

Obsah

Komenský a islám.....	93
Vít Machálek	
Křesťanská identita ako stelesnený príbeh: Perspektíva teológie príbehovosti.....	105
Pavol Bargár	
Moudrost po časech své krize – v knize, již propůjčila jméno.....	126
Jiří Hoblík	
Starý zákon a teologie: Interpretace Písma podle Waltera Moberlyho.....	145
Viktor Ber	
List Filemonovi podle nových českých překladů.....	158
Peter Cimala	
Rejstřík ročníku 22 (2016).....	177

Komenský a islám¹

Vít Machálek

Comenius and Islam The attitudes of J. A. Comenius towards Islam stemmed from the medieval stereotypes (coupling Islam with self-indulgence, violence etc.) and concepts of the period of Reformation and denominationalism (putting Muhammad on the same level as the pope, calvinoturcism). They were also linked to eschatological expectations and hopes for the christianization of the Muslims. At the same time, however, Comenius e.g. in his life work *Consultatio* and especially in *Bibliorum Turcicorum dedicatio*, his only text focused exclusively on Islam, trended towards revisiting of prejudices, and the attitude of tolerance and respect. While Comenius fought categorically against breaking of the orthodox confession of faith in Christ and the Triune God within the Christianity, in respect of Muslims he was able to regard their veneration of Jesus as the prophet to be a reason for the Christians to show tolerance to them. In spite of all the ambiguity of his attitudes, Comenius may be declared one of the forerunners of the interreligious dialogue and an inspirational author even for today's theologians struggling for both the dialogue with Islam and the faithfulness to the Christian identity.

1. Úvod

Pro dnešní teologii představuje hledání křesťanského postoje k islámu přinejmenším stejně naléhavý problém jako pro teologii doby osmanské expanze ve střední Evropě, v níž žil Jan Amos Komenský. Může se sice již opřít o výsledky bádání několika generací křesťanských islamologů a účastníků křesťansko-islámského dialogu, na druhou stranu se však znovu či stále ještě musí vyrovnávat i se stereotypními pohledy na islám sahajícími do křesťanského středověku.

Ve svém pojednání budu postupovat od stereotypů, které Komenský přebíral od autorů předcházejících staletí, k jeho hledání nových cest, kterým by mohl být inspirativní i pro současnou teologii. Tématu „Komenský a islám“ se budu věnovat v kontextu své specializace na dějiny křesťansko-muslimských vztahů (nikoliv na komeniologii). Na tomto poli zatím existují jen letmá historická (ne teologická) pojednání o Komenském jako o jednom z raně novověkých českých autorů píšících o islámu.²

1 Upravená podoba habilitační přednášky, která byla proslouvena na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze dne 7. října 2016.

2 Tomáš Rataj, Jan Amos Komenský a islám, in: Miloš Mendel – Bronislav Ostránský – Tomáš Rataj, *Islám v srdci Evropy: Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých*

Roku 2007 bylo v jedné z průkopnických komeniologických studií konstatováno, že o Komenském píšící autoři věnovali a věnují jen velmi málo pozornosti jeho názorům na islám.³ Toto téma přitom může být podstatné jak v rámci dějin mezináboženských vztahů, tak i ve vztahu k dnešnímu mezináboženskému dialogu.

2. Komenský a středověká tradice psaní o islámu

Výchozí bod Komenského postojů k islámu představují čtyři stereotypní teze typické pro křesťanský středověk. Islám je podle nich zfalšováním pravdy (tj. záměrným překroucením biblického zjevení), náboženstvím násilí a náboženstvím tělesného požitkářství a Muhammad falešným prorokem (či rovnou Antikristem).⁴

Dvě z těchto představ (spojování islámu se smyslností a s násilím) se objevují už v Komenského první obsáhlejší zmínce o islámu v *Labyrintu světa a ráji srdce* z roku 1623. Poutník se v něm dozvídá, že muslimové základ svého náboženství „pod sukni schovaný nosí“, a vyznavači islámu jsou popsáni jako fanatici, kteří „řvouce strašlivě, běhají, koho potkají, šavlují a ve krvi lidské se máchají“.⁵

Zbývající teze popisující Muhammada jako falešného proroka, který vědomě zfalšoval pravdu, lze ilustrovat např. na kapitole o islámu v Komenského učebnici *Orbis pictus* z roku 1653. Muhammad je v ní popsán jako podvodník, který s pomocí jednoho Žida a ariánského mnicha Sergia vytvořil nové náboženství smícháním židovství, křesťanství a pohanství. Aby přesvědčil své okolí, že na něj sestupuje Duch Svatý, naučil holubici, aby přilétala k jeho uchu a brala si z něj pokrm, přičemž své epileptické záchvaty vydával za prorocké extáze.⁶

zemí, Praha: Academia, 2007, 210–212; Laura Lisy-Wagner, That Incomparable Moravian, in: táž, *Islam, Christianity and the Making of Czech Identity 1453–1683*, Farnham: Ashgate, 2013, 101–117.

- 3 Noel Malcolm, Comenius, the Conversion of the Turks, and the Muslim-Christian Debate on the Corruption of Scripture, *Church History and Religious Culture* 87 (2007), 486: „Modern writers on Comenius have paid very little attention to his views on Islam.“
- 4 Viz William Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972, 73–77.
- 5 Jan Amos Komenský, *Labyrint světa a ráj srdce*, in: *Dílo Jana Amose Komenského* (dále DJAK), sv. 3, Praha: Academia, 1978, kap. 17, 321.

Všechny uvedené představy Komenský přebírá ze středověké tradice křesťanského psaní o islámu,⁷ z níž vychází celá řada zmínek o tomto náboženství v jeho textech z dvacátých až padesátých let 17. století. Současné s tím a zejména pak v posledním desetiletí jeho života, v šedesátých letech, lze nicméně u Komenského pozorovat i nové promýšlení a postupné revidování tradičních stereotypů.

Za zmínku stojí především skutečnost, že Komenský nakonec obrací tradiční křesťanské pohoršování se nad násilnictvím muslimů v opačnou tezi, že muslimové jsou zděšení násilnictvím křesťanů. V *Angelus pacis* z roku 1667 např. říká, že znesváření křesťané různých vyznání na Turky či jiné nekřesťany, kteří je pozorují, dělají dojem, jako by je štvály litice.⁸

V *Unum necessarium* z roku 1668 zase Komenský v protikladu k obvyklému obviňování muslimů z požitkářství staví Araby po bok starých Římanů jako jeden ze starobyklých národů, který má zalíbení ve střídmosti.⁹

A v *Clamores Eliae*, zápiscích z posledních pěti let Komenského života, už např. není řeč o falešném předstírání působení Ducha Svatého jako v *Orbis pictus*, ale o pravém působení Ducha Páně mezi mimokřesťanskými národy včetně muslimských.¹⁰

3. Místo islámu v Komenského pohledu na náboženské dějiny

Středověká teologie znala v podstatě jen tři druhy jinověrců (heretiky, židy a pohany) a muslimy střídavě spojovala s každým z nich. To se odráží

6 Komenský, *Orbis pictus*, in: *DJAK*, sv. 17, Praha: Academia, 1970, kap. 148, 261: „Mahomed, homo bellator, excogitabat sibi novam religionem, mixtam ex judaismo, christianismo et gentilismo, consilio Judaei et monachi Ariani nomine Sergii, fingens, dum laboraret epilepsia, secum colloqui archangelum Gabrielem et Spiritum sanctum, adsefaciens columbam, ut ex aure sua escam peteret.“

7 Představy o Muhammadově vydávání epileptických záchvatů za prorocká zjevení aj. sahají až do 9. století k byzantskému kronikáři Theophanovi Confessorovi (viz Theophanis abbatis agri et confessoris Chronographia, in: *Patrologiae cursus completus: Series graeca*, sv. 108, Lutetiae Parisiorum: Jacques-Paul Migne, 1863, 686).

8 Komenský, *Angelus pacis*, in: *DJAK*, sv. 13, Praha: Academia, 1974, § 46, s. 197: „...ut spectantibus nos Judaeis, Turcis aliisque infidelibus furiis agitari videamur.“

9 Jan Amos Komenský, *Unum necessarium*, in: *DJAK*, sv. 18, Praha: Academia, 1974, kap. 9, § 2, s. 120: „... Arabes, antiqua gens, veteresque Romani a frugalitate laudantur...“

10 Komenský, *Clamores Eliae*, in: *DJAK*, sv. 23, Praha: Academia, 1992, tomus 73,2, s. 52: „Duch Páně naplňuje okršlek a operuje všudy – nejen při křesťanech (...), ale i při nevěřících Židech, Turcích, pohanech...“

i ve výše zmíněné tezi z Komenského *Orbis pictus*, podle níž se na vzniku islámu podílel jednak žid, jednak ariánský mnich Sergius a Muhammad v něm židovské a heretické prvky spojil s pohanskými.

Zároveň Komenský ve svých učebnicích opakovaně používá rozdělení do kapitol, ve kterém téma náboženství zpřehledňuje postupným pojednáváním o pohanství, židovství, křesťanství a islámu. Nejvýmluvnější příklad tohoto schématu představuje *Atrium*, třetí část Komenského trojdílné učebnice *Eruditio scholastica* z roku 1652, kde je postupně řeč o temnotách pohanství, jitřence židovství, světle křesťanství a nové temnotě mohamedánství.¹¹

Podle Komenského v temnotách pohanství zazářila nejprve jitřenka židovství a potom světlo křesťanského zjevení plné Boží pravdy, totiž pravdy o Bohu jako Trojici a o Kristu jako bohočlověku, ale toto světlo bylo potom znovu zatemňováno jednak křesťanskými heretiky, jednak islámem.

V letech 1659–1662 Komenský publikoval sedm polemických spisů proti antitrinitářům své doby, sociniánům. Hned v úvodu prvního z nich zdůraznil, že antitrinitární hereze existovaly ve starověké církvi (počínaje ebonity a konče ariány), ale potom byly v křesťanství vymýceny a vplynuly do islámu.¹²

V církvi znovu ožily až v době reformace v podobě sociniánství, které se podle Komenského fakticky snaží křesťanství islamizovat. V polemice se sociniánem Wolzogenem Komenský sociniánské oslabování způsobu vyznávání Krista ztotožnil se směřováním k islámu, protože i pro muslimy je přece Ježíš velikým prorokem, ale není svou přirozeností Synem Božím.¹³ Ve svém rozboru sociniánského katechismu *Catechesis Racoviana*

11 Viz Johannes Amos Comenius, *Eruditionis scholasticae atrium, rerum et linguarum ornamento exhibens*, Nürnberg: Michael Endter, 1659, kap. 95–98, s. 477–497 (kapitoly „Gentilismi tenebrae“, „Judaismi aurora“, „Christianismi lux“ a „Mahometismi nova caligo“).

12 Comenius, *De Christianorum uno Deo, Patre, Filio, Spiritu Sancto*, in: týž, *Antisozinianische Schriften (Ausgewählte Werke, díl 4)*, sv. 1, Hildesheim: Georg Olms, 1983, *Ad Lectorem*, § 7, s. 12: „Fecit enim Deus, ut omnia ista de adorando (per Evangelium detecto) Trinitatis mysterio pseudodogmata exstinguerentur, neque locum in Ecclesia reperirent, in Mahometismi sentinam delata.“

13 Comenius, *Iteratus ad Baronem Wolzogenium sermo*, in: týž, *Antisozinianische Schriften*, sv. 2, § 6, s. 1315: „Quod si sic semper aliquid de honore Christi detrahere pegemus, non video quid remansurum sit nisi purus putus Mahomedismus (...). Quippe Turcae etiam Iesum Mariae filium maiorem Mose credunt, Dei naturalem filium non credunt.“

podobným způsobem postavil do protikladu křesťanský trojiční monoteismus a víru v Boha, který je od věčnosti osamělý.¹⁴

V polemice s antitrinitářem Zwickerem Komenský hájil víru v Krista jako Spasitele a kritizoval falešný irénismus Zwickera, hledající smír mezi různými vyznáními za cenu zničení křesťanské víry a naděje. Zwickerova smířlivost se podle Komenského podobá víře muslimů, že vyznavači judaismu, křesťanství a islámu mohou být spaseni každý na základě zachování svého zákona (tj. na základě skutků se současným popřením vykoupení v Kristu).¹⁵

Antitrinitáři Komenského doby podobně jako ebionité v rané církvi popírají božství Kristovo a jsou jen ubohými „polokřesťany“.¹⁶ Muslimy Komenský takto charakterizuje nepřímou, když oceňuje, že i když stejně jako sociniáni mají jen částečnou znalost Kristova učení, zachovávají je mnohdy svědomitěji než křesťané (což ovšem nemůže nahradit jejich deficit víry).¹⁷

Jak heretikové, tak vyznavači islámu mají jen částečnou víru v Ježíše, což v případě heretiků vyznívá jednoznačně negativně, ale ve vztahu k muslimům pozitivněji. Tradiční představu, že islám zfalšoval obsah křesťanství, zde Komenský vztahuje spíše na heretiky než na muslimy. Zdá se, že heretiky Komenský chápe jako někoho, kdo původně znal křesťanskou pravdu, ale pak ji zapřel, zatímco muslimy spíše jako někoho, kdo stojí uprostřed cesty vedoucí k poznání křesťanské pravdy. Před sociniány, kteří dospěli k unitárnímu monoteismu podřízením Božího zjevení lidského rozumu, dává přednost muslimům, kterým se zjevení trojjediného Boha zatím nedostalo.¹⁸

14 Comenius, *Socinismi Speculum*, in: *týž, Antisozinianische Schriften*, sv. 2, Conclusio, § 5, s. 1113–1114: „[Sociniani] Deum non alium introducentes, quam qualem cum modernis Judaeis Turcae agnoscunt, ab aeterno solitariūm.“

15 Comenius, *De iterato Sociniano irenico iterata ad Christianos admonitio*, in: *týž, Antisozinianische Schriften*, sv. 2, § 37, s. 870: „Tua interim haec mansuetudo annon ad Turcicam accedit? qui Judaeos, Christianos, Mahomedanos, salvatori credunt, modo quisque; suam legem religiose servet.“

16 Comenius, *Socinismi Speculum*, kap. 8, s. 1067: „... miseri Ebionitae, semi-Christiani!“

17 Tamtéž, kap. 14, s. 1082: „Sicut et Mahomedani, qui doctrinae Christi (in moralibus) vix umbram habentes, religiosius tamen quam nos in plena eius luce observant. Non tamen est cur vita sibi prae nobis hi et illi [Sociniani et Mahomedani] placeant, Fide deficientes.“

18 Srov. Malcolm, Comenius, the Conversion of the Turks..., s. 493.

4. Komenský a kalvinoturcismus

Zatímco se sociniány Komenský jen ostře polemizoval, ve vztahu k muslimům hledal vstřícnější postoje. Tato skutečnost nebyla dána jen teologicky, ale měla i svůj rozměr církevně politický, pro nějž je vžitě označení „kalvinoturcismus“.¹⁹ Tento termín je do jisté míry zavádějící, protože Kalvína nelze spojovat se vstřícnými postoji k Turkům. Mohly však k němu zavdat podnět polemiky, v nichž už Kalvín (a před ním Luther) současně útočil proti „papežencům“ a Turkům.²⁰

V pozdějším kalvinismu se v době vrcholícího zápasu s Habsburky ve střední Evropě objevily i pokusy teologicky podepřít možnost protihabsburského spojenectví s osmanskými Turky odkazem na určitou základní shodu mezi islámem a křesťanstvím; v Praze např. v době jednání Fridricha Falckého s Osmany krátce před Bílou horou tímto způsobem kázal Abraham Scultetus.²¹

Obě tyto myšlenkové linie (stavění Muhammada a papeže do těžce negativní roviny i vnímání muslimů jako možných protikatolických spojenců) se střídavě objevují i u Komenského. Ve spisu *Haggaeus redivivus* z roku 1632 např. používá obrat „Antikrist východní i západní povstal“, který pak explicitně vztahuje na Muhammada a papeže.²² Současně už od dvacátých let ve spojení s revelacemi Kryštofa Kottera a Kristiny Ponia-

19 Jde o termín vzešlý z katolicko-protestantských polemik, v nichž bylo přirovnávání k islámu používáno s cílem zdiskreditovat protivníka (poprvé se objevil v názvu knihy anglických katolických exulantů Williama Rainoldse a Williama Gifforda *Calvino-Turcismus*, vydané v Antverpách roku 1593). Dnes je však běžně používán v odborné literatuře (viz např. M. E. H. N. Mout, *Calvinoturcism und Chiliasmus im 17. Jahrhundert, Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*, 1988, sv. 14, s. 72–84).

20 Jan Slomp, Calvin and the Turks, in: Yvonne Yazbeck Haddad – Wadi Zaidan Haddad (eds.), *Christian-Muslim Encounters*, Gainesville: University of Florida, 1995, s. 138: „Terms such as ‘Calvino-Turcism’ (...) hardly seem fair or appropriate in the light of Calvin’s obvious critique of the religion of Islam. And yet it is not difficult to see how Calvin’s joint attacks on Papists and Turks could easily have prompted such an equation.“

21 Dorothy M. Vaughan, *Europe and the Turk: A Pattern of Alliances 1350–1700*, New York: AMS Press, 1976, s. 196: „... Frederick’s Court preacher Scultetus in a sermon attempted to prove the essential unity of Christianity and Islam.“

22 Komenský, *Haggaeus redivivus*, in: *DJAK*, sv. 2, Praha: Academia, 1971, kap. 2, s. 300–301. Podobným způsobem Komenský už roku 1617 odkazuje k dvojímu „zfalšování“ pravé víry v době Muhammada a papeže Řehoře I. v „Retuňku proti Antikristu“, in: *DJAK*, sv. 2, kap. 1, s. 18–19.

towské (a ještě více od začátku padesátých let ve spojení s revelacemi Mikuláše Drabíka) zastává postoje označitelné jako kalvinoturcismus.

Ten je u Komenského spojen jak s politickými, tak také s misijními nadějami a zároveň i s jeho eschatologií, očekávající chiliastické království Kristovo na zemi, jehož příchodu bude předcházet přijetí evangelia „nevěřícími“. Podle revelací, které Komenský roku 1657 publikoval v souboru *Lux in tenebris* a v jeho předmluvě shrnul do patnácti bodů, měli muslimové sehrát významnou roli v osvobození evangelíků od římského „velkého Antikrista“ a Habsburků, kteří měli být zničeni válečným úsilím protestantských států spojených s Turky a Tatarsy; ti pak za to měli být odměněni světlem evangelia.²³

Komenského postoje se nicméně vyznačovaly velkou pružností, která se obzvláště výrazně projevila v době habsbursko-osmanské války z let 1663–1664. Roku 1664 Komenského důvěrník Johann Jakob Redinger v tureckém ležení u Nových Zámků představil velkovezírovi Ahmedovi Köprülü revelace a jimi předpovězené vítězství (a následné pokřesťanštění) Osmanů.²⁴ Vedle tohoto pokusu v duchu kalvinoturcismu se Komenský hned na začátku války obrátil k říšskému sněmu v Řezně s výzvou v duchu jiné z běžných koncepcí tehdejší doby – boje všech křesťanů proti Turkům. Za předpoklad tohoto boje proti společnému nepříteli v ní bylo označeno spravedlivé urovnání vztahů mezi katolíky a vyznavači protestantských konfesí v Německu a všeobecné smíření.²⁵

Zdá se, že konstantu Komenského myšlení představovala vize eschatologického dějinného obratu, nikoliv však jednoznačná představa o jeho konkrétní podobě. Příchodu Kristova království mohla předcházet jak porážka katolíků Turky, tak i s tureckou hrozbou spojené smíření uvnitř křesťanstva. V každém případě mu ale mělo předcházet rozšíření evangelia i mezi muslimy.

23 [Comenius (ed.),] *Lux in tenebris*, [Amsterdam] 1657, Praefatio, § 48, ***3: „II. Papam esse Antichristum illum magnum... VI. Duorum bellorum exitum fore, Papae et domus Austriae interitum... XII. Turcam et Tartaros interventuros, et hoc opus promoturos. XIII. Mercedisque loco reportaturos Evangelii lucem.“

24 Viz Katalin Németh, Zwei Propagandisten der politischen Ziele von Comenius: Johann Jakob Redinger und Christian Hoburg, in: Werner Korthaase – Sigurd Hauff – Andreas Fritsch (eds.), *Comenius und der Weltfriede / Comenius and World Peace*, Berlin: Deutsche Comenius-Gesellschaft, 2005, s. 620.

25 Komenský, Letzte Posaun über Deutschland, in: *DJAK*, sv. 13, § 52, s. 130: „Wie kann man nun den Feind schlagen oder seine Macht trennen, ehe man sich selbst zu trennen und zu schlagen aufgehöret?“

5. Komenský a touha po christianizaci muslimů

Touha po obrácení muslimů ke křesťanství byla na křesťanském Západě přítomná už od vrcholného středověku. V 16. století reformace i biblický humanismus tuto myšlenku spojily s důrazem na Písmo a šíření Božího slova. Také Komenský věřil v moc Písma, jehož přeložení do turečtiny by v případě rozšíření Bible v osmanské říši vedlo k pokřesťanštění muslimů.²⁶

Tento misijní zájem se vine celou druhou polovinou Komenského života. Důležitou zmínku obsahuje už *Didactica magna* z poloviny třicátých let, v níž Komenský zmiňuje Erasma Rotterdamského a jeho touhu po tom, aby byla Bible zpřístupněna i Turkům a Arabům.²⁷

Via lucis z roku 1642 pak rozvíjí vizi nápravy světa světlem Kristovým, která musí začít osvícením samotných křesťanů, ale hned poté mají přijít na řadu muslimové. Ti by měli konvertovat dříve než jiné mimokřesťanské národy, protože už Krista uznávají jako proroka.²⁸

Via lucis byla napsána v Anglii, kde se posléze angličtí komeniáni angažovali v jednom z pokusů o přeložení Bible do turečtiny.²⁹ Samotný Komenský se podílel především na podobném pokusu v Nizozemí, který začal necelé dva roky po jeho příchodu do Amsterdamu roku 1656. Hlavní roli v něm měl hrát nizozemský vyslanec v Istanbulu Levin Warner, avšak do Warnerovy smrti v roce 1665 se překlad nepodařilo dokončit a po smrti mecenáše Vavřince de Geera v následujícím roce celý projekt uvázl na mrtvém bodě. Ještě předtím však Komenský patrně začátkem roku 1666 dopsal svůj jediný text soustředěný výhradně na téma islámu *Bibliorum*

26 Malcolm, Comenius, the Conversion of the Turks..., s. 508: „[Comenius was] confident that the Turks could be converted to Christianity – if only he could provide them with a translation of the Bible in their own language, and if only he could persuade their Sultan to let them read it.“

27 Komenský, *Didactica magna*, in: *DJAK*, sv. 15/1, Praha: Academia, 1986, kap. 24, § 20, s. 162: „Utinam haec in omnes omnium gentium linguas essent transfusa, ut (...) a Turcis quoque et Sarracenis legi cognoscique possint.“

28 Komenský, *Via lucis*, in: *DJAK*, sv. 14, Praha: Academia, 1974, kap. 21, § 23, s. 366: „Atque tum offerenda erit haec Lux Dei ante oculos Mahumedanis, utpote nobis prae Judaeis et paganis vicinioribus: quippe qui Christum prophetae nomine agnoscunt et venerantur.“

29 Viz Malcolm, Comenius, Boyle, Oldenburg, and the Translation of the Bible into Turkish, *Church History and Religious Culture* 87 (2007), s. 339nn.

Turcicorum dedicatio, jehož překlad měl být otištěn na začátku turecké Bible. Komenský se jím chtěl obrátit přímo k sultánovi Mehmedovi IV.³⁰

Komenského předmluva k překladu Bible do turečtiny vychází z přesvědčení, že křesťané a muslimové různými způsoby uctívají téhož jediného Boha.³¹ Otázku, která by měla být vyjasněna ve společném hledání pravdy, zde představuje pouze to, zda pravé a neporušené Boží zjevení je obsaženo v Bibli, anebo v Koránu.

Komenský mohl navazovat na dřívější křesťansko-muslimské diskuse, v nichž katolík Filippo Guadagnoli či kalvinista Johannes Hoornbeeck polemizovali s muslimskou tezí, že biblická Písma sice původně byla Božím zjevením, ale židé a křesťané jejich autentickou podobu porušili. Na rozdíl od nich se však v *Bibliorum Turcicorum dedicatio* omezil na hájení autentičnosti biblického textu bez jakýchkoliv protiútoků ve vztahu ke Koránu.³² Navrhoval naopak, aby současně docházelo jak k šíření překladu Bible v osmanské říši, tak k šíření překladu Koránu v křesťanském světě.³³

Jeho vstřícnost šla dokonce tak daleko, že částečně převzal koncepty islámské teologie a zamýšlel se nad posloupností tří Božích poslů a tří Písem (Mojžíše a Tóry, Ježíše a evangelia, Muhammada a Koránu). Důvod byl ovšem zřejmý – Komenský chtěl dosáhnout toho, aby muslimové četli Bibli a přemýšleli o tom, zda biblická zvěst není tím původním Božím poselstvím, které Korán reprodukuje jen částečně a ke kterému je třeba se vrátit.³⁴ Komenského umírněný přístup nicméně nesouvisel jen s misijní strategií, ale i s jeho irénismem.

³⁰ Viz tamtéž, s. 328nn.

³¹ Komenského myšlení zde připomíná irénickou formuli „religio una in rituum varietate“, na jejímž základě hledal po dobytí Konstantinopole Turky z roku 1453 možnost mezináboženského smíření kardinál Mikuláš Kusánský (viz Lisy-Wagner, *Islam, Christianity...*, s. 105).

³² Viz Malcolm, Comenius, the Conversion of the Turks..., s. 507.

³³ Komenský, *Bibliorum Turcicorum dedicatio*, in: Adolf Patera (ed.), *Jana Amosa Komenského korespondence*, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1892, Dodatky, stať E, s. 285: „...ecce offerimus: Vestratis Alcorani librum in linguam nostram translatum...“

³⁴ Tamtéž, s. 284: „Deum mundi conditorem (...) natura esse unum (...) docent unanimiter Moses et prophetae, Christus et apostoli: ipseque, qui post hos omnes venit, Mahomed, quem magna orbis pars inter magnos prophetas recepit, et secundum doctrinam illius Alcorano descriptam unum illum Deum colit. Caeterum, quia Alcorani doctrina in fundamentalibus ex doctrina legis et evangelii, tanquam e fontibus aeternae veritatis manat, iustum est [rivos] reduci ad [fontes].“

6. Komenský a irénismus

Bibliorum Turcicorum dedicatio vrcholí slovy o tom, že podle biblických proroctví budou všechny národy shromážděny, aby sloužily Bohu jedním ramenem, a že než dojde k tomuto eschatologickému sjednocení, mají se za ně křesťané a muslimové modlit a prokazovat si vzájemnou snášenlivost.³⁵

V podobně irénickém duchu měla být zřejmě koncipována i výzva k Turkům v nedokončených *Clamores Eliae*, ve kterých Komenský pomýšlel na prorocké apely k národům a jejich představitelům, aby připravili cestu k eschatologické obnově světa. Pohybuje se zde mezi tradičními koncepty typu výzvy sultánovi k přijetí křtu³⁶ a koncepty, které by se daly označit za průkopnické. Z těch stojí za zvláštní pozornost způsob, jakým Komenský přemýšlí o muslimech ve spojení s Abrahamem.

Známa kniha *Spor o Abrahama*³⁷ sice Komenského nezmiňuje, ve skutečnosti však Komenský patří v dějinách teologie k průkopníkům posunu od vylučování muslimů z řad pravých potomků Abrahamových k myšlenkám připomínajícím novodobou představu abrahamovské ekumeny, kterou dnes hlásají autoři typu Karla-Josefa Kuschela a Hanse Künga.

V *Clamores Eliae* Komenský opakovaně uvažuje o tom, že nejen židovsko-křesťanská linie potomků Abrahama se Sárrou, ale i muslimské národy vzešlé z linie potomků Abrahama s Hagarou (Gn 16; 21,13), případně Ketúrou (Gn 25,1–4) budou mít podíl na spáse.³⁸ Do svého univerzalizismu zde stále více zahrnuje i katolický svět,³⁹ i muslimský svět. Překonává tradiční konfrontační koncepty a naopak do jisté míry předjímá jak ideu křesťanské ekumeny, tak i ideu ekumeny světových náboženství.

35 Tamtéž, s. 286: „... congregenturque omnes gentes et linguae, ut venientes videant gloriam Dei (Isa. 66. 18.), serviantque Illi humero uno (Soph. 3. 9), sperare tempus illud, et, ut veniat orare, interimque nos invicem patienter ferre, juvare, solari, tenemur omnes.“

36 Viz Komenský, *Clamores Eliae*, tomus 153,2, s. 78.

37 Karl-Josef Kuschel, *Streit um Abraham: Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint*, München: Piper, 1994; česky: týž, *Spor o Abrahama: Co židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje*, Praha: Vyšehrad, 1997.

38 Komenský, *Clamores Eliae*, tomus 151,2, s. 77: „Pěkně jim [Turkům] ukázati, že i oni k lidu Božímu náležejí - semen Abrahami existentes (ex Ismaele - Cethura - -)“; tamtéž, škarta 290a, s. 244: „Confidite etiam Vos, Abrahae semen ex Agar - (Turci), i na vás rozpomene se Bůh, jakž slíbil Abrahamovi, otci vašemu - -“.

39 Viz tamtéž, tomus 72,2, s. 52 nebo tomus 76,2, s. 55.

Kontextem tohoto univerzalizmu je myšlenka *Všeobecné porady o nápravě věcí lidských*, která se objevuje v názvu jeho životního díla *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*.

Toto rozsáhlé dílo, na němž Komenský pracoval po celé poslední čtvrtstoletí svého života, není sice v přístupu k problému mezináboženských vztahů jednoznačné, v jeho hlavním oddíle, *Panorthosii*, však Komenský každopádně hlásá požadavek všeobecné tolerance. Nutnost tolerance křesťanů vůči muslimům zde pozoruhodně zdůvodňuje tím, že muslimové uznávají Krista za velikého proroka a nedovolují rouhat se mu.⁴⁰

Komenského vize směřování lidstva ke sjednocení a všeobecné obnově bývá srovnávána s dnešními projekty typu Světového étosu Hanse Künga.⁴¹ Při takovémto srovnávání však není možné opominout skutečnost, že Komenský ve vztahu k muslimům výslovně odmítal irénismus za cenu zpochybnění tradiční trojiční teologie a christologie, kdežto Küng jako by na tomto poli navazoval spíš na Komenského protivníka Zwickera.⁴²

Jak Komenský, tak i Küng sice spatřují spojitost mezi christologií starokřesťanských skupin typu ebionitů a islámu, ale zatímco pro Komenského ebionitská christologie představuje jen poloviční křesťanství, z Küngova pohledu je její obraz Krista legitimní a jeho podobnost s koránskou christologií podnětná pro křesťansko-islámský dialog.⁴³

Irénismus naší doby se i u hlubokých teologických myslitelů typu Hanse Künga ocitá v povážlivé blízkosti relativismu. Už v Komenského době existoval irénismus usilující o dosažení míru mezi křesťanstvím a islámem odstraněním těch článků křesťanské víry, které jsou pro islám nepřijatelné, a Ko-

40 Comenius, *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, sv. 2, Praha: Academia, 1966, Panorthosia, kap. 8, § 26, s. 255: „Erga Mahumedanos hostilem non debemus gerere animum, quia Christum nostrum agnoscunt magnum Prophetam, illumque blasphemare non permittant.“

41 Jiří Sedlák, Graz 1997 ve šlépějích J. A. Komenského a Hanse Künga (K problematice ekumenismu), *Studia Comeniana et historica* 29 (1999), č. 61, s. 217: „Dnes jako by navazoval na evangelíka Komenského (...) katolický teolog Hans Küng (...). Küng chápe ekumenismus (...) jako úkol duchovní, mravní a náboženské obnovy, kterou narážoval ve své knize *Projekt Weltethos* (1990, česky *Světový étos. Projekt*, 1992).“

42 Výrazně vstřícný přístup k islámskému chápání monoteismu a jeho kritice křesťanské věrouky Hans Küng zastává např. ve své knize *Der Islam: Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München: Piper, 2004, s. 604–619.

43 Viz Hans Küng, *Das Christentum: Wesen und Gesichte*, München: Piper, 1995³, s. 138–144.

menský varoval před snahami dosáhnout míru obětováním pravdy. Tváří v tvář problému nesnášenlivosti na straně jedné a relativismu na straně druhé může i dnes inspirovat jeho hledání teologicky odpovědné střední cesty, která není ochotná rezignovat ani na pravdu, ani na irénismus.

7. Závěr

Spektrum Komenského postojů k islámu sahá od tezí typických pro křesťanský středověk či reformaci až k radikálnímu přehodnocování tradičních přístupů. Svědčí o flexibilitě Komenského myšlení, ale i o nejednoznačnosti obrazu islámu v křesťanské teologii. Jako výmluvný příklad lze zmínit skutečnost, že Komenský konvenčně spojoval islám s antitritinárními a christologickými herezemi, současně však také originálně označoval víru muslimů v Krista jako proroka za důvod k toleranci vůči nim.

I když v Komenského proměnlivých postojích k islámu a Osmanům by mohl být spatřován i projev jeho rozporuplnosti, či dokonce pragmatického přizpůsobování se různým situacím ze strany Komenského-politika, u Komenského-teologa nelze nevidět věrnost pravdě jak v biblickém smyslu věrnosti Kristu, který je Pravda (J 14,6), tak také ve smyslu nikdy nekončícího hledání stále lepšího věcného poznání. Komeniolog Jan Kumpera v závěru své doposud prakticky jediné české tematicky podobné studii konstatuje: „Komenského představy o islámu a Turcích vycházely sice z dobových tendencí a mentality, především z protestantského chiliasmu a kalvinoturcismu, ale přesto nesou pečeť autorovy humanistické osobnosti a stopy jeho úporného hledání pravdy.“⁴⁴

doc. Vít Machálek, Th.D.

Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice

Studentská 95

532 10 Pardubice

vit.machalek@upce.cz

⁴⁴ Jan Kumpera, Turci v politicko-náboženských představách Komenského, *Studia Comeniana et historica* 24 (1994), č. 51, s. 162.

Kresťanská identita ako stelesnený príbeh: Perspektíva teológie príbehovosti¹

Pavol Bargár

Christian Identity as an Embodied Story: A Perspective of Narrativist Theology This study is based on the premise that human identity is founded on stories. Christian identity is also founded on a particular story – the story of Jesus Christ. It follows that theology is critical reflection of this story. Narrative theology is a school which emphasizes this point of departure. The study introduces not only continuing contributions of narrative theology but also its potential weaknesses. In the pursuit of their at least partial overcoming, this paper suggests speaking of narrativist theology instead, following from the difference between story and narrative. Subsequently, it argues for the need for the Christian church and theology to be involved in a generous and open dialog with various narratives of the Christian story and with various narratives of other stories. Finally, it suggests understanding (the Christian) story as something which must not be merely narrated, but also ritually enacted and embodied.

Príbeh a ľudská identita

V slávnom článku z roku 1971 filozof a metodistický duchovný Stephen Crites napísal tieto slová:

[Ludia] sa stávajú citlivými voči posvätnému príbehu a rozprávania ich najvýznamnejších každodenných príbehov sú vlastne snahou – nikdy nie úplne úspešnou – o jeho artikuláciu. [...] Každý posvätný príbeh je príbehom stvorenia. [...] Samotný príbeh vytvára svet vedomia a ľudské ja, ktoré sa naň orientuje.²

Critesovo bádanie predstavuje hľadanie jednej z možných odpovedí na otázku „Prečo vlastne príbeh?“ na otázku, ktorá sa nielen vo filozofii, ale od 70. rokov minulého storočia aj v kresťanskej teológii stala veľmi promi-

-
- 1 Táto štúdia je výsledkom bádateľskej činnosti podporovanej Grantovou agentúrou Českej republiky v rámci grantu GA ČR 14-22950P „Mýtus jako výrazový prostředek narativní teologie“.
 - 2 Stephen Crites, *The Narrative Quality of Experience*, in: Stanley Hauerwas a L. Gregory Jones (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1995, 65–88, tu 71. Článok pôvodne vyšiel v *Journal of the American Academy of Religion* 39, 3 (1971), 291–311.

nentnou.³ Critesova téza znie, že príbeh je ľudskej existencii vlastný, naratívna štruktúra ľudského vedomia patrí do sféry „prírody“, a tým de facto predchádza „kultúru“.⁴ Alasdair MacIntyre zase hovorí o naratívnej forme ľudskej identity, keď ľudské „ja“ vníma ako naratívnu jednotu prechádzajúcu celým životom jednotlivca od narodenia až po smrť.⁵ V podobnom zmysle sa vyjadruje aj Pavel Hošek, ktorý vidí zreteľnú a zásadnú podobnosť, ba až súvzťažnosť medzi príbehom a ľudským životom, predovšetkým čo sa týka ich rozmeru časovosti. Neváha dokonca príbeh

-
- 3 Jedným z prvých, kto začal koncept príbehu teologicky reflektovať, bol však už začiatkom 40. rokov minulého storočia H. Richard Niebuhr. Pozri predovšetkým jeho štúdiu „The Story of Our Life“, in: *The Meaning of Revelation*, New York, NY: MacMillan Publishing Company, 1941, 43–81. Skutočný prelom v tomto ohľade znamenalo dielo Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, CT: Yale University Press, 1974. Rozkvet teologického záujmu o príbeh a o naratívnu povahu jadra kresťanskej zvesti nastal v 80. rokoch s nástupom tzv. postliberálnej teológie s jej „manifestom“ v podobe útlej, no myšlienkovito hutnej monografie George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, PA: Westminster Press, 1984. Hoci niektorí bádatelia by radi hovorili o úpadku záujmu teológov o príbeh (pozri napr. Paul J. DeHart, *The Trial of the Witnesses: The Rise and Decline of Postliberal Theology*, Malden, MA and Oxford: Blackwell Publishing, 2006), neustále pribúdajúce tituly venované práve tejto oblasti teologického štúdia ich usvedčujú z omylu. Pozri napr. Adonis Vidu, *Postliberal Theological Method: A Critical Study*, Milton Keynes: Paternoster, 2005; C. C. Pecknold, *Transforming Postliberal Theology: George Lindbeck, Pragmatism and Scripture*, London and New York, NY: T&T Clark, 2005; Alexander Lucie-Smith, *Narrative Theology and Moral Theology: The Infinite Horizon*, Aldershot and Burlington, VT: Aldershot, 2007; Francesca Aran Murphy, *God Is Not a Story: Realism Revisited*, New York, NY: Oxford University Press, 2007; alebo Robert Andrew Cathey, *God in Postliberal Perspective: Between Realism and Non-Realism*, Burlington, VT: Ashgate, 2009. O pretrvávajúcom záujme napokon svedčí i nová edícia Lindbeckovej „Podstaty dogmy“ pripravená pri príležitosti 25. výročia pôvodného vydania (Louisville, KY: Westminster Press, 2009). V českom prostredí sa teológii príbehu venujú napr. Petr Macek, Jaroslav Vokoun a Pavel Hošek. Pozri Petr Macek, *Novější angloamerická teologie: Přehled základních směrů s ukázkami*, Praha: Kalich, 2008, hlavne 114–125; Jaroslav Vokoun, *K rekonstrukci teologie po konci novověku: Postkritický přístup*, České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2008, hlavne 64–107 a 123–185; Jaroslav Vokoun, *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Praha: Vyšehrad, 2009, hlavne 95–192; a Pavel Hošek, *Kouzlo vyprávění: Proměňující moc příběhu a „křest fantazie“ v pojetí C. S. Lewis*, Praha: Návrat domů, 2013, hlavne 32–42.
- 4 Crites, *The Narrative Quality of Experience*, 70–71. Kriticky k danej téme pozri tiež Gerard Loughlin, *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 64.

označiť za „bezprostredný odtlačok života“. ⁶ Podľa Stanleyho Hauerwasa a L. Gregoryho Jonesa je príbeh kľúčovou konceptuálnou kategóriou na vykreslenie osobnej identity. ⁷ Ronald Michener ľudí vníma ako naratívne bytosti. Kresťanov konkrétne vykresľuje ako ľudí príbehov v spoločenstve prijímajúcich biblické rozprávania a ich logiku a argumentáciu. ⁸

Tieto postrehy nás však privádzajú k skutočnosti, že nie všetci myslitelia, ktorí inak vnímajú kategóriu príbehu za zásadnú pre teológiu, sú ochotní ísť až tak ďaleko, aby so všeobecnou platnosťou povedali, že „byť človekom znamená predovšetkým mať príbeh“. ⁹ Frei a ostatní trvajú na tom, že teológia nesmie začínať s univerzálnou ľudskou skúsenosťou formulovanou pomocou príbehu. Má začínať s konkrétnym príbehom, ktorý rozpráva Biblia. Práve tento partikulárny príbeh je dôvodom existencie akejkoľvek teológie. Ich téza znie, že teologickým východiskom nie je naratívne koncipovaná ľudská identita s príbehom Ježiša Krista ako jedným z jej príkladov, ale práve evanjeliový príbeh formujúci následne životy jednotlivcov a spoločenstiev. ¹⁰ Kevin Vanhoozer v tejto súvislosti hovorí, že Hans Frei nie je narativistom, nakoľko sa nesnaží o vytvorenie epistemológie či ontológie ľudskej bytosti na základe určitej naratívnej štruktúry. Freia namiesto toho interpretuje ako teológa anselmovskej orientácie, nakoľko tomuto predčasne zosnulému profesorovi z Yaleovej univerzity išlo v prvom rade o pochopenie kresťanskej viery ako takej prostredníctvom jej ústredného príbehu. ¹¹

5 Porov. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth, 1985², 205.

6 Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 17. K tejto téme pozri tiež dielo Paula Ricoeura, predovšetkým Paul Ricoeur, *Čas a vyprávění III*, Praha: OIKOYMENH, 2008.

7 Stanley Hauerwas a L. Gregory Jones, Introduction: Why Narrative?, in: Stanley Hauerwas a L. Gregory Jones (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1995, 1–18, tu 4–5. Okrem zmieňovaného významu zohráva príbeh podľa oboch autorov zásadnú úlohu aj pri chápaní epistemologických a metodologických otázok a pri zobrazovaní obsahu kresťanských presvedčení.

8 Ronald T. Michener, *Postliberal Theology: A Guide for the Perplexed*, London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, 122n.

9 Hans W. Frei, *Theology and Narrative: Selected Essays*, k vydaniu pripravili George Hunsinger a William C. Placher, New York: Oxford University Press, 1993, 208.

10 Porov. Frei, *Theology and Narrative*, 210 a Loughlin, *Telling God's Story*, 66n.

11 Porov. Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 178.

Predkladanej štúdií primárne nejde o potvrdenie jedného a vyvrátenie druhého zo zmieňovaných stanovísk. Na tomto mieste je skôr podstatné zdôrazniť, že koncept príbehu zastáva v kresťanskej teológii nezastupiteľné miesto.

Boží príbeh a kresťanská identita

Na základe toho, čo bolo doteraz povedané, je možné formulovať tézu, že kresťanská identita je založená na príbehu Ježiša Krista. Život kresťana je v tejto perspektíve praxou nasledovania príbehu – príbehu života, smrti a vzkriesenia Ježiša z Nazareta.

Teológia je potom v prvom rade reflexiou tohto príbehu; príbeh je primárny, teologické uvažovanie nasleduje za ním. S dôrazom na naratívnu povahu jadra kresťanskej zvesti, ktorý je do značnej miery možné vnímať ako reakciu na desaťročia trvajúcu nadvládu osvietenскеj univerzalistickej racionality v teológii a na snahu o „preklad“ biblického posolstva do súboru všeobecne platných princípov a téz,¹² sa hovorí o tzv. naratívnej teológii – teológii príbehu.¹³ Táto býva označovaná tiež ako postliberálna teológia a jej zástancovia ju vnímajú ako ekumenicky otvorený a konštruktívny korektív voči modernizmu, teologickému liberalizmu i konzervatívne fundamentalizmu.¹⁴

Konverzia, prijatie viery, teda „srdca“ kresťanskej identity, je optikou tejto teológie vnímaná ako vstup do príbehu Ježiša Krista. Človek nachádza sám seba, zmysel svojej existencie, v Božom príbehu vo svete a so svetom; stáva sa kapitolou v príbehu dejín spásy.¹⁵ Dá sa tvrdiť, že kresťanstvo je autobiografické, nakoľko absorbuje životné príbehy jednotlivcov i spoločnstiev do veľkého príbehu, o ktorom svedčí Písmo.¹⁶ George

12 Pozri Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 33n.

13 Porov. Macek, *Novější angloamerická teologie*, 114.

14 Porov. Michener, *Postliberal Theology*, 14. K tejto téme pozri tiež Macek, *Novější angloamerická teologie*, 114nn.

15 Porov. Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 37 a Niebuhr, *The Story of Our Life*, citované podľa Stanley Hauerwas a L. Gregory Jones (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1995, 21–44, tu 41.

16 Pozri Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 37. Pozri tiež Nicholas Lash, *Ideology, Metaphor, and Analogy*, in: Stanley Hauerwas a L. Gregory Jones (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1995, 113–137, tu 120 (pôvodne vyšlo v Nicholas Lash, *Theology on the Way to Emmaus*, London: SCM Press, 1986,

Lindbeck hovorí v súvislosti s „absorbujúcou silou textov“¹⁷ o tom, že tieto formujú „predstavivosť a vnímanie pozorného čitateľa takým spôsobom, že tento už navždy bude vidieť svet do určitej miery“ prostredníctvom ich optiky. Ba čo viac, „pre tých, ktorí sa do nich [t.j. posvätných textov] zahĺbili, neexistuje žiadny reálnejší svet než je ten, ktorý tieto texty vytvárajú. Svet Písma je tak schopný absorbovať celé univerzum.“¹⁸

Takto vníma Bibliu aj Erich Auerbach, ktorý ju kladie do diametrálneho protikladu voči Homérovým dielam. Zatiaľ čo Homérovi, podľa Auerbacha, ide o to, aby čitatelia (či poslucháči) na skutočnosť na niekoľko hodín zabudli, Biblia sa snaží o transformáciu ich životnej reality: „Máme prispôbiť svoj život jej svetu, samých seba vnímať ako častice v jej štruktúre univerzálnych dejín.“¹⁹ Takéto pochopenie Biblie bolo kľúčové pre vznik naratívnej teológie. Človek-kresťan už viac nevníma svet tak, ako predtým – teraz sa naň pozerá z perspektívy postavy biblického príbehu.²⁰ Gerard Loughlin však ide ešte ďalej keď tvrdí, že človek sa stáva súčasťou príbehu takým spôsobom, že príbeh sa stáva súčasťou jeho samého. Loughlin sa odvoláva na biblický obraz zo Zjav 10,9–10, kde anjel prikazuje Jánovi, aby zjedol knižočku. Tvrdí, že človek skôr absorbuje text, než by ním bol sám absorbovaný; žiť v spoločenstve kresťanov znamená konzumovať Božie slovo.²¹ Človek sa môže stať súčasťou Božieho príbehu, pretože ide o príbeh otvorený. Príbeh Ježiša Krista pokračuje príbehom cirkvi. Presnejšie povedané, cirkev je zo svojej podstaty pokračovaním príbehu Ježiša Krista.²²

S konverziou ako vstupom do príbehu úzko súvisia aj soteriologické otázky. Z perspektívy, ktorú sme naznačili, je kľúčové, že Ježišov príbeh je

95–119).

17 Jeho postrehy zahŕňajú beletriu, no *a fortiori* sa vzťahujú na posvätné spisy.

18 Lindbeck, *Nature of Doctrine*, 117, pridaný dôraz. Pozri tiež Bruce D. Marshall, *Absorbing the World: Christianity and the Universe of Truths*, in: Bruce D. Marshall (ed.), *Theology and Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990, 69–102 a Mark I. Wallace, *The Second Naiveté: Barth, Ricoeur and the New Yale Theology*, Macon, GA: Mercer University Press, 1990, 104.

19 Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1953, 15.

20 Loughlin, *Telling God's Story*, 37.

21 Pozri Loughlin, *Telling God's Story*, hlavne 217 a 245.

22 Frei, *Theology and Narrative*, 43. Porov. tiež Loughlin, *Telling God's Story*, 84.

nielen ilustráciou spásy, ale priamo jej základovým kameňom. Spása spočíva vo vytvorení príbehového puta medzi Ježišom Kristom a tými, ktorí sú spasení. Má výsostne udalostný charakter; deje sa vtiahnutím do príbehu²³ a jeho ďalším rozvíjaním – t.j. písaním neustále nových kapitol životov tých, ktorí otvorený príbeh Ježiša Krista prijali za svoj.

Gerard Loughlin tvrdí, že každá teológia, ktorá má na pamäti tento príbeh, je aspoň čiastočne naratívna – je teológiou príbehu.²⁴ Aj keď s týmto tvrdením je nepochybne možné súhlasiť, pre zámary tohto článku bude užitočné predsa len hovoriť o naratívnej teológii v užšom zmysle ako o tom prúde súčasnej teológie, ktorý sa profiluje ako *tertium quid* medzi teologickým liberalizmom a konzervativizmom usilujúc o nové uchopenie príbehu kresťanskej cirkvi v podmienkach toho, čo býva označované ako postmoderna.²⁵ Nasledujúce oddiely priblížia niektoré prínosy a slabiny naratívnej teológie.

Prínosy naratívnej teológie

Asi najväčším prínosom naratívnej teológie je jej nefundacionalita. To znamená, že nepostuluje žiadny neutrálny či ahistorický „pevný bod“, ktorý by pomocou racionálnej úvahy alebo empirického skúmania poskytol prístup k získaniu poznania. Naratívna teológia namiesto toho vychádza z konkrétnej a jedinečnej povahy kresťanstva a jeho svojrázneho diskurzu, ktorý nachádza svoje prejavy v praxi cirkvi.²⁶ Kresťanská viera je založená na príbehu a tento príbeh nie je podporený žiadnym iným príbehom, teóriou ani argumentom. „Príbeh je jednoducho rozprávaný a viera je

23 Michael Root, *The Narrative Structure of Soteriology*, in: Stanley Hauerwas a L. Gregory Jones (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1995, 263–278, predovšetkým 265n (pôvodne vyšlo v *Modern Theology* 2, 2 [January 1986], 1450157). Pozri tiež Loughlin, *Telling God's Story*, 211 a Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 38.

24 Loughlin, *Telling God's Story*, x. Loughlin ide vo svojich tézach dokonca ešte ďalej, keď postuluje, že hoci nie každá teológia musí mať nevyhnutne rovnaké dôrazy ako naratívna teológia, predpokladom každej teológie by mal byť jej základný dôraz, tj. prioritou príbehu Ježiša Krista (ibid., ix–x).

25 Pozri k tomu Michener, *Postliberal Theology*, 2n a 14. Porov. tiež Lindbeck, *Nature of Doctrine*, 7.

26 Michener, *Postliberal Theology*, 4–6 a Cathey, *God in Postliberal Perspective*, 5.

určitým spôsobom jeho rozprávania, spôsobom jeho žitia a sprítomnenia“.²⁷

Kvôli tejto svojej nefundacionalite je kresťanstvo vskutku postmoderným, pretože spolieha len na žitie svojho príbehu. To ho však zároveň činí nesmierne zraniteľným voči nihilizmu. Nejde totiž o žiadnu vyargumentovanú teóriu či myšlienkový systém, ale o radikálnu alternatívu prichádzajúcu z „iného sveta“. Rozhodujúcu úlohu tu zohráva Duch svätý a spoľahnutie sa na Božie pôsobenie vo svete.²⁸ Kresťanstvo je zároveň, ako hovorí Loughlin, postmoderným aj v tom ohľade, že jeho príbeh (ktorý je *de facto* Božím príbehom) ponúka predstavu sveta *ex nihilo*, „stávajúceho sa sveta, v ktorom ľudia nie sú pevne stanovenými esenciami, ale životnými príbehmi s budúcnosťou“.²⁹

Ďalším prínosom naratívnej teológie je jej dôraz na sociálny a komunitný rozmer ľudskej existencie. Má neustále na zreteli, že ľudská identita sa vždy utvára v kultúrnych, historických, jazykových a iných kontextoch.³⁰ Ak chceme uvažovať o človeku ako jednotlivcovi, nesmieme to robiť inak, než vo vzťahu k jeho kontextu. Predstava o autonómnom jedincovi, ktorá sa stala doslova modlou modernizmu, je tu otvorene spochybnená.³¹ Aj to je dôvodom, prečo v myslení stúpcov naratívnej teológie zastáva centrálné miesto cirkev ako spoločenstvo, ktorého členovia nielen čítajú Boží príbeh, ale ho aj žijú a píšú jeho ďalšie kapitoly.

Naratívna teológia taktiež vykazuje veľkú úctu voči pluralite a odlišnosti.³² Tento postoj úzko súvisí s predchádzajúcimi dvomi zmieňovaný-

27 Loughlin, *Telling God's Story*, 33. Pozri k tomu tiež Karl Barth, *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*, New York, NY: Harper Brothers, 1959, 320.

28 Bruce D. Marshall, *Trinity and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 280. Vychádzajúc z trochu odlišnej, no súvisiacej perspektívy radikálnej ortodoxie, John Milbank zase rozvíja liturgický prístup ku pravde, keď tvrdí, že kresťania nachádzajú poznanie vo svojom vlastnom kontexte v spoločenstva cirkvi. Pozri John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell, 1990, 388. Viac o liturgickom prístupe k pravde pozri tiež v John Milbank a Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas*, London: Routledge, 2001.

29 Loughlin, *Telling God's Story*, 21.

30 Michener, *Postliberal Theology*, 8.

31 Pozri napr. Sheila Greeve Davaney a Delwin Brown, Postliberalism, in: Alister E. McGrath (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Oxford: Blackwell, 1993, 455 a Timothy R. Phillips, Postliberal Theology, in: Walter A. Elwell (ed.), *Evangelical Dictionary of Theology*, Grand Rapids, MI: Baker, 2001, 938.

32 Michener, *Postliberal Theology*, 9.

mi dôrazmi. Uznanie partikularity vlastného príbehu a špecifickosti vlastného kontextu totiž predpokladá uznanie (aspoň existencie) partikularity a špecifickosti príbehu iného. V žiadnom prípade však nejde o hľadanie „najmenšieho spoločného menovateľa“ pod povrchom rozdielov a divergencií. Taký postoj by predstavoval návrat k fundacionalizmu. Cieľom nie je ani to, aby sa všetky názory a presvedčenia partnerov dialógu prijali ako pravdivé.³³ Ide o to, aby rozdiely – náboženské i tie ostatné – boli prijaté a vzaté na vedomie so všetkou vážnosťou. Len tak je možné viesť konštruktívny a relevantný dialóg.

S naratívnu teológiu je takisto spojený koncept tzv. „štedrej ortodoxie“ (*generous orthodoxy*). Samotný termín pochádza od Hansa Freia, ktorý v odkaze na Roberta Lowryho Calhouna, svojho učiteľa na Yaleovej univerzite, hovoril o „koncepte silnej tradície neustále nanovo, avšak v očividnej kontinuite reagujúcej na Boha, ktorý zostáva neuchopiteľným napriek svojej neústupnej danosti.“³⁴ Podľa Freia to znamená, že kresťania sa musia učiť čítať biblické rozprávania tam, kde sú ako čitatelia súčasťou biblického príbehu, a to spolu so svojimi „spolučitateľmi“ – tými, ktorí ich v dejinách predchádzali, so svojimi súčasníkmi i v anticipácii tých, ktorí prídu po nich. Pri tom je potrebné mať neustále na pamäti skutočnosť, že tento proces neprebieha vo vákuu, ale že kontexty čitateľov formujú ich teologické a ekzeziologické pozície. „Štedrá ortodoxia“ je potrebná na „zušľachtenie, korigovanie a formovanie našich partikulárnych prejavov viery s vedomím širšej, rozmanitej komunity viery v súčasnosti i v priebehu dejín“.³⁵

Vďaka vyššie zmieneným i ďalším dôrazom sa naratívna (či postliberálna) teológia stala jedným z najvplyvnejších hlasov v rámci súčasnej teologickej diskusie. Paul DeHart považuje päť nasledujúcich oblastí vplyvu za najvýznamnejšie.³⁶ Po prvé, koncept príbehu zohráva centrálnu úlohu v etike spoločitej praxe nenásilia, ako ju rozvíja napríklad – a predovšet-

33 Porov. Cathey, *God in Postliberal Perspective*, 5 a William C. Placher, *Postliberal Theology*, in: David F. Ford (ed.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Malden, MA: Blackwell, 1997, 343–356, tu 344n.

34 Hans W. Frei, In Memory of Robert L. Calhoun, 1896–1983, *Reflection* (Yale Divinity School) 82 (November 1984), 8–9, tu 9. Presnejšie povedané, Frei používa frázu „štedrá, liberálna ortodoxia“ (*generous, liberal orthodoxy*).

35 Michener, *Postliberal Theology*, 9. Porov. tiež Cathey, *God in Postliberal Perspective*, 6 a DeHart, *Trial of the Witnesses*, 144n.

36 DeHart, *Trial of the Witnesses*, 46nn.

kým – Stanley Hauerwas.³⁷ Po druhé, reflexia teológov ako William Placher, Ronald Thiemann alebo David Ford sa zameriava na cirkevnú prax a formovanie jednotlivcov v rámci spoločenstva so zameraním na menej individualistické prístupy k spiritualite.³⁸ Po tretie, ďalší bádatelia, napr. Stephen Fowl, John Dawson či Luke Timothy Johnson skúmajú možnosti postkritickej hermeneutiky Písma.³⁹ Po štvrté, iní teológovia zase hľadajú vhodnú „katolícku a zároveň evanjelickú teológiu“ v snahe nájsť rovnováhu medzi autoritou Písma a autoritou vykladačského spoločenstva.⁴⁰ A napokon, po piate, teológovia ako John Webster a George Hunsinger zase, naopak, argumentujú v prospech korekčnej funkcie Písma vo vzťahu k spoločenstvu.⁴¹

Slabiny naratívnej teológie

Naratívna teológia má však aj svoje slabšie stránky a z mnohých strán zožala niekedy až ostrú kritiku. Macek poukazuje na to, že naratívni teológovia trvajúci na partikularite Biblie a kresťanstva sa vystavujú nebezpe-

37 Z jeho rozsiahleho diela pozri napr. Stanley Hauerwas, *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy*, Boulder, CO: Westview Press, 1997 alebo Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology*, Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2001. Stručne, no spoľahlivo k Hauerwasovi v češtine pozri Macek, *Novější angloamerická teologie*, 131–133.

38 Pozri napr. William C. Placher, *Jesus the Savior: The Meaning of Jesus for Christian Faith*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001; Ronald F. Thiemann, *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*, Washington, DC: Georgetown University Press, 1996; David F. Ford, *The Shape of Living: Spiritual Directions for Everyday Life*, Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998; alebo David F. Ford, *Self and Salvation: Being Transformed*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

39 Stephen Fowl, *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation*, Malden, MA: Blackwell Publishers, 1998; John Dawson, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley, CA: University of California Press, 2002; Luke Timothy Johnson, *The Living Gospel*, London: Continuum, 2004.

40 Pozri napr. James J. Buckley a David Yeago (eds.), *Knowing the Triune God: The Work of the Spirit in the Practices of the Church*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2001 alebo Eugene Rogers, *Thomas Aquinas and Karl Barth: Sacred Doctrine and the Natural Knowledge of God*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995.

41 Pozri John Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, predovšetkým 48–50 a George Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2000, predovšetkým 305–318.

čenstvu obvineniam z „konfesionalizmu“ a „fideizmu“. To môže viesť k marginalizácii teológie ako akademickej disciplíny a k strate jej prorockej úlohy v spoločnosti.⁴² Inými slovami, existuje potenciálna hrozba, že kresťanstvo prepadne sektárstvu, že sa stane „kmeňovou záležitosťou“. Michener rozdeľuje kritiku na adresu naratívnych teológov do troch základných kategórií: údajné popieranie absolútnej pravdy a redukcia pravdy na vernosť biblickému príbehu; údajná rezignácia na apologetiku, obranu kresťanskej viery; a údajná neschopnosť konštruktívne sa vzťahovať k širšej kultúre a verejnej sfére.⁴³

Loughlin zase problematiku formuluje do podoby otázok, ktorým musí naratívna teológia čeliť: ako je možné potvrdiť Boha ako skutočnosť, ak je takéto potvrdenie možné len prostredníctvom príbehu; ako môžu vôbec existovať pravdivé príbehy, ak platí tvrdenie, že existujú len príbehy; ako sa vyhnúť pasci upadnutia do sektárstva, ak platí predpoklad existencie mnohých nezávislých spoločenstiev s vlastným „jazykom“; a ako sa vyhnúť teologickému imperializmu pri zachovaní dôrazu na kresťanský príbeh ako príbeh centrálného významu.⁴⁴ Z evanjelikálneho tábora vznáša asi najostrejšiu kritiku Alister McGrath, keď tvrdí, že pochopenie kresťanského učenia zo strany naratívnych teológov je redukcionizmom prehliadajúcim širšie historické súvislosti jeho vzniku a pôsobenia v dejinách.⁴⁵

42 Macek, *Novější angloamerická teologie*, 119 a 122–124.

43 Pozri k tomu Michener, *Postliberal Theology*, 95–120. Michener ako sympatizant naratívnej (postliberálnej) teológie však zároveň ku každému bodu ponúka aj odpovede na tieto kritické námietky, keď dokladá, že naratívna teológia (1) pracuje s relacionálnym a komunálnym poňatím pravdy v protiklade ku kognitívno-propozícnému prístupu; (2) presadzuje nefundacionálnu *ad hoc* apologetiku namiesto jej racionalistickej a systematicky rozpracovávanej verzie; a (3) argumentuje, že určitá miera odstupe od kultúry a spoločnosti zo strany cirkvi ešte neznamená, že cirkev tejto spoločnosti obetavo neslúži a neprináša svedectvo o evanjeliovom príbehu.

44 Pozri Loughlin, *Telling God's Story*, 22nn. Aj Loughlin, podobne ako Michener (pozri poznámku vyššie), ponúka na tieto otázky svoje odpovede: (1) ľudské poznanie sa odohráva v jazyku a prostredníctvom jazyka, čo však nevylučuje existenciu vecí mimo jazyka; (2) pravdu si nie je nutné predstavovať ako príbeh zhodujúci sa so skutočnosťou – podľa stúpcov naratívnej teológie je pravdou životný príbeh Ježiša Krista; (3) ľudia sú schopní sa naučiť viac než len jeden „jazyk“; a (4) kresťanský príbeh je provizórny, pretože ešte nie je ukončený – tento príbeh nemá slúžiť na ovládanie ostatných, ale ako inšpirácia pre modlitbou naplnenú službu v očakávaní Toho, ktorý má prísť.

45 Pozri Alister McGrath, *The Genesis of Doctrine*, Grand Rapids, MI, a Vancouver, BC: Eerdmans a Regent, 1997, predovšetkým 33–35.

Doteraz pravdepodobne najsystematickejšiu kritiku naratívnej teológie priniesla Francesca Aran Murphy vo svojej knihe *God Is Not a Story*. Murphy začne pozitívnym ocenením zámeru naratívnej teológie, pretože táto sa, podľa nej, usiluje o to, aby teológia nespoliehala príliš na pojmy, ale skôr na predstavivosť; aby nebola teoretická a abstraktná, ale skôr biblicky zakotvená. Murphy pokračuje tvrdením, že mnoho kresťanov považuje príbeh za najbezprostrednejší spôsob, akým môžeme hovoriť o tajomstve Trojice;⁴⁶ inak povedané, znamená to „rozprávať Boží príbeh“.⁴⁷ A naratívni teológovia sú, domnieva sa Murphy, tými, ktorí tak činia metodicky a systematicky, čo následne vedie k axiómu, že Boh je príbehom. Murphy sa však pýta, prečo by vykreslenie vzťahov medzi Bohom a ľudstvom pomocou príbehu malo implikovať identifikáciu Boha s príbehom?

Murphy v odpovedi na túto otázku zároveň prezentuje svoju tézu: naratívna teológia podlieha klamu stotožnenia Boha s Božím príbehom, pretože metóda ako hnacia sila naratívnej teológie sa (neprávom) dostáva na miesto obsahu. Inými slovami, Murphy tvrdí, že stúpenci naratívnej teológie sa „nezaujímajú ani tak o podstatný obsah, ktorý vyjadrujú pestrofarebné biblické typy, ako skôr o typológiu ako metódu čítania Biblie“.⁴⁸ Murphy uzatvára, že naratívni teológovia napriek svojim vznešeným zámerom spravili z Boha abstrakciu, keď ho stotožnili s Božím príbehom, čo – podľa jej názoru – znemožňuje slobodné vzťahovanie sa človeka k Bohu v láske.⁴⁹

Do podoby monografie rozvinul svoju kritiku naratívnej (postliberálnej) teológie aj Paul DeHart.⁵⁰ Jadro jeho argumentácie spočíva v tvr-

46 Murphy, *God Is Not a Story*, 1.

47 David Cunningham, *These Three Are One: The Practice of Trinitarian Theology*, Oxford: Blackwell, 1998, 29.

48 Murphy, *God Is Not a Story*, 2, kurzíva v origináli. Murphy svoje tvrdenie podporuje odkazom na Lindbeckov argument, ktorým dokazuje, prečo raná cirkev vykladala rovnaké Písmo inak než synagóga. Pozri George A. Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age*, k vydaniu pripravil James J. Buckley, London: SCM Press, 2002, 204.

49 Murphy, *God Is Not a Story*, 23. Murphy na tomto mieste končí úvodnú kapitolu svojej monografie; zvyšok knihy je *de facto* komplexným rozvinutím tejto základnej tézy. V protiklade k tomu, čo tvrdí Francesca Murphy, Hans Frei je presvedčený, že identita postáv v „realistickom naratívne“ je daná naratívnym opisom ich konania. Ježiš z Nazareta preto „bol tým, čo robil a čím prechádzal“. „Ježiš je svojim príbehom.“ (*Jesus is his story.*) Frei, *Theology and Narrative*, 57 a 42. Pozri k tomu tiež Loughlin, *Telling God's Story*, 73.

50 DeHart, *Trial of the Witnesses*.

dení, že ostrý protiklad medzi „revizionistickou“ (liberálnou) a „postliberálnou“ (naratívnu) teológiou je v zásade neudržateľným a zavádzajúcim. Spochybňuje dokonca legitimitu vnímania postliberalizmu ako jednotnej školy či prúdu so spoločným metodologickým programom.⁵¹

Svoju tézu dokladá na dôkladnej analýze diela H. Freia a G. Lindbecka. DeHart navrhuje, že ak sa nám dnes podarí nepodľahnúť pokušeniu vykladať týchto dvoch mysliteľov (a ich pokračovateľov) optikou onoho zmieňovaného protikladu revizionizmu – postliberalizmu, ich diela nám môžu stále ešte prinášať mnoho nových podnetov pre naše teologické uvažovanie. DeHart prináša svoj vlastný konštruktívny návrh v súradniciach toho, čo už bolo povedané o „štedrej, liberálnej ortodoxii“: teológia by mala byť ortodoxná vo svojej vernosti biblickému podaniu identity Vzkrieseného; mala by byť liberálna vo svojej ochote neustále nanovo premýšľať a artikulovať tohto Vzkrieseného vo vzťahu ku konkrétnym kultúrnym kontextom; a mala by byť štedrá, pretože stojí pred neustálym „súdom svedkov“.⁵²

Pre zámary tohto článku je však najdôležitejšia kritika rozvíjaná v súvislosti s jedným zo základných konceptov naratívnej teológie, a tým je intratextovosť.⁵³ Koncept intratextovosti úzko súvisí s vyššie zmieňovanou (avšak pozitívne hodnotenou) nefundacionalitou. Kresťanská viera nepotrebuje pre seba hľadať ospravedlnenie nikde mimo biblický príbeh. Nepotrebuje sa odvolávať ani na skúsenosť, ani na tézy. Ako hovorí Ronald Michener, nejde o to, že by tieto boli „úplne a nevyhnutne vylúčené, no nie sú primárnym spôsobom na vyjadrenie kresťanskej viery“.⁵⁴

51 DeHart, *Trial of the Witnesses*, 45. Medi Ann Volpe v recenzii DeHartovej knihy hovorí, že autor sa nám snaží naznačiť, že „celá myšlienka postliberalizmu môže jednoducho predstavovať veľa kriku pre nič“. Pozri Medi Ann Volpe, recenzia knihy *The Trial of the Witnesses* od Paula J. DeHarta, *Modern Theology* 24, 3 (2008), 525–528, tu 525.

52 DeHart, *Trial of the Witnesses*, 279.

53 Spomedzi stúpcov naratívnej teológie sa rozvíjaniu konceptu intratextovosti venoval najdôkladnejšie George Lindbeck. Okrem jeho *The Nature of Doctrine* pozri tiež George A. Lindbeck, *Atonement and the Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment*, in: Timothy R. Phillips a Dennis L. Okholm (eds.), *The Nature of Confession: Evangelicals and Postliberals in Conversation*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996, 221–240, hlavne 226n a George A. Lindbeck, *Barth and Textuality*, *Theology Today* 43, 3 (1986), 361–376, hlavne 374n.

54 Michener, *Postliberal Theology*, 6. Na tomto mieste je vhodné zmieniť, že Michener vníma intratextovosť naratívnej teológie ako pozitívum.

Táto nachádza inšpiráciu pre „primárny spôsob svojho vyjadrenia“ vo svojom vlastnom „texte“, t.j. v Božom príbehu so svetom ako ho podáva Písmo.

Tento postulát je sám o sebe v poriadku; problémom sa stáva vtedy, keď je koncipovaný tak, ako ho lapidárne vyjadril Stanley Hauerwas vo svojej formulácii úlohy teológa: „[Táto nespočíva v tom, aby sme spravili] evanjelium vierohodným pre moderný svet, ale aby sme svet spravili vierohodným pre evanjelium“.⁵⁵ A práve tu môžeme vidieť problematický aspekt konceptu intratextovosti: strnulú fixáciu do dvoch protikladných sfér (Písmo – svet) a nerealisticky poňatý jednosmerný prúd vplyvu, podľa ktorého má byť svet absorbovaný textom.

Tento aspekt je aj hlavným bodom DeHartovej kritiky Lindbecka v otázke intratextovosti, pričom prvý menovaný si pre ňu berie na pomoc postrehy Rowana Williamsa, Miroslava Volfa a Terrencea Tilleyho.⁵⁶ Podobnú kritiku vznáša aj Kathryn Tanner vo svojom argumente proti myšlienke od vonkajších vplyvov nezávislej identity kresťanstva. Tanner post-liberálov obviňuje z toho, že vznik kresťanskej identity vykresľujú ako vec „interného“ diskurzu, kde vonkajšie vplyvy hrajú len negatívnu a doplnkovú úlohu.⁵⁷ DeHart však vo svojej kritike ide ešte ďalej, keď poukazuje na komplikácie spojené s možnosťou adekvátne posúdiť, či v danom prípade ide o interpretáciu sveta optikou textu, alebo naopak. Ak vezmeme do úvahy rozmanitosť spisov tvoriacich Novú zmluvu, ako aj nesmierny počet

55 Stanley Hauerwas a William H. Willimon, *Resident Aliens*, Nashville, TN: Abingdon, 1989, 24.

56 Pozri DeHart, *Trial of the Witnesses*, 177–184. Porov. tiež Rowan Williams, *Postmodern Theology and the Judgment of the World*, in: *On Christian Theology*, Oxford: Blackwell Publishers, 2000, 29–43; Miroslav Volf, *Theology, Meaning, and Power*, in: Miroslav Volf, Carmen Krieg a Thomas Kucharz (eds.), *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1996, 98–113; a Terrence W. Tilley, *Incommensurability, Intratextuality, and Fideism*, *Modern Theology* 5, 2 (1989), 87–111. Medi Ann Volpe bystro upozorňuje, že DeHart si vo svojej kritike Lindbecka prispôbuje Williamsovu argumentáciu tak, aby to vyhovovalo jeho vlastnému zámeru (porov. Volpe, 526). Avšak i ona súhlasí s jadrom DeHartovej (a Williamsovej) tézy, totiž že koncept intratextovosti je neudržateľný, nakoľko Písmom inšpirovaná imaginácia jednoducho neškatulkuje celý svet do textu, a pripomína, že nemenej dôležitá než interakcia s Písmom je pre kresťana aj interakcia so svetom, čo vyjadruje koncept tradície (porov. Volpe, 527).

57 Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997, 106. Porov. tiež DeHart, *Trial of the Witnesses*, 145n.

kultúrnych kontextov, v ktorých cirkev pôsobí, javí sa ako nemožné určité nielen jednotný kultúrny rámec, ale i skutočné východisko a smerovanie vplyvu.⁵⁸

Teológia príbehovosti

Z vyššie uvedenej diskusie, predovšetkým z kritických podnetov P. DeHarta, K. Tanner a F. Murphy, vyplýva, že naratívna teológia („teológia príbehu“) si napriek svojim nespochybniteľným prínosom vyžaduje určitú korekciu. Zvyšok tohto článku si kladie za cieľ predstaviť jeden pokus o takúto korekciu v podobe toho, čo bude nazývané teológiou príbehovosti. Táto bude vychádzať z rozdielu medzi príbehom (*story*) a rozprávaním (*narrative*), ako ho do teologickej diskusie uviedol Gerard Loughlin.⁵⁹

To nás stavia pred potrebu definovať, čo to vlastne je príbeh. Jednu z metodologických možností, ako pri tom postupovať, predstavuje Pavel Hošek, keď hovorí, že podstatu príbehu je možné osvetliť vymenovaním jeho „stavebných prvkov“. ⁶⁰ Hošek na základe svojho dialógu s literárnymi vedcami uvádza ako významné nasledujúce dimenzie príbehu: udalosť (obsah príbehu – *niečo, čo sa stalo*); postavy (dané udalosti sa prihodili *niekomu*); zápletky (organizujúci princíp príbehu dodávajúci mu súdržnosť); hľadisko (spôsob podania príbehu); a rozprávanie (komunikačný proces alebo dej zahŕňajúci rozprávača, ktorý sa obracia na skutočné či pomyselné publikum).⁶¹

⁵⁸ DeHart, *Trial of the Witnesses*, 183.

⁵⁹ Som si samozrejme vedomý skutočnosti, že anglický výraz *narrative* odkazuje na „rozprávanie“ skôr než na „príbeh“ (ten býva označovaný ako *story*). Napriek tomu sa mi zdá, že koncept naratívnej teológie nereflektuje v dostatočnej miere dynamický aspekt rozprávania. Verím, že navrhovaná „teológia príbehovosti“ by v tomto ohľade mohla pomôcť. Teológiu príbehovosti je možné do anglického jazyka preložiť ako *narrativist theology*. Tento termín nie je nový; vo svojej knihe *Telling God's Story* ho používa napr. Gerard Loughlin. Loughlin však nikde nedefinuje rozdiel medzi *narrative theology* a *narrativist theology*; zdá sa, že oba výrazy používa ľubovoľne ako synonymá (pozri napr. Loughlin, *Telling God's Story*, x).

⁶⁰ Pozri Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 11.

⁶¹ Porov. Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 11–13. Hošek vo svojej analýze vychádza z diel takých jazykovedcov a naratológov ako Shlomith Rimmon-Kenanová, *Poetika vyprávění*, Brno: Host, 2001; Robert Scholes a Robert Kellogg, *Povaha vyprávění*, Brno: Host, 2002; Ruth Ronenová, *Možné světy v teorii literatury*, Brno: Host, 2006; alebo Seymour Chatman, *Príběh a diskurs: Narativní struktura v literatuře a filmu*, Brno: Host, 2008.

Predovšetkým s poslednou zmieňovanou kategóriou rozprávania pracuje Loughlin, keď rozvíja svoju tézu. Odvoláva sa na Gérarda Genettea, ktorý rozlišuje medzi časom príbehu (*story time*; t.j. časom, kedy sa odohráva rozprávaný príbeh; napr. 15. rok panovania cisára Tiberia v príbehu o začiatku pôsobenia Jána Krstiteľa podľa Lukášovho podania – Lk 3,1nn) a časom rozprávania (*narrative time*; t.j. časom, kedy je daný príbeh rozprávaný; napr. konkrétny čas, keď je príbeh Jána Krstiteľa preberaný na biblickej hodine alebo v nedeľnej škole), pričom v prípade zapísaného príbehu sa čas rozprávania stáva časom čítania.⁶² Loughlin však ide ešte ďalej a nerozlišuje len medzi *časom príbehu* a *časom rozprávania*, ale tiež medzi *príbehom* a *rozprávaním* (či rozprávaniami) ako takými. Jeho argument znie nasledovne:

Príbeh (*story*) nie je daný nijak inak než len prostredníctvom jeho podania v rozprávaní (*narrative*), avšak rozprávanie nie je to isté ako príbeh. Štruktúra rozprávania sa môže odlišovať od štruktúry príbehu; trvanie rozprávania sa takmer vždy odlišuje od trvania príbehu; rozprávanie môže podať mnohokrát to, čo sa odohralo len raz, či spomenúť iba raz to, čo sa stalo mnohokrát; a (naratívna) vzdialenosť medzi rozprávaním a príbehom sa môže veľmi líšiť práve tak, ako aj okamih rozprávania.⁶³

Na základe týchto rozdielov medzi príbehom a rozprávaním je, podľa Loughlina, možné zastávať tézu, že Biblia rozpráva jeden príbeh – rozličnými spôsobmi. Nerozpráva všetky časti príbehu a, naopak, iné časti zase rozpráva opakovane a z rozličných perspektív.⁶⁴

Rozlíšenie medzi príbehom a rozprávaním je dôležité pre to, čo chceme nazývať teológiou príbehovosti. Ak totiž z teologickej perspektívy vnímate prijatie viery ako vstup do kresťanského príbehu, ak je konverzia svedectvom o tom, ako sa konkrétny človek stal kapitolou príbehu o „veľkých skutkoch Hospodinových“,⁶⁵ potom je daný jednotlivec vlastne jedným

62 Pozri Loughlin, *Telling God's Story*, 52n. Porov. tiež Gérard Genette, *Narrative Discourse*, Oxford: Basil Blackwell, 1980, 34nn.

63 Loughlin, *Telling God's Story*, 62.

64 Loughlin, *Telling God's Story*, 62n. Je podstatné zmieniť, že pre Loughlina je z teologickej perspektívy dôležitejší príbeh než rozprávanie. V tomto dôraze sa, podľa neho, odlišujú „naratívisti“ (medzi nich radí Georgea Lindbecka a Johna Milbanka) od „textualistov“ (tu uvádza Dona Cupitta a Marka C. Taylora), pričom prví menovaní sú v jeho interpretácii ortodoxnými teológmi, zatiaľ čo tí druhí sú v konečnom dôsledku teologickými nihilistami. Porov. Loughlin, *Telling God's Story*, 18n.

65 Porov. Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 37.

z rozprávačov toho veľkého Božieho príbehu. Jeho životný príbeh a jeho rozprávanie tohto príbehu dodáva perspektívu i obsah otvorenému a pokračujúcemu príbehu Božiemu. Daný človek rozprávaním svojho vlastného príbehu, a prostredníctvom neho i Božieho príbehu, tak zároveň oba tieto príbehy spoluvytvára. Ako hovorí Loughlin, každé nové rozprávanie je zároveň novým príbehom, druhým príbehom, ktorý sa od toho prvého líši a tým ho aj mení. Každé rozprávanie príbehu je v tomto zmysle originálnym príbehom.⁶⁶

Tento článok navrhuje, že dynamickú sústavu vzťahov medzi príbehom a rozprávaním môže vystihnúť koncept príbehovosti. Tento koncept pritom nevenuje pozornosť výlučne len príbehu (tomu, čo je obsahom podania) a ani výlučne len rozprávaniu (spôsobu, akým je daný obsah podaný), ale všíma si dynamickú interakciu medzi rozličnými aspektmi pôsobiacimi v silovom poli vytvorenom oboma kategóriami.

Teológia príbehovosti si tak všíma komplexnosť procesu, akým sa konkrétny človek (alebo spoločenstvo) stáva a žije ako súčasť „veľkého Božieho príbehu“. Daný proces však nie je interpretovaný v súradniciach intratextovosti; nejde o jednosmerné pôsobenie veľkého príbehu na životný príbeh jednotlivca. Naopak, oveľa vhodnejšie je v tomto ohľade hovoriť o multivektorovej intertextovosti, pretože existuje neustále „prúdenie“ medzi Božím príbehom, žitým (nielen, ale prednostne) prostredníctvom príbehu cirkvi, medzi príbehom konkrétneho jednotlivca, ako aj medzi mnohými ďalšími príbehmi.⁶⁷

Steven Shakespeare v tejto súvislosti hovorí, že ak „kresťanstvo chce byť skutočne otvoreným rozprávaním, nesmie si vopred utvoriť názor na permanentnosť svojich vlastných hraníc, nesmie popierať svoju vlastnú neúplnosť a svoju potrebu byť spoluvytvárané *inými* rozprávaniami.“⁶⁸

⁶⁶ Loughlin, *Telling God's Story*, 191.

⁶⁷ Celý fenomén sa stáva ešte komplexnejším, ak berieme do úvahy i rozličné rozprávania (*narratives*) všetkých týchto príbehov (*stories*).

⁶⁸ Steven Shakespeare, recenzia knihy *Telling God's Story* od Gerarda Loughlina, *Modern Believing* 38, 1 (1997), 60–62, tu 62, kurzíva v origináli. Kathryn Tanner upozorňuje, že všetky kultúry sú dynamické, hybridné a interaktívne. V prípade živých kultúr ich proces vytvárania nie je nikdy uzavretý. Vplyv na ich formovanie má kontext každodenného života. Tannerovej postrehy o kultúre je možné vzťahovať aj na to, čo bolo povedané o teológii príbehovosti. Porov. Tanner, *Theories of Culture*, 67, 69, 70.

K zmene zmýšľania dochádza pod vplyvom stretnutia s inými príbehmi a rozprávami.⁶⁹

Pre skúmanie vyššie opísanej komplexnosti vzťahov označenej termínom príbehovosť je potrebné použitie vhodného hermeneutického nástroja. Domnievam sa, že takýmto nástrojom môže byť tzv. „praxiologická matrica“ (*praxis matrix*), ktorú koncipovali juhoafrickí teológovia J. N. J. Kritzinger a Willem Saayman⁷⁰ ako hermeneutickú metódu určenú na hĺbkovú analýzu a „zhustený popis“ (*thick description*) kresťanskej praxe. Hoci títo autori sa sústreďia na spoločenské dôsledky transformácie pod vplyvom pôsobenia kresťanskej viery a praxi, tento model je možné použiť aj na skúmanie toho, čo sme označili ako príbehovosť.

Praxiologická matrica pozostáva zo siedmich vzájomne prepojených rozmerov či hľadísk skúmania, ktorými sú identifikácia činiteľa, znalosť kontextu, skúmanie cirkvi, interpretácia tradície, konkretizácia činnosti, schopnosť sebareflexie a spiritualita. Bádateľ prostredníctvom dôkladnej analýzy každej z týchto dimenzií s ohľadom na príbeh/rozprávanie skúmaného jednotlivca či spoločenstva získava lepšie a komplexnejšie porozumenie. Existuje niekoľko otázok, ktoré bádateľ môže s úžitkom klásť v súvislosti s každou z týchto siedmich dimenzií. Niektoré z nich stručne zmienim:⁷¹

- a) **Identifikácia činiteľa (*identification of agency*)** Kto je skúmaná osoba či spoločenstvo?⁷² Prípadne, kto je rozprávačom príbehu? Aké

⁶⁹ Porov. Hošek, *Kouzlo vyprávění*, 13–14 a 42.

⁷⁰ Pozri J. N. J. (Klippiess) Kritzinger a Willem Saayman, *David J. Bosch: Prophetic Integrity, Cruciform Praxis*, Dorpspruit: Cluster Publications, 2011, 3–6. Porov. tiež J. N. J. Kritzinger, Faith to Faith: Missiology as Encounterology, *Verbum et Ecclesia* 29, 3 (2008), 764–790. Koncept praxiologickej matrice vychádza z postrehov a dôrazov teológie oslobodenia, konkrétne z modelu tzv. „pastorálneho kruhu“ (*pastoral circle*). Porov. napr. Joe Holland a Peter Henriot, SJ, *Social Analysis: Linking Faith and Justice*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983; J. N. J. Kritzinger, Studying Religious Communities as Agents of Change: An Agenda for Missiology, *Missionalia* 23, 3 (1995), 366–396; a Frans Wijzen, Peter Henriot a Rodrigo Mejía (eds.), *The Pastoral Circle Revisited: A Critical Quest for Truth and Transformation*, Nairobi: Paulines, 2005.

⁷¹ Nasledujúca pasáž vychádza z toho, čo píšú Kritzinger a Saayman, *David J. Bosch*, 4–6.

⁷² Na tomto mieste je potrebné povedať, že môže ísť buď o postavu príbehu (hrdinu) alebo o rozprávača. Táto podvojnásť sa týka i ďalších šiestich aspektov.

- sociálne, ekonomické či triedne postavenie zastáva v spoločnosti? Aké je jej vedomie identity? Kto sú jej „konverzačnými partnermi“?
- b) **Znalosť kontextu (*contextual understanding*)** Aké sociálne, politické, ekonomické a kultúrne faktory ovplyvňujú spoločnosť, v ktorej skúmaná osoba/spoločenstvo žije? Ako ona sama chápe tieto faktory? Je si vedomá svojich predsudkov a záujmov? Akým spôsobom „číta znamenia doby“?
- c) **Skúmanie cirkevnej príslušnosti (*ecclesial scrutiny*)** Aké miesto zaujíma cirkev v živote skúmanej osoby/spoločenstva? Ako sa vzťahuje k cirkvám pôsobiacim v jej kontexte? Akú úlohu zohrávajú dejiny cirkvi/í v danom kontexte v súčasnosti?
- d) **Interpretácia tradície (*interpreting the tradition*)** Akým spôsobom interpretuje skúmaná osoba/spoločenstvo Bibliu a kresťanskú tradíciu pre svoj kontext? Aký vplyv má jej vedomie identity, pochopenie kontextu a cirkevná príslušnosť na jej vlastnú „kontextuálnu teológiu“ v zmysle uvažovania o viere?
- e) **Konkretizácia činnosti (*discernment for action*)** Aké metódy, činnosti alebo projekty využíva skúmaná osoba/spoločenstvo vo svojej snahe realizovať svoje myšlienky a vízie? Aké plány má na dosiahnutie svojich cieľov? Aké zámery sleduje? Aký vzťah má k ostatným činiteľom vo svojom kontexte?
- f) **Schopnosť sebareflexie (*reflexivity*)** Aká dôsledná a úprimná vo svojom úsilí je skúmaná osoba/spoločenstvo? Ako vníma svoje predchádzajúce skúsenosti? Učí sa zo svojich chýb a úspechov?
- g) **Spiritualita (*spirituality*)** Akú spiritualitu praktikuje skúmaná osoba/spoločenstvo? Ide o spiritualitu zameranú na kontempláciu, aktivizmus, spravodlivosť, dialóg, uzavretia sa do seba, atď.?

Vyššie uvedené otázky sú len príkladmi; niektoré je možné vynechať, iné pridať. Pri práci s touto matricou taktiež nie je nutné dodržiavať žiadne konkrétne poradie. Do analýzy okrem toho nie je potrebné zahrnúť všetky dimenzie.

Tento model ponúkam ako mimoriadne vhodný referenčný rámec pre interpretáciu príbehovosti hneď z niekoľkých dôvodov. Po prvé, praxiologická matrica zdôrazňuje skutočnosť, že ľudská skúsenosť má bytostne naratívnu povahu. Po druhé, praxiologická matrica umožňuje zohľadniť príbehy a rozprávania jednotlivcov i spoločností. A napokon, po tretie,

venuje náležitú pozornosť rozmanitosti rozmerov, čím podčiarkuje nutnosť brať vážne komplexnosť konceptu príbehovosti a adresovať otázku intertextovosti – dynamickej interakcie medzi rozličnými príbehmi a rozprávami.

Stelesnený príbeh

Praxiologická matrica má však ešte jednu výhodu. Umožňuje uchopiť príbehovosť ako fenomén prekračujúci hranice verbálneho rozprávania príbehu. Inými slovami, dovoľuje skúmať nielen slová, ale aj skutky či symbolické gestá.⁷³ To je nesmierne dôležité pre teológiu, ktorá chce zostať verná inkarnačnému princípu kresťanskej viery.

Kultúrny antropológ Ronald Grimes presvedčivo ukázal, že v niektorých, predovšetkým nezápadných spoločnostiach môže rituálne stváranie účinne plniť úlohu rozprávania.⁷⁴ To bolo základom jeho kritiky naratívnych teológov, ktorých vinil z etnocentrizmu pre ich nevyслуšený postulát, že rozprávanie musí byť konštruované výlučne vo verbálnych kategóriách.⁷⁵ Grimes vyčítal naratívnej teológii, že neposkytuje dostatok priestoru pre rituálno-dramatické stváranie, bez ktorého sa ľudské príbehy stávajú len intelektuálnymi ideálmi, prípadne – čo je ešte horšie – zdrojmi heteronómne nariadených obrazov. Jeho téza znie, že morálnemu správaniu sa učíme prostredníctvom rituálu.⁷⁶

Grimes nám pripomína, že príbehy nestačí len verbálne rozprávať. Rovnako potrebné je neverbálne podanie; je ich nutné taktiež rituálne stváranovať, dramaticky utvárať, sprítomňovať celým vlastným životom. Z tejto perspektívy je kresťanská identita stelesneným príbehom. Príbeh kresťanského spoločenstva je pokračovaním Inkarnácie – životného príbe-

73 Samotný Kritzinger v poslednej dobe zo zmieňovaného dôvodu (ako aj z dôvodu prílišnej spätosti termínu „*praxis*“ s liberálnou teológiou, čo spôsobuje rozpaky v niektorých cirkevných a teologických kruhoch) inklinuje k tomu hovoriť radšej o „*performance matrix*“ (*performance matrix*). Porov. J. N. J. Kritzinger, „Migration and Racism: A Missiological Foundation“, nepublikovaná prednáška, ktorá zaznela 11. 5. 2016 na konferencii Stredo- a východoeurópskej asociácie misijných štúdií (CEEAMS) v Osieku.

74 Ronald Grimes, *Of Words the Speaker, of Deeds the Doer*, *Journal of Religion* 66, 1 (1986), 1–17, tu 4n.

75 Grimes, *Of Words the Speaker*, 4.

76 Grimes, *Of Words the Speaker*, 7n.

hu Ježiša Krista so všetkými aspektmi tohto života. Loughlin hovorí, že človek vstupuje do biblického príbehu svojím vstupom do stvárnenia tohto príbehu, ktoré ponúka cirkev. Človek je pokrstený do biblickej a cirkevnej drámy. Z tohto pohľadu nejde ani tak o to, že by bol „zapísaný do knihy, ale skôr že sa zúčastňuje divadelnej hry – hry, v ktorej je nutné priamo v danej chvíli improvizovať.“⁷⁷

V podobnom zmysle sa vyjadruje aj Rowan Williams, keď tvrdí, že nestačí, keď rozprávači alebo čitatelia príbehu Písma zostávajú na úrovni rozprávačov alebo čitateľov, ale že sú volaní k tomu, aby sa stali plnohodnotnými postavami v rozprávaní príbehu, ktorý sa stal ich príbehom.⁷⁸ David Ford zase konkrétne rozvádza, čo by malo byť súčasťou takéhoto dramatického stvárnenia (*performance*) z perspektívy kresťanskej teológie. Podľa neho ide o tri hlavné dynamické veličiny: (1) chválospev a modlitbu; (2) život v spoločenstve; a (3) prorocké slovo a čin.⁷⁹ Ford k téme stelesneného príbehu pristupuje ešte aj iným spôsobom, z ricoeurovskej perspektívy, keď ľudské ja chápe dynamicky ako definované prostredníctvom vzťahov, rozhovorov, služby, či v opozícii k ostatným v rámci rozprávania, v ktorom sa v čase objavujú rozličné postavy. Ľudia sú teda spoločenskými bytosťami zakotvenými vo väčších príbehoch rozmanitých spoločenstiev, ktorých sú súčasťou.⁸⁰

Luther Ziegler si vo svojej interpretácii Forda všíma, že ten venuje vo svojej teológii mimoriadnu pozornosť liturgii.⁸¹ Tento fakt je možné vykladať ako dôraz na inkarnačný a holistický charakter kresťanskej viery, pretože liturgia apeluje na všetky dimenzie ľudskej existencie. Tým sa dostá-

77 Loughlin, *Telling God's Story*, 20.

78 Rowan Williams, „The Literal Sense of Scripture,“ *Modern Theology* 7, 2 (1991), 121–134, hlavne 125. Porov. tiež Nicholas Lash, *Performing Scriptures, Theology on the Way to Emmaus*, London: SCM Press, 1986, 37–46.

79 David F. Ford, *System, Story, Performance: A Proposal about the Role of Narrative in Christian Systematic Theology*, in: Stanley Hauerwas a L. Gregory Jones (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 1995, 191–215, tu 191. Pôvodne vyšlo ako David F. Ford, 'The Best Apologetics is Good Systematics': A Proposal about the Place of Narrative in Christian Systematic Theology, *Anglican Theological Review* 68, 3 (1985), 232–254.

80 Porov. Ford, *Self and Salvation*, 82–87.

81 Luther Zeigler, The Many Faces of the Worshipping Self: David Ford's Anglican Vision of Christian Transformation, *Anglican Theological Review* 89, 2 (2007), 267–285, predovšetkým 280–285.

vame k tvrdeniu, ktorým sme začali tento oddiel, a totiž, že kresťanská identita je – a má byť – stelesneným príbehom.

Záver

Predkladaný článok ukázal, že jestvuje úzka súvislosť medzi príbehom a ľudskou identitou. Jeho cieľom však nebolo doložiť existenciu naratívnej štruktúry ľudskej identity. Skôr sa pokúsil ukázať, že koncept príbehu zastáva v kresťanskej teológii centrálnu miesto, nakoľko kresťanská identita je založená na príbehu Ježiša Krista. Ako reflexia tohto príbehu, ktorý je otvorený a pokračuje príbehom cirkvi, je každá teológia *de facto* naratívna – je teológiou príbehu.

Príspevok následne poukázal na niektoré prínosy i slabiny naratívnej teológie. A práve kvôli analyzovaným slabinám navrhuje namiesto o teológii príbehu hovoriť o teológii príbehovosti. Koncept príbehovosti si všíma dynamický a recipročný vzťah medzi kategóriami príbehu a rozprávania. Zároveň venuje pozornosť aj vplyvu iných príbehov a rozprávání na formáciu kresťanskej identity. Článok taktiež navrhol použitie praxiologickej matrice ako hermeneutického nástroja vhodného na skúmanie konceptu príbehovosti z teologickej perspektívy.

Domnievam sa, že koncept príbehovosti môže byť pre teologickú reflexiu cenným prínosom. Po prvé, umožňuje oceniť hlasy prichádzajúce „odinakadiaľ“ a pozitívne zhodnotiť ich úlohu pri formovaní kresťanskej identity. A po druhé, je dostatočne inkluzívny na to, aby poskytol priestor na vnímanie kresťanskej identity ako stelesneného príbehu. Kresťan v tejto perspektíve nielen rozpráva Boží príbeh, ale je v ňom aj aktívnym hercom a spoluscenáristom.

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

Moudrost po časech své krize – v knize, jíž propůjčila jméno¹

Jiří Hoblík

Die Weisheit nach der Zeit ihrer Krise – im Buch, dem sie ihren Namen verliehen hat In diesem Aufsatz wollen wir den Begriff „Krise der Weisheit“ neu begründen und in Beziehung zum Ausgang der so verstandenen Entwicklung des hellenistisch-jüdischen sapientialen Denkens setzen. In der deuterokanonischen Sapientia Salomonis sehen wir einen relevanten Beleg für unsere Fragestellung. Hier widerspiegelt sich die differenzierende Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie sowie mit der neu gestellten traditionellen Frage nach dem Zusammenhang von Tun und Ergehen. Die Verteidigung der im Buch stark exponierten Weisheit versucht insbesondere ihr Nutzen für alle sie liebenden Menschen mannigfaltig zu demonstrieren.

Pojmu moudrosti je zapotřebí rehabilitace. Je totiž spíše kriticky podceňovaný než mrtvý. Filosofie jako láska k moudrosti? Pouze učebnicové tvrzení o etymologii jednoho slova. Moudrost jako boží dar? Co o ní víme mimo zbožné formule? Namísto krčení rameny se raději pokusme pojednat o moudrosti, která byla kdysi vnímána jako dynamická moc působící ve značném rozpětí. Měla o ní co říci zároveň biblická tradice a filosofie. Téma krize moudrosti jsme sami zvolili jako její dějinný prubířský kámen, ale i jako znovu a znovu se vracející diskusní téma.

Tradiční moudrost a krize moudrosti

Klasická školská moudrost, pěstovaná ve starověku ve větších i menších centrech Předního východu včetně Jeruzaléma byla kulturou rozvíjení osobních mravních dispozic a umění jejich praktického (nikoli přímo pragmatického, např. v řemesle) uplatňování. V hebrejské bibli ji shrnuje kniha Přísloví zvl. v kap. 10–29, ale její vliv najdeme pochopitelně i v nejrůznějších dalších knihách.

Tato tradiční moudrost procházela ovšem s nástupem helénistické doby krizí, jež je patrná na proměně sapienciální literatury. Nebyla přitom něčím historicky výjimečným. Analogie této krize proto spoluvytvářejí po-

1 Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

měrně velké časové rozpětí, uvážíme-li, že ve starém Orientu se s ní setkáváme již před druhým tisíciletím př. Kr., zatímco v izraelských dějinách až od doby exilu (srv. Ez 18).²

Základní, v biblistice dlouhodobě ukotvená představa o krizi moudrosti spočívá v předpokladu, že přesvědčení o souvislosti lidského jednání a údělu (srv. Př 12,21: „Bezúhonného nezasáhne žádné utrpení, zatímco ničema bude pln neštěstí.“)³ se již v době exilní a poexilní začala otřásat.⁴ Zásadně ochablo optimistické spoléhání na umění rozhodovat mravní nesnáze v zájmu dobrého života. Zpochybnění této naukové tradice je tím, co pak mají společného v dalších ohledech tak vzdálené knihy Jób a Kóhelet,⁵ z nichž druhá svým vznikem patří již do doby helénismu (knihy Jób jen co do závěrečné fáze svého vzniku). Proto se tyto spisy považují za doklady krize moudrosti, na niž reagují. Jak říká F. Crüsemann: „Realistické zjištění, že se ve světě neděje spravedlnost a že Bůh rozhodně nejedná srozumitelně, jim až dodnes propůjčuje bezprostřední aktuálnost.“⁶ Jedno s tím spřízněné nedorozumění detekoval K. Koch v Septuagintě, z níž se údajně vytrácí povědomí o „údel působící sféře činů“, která se podle starého izraelského přesvědčení předpokládala u každého člověka. Toto povědomí o důsledcích činů, které ulpívají na každém a ovlivňují jeho údel, bylo ale již otřesené u Jób a Kóheleta. Místo toho podle Kocha v Septuagintě přichází právní řeč.⁷

Už na těchto spisech je vidět, co jsme již naznačili, že totiž krize moudrosti vyznačuje přechod od staré, tradiční moudrosti, k nové sapiencialitě doby helénistického raného judaismu. Stará a nová sapiencialita ale spolu nekontrastují

2 Srv. R. M. Wanke, *Praesentia Dei: Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 412, Berlin – Boston: de Gruyter, 2013, 414. Přehledně. W.-D. Syring, *Hiob und sein Anwalt*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 336, Berlin – New York: de Gruyter, 2004, 7–14.

3 Srv. J. Hoblík, *Proroci, jejich slova a jejich svět*, Praha: Vyšehrad, 2009, 386n.

4 Srv. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen: Neukirchener, 1970, 165–181.

5 Srv. *ibid.*, 306.

6 F. Crüsemann, *Hiob und Kohelet: Ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches*, in: R. Albertz aj. (eds.), *Werden und Wirken des Alten Testaments: Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag*, Göttingen: Ruprecht, 1980, 373; srv. též A. H. J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart: Kohlhammer, 1993, 239.

7 Srv. K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*, in: *týž*, *Gesammelte Aufsätze, 1: Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, B. Janowski a M. Krause (eds.), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991, (65–103) 98–100.

jako černá a bílá barva, ani je neodděluje nedohledná propast. Naopak je spojuje přechod, na který si troufáme poukázat, i když jej nemůžeme souvisle a zcela rekonstruovat. Během něho se mnohé jistě vytratilo, jiné starší momenty se proměňovaly i rozvíjely. To vše díky změněnému společenskému, politickému a kulturnímu kontextu, v to počítaje vliv helénismu, který byl přitom výrazně silnější v alexandrijské židovské komunitě než v palestinském prostředí. Vnitřní i vnější faktory byly spolu spjaty a provázány, protože rozvíjení raného judaismu jako diasporního náboženství, vázaného na právě dotvářenou posvátnou knihu, bylo provázáno výzvou konfrontace s helénismem, totiž výzvou k vnitřnímu usebrání. Vnitřní faktor byl dalece poznamenán ztrátou vazby ke královské instituci, takže se změnilo místo v životě moudrosti (institucionalizace moudrosti je předmětem dohadů, ale zdá se, že péči o moudrost se nevěnovala v době královské jen koruna; nedošlo ke spojení moudrosti s náboženskými autoritami již v době předhelénistické?) K vnějšímu faktoru patřil vliv filosofie, a to opět spíše v Alexandrii než v Jeruzalémě.

Co to však znamenalo pro raně židovské myšlení? V prvním případě se existenciální otázky, jako byla otázka životního údělu a zdaru a otázka neshody s tím spjatých, nacházely v napětí s otázkou etickou: jak se rozhodovat a jednat dobře v kontextu plném překážek – a navíc v kontextu, který se v průběhu dějin dalece proměnil? V případě druhém šlo zase o to, jak hebrejská moudrost ob stojí tváří v tvář moudrosti řecké.

Celou tuto naznačenou oblast nyní naráz neobsáhneme. Jen k ní odkazujeme, aby bylo alespoň zřejmé, že v pohledu na existenciální otázky šlo při krizi moudrosti o hodně. Tradiční moudrost byla totiž uměním zvládat krizové situace ve všedním životě, a nyní tedy musela zvládnout vlastní krizi, která dosahovala hlouběji i do širšího rozpětí. Naší otázkou tedy je, jak na krizi reagovala moudrost, když se v ní ocitla sama.

Pojem krize moudrosti jako procesu její problematizace se jeví jako konkrétně víceznačný, i když se jím míní především krize tradiční hebrejské moudrosti, která vyústila do transformace sapienciality ve 3. stol. př. Kr. Krizí tedy nemůžeme rozumět pouhý úpadek. Víme o ní díky literárním dokladům, jimž můžeme rozumět jako reakci na ni a z nichž zároveň můžeme vyrozumívat spojení krize a transformace. Nejednalo se ani o proces izolovaný od kontextu, protože krize moudrosti byla analogická krizi kultu.⁸

8 Srv. F. Stolz, *Psalmen im nachkultischen Raum*, Theologische Studien 129, Zürich: TVZ, 1983, 26–27.76.

Pohled na krizi moudrosti v kontextu diskuse

Pro upřesnění je třeba říci, že mluví-li se v diskusi o krizi moudrosti, nemíní se tím krize „boží moudrosti“ (k tomuto výrazu srv. Mdr 14,5) samé. Ale nemyslí se tu ani na moudrost ve smyslu kardinální ctnosti. Moudrosti jako ctnosti, která člověku dává schopnost dobrého rozhodování, se krize dotýkala spíše nepřímo (ale musela se v ní projevovat, což se ovšem vymyká zkoumání), protože nevyplývala z jednotlivých situací, nýbrž z dějin a tendencí. Musíme tedy definovat ještě třetí význam moudrosti. V tomto třetím významu myslíme moudrost jako sapiencialitu, totiž jako myšlenkovou kulturu, která se pěstovala ve školách a v níž vznikala mudroslovná literatura. Proto o krizi moudrosti zčásti platí, že byla „krizí mudroslovného myšlení“.⁹ Říkáme zčásti, protože se nemohla odehrávat jen v myšlení a mimo svůj kontext.

Důležité je si všimnout, že tam, kde se tato myšlenková kultura přestala omezovat na mravní pochopení moudrosti, tam také docházelo k tomu, že se začala zabývat moudrostí jako svým principem a autoritou. Stavěla se tak mezi moudrost v teologickém i etickém smyslu, aby pro moudrost jako ctnost byla oporou chtějíc „boží moudrost“ mít za svou vlastní oporu. Takové její sebepochopení nevyklučovalo sice možnost krize, ale přitom předpokládalo možnost jejího překonání.

Krize jako proces nebyla tedy něčím, čemu sapiencialita jen podléhala. Nové spisy jsou také výsledkem tvůrčího procesu, a tudíž nejen důsledkem pouhého reagování. Pozitivním tvůrčím živlem, který prorážel cestu krizí moudrosti, jak shrnuje Otto Kaiser, byla spekulace o moudrosti, vycházející od knihy Přísloví (8.–9. kap.) a směřující přes Sírachovce a Knihu moudrosti k prvnímu významnému židovskému filosofovi Filónovi Alexandrijskému. Tyto spekulace byly ovlivněny isidickými aretalogiemi (chvalořečmi na božstvo ve formě výčtu jeho vlastností a činů) a posléze i stoickými a středoplatónskými představami o logu a o světové duši.¹⁰ Pojem spekulace tu chápeme ve vlastním smyslu bytostně racionálního zkoumání.

9 Srv. S. Chong-Hyon, *Vergebung der Sünden: Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/74, Tübingen: Mohr, 1993, 74.

10 Srv. O. Kaiser, *Odkaz alexandrijských Židů: Úvod do deuterokanonických knih Starého zákona*, přel. J. Hoblík, Praha: Vyšehrad, 2006, 158n.

Kde se však vzalo kritické stanovisko nového mudrosloví k dosavadní tradici? V dějinách Izraele mu už předcházela prorocká kritika moudrosti (Iz 5,1; 28,23–29; Iz 29,14; Iz 31,2; Jr 8,8n.), již rozumějme polemiku proti pochybenému uplatňování vladařského umění nebo umění politických rádců. Jak uvádí Magne Sæbø, předmětem této kritiky „se mívá moudrost jako umění vládnout nebo jako umění politického rádcovství, které je pochybené, zaměřuje-li se proti Jahvemu“.¹¹

Kritika byla ale také moudrosti vlastní (srv. Př 26,12; Kaz 7,16; Sír 10,26; Jb 12,2; 28; 32,9).¹² A tak lze říci, že prvkem vytvářejícím spojitost dějin mudrosloví napříč krizí byla „kritická moudrost“, na niž klade důraz soudobé bádání.¹³ Tento pojem vznáší nový nárok na posuzování krize moudrosti. Vyplyvá z něho, že se už dávno před Jóbem a Kóheletem¹⁴ v Izraeli pěstovala nejen didaktická, nýbrž i reflektující a skeptizující moudrost. V knize Jób samé lze rozeznávat zpracování knihy zaměřené na „kritiku moudrosti“ (s jejím obrazem ambivalentní moci skrytého Boha).¹⁵ Vcelku řečeno knihy Jób a Kóhelet jsou sice zvláštními úkazy, ale jsou i doklady své, novější doby, takže je nelze považovat za bludné kameny.

Knihy Jób,¹⁶ která již ve své nejstarší složce odráží starověkou „jóbov-

11 M. Sæbø, čl Art. חכּהּ wise sein, in: E. Jenni, C. Westermann (eds.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994⁵, (557–567), 566.

12 Srv. Crüsemann, Hiob und Kohelet, 373–393; H.-P. Müller, čl. חכּהּ hākam, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, II, Stuttgart: Kohlhammer, 1977, (920–944) 943n.

13 Srv. T. Krüger, Vorwort, in: týž, *Kritische Weisheit: Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament*, Pano 1997, V–VIII. Krüger přitom „kritickou moudrost“ nehledá ani jen u Jóba a Kóheleta, ale ani jen v mudroslovné literatuře. Ke „kritické moudrosti“ u Jóba s ohledem na rozpor moudrosti samé v konfrontaci Jóba a jeho přátel srv. Stolz, *Psalmen im nachkultischen Raum*, 65n.

14 Jestliže Kóhelet seznamuje čtenáře s ambivalencí skutečnosti „pod sluncem“, lze říci, že je zaučuje do kritické moudrosti, srv. D. Dieckmann, *„Worte von Weisen sind wie Stacheln“ (Koh 12,11): Eine rezeptionsorientierte Studie zu Koh 1–2 und zum Lexem rbd im Buch Kohelet*, Zürich: TVZ, 2012, 266. To se však samo o sobě ještě nevyklučuje s tím, že je kniha „výrazem krize moudrosti“, přesněji řečeno svěbytnou reakcí na ni.

15 Srv. Wanke, *Praesentia Dei*, 217–274, zvl. 272n.

16 Za závažné upozornění tu považujeme slova H. D. Preusse, podle něhož krize moudrosti „nebyla teoreticky diskutována, nýbrž existenciálně zakoušena a žalována Bohu“, srv. *Jahwes Antwort an Hiob und die sogenannte Hiobliteratur des alten Vorderen Orients*, in: H. Donner; R. Hanhart; R. Smend (eds.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli*, Göttingen: Ruprecht, 1977, (323–343), 329. Na jedné straně totiž nemůžeme knize Jób upřít teoretický výkon, na druhé straně je

skou“ literaturu,¹⁷ obhájí boží suverenitu oproti dogmatickému lpění na korespondenci lidských činů a lidského údělu tváří tvář utrpení. Vedle toho kniha Kóhelet promýšlí životní křehkost a relativitu, za níž je nicméně možné nacházet příležitosti pro štěstí. V obou případech dostává souvislost jednání a údělu dosud neznámé subtilní obrysy, aniž by se tím starší moudrost dala jednoduše degradovat či snad odrovnat. Kromě zábrany dogmatismu bylo i zabráněno rezignaci na tázání i na jednání.

Knihy Jób a Kóhelet neměly ovšem pro následující sapienciální tradici a její recepci (v knize Sírachovec, v Knize moudrosti, v rabínském židovství a v apokalyptice) zvláštní důsledky. A samy se staly součástí židovského kánonu za tu cenu, že do nich byly zasazeny pasáže, které harmonizují jejich zneklidňující poselství (srv. Jób 32–37 a 38 a vedle toho Kaz 12,9–11.12–14).¹⁸ Odtud vysvítá, že nebyla jednoduše proveditelná rehabilitace dávné optimistické myšlenky dobrého údělu v důsledku dobrého jednání. A tak také aby mohl být člověk motivován k moudrosti a k úsilí o dobro, začala se prosazovat „bázeň boží“, „bohabojnost“ (*fobos theú*, „bázeň před Bohem“, Př 15,33; *fobos kyriú*, „bázeň před Pánem“, Př 8,13; 9,10; 10,27; 19,23; 22,4; dále srv. Job 13,11.21; *fobeomai ton theon*, „bát se Boha“, Př 24,21; Kaz 3,14; 5,6; 7,18; 8,12; 12,13; *fobeomai ton kyrion*, „bát se Pána“, Ž 111,10; Př 14,2; dále srv. Job 9,34; 37,24; Kaz 8,13 aj.).¹⁹

Klademe-li si navíc otázku, co se stalo s moudrostí po její krizi, naznačujeme tím, že místo abychom se vzdávali pojmu „krize moudrosti“, raději usilujeme upřesňovat jeho uplatnění. Například jej nechceme příliš vyhranovat oproti minulosti, jako by ta byla ve vztahu k moudrosti bezkrizová. Nechceme v něm vidět ani příliš ostrý kontrast vůči starší moudrosti.²⁰ Jinak bychom mohli unáhleně podezřívát Knihu moudrosti, která reprezentuje další vývoj, z oportunismu.

v jejich slovech nutné hledat svědectví o existenciální zkušenosti.

17 Srv. Wanke, *Praesentia Dei*, 414: „Původní poezii je ale třeba chápat především jako sebekritický hlas uprostřed tradičních izraelských látek.“

18 Srv. U. Bauer, *Überlieferungen aus Prophetie, Weisheit und Apokalyptik*, Studiengang Theologie, I,2 (Altes Testament, Teil 2), Zürich: TVZ, 2011, 221n.

19 H. H. Schmid, *Die alttestamentliche Weisheit und ihre Rationalität*, in: *Studia Philologica*, 47, Bern – Stuttgart: Haupt, 1988, (11–31) 22n.

20 Srv. H.-J. Hermisson, *Weisheit im Jeremiabuch*, in: R. G. Kratz aj. (eds.), *Schriftauslegung in der Schrift*, Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag, BZAW, 300, Berlin – New York: de Gruyter, 2000, (175–191) 188.

Moudrost a ctnost ve vztahu k transcenci (Kniha moudrosti)

Sapiencialita zahrnovala obvykle víc než mravní nauku, a tak čtenáře nemusí přímo překvapit, když se setká s její teologickou složkou, která v dějinách mudrosloví rozhodně nebyla všudypřítomná. Tradiční moudrost měla k náboženství často volný, implicitní, nepřímý vztah. Soustředila se více na všední sféru. Teprve pozdější vývoj moudrosti v době helénistické přinesl její teologizaci,²¹ kterou ovšem nemusíme pokládat jen za reakci na krizi moudrosti.²² Teologizací myslíme proces, během něhož se moudrost stále silněji asociovala s Bohem a jeho Zákonem, to jest s transcencí a obecnou platností boží vůle.

Tento teoretičtější, spekulativnější, tj. racionálně vyhraněnější přístup ke vztahu božského a lidského jednání se ocitl pod filosofickým vlivem. Návaznost byla možná mj. s ohledem na to, že biblická tradice zná ctnost co do obsahu, i když nemá přímý ekvivalent k řeckému výrazu *areté*, který přejímají až řeckojazyční Židé.

Ale musela přijít také dosti silná historická zkušenost a sociálně-kulturní změna (diasporizace, urbanizace, přímá konfrontace s jinými kulturami, náboženské konkurence), aby se v důsledku proměn a komplikací tradičních představ o životní skutečnosti ozvala potřeba nové úvahy o tradičních, a přitom vlastně nedořešených otázkách. Na ni pak již s jistým odstupem od knih Jób a Kazatel reagoval řecky psaný spis Moudrost Šalomounova neboli Kniha moudrosti, pocházející z Alexandrie z poslední třetiny 1. stol. př. Kr.²³

Tato kniha navázala přitom na typický středoplatónský problém prostředkování mezi transcendentním Bohem a světem, na problém mající své podloží již v Platónově učení a v jeho novoplatónských důsledcích. Autor ovšem také dobře znal starší biblické tradice a navíc tradici z doby

21 K teologizaci moudrosti srv. H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit: Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 101, Berlin – New York: de Gruyter, 1966, 173–201; M. Witte, *Das Sprüchebuch (Die Sprüche Salomos / Proverbien)*, in: J. C. Gertz, *Grundinformation Altes Testament*, 437. Někdy se navrhuje mluvit spíše o „dogmatizaci“ moudrosti, srv. Wanke, *Praesentia Dei*, 270, pozn. 812.

22 Srv. Hermisson, *Weisheit im Jeremiabuch*, 186.

23 Srv. Kaiser, *Odkaz alexandrijských Židů*, 141.145n.

makabejské a apokalyptiku,²⁴ což svědčí nejen o době vzniku, nýbrž i o jeho postupu a o tom, že očekával vzdělané čtenáře. A v neposlední řadě také o tom, že měl dostatečné důvody zabývat se na základě pestrých zdrojů moudrostí nově a zároveň tradičně. Tomu odpovídá konečně i bohatá návaznost na starozákonní profétii soudu,²⁵ která koreluje se zřeteltem k dějinám Izraele (dějinný moment v moudrosti!) a která měla své důsledky i pro Nový zákon, resp. pro listy Pavla z Tarsu (v.d.).²⁶ Přitom moudrost dějiny překračuje, a proto dodejme spolu s Johnem J. Collinsem: „Pochopení dějin se zakládá v konsistentním pochopení kosmického procesu.“²⁷

Duchovní povaha moudrosti

Na Knize moudrosti můžeme pozorovat, že při setkávání raně židovského myšlení a filosofického vlivu mohla prostředkující úlohu sehrávat nejlépe právě moudrost jako duchovní pohyb, a tak i jako instance autoritativní pro všechny lidi. Platila za instanci lidem blízkou a zároveň je z principu přesahující.

V této souvislosti také výslovně asociovala pojem ducha a pohyb ducha. V Knize moudrosti se zdají být dva aspekty ducha základní: aspekt vitální (*pneuma zoetikon*, „životní duch“, srv. 15,11,16; k tomu srv. též 2,3; 16,14) a aspekt intelektuální (*pneuma noeron*, „inteligentní duch“, srv. 7,22; srv. v. 23).²⁸ Když je vedle sebe klade Werner Bieder,²⁹ přechází spojitost rozumu a života, která v pojmu ducha představuje dokonce jednotu, což pou-

24 Srv. Ch. Stettler, *Das letzte Gericht: Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesu*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/299, Tübingen: Mohr, 2011, 103.

25 Soustavný přehled viz Stettler, *Das letzte Gericht*, 104–108.

26 Srv. Stettler, *Das letzte Gericht*, 104.

27 J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids / Michigan: Eerdmans – Livonia / Michigan: Dove, 2000², 199.

28 K stoickému původu výrazu srv. H. Hübner, *Die Weisheit Salomos*, Altes Testament Deutsch. Apokryphen, 4., Göttingen: Ruprecht, 1999, 103, pozn. 57.

29 Srv. W. Bieder, čl. *πνεῦμα, πνεύματικός*, C. Geist im Judentum, in: G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments*, VI., Neukirchen: Kohlhammer, 1959, (366–373) 369. Beider se domnívá, že toto pojetí ducha v Knize moudrosti bylo inspirováno alexandrijským anatomem a fyziologem Erasistratem (kolem 305 až 250 př. Kr.), který sám rozlišoval *pneuma zootikon* a *pneuma psychikon* a pak mluví o „dvojitě aktivitě“ ducha v Knize Moudrosti, srv. *ibid.*, 369.

há lingvistika těžko vidí a což biblické prameny přímo nereflektují. Pro nás je pak tato jednota důležitá, abychom mezi řečí o životě a o rozumu neviděli rozpor a abychom moudrost, jak ji představuje raně židovská sapiencialita, neinterpretovali jako pouze intelektuální instanci. Zastírat, že nezachází s pojmy zcela důsledně (to by ostatně přišla o sobě vlastní povahu), proto ještě nemusíme.

Přitom se vždy jedná o vztah Boha a člověka, jemuž se s odkazem k moudrosti věnují zejména úvodní Výzva soudcům země 1,1–15 (resp. v. 1–10) a dále Chvála moudrosti v 6,22–9,19. Autor Knihy moudrosti měl bezpochyby velkou potřebu ptát se, jak moudrosti rozumět, promýšlel biblickou tradici a vybíral filosofické prostředky,³⁰ což si můžeme ukázat na dvou pasážích z druhého zmíněného úseku.

První z těchto pasáží je autobiografická zpráva 7,1–22a o tom, jak Bůh propůjčil mluvčímu moudrost. Ve vv. 1–6 si všimněme, jak si tento mluvčí, ztotožňující se s králem Šalomounem, nejprve uvědomuje svou konečnost a ohraničenost, aby v kontrastu s tím vynikla důležitost moudrosti a aby sám ukázal, že král jakožto člověk je stejný jako ostatní lidé.

Moudrost samu pak vyzdvihuje ve vv. 7–14. Zároveň se de facto mluvčí považuje za filosofa (Šalomoun jako filosofický král!), protože ve svých „autobiografických“ úvahách vyznává, že miloval moudrost nad zdraví i nad krásu jevů (v. 10). Podobně také v 8,2 říká, že ji miloval (*fileō*) už od mládí, vyhledával ji a stal se jejím milovníkem (*erastés*). Jak ale ještě uvidíme, moudrost je nejen předmětem, nýbrž i prostřednicí a způsobovatelkou lásky, zatímco Bůh miluje „všechno jsoucí“ (11,24; řečeno v rámci první vsuvky, z níž vyplývá, že Bůh miluje i Egyptany). Moudrost musí být něčím víc než láskou k moudrosti, a tak i přesahuje to, co o filosofii vypovídá etymologie toho slova. Nikoli náhodou je ve v. 7 moudrost pomocí epexetického genitivu *pneuma sofias* ztotožněna s duchem, s „duchem moudrosti“, jehož se člověku dostává od Boha.³¹

Na jiném místě, ve v. 15, se zase dočítáme, že Bůh je jejím vůdcem (*hōdēgos*), a tak je i uplatňující se nejvyšší autoritou pro člověka. Vzhledem k tomu pak snad sami můžeme říci, čím je moudrost v pojetí knihy: že je

³⁰ K filosofickému vlivu na knihu srv. Hübner, *Die Weisheit Salomos*, 27n.

³¹ Srv. M. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 333, Berlin – New York: de Gruyter, 2004, 234.

oním uplatňováním autority božího intelektu a odpovídáním na ně, přičemž její božské působení má zároveň povahu agens (významově se zčásti překrývajícího s filosofickým pojmem Logu). Jako taková je činná již při stvoření: je „tvůrkyní všech věcí“ (*hé pantón technitēs*; srv. 9,2, kde se píše, že člověk byl stvořen jejím prostřednictvím; též v. 9), je „tvůrkyní“ (*genētis*, 7,12; přenesený boží predikát!);³² je „působící (participium *erga-zomenés*) ve všem“ (8,5) (srv. již Př 8,22–31).

O moudrosti samé se ale více dozvídáme z Chvalozpěvu na moudrost v 7,22b–8,1. Hned na začátku (vv. 22.23) je obetknuta jednadvaceti přívlaskty, které ale nejsou připsány přímo jí, nýbrž duchu, který je v ní. Připomínají řeckou filosofii, zejména stoickou. Sama řada přívlasktů pak má své analogie v litanickém vzývání božstva, jež se praktikovalo v různých antických kultech (Mithrův či Isidin kult, orfické hymny) a v „mnohojmennosti“ božstvům připisované. V této souvislosti je zajímavé, že Filón Alexandrijský nazval mnohojmennou samu moudrost (*Legum allegoriae* I,43),³³ což jen dokládá inklinaci raně židovského myšlení k přenášení různých propriet z představ o pohanských božstvech na představy o moudrosti.

Protože výraz „duch“ byl užít už ve v. 22, jeví se důležitý pro celý úsek, v němž tím spíše moudrost působí jako ryze duchovní veličina (přitom nikoli díky nějakému explicitnímu vymezení vůči „materiálnímu“). Zároveň se podle v. 22 zdá být duch čímsi jí imanentním,³⁴ mj. na rozdíl od 9,17, kde je výraz „svatý duch“ zmíněn jako identický s moudrostí. (Jak ale chápat genitiv ve výše zmíněném spojení *pneuma sofias*, „duch moudrosti“? „Duch moudrosti“ patří „k božské sféře ve striktním smyslu“, ale musíme zároveň počítat s neostrotí pojmů, k nimž tu není definice).³⁵ Jako by moudrost měla své „nitro“, ale především jde o to, že „duch“ sjednocuje různé aspekty jako moudrosti vlastní. Pneumatologie Knihy moudrosti takto vykazuje inspiraci stoickými představami o světové duši,³⁶ ovšem s výhradou boží suverenity.

Jako veličina ryze duchovní může vším prostupovat (*chóreoó* ve v. 24), je „pohyblivější než všechn pohyb“ a ve své čistotě vším proniká a vše na-

32 Srv. Hübner, *Die Weisheit Salomos*, 98.

33 Srv. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit: Ein Kommentar*, Würzburg: Echter, 1986, 83.

34 K diskusi o tom srv. Hübner, *Die Weisheit Salomos*, 103.

35 Srv. *ibid.*, 96.

36 Srv. Kaiser, *Dědictví alexandrijských Židů*, 156–158.

plňuje.³⁷ Její aspekt univerzality rozvíjí dále v. 27 ve vztahu k lidem (srv. též 8,5, kde moudrost vše působí). Podobně se ale mluví o duchu v 1,5: „Duch Páně naplňuje svět lidí (*oikúmené*), ten, který drží vše pohromadě (*synechó*), zná každou hlásku.“ V 7,25 moudrost alespoň připomíná ducha tím, že je tu zmíněn „dech“ (*atmis*) jako první z pěti metafor pro moudrost ve v. 25n. Je nazvána přímo „dechem boží moci (*dynamis*)“ a jako „dech“ asociuje sílu a působení, přechod zevnitř k projevu i obtížnou uchopitelnost.

Její co do původu (do původu jmenovitě v boží „slávě“) emanační charakter je zvýrazněn tím, že je ztotožněna s „výronem“ (*aporroia*) (v. 25), což ale působí nejasně – vzhledem ke konkurenci principu emanace a principu stvoření v dějinách náboženství. Jinde také čteme, že sama je stvořením (24,3.8; srv. Př 8,22n.; Jb 28,27; Sír 1,4.9). Její vyzdvižení vyjadřuje unikátní blízkost Bohu, a jestliže připomíná představy o prominentní egyptské bohyni Isis,³⁸ tak zřejmě proto, že jim měla konkurovat a zároveň konkretizovat boží autoritu. Samozřejmě sama není bohyní, nýbrž zrcadlem Boha a odvozeninou z božského (v. 26). Je tak čímsi mezi „věčným světlem“ (jehož je odleskem, v. 26) a slunečním světlem, které převyšuje, protože sluneční světlo střídá noc, zatímco ona trvá a nic zlého (*kakia*) ji nemůže přemoci (v. 30).

Sama tu ale není kvůli univerzu. Ani v novější fázi svého vývoje neztratila svůj antropický zřetel. Od generace po generaci, jak se píše ve v. 27, vstupuje do „zbožných / Bohu milých“ (*hosios*) duší a vytváří boží přátele a proroky. Boží přátelství zmiňuje Kniha moudrosti ještě ve 4,10 a 7,14. Božím přítelem ovšem není každý. Moudrost se sice obrací ke všem, ne každý jí však dopřává sluchu. Otevřeny jsou jí zmíněné zbožné duše a jen do nich ona vstupuje. To koresponduje s v. 23, kde se píše, že proniká jen rozumějícími, čistými a nanejvýš subtilními duchy. Je to modlitba, která lidi otevírá moudrosti, která z nich dělá protějšky ducha, totiž duchy?³⁹ (srv. 7,7; lidi jako „duchy“ myslí Kniha moudrosti patrně i v 7,20).⁴⁰

37 K plátónskému a stoickému původu myšleny pronikání vším srv. Hübner, *Die Weisheit Salomos*, 105.

38 Srv. *ibid.*, 149.

39 Srv. Bieder, čl. *πνεμα, πνεματικος*, 369.

40 A sice vzhledem k paralelismu: ve verši jsou dvojice vlastností zvířat, lidí a rostlin, k jinému názoru srv. Hübner, *Die Weisheit Salomos*, 100n.

Motivu božích přátel je pak velmi blízka i její prostředkující role coby „lidumilného ducha“ (*to pneuma filanthrópon*, 1,6; srv. 7,23 jako korelát k *to pneuma ... flagathon* „dobromilnému duchu“ v 7,22), který naplňuje celou civilizaci (*oikúmené*, 1,7). Tento motiv je znám z řeckého prostředí, například z Platónových dialogů (Leg. 716cd; Tim. 53d aj.) a objevuje se rovněž v různých překladech Starého zákona.⁴¹ Nyní však ještě zdůrazněme onen paradox, že kosmická, ba hyperkosmická moudrost působí *niterně* (a přitom tvůrčím způsobem) v člověku. K tomu dodává v. 28, že Bůh miluje člověka soužijícího (sloveso *synoikeó*, „žít spolu“, je výrazem pro manželské soužití)⁴² s moudrostí. Moudrost tak přímo v lidech vytváří předpoklady pro boží lásku k nim. A kdo hledá moudrost, má ji tedy hledat skrze sebe, a ne skrze to, co vidí, s nadějí na úspěch navzdory její nezdůvěrnosti.

Užitek moudrosti

Moudrost je starobylé téma, vidíme však, že Kniha moudrosti se na ně soustřeďuje s intenzitou dříve těžko myslitelnou a že téma knihy povytce odpovídá jejímu názvu. Chápe moudrost jako univerzální co do jejího působení, a přitom využívá motiv kosmicity známý už z dřívější sapienciální tradice. Záleží jí přitom na velmi důvěrném vztahu moudrosti k Bohu. Kniha neusiluje jen o obraz moudrosti, nýbrž chce také vypovídat o jejím působení včetně důsledků tohoto působení, o jejím užítku, a v posledku motivovat její hledání a vyhledávání a lásku k ní. Rovněž užitek se vyznačuje univerzálními dispozicemi a (ve vztahu k eschatologii) kosmickým aspektem. Myšlenka užítku tak dokládá překonávání krize moudrosti včetně zájmu autorů na tomto procesu.

Nejprve ale k již několikrát zmíněné kosmicitě moudrosti. Moudrost vystupuje jako transcendentní podbožská mocnost (srv. „přisedící u božího trůnu“ v 9,4). Ale to neznamená, že by tvořila jakousi nadlidskou sféru, protože jsme si již povšimli rozpětí její působnosti od hyperkosmicity po niterné působení v lidském individuu.

Její blízkost Bohu je totiž až tak veliká, že je zasvěcenkyní (*mystis*; hapax legomenon v celé LXX!) do jeho poznání (*epistéme*) (srv. též 9,9)

41 Srv. Schmitt, *Das Buch der Weisheit*, 83.

42 Srv. *ibid.*, 83.

a je „tou, která volí (*arestis*) jeho činy“ (8,4). Participuje na božím všeob-
sáhlém *vědění* i na boží všeob-
sáhlé *moci*, obojí zpřítomňuje, a přitom ko-
responduje s boží *pronoia*, „prozřetelností“ (srv. 14,3; 17,2). Všeob-
sáhlost je ovšem z lidského hlediska málo určitá, vágní, a proto přichází vhod jistá
míra konkretizace, když se píše, že moudrost je též zdrojem nejrůznějšího
lidského poznání (8,5–8).

K duchovní, resp. intelektuální povaze moudrosti se tak velmi hodí její
role „učitelky“ (7,21; 8,1–9). To lze tvrdit již vzhledem k 1,5, kde se v jisté
analogii k tomu píše o „svatém duchu učení“ (*hagion pneuma paideias*).
Na ní záleží, zda může člověk poznat boží záměr, boží rozhodnutí
(*búlé*, 9,17). Moudrost má tedy jakýsi epifanický aspekt a zároveň se zdá,
že sepětím s příkazy a ctnostmi souvisí se (zjeveným) Zákonem. Předává
se vyučováním příkazů, je produkována a distribuována, takže ji nelze po-
važovat za zcela samostatnou bytost.⁴³ Je těsně závislá na Bohu a zároveň
je poskytována lidem. Neomezuje se však na formu poznatků, to by v Kni-
ze moudrosti ani nedávalo smysl.

Noetický užitek je výsostným případem užitku, který člověk může
z moudrosti mít a je zvláštního druhu, protože má epifanický aspekt.
V 8,7 se pak výslovně píše o praktických znalostech, o znalostech ctností,
které moudrost skýtá, že jsou „užitečné“ (*chrésimos*; srv. 13,11; srv. V ne-
gativním smyslu užitě verbum *chrésimeuó*, „být k užitku“ v 4,3). K nim
pak ale jsou ve v. 8 ještě přidány věci skryté a záhadné, které moudrost
vyjevuje. Užitečnost nebývá výslovným tématem, ale častým nepřímým
motivem, který např. vysvítá ze slov „poklad“ (*thesauros*) v 7,14, „bohat-
ství“ (*plútos*) v 7,11.13; 8,5 či „potěšení“ (*terpsís*) v 8,18, z pochval jako
„všechny dobré věci (*ta agatha*) mi přišly spolu s ní“ v 7,11 anebo
z hodnocení moudrosti (7,7–14).

Dočítáme se, že cílem lidského života je přátelství s Bohem (srv. *hoi fi-
loi theú*, „boží přátelé“, 7,27), k němuž vede *paideia*, „cvičení, vzdělávání“
(3,11; srv. 7,14; o ně má podle 6,17 člověk „toužebně usilovat“). Právě
moudrost je předpokladem *paideia*. Je něčím, co člověka zaměřuje k Bo-
hu – uvážíme-li, že se člověk může zaměřit na bezpočet předmětů, chce
vysvobozovat (zaměřením na jedno bez popření mnohého) z hrozící či re-
álné dezorientace.

⁴³ Srv. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis*, 233.

Dále o ní čteme, že přichází k těm, kdo o ni prosí. A prosí o ni, když touží po životní orientaci (8,21), ale patrně i tehdy, kdy mají nouzi a když přitom vědí, na koho se obrátit (18,2). Moudrosti se připisuje záchranná moc, s níž zasahuje i do dějin (10,1–11,1), ne však jako zcela zvláštní bytosti na způsob andělů,⁴⁴ spíše se nachází na pomezí svébytnosti a závislosti na Bohu. V 9,18 a v kap. 10 je výslovně něčím, co člověka zachraňuje a nepřátele ničí.

V kontextu raného judaismu se ale také rozvíjely představy o životě po smrti. Rovněž toho se týká působení moudrosti. V důsledku svého „přátelství“ s Bohem mají totiž bezúhonní vposledku získat věčný život (2,23 a 3,1–12). Ctnost (*areté*) se potvrzuje nesmrtelnou památkou a člověku přináší vítězný věnec (4,1n), zatímco ničemy čeká poslední soud (5,1–14) – což je právě motiv apokalyptický (srv. Da 12,2n; 1Hen 104,1–5).

Téma ctnosti nás nakonec dovádí k otázce, co se v Knize moudrosti stalo s klasickým protikladem bezúhonných a ničemů (nikoli náhodou výslovně zmiňovaných jen v 4,17) a jejich údělem. Na tradiční vzorec navazují napomenutí k bezúhonnému životu 1,1–6,21 a sedm synkrisí (rétorických figur srovnávajících protiklady, v tomto případě božího trestání nepřátel Izraele a záchrany Izraele) 11,2–19,22. Tyto paradigmaticky rozpracovávají schéma lidského údělu. Ve vztahu k bezúhonným zaznívá apel na odpovědnost jednotlivce za vlastní úděl, přičemž mravní náročnost zmírňuje naděje na vzkříšení. V případě bezbožných ale kontrastování Izraelců a Egyptanů působí jako paušalizace, která není příliš vstřícná vůči neizraelcům.

Protože se tak také vnucovalo sprádat úvahy o „krutosti“ Boha Izraelců, dodatečná vsuvka v 13,1–15,19 vysvětluje, že Bůh nejedná nespravedlivě. Zároveň požaduje, aby každý byl spravedlivý, a tak i „přítel lidí“ (*filanthropos*), zatímco hříšníky vyzývá k nápravě a vůbec si Bůh vůči nim počíná jako vychovatel, ne jako odsuzovatel (12,19–27). Dokonce potrestání Egyptanů za uctívání zvířat má výchovný smysl – lid si má i pomocí toho uvědomit boží dobrotu (v. 22).

Proč ale Bůh naložil jinak s Izraelci a jinak zase s Egyptany? Svůj lid totiž poučuje, takže ponaučený lid může pak být odhodlán nehřešit a vyznávat svou víru (15,1–6). Oproti tomu nepřátelé praktikují idolatrii, kterou Bůh pokládá za neomluvitelné zbožšťování stvoření (14,1–31; 15,7–19).

44 Srv. *ibid.*, 237.

Ze srovnání obou postojů pak vyvstává další prvek obrazu moudrosti. Přijal-li totiž člověk moudrost, projevuje její přijetí také svou úctou k Bohu. Taková úcta není jen citovým hnutím, protože se řídí poznáním, jež zase díky úctě není bezcitné a studené. Naopak bezbožnost má svůj negativní noetický aspekt (nepoznání) a aspekt neúcty.

Na tom je znovu patrné, že intelektuální aspekt moudrosti nezůstává ve své intelektualitě uzavřen. Taková neuzavřenost se přitom jeví jako nutná pro otázku poznání Boha a moudrosti. Vztah poznání a úcty a význam tohoto vztahu pro moudrost pomáhá pochopit diatriba (tj. lidové filosofické ponaučení) v 13,1–9. Podle ní je poznání Boha podmínkou moudrosti, což vyplývá z tvrzení, že „blázniví, marní“ (*makaioi*; o lidech jen zde v knize) jsou všichni, kdo se vyznačují neznalostí Boha (*theú agnósia*), tedy že z dobrých jevů nepoznávají jsoucího, z děl (*erga*) nepoznají tvůrce (*technités*) (v. 1). Tento myšlenkový postup má svou filosofickou tradici od Xenofóna po stou. Kniha moudrosti ovšem i ve filosofech spatřuje ty, kdo se zastavili u děl stvoření a neuzavřeli z viditelného na externí příčinu. Tím vlastně využívá postoj zástupce střední stoy Poseidónia z Amapeie (135–51 př. Kr.) k narážce proti stoickému panteismu.⁴⁵

O bezbožnosti tedy platí, že nespočívá v čirém abstraktním ateismu, nýbrž v nerozlišování děl a tvůrce, k němuž dochází tam, kde se díla ztotožňují s božstvy (v. 2). Pokud jsou idolatristé nadšeni (*terpô*) z krásy (*kallóné*) děl, takže je považují za bohy, měli by poznat, oč lepší je jejich pán (*despotés*) jako jejich tvůrce (*genesiarés*, v. 3). Podobně se to má s nadšením (verbum *ekplessô*) z moci (*dynamis*) a aktivity (*energeia*) božích výtvorů, odkazujících k tomu, kdo je vytvořil (*kataskauezó*, v. 4). Metodicky vzato: tvůrce může být nahlížen (*theoreô*) analogicky (*analogós*) na základě děl (v. 5). Idolatristé možná Boha hledají, ale ulpívají na vzezření (*opsis*), a tak jsou odpovědní za neschopnost svého poznávání (sloveso *odia*).

Uvedená diatriba je užitečná pro představu o uplatnění a projevech moudrosti a o jejím sepětí s náboženskou úctou. Má svou důležitost i pro dějiny myšlení, protože na základě Mdr 13,1–9⁴⁶ zřejmě Pavel z Tarsu na-

45 Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 156.

46 E. Lohse mluví obecně o kap. 13–14, srv. *Der Brief an die Römer*, Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 4, Göttingen: Ruprecht, 2003, 85.

psal v rámci Listu do Říma své pojednání o zjevení božího hněvu nad bezbožnými (zejména idolatristy, srv. Mdr 11,15; 12,24) a nespravedlivými, v němž se zabývá rovněž moudrostí a poznáním Boha (Ř 1,18–32).⁴⁷ Konkrétně pak ve v. 20 přejímá z Knihy moudrosti výraz „božstvo/božství“ (*theiotés*) (Mdr 18,9),⁴⁸ který v helénistickém judaismu vyjadřuje boží nesrovnatelnou vyvýšenost.⁴⁹

Došlo v Knize moudrosti k překonání krize?

Překonáním v žádném případě nerozumějme eliminaci krizí pro všechny budoucí časy, ani vyjasnění všech nejasností, nýbrž dosažení nového stupně sapienciality, vyrovnávajícího se (jakkoli ne definitivně) s předchozími rozpory. Doloženo je kromě novějších sapienciálních spisů (Sírachovec, Kniha moudrosti) také rabínskou institucí a tradicí a recepcí moudrosti v apokalyptice a v křesťanství. V rabínské a křesťanské tradici můžeme hledat další etapy dějin moudrosti, byť v mnohoznačných i rozporuplných vztazích k filosofii.

Kniha moudrosti sama ve své teologii navazuje na řeckou filosofii, ovšem s vymezením vůči stoickému panteismu, na druhé straně však za využití ontologického přístupu, takže vliv filosofie nemohl být jen povrchní, a přesto nelze říci, že by se mudrosloví zpronevěřilo vlastní tradici.⁵⁰ A dokonce vzhledem k ní nepůsobí tak znepokojivě jako Kóhelet, u něhož o zpronevěře také nelze mluvit.

Jak se ale překonání krize moudrosti projevilo v obsahu Knihy moudrosti samé? Rozpracováním pojmu moudrosti *ad intra*, ve vztahu k vlastnímu společenství, jakož i *ad extra*, ve vztahu k pohanům. Již jsme, pokud jde o první aspekt, popsali duchovní pojetí moudrosti, naznačili rozpracování jejích aspektů, dále revidování otázky údělu bezúhonných a ničemů, zasazení moudrosti do dějin, sledování užítku moudrosti a konečně

47 Srv. N. Walter, *Sapientia Salomonis und Paulus: Bericht über eine Hallenser Dissertation von Paul-Gerhard Keyser aus dem Jahre 1971*, in: H. Hübner (ed.), *Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie*, *Biblich-theologische Studien*, 22, Neukirchen: Neukirchener, 1993, 93–99.

48 Srv. E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen: Mohr, 1974, 37.

49 Srv. Lohse, *Der Brief an die Römer*, 88.

50 Srv. Hübner, *Die Weisheit Salomos*, 108n.

alespoň upozornili na výzvy k poznání Boha a k bohobojnosti v širší sapienciální tradici.

Vedle toho jsme si všimli dvou momentů *ad extra*: jednak přejímání vnějších, zejména filosofických podnětů, jednak polemiky s pohanstvím, a to zejména s idolatrií, která platila za příznak jiného náboženství a za akutní ohrožení vlastní identity. Soudě podle Knihy moudrosti byl tento spis sám jistě nejen pro jeho autory pozitivním krokem v konfrontaci s pohanským okolím, za níž přímo moudrost pomáhala k polemice s pohanskou ideou božství, aniž by se bránila filosofické teologii jako takové anebo i recepci pohanských filosofických zdrojů, jimiž tedy rozhodně nepohrdala.

Biblista Hermann Spieckermann nachází krizi moudrosti překonánu sapienciální teologií v Mdr 12,11b–18 (spolu s Př 1–9; Sír 49,9),⁵¹ což je součást první vsuvky v knize (11,16–12,27).⁵² Píše se tu o moudrosti, jež odpovídá boží působící moci, i když slovo „moudrost“ tu přímo nezazní. Bůh se tu ale pojímá jako moudrý vládce, jehož charakteristiky připomínají helénistickou literaturu, jmenovitě pojednání o králi z ptolemaiovské doby.⁵³

Než si alespoň krátce vyložíme tento oddíl Knihy Moudrosti, upozorníme na výrok o kletbě ve v. 11a, který patří do předchozího úseku (12,1–11a), aby bylo zřejmé, nač náš oddíl navazuje. Tato návaznost je totiž paradoxní: bezbožníci jsou považováni za „prokleté plemeno“ (*to sperma katéramenon*, s odkazem k Noemově kletbě nad synem Chámem, praotcem Kenaanců v Gn 9,25–27), a jsou tedy, jak se zdá, osudově zatíženi. Ovšem Bůh je právě vzhledem k tomu ponechával bez trestu (v. 11), což již vyložil v. 10 jako poskytnutí příležitosti k pokání. Mluví sám tento paradox využívá, aby zdůraznil boží moc a suverenitu v rozhodování. Jednak upozorňuje, že se v tom neprojevila žádná boží slabost (v. 11b), jednak ještě více zdůrazňuje, že nikdo níže postavený nemá oprávnění Boha volat k odpovědnosti: „Kdo ti smí říci: cos to udělal?“, jak z ní první ze čtyř analogických řečnických otázek ve v. 12. Bůh nemá sobě rovného, není žádný jiný bůh, který by mohl s ním vést právní spor (v. 13).

51 Srv. H. Spieckermann, čl. Hiob/Hiobbuch, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2000⁴, (1777–1781) 1778.

52 K vsuvce srv. Kaiser, *Dědictví alexandrijských Židů*, 151n.

53 Srv. Schmitt, *Das Buch der Weisheit*, 107.

Mluví zároveň počítá s tím, že Bůh jedná v souladu se svou spravedlností (v. 15). Spravedlnost začíná v boží moci (*ischys*), což znamená, že sféra spravedlnosti se překrývá se sférou moci (v. 16), která je všeobšíhlá (srv. *pas*, „vše“, ve vv. 13.15.16) a patří do ní shovívavost. Z toho pak vyplývají způsoby spravedlnosti, která není jen teoretická, nýbrž kterou Bůh uplatňuje: ukazuje svou moc těm, kdo ji neznají, a trestá ty, kdo ji znají, ale jednají proti ní (v. 17). Přitom však se moc nevyklučuje se shovívavostí, síla se nevyklučuje s mírností v souzení (v. 18).

O nesouměřitelnost boží a lidské moci se zastavuje možnost lidského souzení. A princip mírnosti a shovívavosti vysvětluje, proč ničemní nejsou trestání hned a přímo. To může sloužit za doklad pro možnost hledat moudrost, očekávat od ní užitek – aniž by ji však kdo obšíhl a aniž by se přitom musel zneklidňovat její neobšíhnutelností.

Závěr

Naznačili jsme, že kniha moudrosti je svědectvím o překonávání krize moudrosti, že sama v rozmezí sobě vlastním představuje překonání, a pokusili jsme se to doložit na několika jejích významných momentech. Dosvědčuje, že v helénistické době pokračovalo sapienciální písemnictví, a to v nové podobě, revidující i rozpracovávající tradiční mudrosloví. Revize tradiční moudrosti zpochybnila domněnky o cizotě transcendence a neužitečnosti víry (důvěry v Boha). Dovolila, aby se raný judaismus sblížoval s filosofií, i když důsledky tohoto sblížení nemůžeme přeceňovat. A také ukázala, že sapiencialitě jsou vlastní předpoklady pro filosofií. Sama ovšem nebyla ani filosofií ani teologií v přísném smyslu, a to jí umožnilo kultivovat obecnou úroveň myšlení zejména vzdělaných vrstev, ale nejen jich.

Moudrost sama se osvědčila, a to nikoli tím, že krizi prostě přežila, nýbrž tím, že se stala odpovědí na ni, a tak potvrdila svou identitu. A toto potvrzení identity se stalo transparentním právě na pojmu moudrosti samém, který se neomezoval jen na „praktické vědění o životě“.⁵⁴ V důsledku toho do pojmu moudrosti mohla patřit i pojetí kosmického principu, cesta k filosofií a zároveň i vazba k vlastní hebrejské sapienciální tradici. Kosmizace moudrosti byla pevně spjata s její teologizací. Tato

54 Srv. Wanke, *Praesentia Dei*, 57.

teologizace byla nezbytná, protože utrpení bezúhonných znejasňovalo představu o Bohu.⁵⁵ I bez toho však otázka nezaslouženého utrpení a nezaslouženého prospěchu zůstala a trvá stále, nezávisle na vyznání. Přesvědčivost odpovědí Knihy moudrosti na dilemata, pro něž byla moudrost kompetentní, ponechme jako otevřenou otázku.

doc. Jiří Hoblík, Th.D.

Kabinet pro klasická studia Filosofického ústavu AV ČR

Na Florenci 3

110 00 Praha 1

jirhob@seznam.cz

55 Srv. *ibid.*, 370.

Starý zákon a teologie: Interpretace Písma podle Waltera Moberlyho

Viktor Ber

Old Testament and Theology: Interpretation of Scripture According to Walter Moberly This article reviews the work of Walter Moberly as the prime illustration of the approach called „theological interpretation of Scripture“. First, Moberly himself and his key monographs are introduced. Next is presented the question of religious commitment in biblical interpretation along the lines of discussion between Moberly and Barton. After this, two chapters from Moberly's *The Theology of the Book of Genesis* are discussed to demonstrate the critical potential of this scholar's exegetical and theological work; one of these chapters is concerned with the interpretation of Genesis 12:1–3, the other one with Abraham as a proposed basis for the dialog between Christians, Jews and Muslims. The article closes with general evaluation of Moberly's work.

V jednom z minulých čísel časopisu *Teologické reflexe* představil Petr Sláma osobnost a dílo amerického teologa Waltera Brueggemanna, významného zástupce postmoderního proudu starozákonní biblistiky.¹ V tomto článku chceme uvést jiného badatele, jenž se také vyrovnává s moderním i s postmoderním kontextem četby Bible, ovšem poněkud jinak a s jinými výsledky ve srovnání s Brueggemannem.

Z Cambridge do Durhamu

Robert Walter Lambert Moberly se narodil 26. března 1952. Studoval humanitní vědy v Oxfordu (M.A. 1977) a teologii v Cambridge (M.A. a Ph.D.). Na Starý zákon se zaměřil v rámci postgraduálního doktorského studia na University of Cambridge. Svou disertaci vedenou profesorem G. I. Daviesem obhájil v roce 1981 a publikoval o dva roky později pod názvem *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32–34*.² Již v této práci

-
- 1 P. Sláma, O prorocké představivosti, rétorice a naději Waltera Brueggemanna, *Teologická reflexe*, 2015, roč. 21, č. 2.
 - 2 R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32–34*. Sheffield: JSOT Press, 1983. Disertace byla obhájena pod názvem *Principle and Practice in the Study of Biblical Narrative: A Fresh Approach to Exodus 32–34*.

můžeme pozorovat některé hlavní charakteristiky Moberlyho přístupu k výkladu biblických textů. Těmi jsou zejména:

- rozpoznání limitů dosavadní historicky a diachronně orientované biblické kritiky, kterou však Moberly neodmítá paušálně a s níž se chce poctivě a kultivovaně vyrovnávat,
- přivítání novějších literárních přístupů při výkladu Bible,
- zájem o kanonický přístup a s tím související zájem o teologický význam biblických textů,
- postup od konkrétního biblického oddílu k širším hermeneutickým a teologickým otázkám, respektive otevírání teologických otázek nad interpretací konkrétních biblických textů.

Po ukončení studia působil Moberly čtyři roky v anglikánské církvi (Church of England), stal se ordinovaným diakonem v roce 1981 a ordinovaným knězem v roce 1982. Walter Moberly je výrazně spojen s Durhamskou univerzitou (Durham University) v severovýchodní Anglii. Od podzimu roku 1985 zde působí na katedře teologie a náboženství, od roku 2007 jako „profesor teologie a biblické interpretace“.

Starý zákon Starého zákona

Po publikování dizertace byla dalším Moberlyho knižním počinem monografie *The Old Testament of the Old Testament* vydaná v sérii „Overtures to Biblical Theology“ (řízené mimochodem právě Walterem Brueggemannem).³ Moberly se zde zabývá klasickou otázkou zjevení Božího jména *Jhwh*. Nespokojen s tradičním diachronním vysvětlením problému⁴ má za to, že označování Boha praotců jménem Hospodin (*Jhwh*) představuje

3 R. W. L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1992. Ve stejném roce vychází také Moberlyho „přůvodce“ pro Genesis 12–50 (*Genesis 12–50*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.), kde se objevují některé myšlenky a důrazy publikace *The Old Testament of the Old Testament*, zároveň již zde autor začíná obracet svou pozornost ke Genesis 22, klíčovému textu v některých jeho dalších publikacích.

4 Tj. různé zprávy ohledně původu jména *Jhwh* jsou přiřazeny různým literárním pramenům, typicky jahvista (J) v Gn 4,26, elohista (E) v Ex 3,13–15 a kněžský pramen (P) v Ex 6,3.

z narativního hlediska záměrnou anachronii – dle vyprávění Pentateuchu bylo totiž Boží jméno skutečně zjeveno až Mojžíšovi na Sínaji, ale o Bohu praotců je možno mluvit jako o Hospodinu (*Jhwh*) již v Genesis.⁵

Pro Moberlyho však tímto (jak sám přiznává) nikterak objevným پوستřehem práce nekončí, nýbrž začíná. V následujících kapitolách se soustředí na vyprávění o praotcích v Genesis, přičemž pracuje s dobře známými rozpory u těchto postav (a jejich činů) vzhledem k normám jahvismu známého ze sínajských oddílů Pentateuchu.⁶

Na rozdíl od dosavadních spíše nábožensko-dějinných přístupů k řešení tohoto problému hledá Moberly vysvětlení teologické. Dochází k závěru, že tradice o praotcích představovaly pro mojžíšovský jahvismus biblických vypravěčů podobný problém s kontinuitou a diskontinuitou, jako představuje celý Starý zákon pro jeho křesťanské čtenáře – odtud pak název celé knihy odkazující k praoteckým vyprávěním jako ke „Starému zákonu Starého zákona“. Moberly má za to, že již v samotném Starém zákoně, právě při práci s „předmojžíšovskými“ tradicemi, operuje svého druhu „dispenzacionalistická hermeneutika“,⁷ v jejímž rámci se uplatňují modely zaslíbení a naplnění či typologický výklad. Na této vnitřní hermeneutice Starého zákona je pak dle Moberlyho možné založit teologicky relevantní model i pro postoj církve ke Starému zákonu. Z toho pak Moberlymu vyplývá i možnost číst Starý zákon teologicky přiznaně z křesťanské perspektivy jako křesťanské Písmo, avšak zároveň jako své Písmo z jiné doby, z jiné Boží ekonomie, a tedy nejen jako vlastní křesťanskou Bibli, ale také jako jiná, ne zcela přivlastnitelná, židovská Písma.

Abraham, Ježíš a kniha Genesis

Prohloubení zájmu o specificky křesťanskou interpretaci Starého zákona je patrné v Moberlyho publikaci *The Bible, Theology and Faith: A Study*

5 Moberly, *The Old Testament of the Old Testament*, 36n, 70n.

6 Jedná se například o podobnost praoteckého uctívání Boha s praktikami jejich sousedů v Kenaanu, jiná (či vágnější) etika, Bůh není popisován jako svatý (*q-d-š*) atd.; srov. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament*, 85–104.

7 Moberly zde nemá na mysli dispenzacionalismus ve smyslu systémů z 19. století (zejména ve Spojených státech). Tento koncept však považuje za klasický a zavedený v rámci křesťanské teologie, proto by neměl být opomíjen; Moberly, *The Old Testament of the Old Testament*, 128, pozn. 35.

of *Abraham and Jesus* vydané v sérii Cambridge Studies in Christian Doctrine.⁸

V prvních dvou kapitolách se autor věnuje spíše otázkám hermeneutickým a obecně teologickým, kdy hlavní otázkou je mu místo Bible v křesťanské teologii a místo křesťanské teologie v biblických studiích. Klíčovým biblickým textem je pro Moberlyho vyprávění o setkání učedníků se vzkříšeným Kristem na jejich cestě do Emaus (L 24,13–35). Ježíš je zde Lukášem představen jako klíč k Písmům (tj. Starému zákonu) pro Ježíšovy učedníky. Moberlymu záleží opět na ustanovení a obhájení svébytné křesťanské hermeneutiky Starého zákona, kterou v následující podstatné části knihy aplikuje při výkladu Genesis 22. Tento klasický oddíl představuje coby klíčovou starozákonní pasáž artikulující důležité motivy starozákonního pochopení Boha (bázeň před Bohem, Boží zkouška, vidění Boha na hoře [rozuměj Sijón], motiv milovaného syna, požehnání a zaslíbení). Tato klíčová témata následně studuje v textech Nového zákona v souvislosti s postavou Ježíše Krista.

V roce 2009 se Moberly vrací ke knize Genesis v rámci série věnované teologii jednotlivých starozákonních knih. Moberly zde přispěl titulem *The Theology of the Book of Genesis*.⁹ Vychází z uznání důležité pozice filologického, historického a deskriptivního studia biblických textů. Pokud však jde o teologii daného textu či dané biblické knihy (zde Genesis), toto historicko-filologicko-deskriptivní studium dle Moberlyho nedostačuje: „Genesis není jedním ze starověkých spisů, jako například Epos o Gilgamešovi, nýbrž představuje součást závazného Písma církve a synagogy...“¹⁰

V tomto ohledu Moberly navazuje na kanonický přístup B. S. Childse.¹¹ Zdůrazňuje přitom svébytnost křesťanské, židovské a případně jiné, na-

8 R. W. L. Moberly, *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2000.

9 R. W. L. Moberly, *The Theology of the Book of Genesis*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009. Pouze ve dvou z celkových dvanácti kapitol této knihy se autor vrací k tématům traktovaným ve svých předchozích knihách (tj. kapitola 7 o hermeneutice praoteckých příběhů v Genesis 12–50 a kapitola 10 o Genesis 22).

10 Moberly, *The Theology of the Book of Genesis*, 6.

11 Vzpětí Moberly (s. 7) skutečně cituje Childsovo „krédo“: „Nepřístupuji k Starému zákonu, abych se poučil o Bohu někoho jiného, nýbrž o Bohu, kterého vyznáváme, o Bohu, jenž se dal poznat Izraeli, Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi...“ Citace (u Moberlyho uvedena v plnějším znění) z B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London: SCM Press, 1985, 28–29.

příklad čistě kriticky-akademické, četby – jejich východiska jsou v zásadě odlišná, a proto z principu nepovedou ke stejným výsledkům; žádoucí je ovšem jejich dialog. Kromě klasické křesťanské tradice, židovské četby Bible a moderních kritických přístupů je dalším partnerem v rozhovoru postmoderní četba Písma, zejména kritika ideologie.

Zde Moberly zaujímá kriticky otevřený postoj. Ač většinou dospívá k odlišným závěrům, vítá ideologicko-kritický či dekonstruující pohled hlavně tam, kde pomáhá upozornit na teologické či etické aspekty daného biblického textu. Moberly tak například vysoce hodnotí Reginu M. Schwartzovou, jež se mu stává hlavní partnerkou při výkladu Genesis 4. Její interpretaci oceňuje za natolik teologicky relevantní, že vedle ní „konvenčnější výklady příběhu o Kainovi a Ábelovi vyznívají poněkud krotce“.¹²

Proroci v Bibli a Teologie Starého zákona

Mezi dvě výše uvedené publikace z let 2000 a 2009 se vešla ještě Moberlyho další knižní studie, tentokrát zaměřená na klasický problém rozlišování v otázce proroctví, *Prophecy and Discernment*.¹³ Moberly nejprve definuje pojem proroctví s ohledem na biblickou tradici (staro- i novozákonní) jako „lidskou řeč v zastoupení Boha“ („human speech on God's behalf“).¹⁴ Nárokuje-li si však lidská řeč Božskou autoritu, objevuje se okamžitě potřeba rozlišovat mezi skutečně Bohem iniciovaným mluvením a mluvením falešným – klasická biblická místa jsou zde 1Te 2,13; Ex 7,1; Dt 5,22–33, zejména však 1J 4,1. Moberly považuje téma rozlišování mezi pravým a nepravým proroctvím v moderní teologicky orientované biblistice za poměrně zanedbané, bez přílišného zájmu o propojení staro- a novozákonních aspektů této otázky spolu navzájem a s následnou křesťanskou teologickou tradicí.

Moderní biblistika a teologie buď nemá valnou důvěru v biblická kritéria k odlišení pravého a nepravého proroctví (Crenshaw), nebo při pokusu o pozitivnější přístup k tomuto problému jej vysvětluje jako otázku

12 Moberly, *The Theology of the Book of Genesis*, 92. Srov. R. M. Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1997, 3–4, 82–83.

13 R. W. L. Moberly, *Prophecy and Discernment*, Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2006.

14 Moberly, *Prophecy and Discernment*, 1n, 4nn.

vhodného a flexibilního načasování daného slova u pravého proroctví (Buber, Overholt, Sanders, Brueggemann). Posledně jmenované Moberly považuje za sice chvályhodnou snahu, nicméně míjející se s prioritami příslušných biblických textů.¹⁵ V dalších kapitolách Moberly nabízí interpretaci vybraných klíčových pasáží, věren své metodě sleduje téma v kontextu celého křesťanského Písma a nevyhýbá se ani otázkám ohledně rozlišování pravého a falešného proroctví v prostředí současné církve.¹⁶

Svou zatím poslední knihu *Old Testament Theology*¹⁷ představuje Moberly v předmluvě jako pokračování a doplnění předchozí *Teologie knihy Genesis*. Postupuje podobnou metodou, totiž rozehráním „dialektiky mezi starověkým textem a současnými otázkami [...] v křesťanském referenčním rámci, který si je však vědom referenčních rámců jiných“.¹⁸ Autor knihu otevírá výkladem oddílu *Šema* (Dt 6,4–9), přičemž teologicky reflektuje vztah lásky mezi lidem a Bohem a téma Boží jednosti a jedinečnosti. Svým mimořádným významem v židovské tradici pak text představuje zajímavou hermeneutickou, teologickou i praktickou výzvu pro křesťanské čtenáře. Také další téma, vyvolení, je traktováno převážně nad texty Deuteronomia; teologii vyvolení přitom autor podrobuje kritickým otázkám – ty se týkají případného instrumentálního či účelového pojetí vyvolení, spravedlnosti či nespravedlnosti vyvolení a souvislosti násilí a vyvolení. V dalších kapitolách se autor zabývá tradicí o „nebeském chlebu“ (Ex 16), otázkou Boží proměnlivosti (Jr 18), nad knihou Jonáš uvažuje o Božím milosrdenství. Předkládá pokus o křesťanskou rekontextualizaci knihy Izajáš, zkoumá napětí mezi výhledem víry a zakoušenou realitou (Ž 44 a 89) a hledáním moudrosti v pojetí knihy Jób.

15 Moberly, *Prophecy and Discernment*, 14–19.

16 Pozoruhodné jsou zejména případové studie předložené v samotném závěru knihy, například zamyšlení nad souvislostí etického konání a prorockého slova v případě cizoložného proroka (?) Martina L. Kinga (s. 239–242).

17 R. W. L. Moberly, *Old Testament Theology: Reading the Hebrew Bible as Christian Scripture*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 2013.

18 Moberly, *Old Testament Theology*, 8.

K Moberlyho teologické interpretaci Písma

Po tomto představení Moberlyho hlavních knižních publikací je zcela na místě kriticky vyhodnotit konkrétní výsledky jeho teologické interpretace a vyrovnat se s tímto přístupem k výkladu Písma v obecnější rovině.

Povaha biblické kritiky a teologická četba Bible

Přístup teologicky angažované četby Bible si vzal za cíl své kritiky oxfordský starozákoník John Barton ve studii *The Nature of Biblical Criticism*. Vztahu biblické kritiky a náboženské víry se věnuje zejména v poslední kapitole.¹⁹ Kamenem úrazu je podle Bartona speciální „teologická hermeneutika“, již požadoval zejména Brevard Childs a nyní i jeho následovníci. Z nich si vybírá Christophera Seitze, Francise Watsona a právě Waltera Moberlyho.

Barton uznává, že konkrétně u Moberlyho a Seitze nejde o principiální odmítnutí kritického postoje při četbě Písma; biblická kritika má své místo při vymezení se vůči nekritické četbě a směrem k zjevně nesprávným či manipulativním výkladům. Dle těchto autorů, jak jim Barton rozumí, by se však skutečná biblická interpretace měla posunout dál za oblast biblické kritiky, k vyznávající a angažované četbě propojené s křesťanskou vírou.²⁰ Podle Bartona je však Seitzův a Moberlyho přístup s kritickou četbou Písma kompatibilní pouze zdánlivě, neboť tito biblisté považují specificky křesťanskou četbu Bible za cestu k jejímu pravému a pravdivému („true“) významu. Takový přístup však dle Bartona z biblické interpretace vylučuje pluralitu výkladů a nárokuje si normativitu, čímž se dostává do konfliktu s Bartonem zastávanou pozicí zcela otevřené biblické kritiky.²¹

Moberly se s Bartonovou kritikou teologické biblické interpretace vyrovnává v článku výmluvně nazvaném dle příslušné kapitoly v Bartonově knize.²² Moberly zejména upozorňuje na nutnost v rámci teologické interpretace rozlišovat, stejně jako v rámci jiných přístupů, mezi dobrými a špatnými příklady. Mezi posledně jmenované řadí požadavek Wayne

19 J. Barton, *The Nature of Biblical Criticism*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 2007, 137–186, kapitola „Biblical Criticism and Religious Belief“.

20 Barton, *The Nature of Biblical Criticism*, 146.

21 Barton, *The Nature of Biblical Criticism*, 147.

22 R. W. L. Moberly, *Biblical Criticism and Religious Belief*, *Journal of Theological Interpretation*, 2008, roč. 2, č. 1, 71–100.

Grudema číst vyprávění o původu hříchu v Genesis 3 výslovně, nutně a přímočaře jako skutečné dějiny.²³ Dle Moberlyho je ale Grudemova *Systematická teologie* „ vynikajícím příkladem toho, čemu se Childs a jiní teologičtí čtenáři pokoušejí uniknout“.²⁴

Moberly se dále podivuje, že ačkoli Barton kritizuje program teologické četby Písma, necituje žádné konkrétní teologické interpretace z pera samotného Moberlyho jako příklad neblahého vlivu teologické hermeneutiky na výklad daného biblického textu. Ve skutečnosti se Barton ve své dřívější recenzi Moberlyho knihy vyjadřuje poměrně vstřícně pokud jde o konkrétní předložené interpretace biblických textů.²⁵ Je tedy zcela na místě se ptát, jak to činí Moberly, odkud Barton vlastně ví, že teologická interpretace Písma vede k četbě povrchní či bezvýhradně se poddávající ustálenému dogmatickému čtení – proč Moberlyho exegetická a interpretační práce není shledána povrchně dogmatickou, je-li od samého počátku vedena pochybnou církevní hermeneutikou?²⁶

Moberly sám celý program teologické interpretace Písma nevnímá jako snahu o „posunutí hodinových ručiček“ zpět k tématům nastoleným v biblistice v 18. a 19. století – zde Moberly ochotně uznává vítězství biblické kritiky.²⁷ Vlastními a novými tématy teologické interpretace Písma, která v druhé části této studie Moberly nastoluje, jsou totiž otázky typu:

23 Moberly, *Biblical Criticism and Religious Belief*, 79n. Odkazuje zde na: W. A. Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1994, 493.

24 Moberly, *Biblical Criticism and Religious Belief*, 80.

25 Moberly zde odkazuje na Bartonovu recenzi jeho knihy z roku 2000: J. Barton, *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus*, Cambridge Studies in Christian Doctrine, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, by R. W. L. Moberly, *Biblical Interpretation*, 2002, roč. 10, č. 1, 89–91. Je pozoruhodné, že ve velmi podobném duchu se nese i recenze tohoto Moberlyho titulu od Waltera Brueggemanna; srov. W. Brueggemann, *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus* by R. W. L. Moberly, *Theology Today*, 2001, roč. 58, č. 2, 257–258.

26 Moberly, *Biblical Criticism and Religious Belief*, 81nn. Moberly připomíná svou dřívější studii z roku 2002, v níž sám kritizoval některé příklady křesťanské teologické interpretace Starého zákona; šlo kupříkladu o christologický výklad Ag 2,7 a to nejen v 19. století (E. B. Pusey); v překladu stejného místa dle NIV vidí též příklad podlehnutí svodu povrchní christologické četby Starého zákona; viz R. W. L. Moberly, *How May We Speak of God? A Reconsideration of the Nature of Biblical Theology*, *Tyndale Bulletin*, 2002, roč. 53, č. 2, srov. zejména 179–184.

27 Moberly, *Biblical Criticism and Religious Belief*, 82.

Proč vlastně mluvíme o Bibli jako o jednom celku? Má mít Bible privilegované postavení a je takové postavení kompatibilní s biblickou kritikou bez jakýchkoli náboženských předporozumění? Může studium Bible nárokovat zvláštní postavení v rámci současné univerzity? Zatemňuje teologické dogma skutečně principiálně výklad Písma?

Moberly se k některým těmto tezím dostává znovu v pozdějším příspěvku, v němž se vyrovnává s klasickým axiomem o „čtení Bible jako kterékoli jiné knihy“.²⁸ Uznává přínos onoho pravidla na rovněž filologické a při zkoumání literárních žánrů včetně jejich dobové podmíněnosti.²⁹ Zároveň však upozorňuje na některé nedůslednosti při uplatňování uvedeného principu a na jistou schizofrenii, kterou jeho zastánci vykazují.³⁰ V průběhu článku směřuje ke své hlavní tezi, dle níž je tento axiom překonaný – jeho uplatňování mohlo mít smysl v Evropě a v Americe v 19. století, kdy stál v opozici vůči dominantnímu postavení církve jako vykladače Písma. V nynějším pluralitním kontextu nelze předpokládat, že by specificky křesťanská teologická interpretace mohla (i kdyby snad chtěla) jiné výklady Bible omezovat či potlačovat. Naopak přitom nedává smysl, aby mezi mnohými přiznaně angažovanými přístupy k četbě Bible chyběl hlas angažovaný teologicky a vyznavačsky.³¹

Kritický potenciál Moberlyho teologické četby

Moberly při různých příležitostech demonstroval, že v jeho pojetí teologická interpretace Bible není pouze potvrzování předem daných postojů a názorů na význam daného textu. V tomto ohledu je ilustrativní komplex otázek související s interpretací postavy Abrahama ve vyprávění Genesis. V osmé kapitole své *Teologie knihy Genesis* Moberly představuje text o Abrahamově povolání (Gn 12,1–3). V Novém zákoně je zaslíbení požehnaní pro Abrahama v Gn 12,1–3 vyloženo apoštolem Pavlem (Ga 3,6–9) ve

28 Srov. R. W. L. Moberly, „Interpret the Bible Like Any Other Book“? Requiem for an Axiom, in: *Journal of Theological Interpretation*, 2010, roč. 4, č. 1.

29 Moberly, „Interpret the Bible Like Any Other Book“?, 94n.

30 Příkladem nedůslednosti je zřejmě neochota mnoha zastánců tohoto axiomu chápat Boha Bible jako „kterékoli jiné božstvo“ (s. 96). Pojem „schizofrenie“ zde Moberly neuzívá s úmyslem osočit své případné oponenty; cituje totiž z rozhovoru s Frankem Moorem Crossem z roku 2004, kde tímto výrazem samotný F. M. Cross označil svou pozici mezi akademickým zkoumáním Bible a jejím osobním náboženským přijetím (s. 97nn).

31 Moberly, „Interpret the Bible Like Any Other Book“?, 105–110.

smyslu „evangelia pro všechny národy“.³² Moberly si dále všímá moderních výkladů (zejména u G. von Rada, C. Westermanna, B. S. Childse, C. J. H. Wrighta), které v duchu listu Galatským představují „žehnání národů“ v Gn 12,3 jako nasměrování Starého zákona k univerzální perspektivě. „Všechny národy“ mohou být požehnány (překládáno pasivně) skrze Abrahama, jenž se tak stává zdrojem budoucího požehnání, či snad dokonce spásy.

Moberly nabízí alternativní četbu této pasáže, dle níž nemusí jít o budoucí požehnání národů díky Abrahamovi, nýbrž o ustanovení obrazu Abrahama jako modelového příkladu požehnání. Národy tak nejsou „požehnány“, nýbrž „žehnají se“ připomenutím Abrahama. Moberly pak v příslušné kapitole nechce primárně dokázat nesprávnost Pavlova čtení Genesis v listu Galatským, ani nemá za zcela pomýlenou interpretaci Abrahamova požehnání u citovaných moderních křesťanských teologů. Spíše upozorňuje na kontextuální podmíněnost jejich výkladu, ukazuje možnost křesťanské teologické kontextualizace nejen „pavlovského“ a jiného spásně-dějinného čtení, nýbrž i jím navrženého alternativního výkladu. Tento výklad pak může navíc otevírat nové možnosti dialogu s židovskou exegezí Genesis 12,1–3.

Jedenáctá kapitola knihy je nazvaná „Abraham a ‚abrahamovská náboženství““. Jedná se o kritické vyrovnání s požadavkem na tzv. „abrahamovskou ekumenu“, jak jej rozpracoval Karl-Josef Kuschel ve své knize *Spor o Abrahama*.³³ Kuschel se snaží Abrahama představit jako postavu přesahující všechny tři zmíněné tradice, Abraham je větší než každá z nich jednotlivě, není ani žid, ani křesťan, ani muslim, je prostě „přítel Boha“. Moberly kritizuje Kuschelovo liberálně-křesťanské porozumění Abrahamovi, které je navíc vydáváno za všeobecně sdílené ve třech uvedených náboženských tradicích. Moberly považuje za nepřesnou Kuschelovu polarizaci postojů v této otázce na exkluzivistické nekritické pojetí víry (vůči jemuž se Kuschel vymezuje) na jedné straně a na absolutní

32 Moberly, *The Theology of the Book of Genesis*, 142.

33 K.-J. Kuschel, *Spor o Abrahama: co židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje*, Praha: Vyšehrad, 1997. Moberly pochopitelně odkazuje k anglickému vydání publikace vydané původně německy pod názvem *Streit um Abraham*; srov. K.-J. Kuschel, *Abraham: A Symbol of Hope for Jews, Christians, and Muslims*, London: SCM Press, 1995.

inkluzivismus (jež se Kuschel jeví zastávat) na straně druhé; dle Moberlyho jsou možné i umírněné středové přístupy.³⁴

Dále Moberly s odkazem na Jona D. Levensona podrobně rozvádí svou kritiku Kuschelovy abrahamovské ekumeny.³⁵ V rámci samotného judaismu totiž existuje více pohledů na Abrahama, včetně třeba pojetí u Rašiho (Abraham jako žid zachovávající všechny kategorie židovského práva) a u Rašbama (Abraham jako předsínajský „spravedlivý“ v obecně lidském slova smyslu). Moberly souhlasně uvádí názor, že jakési „neutrální“ pojetí Abrahama není možné – Abraham je příliš silnou součástí každé z těchto tradic, v každé z nich je zároveň svébytně interpretován; výraz „abrahamovský“ prostě není neutrální popis, nýbrž poměrně sugestivní kategorie v rámci dané náboženské tradice. Moberly v závěru této kapitoly vyjadřuje přesvědčení, že není nutno vyloučit postavu Abrahama a abrahamovské tradice z mezináboženského dialogu – odmítá spíše zplošťující a jednostranné čtení této postavy a požaduje její přesnější a hlubší pochopení v rámci daného náboženství.

Shrnutí a otevřené otázky

Walter Moberly představuje v současné době přesvědčivé a kritické navázání na kanonický přístup Brevarda S. Childse. Návaznost spočívá zejména v argumentaci pro možnost číst Starý zákon „jako křesťanské Písmo“. Tímto „jako“ odkazuje Moberly na hermeneutické aspekty takové četby. Texty Starého zákona nejsou Starým zákonem samy o sobě, stávají se jimi na základě rozhodnutí vykladače je tímto způsobem číst. Tím se biblický vykladač výslovně přihlašuje k určité tradici četby, k určitému typu důvěry.

Moberly vnímá svůj přístup jako sociologicky podmíněný – v situaci, kdy církev již není hegemonem, nýbrž více či méně významnou menšinou, je na místě hledat způsob, jakým interpretace Bible bude příznaně teologicky angažovaná. Pro Moberlyho tato angažovanost nemá vést k odložení kritického myšlení. Důležitou součástí jeho přístupu je neustálé tázání se, jak může křesťanský teolog číst Písmo sice ze své křesťanské pozice, přitom však „odpovědně“.³⁶

³⁴ Moberly, *The Theology of the Book of Genesis*, 209.

³⁵ Moberly, *The Theology of the Book of Genesis*, 210–216.

Teoretickým i praktickým řešením je četba vědomě křesťanská, přitom však sebekriticky zaměřená a cíleně vyhledávající rozhovor s jinými přístupy k danému textu a jeho výkladu. Moberly nikde neříká, že teologická předporozumění nemohou mít neblahý vliv na výklad Bible – tento vliv není ale negativní principiálně, vždy a všude při teologicky angažované četbě Bible. Rozhodně Moberly považuje za smysluplné usilovat o takovou četbu Bible, která teologii slouží všestranně, nikoli pouze vyvracením každé tradiční teologické výpovědi. Moberly sám pak vede kritický rozhovor právě s jinými křesťanskými orientovanými přístupy, přičemž mezi nástroje takového rozhovoru patří nejčastěji literární a gramatická analýza daného textu, hledání intertextuálních a tematických souvislostí v bezprostředním literárním kontextu či hledání širších souvislostí napříč biblickým kánonem.

Nad Moberlyho dílem přirozeně vyvstávají důležité otázky i v tom případě, kdy na výše nastíněný přístup k výkladu Bible hledíme se sympatií. Můžeme se tak ptát po limitech metody teologické interpretace.

Pokud jde o provedení, snese Moberlyho práce s biblickými texty ta nejpřísnější měřítko. Problematická je místy určitá předběžnost a snad i nevyhraněnost, jako například při výkladu Gn 12,1 v souvislosti s křesťanským sionismem. Moberlyho kritické připomínky na adresu nereflexovaného (nebo pouze nedostatečně reflektujícího) používání tohoto textu s odkazem k modernímu státu Izrael jsou zcela na místě. Moberly si je vědom předběžnosti svého pojednání, přesto však je možno říct, že téma opouští příliš rychle a ke skutečným a zásadním otázkám křesťanského vztahování se k modernímu státu Izrael se vlastně nedostává – ač se jedná o téma aktuální, kontroverzní a důležité.³⁷

Moberly typicky pracuje s napětím mezi konkrétním biblickým textem a mezi klasickými či aktuálními teologickými otázkami. Výslovně odmítá nábožencko-dějinné a jiné podobné syntézy „náboženství Starého zákona“

36 „Odpovědnost“ teologické interpretace se zdá být pro Moberlyho program klíčové slovo. Vyskytuje se v první větě Moberlyho prezentace na webu Durhamské univerzity: „The overall concern in my scholarly work is the responsible understanding and use of the Bible in the life, thought, and spirituality of Christian faith today.“ <https://www.dur.ac.uk/theology.religion/staff/profile/?id=671> (10. 12. 2016) Nežádka se objevuje v podobném kontextu i v Moberlyho publikacích, výslovně pak v článku *Biblical Hermeneutics and Ecclesial Responsibility*. S. E. Porter, M. R. Malcolm (ed.), *The Future of Biblical Interpretation: Responsible Plurality in Biblical Hermeneutics*, Downers Grove, Illinois: IVP, 2013.

37 Srov. Moberly, *The Theology of the Book of Genesis*, 162–178.

jako v podstatě antikvární.³⁸ Kromě zajímavých zpracování dílčích témat (problematika praoteckých vyprávění v rámci Písma, biblická teologie proctví) mají některé Moberlyho práce rovněž ambici předložit syntetičtější a ucelenější pohled buď na vybranou starozákonní knihu, nebo na celý Starý zákon. Jeho knihy skutečně nabízejí svého druhu celkový vhled do teologie Genesis či celého Starého zákona. Platí však také postřehy některých recenzentů, že například ve své Teologii knihy Genesis předkládá pohled na tuto knihu poněkud nevyvážený.³⁹ A Moberly sám si je vědom, že pro jeho Teologii Starého zákona by bylo možné vybrat jiné texty a jiná témata.⁴⁰

Některých tradičních otázek disciplíny se Moberly dotýká pouze na relativně praktické rovině, bez zařazení do širších souvislostí – třeba typicky komplikovaný vztah dějin, narativity a teologické reflexe. Můžeme též uvažovat o tom, jak by teologická interpretace biblických textů mohla postupovat směrem k ještě větší a hlubší provázanosti napříč zvolenými kapitolami.

V každém případě jsou dosavadní Moberlyho práce stimulující, představují ukázkou mistrovské interpretace Starého zákona v kontextu křesťanské Bible, nevyhýbají se rozhovoru s jinými pohledy a náboženskými tradicemi a rozhodně neposkytují předem odhadnutelné závěry. Bude zajímavé sledovat další směřování nejen tohoto durhamského biblisty, ale i celého hnutí teologické interpretace Písma.

Mgr. Viktor Ber, Th.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Kněžská 8

370 01 České Budějovice

vber@tf.jcu.cz

38 Tento způsob praktikování starozákonní teologie kritizuje na příkladu H. P. Preusse, viz Moberly, *How May We Speak of God?*, 185–191.

39 Gordon Wenham upozorňuje na malý rozsah věnovaný textům z Genesis 12–15 v Moberlyho *Teologii knihy Genesis*, zejména na zcela okrajový prostor věnovaný postavě Jákoba; G. J. Wenham, *The Theology of the Book of Genesis*. By R. W. L. Moberly, *Journal of Theological Studies*, 2011, roč. 62, č. 1, 261–264.

40 Moberly tak činí v Epilogu své poslední knihy; srov. *Old Testament Theology*, 279.

List Filemonovi podle nových českých překladů¹

Peter Cimala

The Letter to Philemon according to New Czech Bible Translations The article examines Paul's letter to Philemon in four new Czech Bible translations published in the years 2009–2011: Český studijní překlad (Czech Study Translation), Bible pro 21. století (Bible for 21st century), Jeruzalémská bible (Jerusalem Bible) a Slovo na cestu (God's Word for the Journey). Besides this, the paper examines benefits and limits of the study and comparison of various biblical translations that was already observed by St. Augustine (De Doctrina Christiana). In the first part, the focus is briefly on the typology of the selected translations, in the following and most extensive section, selected verses from the epistle are compared and analysed. An attempt is made, by this analysis to evaluate proclaimed purposes or profiles of the new Bible editions. In the final section it is shown, how comparing and careful studying of different Bible translations can serve as a relatively reliable indicator of difficult passages and obscure formulations in the biblical text, and manifold findings from the Epistle to Philemon are categorized.

Nedlouho po vydání čtyř jednosvazkových překladů Bible v letech 2009 až 2011 se otevřela odborná i laická debata o jejich kvalitě a potřebnosti v souvislosti s již existujícími domácími překlady.² Naše zkoumání chce přispět k započaté reflexi „nových“ překladů, mezi něž řadíme *Český studijní překlad* (ČSP), *Bibli 21* (B21), *Jeruzalémskou bibli* (JB) a *Slovo na cestu* (SNC).³ Cílem studie je sledovat a vyhodnotit překlad listu apoštola Pavla Filemonovi (Fm) ve čtyřech rozličných podáních, a to se stálým přihlédnutím k *Českému ekumenickému překladu* (ČEP).⁴

Zvolená epištola je sice nejkratším z Pavlových dopisů, nicméně v posledních letech se těší rostoucí pozornosti – nově bylo doceněno její teologicko-etické poselství, byly zkoumány pozoruhodné dějiny výkladu a půso-

1 Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

2 Přehledně o moderních překladech Josef Bartoň, *Století moderního českého biblického překladu (1909–2009)*, *Listy filologické* 133 (2010), 53–77.

3 Plné názvy citovaných jednosvazkových vydání: *Bible: Český studijní překlad*, Praha: KMS, 2009; *Bible: překlad 21. století*, Praha: Bibliion, 2009; *Jeruzalémská bible. Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou*, Kostelní Vydří – Praha: Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP, 2009; *Bible: Slovo na cestu*, Praha: ČBS, 2011.

4 Vycházíme ze 14. vyd., *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*, ČBS: Praha, 2008. V případě dalších domácích podání Nového zákona jsou citovány překlady Rudolfa Cola (Col) a Ondřeje E. Petru (Petru) a Františka Žilky (Žilka) shodně podle vydání v roce 1970.

bení, a to zejména s ohledem na problematiku otroctví. Dodejme, že stranou nezůstala ani analýza překladů.⁵ Zcela právem lze hovořit o „renesan-
ci“ zájmu o tento krátký novozákonní text.⁶

Předložená studie je strukturována následovně: na základní typologické zasazení nových překladů navazuje vlastní analýza listu v podobě sond do všech hlavních částí listu zahrnující komparaci překladů s výkladovými poznámkami.⁷ V souvislosti s hodnocením nových překladů se vyjádříme k otázce, do jaké míry zvolené překladové řešení odpovídá profilu a zaměření překladu. Druhá i třetí kapitola mají dále poukázat na přínos a limity studia překladů, o němž se zmiňuje již Augustin ve svém hermeneutickém spisu, že „rozličnost překladů občas spíše napomůže porozumění smyslu, než že by mu byla na překážku, jen se nesmí číst nedbale. Nahlédnutí do většího počtu textů nejednou objasnilo některé temné výrazy.“⁸ Na příkladech z epištoly Fm se pokusíme doložit, že komparace a studium několika dostupných překladů může sloužit jako poměrně spolehlivý „indikátor“ obtížných pasáží a temných výrazů v biblickém textu.

K typologii nových českých překladů

Vydeme-li z trojdílného členění překladů podle jednotlivých metod, můžeme sledované překlady rozdělit ve stručnosti následovně.⁹ Metodou *formální ekvivalence* postupovali překladatelé ČSP usilující o přesnost a koncordantnost výsledného textu v porovnání se slovy originálu, proto název *studijní překlad* nebo *studijní Bible*. Hovoří se také, ač ne zcela přesně, o *doslovném překladu*.¹⁰

5 Listu je věnována také pozornost z pohledu překladů, viz Brook W. R. Pearson, Assumptions in the Criticism and Translation of Philemon, in: S. E. Porter, R. S. Hess (eds.), *Translating the Bible: Problems and Prospects*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, 253–280.

6 Takto Petr Pokorný, Ulrich, Heckel, *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*, Praha: Vyšehrad, 2013, 318.

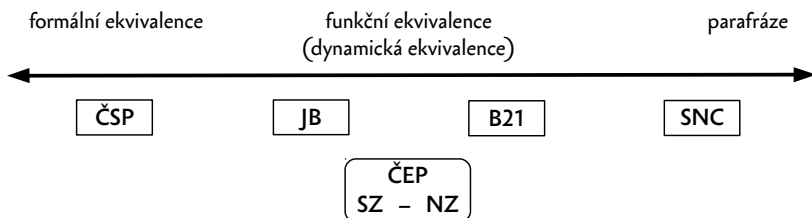
7 Až na několik výjimek při srovnání B21 s NBK jsou jednotlivé sondy koncipovány synchronně.

8 Aurelius Augustinus, *Křesťanská vzdělanost (De doctrina christiana)*, Praha: Vyšehrad, 2004, 89, práci s překlady je v tomto spise věnováno několik odstavců.

9 Trojdílné členění překladů v této podobě např. Craig L. Blomberg, Jennifer F. Markley, *A Handbook of New Testament Exegesis*, Grand Rapids: Baker Academic, 2010, 42.

Cílem překladů, mezi něž se řadí SNC, je snaha o maximální srozumitelnost a jasnost výsledného textu pro současného čtenáře; překladatelé proto volí metodu *adaptace*. Snaží se překlenout historickou propast mezi původním pisatelem a jeho světem na jedné straně a moderním čtenářem na straně druhé, převádí proto nesnadné formulace do současného jazyka. Protože adaptace se drží původního textu nejvolněji, je populárně označována také jako *volný překlad*, v odborném diskursu je užíván termín *parafráze*.¹¹

Třetí typ překladu zastupují dva komparované texty JB a B21, taktéž starší ČEP.¹² Překladatelé při své práci postupovali metodou *dynamické ekvivalence*, v lingvistice označované jako metoda *funkční ekvivalence*. Protože za nositele významu je považována věta, a ne jednotlivé slovo, orientují se překladatelé na převádění významu vět, výroků či myšlenek z původního do cílového jazyka. Základním kritériem je otázka, jak bude výsledný text fungovat v jazyce a kultuře příjemce. Jedná se o kompromis zohledňující srozumitelnost pro moderního čtenáře při zachování věrnosti originálu, proto je na škále typů překladů umisťován do středu.¹³



Škála nových českých překladů¹⁴

10 Takto např. Gordon D. Fee, Douglas Stuart, *Jak číst Bibli s porozuměním*, Praha: Návrat domů, 2012, 33n, autoři užívají termíny: *doslovný - dynamická ekvivalence - volný*.

11 Podtitul SNC z let z let 1989 a 1990 „parafrázovaný text Nového zákona“.

12 K odlišnostem mezi výslednou podobou starozákonní a novozákonní části ČEP viz Bartoň, *Století moderního českého biblického překladu*, 67.

13 Obšírněji Josef Bartoň, *Tři české jubilejní bible, Dingir 13 (1/2010)*, 7–10.

14 Stejně rozmístění komparovaných překladů na pomyslné škále předložil ve své studii lingvista Jiří Hedánek, zleva doprava: ČSP - JB - B21 - SNC. Autor zde představuje podrobnější vymezení vztahu mezi ČEP a typologicky příbuznými překlady včetně širšího rozpětí ČEP (naznačeno v nákresu). Viz Jiří Hedánek, *Překládání Bible v teorii a praxi, Theologia vitae 2 (2009)*, 193.

Srovnávané překlady zastupují všechny tři hlavní překladové typy. Před vlastní komparací zmiňme ještě dvě skutečnosti. Předně tyto „nové Bible“ představují plody dlouholetých projektů a výsledné texty mají svoji jedinečnou genesi.¹⁵ Nejsou tak zcela nové, se všemi se mohli čtenáři průběžně seznamovat díky publikovaným dílčím či sešitovým verzím. V případě B21 stojí za zmínku, že původní překladatelský projekt *Nové Bible kralické* (NBK, 1. vyd. 1998), který měl za cíl revizi Bible kralické (BKR), se nejen přejmenoval, nýbrž co do typologie překladu také posunul, a to směrem od formální ekvivalence (BKR/NBK) k ekvivalenci funkční.¹⁶ Připomeňme dále, že v případě ČSP a B21 pracujeme s překlady z původních jazyků, zatímco JB je českou verzí francouzského katolického překladu *La Bible de Jérusalem*, jde tedy o překlad překladu s přihlédnutím k původním jazykům.¹⁷ Kombinaci uvedených přístupů představuje SNC, jehož starozákonní část vychází z anglické předlohy *The Living Bible*, část novozákonní je parafrázovaným textem založeným na řecké předloze.¹⁸

List Filemonovi v nových českých překladech

List Fm je se svými 25 verši nejkratším dochovaným dopisem apoštola Pavla. Byl napsán v době apoštolova uvěznění (viz Fm 1.9) někdy v druhé polovině 1. st. po Kr. V našem zkoumání nahlédneme do všech tří hlavních částí listu, jehož stavbu lze členit na: I. *úvod* (v. 1–7), II. *hlavní část* obsahující přímluvu za otroka Onezima, vlastní žádost o jeho bratrské přijetí se zdůvodněním Pavlovy prosby (v. 8–20), III. *závěr* (v. 21–25).¹⁹ S ohle-

15 Přehledně o vzniku a fázích překladatelských projektů viz Bartoň, *Tři české jubilejní bible*, 7–10.

16 Vycházíme jak z obecného umístění BKR blíže k formální ekvivalenci, což se nutně odrazilo také na podání NBK, tak ze samotné analýzy listu Fm podle B21, viz níže uvedené upozornění na shodné znění podle BKR, NBK i B21.

17 Překladatelé postupovali *metodou nepřímého a srovnávacího překladu* srov. František X. Halas, *Smysl české verze Jeruzalémské bible*, in: *Jeruzalémská bible*, Kostelní Vydří – Praha: Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP, 2009, 2221–2222.

18 Podrobněji k SNC viz Josef Bartoň, *Pět českých novozákonních překladů*, Praha: ČBS, 201–228.

19 Takto např. Pokorný, Heckel, *Úvod do Nového zákona*, 316–317. Více o možném členění listu, srov. Joseph A. Fitzmyer, *The Letter to Philemon*, New York: Doubleday, 2000, 41–42.

dem na zaměření a rozsah studie se omezíme na překladově zajímavé pasáže, ty jsou u komparovaných veršů zvýrazněny.

Fm 4–7

Zkoumání začneme v druhé části úvodu zahrnující *děkuvzdání a modlitby* (v. 4–7), kde se nachází nejobtížnější verš celé epištoly.²⁰

Fm 6: Proším za tebe, aby se tvá účast na společné víře projevila tím, že rozpoznáš, co dobrého můžeme učinit pro Krista. (ČEP)

ČSP

Proším, aby se **společenství tvé víry** projevilo v poznání všeho dobrého, jež je v nás **pro Krista**.

B21

Modlím se, aby se **sdílení tvé víry** naplno projevilo díky poznání všeho dobrého, co máme v **Kristu**.

JB

Kéž tato víra dovede k účinnosti **svého ducha vzájemné pomoci**, a tak ti plně objasní veškeré dobro, jež můžeme vykonat **pro Krista**.

SNC

A modlím se, abys poznal, kolik dobrého v nás může vyrůst **působením Ježíše Krista**.

Spletitost Pavlovy výpovědi se odráží v překladových variantách domácích i světových. V jednom verši se objevuje několik zásadních teologických termínů, navíc vzájemně provázaných: *společenství, víra, poznání, dobro a Kristus*. Při snaze o srozumitelnost tohoto souvětí se proto překladatelé jen stěží vyhnou nějaké parafrázi či doplnění.²¹ SNC řeší zmíněnou komplikovanost vynecháním několika teologických pojmů.²² Za nejméně srozumitelné znění považujeme překlad podle JB s jeho úvodní formulací: „Kéž tato víra dovede k účinnosti svého *ducha vzájemné pomoci*...“ Oproti řeckému textu je doplněno slovo *duch* – pro toto překladové řešení autor nenašel žádnou paralelu v jemu dostupných překladech. Nicméně ve francouzské předloze se objevuje termín *esprit*, který lze pře-

²⁰ Takto již Charles F. D. Moule, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968, 142.

²¹ Poznamenávají Markus Barth, Helmut Blanke, *The Letter to Philemon*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2000, 280.

²² Pro srovnání v. 6 je přeložen pomocí 12 slov podle SNC, nejdelší z komparovaných textů pomocí 22 slov (JB).

ložit jako duch, ale také smysl (pro něco) nebo nátura.²³ Je zajímavé, že v anglické i německé mutaci schází,²⁴ taktéž ve Vulgátě (VUL), na kterou je opakovaně v poznámkách odkazováno, a to dokonce i u tohoto verše. Spojení *duch vzájemné pomoci* se vztahuje k víře, která se má projevit činem. Jde patrně o pokus nahradit řeckou vazbu $\eta \kappa\omicron\iota\omega\nu\iota\alpha \tau\eta\varsigma \pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma \sigma\upsilon\upsilon$. Čtenáři JB má k lepšímu pochopení obtížného verše pomoci následující poznámka:

To znamená smysl pro společenství s Kristem a s bratry..., který v srdci věřících nastoluje víra. Od této víry proniknuté láskou (...) Pavel očekává, že v praxi povede k mravnímu a dobrotou naplněnému životu.

Význam Pavlovy výpovědi je sice vyložen, ne však zvolené překladové řešení – to se nezdá být nejvhodnější také s ohledem na biblické užití pojmu *Duch/duch*. Tato pasáž může sloužit jako příklad, kdy se česká verze JB přidržela více své cizojazyčné předlohy na úkor originálního textu.²⁵

Pro řecké subst. *koinónia* ($\eta \kappa\omicron\iota\omega\nu\iota\alpha$) se nabízí překlad společenství, podíl, účast, nebo sdílení. Jako *účast* přeložili např. Žilka, Col a ČEP: *účast ve tvé víře* (Žilka); *tvá společná (s námi) účast ve víře* (Col). Někteří biblisté preferují překlad zdůrazňující *společenství víry*, které se stane účinným právě tím, že bude vyslyšena Pavlova prosba.²⁶ Motiv sdílení a společenství je nejen úvodním argumentem, k němuž se Pavel přímo vrací ještě ve v. 17, ale také jedním z hlavních důrazů celého listu.

Christologický závěr výpovědi s vazbou $\epsilon\iota\varsigma \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\nu$ umožňuje řadu výkladů (u Pavla např. 2K 1,21; Ř 16,5).²⁷ Akuzativní předložku *eis* lze chápat jako synonymní vyjádření velmi časté pavlovské vazby *v Kristu*, z našich překladů pouze B21.²⁸ Převládá překlad *pro Krista* (ČSP, JB, také ČEP,

23 „Puisse cette foi rendre agissant son esprit d'entraide en t'éclairant pleinement sur tout le bien ...“ (JB).

24 „I pray that your fellowship in faith may come to expression in full knowledge...“ (New Jerusalem Bible, NJB)

25 Tým překladatelů si byl vědom možnosti, že v českém překladu „uvízne“ něco, co patří spíše k francouzské podobě, nikoli k biblické podstatě znění tohoto díla, jak podotýká vedoucí projektu František X. Halas, Smysl české verze Jeruzalémské bible, 2222.

26 Např. Josef Hainz ve své monografii překládá „Gemeinschaft des Glaubens“, viz *Koinonia: „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus*, Regensburg: Pustet, 1982, 106, obsáhleji, 106–110.

27 Přehled překladových řešení viz Barth – Blanke, *The Letter to Philemon*, 290–291.

28 Srov. VUL: *in Christo Iesu*, instrumentálně překládá BKR: *skrze Krista Ježíše*.

Col, Žilka nebo Petřů: *kvůli Kristu*). Pavel má zřejmě na mysli, co dobrého může Filemon učinit *pro Krista* nebo *vůči Kristu*, očekávané jednání se má dít k jeho oslavě nebo na jeho počest.²⁹ SNC představuje poměrně výrazný posun ve významu, Kristus zde není objektem, nýbrž subjektem působícím dobré jednání. Dodejme, že mezi typově blízkými překlady nejde o obvyklé řešení.³⁰

Fm 7 Tvá láska mi přinesla velkou radost a povzbuzení, protože jsi potěšil srdce věřících, bratře. (ČEP)

ČSP

Neboť jsem měl mnoho radosti
a povzbuzení ze tvé lásky,
protože skrze tebe, bratře,
byla občerstvena srdce svatých.

B21

Tvá láska nám přináší velikou radost
a povzbuzení,
bratře, neboť
jsi potěšil srdce svatých.

JB

Opravdu pro mne bylo velkou radostí
a útěchou, když jsem se dozvěděl o tvé
lásce: **ty jsi mi, bratře,
potěšil srdce svatých.**

SNC

Tvá láska, bratře,
mi způsobila velkou radost
a povzbudila mne.
Potěšil jsi tím srdce všech věřících.

Zaměříme se dva motivy ze závěrečné formulace: *potěšit srdce svatých/věřících*. Nejpřesnější překlad nabízí ČSP – jednak jako jediný zachovává pasivní vazbu *byla občerstvena srdce svatých*, dále používá termín *občerstvit* (řec. ἀναπαύω). V moderních překladech převládá volnější *potěšit* (JB, B21, SNC, taktéž Col, ČEP) nad *občerstvit* (takto jen ČSP a Petřů).

Předmět občerstvení či potěšení je shodně překládán jako *srdce*, čímž je v české překladatelské tradici překládán řec. termín τὰ σπλάγχνα (ve Fm ještě ve v. 12.20) – doslova *vnitřnosti* (viz poznámka v ČSP), v přeneseném významu také *nitro*. Překladově pestřejší je až druhá část spojení: *srdce svatých* (ČSP, JB a B21), nebo *věřících* (SNC, také ČEP). Znění podle B21 je na tomto místě pro současného čtenáře méně srozumitelné a doslovnější než např. ČEP. Pokud vezmeme v úvahu běžné, mimobiblické užití slova

²⁹ Eduard Lohse píše: „zur Ehre Christi geschehen soll“, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1968, 273.

³⁰ Viz angl. New Living Translation (NLT): *in Christ* nebo něm. Gute Nachricht Bible (GNB): *zur seiner Ehre*. Ještě dále jde svým překladem něm. Hoffnung für alle (HFA): *wie reich uns Jesus Christus beschenkt hat*.

svatý, potom může překlad *srdce svatých* evokovat čtenáři B21 např. svěťce, osoby svatořečené. Za nevydařený překlad (nebo snad přehlédnutí?) lze považovat vazbu v podání JB: ty jsi *mi*, bratře, potěšil srdce svatých. Není jasné, kdo je objektem potěšení, zda Pavel: *ty jsi mi ... potěšil srdce*, nebo ostatní křesťané: *ty jsi ... potěšil ... srdce svatých*. Řecký text zní jednoznačně, což se odráží v překladech domácích i světových. V neposlední řadě se česká verze JB liší od své francouzské předlohy i anglické mutace, kde je předmětem občerstvení *srdce svatých*.³¹

Fm 8–20

V hlavní části listu Pavel vyjadřuje své přání týkající se budoucnosti otroka Onezima, který se navrácí ke svému majiteli Filemonovi. Tento *kdysi* problémový otrok přichází zpět jako nově obrácený křesťan, kterého Pavel přivedl k víře a v dopisu se za něj přimlouvá. V kontextu římského práva a otrokářské společnosti představuje vzniklá situace morální výzvu pro všechny adresáty – nejen pro Filemona, který byl jak *dominus* a *pater familias*, tak patrně mecenáš místní církve, nýbrž i pro celou křesťanskou komunitu, která se scházela v jeho domě (Fm 1–2).

Fm 8–9 Ačkoli bych ti v Kristu mohl směle nařídít, co máš udělat, pro lásku raději prosím, já Pavel, vyslanec a nyní i vězeň Krista Ježíše. (ČEP)

ČSP

Ačkoli mám v Kristu plnou svobodu
ti přikazovat, **co se patří**,
pro lásku raději prosím
já, Pavel, **stařec**
a nyní i **vězeň** Krista Ježíše.

B21

Proto ačkoliv bych ti mohl v Kristu **směle**
přikázat, **co se patří**,
pro lásku raději prosím –
já Pavel, **už stařec**
a teď také **vězeň** Krista Ježíše.

31 Srov. Fm 7b: *on me dit, frère, que tu as soulagé le cœur des saints!; you have set the hearts of God's holy people at rest.* (NJB) Za konzultaci francouzského textu u citovaných veršů JB děkuji Tereze Bambuškové.

JB

A tak přestože bych se vůbec nemusel
ostýchat **mluvit** v Kristu **zcela otevřeně**
a předepsat ti, čím jsi povinován,
dávám přednost tomu, dovolávat se lásky
a přednést ti prosbu.

Ten, kdo promluví, je Pavel, **ten starý Pavel**,
a co víc, **věžeň Krista Ježíše**.

SNC

Chci tě o něco poprosit.

Mohl bych ti sice Kristovým jménem
příkázat, co máš učinit,
ale nebylo by to ode mne příliš laskavé.
Proto dávám přednost prosbě –
jsem už **starý člověk**
a teď ještě **pro Krista v žaláři**.

Překlad veršů 8–9 si zaslouží naši pozornost hned z několika důvodů. Nápadné je dlouhé úvodní souvětí podle JB a květnatě formulovaná žádost, naproti tomu překlad podle SNC vyznívá přímočařeji a civilněji, podobně B21. S ohledem na odlišný profil obou překladů si povšimněme shody mezi ČSP a B21 ve formulaci *co se patří* (řec. *anékó*). Srovnávané překlady pokrývají širokou škálu významů řec. pojmu *parrésia*, který znamenal svobodu a otevřenost v řeči: *plná svoboda* (ČSP), *mluvit zcela otevřeně* (JB), ale také neohroženost, upřímnost: *směle* (B21), srov. *mnohou smělost mám* (BKR). Starší české překlady ještě doplňují představenou pestrost řeckého pojmu: *plné oprávnění* (Col), *naprostou jistotu* (Žilka).

Apoštol Pavel v 9. verši charakterizuje sám sebe dvojným způsobem – ve dle opětovné zmínky o svém uvěznění (takto již ve v. 1) se označuje jako *presbytés* (Παῦλος πρεσβύτης). Ve srovnávaných překladech je termín shodně překládán jako vyjádření jeho věku: *stařec* (ČSP, B21), *starý Pavel* (JB) nebo *starý člověk* (SNC), takto již VUL (*senex*) i další české překlady. Z této linie vybočuje pouze ČEP, když v hlavním textu čteme: *já, Pavel, vyslanec*, v poznámce je uvedeno *stařec*.³² Mezi biblisty není tento poměr *stařec vs. vyslanec* zdaleka tak jednoznačný, jako je tomu mezi překlady českými i světovými. Část teologů a významných komentářů preferuje čtení *posel/vyslanec*.³³ Argumenty pro toto znění se mohou opřít o konjekturu v řeckém textu,³⁴ výrazněji je však zdůrazňováno lexikální (srov. 2K 5,20; Ef

32 Ze světových překladů např. Revised Standard Version (RSV): *an ambassador*, přičemž revidované vydání NRSV z roku 1989 překládá *old man*. Podrobněji k této otázce např. komentář Barth – Blanke, *The Letter to Philemon*, 321–324.

33 Např. Peter Stuhlmacher; také obsáhlý komentář Bartha a Blankeho.

34 Viz edice řeckého textu Nestle–Aland (27. vyd.), která zmiňuje návrh původního čtení od britského učenca Richarda Bentleyho (1662–1742), nicméně nejnovější 28. vyd. z roku 2012 již tuto konjekturu (řec. *presbeutés*) z poznámek vypouští.

6,20) a rétorické hledisko.³⁵ V kontextu současného stavu bádání by mohlo být pro čtenáře studijního vydání Bible užitečné, aby ho překladatelé obeznámili se sporným místem již proto, že v domácím prostředí je rozšířen díky ČEP. Nicméně oba nové překlady s bohatým poznámkovým aparátem (ČSP a JB) v tomto případě „písmákům“ nepomohou.

Druhý údaj o Pavlovi se týká jeho uvěznění, které je zmíněno již v úvodním verši listu (v. 1a). Většina českých překladů se drží doslovného znění a genitivní vazby *vězeň Krista Ježíše* (δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ), takto BKR, ČEP a nověji ČSP, JB, B21. S ohledem na profil překladu B21, který cílí na moderního čtenáře, se nabízelo poněkud volnější podání, srozumitelněji zní např. *pro Krista v žaláři* (SNC) nebo *vězeň pro Ježíše Krista* (Žilka).

Fm 10–11 Prosím tě za svého syna, kterému jsem dal život ve vězení, Onezima, který ti před časem způsobil škodu, ale nyní je tobě i mně k užítku. (ČEP)

ČSP

...který ti byl kdysi **neužitečný**,
avšak nyní je tobě i mně **prospěšný**.

JB

... který ti dříve nebyl valně **užitečný**,
který ti však od nynějška bude velmi **užitečný**,
tak jako už je i mně.

B21

Prosím tě ohledně svého syna, jehož jsem
zplodil ve vězení, Onezima,
který ti kdysi **nebyl prospěšný**,
ale nyní je **velmi prospěšný** tobě i mně.

SNC

Dosud ti způsobil více škody než **užítku**,
ale nyní nám bude **užitečný** oběma.

Na slovních hříčkách lze dobře ilustrovat, že překladem z jednoho jazyka do druhého dochází vždy k posunu ve významu a jisté ztrátě. V listu Fm může jako příklad posloužit jméno otroka Onezima (řec. *Onesimos*), což v řečtině znamená Užitečný.³⁶ Pavel použil hříčku s přídavnými jmény se stejným kmenem: *neužitečný* (ἄ-χρηστος) a *užitečný* (εὖ-χρηστος) Onezimus, což v cílovém jazyce zachovaly např. překlady JB, SNC a také B21: *nebyl prospěšný – velmi prospěšný*, zatímco ČSP poněkud překvapivě nikoli, přestože záměrem překladu je mimo jiné zachovat konkordantnost.

35 K argumentům lexikální povahy srov. Peter Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981, 37–38.

36 Na význam tohoto jména čtenáře upozorňují v poznámce ČSP, JB i B21.

V tomto případě mají blíže k originálu např. Col: *neužitečný* – *užitečný*; Petrů: *málo užitečný* – *skutečně užitečný*.

Fm 16 ...ne už ne jako otroka, nýbrž mnohem více než otroka: jako milovaného bratra. Když se jím stal mně, oč více jím bude tobě před lidmi i před Pánem. (ČEP)

ČSP ...i jako člověk, i jako bratr v Pánu.	B21 ...ať už v lidském smyslu nebo v Pánu.
JB ...jak před světem, tak před Pánem!	SNC ...jako člověk i jako křesťan.

Přijetím Onezima jako milovaného bratra pozná Filemon změnu, která nastala v jeho životě, a to hned ve dvou ohledech – jak v rovině lidské a viditelné (JB: *před světem*), tak i v duchovní. Všechny překlady obě tyto roviny v různých variacích vystihují, ne vždy konzistentně. Na půli cesty zůstal stát překlad B21 tím, že první část spojení čtenáři pěkně vyložil obřatem v *lidském smyslu* (ἐν σαρκί), zatímco následující vazbu ponechal v doslovném znění v *Pánu* (ἐν κυρίῳ). Doslovnost by se dala očekávat u studijního překladu, nicméně i ČSP doplňuje kurzívou *bratr* v Pánu, aby čtenáři naznačil duchovní rozměr vztahu.³⁷ Ještě doslovněji než ČSP překládá BKR vazbou: *i podle těla, i v Pánu*. Důslednější „výklad“ obou částí oproti B21 podává SNC, a to srozumitelnou a civilně znějící formulací *jako člověk i jako křesťan*.

Fm 20 Ano, bratře, udělej mi tu radost v Pánu. Potěš mé srdce v Kristu. (ČEP)

ČSP Ano, bratře, ať mám z tebe radost v Pánu. Občerstvi mé srdce v Kristu!	B21 Nuže, bratře, ať z tebe mám v Pánu užitek i já; potěš mé srdce v Pánu.
JB Nuže, bratře, tuhle službu od tebe v Pánu očekávám; potěš v Kristu mé srdce.	SNC Bratře, mysl na Pána a prokaž mi tu laskavost .

³⁷ Takto např. New Internation Version (NIV): *as a brother in the Lord*.

V. 20 je zajímavý hned v několika ohledech, předně díky spojení mít užitek v *Pánu* (B21) nebo *radost v Pánu* (ČSP). Gramaticky se jedná o optativ od řec. slovesa *ὀφίημι* (hapax legomenon v NZ), vyjadřující určité splnitelné přání ze strany mluvčího – v tomto případě radost, potěšení nebo prospěch, v češtině vyjádřeno pomocí částic *ať* (B21, ČSP, také v BKR) nebo *kež*. Z komparovaných textů vyčnívá podání: *tuhle službu od tebe v Pánu očekávám* (JB).³⁸ České překlady můžeme v podstatě rozdělit na dvě skupiny podle toho, zda volí ve druhé části *potěšit* (Petrů, ČEP, B21, JB), nebo *občerstvit* (BKR, Žilka, ČSP). SNC nabízí zdařilou adaptaci: *prokaž mi tu laskavost*.

Rozdíly mezi překlady můžeme sledovat také u závěrečného spojení v *Kristu* (*ἐν Χριστῷ*) – takto ČSP a JB, SNC vynechává. V řeckém textu podle edice Nestle–Aland (27./28. vyd.) je doložena textová varianta v *Pánu*,³⁹ ze sledovaných edicí se ho drží pouze B21, přestože vychází z kritického vydání Nestle–Aland.⁴⁰ Tento nesoulad lze vysvětlit tím, že zde patrně prosvítá – tak jako na jiných místech – předchůdce B21, tedy pokus o revizi kralické předlohy v podobě NBK. Překlad v *Pánu* najdeme právě v BKR, což však odpovídá soudobým předlohám, které měl Jan Blahoslav a Kraličtí k dispozici.⁴¹ Další české i světové překlady zachovávají rukopisně lépe doložené znění.⁴²

38 Z českých překladů nejbliže: „já čekám, že mi křestansky splníš mou prosbu“ (Petrů).

39 Textus receptus z roku 1550: *ἐν Κυρίῳ* a VUL: *in Domino*. Shoda mezi vlivnými předlohami se odrazila také v soudobých překladech ze 16.–17. stol., zmiňme např. Tyndalův překlad NZ (1534): *in the Lorde*, Lutherův překlad (1545): *in dem Herrn*.

40 O výchozím textu B21 viz úvod, xiii.

41 Blahoslav měl mít při překladu NZ (2. vyd. 1568), jenž se později stal v upravené podobě součástí Šestidílky, k dispozici řecký text z Erasmovy edice i řecko-latinské vydání podle Theodora Bezy, srov. Vladimír Kyas, *Česká bible v dějinách národního písemnictví*, Praha–Řím: Vyšehrad–Křesťanská akademie, 1997, s. 178. Otázka předloh zůstává sporná, viz studie bohemisty Jana M. Hellera, Blahoslavův překlad Nového zákona, *Listy filologické* 127 (2004), 87n. K dosavadnímu bádání a předlohám Šestidílky srov. Robert Dittmann, *Dynamika textu Kralické bible v české překladatelské tradici*, Olomouc: Refugium, 2012, 63–200.

42 Varianta v *Pánu* schází v přehledu závažných růzností, viz Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, 588n. Na tento komentář se vydavatelé B21 v předmluvě odkazují, viz xiii.

Fm 21–25

V závěru epištoly se Pavel ještě krátce vrací k hlavnímu poselství svého listu, a to k budoucnosti otroka Onezima (v. 21). Tato část vykazuje znaky typické pro epistolární *eschatokol* se závěrečným pozdravem a požehnááním. Zatímco převážná část listu je psána v singuláru a od v. 4 je oslovován přímo a výhradně Filemon, závěr je opět formulován v množném čísle stejně jako úvod listu, čímž se Pavel obrací k celé domácí církvi (v. 25), jež byla zařazena také mezi adresáty (v. 2).

Fm 25 Milost Pána Ježíše Krista buď s vámi. (ČEP)

ČSP

Milost Pána ¹našeho¹ Ježíše Krista
s **vaším duchem**. ¹Amen¹.

B21

Milost Pána Ježíše Krista
s **vaším duchem**.

JB

Kéž je milost Pána Ježíše Krista
s vaším duchem.

SNC

Milost Pána Ježíše Krista
vám přeje Pavel

Poslední verš listu je nápadný z několika důvodů. V ČSP se objevují dvě slova v závorkách, která schází v ostatních překladech.⁴³ JB přidává poznámku k v. 25 o dodatečném „Amen“. Dodejme, že hranaté závorky v ČSP čtenáři naznačují, že jde o nejisté čtení. SNC ukončuje celý list jménem apoštola Pavla, které naopak schází v úvodním verši, jež začíná oslovením: „Milý příteli...“. Díky odsazení a kurzívě vypadá takto koncipovaný závěr jako autorův podpis, stejně jako na jiných místech např. *Tvůj Pavel* (Tt 3,15), *Váš Pavel* (2K 13,13). V případě B21 je překvapivý překlad *s vaším duchem* (totožně s ČSP i JB), pro moderního čtenáře je srozumitelnější prosté *s vámi* (takto Petrů nebo ČEP) nebo *vám* (SNC). Řec. termín *pneuma* (duch) má na tomto místě antropologický význam, jako synekdocha označuje celého člověka (srov. Fp 4,23).⁴⁴ Proto se při užití metody funkční ekvivalence nabízí příhodnější *s vámi*.

Vyhodnocení sond

Místo obecných prohlášení na adresu překladů se v naší studii snažíme vycházet z konkrétních nálezů, vznesené kritické připomínky věcně pod-

⁴³ ČEP na obě místa čtenáře upozorňuje v poznámce.

⁴⁴ K výkladu viz Joseph A. Fitzmyer, *The Letter to Philemon*, 125.

ložit, a tím co nejvíce omezit míru subjektivity, které se žádná studie nevyhne. Je nutné zdůraznit, že s ohledem na rozsah komparovaného textu jsou předložena hodnocení povahy dílčí, nelze je tedy vztáhnout na překlady jako celek (!)

Výsledný překlad listu Fm podle ČSP posouvá čtenáře blíže k řeckému textu, naplňuje tak svůj studijní záměr. Najdeme zde dohromady 16 poznámek k 25 veršům a také více než 30 křížových odkazů na biblické knihy.⁴⁵ Na sporných místech je v poznámkách doplněna varianta (např. v. 6: *společenství a sdílení*), případně doslovný překlad řeckého termínu – v hlavním textu *srdce*, v poznámce *vnitřnosti* (u v. 12.20). Čtenář je upozorněn na slovní hru se jménem otroka: *Onezimos, onezimos* = užitečný (v. 11). S ohledem na deklarované studijní zaměření snad schází jen krátká poznámka k variantě *starzec* a *posel* (v. 9b), která by mohla být pro čtenáře zajímavá již kvůli překladu v ČEP⁴⁶ Další připomínka se týkala vv. 10–11, kde není zachycen společný řecký základ přidavných jmen *neužitečný* a *prospěšný* (ČSP) a naplněna zamýšlená konkordantnost.

List Fm v podání SNC je důsledně parafrázovaným textem, v souladu se záměrem překladatelů – usilujících o čtivost a srozumitelnost – jsou mnohé termíny i celé vazby přeformulovány nebo zkráceny (v. 6).⁴⁷ Překlad využívá motivu přátelství mezi Pavlem a Filemonem, což odpovídá povaze listu a je to zároveň dobře srozumitelné pro dnešního (i necírkevního) čtenáře. Nápadný je v samém úvodu listu, který začíná oslovením „Milý příteli...“ místo typického „Pavel, vězeň...“. Motiv přátelství je také využit ve formulaci: „jestli jsem skutečně tvým přítelem“ (v. 17). Motiv bratrství přitom nebyl zcela nahrazen (v. 7.20), jak je tomu v některých překladech podobného zaměření.⁴⁸

Úvod i závěr listu ve vydání podle SNC je koncipován inovativně a drží se zvyklostí současné „přátelské epistolografie“. V tomto ohledu je zajímavé srovnávat civilnost Pavlovy žádosti v podání SNC s vytríbenou podobou prosby v podání JB. Pro ilustraci uvedme v. 8a: „Chci tě o něco poprosit.

45 Pro srovnání B21 uvádí jednu poznámku, SNC žádnou.

46 Takto např. ve studijním překladu *The New Catholic Study Bible* (z roku 1985), který překládá *ambassador*, v poznámce uvádí obě varianty.

47 Bartoňova trojí charakteristika SNC: modernost, civilnost, čtivost, vystihuje náš dojem z četby listu Fm viz Bartoň, *Pět českých novozákonních překladů*, 216–222.

48 Takto např. Eugene H. Peterson užívá v překladu Nového zákona nazvaného *The Message* (1994) v obou případech termín *přítel* místo *bratr*.

Mohl bych ti sice Kristovým jménem přikázat...“ (SNC) „A tak přestože bych se vůbec nemusel ostýchat mluvit v Kristu zcela otevřeně...“ (JB).

Epištola v podání B21 je čtivá, nacházíme zde řadu neotřelých překladových řešení, nicméně nelze přehlédnout rozkolisanost a jistou nedůslednost překladu.⁴⁹ Mohli jsme pozorovat místa, kde je text podle B21 téměř nebo zcela totožný s ČSP, na jiných zase se SNC, tedy s typologicky zcela odlišnými překlady. Asi nejnápadnějším příkladem je v. 16, kdy je polovina verše přeložena pěkným opisem v *lidském smyslu*, zatímco druhá se drží doslovného znění v *Pánu* – což v moderní češtině navíc evokuje zesnulého člověka („už je v pánu“).

Podobně na dalších místech se nezdá být naplněn proklamovaný záměr srozumitelnosti pro současného čtenáře, a to ani ve srovnání se staršími překlady, např. v. 7: *potěšil jsi srdce svatých* (B21), místo *srdce věřících* (ČEP). Patrně i zde prosvítá NBK jako předchůdce projektu, uvedené spojení překládají BKR, NBK i B21 totožně (*srdce svatých*). Jako poslední příklad pro naše tvrzení může posloužit závěrečné požehnání ve v. 25, které končí doslovně podle řecké předlohy *s vaším duchem* (takto NBK, srov. BKR: *s duchem vaším*).

Dodejme, že v překladu krátkého listu nacházíme i zdařilé inovace, jako např. úvodní oslovení „Filemonovi, našemu milému příteli“ (v. 1b) nebo „A ještě něco...“ (v. 22), což odpovídá dodatečné žádosti uvozené příslovcem (řec. *ἔτι*). Pomocí kapitálek je zvýrazněn Pavlův písemný závazek uhradit vzniklou škodu za Onezima: TOTO PÍŠU JÁ PAVEL SVOU VLASTNÍ RUKOU: JÁ TO ZAPLATÍM! (v. 19a).⁵⁰ V kontextu pestré škály moderních českých překladů nelze než litovat, že se s obdobnou a důsledněji provedenou invencí nesetkáváme napříč celým listem.⁵¹

Společně s B21 je JB řazen mezi překlady funkční (dynamické) ekvivalence. Analýza epištoly potvrzuje, že jde více či méně o překlad středový,

49 Kritika nevyrovnanosti a rozkolisanosti B21zazněla ze strany České biskupské konference bezprostředně po vydání překladu v dubnu 2009: <http://tisk.cirkev.cz/zdomova/stanovisko-ceske-biskupske-konference-k-prekladu-bible-preklad-21-stoleti/> [cit. 25. 1. 2016].

50 V B21 se objevuje také na jiných místech, např. pro autograf v listu Galatským (6,11).

51 Podobně k B21 např. Jiří Mrázek, který postrádá výraznější a originálnější překlad, viz jeho studie: Podobenství o nepoctivém správci (Lk 16,1–8). Poznámky k výkladu a českým překladům, *Listy filologické* 133 (2010), 121.

místy doslovnější než ČEP a příznačně vyjádřeno překlad „tradiční“.⁵² Co se týče rozsáhlosti poznámkového aparátu má JB z komparovaných edicí nejbližší k ČSP. Část z nich plní spíše funkci výkladu než lexikálních poznámek, např. poznámka k v. 16, že apoštol *navrhuje* Filemonovi propuštění otroka Onezima na svobodu,⁵³ čímž je čtenáři předložena pouze jedna z možných interpretací. Dodejme, že interpretace sporná, protože Pavel se explicitně k této otázce nevyjadřuje.⁵⁴

Dalším rysem aparátu jsou odkazy na VUL, v našem případě celkem 3krát z jedenácti poznámek, což je u překladu katolické provenience pochopitelné. Vážné výhrady byly vzneseny na dvou místech, a to vůči překladu v. 6 s formulací *duch víry* a v. 7 s nejasným objektem *potěšení/útěchy*. Prvně jmenovaný případ může sloužit jako ilustrace toho, jakou roli hrála francouzská předloha pro výsledný překlad.⁵⁵

Po stylistické stránce může text JB působit místy poněkud knižně, např. „*píši ti s plnou důvěrou ve tvou povolnost*“ (v. 21a).⁵⁶ Krkolomně vyznívá závěr 9. verše s jeho slovesnými vidy: *Ten, kdo promluví, je Pavel, ten starý Pavel, a co víc, vězeň Krista Ježíše*. Celkově list v podání JB vyznívá jako velmi kultivovaná a uctívá žádost: *dávám přednost tomu, dovolávat se lásky a přednést ti prosbu* (v. 8–9), *bereš-li tedy ohled na svazky, jež nás spojují, přijmi ho...* (v. 17a). I po této stránce představuje JB obohacení pro četbu a studium epištoly.

Komparace překladů – indikátor nejasných míst v Bibli

Čtyři nové překlady listu Fm představují čtyři verze jednoho Pavlova listu v současné srozumitelné češtině. Mohli jsme sledovat, v jakém smyslu je

52 Takto Bartoň, Století moderního českého biblického překladu, 76.

53 Poznámka k v. 16 zní: „Onesimus nepřestane být otrokem..., jakkoli Pavel Filemonovi navrhuje, aby ho propustil, vv. 14–16, 21...“

54 K možným řešením vzniklé situace viz Barth – Blanke, *The Letter to Philemon*, 492. Podle Petera Müllera je málo pravděpodobné, že jde o implicitní žádost o propuštění na svobodu, *Der Brief an Philemon*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2012, 133.

55 Viz námitka, že v případě JB se jedná „spíše o pouhý překlad z francouzštiny, u kterého pohled do originálních jazyků nemá zásadní vliv na znění textu, ale slouží jen jako kontrola při pochybnostech o správnosti překladu z francouzštiny.“ Miroslav P. Matějka, *Jeruzalémská bible: překladová poznámka k Markovi 7,31, Teologická reflexe* 16 (2010), 185.

56 Ke stylu JB viz Bartoň, *Tři jubilejní bible*, 9.

každý z překladů výkladem, nikoli produktem „mechanického překódování“. ⁵⁷ S tím souvisí i skutečnost, že jeden překlad není s to postihnout všechny aspekty originálu, zachytit víceznačnost řady pojmů a pasáží, a to ani při bohatém užití poznámkového aparátu. Jak pozoroval v úvodu citovaný Augustin, původnímu textu se lze přiblížit spíše skrze pozorné čtení několika překladů.

Porovnání a studium různých překladů může mimo jiné sloužit jako poměrně spolehlivý „indikátor“ obtížných či temných úseků v textu. Prvním signálem pro složité místo, mnohdy tradiční *crux interpretum*, jsou výrazné odchylky v překladech. Nicméně až detailnější zkoumání řeckého textu (exegeze) poodhaluje, v čem spočívá ona nápadná pestrost znění celého verše nebo jeho části v cílovém jazyce. Toto zjištění potvrzuje, že přes nesporný přínos komparace překladů jimi nelze – a to včetně těch studijních – nahradit četbu a interpretaci příslušného textu v originálu. Augustin si byl této skutečnosti dobře vědom, proto své čtenáře vybízel jak ke komparaci překladů, tak ke studiu Bible v původních jazycích. ⁵⁸

Jak bylo prokázáno na listu Fm, prostým srovnáním dnes dostupných překladů je možné sledovat místy výrazné rozdíly, ty se týkají povětšinou jedné z následujících rovin, případně jejich kombinací:

- a) Textově-kritické varianty: tj. závažná různocnění a odlišný výchozí řecký text, např. v. 25; tento aspekt je typický zejména pro starší biblické překlady, které vycházely z jiných edic řeckého textu než moderní Bible (např. BKR).
- b) Výchozí/zdrojový text: jistá část doložených variant mezi komparovanými texty může být způsobena tím, že porovnáváme na jedné straně překlady z původních jazyků, na straně druhé překlad překladu, jak bylo zjevné např. v případě místa v. 6: *duch vzájemné pomoci* (JB), do této skupiny lze zařadit i některé pasáže z B21, kde nacházíme shodu mezi NBK a B21. Nejedná se o záležitost textologickou, jak je tomu v bodě a), ve smyslu nejasnosti řecké předlohy.
- c) Lexikální hledisko: tj. polysémie pojmů, např. řec. *parrésia* (v. 8): *svoboda* (ČSP), *mluvit otevřeně* (JB), *směle přikázat* (B21) aj.; pestrá

⁵⁷ Srov. Petr Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění*, Praha: Vyšehrad, 2005, 150.

⁵⁸ Augustinus, *Křesťanská vzdělanost*, 91.

škála překladů v českém jazyce u řeckého termínu *xenia*: *ubytování* (SNC), *pokoj* (B21), *přístřeší* (JB).

- d) Syntaktická či gramatická rovina: spleť souvětí ve v. 6, překlad genitivní vazby *věžeň Kristův*, nebo *věžeň pro Krista* (v. 1), podobně závěr v. 6 v *Kristu*, nebo *pro Krista*.
- e) Zastarávání překladů: tj. posuny v cílovém jazyce vyžadující revizi starších vydání, např. význam termínu *hospoda* (v. 22) v češtině 16.–17. století: *připraviž mi také hospodu* (BKR) a v češtině současné, oproti tomu: *zároveň mi však také připrav ubytování* (modernizace podle NBK).
- f) Profil a typologie překladů: překladatelská metoda ovlivňuje a výrazně ovlivňovat má to, jakým způsobem se překladatelé vypořádají nejen s komplikovanými místy, ale také nakolik zachovají vytyčenou linii překladu napříč celým textem, např. v. 25: přesný překlad *s vaším duchem* (ČSP) nebo volnější *s vámi* (ČEP), případně *vám* (SNC). Parafraze a překlady funkční ekvivalence mohou plnit v takových případech funkci komentáře.⁵⁹
- g) Hledisko teologické musí být také reflektováno, protože každý překladatel či překladatelská komise mají určitá teologická východiska jako součást svého předporozumění. V naší analýze listu Fm se tento aspekt dle mého soudu neobjevil, pokud nepočítáme některé části poznámkového aparátu JB.⁶⁰

Svůj pokus o utřídění můžeme uzavřít obtížně zařaditelnou variantou *stařec* vs. *vyslanec* (v. 9). Jak bylo uvedeno, lze pro oba překlady vznést argumenty rozličné povahy: textologické, lexikální případně rétoricko-teologické. Právě na tomto příkladu lze ilustrovat, jak studium překladů může čtenáři posloužit jako celkem spolehlivý indikátor sporných míst v Bibli, zároveň mu však neposkytuje bližší vysvětlení mnohdy velmi nápadných rozdílů.

⁵⁹ K tomuto Wilhelm Egger, Peter Wick, *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg im Breisgau: Herder 2011, 103.

⁶⁰ Srov. také Bartoň, *Tři jubilejní bible*, 8. Že se jedná o překlad katolický lze vysledovat např. opakovanými odkazy na VUL.

Zásadní překladatelská rozhodnutí se prolínají celým procesem převodu textu z jednoho jazyka do druhého.⁶¹ Není proto překvapivé, že také výše uvedené body pokrývají celý tento proces překladatelského úsilí – týkají se předlohy, porozumění původnímu textu, zahrnují cílový jazyk, stylistickou stránku konečného textu i jeho zacílení. Dokládají oprávněnost tvrzení, že překládání je prací odbornou i uměleckou, osvětlují také základní důvody pro vznik nových překladů nebo revize překladů starších.⁶² Máme za to, že odlišné profily komparovaných překladů i jejich stylistická pestrost umožňují čtenáři vnímat různé tóny Pavlova krátkého listu jako celku nebo promýšlet jednotlivé interpretační možnosti – zejména v případech spletitých pasáží a mnohoznačných pojmů.

Mgr. Peter Cimala, Th.D.

Centrum biblických studií AV ČR

Černá 9

115 55 Praha 1

pcimala@post.cz

61 K základním překladatelským dovednostem viz Jiří Levý, *Umění překladu*, Praha: Ivo Železný, 1998, 17–25.

62 Ke třem základním důvodům pro nové české překlady viz Petr Pokorný, *Problémy překladu bible, Listy filologické* 133 (2010), 46nn.

Rejstřík ročníku 22 (2016)

Články

Pavol Bargár

Křesťanská identita ako stelesnený príbeh:
Perspektíva teológie príbehovosti..... 105

Viktor Ber

Starý zákon a teologie: Interpretace Písma podle Waltera Moberlyho..... 145

Peter Cimala

List Filemonovi podle nových českých překladů..... 158

Filip Čapek

Jaká je (nakonec) teologie knihy Kazatel?..... 1

Jiří Hoblík

Moudrost po časech své krize – v knize, jíž propůjčila jméno..... 126

Michal Chalupski

Liturgické snahy luterských konfesionalistů v Čechách ve 2. pol. 19. století,
zvláště K. E. Lányho..... 26

Radek Labaj

Michał Heller a dialog teologie a vědy..... 13

Vít Machálek

Komenský a islám..... 93

Jiří Mrázek

Tři podoby zla v Řeči na břehu moře (Mt 13)..... 42

Manfred Oeming

„Teď však jsem tě spatřil vlastním okem.“
Co se Jób poučil o Bohu a o jeho spravedlnosti..... 52

Vojtěch Svoboda

Diskuze o transcenci v teologii sportu.....67

Recenze**Marek Říčan**

Valčo, Michal – Škoviera, Daniel: Katechizmus Leonarda Stöckela a jeho teologicko-filozofický odkaz.....81

Práce přijaté a obhájené v roce 2015.....86