněl nejprve osaměle.

Protiřímskou agitaci sněmovních řečníků hřímajících o „odčinění Bílé Hory" čte dnešní český evangelík se zahanbením a studem. V *Poselství generálního sněmu českých evangelíků českému národu* jsme svým spoluobčanům upřeli legitimitu možnosti být zároveň Čechem a katolíkem,[28] a to z pozice té nejpochybnější eklesiologie, opřené o sociologické argumenty o potřebnosti církve a psychologické argumenty o potřebě náboženství:

> A tu jest dvojí možnost – buď bezkonfessijnost – anebo přijati náboženství a církev jinou, takovou, která není v rozporu se svým národem, jeho dějinami, jeho zájmy a jeho svobodou. Evang. potomci českých Husitů jsou přesvědčeni, že jen to druhé rozřešení rozporu jest správné, protož věří, náboženství a jeho organizace – církev – jest nutnou

24 A. Molnár, O bratrské theologii, in: R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha: Kalich 1957, 407–442, 411; téměř doslovně přejato do skripta, týž, *Pohyb teologického myšlení*, Přehledné dějiny dogmatu, Praha: Kalich, 1982, 411.

25 Viz B. B. Bašus, Generální sněm očima současníků, in: *O společenství služby*, 27–35, 34.

26 Návrh i svůj hlas proti zmiňuje Hromádka ve své přednášce na valné hromadě Kostnické jednoty 2. 2. 1921. – J. L. Hromádka, Co máme činiti? (1921), in: *Cesty protestantského theologa*, Praha: V. Horák a spol., 1927, 97–106, 97.

27 Ferdinand Peroutka: „Kdyby se protestantským vůdcům podařilo vzít lidem Pannu Marii a Jana Nepomuckého, nevstoupí na jejich místo Hus a Chelčický, ale Holbach a Feuerbach." Cituje Bašus, op. cit., 34.– „Katolicismus v Čechách, jak se zdá, nebude poražen některým jiným vyznáním, nýbrž nevěrectvím. To však bude hledět uložit protestantismus s ním do jednoho hrobu. Jednoho dne budou obě tyto konfese nuceny k spolku proti společnému nepříteli, ať dnes chtějí nebo nechtějí. Budou – bez ohledu na odstíny –, hájit společný pojem boha (sic!) proti světu, který nebude už chtít jej znát." – F. Peroutka, Sloučení protestantských církví, in: *Budování státu I. 1918–1919*, 2. vyd., Praha: Lidové noviny, 1991, 268–276, 275.

28 Dnes neuvěřitelnou větu „Kdyby se nás někdo zeptal: Proč jsi evangelík? – myslím, že bych jednoduše odpověděli: Protože jsem Čech!" pronesl na sněmu pozdější novozákoník Husovy fakulty František Žilka! – *Ustavující Generální sněm*, 21.

složkou národního i osobního života. A proto zvou do svého středu ty rodáky své, kteří se s církví římskou rozpadli, ale náboženství a církve postrádati nemohou a nechtějí.[29]

Ano, máme se českým katolíkům za co omlouvat[30] a ústy synodního seniora Pavla Smetany jsme se jim na Velehradě v červenci 2000 také omluvili.[31] Sny o návratu českého národa pod prapor s kalichem jsme už dávno dosnili. Budeme se radovat, když se budou jednotliví Češi a jednotlivé Češky vracet ke Kristu, ať už zakotví v římskokatolické církvi nebo v letničních křesťanských společenstvích nebo v českém pravoslaví.

Rezervovaný izolacionismus vyznavačských církví se nápadně odlišoval od převratového nadšení. Nejvýraznější z jejích představitelů, kazatel Svobodné církve reformované (pozdější Jednota českobratrská, dnešní Církev bratrská) František Urbánek (1866–1948) pozdravil Generální sněm připomínkou, že „k spojení nestačí lidská vůle, nýbrž že je k němu též potřebí milosti Boží".[32] Již v lednu 1919 se tyto církve sešly nedaleko Obecního domu, v modlitebně v Soukenické ulici, na svém proti-sněmu, „sněmu věřících". Provedení alternativního spojení svobodných reformovaných, ochranovské Jednoty a českých baptistů (později na čas Bratrskou jednotu Chelčického) do „církve věřících" se nezdařilo.

České denominace („malé církve", „menší církve") zůstaly – mimochodem dodnes – každá pro sebe. Dále žila pouze idea spojení Jednoty bratrské a ČCE, až nakonec v čase nouze nalezly věrné sbory Jednoty svůj domov v Ochranovském seniorátu ČCE. Jsme ochotni a připraveni jednat o nějaké podobě budoucí volné unie třeba s našimi metodisty nebo s Církví bratrskou, ať už podněty k tomu budou přicházet „zdola", z jejich sborů, nebo přijdou „shora", od jejich konferencí, nebo dokonce církevních ústředí?

---

29 Poselství generálního sněmu českých evangelíků českému národu, tamtéž, 57–58, 58 (dobový pravopis).

30 Viz J. Štefan, Za co bych rád jako český evangelík poprosil českého katolíka o odpuštění, *TREF* 2 (1996), 122–135.

31 Viz J. Štefan, Dodatky ke studii Theologie ČCE, *TREF* 21 (2015), 80–83, 83n.

32 Jeho následující větu, že „sejdeme-li se na základě Božího slova, jsme vpravdě sjednoceni," však lze akcentovat dvojím směrem: že jsme-li sjednoceni Božím slovem, nepotřebujeme vnější sjednocení, nebo že nemá smyslu se sjednocovat, nedáme-li se sjednotit Božím slovem. Urbánek, někdejší farářský nástupce Jana Karafiáta a posléze předseda Jednoty proslul zejména jako duchovní rádce prezidentské rodiny; pohřbíval Masaryka i jeho ženu a syny.

Z vlastního domu nejprve zazněl osamocený hlas Jana Karafiáta, „doživotního odpůrce sjednocení z r. 1918“,[33] který na Generálním sněmu postrádal přihlášku k „tomu hlavnímu, to jest dokonalému ospravedlnění u víře v krev Syna Božího“.[34] Nepřeslechnutelně sebekriticky však vyznívá i *Zpráva Synodního výboru ČCE* deset let poté. Nová církev se, pravda, rozrostla navenek; nabrala bezmála 100 000 přestoupivších členů. Tito „noví evangelíci“ však sotva věděli, čí jsou: luterství a kalvinismus jim nic neříkaly a pod českobratrstvím si představovali všechno možné – a leccos nemožného.[35]

Vstup velkých „nečeských“ evangelických církví republiky, slovenských, polských a německých luteránů, do církevní unie se nejevil a nejeví jako reálný. Z akademických theologů Karafiátovi následně přitakal J. L. Hromádka s tvrzením, že se jednocení neodehrálo v hlubinách, nýbrž na mělčině reformace.[36] Úhrnem řečeno, čeští evangeličtí theologové doznali, že motivem a motorem jejich unie nebyly reformační zásady, nýbrž vlastenecký historismus, romantická filosofie dějin nebo prostě účelová politika. Unijní duch, který na sněmu vál, byl theologický horizontalismus, nikoli theologický vertikalismus.

---

33 P. Filipi, Kořeny českého ekumenismu. Léta 1848–1938, in: *Český ekumenismus*, Theologické kořeny a současná tvář církví, Praha: ERC v ČSR, 1976, 135–165, 153.

34 „A nad to já toužím po tom, abych Pánu Ježíši věrnost zachoval, a nebál se zřetelně světu vyložit, že co se dne 17. a 18. prosince 1918 v Praze stalo, za žádné vynášení toho hlavního, tj., dokonalého ospravedlnění u víře v krev Syna Božího, a za žádnou takovou unii, jakou jsem já míval na mysli, nepokládám. Uplynuloť pak od těch dnů téměř deset roků, a ještě se nikdo nenašel, kdo by ty, co se stalo, se stanoviska reformovaného historicky vyložil a posoudil, buď že světla neměli, anebo se báli a pochybené věci pravým jménem jmenovat.“ – *Paměti spisovatele Broučků*, svazek pátý: Doba práce. B. Přes třicet let v Praze, Praha 1928, 305. (Odtajňuji jméno autora a nerespektuji jeho četná zdůraznění, naopak respektuji autorův pravopis.) Celá poslední kapitola pětidílných Karafiátových Pamětí končí kapitolou „Proč jsem zůstal reformovaný“, která „nemá být žádnou polemikou, nýbrž uctivou apologií, a přesnou historií“. – Tamtéž, 304–352, 304.

35 Ještě J. Smolík nás studenty častoval humornými zkazkami z rokycanského sboru, např. o spolubratru, který mu řekl: „Já jsem také v téhle církvi, v té Jeronýmově Jednotě.“

36 „Dnes vidíme jasněji, že v době sjednocení nepřišly k platnosti nejhlubší motivy světové reformace, kalvinské a luterské; naše církve se spojily spíše na povrchu než v základech reformačních. Ale ani naše reformace nebyla nám učitelkou v plné své hloubce. Výtky Karafiátovy nejsou bezdůvodné.“ – J. L. Hromádka, *Cesty českých evangelíků*, 50n (bez zdůraznění).

Dostávám se k otázce, kterou jsem položil v názvu své přednášky. Theologové sjednocení sdíleli masarykovskou tezi, že česká otázka je otázkou náboženskou. Byli přesvědčeni o svérázu českého evangelictví a byli odhodláni o něj v nové církvi usilovat. Ferdinand Hrejsa zůstal svému postoji věrný, stačí se začíst do jeho monumentálních *Dějin křesťanství v Československu I–VI* (1947–1950).[37]

Hrejsovsky hovoří Synodní výbor vypočítávající snad všechna aktiva české reformace:

> Třeba české náboženské hnutí nebylo zcela jednotné a zahrnovalo rozličné směry, však přece jen v celku svérázné vedle příbuzných evangelických směrů zahraničních, zastoupených jednak luterstvím, jednal církvemi reformovanými a rozličnými denominacemi. České náboženské hnutí vyznačuje se tím, že zdůrazňuje především Zákon Boží, Písmo sv., a církev prvotní jako svůj vzor a zlaté pravidlo. V Písmu sv. pak mu jde zvláště o evangelium, z něhož chce slyšeti nade vše Krista. Jemu se chce český náboženský člověk oddat jako jeho učedlník, jemuž jde především o následování Krista v poslušnosti svatého Boha. Chce Boha poslouchat více než lidi. Nelibuje si v obřadech, ani hloubání o nestižitelných tajemstvích, nýbrž zdůrazňuje potřebu, aby člověk, milostí Boží v Kristu uchvácen, oddal se u víře živé z celého srdce svému Spasiteli a svému Bohu, a aby znovuzrozen dal se vésti Duchem Božím, podřídil vůli svou Bohu a tak, těše se z milosti Boží, rostl v člověka dokonalého. A ovšem chce, aby všichni takoví věrní učedlníci Kristovi seskupili se v jednotu Božího lidu, krásnou církev Kristovu, náležitě zřízenou a upevněnou kázní, v níž by království boží stávalo se skutkem.[38]

Proti této linii A, hrejsovskému *českobratrství*, dávám slovo linii B, hromádkovskému *evangelictví*. Slova někdejšího Hrejsova vikáře a spolubojovníka a pozdějšího fakultního kolegy z knížky Cesty českých evangelíků (1934 – smím interpretovat slovo „českých", nikoli „českobratrských", z jejího názvu programově?) přepisuji z exempláře, na jejíž první stránce čtu věnování „Prof. Dru Ferd. Hrejsovi v oddané úctě J. L. Hromádka, 5. XII. 1934". Pokud si dobře pamatuji, brožovanou knížku jsem rozřezal až já po tom, co jsem si ji koupil jako student theologie roku 1979 během své prázdninové brigády v pražském antikvariátě.[39]

---

37 Další dva díly zůstaly v rukopise.a chystají se k vydání.

38 Synodní výbor ČCE, Jak vznikla Českobratrská evangelická (sic!) církev, in: *Deset let ČCE 1918–1928*, 5–18, 5 (bez zdůraznění).

39 Ve své úvodní (nástupní) přednášce na Husově fakultě mluví Hromádka o svých bezmála synovských vztazích ke svému dobrotivému šéfovi. – J. L. Hromádka, Dva problémy systematické theologie (1920), in: *Cesty protestantského theologa*, 71–87, 71. O jejich názorovém rozchodu se široká evangelická veřejnost dozvídala z Poznámky

Hrejsa se změněnému theologickému nasměrování mladé generace, které zasáhlo „i některé ze starších, kteří, v zahraničí i u nás, v krátkém době se úplně změnili z kritických theologů v theology rozhodně konservativní“, upřímně podivoval, nicméně jako historik dobře věděl, že „dnešní směry budou zase vystřídány směry jinými, vyrostlými zase z nových poměrů“.[40]

> Přijímáme pro sebe z českých dějin pouze to, co se dá zasadit do dějin oné smlouvy, o které svědčí proroci a apoštolové […] Nic neplatí pro nás, co není dost dobré pro nejvyšší úroveň světovou. Nic nás nezavazuje, co se nedá obhájit ve jménu svědectví prorockého a apoštolského před fórem ostatních evangelických církví. Nic nám doopravdy nepomůže, co nemůže být nabídnuto jako účinný lék na nejtěžší choroby celého lidstva.[41]

Svéráz české reformace jsme si navykli souhrnně nazývat „českobratrstvím“ a sebe sama jako potomky české reformace (alespoň ty mužského pohlaví) „českými bratry“. Existuje nějaká *dnešní podoba českobratrství?* Na webových stránkách jednoho našeho sboru, nebudu jmenovat, jsem se – po „dvojiční“ preambuli (s příznačným opomenutím Ducha svatého) – dočetl, že se hlásíme k odkazu české reformace, klademe důraz na náboženskou toleranci a usilujeme o ekumenickou spolupráci; referenčními postavami jsou Jan Hus, Jan Amos Komenský a T. G. Masaryk.[42]

Nerad bych se mýlil, ale obávám se, že zvěst, s níž by se dalo žít a umírat, dnes budeme muset hledat jinde, u referenčních postav jako Martin Luther a Jan Kalvín, Karl Barth a Paul Tillich, J. L. Hromádka a J. M. Lochman. Ostatně žité křesťanství fakticky prostředkuje pozdně modernímu

---

k II. vydání Zásad, kde Hromádka doznává: „Jeho pronikavých poznámek (rozuměj: k I. Vydání Zásad) nemohl jsem však použíti tak, jak bych si byl přál, protože „jejich theologické východisko je značně odlišno od základů reformačních.“ – J. L. Hromádka, *Zásady ČCE*, Praha: Synodní výbor ČCE, 2. rev. vyd. 1932, 98.

40 Kalendář 41, 42.

41 J. L. Hromádka, *Cesty českých evangelíků*, 88n, 16. – Srovnej se Karafiátových Doslovem k Pamětem: „Končím pak v plné jistotě tím, že staré české ideály překrásně pokvetou *po celém světě*; neboť všemohoucí Suverén, který nás vykoupil krví Svou, bude na tváři vší země vroucně milován a vděčně oslaven. 2. VIII. 1927.“ – J. Karafiát, *Paměti spisovatele Broučků*, V, 352 (bez autorových proložení a s autorovou – v celém díle naprosto ojedinělou – kurzivou).

42 S. Bolom-Kotari jmenuje – aniž by jí sám přitakával! – řadu „Jan Hus – Jan Amos Komenský – František Palacký – Tomáš Garrigue Masaryk – Milada Horáková – Jan Palach“. – S. Bolom-Kotari, *Superintendent Michael Blažek*, Praha: Historický ústav / Matice moravská, 2016, 15.

a postmodernímu obyvateli Česka na literární rovině britský anglikánský laik C. S. Lewis, v reálu pak katoličtí kněží Tomáš Halík, Marek Orko Vácha, Jan Rybář, Ladislav Heryán nebo Zbigniew Czendlik. Nejnověji pak Alexandr Flek se svou *Parabiblí* (2018), která se v pokřesťanském Česku stala bestsellerem loňského předvánočního knižního trhu.

Před několika lety jsem na farářském kurzu, který se tematicky zabýval naší evangelickou identitou, zakončil svou přednášku *Theologie ČCE* citáty z rakouského katolíka Karla Rahnera.[43] Dnešní přednášku bych rovněž zakončil citátem významného zahraničního theologa. Britsko-americký metodista Geoffrey Wainwright (nar. 1939) pojmenoval v slovníkovém hesle *Blackwellovy encyklopedie moderního křesťanského myšlení* situaci v theologii před dvaceti lety takto:

> Současná situace je nepřehledná, avšak životaschopná, přičemž ji charakterizují čtyři základní zdroje teologie: důraz na Písmo, tradici, rozum i zkušenost. […] Chceme-li se vyhnout další fragmentaci, stává se na všech úrovních (v synchronním i diachronním smyslu) zcela nepostradatelným ekumenismus.[44]

prof. ThDr. Jan Štefan
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 9
115 55 Praha 1
stefan@etf.cuni.cz

43 Viz J. Štefan, Theologie ČCE, *TREF* 20 (2014), 174–206, 205n; in: E. Plzáková (vyd.), *Quo vadis ČCE*, Sborník příspěvků z kurzu pro kazatelky a kazatele ČCE, pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 27. 1.–31. 1. 2014, Knižnice SPEKu sv. 19, Benešov: Eman, 2015, 9–26, 25n.

44 Metoda, teologická, in: A. E. McGrath, *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, přel. J. Dus, L. Miřejovský, M. Plzák a M. Váňa, Praha: Návrat domů, 2001, 299–302, 301. 302. Anglický originál *The Blackwell Encylopedia of Modern Christian Though*, 1993.

James W. McClendon a úkol teologie

Petr Macek

James William McClendon and the Task of Theology James William McClendon Jr. (1924–2000) was a significant American theologian who was known as a prime representative of narrative theology and a propagator of "baptist vision", the understanding of *baptism* not as another Protestant denomination with some specific emphases but as an alternative ecclesial tradition next to Roman-Catholicism, Protestantism and the Orthodox Church. His "Ten Theses on the Task of Today's Theology" are introduced here at the occasion of the thirtieth anniversary of their presentation.

Americký teolog James William McClendon, Jr. (1924–2000), jehož *Deset tezí o současném úkolu teologie* u příležitosti třicátého výročí jejich prezentace otiskujeme, byl významný americký systematický teolog a etik, který se zabýval i analytickou filosofií. Teologii studoval na Princeton Theological Seminary v New Jersey, na Southwestern Baptist Theological Seminary ve Fort Worth v Texasu a filosofii na univerzitě v Oxfordu. Jako učitel působil především v Kalifornii, v baptistickém teologickém semináři Golden Gate Baptist v San Francisku, na University of San Francisco, na Saint Mary's College of California, v episkopálním semináři Church Divinity School of the Pacific, tvořícím součást Postgraduální teologické unie (the Graduate Theological Union) v Berkeley a v poslední dekádě svého života na Fuller Theological Seminary v Pasadeně. Během svého učitelského působení přednášel také na univerzitě Notre Dame v Indianě, na Baylor University v Texasu, Temple University ve Filadelfii a na Goucher College, jež je součástí pensylvánské univerzity.

Na konci šedesátých let pomáhal založit hnutí narativní teologie či teologie příběhu. Jeho teologický systém je v současném žargonu označován za *postfundacionalistický* (post-foundationalist), tj. nezaložený na nějakých obecných premisách či základech, a jeho primárním zájmem je vytvoření teologicko-biblické hermeneutiky pro křesťanské komunity, které chtějí usilovat o co nejvěrnější svědecký život ve světě. Jeho etika je jakousi pospolitostní etikou nenásilí a ve své dogmatice se věnuje především eklesiologii, eschatologii, christologii a tématu vzkříšení.

McClendonovou první publikací byl sborník o současné teologii nazvaný *Průkopníci křesťanského myšlení*, určený studentům na Golden Gate

Seminary.[1] Jeho další knihy se datují až po jeho obratu k teologickému dědictví radikální reformace, podníceném četbou knihy *Ježíšova politika* mennonitského teologa Johna Howarda Yodera[2] na přelomu šedesátých a sedmdesátých let. Zahrnují *Životopis jako teologie*[3] a *Náboženská přesvědčení a jak jim rozumět*,[4] kterou napsal spolu s Jamesem M. Smithem a později vydal ještě v rozšířeném vydání pod názvem *Přesvědčení: Potlačení náboženského relativismu*,[5] v níž navazuje na dílo britského analytického filosofa J. L. Austina.[6] McClendon je ovšem především autorem třísvazkové *Systematické teologie*, v níž věnoval zvýšenou pozornost málo známým či opomíjeným tradicím. Její první svazek tvořila *Etika*, která vyšla roku 1986.[7] Tři svazky mají i jeho nedávno vydané sebrané spisy.[8]

McClendon je uváděn společně s Yoderem a Stanleym Hauerwasem, s nimiž strávil rok na univerzitě Notre Dame, jako představitel teologické etiky kladoucí důraz na *charakter*. Nejvíce se do širšího povědomí zapsal díky své teologické argumentaci v knize *Životopis jako teologie*, která McClendona představila jako předního protagonistu „teologie příběhu". Na postavách, jimž se v této knize věnoval, zkoumal, jak jejich životy potvrdily a ovlivnily křesťanské učení o vykoupení prostřednictvím oběti. McClendon byl přesvědčen, že jeho metoda představuje užitečný korektiv tzv. „situační etiky", tehdy populární teologicko-etické metody zdůrazňující moment *osobního rozhodnutí*. Zde byl zajedno s představiteli etiky soustřeďující se na lidský charakter a lidské ctnosti, jak se prosazovala v některých teologických kruzích na začátku sedmdesátých let.

McClendon byl hlavním propagátorem tzv. „baptistické vize", pojetí *baptismu* (do něhož zahrnoval všechny autentické dědice či předchůdce „radikální reformace" hlásící se k pojetí církve jako *následování*) ne jako

1 *Pacemakers of Christian Thought*, Nashville 1962.
2 John. H. Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, Grand Rapids 1972 (česky *Ježíšova Politika*, Benešov 1994).
3 *Biography as Theology: How Life Stories Can Remake Today's Theology*, Nashville 1974.
4 *Understanding Religious Convictions*, Notre Dame 1975.
5 *Convictions: Defusing Religious Relativism*, Valley Forge 1994.
6 Srv. P. Macek, „Teologie mezi vědami", in: P. Gallus a P. Macek, *Teologie jako věda: Dvě perspektivy*, Brno 2007, 184–189.
7 *Ethics: Systematic Theology I*, Nashville 1986 (rev. ed. 2002). Následovaly *Doctrine: Systematic Theology II*, Nashville 1994, *Witness: Systematic Theology III*, Nashville 2000.
8 Ryan A. Newson, Andrew C. Wright (eds.), *The Collected Works of James Wm. McClendon, Jr. 1II–I*, Waco 2014.

jedné z protestantských denominací, vyznačující se určitými specifickými důrazy, jako alternativní církevní tradice vedle katolictví, pravoslaví a protestantismu. Tato vize či sebereflexe, kterou shrnoval a interpretoval odkazem k poukazu apoštola Petra ve Skutcích 2,16 („Ale děje se, co bylo řečeno ústy proroka Joele"), představovala podle něho stále se vracející pospolitostní hermeneutickou orientaci, kdy je biblický text pokládán za něco, co má pro danou komunitu bezprostřední důsažnost.

Deset tezí o dnešním úkolu teologie[9]

James William McClendon, Jr.

1. Křesťanskou teologii dnes zatěžuje několik vážných problémů, které lze shrnout jako *bezvýznamnost* pro každodenní život, *nouze pravdivostních kritérií* v naší relativistické době, *neautentičnost*, když ji vnímáme z hlediska povolání k učednictví (následování).
2. Asi žádné teologické úsilí tyto problémy nevyřeší úplně naráz, ale každá teologie, která se hlásí o slovo, je právem posuzována podle toho, jak se s nimi dokáže vyrovnat. Teologie, které se soustředí jen na jeden či dva z těchto problémů a zbývající pomíjejí, jsou neuspokojivé.
3. Teologie je, stejně jako milování, vášnivou a osobně zavazující aktivitou, tak jako milování ji lze poznat jen skrze její praktikování a ospravedlňuje ji, opět stejně jako milování, jen její užitek, to, jaké přináší ovoce.
4. Teologie je *relevantní*, jen když je to věda o přesvědčeních,[10] disciplína, jejímž úkolem je „objevit, pochopit a tvořivě proměňovat stávající přesvědčení komunity, jež je na těchto přesvědčeních založena".[11]

9 „Ten Theses on the Task of Today's Theology". Předneseno v červnu 1989 v Melbourne v Austrálii a otištěno v *The Collected Works of James William McClendon, Jr.*, vol. II, 379–381. Z angličtiny přeložil P. Macek.

10 Přesvědčení definujeme jako „utkvělou víru, kterou (1) když někdo (jednotlivec nebo společenství) má, tak se jí jen tak nevzdá, a (2) nemůže se jí vzdát, aniž by se stal/a někým výrazně jiným, než byl/a předtím". Srv. McClendon a Smith, *Convictions*, 5.

11 Jde přitom o zřetel na vzájemný vztah těchto přesvědčení, o jejich vztah k tomu, co komunita hlásá a koná, a ke *všemu ostatnímu*. Srv. McClendon, *Ethics*.

4a. Z toho plyne: *Křesťanská* teologie je relevantní, jen když jejím úkolem je objevení, pochopení a tvůrčí proměna přesvědčení křesťanské církve.

5. Teologie je *pravdivá* jen v případě, že její výzkum je konán v rámci komunity, v jejímž kontextu ona přesvědčení, jež teologie zkoumá, objevena, pochopena a tvořivě proměňována být mohou.
   5a. Z toho plyne: *Křesťanská* teologie je pravdivá, jen když její výzkum je zasazen do živého společenství paměti a naděje sdílející příběh Izraele, Ježíše a společenství učedníků, kteří Ježíše následují. Pravda křesťanských přesvědčení musí být testována v tomto kontextu, protože zde mají své místo jako součást koherentního způsobu života a nejsou jen izolovanými názory.
6. Teologie je *autentická*, jen když si je vědoma, k čemu byla na určitém místě a v určitém čase povolána, a své dílo koná ve skromném přiznání se k tomuto místu a času i k místu a času toho, co je jejím pramenem a původem.
   6a. Z toho plyne: *Křesťanská* teologie je dnes autentická, jen když si je vědoma, že ještě nepředstavuje teologii „celé církve" – jako kdyby taková církev existovala (!) – ale skromně uznává, že pracuje uprostřed rozdělených křesťanských loajalit a dědí dlouhodobě rozdělené historie. Minimálně musí uznat existenci protestantských, katolických a baptistických[12] komunit teologického odkazu. Jenom když je toto rozdělení uznáno a zohledněno, může jednou vzniknout i nerozdělená křesťanská teologie.
7. *Systematická křesťanská teologie* má své místo uprostřed palety teologických (a jiných) disciplín u vědomí jejich vzájemné závislosti. Tato širší paleta studia *bohosloví* má tři propojené cíle – šíření určitého *souboru znalostí*, rozvíjení určitých *myšlenkových dovedností* a formaci osobního a kolektivního *charakteru* odpovídajícího charakteru vzkříšeného Krista.
8. Systematická křesťanská teologie, jakkoli je závislá na svých sesterských disciplínách (jako jsou biblické, historické a praktické obory), musí být ovšem ve všech svých částech – v etice, věrouce i teorii (fundamentální

12 Baptistická vize: Nynější církev *je* (zůstává) prvotní církví a církev posledního soudu *je* (zůstává) nynější církví. Zůstáváme Ježíšovými učedníky, jeho misijní pověření je adresováno nám a soud posledního dne je soudem nad námi.

teologii) – zaměstnána všemi těmito cíli: šířením znalostí, rozvojem dovedností i formací charakteru.

9. Mezi systematickými křesťanskými teology a těmi, jimž tito teologové slouží, neexistuje žádný opravdový předěl. Všichni členové komunity Kristových učedníků mají podíl na teologickém úkolu, takže učitelé teologie musí usilovat o to, aby studenty připravili pro jeho náležitou (příhodně svobodnou) reflexi i praktikování – pro praktikování evangelia jako toho, co je žito, promýšleno i šířeno.
   9a. Z toho plyne: Duchovní i učitelé mají v církvích či ve sborech stejný osvobodivý i vyzbrojující úkol jako profesoři a instruktoři na školách nebo teologických seminářích – označení „křesťanská teologie" nepatří těm, kdo se sami prohlašují za profesionály, ale všem, kdo jsou primárně či sekundárně angažováni na budování komunit Kristových následovníků.
10. Pravá křesťanská teologie[13] je teologie, která si tyto cíle a úkoly uvědomuje a přijímá je s ohledem na hranice a disciplíny, které jim odpovídají. Taková teologie vytváří *amor dei intelectualis*, formu modlitby k Bohu, protože přestavuje láskyplný svazek sester a bratří, kterým jde o milování Boha „celou svou myslí" (Mk 12,30).

doc. Petr Macek, Th.D., Ph.D.
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 9
115 55 Praha 1
macek@etf.cuni.cz

13 Cílem křesťanské teologie je „objevení, pochopení a tvůrčí proměna sdíleného a žitého *příběhu*, toho, jehož ohniskem je Ježíš Nazaretský a království, které vyhlašuje – příběhu, který (…) takové objevování, chápání a tvůrčí proměnu vyžaduje, aby zůstal sám vůči sobě pravdivý." (McClendon, *Ethics,* 2002, 332).

Recenze

Kateřina Ratislavová: **Perinatální paliativní péče**, 1. vydání, Praha: Grada Publishing a.s., 2016, 200 stran, ISBN 978-80-271-0121-4

Nakladatelství Grada vydalo knihu na téma, které na českém trhu jednoznačně chybí. Perinatální paliativní péče leckoho překvapí, neboť je to téma v naší společnosti tabuizované a některé z nás nenapadne, že něco podobného existuje. Perinatální znamená „vztahující se k období před porodem a krátce po něm". Tomu přesně kniha odpovídá, a dále se nad název knihy zabývá i vzdálenější budoucností, která ale z problematiky přirozeně vyplývá, neboť se autorka zabývá možnostmi, jak minimalizovat následky. Autorka upozorňuje, že vliv perinatální ztráty je na celou rodinu obrovský, popisuje stavy, které zažívají rodiče po návratu z porodnice domů, jako například pocit prázdné náruče, deprese, úzkosti atd.

Autorka sama říká, že se ve své knize zabývá především psycho-sociospirituální péčí o truchlící rodiče (s. 173), ovšem perinatální paliativní péče přirozeně zahrnuje i biologickou složku, o kterou pečují především lékaři a zdravotní sestry, o této části se tedy v knize nedozvídáme a jistě by to vydalo na samostatnou publikaci.

Klíčová slova knihy jsou jak samotný název knihy, tak porod mrtvého dítěte (stillbirth), život limitující vada u dítěte (life-limiting condition in a baby), časné novorozenecké úmrtí (early neonatal death), rozloučení s dítětem (parting with a child), truchlení (mourning), truchlící rodina (grieving family).

Kniha je určena porodním asistentkám, gynekologům, neonatologům, ale také sociálním pracovníkům, psychologům nebo duchovním. Hned v úvodu je uvedeno mnoho druhů nemocí, kterými může miminko v prenatálním stádiu onemocnět, jestliže autorka uvádí, že kniha je určena i jiným než lékařům a zdravotním sestrám, doporučila bych vysvětlit nemoci, jinak mohou třeba duchovní pokračovat ve čtení pouze se slovníkem. Jiné termíny ale vysvětleny jsou, například viabilita.

Kniha je rozdělena do šesti kapitol, obsahuje přílohu české verze Škály perinatálního zármutku, rejstřík a bohatý seznam literatury, kde převažují zahraniční publikace. Z prací psaných česky je možné vybrat asi pět prací (včetně diplomových či disertačních prací), které se *bezprostředně* týkají uvedeného tématu (a více jednotlivých článků v periodikách, či samo-

statné kapitoly v jiných publikacích).[1] Vyplývá tedy, že v českém jazyce odborná literatura na dané téma zcela chybí a kniha Ratislavové je ojedinělá svým tématem a zaplňuje jinak úplně prázdné místo.

Publikace obsahuje dva obrazové materiály cold cot neboli cuddle cot, tedy kolébky, do které je uložen novorozenec, aby se s ním rodiče mohli loučit, a má tak své chladicí zařízení a vzpomínkový list.

Autorka se, jak vypovídá seznam literatury, velmi dobře orientuje v zahraniční praxi a porovnává situaci v ČR, která je ve vztahu k pacientce podstatně horší právě v psycho-socio-spirituální péči, biologická péče je naprosto špičková.

Ratislavová knihu doplnila řadou citací rodičů, které dokreslují celou situaci v těžkém období. Čtenář se dočte řadu velmi emočně náročných výpovědí. Vzhledem k tomu, že se autorka mezi těmito ženami často pohybuje, má cit pro vhodné a situaci doplňující nuance. Sama školí zdravotní pracovníky, jako jsou neonatologové, porodní asistentky, gynekologové, jak vést správně rozhovory s rodiči těchto dětí. Autorka shrnuje, že ačkoli je pro všechny zúčastněné situace velmi náročná, může obohatit jak zdravotníky, tak rodiče. V tomto shrnutí neuvádí žádný zdroj, což je škoda.

Další kapitoly se věnují rituálům rozloučení s miminkem, hospitalizaci ženy po perinatální ztrátě, jménu a pohřbu dítěte či medikalizaci zármutku. Stručně se dotýká i jaký vliv má ztráta na partnerství rodičů. Po přečtení knihy má čtenář ucelený pohled na mrtvorozenost a komplikovanost celé situace. Autorce se velmi dobře povedlo strukturovat celé téma. Vše je podáno velmi přehledně a komplexně. Pojednána jsou i etická témata, kdy se jak personál, tak rodiče musí rozhodovat, zda se miminko pokusit zachraňovat, či ne.

Autorka svou práci nazývá jako psycho-socio-spirituální studii či péči o truchlící rodinu, ovšem poslední složka je rozvedena ze všech tří nejméně. Jak s psychologickou, tak se sociální složkou se autorka vyrovnala velmi dobře, postrádám větší ponoření do spirituální části, která víceméně chybí. Až v poslední kapitole se touto částí autorka zabývá. Může to být i tím, že české ženy, na které je autorka z pochopitelných důvodů zaměřená, nevypovídají příliš mnoho o své spiritualitě nebo nebyl výzkum takto zaměřen.

---

1 Elstnerová, Lia, „Umírání na novorozeneckých JIP“, in: Fendrychová Jaroslava, Borek Ivo a kol., *Intenzivní péče o novorozence,* Brno: NCO NZO, 2007, s. 180–186.

Jedná se o velmi komplexní téma a ze všeho uvedeného vyplývá, že na zdravotníky jsou kladeny velmi vysoké nároky, které při vší úctě k nim není dle mého názoru možné zvládnout, přihlédneme-li k tomu, že na takováto místa se dostávají i čerství absolventi, kteří si z pochopitelných důvodů nemohou vybrat službu a předem o pacientce nevědí.

Autorka definuje, čím se hodlá v knize zabývat, a tím se i zabývá. Po přečtení knihy může mít ale člověk pocit, tak co s tím?, zdá se, že náš systém neumí reagovat na perinatální ztrátu, ženy s ní absolutně nepočítají, dokonce si některé myslí, že se v dnešní době nemůže nic takového stát (s. 123), a řeší se pouze důsledky.

Je zjevné, že se autorka orientuje v současných trendech celé problematiky a sama také pořádá kurz, ve kterém se výše uvedení setkávají (vždy dvakrát v každém běhu kurzu) a vyměňující si své zkušenosti. Kurz jsem absolvovala, paní doktorka zná situaci ze všech pohledů velice dobře. Sama doprovází ženy k tzv. tichým porodům, jak se porodu mrtvého dítěte také říká. Kniha zaplňuje prázdné místo na českém trhu a je nepostradatelnou pomůckou lékařů, zdravotních sester, dul, ale i psychoterapeutů nebo duchovních. Srozumitelným a jasným způsobem autorka přibližuje náročnou problematiku s velkou úctou k celému tématu.

Eva Průšová

Oprava

Článek A. A. Alexejeva „Stručné dějiny Bible v Rusku“, který vyšel v minulém čísle (Tref 24/2018, str. 148–171), přeložil z ruštiny Petr Pokorný. Některé otázky staroslověnské terminologie konzultoval s Jevgenií Glancovou.

Práce přijaté a obhájené v roce 2018

Univerzita Palackého v Olomouci

Cyrilometodějská teologická fakulta

Ing. Václav Grepl, Ph.D.

Korektivní zkušenost pacienta při léčbě závislostí metodou skupinové terapie

doktorská disertační práce z oboru Sociální a spirituální determinanty zdraví, 281 stran

Religiozita a spiritualita jsou koncepty, které jsou celosvětově v terapeutických komunitách (TK) často zvažovány jako vhodný doplňkový prostředek při léčbě závislosti. Zneužívání návykových látek je závažným sociálním a zdravotním problémem jak ve světě, tak i v České republice. V rámci výzkumu byly formulovány otázky spojené s proměnou člověka léčícího se v TK. Práce využívá data šesti hloubkových rozhovorů ke zkoumání korektivní zkušenosti pacienta se závislostí s osobní proměnou v TK. Pro analýzu dat byla použita interpretační fenomenologická analýza, pomocí které byla identifikována témata spojená se zkušenosti závislého během léčby v TK. Výsledky ukázaly, že pacienti v počáteční fázi léčby získali orientaci v emocích prožívaných během drogové minulosti, zmapovali své formy bažení, významně se projevily nové zkušenosti pacientů s intrapersonálními a interpersonálními vztahy. Ve zkušenostech pacientů léčených v TK bylo identifikováno několik spirituálních charakteristik jako smysluplnost života, spojení se sebou samým a ostatními osobami, odpovědnost. V diskusi práce jsou probírány klinické důsledky výzkumu a možnosti dalšího výzkumu.

MUDr. Natália Kaščáková, Ph.D.

Traumatizácia v detstve a neskoršom živote a súvislosti so štýlmi vzťahovej väzby, resilienciou a zdravím

doktorská disertační práce z oboru Sociální a spirituální determinanty zdraví, 188 stran

Práca sa zameriava na posúdenie vzťahov medzi výskytom traumatizácie v detstve a stresorov počas života a taktiež charakteristikami vzťahovej väzby a výskytom zdravotných ťažkostí. Zaoberá sa konkrétne vybranými dlhodobými bolestivými syndrómami a výskytom úzkosti, pričom je v nej porovnaná populačná vzorka s klinicky diagnostikovanou vzorkou. Zohľadnené sú aj rodové rozdiely.

Mgr. Klára Maliňáková, Ph.D.

Spirituality and health: their associations and measurement problems

doktorská disertační práce z oboru Sociální a spirituální determinanty zdraví, 144 stran

Práce si klade za cíl prozkoumat vztahy mezi religiozitou a spiritualitou (R/S) a různými oblastmi zdraví se zaměřením na jejich působení skrze chování a psychologickou stránku, a dále pak prošetřit možné zdroje různorodosti výsledků v této oblasti a prezentovat nový přístup pro měření R/S. Autorka využívá dva národní reprezentativní vzorky české populace (adolescenti a dospělí) a jeden online dospělý vzorek. Zjišťuje, že R/S byla spojena s aktivnějším trávením volného času a nižším výskytem rizikového chování. Pro užívání marihuany a drog byla nicméně protektivní pouze kombinace R a S. Některé negativní R/S zkušenosti a postoje, např. pociťovaná vzdálenost Boha, byly navíc spojeny s horším dopadem na mentální zdraví, zejména pokud následovaly po náboženské konverzi. Dále se v práci dochází k tomu, že socio-kulturní kontext, typ R/S a zejména problémy s měřením mohou přispívat k heterogenitě výsledků ve vztahu R/S a zdraví. Práce podporuje zjištění jiných autorů ohledně drah, které propojují R/S se zdravím a nabízí další vhledy do těchto mechanismů. Poskytuje také nový přístup pro měření implicitních postojů v oblasti R/S, který využívá jako formu odpovědi výběr konkrétní emoce z tabulky tváří. Využití tohoto přístupu může snížit efekt sociální žádoucnosti v dotazníkových šetřeních zaměřených na postoje.

doc. Jan Hojda, Th.D.

Cesty člověka do náruče trinitární lásky: teologické interpretace literatury, filmu a umělecké fotografie

habilitační práce z oboru Teologie, 361 stran

Práce je souborem čtyř studií zaměřených na teologickou četbu literatury, filmu a umělecké fotografie. Představuje výsledky dlouhodobého odborného zájmu o teologicko-antropologické zhodnocení potenciálu, který v sobě skrývají umělecká literární a filmová vyprávění a který tato vyprávění sdílejí také s jinými druhy umění. Teologicko-antropologická intepretace umění je zde představena jako jedna z cest umožňujících reflektovat, jak hluboce se dynamika sebesdílení Trojjediného Boha ad extra setkává s vlastní dynamikou lidského bytí.

doc. PhDr. Jitka Jonová, Th.D.

Kapitulní otázka olomoucká a obsazování arcibiskupského stolce v Olomouci od r. 1880 do poloviny 20. století

habilitační práce z oboru Teologie, 205 stran

Olomoucká katedrální kapitula se těšila privilegiu svobodné volby biskupa a vlivu na obsazování uvolněných kanonikátů. Kapitulní stanovy z let 1772 a 1826 zavedly pro uchazeče o kanonikát novou podmínku šlechtického stavu. Ačkoliv Konkordát (1855) tuto pod-

mínku zrušil, nešlechtičtí kněží mohli být v Olomouci jmenování kanovníky až po r. 1880, a to císařem. První arcibiskup občanského původu Theodor Kohn, který byl také poslední skutečně svobodně zvolený arcibiskup, se neúspěšně snažil podmínku šlechtictví definitivně zrušit. Poslední zvolený arcibiskup kardinál Lev Skrbenský z Hříště byl postulován olomouckým arcibiskupem na nátlak vídeňské vlády. Po vzniku samostatného Československa a zániku šlechtických výsad byla vyřešena otázka obsazování kanonikátů „provizorně", ale nové kapitulní stanovy se podařilo vydat až r. 1994. Po r. 1918 také už nikdy nedošlo k volbě arcibiskupa kapitulou, ale byl jmenován Svatým stolcem.

doc. Mgr. et Mgr. Jana Plátová, Ph.D.

Dokonalá láska vyhání strach. Recepce Janových epištol v díle Klementa z Alexandrie

habilitační práce z oboru Teologie, 221 stran

Práce zkoumá vliv Janových epištol (zvl. 1Jn) na myšlení křesťanského platonika 2. století Klementa z Alexandrie. První část je analýzou všech citací a parafrází 1 a 2Jn v Klementově díle. Druhá část zkoumá podíl 1Jn na Klementově učení o pravém gnostikovi, přičemž si všímá i těch motivů a veršů 1Jn, které Klement výslovně necituje. Obě části jsou opatřeny závěrečným shrnutím přinášejícím dílčí poznatky; nakonec je připojen syntetický závěr a resumé v němčině. Součástí práce je status quaestionis, bibliografie a dvě přílohy (synopse Klementem citovaného řeckého textu a latinských překladů 1 a 2Jn a překlad závěrečného exempla QDS?). Neskrývaným motivem autorky je rehabilitace Klementa Alexandrijského jako křesťanského autora, jehož myšlení v sobě originálním způsobem integruje řeckou filosofickou tradici, zároveň je však pevně zakotveno v Písmu.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Mgr. Michal Chalupski, Th.D.

Obraz evangelické liturgie na území Čech a Moravy od Tolerančního patentu do 80. let 20. století na základě bohoslužebných agend

doktorská disertační práce z oboru Systematická a praktická teologie, 472 stran

Práce se zabývá zkoumáním českých a moravských evangelických bohoslužebných agend a liturgických příruček ve vymezeném údobí. Nesnaží se podat vyčerpávající obraz o liturgické situaci českého a moravského evangelictví v daném období, nýbrž zpracovává omezené množství pramenů a zaměřuje se na to, jaká liturgie je v nich zachycena i na to, z jakých zdrojů jejich tvůrci přejímali materiál nebo jakými zdroji byli inspirováni. Nejde tedy o to, jak přesně liturgie ve skutečnosti vypadala, ale jak ji předepisují zkoumané texty. Jsou použity různé druhy pramenů: rukopisné i tištěné, soukromé i oficiálně schválené, autorské i anonymní bohoslužebné knihy. Ty pocházejí z prostředí luterského i reformované-

ho a později také z prostředí sjednocené Českobratrské církve evangelické. Počátek práce je věnován liturgické situaci na počátku vymezeného období a také vzniku a rozboru obsahu luterské Vídeňské agendy, která představovala po jistou dobu pro naše, nejen luterské, prostředí významný pramen.

Mgr. Ing. Ondřej Fišer, Ph.D.

Teologická dimenze profese a etika neoaristotelské tradice: Kritika profesionalismu ve světle důrazů sociální etiky

doktorská disertační práce z oboru Systematická a praktická teologie, 241 stran

Práce využívá v odpovědi na otázku, zda může křesťanská sociální praxe významně přispět k pojetí profesionalismu, etiku ctností aplikovanou na sociální práci jako nástroje ke kritice kantovského pojetí profesionalismu. Přitom čerpá především z profesní etiky Sarah Banksové a Ann Gallagherové. Tuto kritiku pak dále porovnává s některými z výchozích předpokladů Aristotelovy Etiky Nikomachovy, aby její závěry následně obohatila o vybrané pohledy na práci především křesťansky zaměřeného filosofa a teologa Sørena Kierkegaarda. Ukazuje se, že kritika profesionalismu etikou ctností může být některými aspekty křesťanského přístupu k práci dále posílena, zvláště ve spojení s etikou komunitarismu, a že může přispět ke koncipování vhodnějšího pojetí profesionalismu, z něhož mohou těžit sociální práce a další pomáhající profese, stejně tak jako organizace působící v oblasti křesťanské diakonické a charitativní práce.

Mgr. et Mgr. Jiří Bukovský, Ph.D.

Ztělesňovat Krista: Smysl a význam rituálu v 1K 12–14

doktorská disertační práce z oboru Biblická teologie, 259 stran

Práce hledá odpověď na otázku, co novozákonní text 1K 12–14 prozrazuje o symbolickém světě a sociálních implikacích rituálu, o kterém se v něm mluví. Raně křesťanskou bohoslužbu chápe jako komplexní rituál a na základě postupné exegeze 1K 12–14 otvírá cestu k interpretaci jeho smyslu a významu. Smyslem se míní komunikovaný obraz světa, významem pak vliv popisovaného dění na účastníky a jejich komunitu. Jako smysl rituálu vystupují z exegeze tři obrazy: budovaný chrám, Kristovo tělo s mnoha údy a představa Ducha, který působí ve věřících. Tyto představy jsou v rituálu přehrávány, potvrzovány, ztělesňovány. Kromě předávání tohoto obrazu světa a s ním spojených hodnot souvisí význam dění z 1K 12–14 s prostorem liminální svobody, který vytváří. Charismata představují dynamické dění, které není vázané na konkrétní nositele. To platí zejména pro prorokování a mluvení v jazyku, které jsou v této práci na základě analýzy pramenů pochopené jako řeč pronášená v okamžiku naplnění Duchem. Typicky se přitom zřejmě jednalo o modlitby, díkůvzdání a hymny. Praktikování těchto projevů Ducha pak otvíralo prostor, kde každý mohl vstoupit do některé z rolí, které k tomuto dění patřily. Jak je doloženo, text 1K 12–14 nenabízí určitý „model“ církve, ale spíše obraz komplexní události, kde popisované fenomény (zejména prorokování a glosolálie) přispívají k utváření pohledu na svět a formování křesťanské komunity.

doc. Tabita Landová, Ph.D.
Liturgie Jednoty bratrské (1457–1620)
habilitační práce z oboru Evangelická teologie, 510 stran

Práce přináší první soustavné zpracování dějin liturgického života Jednoty bratrské v Čechách a na Moravě od dob jejích počátků až do bitvy na Bílé hoře. Nabourává povrchní představy o tom, že Jednota bratrská byla „aliturgická" církev a poukazuje na její úsilí o propracovanost a sjednocení liturgických forem a jejich biblicko-teologickou fundovanost. Práce sestává z jedenácti kapitol. V prvních třech kapitolách autorka rozebírá historické a liturgicko-teologické předpoklady, v dalších osmi kapitolách na základě dochovaných agend a jiných pramenů analyzuje bratrskou bohoslužbu slova a sedmero svátostí (popř. odpovídající obřady): křest, biřmování a potvrzení dětí (konfirmaci), večeři Páně, ordinaci, pokání, manželství a pomazání nemocných. Hlavní pozornost věnuje období nejintenzivnější práce na liturgických formách za Lukáše Pražského. Na základě těchto rozborů je Jednota bratrská v práci představena jako církev, která se nejen teologicky vymezovala vůči tradiční římsko-katolické a utrakvistické liturgii, ale také na ni liturgicky navazovala a byla trvale otevřená vstřebávání vlivů českého a evropského protestantismu. Práce odvozuje liturgické poznatky také ze dvou nově nalezených starých tisků: rejstříku perikop Jana Černého a nejstarší dochované bratrské postily z pera Jana Augusty. V příloze předkládá seznam perikop z této postily a edici dosud nepublikovaných bratrských agend.

Univerzita Karlova

Husitská teologická fakulta

doc. JUDr. ThDr. et ThDr. Oleksandr Bilash, CSc., Ph.D.
Freedom of Conscience and Religious Policy of Soviet Power in South of Ukraine in 1917–1939 (Historical and Legal aspect): from State to Individual
doktorská disertační práce z oboru Husitská teologie, 353 stran

The dissertation is focused on history of the Church and the state, relations between the churches of the state, the theoretical generalization and the solution of the scientific problem, which consists in analyzing and providing characteristics of the process of forming and developing the right to freedom of conscience, the functioning of this institution under the conditions of the pro-Christian policy of the Soviet governments and the clarification of the peculiarities of the religious policy of the Soviet state in 1917–1939. Based on an analysis of scientific legal, historical and other sources, the author shows that freedom of conscience is not limited to the sphere of relations between the state and its numerous and multi level structures and religious associations, but also has a significant impact on the individual. After examining the stages of building and developing the institutions of freedom of conscience and religion (tolerance in certain historical stages of world history), the genesis of opinions on freedom of conscience, the author analyzes the influence of anti-Christian legislation on civil society in the USSR and the republics of the

Union and on the fate of individual personalities or groups, priests, believers, their family members through repressive methods. The work introduces a number of new archival records stored in the Archive of the State Archives of the Odessa Region and the Archives of the Office of the Security Service of Ukraine in Odessa (Ukraine).

ThDr. Richard Ferčík, Ph.D.

Vývoj pohřební praxe Církve československé (husitské) v kontextu jejího ideového vývoje

doktorská disertační práce z oboru Husitská teologie, 265 stran

Práce popisuje vývoj pohřební praxe Církve československé (husitské). Pro hlubší pochopení specifik Církve československé (husitské) je zasazena do dobového a místního kontextu, ve kterém vznikla. Autor prozkoumá dobový postoj společnosti a Církve československé (husitské) ke kremaci. Následně se zaměřuje na praxi Církve československé (husitské) i jejího teologického a pastoračního ukotvení a zkoumá teologická východiska jednotlivých období a teologů Církve československé (husitské) ve vztahu k tématu své práce. Vychází z teze, že postoj Církve československé (husitské) k otázce pohřbívání a pohřebních obřadů nebyl statický, procházel vývojem, a to jak v nahlížení na smrt a funkci pohřebních obřadů, tak zejména ve vývoji praktické podoby pohřebních obřadů, a to s ohledem na teologické směřování jednotlivých teologů a teologických proudů v církvi.

Mgr. Jiří Flam, Ph.D.

Poimenické aspekty komunikace na pomezí individuální eschatologie

doktorská disertační práce z oboru Husitská teologie, 104 stran

Práce řeší otázku, zda existuje způsob komunikace, kterým by církve mohly oslovit společnost, který není v současnosti církvemi dostatečně využit. Práce jej spatřuje v právu jako specifickém komunikačním prostředku. Právo je v práci představeno jako komunikační proces, současně jsou popsány jednotlivé metody, kterými je možno do tohoto komunikačního procesu vstoupit. Úspěšnost komunikačního procesu závisí, jak je konstatováno, na ochotě účastníků tohoto procesu spolu komunikovat. Práce se proto zaměřuje i na otázku, zda církve mají stát o využití celospolečenských komunikačních prostředků, když alternativou by mohlo být vytvoření uzavřených teologických elit. Odpověď na tuto otázku je hledána prostřednictvím christologického významu komunikace. V poslední části se práce výzkumně zaměřuje na zodpovězení dílčí otázky, zda je v české společnosti zájem o komunikaci s církvemi, a to o vybraných tématech z oblasti individuální eschatologie.

ThDr. Ruth Kubíčková, Ph.D.

Ars moriendi ve světle teologického personalismu – poimenická explikace

doktorská disertační práce z oboru Husitská teologie, 187 stran

Práce si klade za cíl analyzovat, jakým způsobem je reflektována otázka smrti, života a možné přípravy na smrt, potažmo život v eschatologické perspektivě ve společensko-

vědním a filosofickém rámci, v textech Písma a u vybraných systematických a personalistických teologů, s korelátem středověkých textů ars moriendi; a tím také implicitně definovat, kterými ústředními aspekty může být určena posmrtná naděje člověka současnosti, včetně jejího prakticko-teologického vyústění, vedoucího k autentické realizaci osobní ontologické odpovědnosti.

ThDr. Marketa Langer, Ph.D.

Teologický odkaz české moderny v životě a díle Františka Bílka

doktorská disertační práce z oboru Husitská teologie, 186 stran a XVI příloh

Práce se ve třech kapitolách zabývá životem a dílem umělce Františka Bílka ve vztahu k teologickému odkazu české katolické moderny konce devatenáctého a začátku dvacátého století. Cílem jsou odpovědi na tři otázky: zda byl umělec mystikem, za kterého byl ve své době považován, může-li být označován za modernistu a jaké byly důvody jeho vstupu do Církve československé po jejím vzniku v roce 1920. V práci je použita metoda hypotézy, která je předem stanovená v položených otázkách a následně zkoušená, dále rozborem a srovnáním přístupu a postoji české společnosti, včetně jejích osobností, k umělci v průběhu jeho života. Výsledkem práce je doplnění poznatků a podkladů o umělci v oblasti audiovizuálních a digitalizovaných archivních pramenů, kdy v době od vstupu do Církve československé aktivně pro církev pracoval. Práce pojednává také členství umělce a jeho aktivní působení v České akademii věd a umění po vstupu do církve.

ThDr. Pavel Mach, Ph.D.

Český nacionalismus a vznik Církve Československé

doktorská disertační práce z oboru Husitská teologie, 174 stran

Práce popisuje nacionalismus jako fenomén, který se stal nedílnou součástí života české společnosti 19. století a jeho projevy. Popisuje hlavní motivy české nacionální ideologie vytvořenou T. G. Masarykem. Dále popisuje politické poměry během první světové války a okolnosti vzniku samostatného československého státu a jeho podílu na rozbití Rakousko – Uherské monarchie. Práce se zabývá také problémem modernismu v katolické církvi, jehož přívrženci se později stali zakladateli Církve československé. Autor krátce popisuje životy zakladatelů církve a jejich případný vztah k nacionalistickým politickým hnutím. Jádrem práce je analýza textů souvisejících s reformním hnutím českého katolického duchovenstva a s Československou církví, z období mezi lety 1906–1931, která se podle stanovené definice nacionalismu snaží posoudit jeho vliv na vznik a další život Československé církve.

Mgr. Olga Melzochová, Ph.D.

Vliv evropského reformního judaismu na americký reformní judaismus v 19. století

doktorská disertační práce z oboru Judaistika, 136 stran

Práce se zabývá problematikou vlivu evropského reformního judaismu na americký reformní judaismus v 19. století v kontextu kulturních dějin se zaměřením na charakteristické znaky ve snaze přiblížit rozdílné náboženské, ideologické, politické a socioekonomické výzvy, které ovlivnily židovskou komunitu v USA. Reformní judaismus vychází z myšlenkového dědictví osvícenství (haskaly) a jeho počátky sahají do konce 18. století. Toto hnutí se zrodilo v Německu, nicméně opravdový rozmach a reforma v pravém slova smyslu nastala v první polovině 19. století v Americe s příjezdem evropských emigrantů, kteří s sebou přivezli i nové myšlenky ovlivněné evropským reformním hnutím. Nebývalý úspěch reformního hnutí, které se rychle šířilo napříč Severní Amerikou, plynul hlavně z nedostatku centrální rabínské autority. A právě tento prázdný post byl vyplněn rabíny z Evropy, kteří se v polovině 19. století přidali k emigrační vlně.

Mgr. Tomáš Procházka, Ph.D.

Principy mezináboženského dialogu z hlediska husitské teologie

doktorská disertační práce z oboru Husitská teologie, 203 stran

Práce se zaměřuje na koncept mezináboženského dialogu z pohledu husitské teologie, mapuje soudobé texty teologů československé církve k tématu mimokřesťanských náboženství a praktické zapojení této církve a její teologické fakulty do dialogických struktur. Představuje spolky a hnutí, zabývající se mezináboženským dialogem v České republice. Sonda do teorie a praxe mezináboženského dialogu s přehledem autorů zabývajících se mezináboženským dialogem ve světě, představuje odbornou diskuzi k tématu. V reflexi husitské teologie akcentuje pro mezináboženský dialog klíčové nesubstanciální pojetí lidské osobnosti a křesťanského dogmatu. Výsledky provedené reflexe formuluje pro teologii mezináboženského dialogu jako principy, které pomáhají překonat rozpor mezi indiferentním náboženským pluralismem a apriorním nárokem na pravdu tím, že odkrývají existenciální povahu mezináboženského dialogu v protikladu k substanciální dogmatice, čímž dávají prostor pro diskuzi o elementární povaze náboženství.

Mgr. Anna Akbike Sulimowicz, Ph.D.

Společenský život karaimské obce v Lucku v meziválečném období (1919–1939)

doktorská disertační práce z oboru Judaistika, 328 stran

Práce charakterizuje a analyzuje širší okolnosti kulturního obrození v Lucku: demografickou situaci, právní postavení obce, její duchovní život, vztahy s nekaraimským okolím, kulturní činnost nebo konečně i materiální zázemí obce. Lucká obec byla nejméně početnou ze čtyř karaimských společenství, která se po první světové válce ocitla v hranicích obnoveného Polska. Kromě toho se stala významným centrem karaimské kultury. Autorka popisuje také to, jak si A. Mardkowicz, spisovatel a nakladatel, nebo básník S. Rudkowski kladli za cíl obrodu jazyka a posílení národního sebeuvědomění.

Mgr. Klára Verzichová, Ph.D.

Starověká teologie Samaritánů: specifická funkce interpolací, duplikací a dalších textových změn v Samaritánském pentateuchu

doktorská disertační práce z oboru Judaistika, 156 stran

Práce se zaměřuje především na textový vývoj Desatera v Samaritánském pentateuchu. Specifickým rysem samaritánského Desatera je především přidání 10. přikázání, které je kompilací několika veršů z Deuteronomia. Kdy a kdo 10. přikázání přidal, je stále předmětem spekulací. Práce pojednává relevantní textové svědky z kumránských textů, analyzovat je, poskytnout pravděpodobný překlad a následně je všechny navzájem porovnat se samaritánským a masoretským textem. Cílem je tedy jakási biografie Desatera – rekonstrukce pravděpodobného textového vývoje samaritánského Desatera a jeho proměny v čase. Text práce se z části zabývá také jak obecným představením samaritánské komunity, tak samaritánským písemnictvím.

Univerzita Karlova

Katolická teologická fakulta

Mgr. Bronislava Rokytová, Ph.D.

Hannes Beckmann (1909–1977). Desava – Praha – New York

doktorská disertační práce z oboru Dějiny křesťanského umění, 147 stran a příloha

Tématem práce je výjimečná osobnost, umělec německého původu Hannes Beckmann (1909–1977), absolvent Bauhausu, jeden z uprchlíků před nacismem do Československa a v neposlední řadě ředitel fotografického oddělení Guggenheimova muzea v New Yorku. Svou prací Beckmann naplňoval avantgardní myšlenky o syntéze uměleckých oborů: byl malířem, fotografem, scénografem, uměleckým teoretikem a pedagogem, ale i tvůrcem abstraktních objektů pohybujících se na pomezí minimalistických a kinetických konstrukcí. Práce se zaměřila na období umělcova působení v Desavě, Praze a New Yorku.

PhDr. Mgr. Petr Honč, Ph.D.

Praha mezi Vídní a Římem: Solní smlouva a správa cassa salis v letech 1630–1782

doktorská disertační práce z oboru Církevní a obecné dějiny, 249 stran a přílohy

Práce se zabývá pobělohorskými jednáními o církevních statcích, vznikem konkordátní smlouvy (často označované jako smlouva solní) a správou solní pokladny v letech 1630–1782. Vysvětluje hlavní mechanismy fungování cassa salis, všímá si výše výnosů ze solní daně a různých účelů, na něž byly tyto prostředky vynakládány. Tím hlavním mělo být založení čtyř nových biskupství v Čechách, což se během 17. století podařilo jen částečně. Snaha o rekonstrukci farní sítě vedla na konci 17. století k založení oddělené pokladny tzv. cassa parochorum. Během celého období měla papežská kurie obavy, aby pražští arcibis-

kupové nespravovali solní pokladnu nezávisle na ní. Nespokojenost se správou pokladny nakonec vedla k utuženému dohledu ze strany apoštolských nunciů a k vizitaci cassa salis v roce 1710. Zvláštní pozornost je věnována opakovanému porušování konkordátu ze strany státu během 18. století. Státní moc se snažila zbavit Svatý stolec práva na rozdělování prostředků ze solní pokladny. Tento proces byl ukončen jejím přivtělením k zemskému náboženskému fondu za vlády císaře Josefa II.

Mgr. Jana Šubrtová, Ph.D.

Františkánská bible z Knihovny Národního muzea v Praze (XII.B.13) v kontextu dobového malířství 13. století

doktorská disertační práce z oboru Dějiny křesťanského umění, 377 stran

Františkánská bible z doby kolem roku 1270 je významným dokladem vývoje malířství ve střední Evropě na přelomu pozdně románské a gotické kultury. Její výzdoba je syntézou různých stylových komponent, a to včetně západních prvků, ve svém způsobu a úrovni u nás ojedinělou. Na výzdobě se podíleli čtyři mistři, z nichž první vyzdobil Starý zákon, a další tři pracovali na Novém zákoně. Lze je zařadit do okruhu iluminátorů, kteří navazují na dědictví dílny Giovanniho da Gaibana. Práce podává důsledný rozbor výzdoby rukopisu z hlediska celkového systému rozvrhu výzdoby i z hlediska typologie jednotlivých motivů ornamentiky.

Mgr. Bc. Petr Macek, Ph.D.

Metoděj Habáň (1899–1984): sonda do dějin českého novotomismu

doktorská disertační práce z oboru Církevní a obecné dějiny, 251 stran

Práce představuje život a dílo českého dominikánského kněze a filosofa Metoděje Habáně (1899–1984). Klade si dva hlavní cíle: prvním je snaha o co nejpřesnější zrekonstruování jednotlivých etap jeho působení v české církvi a společnosti. Druhým je zachycení Habáně jako typu tomistického myslitele a analýza jeho myšlení tváří v tvář paradigmatickým změnám, jimiž církev i společnost ve dvacátém století prošla. Tomu odpovídá rozdělení na dvě části. První představuje jeho život, počínaje studiem a duchovní formací, jíž se mu dostalo v dominikánském řádu, přes vnitřořádové působení ve funkci novicmistra a provinciála (1938–1942), veřejné působení v meziválečné církvi až po období poválečné. Zde se soustřeďuje na Habáňův přesun do Litoměřic, jeho věznění v padesátých letech, zapojení do veřejného života v letech šedesátých a působení ve skryté formaci řádového dorostu a mezi studenty v letech sedmdesátých. Druhá část práce se zaměřuje na představení jeho hlavních prací a jejich interpretaci. Ukazuje, že Habáňovo tomistické myšlení představuje svébytnou součást moderního myšlenkového diskurzu.

Mgr. Bc. Jiří Vácha, Ph.D.

Barokní liturgický textil ve sbírkách českobudějovické diecéze

doktorská disertační práce z oboru Dějiny křesťanského umění, 308 stran

Práce představuje výběr z tkaných vzorovaných textilií z chrámových pokladnic na území českobudějovické diecéze. Prezentované tkaniny jsou z historického období 16.–18. století. Těžištěm je úchvatná kolekce látek z 18. století, na níž je představen vývoj jednotlivých historických okruhů dekorů s častým záběrem i do jednotlivých variant designu. Variabilita vzorů tohoto století je neobyčejně vysoká a kombinuje mnoho inspiračních zdrojů majících své kořeny v exotických zámořských krajinách. Jednotlivá katalogová hesla jsou doplněna o základní technologický rozbor, který umožňuje vhled do tehdejší textilní výroby a zároveň badatelům přináší hlubší porozumění jednotlivých představovaných tkanin.

Stefan Scholz, Mag. phil., Mag. phil., Ph.D.

Methodische Studie zu dem bilateralen Forschungsprojekt über die gegenseitigen Beziehungen der Sakralarchitektur des 13. Jahrhunderts in den böhmischen und österreichischen Ländern

doktorská disertační práce z oboru Dějiny křesťanského umění, 324 stran

Práce je pojata jako metodická studie k bilaterálnímu výzkumnému projektu o vzájemných vztazích sakrální architektury 13. století v českých a rakouských zemích. Definuje organizační podmínky pro výzkum vzájemných vztahů profánní a sakrální architektury 13. století v českých a rakouských zemích zejména v zeměpanských městech. Formuluje hlavní vědeckou otázku celkového výzkumného projektu: do jaké míry se mohly v zakladatelském díle Přemysla Otakara II. a členů jeho rodu a dvora projevit Otakarovy integrační snahy ve střední Evropě. Načrtává metodologii projektu: Na základě relativně chronologického systému hlavních stylových proudů a poloh sakrálního stavebního umění 13. století ve střední Evropě je stanoveno šest základních vědeckých problémů a otázek pro výzkum, které jsou řešeny nejprve zvlášť v rámci historicky definovaných regionů. V závěru každého regionálního výzkumu je rozpracován kulturně antropologický model místních okruhů stavebníků a podporovatelů, komunikační a recepční model stylových proudů pozdně románské a raně gotické sakrální architektury a konečně model technologického vývoje regionálních stavebních a architektonických tradic.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta

Mgr. Martin Fujdl, Ph.D.
Služba jáhna ve farnosti v kontextu současné teologie. Hledání místa trvalého jáhna v církvi na základě výzkumu provedeného v českých a moravských diecézích
doktorská disertační práce z oboru Teologie, 368 stran

Práce se zaobírá objasněním identity jáhenské služby a místa trvalých jáhnů v českých a moravských farnostech v kontextu katolické církve na počátku 21. století. Východiskem je historický vývoj diakonátu a jeho teologická reflexe. Současná situace v českých partikulárních církvích je v tomto směru v mnohém specifická a dosud dostatečně nepopsaná. Proto je pozornost věnována také empirickým šetřením (2011 a 2012), v nichž bylo cílem získat odpovědi na zásadní otázky týkající se identity diakonátu, vzešlé z historicko-teologické části práce. Cílovou skupinu respondentů tvořili farníci, kněží, biskupové a samotní jáhni působící ve farní pastoraci. Empirický výzkum nastínil některé pozitivní i negativní aspekty, které s touto svátostnou službou souvisejí, a pomohl navrhnout některé změny v pastoračním zapojení trvalých jáhnů v České republice. Ve výsledku je konstatováno, že jáhenské služba je skutečně významnou součástí svátostného života církve, ve kterém má své důležité a vlastní nezastupitelné místo. Z hlediska její pravé identity je ovšem jisté, že je nutné hledat a vytvářet specifický prostor pro uplatnění trvalých jáhnů takovým způsobem, aby jejich pozice neměla zástupný charakter, jak se tomu dnes v praxi děje. Svým dílčím způsobem tomu mohou pomoci i teze, které z této práce vzešly.

Mgr. Tomáš František Král, Ph.D.
Víra jako základ poznání
doktorská disertační práce z oboru Teologie, 259 stran

Tématem práce je teorie personálního poznání Michaela Polányiho (1891–1976), který se pokouší vyrovnat s námitkami kritického období filosofie, ve níž se za ideály vědy stanovuje objektivně nezaujaté a empiricky zakotvené poznání. Důvodem je nastalá nedůvěra vůči subjektivisticky pojatému vlivu tradice a autority významných badatelských předchůdců. Polányi však poukazuje na to, že takové ideály přehlíží významné konstituenty poznání personálního charakteru, bez kterých by poznání nebylo možné. Proto na tyto námitky reaguje snahou o jejich rehabilitaci a jejich uvedení do náležitých souvislostí. Poukazuje na roli personálního úsudku, pomocí něhož dochází k intuitivnímu odhadu plodnosti badatelského projektu v rámci daných kompetencí. Vyzdvihuje roli odbornosti a znalectví, které operují díky zakotvení badatele v tradici vlastního oboru. A v neposlední řadě zdůrazňuje roli intelektuálního zaujetí, které napomáhá kreativnímu a originálnímu způsobu řešení daného problému. Tito konstituenti však podle Polányiho mohou svou roli vykonávat náležitým způsobem pouze tehdy, pokud badatel vytvoří úzký kontakt s realitou v rámci aktu, který popisuje jako přebývání či kontemplativní ponoření do problému. Ten-

to kognitivní akt má v posledku celý kognitivní proces chránit před rizikem subjektivizujícího zkreslení. Práce se snaží ukázat, že víra není překážkou vědeckého poznání, ale základním předpokladem objevu. Dále se zaměřuje na vybrané kapitoly náboženské epistemologie, na kterých jsou dobře patrné původní námitky i návrhy jejich obnovného řešení. Jde především o možnosti a limity zkušenostního poznání Boha, roli rozumu a víry a možnosti personálního provedení poznání v rámci náboženské tradice a autority církve.

Mgr. Karel Šimr, Ph.D.

Proměny diakonie v Českobratrské církvi evangelické v teologické reflexi

doktorská disertační práce z oboru Teologie, 161 stran

Práce si klade za cíl přispět k teoretickému ukotvení diakonie jako křesťansky orientované praxe pomáhání v moderní společnosti. Metodologicky se zaobírá teorií sociálních systémů, vypracovanou Niklasem Luhmannem, která umožňuje diferencovaně popsat mnohorozměrnou skutečnost křesťanského pomáhajícího jednání v jeho dějinném vývoji i v současnosti. V prvním díle je téma ukotveno v perspektivě teologie – a to biblicky, historicky a dogmaticky. Dále je v hlavních rysech představena teorie sociálních systémů. Důraz je položen na dvojí – primární (funkcionální) a sekundární (sociální) – diferenciaci ve společnosti a její důsledky pro pochopení diakonie. Ta je v tomto kontextu pozorována jako strukturální propojení systémů sociální pomoci a křesťanství a následně definována jako pomáhání v perspektivě evangelia, které je možné pozorovat v rovině mikro, mezo i makro, tedy v kontextu interakce, organizace i společnosti – a zároveň je třeba pro křesťanské pomáhání v uvedených rovinách rozvinout odlišné teorie. V druhém díle je pak sociologický popis diferenciace diakonie nejprve konfrontován s teologicky orientovanými popisy diferenciace v kontextu křesťanství a v návaznosti zejména na Wichernovo dělení diakonie občanské, svobodné a církevní je věnována pozornost „trojnožce diakonie" v Českobratrské církvi evangelické v podobě Diakonie ČCE, křesťanské služby a diakonátu. Tento víceohniskový pohled na diakonii umožňuje reflektovat její různé navzájem nepřevoditelné vrstvy a hledat pro ně odpovídající teorie. V závěrečné kapitole je na komunikaci založený přístup teorie sociálních systémů přiřazen k praktickoteologickému paradigmatu komunikace evangelia. Diakonie je v tomto kontextu chápána jako neodmyslitelná součást „evangelijní komunikace".

Mgr. et Mgr. Margareta Winsted, Ph.D.

Poetická imaginace presbyteriánské spirituality v kancionálu Trinity Hymnal

doktorská disertační práce z oboru Teologie, 258 stran

Práce představuje angloamerickou diskusi v poetické teologii, se zaměřením na poetickou imaginaci presbyteriánské spirituality a jejího vývoje. Zabývá se poetickou imaginací písní zpěvníku konzervativních presbyteriánských církví Trinity Hymnal (1990), který původně vznikl jako reakce na liberální proud presbyteriánství. Zpěvník tak úzce souvisí se sporem o bohoslužebnou liturgii (tzv. Worship Wars), který v současnosti probíhá v amerických evangelikálních kruzích. Práce v úvodu představuje obor poetické teologie se zaměřením na definici protestantské poetické teologie podle W. A. Dyrnesse. Druhá kapitola se věnuje

charakteristice presbyteriánské spirituality na základě McGrathovy typologie. McGrathova teologická témata křesťanské spirituality jsou nejprve vymezena na základě učení presbyteriánství (především kalvinismu a Westminsterského vyznání víry) a posléze sledována v poetické imaginaci písní kancionálu Trinity Hymnal. Práce tak prostřednictvím poetické imaginace písní, která vychází především z poetické imaginace Písma a anglikánské Book of Common Prayer, sleduje prolínání jednotlivých křesťanských tradic písní kancionálu a výpovědní hodnotu poetického jazyka. Dále pak zkoumá propojení jazyka presbyteriánské duchovní písně s anglikánskou liturgií. Práce zároveň nabízí výzkum poetické imaginace duchovních písní a propojení tradic jako téma k obohacení ekumenické diskuse.