

Obsah – Contents

Orfické zlaté lístky.....	121
Imre Peres	
Motiv světla v Janově evangeliu.....	137
Jan Roskovec	
Vše, co podnikl, se zdařilo Jan Milíč Lochman – komentovaná prohlídka díla.....	150
Jan Štefan	
Herodes, Židé a jeho odpůrci.....	170
Dávid Cielontko	
Kritika Harnackovy historické metodologie v díle Podstata křesťanství z pohledu současné biblistiky.....	194
Pavel Langhammer	
Homiletická otázka je otázka otevřená.....	216
Ondřej Macek	
Rejstřík ročníku 28 (2022).....	229

Orfické zlaté lístky

Imre Peres

Orphic Gold Tablets The Orphics (ὄρφικοί) were a religious movement originating sometime in the 7th–6th centuries BC in ancient Greece, but was gradually formed and evolved, adopting various elements from surrounding religious movements and cults. Its emergence was probably a result of various preconditions, but what is safely known is that it pioneered a so-called positive eschatology and offered the hope of afterlife communion with the heroes and gods. To affirm the hope of a positive afterlife, the dead were placed in their graves with golden petals on their chest or on their head, often in the shape of an ivy leaf, containing instruction on navigation in the underworld and how to get past its guardians to the coveted kingdom of Persephone. The texts also contained passwords that were supposed to ensure entry between the heroes and gods and meant a certain degree of deification of the dead. It is believed that sometime in the middle of his life – after the death of Socrates – even Plato himself joined this movement, and in his later works began to speak of the gods with greater respect and to elaborate more deeply on the fate of the soul after death. In his texts, some typical Orphic expressions appear. Orphism as a “revival movement” may also have had some influence on the formation of Christian eschatology. In any case, with its positive eschatology, it may have enabled the Christian mission to penetrate more effectively into the thought and beliefs of people of the time who, expected in their personal lives the positive eschatology that the Apostolic Church proclaimed and gradually completed.

Keywords: Orphic Gold Tablets, Orphism, positive eschatology, afterlife, ancient Greek religion

Úvod

Kdybychom chtěli jednoduchým způsobem definovat orfiky vzhledem k jejich podstatě, mohli bychom říci, že byli představiteli jakéhosi „probuzeneckého hnutí“ v antickém Řecku, hledajícího „duševní spásu“, již si slibovalo získat v rámci tehdejší řecké mytologické zbožnosti. Odborné lexikony obecně definují orfismus jako „náboženský směr, který svým stoupencům nabízel a sliboval spásu duše díky askezi a zasvěcení“.¹ Jelikož orfici

1 Jean-Claude Belfiore, *A görög és római mitológia lexikona* (Lexikon řecké a římské mythologie), Budapest: SAXUM, 2006, 498.

byli tvůrci a přestovateli poměrně pozitivní eschatologie, samozřejmě museli nemalou měrou „přeorat“ Homérovskou mytologii ve věci pohledu na svět záhrobí, jelikož ta člověku po smrti uměla poskytnout jen jakousi bezútešnou, šedou existenci (německy: graue Existenz).

Orfická eschatologie si silně razila cestu směrem k pozitivnímu pohledu na smrt (blaženou spásu), zároveň však dosti podrobně vypracovala učení o záhrobním utrpení (zatracení). Pro lepší orientaci v podsvětí do hrobů svým mrtvým dávali zlaté lístky, nejčastěji ve tvaru břečtanu, jež jim měly pomoci šťastně překonat záhrobní pouť a dát vodítko, jak dojít po smrti k bohům a héroům. Aby k nim mohli vejít, potřebovali znát heslo.

V našem rozboru se pokusíme odhalit, jak toto obrozenécké hnutí vzniklo, jaké vlivy ho zasáhly během svého vývoje, jaké kultury nebo díla antických Řeků mu poskytovaly motivy k pohledu na život a svět, jaké mělo pohřební praktiky a proč pro ně byly tak důležité k pouti na onen svět právě do hrobu vkládané zlaté lístky. Přitom se podíváme přímo do textů těchto zlatých lístků, abychom o eschatologii orfiků získali co nejautentičtější poznatky.²

Malý historický pohled na vznik orfiků

Uvedli jsme, že orfici (ὄρφικοί) tvořili zvláštní náboženské hnutí, které vzniklo a šířilo se zvláště mezi antickými Řeky, ale také mezi italskými náboženskými hnutími se objevovala seskupení, která se poměrně brzy s tímto náboženským hnutím začala mísit. Ve starověku totiž – jak tomu bylo i v židovství nebo v raném křesťanství – různé náboženské a kultické skupiny a hnutí připravovaly své „misionáře“, kteří obcházeli blízké i vzdálenější oblasti, a tak si získávali lidi, osídlená území nebo i národy. V tomto procesu se tato hnutí mohla měnit nebo dále vyvíjet, podle toho, jak se nábožensky vyvíjelo jejich okolí nebo skupiny, které se k nim přidaly. Tak můžeme chápat i orfiky, jejichž hnutí mohlo vzniknout, vyvíjet se a šířit také díky působení svých kultických a mysterijních kněží, potulných kazatelů nebo misionářů.

Podle dosavadních poznatků můžeme konstatovat, že počátky orfismu lze datovat někam do 7.–6. století před Kristem. Dá se předpokládat, že

2 Srov. Anthi Chrysanthou, *Defining Orphism. The Beliefs, the teletae and the Writings*, Berlin – Boston: DeGruyter, 2020, 113nn.

tento proces u Řeků mohl být víceméně spontánním vývojem, který následoval po Homérovské mýtické náboženské praxi v 8. století před Kristem, a že k němu velmi pomohla i mohutná expanze kultů a mysterií.

Jak totiž víme, také Homér tlumočil záhrobní mytologický svět bezútěšně, protože člověk po své smrti může existovat jen jako stín.³ Na tehdejší poměry poměrně rychle však v 7. století před Kristem přišel Hésiodos, který představoval nové – poněkud jemnější – náboženské myšlení, a značně „upravil“ nebo upřesnil chmurný homérovský náboženský pohled na post-mortální život. V této době se v myšlení a praxi řeckého náboženství odehrálo jakési štěpení ve vnitřním společenském i politickém světě, podobné tomu a nejspíše ovlivněné tím, co se dělo i v oblasti kultury a náboženství ve středomořském okolí. Od počátku 7. století před Kristem můžeme tento vývoj dobře sledovat nejen v tvorbě a rozmachu mytologie, ale i v mohutném růstu řecké filozofie a podobně i ve velkém šíření kultů a mysterií. Mělo to za následek rozdvojení takzvané mýtické teologie a zároveň i rozmach náboženských směrů a jejich praxe. V tomto dění se uplatňuje současně více vlivů a podmínek.

Podle Hérodota a Plútarcha totiž představa soudu po smrti – a tím i blaženosti nebo zavržení – v orfickém učení pochází z kultu Isidy a Osirida.⁴ Jiní spíše předpokládají, že vznik orfismu je třeba hledat v eleusinském mysterijním kultu⁵ a/nebo ve filozofickém myšlení. Setkáváme se i s názorem, že vznik orfismu vyvolal Orfeus a Musaios,⁶ a ještě jiní spojují vznik orfismu s působením velkých řeckých literátů, jakými byli Pythagoras, Pindaros, Sofoklés, Aischylos atp. Tento vliv mohl vždy o něco dále posunout formu, učení i praxi orfismu. Proto není divu, že například Walter Burkert⁷ navrhuje rekonstrukci orfismu rozdělit na tři etapy:

3 Zde je nutno poznamenat, že s takovýmto pohledem do záhrobí se v té době setkáváme i v židovských žalmech.

4 Jean-Claude Belfiore, *A görög és római mitológia lexikona*, 498. Pilar Bonet, *Orphic Teogonies and the Goddess Issis in Apuleius*, in: Miguel Herrero de Jáuregui al. (eds.), *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*, Berlin – Boston: DeGruyter, 2011, 35–40.

5 Tak např. Jan N. Bremmer, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Berlin: Ullstein, 1998, 97–104. Fritz Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin – New York: DeGruyter, 1974.

6 Srov. Mircea Eliade, *Dějiny náboženského myšlení II.*, Praha: OIKOYMENH, 2014, kap. 181.

7 Srov. Walter Burkert, *Le laminette auree: da Orfeo a Lampone*, in: Pietro Romanelli (ed.), *Orfismo in Magna Graecia*, Napoli: ISAMG, 1975, 81–104, zde: 83.

1. první etapu můžeme zasadit do Magna Graecia konce 6. století před Kristem a nazvat ji *pythagorejským orfismem*,
2. druhou etapu rozeznáváme o století později, než se objeví v Aténách a můžeme ji označit jako *eleusijský orfismus*,
3. konečně můžeme odlišit též *hellénisticko-pozdní-antický orfismus*,⁸ v závislosti na tom, do jakého prostředí vstupoval a jak se dále do-
tvářel, čímž mohl zasáhnout i do tvorby křesťanské eschatologie.

Dnes už je obtížné přesně určit, zda náboženství orfiků vzniklo přirozeným vývojem z těchto vlivů, nebo spíše jako jejich protiklad, řekněme jako „pravé náboženství“, k vyrovnání mnoha řeckých nábožensko-synkretistických proudů. Je však zřejmé, že tyto kultické, náboženské a filozofické vlivy působily při vzniku orfiků a při jejich postupném sílení a šíření od 7.–6. století před Kristem. Mezi jiným to lze vyčíst i z toho, že v protikladu s homérovskými skeptickými představami o záhrobí se u orfiků začalo tvořit poměrně pozitivní a plastické učení o záhrobním životě.⁹ Orfické hnutí se šířilo jednak v Řecku (uvedme alespoň města jako Pella, Herakleia, Pelinna, Aigion, Amphipolis atd. a jejich okolí), ale později ještě více v jižní Itálii (zvláště v oblastech měst Petelia, Thuria, Hipponion atd.), kde nabylo větších rozměrů a stalo se velmi populárním.

Zlaté lístky

Jak jsme již uvedli, orfici jako pomoc pro správnou orientaci v podsvětí používali zlaté lístky (nebo též „plíšky“, lat. *lamellae aureae*), které mohly být jednak jakousi mapou pro cestu záhrobím, ale poskytovaly také velmi důležité informace mrtvému,¹⁰ jak se má chovat, když dojde k branám podzemní říše bohyně Persefóny, kterou hlídají přísní strážci. Také mrtvému připomíná-

8 Ágnes Bencze, Bacchoi kai mystoi. Eszkhatologikus hiedelmek és rítusok Magna Graeciában (Eschatologické pověry a rity v Magna Graecia), in: Árpád Miklós Nagy (ed.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterraneumban* (Při Olympu. Magické tradice v antickém Středomoří), Budapest: Gondolat Kiadó, 2013, 353–385, tam 357.

9 M. P Nilsson, Early Orphism and Kindred Religious Movements, *Harvard Theological Review* 28 (1935), 181–230.

10 M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II, München: C. H. Beck, 1961, 235–239.

naly jakési heslo, které měl říci, aby ho pustili do společnosti bohů a hrdou. Popis této pouti se na orfických zlatých plíšcích objevuje např. takto:¹¹

Je to dílo Mnamosyne, na dobu, kdy budeš umírat
a půjdeš dolů, do rozlehlého domu Hádova. Napravo je pramen,
vedle něj stojí bílý cypřiš:
duše mrtvých při sestupu se tam občerstvují.
K tomuto prameni se nepřibližuj! Dále najdeš
čerstvou vodu tekoucí z jezera Mnamosyna. Stojí nad ní strážci.
Oni se tě zeptají bystrou myslí,
co hledáš v temné mráкотě hádu. Řekni (jim):
„Jsem synem země a hvězdného nebe.
Trpím žízni a brzy zhynu: dejte mi rychle napít
čerstvé/chladné vody z jezera Mnamosyna!“
A pak tě ohlásí podzemní Královně (Královi)
a dají ti pít z jezera Mnamosyna.
A když ses už napil, i ty půjdeš cestou, jako ostatní
mysté a bakchové putují do slávy.¹²

Dokážeme přesvědčivě potvrdit, že tyto a takto formulované zlaté lístky pocházejí z hrobů mrtvých orfiků. Byly obvykle uloženy na prsa mrtvého, někdy se ukládaly i k hlavě. Bylo to záměrné, aby je mrtvý měl blízko u hlavy či srdce a byl pohotový na své pouti před strážci nebo u brány do říše Persefony. Lístky měly obvykle podélný tvar, 4–8 cm na délku a 1–3 cm na šířku. Jejich tloušťka byla obvykle 1–3 mm a vypadaly jako malé cihličky. Psalo se na ně tenkým ostrým nástrojem, v podstatě šlo o vrytí nečleněných a dnes již poměrně obtížně čitelných textů. Často měly tyto plíšky také tvar srdce, jež se kryje s tvarem břečťanového listu. Ten býval vrýván i na kamenné náhrobní stély, protože břečťan byl jakožto mrazu odolávající rostlina považován za symbol přetrvávajícího života, tedy nesmrtelnosti. Nejčastěji byly lístky poskládány nebo srolovány samostatně, někdy se jich do hrobu dávalo více, pak byly poskládány či zabaleny do jednoho svazku.¹³ Další plíšky k popisu cesty záhrobím přidávají i jména a označení bohů nebo hrdou, do jejichž společenství měl mrtvý zavítat, a potřeboval tedy znát jejich jména, případně jejich hodnotu a umět je patřičně oslovit.

11 Srov. Günther Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford: Clarendon Press – New York: Oxford University Press, 1971, 364nn.

12 Bencze, Bacchoi, 364.

13 Tamtéž.

Plíšky, do kterých byly další – ty intimnější – zabaleny, byly také popsány, ale řečí nám dnes nesrozumitelnou, zřejmě to měly být výrazy a symboly, jež mohl znát jen mrtvý ze svého mysterijního zasvěcení. V jiném případě se mohlo jednat o záměrné pomíchané a nesrozumitelné znaky, které měly ty, kdo byli do svého hrobu vloženi jako cizí (nezasvěcení), zmýlit nebo zmást, aby nenašli cestu do blaženého stavu héroů. Už ve starověku nebylo vzácností, že se hroby vykrádaly – a to nejen se záměrem najít v nich zlato a jiné cennosti, nýbrž i proto, aby jiné kultury a mystéria získaly tajemství orfiků pro cestu do záhrobního světa – zvláště ono heslo! – takže by jejich mrtví dosáhli blaženého stavu na úkor orfiků nebo díky jejich mysterijním zasvěcováním.

Eschatologie orfiků

Při zkoumání orfických motivů může překvapit, do jaké míry je možné je porovnat s Orfeovými mýtickými hymny, které vyprávějí o tom, jak Orfeus šel za svou láskou Euridiké do podsvětí, aby ji odtud vyvedl. Tento motiv se zdá být doložen i tím, že orfismus se výraznou měrou zajímá o podsvětí a v popisu záhrobních jevů a putování duší v něm se vyjadřuje dost bohatě. Dosavadní výzkum v něm odhalil řadu zajímavých motivů, jež prozrazují, že antické hnutí během svého vývoje a šíření převzalo množství různých podobných prvků z jednotlivých mystických, orgiastických nebo synkretistických náboženských projevů. Ovšem jedno důležité mystikum se z něj nikdy nevytratilo, totiž ona *pozitivní eschatologie*. Ta pro orfismus zůstala charakteristickou jako jeho hlavní rys. Vzhledem ke svému dominantně pozitivnímu pohledu na záhrobí, požadovalo orfické hnutí takový pozemský život, jenž mohl být považován za příkladný po stránce náboženské i etické. V jeho učení i praxi proto získal poměrně důležité místo asketický životní styl, pravidelné očišťovací praktiky a jiné kultické úkony, jejichž zachovávání poskytovalo naději na dobrý záhrobní život.

Orientace na takový způsob života vytvořila učení o podvojném eschatologickém osudu: tedy o *pozitivní a negativní eschatologii*. Zpočátku orfici učili, že lidská duše se může postupně očišťovat a může se prostřednictvím vícestupňové reinkarnace vrátit do stavu, kdy dosáhne úplné čistoty a nakonec bude moci blaženě spočinout ve společnosti bohů. Platón učil, že to potrvá tisíc let. Podle některých badatelů se totiž i sám Platón asi

v polovině svého života „obrátil“ a přidal se k tomuto hnutí.¹⁴ Od té doby změnil svůj dříve posměšný tón vůči bohům a jako „věřící“ psal již o bozích, o duši a o posmrtném životě mnohem pozitivněji.¹⁵ Později, zvláště v době helénismu, se učení a náboženská praxe orfismu ještě více posunu- la tímto směrem a intenzivněji se prohloubila do spirituálnějších sfér.

Smrt neznamenal pro orfiky definitivní konec, ale začátek nového a pl- nějšího života, s výhledem na získání zbožštění (divinizace), jak o tom svědčí i typické orfické zlaté lístky.¹⁶ Už jsme uvedli, že je kladli do hrobů mrtvých, aby se bezpečně dostali do říše Persefony a společenství bohů a heroů. Dů- ležitou informací na těchto plíščích bylo i „heslo“, které měli mrtví sdělit zá- hrobním strážcům. Na jednom zlatém lístku můžeme číst tento text, který je obdobou mnoha jiných:

Když půjdeš dál, najdeš studenou vodu,
která pramení z jezera Mnemosyné.
Tam u vody hlídají strážci. Budou se tě moudře vyptávat,
co hledáš v pochmurném hádu, nebo se tě zeptají, proč jsi tam přišel.
Řekni jim upřímně celou pravdu. Řekni:
„Jsem synem Země a hvězdného Nebe, ale můj rod je nebeský, a vy to také víte...“¹⁷

Tyto zlaté lístky obsahují také informaci o tom, že kde a jak má žízňivá duše čekat čerstvou vodu od Osirida: „Kéž by ti byla země lehká a Osiris ti dal studenou vodu...“¹⁸

Zastavme se teď u několika dalších textů.

14 Důvody této „konverze“ jsou poměrně neznámé, ale věří se, že velká krize v jeho životě nastala smrtí jeho přítele Sokrata, kterou považoval za velmi nespravedlivou. Na několik let se proto odmlčel, ale když se znovu zapojil do své práce, jeho tón se změnil. Sr Vladimír Solovjev, *Drama Platónova života*, Praha: Votobia, 1997, 74nn.

15 Svědčí o tom např. jeho díla *Faidros* a *Symposion*.

16 Srov. Bremmer, *Götter*, 102. Alexander Olivieri, *Lamellae aureae Orphicae*, Bonn: A. Marcus und E. Webber, 1915.

17 Imre Peres, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie* (WUNT 157), Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 56. Reinhold Merkelbach, *Die goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 128 (1999), 1–13, tam: 2ff (§ 4).

18 Peres, *Grabinschriften*, 55. Werner Peek, *Griechische Grabgedichte*, Berlin: Akademie Verlag, 1960, no. 426. Werner Peek, *Griechische Vers-Inschriften I – Grabinschriften*, Berlin: Akademie Verlag, 1955, no. 1842.

Duše je věčná

Náhrobní památník muže jménem Aelianus, který pocházel z Itálie a zemřel na sklonku 1. a 2. století po Kristu, má formu kamenné desky s tímto nápisem:¹⁹

Αιλιανῶ τόδε σῆμα πατῆρ ἀγαθῶ φινυτῶ τε,
 θνητὸν κηδεύσας σῶμα· τὸ δ' ἀθάνατον
 ἐς μακάρων ἀνόρουσε κέαρ· ψυχὴ γὰρ ἀείζως,
 ἢ τὸ ζῆν παρέχει καὶ θεόφιν κατέβη.
 ἴσχειο δὴ στεναχῶν, πάτερ, ἴσχε δὲ μητέρ', ἀδελφούς
 σῶμα χιτῶν ψυχῆς· τὸν δὲ θεὸν σέβει μου.

Statečnému Aelianovi postavil tento hrob jeho otec, když pohřbil tělo mrtvého. Avšak nesmrtelné srdce vyskočilo mezi blažené (bohy). Duše je totiž věčná: poskytuje život a sestupuje od boha.

Zadrž vzdechy, otče, i ty, matko a moji bratři:
 tělo je rouchem duše. Cti ve mně božskou část.

I zde tělo patří k Zemi a tam se navrátí, avšak duše pochází od božstva (θεόφιν κατέβη), protože je ze své podstaty nesmrtelná, věčně živá (ψυχὴ γὰρ ἀείζως) a je božskou částí v člověku. Také se vrátí tam, odkud na začátku života přišla, tedy mezi blažené bohy (ἐς μακάρων). V prvních čtyřech řádcích mluví – asi otec a mrtvý, vycházející z otcových slov – prosí rodiňu, aby netrápili svou duši smutkem. Avšak text dovoluje předpokládat, že mrtvý stále mluví sám, v posledních dvou řádcích epigramu přechází z třetí do první osoby jednotného čísla. Představa nesmrtelné duše pocházející od božstva odráží (i) platonické učení.²⁰

Představa, že duše obléká na sebe tělo jako šaty (χιτῶν), je také platónskou reminiscencí. Podobně, jako šaty brání člověku ve svobodném pohybu, tak i tělo znamená překážku pro duši. Moudrý člověk jedná tehdy dobře, podcení-li své tělo, jež znamená vážné nebezpečí pro duši, protože duše se může tělem přesytit.²¹ Představa nahé duše (tj. duše bez těla), která u apoštola Pavla vyvolávala zášť (viz 2K 5,4), byla pro platonika nebo pro

¹⁹ Peres, *Grabinschriften*, 85 = Peek, *Grabgedichte*, no. 353; Peek, *Veres-Inschriften*, no. 1763.

²⁰ Viz Platón, *Faidros*, 245c–247d. Karl Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Freiburg im Breisgau, 1943 (= Rom, 1954), 134. Podrobněji viz: Matilda Obryk, *Unsterblichkeitsglaube in den griechischen Versinschriften*, Berlin – Boston: DeGruyter, 2012, 137–138.

²¹ Viz Platón, *Faidros*, X. XXX. XXXIII.

sympatizanta s platonismem něčím přirozeným a samozřejmým. Tato víra úzce souvisí s orfickým učením, podle kterého tělo (σῶμα) je pro duši (ψυχή) hrobem (σῆμα), respektive vězením, z něhož je třeba co nejdříve se vysvobodit. Tak se vytvořila i orfická slovní hříčka: σῶμα-σῆμα (*sóma-séma*, tělo – hrob).

Žíznivá duše se chce napít

Orfický zlatý plíšek z Kréty z 2. století před Kristem nese tento text:²²

– δίψαι αὔρος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμα{μα}· ἀλλὰ πῖε μοι
κράνας αἰειρῶ ἐπὶ δεξιά, τῆ κυφάρισος.
– τίς δ' ἐσί; πῶ δ' ἐσί; – Γᾶς υἱός ἡμι καὶ Ὠρανῶ
ἀστερό<ε>ντος.

– *Trápí mě žízeň. Zahynu. Dej se mi napít z věčně
prýstícího pramene, který je napravo, vedle cypřišů!*
– Kdo jsi? Odkud přicházíš?
– *Jsem synem Země a hvězdného Nebe.*

Podobně, jako v předchozím textu zlatého lístku, ani zde se nedozvíme informace o mrtvém a ani zde není cílem, aby se zvýšila památka mrtvého. To platí navzdory tomu, že nápis má formu dialogu, který obvykle sloužil k tomu, aby poutníkovi přicházejícímu k hrobu zprostředkoval odpovědi mrtvého (za něho promlouval náhrobní kámen) o jeho životě, smutku nebo o okolnostech jeho smrti. Orfický text v narativní formě je popisem toho, jak žíznivá duše přichází k prameni u cypřišů, který chrání strážci, a ti se ho vypytají na jeho původ. Ve skutečnosti zlaté lístky obsahují instrukce k tomu, jak má duše přicházející do Hádu odpovídat strážcům u pramene Mnemosyné. A zde je důležité heslo, jež má obsahovat orfickou sebedefinici, podle níž tělo zasvěceného patří zemi, jeho duše však k bohům. Bez tohoto (sebe)vědomí je duše odsouzena k zapomnění, a tak se musí v trýzni, zatracena a trápena žízní, toulat po podsvětí.²³

Jsem synem země a hvězdného nebe

Na jiném zlatém plíšku najdeme tento nápis:²⁴

²² Saara Kauppinen, *Dialogue form in Greek verse inscriptions*, Helsinki: Unigrafia, 2015, 37.

²³ Tamtéž.

²⁴ Peres, *Grabinschriften*, 68.

εὐρήσεις Ἄϊδαο δόμοις ἐνδέξια κρήνην, πὰρ δ' αὐτῆι
 λευκὴν ἐστηκυῖαν κυάρισσον· ταύτης τῆς κρήνης
 μηδὲ σχεδόνθεν πελάσηισθα. πρόσσω δ' εὐρήσεις τὸ Μνη-
 μοσύνης ἀπὸ λίμνης ψυχρὸν ὕδωρ προ-*<ρρέον>*, φύλακες
 δ' ἐπύρπερθεν ἕασιν· οἶδε σ' εἰρήσονται ὅ τι χρέος
 εἰσαφικάνεις. τοῖσδε σὺ εὖ μάλα πᾶσαν ἀληθείην
 καταλέξαι. εἰπεῖν· Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστ(ερόεντος)·
 Ἄστέριος ὄνομα· δίψῃ δ' εἰμ' αὔος ἀλλὰ δότε μοι
 πιῖν ἀπὸ τῆς κρήνης.

Z příbytku snad najdeš napravo pramen:
 k tomuto prameni se ani zdaleka nepřibližuj.
 (Jda) dále najdeš svěží vodu Mnémosyné,
 která pramení z jezera. Hlídadí ji, ale strážci tě tam pustí.
 Potom se tě zeptají: Proč jsi přišel?
 Tehdy řekni rychle celou pravdu. Řekni jim toto:
 „Jsem synem Země a hvězdného nebe,
 jmenuji se Asterios. Mám žízeň.
Dejte mi napít z pramene!“

Text je skutečně jakýmsi průvodcem pro duši přicházející do podsvětí, pomůckou, aby se vyhnula nebezpečím, kterým je vystavena. Zsvěcenec se musí vyhnout nebezpečí zapomenutí hesla, jímž jej ohrožuje pramen Léthé. Jinak by se musel vrátit na zem, duši by čekala nová inkarnace. Napije-li se však z čerstvé vody Mnémosyné, může v záhrobí přebývat na příjemném místě, ve společnosti bohů a héroů. Směr pravé strany (srov. Mt 25,33) je pro orfickou eschatologii také důležitý. V Hádu jdou zsvěcení doprava,²⁵ doleva – i když o tom přímo a podrobně zlaté lístky nemluví – putují duše neorfiků, tedy obyčejných „hříšníků“.²⁶

U orfiků ovšem není pro duši největší odměnou to, že v Hádu získá pozici na příjemném místě. Pravou svobodou od spoutanosti tělem je to, že se člověk nemusí vrátit do pozemského života, který ve skutečnosti znamená smrt. „Heslo“, které má duše uvést před strážci čerstvého pramene, zároveň dobře vyjadřuje i olympijskou antropologii. Člověk-orfik je „synem Země a hvězdného nebe“. Hésiodos takto nazývá bohy:²⁷

25 Eliade, *Dějiny II.*, kap. 182.

26 Srov. Ana Isabel Jiménez San Cristóban: Thiasoi in the Netherworld, in: *EX PLURIBUS UNUM*, Roma: 2015, 109–120, tam: 112.

27 Hésiodos, *Theog.* 104–107, překlad Julie Nováková, *Hésiodos: Zpěvy železného věku*, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1990, 16.

Zdravím vás, Diovy děti, a o píseň rozkošnou prosím!
 Slavte velebné plémě vždy živoucích, nesmrtelných,
 kteří se z hvězdného Nebe a ze Země narodili,
 rozence mráкотné Noci i chovance slaného Moře.

Duše zasvěceného je tedy příbuzná s bohy, jeho tělo však je vězením a okovy, z čehož je třeba se vysvobodit, chce-li žít věčně, jako i božstvo téže podstaty s jeho duší žije věčně.²⁸

I Nový zákon zná dualismus těla a duše, avšak nesdílí představu, že tělo a duše stojí ostře proti sobě, jak to vidíme v orfismu nebo platonismu. V Novém zákoně tělesné bytí znamená, že člověk nemůže být v bezprostřední blízkosti Boha: *chodí se ve víře, ne ve vidění* (2K 5,7). Tělesný způsob života sice přináší zátěž a způsobuje vzdychání, ale ve skutečnosti je *adiaforon*. Existence v těle nemůže člověku zabránit žít život příjemný Bohu.²⁹ V Novém zákoně má křesťan svléknout své tělo, ale nemá (nemůže) se ho zbavit. Věřící v Kristu čeká na to, že jeho bídné tělo se jednou promění a stane se podobným oslavenému tělu Kristovu (Fp 3, 21).

Teologie orfických zlatých lístků

Připomeňme si znovu, že z dosud známých textů zlatých lístků lze – i když jen v hrubých rysech – sestavit siluetu poměrně svérázného mytologického pohledu na svět, v němž se jasně zrcadlí odklon od původní Homérovské mytologie a tvorba nové představy o záhrobí a existenci duše po smrti.³⁰ Nicméně nemusí překvapit, že tato eschatologie, která se opravdu významně liší od koncepce záhrobí zachycené v XI. kapitole Odyssey, se vyjadřuje stejnou řečí a mytologickými obrazy, jakými jinak hovoří i sám Platón.³¹ I orfické zlaté lístky takovou homérskou řečí mluví o tmavém, děsivém příbytku v Hádu a o neútěšném stavu duší v něm. Je charakteristické, že i když členové společenství orfiků, kteří zlaté lístky vyráběli, na

28 Erwin Rohde: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen*, I-II, Tübingen: Mohr, 1921, 341–342. 345. Srov. též Robert Parker: Early Orphism, in: Anton Powell (ed.), *The Greek World*, London: Routledge, 1995, 500.

29 Srov. 2K 5,4–7; Fp 1,21–24.

30 Srov. Holger Kalweit, *Platonská kniha mrtvých. Eros, energie duše a život po životě*, Praha: Eminent, 2006.

31 Srov. R. H. Charles, *Eschatology. The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity*, New York: Schocken Books, 1963, 146–151.

onom světě očekávali slávu a blažený život, přece i oni si jej jednoznačně představovali dole, pod zemí. V protikladu k Homérovu Achillovi však byli přesvědčeni, že héroové mohou dole očekávat blažený život (dostane se jim tam vína, úcty, slávy, ceremonií) – ne jako jiní, tedy duše ne-orfiků – hříšníků, které čeká souzení. Avšak hērós zlatých lístků není hēroem ve smyslu bojového hrdiny, ale stává se jím zasvěcenec mystérií (*teletē*), ačkoli jeho postavu jsme dosud mohli popsat jen poměrně neúplně.

Nejdůležitější rozdíl mezi homérovskou mytologií a představami orfiků o záhrobním životě spočívá v náhledu na podsvětí a v rozlišení osudů duší po smrti na blažené a trpící,³² jakož i v učení, že postmortální blaženost se pro zasvěcence otevře po výkonu určitých předepsaných mysterijních rituů.³³ Je zajímavé, že existenci podobných představ v myšlení Řeků v 6.–4. století před Kristem dokládají i jiné klasické literární prameny, které jsou dnes středem pozornosti badatelů.³⁴ Jejich porovnávání a vyhodnocování se dnes už začínají věnovat poměrně vážné studie.³⁵ Může – ale nemusí – překvapit, že některé motivy nebo prvky eschatologie zlatých lístků se objevují v kulturách a náboženstvích i mimo řecký svět, v první řadě samozřejmě v typologii egyptské představy o záhrobí, ale také v jiných, vzdálenějších oblastech starověkých národů či náboženských uskupení v okolí Středozemního moře.³⁶

Vliv orfismu na okolí a na křesťanství

Orfismus měl v antickém Řecku značný vliv. Přinesl v rámci řeckého náboženství jisté obrození, které působilo nejen v době helénismu, ale i později, po celou dobu antiky, i když místy se občas samo v některých svých souvislostech měnilo. Můžeme předpokládat, že toto hnutí burcující k bohobojnému životu i příslibům posmrtné naděje poskytlo svou pozitivní es-

32 Karl Thiemann, *Platonische Eschatologie in ihrer genetischen Entwicklung*, Berlin: Gaertners Verlagsbuchhandlung, 1892, 5nn.

33 Jan N. Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife*, London – New York: Routledge, 2002, 11–26.

34 Jako dobrý příklad takových recepčních procesů viz například díla tzv. pozdějšího Platóna: Barbara Brüning (ed.), *Die platonischen Mythen und Gleichnisse*, Leipzig: Miltzke Verlag, 2007, 28nn.

35 Srov. např. Fritz Graf, *Dionysian and Orphic Eschatology*, in: T. Carpenter – C. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca: Cornell University Press, 1993, 239–258.

36 Bencze, Bacchoi, 371.

chatologickou orientací určitý myšlenkový styčný bod pro židovskou apokalyptiku,³⁷ ale i křesťanskou misi s její maximálně pozitivní eschatologií, a tak významnou měrou napomohla k šíření křesťanské eschatologie v řeckém prostředí. (Tvrdím to i přesto, že tento aspekt apoštolské misie se zatím bohužel ještě nedostal do popředí a vnímání teologického zkoumání.)

Nelze popřít, že pozitivní křesťanská eschatologie ve svém vzniku a vývoji přijímala motivy z různých pramenů, takže můžeme předpokládat, že také z tradice, anebo i z přímého působení orfiků. Za připomenutí stojí například myšlenka božího (božského) synovství, která se mohla promítnout do apoštolského učení o božím synovství, nebo myšlenka o blaženém stavu spásy, kterou ve smyslu Nového zákona umožňuje (nebo získává) víra ve spásonosný čin Kristův. Do něho se křesťané dávají pokřtít (ponořit, zasvětit),³⁸ aby získali věčný život (nesmrtelnost), jak se to objevuje např. v 6. kapitole Listu Římanům, kde apoštol hovoří o teologii jakéhosi (existujícího?) křestního rituálu v souvislosti se smrtí Kristovou, včetně symbolických kompozic Božího lidu z dob jeho putování a přechodu přes moře (srov. 1K 10,1–4).³⁹

Nemuselo být úplnou výjimkou, že někteří křesťané neviděli napětí mezi mysterijním zasvěcením a křesťanským křtem, a přijali obojí, jako například Klement Alexandrijský.⁴⁰ Křesťanská eschatologie se tak vlivu Homéra, Platóna nebo orfiků radikálně nezbavila, ale různými transformacemi se jejich eschatologickými obrazy obohacovala.⁴¹

Při pozorném zkoumání eschatologie Nového zákona, můžeme vskutku narazit na množství textů, motivů, reflexí nebo alespoň narážek, které nám prozrazují, že někde v pozadí – přímo nebo nepřímo – mohlo stát takové náboženské myšlení nebo i praxe. Tyto vlivy v novozákonních spisech najdeme v podobě recepce, apologie, nebo i polemiky. Jako příklad může

37 Paul Volz, *Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1934, 170.

38 Srov. Ř 8,14; 9,26; Ga 3,26 atd.

39 Hans Dieter Betz, *Transferring a Ritual: Paul's Interpretation of Baptism in Romans 6*, in: Troels Endberg-Pedersen (ed.), *Paul in his Hellenistic Context*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, 84–118.

40 Srov. Miguel Herrero de Jáuregui, *Orphism and Christianity in late Antiquity*, Berlin – New York: DeGruyter, 2010, 127nn.

41 Robert Lamberton, *The Neoplatonists and their Books*, in: Margalit Finkelberg – Guy G. Stroumsa (eds.), *Homer, the Bible and Beyond*, Leiden – Boston: Brill, 2003, 195–211, tam 206–210.

me uvést *křest za mrtvé* v Korintu (1K 15,29),⁴² nebo Pavlovu formulaci o dvojím stolu: *stůl Páně a stůl démonů* (1K 10,20).⁴³ Podobně je na tom i představa *bílého roucha*, která se objevuje u apoštolů a také v církvi popisované v knize Zjevení.⁴⁴ Rovněž je důležité upozornit například na *živou (čerstvou) vodu* v záhrobí,⁴⁵ která se objevuje také v obrazech knihy Zjevení (Zj 7,17–18), a podobně i velmi často na náhrobních nápisech nejstarší církve, kde *i věřící v Krista žijí* a čekají živou vodu (např. v římských katakombách).⁴⁶ Podobně je tomu i s představou, že v záhrobí spasené *nebudou trápit slunce ani chlad a zima*, ale zapomenou na slzy a spočinou ve společenství s Kristem (Zj 7,17–18). Neméně zajímavá je i představa o *hostině v záhrobí*, jak ji například prezentuje i lukášovské (helénistické) podobství o boháči a Lazarovi (Lk 16,19–31), k čemuž se přidává i představa trápení a trýznění v záhrobí pro ty, kteří nedůstojně žili a nepatřili do komunity věřících, svatých či zasvěcených, a tedy „milosrdných“.

Co se týká myšlení a teologie církve v poapoštolské době, nelze přehlédnout, jak mnoho pohanských prvků se v církvi uplatnilo a přeživalo v ní po mnohá staletí. Šlo nejen o pohled na smrt, chápání podsvětí a též užívání *výraziva homérovského mytologického slovníku*, jak to potvrzují např. epigramy Řehoře Nazianského,⁴⁷ ale také *pohřební ceremonie* a zvyky, které se uplatňovaly při pohřební liturgii a v úpravě hrobů (*coemeterium*), včetně různých amuletů a předmětů pro mrtvého⁴⁸ – stůl pro společné stolování, postele, hudební nástroje, různé nádoby, nápisy atd.⁴⁹

42 Mathias Rissi, *Die Taufe für die Toten* (AThANT 42), Zürich – Stuttgart: Zwingli Verlag, 1962.

43 Hans-Josef Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA NF 15), Münster: Aschendorff, 1982.

44 Srov. Zj 3,4n.18; 6,11; 7,9.13.

45 Srov. např. Eckart Peterich, *Die Theologie der Hellenen*, Leipzig: Verlag von Jakob Hegner, 1938, 218–220.

46 Anton Stuiber (ed.), *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristlichen Grabstätten*, Bonn: P. Hanstein, 1957.

47 Srov. např. epigramy publikované v: Hermann Beckby, *Anthologia Graeca VIII*, Band II, München: Artemis, 1965, no. 441–569.602–608.

48 Srov. Imre Peres, *Étkezés a halottakkal* (Stolování s mrtvými), in: *Eszkatológiai étkezés* (Eschatologické stolování, Patmosz Könyvtár 9), Debrecen: DRHE-Patmosz, 2020, 143–157.

49 Ulrich Volp, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*, Leiden – Boston: Brill, 2002, 96nn.

Takových recepčních podezření a tušení doteků helénistické náboženské praxe a literatury je ve skutečnosti jistě mnohem více, než jsme dosud dokázali vypátrat a případně už i identifikovat a popsat. Je to někdy o to těžší, že se tyto texty se v novozákonních spisech objevují třeba již jako vědomě propracované a otevřené parafráze, jak říká Jiří Mrázek,⁵⁰ takže v dochované podobě, přeznačené tradicí nebo redaktory, jsou stěží odhaliitelné. Třeba i proto rází názor např. Jan Roskovec ve svém komentáři k Janovu evangeliu, že v daném případě, když se původní autor v tradici ztrácí, v dalším procesu úpravy textu může jít již o kolektivní autorství, kdy se od autorovy první podoby dostává text do edičního procesu, někdy i o několika etapách.⁵¹

Hledání způsobu recepce

Dnes se opatrně pokoušíme postupně dopracovat ke klíčovým bodům a procesům, které by nám pomohly ozřejmit vliv orfismu – ale i celkově řecko-římského náboženství – na utváření eschatologie apoštolské a popoštolské církve. Jedno si uvědomujeme zřetelně: v antice motivy, myšlenky i texty putovaly nahoru a dolů, sem a tam, přecházely mezi kultury, mysterii, hnutími, byly různě recipovány v literárních dílech i v lidových příbězích, mudroslovných výrocích a rčeních.

Tentýž problém ovšem máme i uvnitř starozákonního či novozákonního kánonu, u všech apokryfních a pseudepigrafických spisů židovských či křesťanských. Tento recepční problém se pak táhne celými církevními dějinami, v nichž si jednotliví autoři velmi rádi vypůjčovali myšlenky a motivy často bez uvedení původního pramene. Za příklad mohou posloužit synoptická evangelia, novozákonní listy, a to vůbec nemluvě už o knize Zjevení, kde jsou některé texty již definovatelné z helénistické literatury. Evangelista Lukáš závislost na pramenech přiznává, ale neuvádí je konkrétně (Lk 1,1–4). Autoři epištoly Judovy a 2. Petrovy si také všelijak pomáhali jinou literaturou – a to buď psanou, nebo jen ústně tradovanou.

U textů a praxe orfiků jsme pozorovali možný vliv na myšlení a praxi apoštolské církve a církve pozdější doby. Někteří badatelé tvrdí, že orfis-

50 Jiří Mrázek, *Lukášovská podobenství*, Jihlava: Mlýn, 2007, 107.

51 Jan Roskovec, *Evangelium podle Jana* (ČEKNZ 4), Praha: Centrum biblických studií – Česká biblická společnost, 2020, 16.

mus se nejvíce rozšířil ve 2. století po Kristu, až se nakonec rozplynul v množství dalších mysterijních kultů a také v křesťanských společenstvích, jak nám to prozrazují texty⁵² i (pozdně)antické křesťanské umění.⁵³ Zkušenost říká, že církev se obvykle tvrdí o vnějších vlivech a možné recepci pohanských prvků brání, v teologii však musíme být dost odvážní, upřímní, ale i opatrní, abychom tyto recepční styky uměli vystopovat, odhalit, a pokud možno i definovat. To nemá vést k ochuzení teologie a církve, nýbrž naopak k jejímu obohacení a upevnění pravdivosti její geneze a podstaty.

prof. PhDr. ThDr. PaedDr. Imre Peres, Ph.D.

Univerzita Komenského, Evanjelická bohoslovecká fakulta
Bartókova 8, 811 02 Bratislava
Slovenská republika
imrich.peres@fevth.uniba.sk

52 Srov. např. Margaret M. Mitchell, Homer in the New Testament, *The Journal of Religion* 83 (2003/2), 244–260. Günter Glockmann, *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus*, Berlin: Akademie Verlag, 1968.

53 W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, Princeton: Princeton University Press, 1993, 261nn.

Motiv světla v Janově evangeliu¹

Jan Roskovec

The Motif of Light in the Gospel of John The metaphor of light is an important component of the theological and especially christological language of the Fourth Gospel. Jesus' proclamation "I am the light of the world" occurs here in three variations, and other statements about light (and darkness) or day (and night) with more or less clear symbolic meaning pervade the whole of John's writing. A clue to answering the question in what sense Jesus is the light, i.e. the source and orientation of life, is provided by the second part of Jesus' statement in John 8:12: "he who follows me will not walk in darkness..." After clarifying the concept of following, the article shows how the Johannine statements about light form a coherent whole. The motif of light as an image of life (John 1:4, 9) helps to present life as a reality not immanent to people but coming from outside to them. Thus it points out Jesus' soteriological significance as well as the indispensable quality of his earthly, historical existence, to which the fourth evangelist pays so noticeable interest.

Keywords: Gospel of John, light, darkness, Johannine Christology, following, imitation, Jesus of history, soteriological metaphors

Já jsem...

V Janově podání Ježíš zhruba uprostřed svého veřejného působení vystoupí s prohlášením *já jsem světlo světa* (ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου, J 8,12), které pak zopakuje ve dvou obměnách (J 9,5: „dokud jsem na světě, jsem světlo světa“, J 12,46: „přišel jsem do světa jako světlo“ – ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα). Tento výrok patří mezi velmi známá Ježíšova slova, možná i mezi nejznámější biblické citáty vůbec. To jej však ještě nečiní snadno srozumitelným. V jakém smyslu se v něm Ježíš přirovnává ke Slunci, jež je nepochybně tím, co bychom jinak, intuitivně, nazvali „světlem světa“?

Asociaci se Sluncem posiluje genitivní přívlastek „světa“ v Ježíšově výroku. Spojení světla s jeho hlavním a základním zdrojem se objevuje snad ve všech lidských kulturách, mohli bychom je označit za archetypální. Projevuje se v rozmanitých kultech slunečních božstev, v prostoru helénistické kultury měl tyto rysy např. mithraismus,

1 Upravená verze habilitační přednášky na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy, proslovené 6. května 2022.

který se vyvinul v oblíbený mystérijní kult. V římském prostředí byl posléze propojen s uctíváním „nepřemoženého Slunce“ (sol invictus), jež samo vzešlo z helénistického kultu boha Hélia převedeného do kultu císařů, v čemž vynikl zvláště císař Nero.² V oblasti filosofie můžeme připomenout jako výrazný příklad Platónovu Ústavu, 507b–509c, kde Sókratés užívá Slunce jako analogii dobra.³

Otázku však hned musíme upřesnit. Výroky uvedené slovy „já jsem...“ se v Janově evangeliu objevují častěji, a tvoří tak jakousi formuli, charakteristickou pro jazyk janovského Ježíše.⁴ Mluvit tu o „přirovnání“ je nepřesné a zavádějící. Tyto výroky totiž nejsou míněny ve smyslu „něco jako“ (chléb, světlo, dveře, pastýř, cesta, vinná réva). Ježíš se v nich k těmto základním, až archetypálním skutečnostem našeho života⁵ nepřirovnává, nýbrž prohlašuje, že on je tím, kdo ve skutečnosti, základním způsobem plní jejich funkci – on je pravým pokrmem („chlebem“), tedy skutečností, jež vůbec umožňuje život (J 6,32–51), on je tím, kdo dává ochranu a bezpečí v životě, jež v obraze stáda představují dveře a pastýř (J 10,1–18), on je tím, kdo udává směr k Bohu jakožto cesta prověřeně vedoucí k cíli (J 14,1–7), on je tím, kdo napájí život těch, kdo jsou k němu vírou připojeni, takže se jejich život stává „plodným“, nese „ovoce“ (J 15,1–11). V některých případech je tento význam výslovně zdůrazněn připojenými adjektivy nebo genitivní vazbou: „chléb života“ (J 6,35.48.51), „dobrý pastýř“ (J 10,11.14), „pravý vinný kmen“ (J 15,1). Dále tento význam potvrzují ty výroky této skupiny, u nichž by chápání ve smyslu přirovnání nedávalo smysl („já jsem vzkříšení a život“ v J 11,25 a „já jsem cesta, pravda a život“ v J 14,6), případně ty, v nichž predikát úplně chybí (např. J 8,24.28.58 a 13,19).

2 Podrobněji viz např. Růžena Dostálová a Radislav Hošek, *Antická mystéria*, Praha: Vyšehrad 1997, 203–248.

3 Viz např. James A. Notopoulos, *The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato*, *Classical Philology* 39 (1944), 163–172.223–240. Janovské výroky o světle vykládá v souvislosti s tímto myšlenkovým prostředím Charles H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press 1953, 201; viz též Edwin C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, London: Faber & Faber 1947, 330; Charles K. Barrett, *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Philadelphia: Westminster Press 1978, 335n.

4 Problematiku spojenou s těmito formulami přehledně shrnul např. Raymond E. Brown, *The Gospel According to John* (Anchor Bible Commentary 29), London: Chapman 1971, v Appendixu IV. na str. 533–538.

5 I zde můžeme být specifitější: jde o základní skutečnosti lidského života, jak se odrážejí v biblické tradici. Jak připomíná Brown, *Gospel*, 537, všechny predikáty janovských výroků „já jsem“ mají výraznou obraznou (symbolickou) funkci ve Starém zákoně.

Tato prohlášení janovského Ježíše zřejmě odkazují na podobné formule „sebe-prohlašující“ řeči Hospodinovy ve Starém zákoně, zvláště obrat „jsem, který jsem“ vykládající Hospodinovo „Jméno“ v Ex 3,14 a výroky uvedené slovy „já jsem Hospodin“ apod. v řečech proroků.⁶ Není patrně náhoda, že motiv „Jména“ je další charakteristickou součástí řeči janovského Ježíše.⁷

Takže znovu a lépe: co to znamená, když Ježíš prohlašuje, že on je vlastně tím, čím je našemu světu typicky a archetypálně Slunce, tedy univerzálním zdrojem světla, které umožňuje orientaci v životě a je vůbec jednou ze základních podmínek života?

Světlo u Jana

Při hledání odpovědi na tuto otázku vykladači obvykle vycházejí z průzkumu nábožensko-kulturních významů obrazu světla (tedy z perspektivy „dějin náboženství“), a to jak v biblické (starozákonní) tradici, tak v širších souvislostech starověkých, v helénistickém prostředí přítomných náboženství, zejména zoroastrismu, hermetismu, gnosticismu a jiných, především platonismem ovlivněných myšlenkových proudů. Jelikož, jak už jsme řekli, světlo patří ke zcela základním skutečnostem našeho světa, nepřekvapí, že výsledky takovýchto průzkumů ukazují víceméně shodným směrem.

Metafora světla je v různých variacích užívána jako odkaz k bohu, resp. specifitěji k bohu, který se sděluje. Slovy C. H. Dodda: „Symbol světla je vhodný k vyjádření vztahu absolutního k fenoménům, Boha ke světu. Světlo se sděluje vyzařováním, jež je (jak se předpokládalo) výronem jeho vlastní podstaty.“⁸ Představa „osvícení“ je jedním ze základních, univerzálně srozumitelných obrazů setkání s bohem, pravdou, smyslem, teologicky řečeno: obrazů „zjevení“.

Je celkem nesporné, že v tomto významu je metafora světla užita také v citovaném prohlášení janovského Ježíše – a v Janově evangeliu vůbec. Širší výskyt motivu světla u Jana také stojí za pozornost. Prohlášení „já jsem světlo světa“ se od dalších výroků typu „já jsem...“ liší tím, že jej Ježíš opakuje,⁹

6 Viz např. Iz 43,25; 45,8.18 (LXX); 45,19; 51,12; 52,6; Oz 13,4; Jl 2,27; Gn 17,1; 28,13; Ex 6,7; 7,5.

7 Srov. obrat „věřit v jeho jméno“ (J 1,12; 2,23; 3,18; 20,31), dále viz J 5,43; 17,6.11n.26.

8 Dodd, *Interpretation*, 202.

9 R. Bultmanna mj. tato skutečnost vedla k jednomu z jeho přeskupovacích zásahů do textu čtvrtého evangelia, jímž se domníval „zrekonstruovat“ Ježíšovu „řeč o světle“:

a kromě toho se motiv světla v různých obměnách objevuje na dalších pěti místech Janova spisu – od 1. až po 12. kapitolu.¹⁰ Můžeme říci, že prostupuje celou první částí čtvrtého evangelia, a to včetně jeho prologu.

K tomuto soupisu pak můžeme přidat ještě tři další oddíly, v nichž se sice o světle přímo nemluví, ale celkem zřetelně je tento motiv přítomen nepřímou, implicitně. Jak výslovně připomíná Ježíšův výrok v J 11,9–10, světlo a tma se pojí s *dnem a nocí*.

V úvodní části evangelia je před první z Ježíšových řečí, jež začíná jako rozhovor s farizeem Nikodémem, připomenuto, že Nikodém přišel k Ježíšovi „v noci“ (J 3,2). Tento detail je sice možno odbyť poukazem na údajný dobový zvyk vést učené disputace za nočního chládku,¹¹ nicméně závěrečné vyústění Ježíšovy řeči do výroků o „přicházení“, resp. „nepřicházení“ *ke světlu* (J 3,20–21) přinejmenším naznačuje možnost, že by Nikodémova noční cesta k Ježíšovi a naslouchání jeho slovu mohly být příkladem, jakkoliv snad bezděčným, takového „přicházení ke světlu“.

Také na druhé straně spisu, v jeho úplném závěru, se objevují dvě vyprávění, v nichž má motiv světla významnou funkci. Jejich implicitní, vnitřní osou je motiv rozednívání, tedy postupného přibývání světla. Jsou to první a třetí janovský příběh o setkání se vzkříšeným Ježíšem, které oba začínají při rozbřesku, kdy tma začíná ustupovat světlu.

Podle Janova podání příběhu o nalezení prázdného hrobu „prvního dne týdne“ přišla Marie Magdalská k Ježíšovu hrobu „ještě za tmy“ (*σκοτίας ἔτι οὕσης*, J 20,1).¹² A v příběhu o „zjevení“ vzkříšeného Ježíše učedníkům v Galileji, na břehu Tiberiadského jezera, který tvoří epilog celého spisu, se Ježíš objevuje na břehu „brzy ráno“ (*πρωί*), jímž končí „noc“, v níž učedníci na rybolovu „nic nechytili“ (*ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν*, J 21,3–4). Ani Marie u hrobu, ani učedníci na jezeře Ježíše, kterého vidí, nepoznají. To naznačuje, že při setkání se Vzkříšeným už zrak není tak samozřejmým ná-

Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KeK 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1941, 237.

10 J 1,4–5.9; 3,19–21; 11,9–10; 12,35–36.45–46.

11 Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 2, München: Beck, 1924, 419–420.

12 Tento detail takto výslovně neuvádí žádný z ostatních tří evangelistů, kteří všichni tento příběh vyprávějí také. Jejich údaje ovšem nejsou s Janovým v rozporu – srov. Mk 16,2 („velmi časně“: *λίαν πρωί*); Mt 28,1 („když se rozednívalo“: *τῇ ἐπιφωσκούσῃ*); Lk 24,1 („za brzkého úsvitu“: *ἄρθρου βαθέως*).

strojem poznání druhého, jak jsme zvyklí. Oba příběhy ukazují, že k poznání vzkříšeného Ježíše je potřeba jiného, „asistovaného“ vidění – a tuto asistenci v obou případech poskytuje sám Vzkříšený svým slovem. Teprve pak se „rozsvítí“ i víře a Marie i učedníci skutečně vědí, koho vidí.

Tento rys nesamozřejmého poznání ostatně obsahují všechny evangelijní „zprávy“ o setkání se Vzkříšeným. Stojí za povšimnutí, že stejný prvek obsahuje i Janovo vyprávění o uzdravení člověka od narození slepého v kap. 9: ačkoli byly slepému otevřeny oči, nakonec, při druhém setkání, v němž přijde na řadu otázka víry, mu Ježíš stejně musí říci, koho vlastně vidí (J 9,35–38).

Pochopíme-li tedy tyto příběhy z počátku a závěru Janova spisu jako narativní doplněk výroků o světle, můžeme shrnout, že motiv světla prostupuje celým čtvrtým evangeliem. Jeho význam pak podtrhují ještě dvě další pozorování.

V souvislosti s výroky o světle si můžeme všimnout, že se tento motiv na dvou místech – a to na místech výrazných, hned při první a při poslední příležitosti, kdy janovský Ježíš o světle mluví (J 3,19–21 a 12,47–48) – pojí s motivem *soudu*. Motiv světla je tedy u Jana součástí výpovědi o teologicky nepochybně závažném tématu, které je navíc právě v tomto evangeliu (re)interpretováno se značnou originalitou.¹³

Význam motivu světla u Jana zdůrazňuje také skutečnost, že je asi nejvýraznějším pojítkem vstupního hymnu tvořícího prolog evangelia s jeho hlavní, výpravnou částí. Jak si povšiml již Adolf Harnack, teologie božského logu, jež je nepochybně klíčovým tématem prologu, se již ve vlastní výpravné části evangelia nevyskytuje. Harnack o to opřel své přesvědčení, že hymnus vznikl samostatně a byl s evangeliem spojen teprve druhotně.¹⁴ Jakkoli je tento závěr zřejmě ukvapený, ukazuje oprávněnost otázky po vztahu prologu ke zbytku evangelia. Pokud jde o společné motivy, kromě osoby Jana Křtitele se v prologu i v hlavní „statí“ evangelia objevuje motiv „slávy“ (δοξα) ze třetí části hymnu („viděli jsme jeho slávu...“: J 1,14) – a právě motiv světla z první a druhé části hymnu (J 1,4–5 a 9).

¹³ Na originalitu Janova pojetí Božího soudu jsem alespoň ve stručnosti upozornil krátkým exkurzem ve svém komentáři: Jan Roskovec, *Evangelium podle Jana*, (ČEK-NZ 4), Praha: CBS a ČBS, 2020, 719.

¹⁴ Adolf Harnack, *Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 2 (1892), 189–231.

Motiv světla je tedy nepochybně významnou součástí janovského teologického jazyka. Můžeme předpokládat, že Jan tento motiv užívá s jistou soustavností, tedy že svým čtenářům – podobně jako v případech jiných charakteristických motivů¹⁵ – předkládá Ježíšovy výroky o světle jako jakýsi systém, v němž se jednotlivé výpovědi vykládají navzájem.

Následování

Pokusme se tedy do tohoto systému vstoupit a konečně odpovědět na otázku, kterou jsme položili na začátku: v jakém smyslu je podle Jana Ježíš „světlem světa“ – v jakém smyslu je na něm možno vidět nějaké „vyzařování“ Boha? Jaké „osvícení“ Ježíš podle Jana přináší?

Klíčem k této „skládačce“ janovských výroků o světle je podle mne pokračování onoho Ježíšova výroku „já jsem...“ z kap. 8, tedy jeho „dovysvětlení“, jemuž je v komentářích překvapivě věnována velmi malá, nebo vůbec žádná pozornost: „...kdo mne *následuje*, nebude chodit ve tmě, nýbrž bude mít *světlo života*“ (J 8,12).

Život je v této výpovědi představen jako „žití“, jako životní cesta – onen soubor rozhodnutí, slov, činů a vztahů, jimiž svoji „život“, schopnost „být naživu“, naplňujeme. Ve Starém zákoně je pro toto pojetí života často užívána názorná metafora „chození“.¹⁶ Už jsme si všimli, že světlo patří k archetypálním skutečnostem našeho světa, ve vícero ohledech je základní podmínkou života, také života v biologickém smyslu, tedy samotné „živosti“. Zde je však o něm řeč specificky, pouze v jediném ohledu: světlo života je tu „světlo na cestu“, světlo umožňující orientaci.¹⁷ Je životodárné v tom smyslu, že umožňuje „žití“. „Chození ve tmě“ si můžeme představit jako bloudění, tápání, přežívání bez nasměrování. „Mít světlo života“ zde tedy znamená především docela prostě vidět na cestu.

To je pak provázáno s metaforou následování, jež dává konkrétní, srozumitelnou představu, jak Ježíš může být takovým světlem druhým lidem. Ježíš udává orientaci, a to nejen svým učením, nějakou „radou“ – za světlo

15 Např. motiv oslavení, vyvýšení, hodiny, soudu, Ježíšova vztahu k nebeskému Otcí...

16 Srov. např. Gn 5,22; 6,9; 17,1; Lv 26,3; Dt 5,33; 8,6; Joz 22,5; 1Kr 2,3n; 2Kr 20,3; Ž 1,1; 15,2; 25,5,9; Iz 2,3,5; 9,2; 50,10; 60,3.

17 V této souvislosti si můžeme připomenout, že sám pojem „orientace“ je odvozen z určování polohy a směru podle světových stran, jež jsou zase odvozeny od pohybu Slunce po obloze: *oriens* je latinsky východ.

neprohlašuje svá slova, nýbrž sám sebe. Světlelem je jeho příběh. Ten vyznačuje cestu, kterou je možno se vydat, cestu spolehlivě vedoucí k cíli, totiž k Bohu, jak to ostatně výslovně vyjadřuje jiný Ježíšův výrok typu „já jsem“: „já jsem cesta, pravda i život“ (J 14,6; srov. také 12,26).

Zde však musíme věnovat přesnější pozornost pojmu *následování*, zejména vzhledem tomu, že se stal jedním významných pojmů křesťanského teologického jazyka. Následování je třeba odlišit od nápodoby (*imitatio*).

Klasickým pojednáním o křesťanské zbožnosti založeným na konceptu „nápodoby“ je dílo Tomáše Kempenského (asi 1380–1471) *De imitatione Christi* z r. 1418. Tento titul se do češtiny obvykle převádí jako „O následování Krista“.¹⁸ Latinská *imitatio* je obdobou řecké *μίμησις*, což je termín, který novozákonní literatura pro vztah křesťanů ke Kristu neuzívá. Zdánlivou výjimkou jsou Pavlova slova v 1Te 1,6 a 1K 11,1, avšak i zde platí to, co na ostatních místech, kde je tento termín užit: Kristus je pro křesťany vzorem nápodoby pouze zprostředkovaně (srov. 1Te 2,14; 1K 4,16; Ef 5,1; 2Te 3,7.9; Žd 6,12; 13,7; 3J 11).¹⁹

Následování je *cesta za* (Ježíšem) a pouze v tomto smyslu a v této podobě také *cesta s* (Ježíšem). Při následování záleží na pořadí, na tom, kdo jde vpředu, jako první, a kdo vzadu.

Už v synoptické tradici je následování charakteristickým rysem učednictví: Ježíšovými nejbližšími, jeho žáky a zároveň jakýmsi „zárodkem“ společenství, jež svou činností vytvářel, byli ti, které vyzval („povolal“), aby „šli za ním“ – „následovali jej“.²⁰ Toto základní schéma učednictví zachovává také Jan. Také v jeho – jinak od synoptiků výrazně odlišném – podání o povolání učedníků v 1. kapitole se opakovaně připomíná, že jsou zváni k následování Ježíše.²¹

Jan pak pojem učednictví teologicky prohlubuje dvěma obrazy, jež znázorňují, jak je společenství okolo Ježíše utvářeno závislostí na něm, můžeme říci: obrazy vyjadřujícími soteriologické založení eklesiologie. Oba tyto obrazy jsou spojeny s dalšími Ježíšovými „zjevovatelskými“ výroky typu „já jsem...“ Je to jednak obraz pastýře a ovcí v 10. kapitole, jednak obraz vinné révy přinášející „hojné ovoce“ v 15 kapitole.

18 Nejnověji viz Tomáš Kempenský, *De imitatione Christi: libri quatuor / O následování Krista: čtyři knihy* (ed. V. Uhlíř), Olomouc, Řím: Refugium, Velehrad, 2015.

19 K názornému rozlišení mezi následováním a nápodobou viz Eduard Schweizer, *Ernie-drigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (ATHANT 28), Zürich: Zwingli Verlag, 1955, 7.

20 Srov. např. Mk 1,17–18; 2,14–15; 8,34; 10,21.28.32.52 a paralely.

21 Srov. J 1,37.38.40.43.

Obraz *pastýře a ovcí*, jak ho předkládá janovský Ježíš, v sobě motiv následování zahrnuje explicitně: pastýř ovce „vyvádí“ a ovce „jdou za ním“ (τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ: J 10,3–4), protože „slyší jeho hlas“ (J 10,27). V této obrazné situaci je zcela zřejmé, že následování není nápodobou. Ještě silněji to pak vyplývá z pokračování Ježíšovy řeči, jež na vztah ovcí a pastýře klade extrémní požadavek očividně překračující rámec obrazu: skutečně „dobrým pastýřem“ je podle Ježíše jen ten, který „položí svůj život za ovce“ (J 10,11.14. 17–18).

Podobně je tomu s obrazem *vinného kmene* a jeho ratolestí. Ten je založen na snadno srozumitelné skutečnosti, že ratolesti mohou nést ovoce, pouze jsou-li součástí rostliny, napojeny na kmen. To je z obrazu na učedníky přeneseno motivem „zůstávání“: „kdo zůstává ve mně a já v něm, ten nese hojné ovoce...“ (J 15,5). Zůstávání „v Ježíši“ (který zde touto obraznou řečí promlouvá) je pak vyloženo jako „zůstat ve jeho lásce“ (v. 9). A vzápětí je vyloženo, co je to za lásku: „nikdo nemá větší lásku než ten, kdo položí život za své přátele“ (v. 13), přičemž učedníci, adresáti této Ježíšovy promluvy, jsou ujištěni: „vy jste moji přátelé“ (v. 14) – s výslovným dodatkem: „ne vy jste vyvolili mne, ale já jsem vyvolil vás“ (v. 16). Je tedy zřejmé: Ježíš své „přátele“ získává tím, že s nimi jedná jako s přáteli, totiž „pokládá za ně svůj život“. Takto vzniká jejich vazba k němu a učedníci jsou vyzýváni, aby v této vazbě setrvali, totiž aby jeho lásku také uplatňovali jedni vůči druhým. „Příkázáním“ lásky, o němž je v tomto oddíle opakovaně řeč (vv. 10, 12, 17), není pouhé Ježíšovo slovo, nějaký jeho pokyn či rozkaz, nýbrž jeho čin. Také tuto řeč můžeme považovat za model následování, z něhož je zřejmé, že nejde o prostou nápodobu. I zde je důležité pořadí.

Toto prohloubené pojetí následování má u Jana také své narativní rozvedení či demonstraci. Je jím *příběh Petra*, v tomto ohledu vzorového učedníka. Začíná v rozhovoru ve večeradle, když se začíná konkrétně rýsovat stín Ježíšova kříže. Už tady, v úvodu své „řeči na rozloučenou“, Ježíš mluví o svém „příkázání lásky“ (J 13,34–35). Vzápětí musí mírnit Petrovu odhodlanost: „Kam já jdu, tam mne nyní následovat nemůžeš, budeš mne však následovat později“ (J 13,36). Petr sice na svém odhodlání trvá – u Jana příznačnými slovy: „svůj život za tebe položím“: v. 37 – ale, jak známo, potvrdí se slova Ježíšova a Petr Ježíše právě na veleknězově dvoře, kam jej „následuje“ (J 18,15), třikrát zapře (J 18,17–27).

To „později“, o kterém mluvil Ježíš, pak nastane až v epilogu, po Ježíšově vzkříšení. Tehdy Petr dostane příležitost – u podobného ohniště ze žha-

vých uhlíků (*ἀνθρακιά*: J 18,18 a 21,9), na němž tentokrát byly připraveny ryby a chléb, jimiž Vzkříšený své učedníky pohostil – trojím vyznáním potvrdit svou lásku k tomu, který také za něj „položil svůj život“. Teprve tady Petr uslyší Ježíšovu výzvu „následuj mě“, zato hned dvakrát (J 21,15–22).

Spolu s touto výzvou je mu svěřen úkol pastýře, Ježíš jej pověřuje, aby „pásl jeho ovce“ (J 21,15.16.17). I v tomto pověření je zachováno asymetrické schéma následování: jak zdůrazňuje formulace pověření „pas *mé* ovce“, zůstávají ovce i nadále Ježíšovými, a Ježíš tedy i nadále zůstává tím jedinečným „dobrým pastýřem“, který za své ovce položil svůj život.

Tolik k pojmu následování, jako „chození ve světle“. Odtud se můžeme vrátit k ostatním janovským výrokům o světle. Najdeme v nich vyjádřeny dva výrazné rysy tohoto janovského zobrazení Ježíše jako spasitele, tedy toho, jenž lidem přináší (dává) život.²²

Život zvnějšku

Metafora světla, která je hned v první části prologu uvedena jako obraz života (J 1,4: „a ten život byl světlo lidí“), především naznačuje, že život není skutečností samozřejmě v člověku přítomnou, nýbrž přichází k němu zvnějšku, jako „osvícení“ – jako světlo, které „osvětluje každého člověka“ (v. 9).

Že skutečně není míněno osvícení vycházející z lidského nitra, nějaké „vnitřní světlo“, velmi názorně ukazuje výrok z kap. 11, který Ježíš, jinak dost překvapivě, bez zřejmé souvislosti, pronáší v rozhovoru s učedníky před vzkříšením Lazara (J 11,9–10). Zní to jako celkem banální pozorování – a zřejmě je to právě tak skutečně míněno. Výrok poukazuje velmi realisticky, se střízlivostí až přízemní, na obecně známou skutečnost: v noci se špatně chodí, člověk snadno zakopne, protože je tma a člověk sám v sobě nemá žádný zdroj světla, kterým by si na cestu posvítil, a tak si umožnil vidění.

Tato skutečnost je nám dnes, na rozdíl od starověku, celkem samozřejmá. Víme, že vidění je založeno na odrazu světla a že naše oči jsou vlastně receptory elektromagnetického vlnění. Na důsledky této skutečnosti však tak často jako ve starověku nenarážíme, protože máme obvykle snadno k dispozici všelijaké zdroje světla, jimiž noční tmou umíme prosvítit.

²² Srov. J 10,10: „...já jsem přišel, aby [ovce] měly život a měly (jej) hojně“. Výroků o tom, že Ježíš lidem přináší život je Janovo evangelium plné, stejný jazyk se objevuje také v 1J.

V antice se na otázku, jak vlastně vnímáme vnější svět, teprve začínaly hledat přesnější odpovědi. Aristoteles ve svém výkladu O vnímání a vnímatelném²³ polemizuje s opačným názorem Empedoklovým (a Platónovým), že vidění je nějakým způsobem založeno na aktivitě vycházející z toho, kdo se dívá:

Kdyby však zrak byl ohněm, jak tvrdí Empedoklés a jak se píše v Timaiovi, a kdyby vidění bylo působeno světlem vycházejícím jako ze svítliny, jak to, že takový zrak nevidí také ve tmě? Říkat, že vyhasne, když vychází ve tmě, jak tvrdí Timaios, je naprostý nesmysl.²⁴

Jakkoli je Aristotelova argumentace jinak velmi vzdálená moderní vědě, jeho základní názor je dnešním věděním potvrzen – a svou platnost neztratil ani jeho hlavní logický argument: absenci nějakého zdroje vidění uvnitř člověka potvrzuje obecná zkušenost, že ocitneme-li se bez vnějšího zdroje světla, nevidíme nic. Je zajímavé, jak se tento Aristotelův argument shoduje s tím, co říká janovský Ježíš v J 11,10: „člověk sám v sobě nemá světlo“.

Zajímavé je také, že nejen Jan, ale i synoptická tradice používá metaforu světla či vidění v souladu s tím, co je fyziologicky správné (z Aristotelova i dnešního hlediska). Obrazné Ježíšovo napomenutí, dochované v prameni Q (Lk 11,34–36 par. Mt 6,22–23), vychází z představy oka jako jakéhosi okna do lidského nitra. Podle toho, je-li „celistvé“ (*ἀπλοῦς*), a tedy čisté, nebo „zlé“ (*πονηρός*), a tedy špinavé, buď dovnitř propouští světlo nebo ne. Z opačné představy vychází výrok gnostický, či přinejmenším „gnostizující“, z Tomášova evangelia (log. 24):

Jeho učedníci řekli: „Pouč nás o místě, kde jsi, protože je pro nás nutné, abychom je hledali.“ Řekl jim: „Kdo má uši k slyšení, ať slyší: uvnitř člověka světla je světlo a ono /ono svítí celému světu. Když nesvítí, je tmou.“²⁵

Představa „vnitřního světla“ v člověku je tedy pochybná fyziologicky – a z pohledu Janova evangelia i dalších novozákonních spisů také teologicky. Metafora světla tu zobrazuje život jako něco, co člověk nemá sám v sobě, co k němu teprve přichází zvenčí: „život je světlo lidí“ (J 1,4).

23 Takto je název *Περὶ αἰσθησεως καὶ αἰσθητῶν* převeden v českém překladu jako součást svazku Aristoteles, *Člověk a příroda* (přel. Antonín Kříž a Milan Mráz), Praha, Svoboda 1984.

24 Aristoteles, *De sensu et sensibilibus* 437b,10–15, překlad JR.

25 Překlad Petra Pokorného v: Jan A. Dus, Petr Pokorný (eds.), *Neznámá evangelia* (Novozákonní apokryfy I.), Praha: Vyšehrad 2001, 106n.

Pozemský Ježíš

Jak jsme už řekli, do situace, v níž „má světlo života“, se podle čtvrtého evangelia člověk dostává následováním Ježíše, který se představuje jako „světlo světa“. Aby ovšem bylo možno Ježíše následovat, aby Ježíš mohl být člověku postaven před oči jako „cesta“, je třeba předložit jeho příběh. Zdaleka nestačí jeho učení – a ani ten příběh tu není jen jako „vzor“ určený k nápodobě: klíčový, nezbytný význam tu má to, že Ježíš tuto cestu „prošlapal“, „vystavěl“, „obhájil“, její spolehlivost „zaručil“.

To všechno je pevně spjato s dějinami, je to také historie. Tuto zásadní povahu Ježíšova „příchodu do světa“, tedy jeho povahu partikulární, historické, a proto také časově a místně omezené události, Janovo evangelium zdůrazňuje s napohled překvapivou razancí – a činí to právě také prostřednictvím metafory světla.

Opět při tom poukazuje na banální, „obyčejnou“ zkušenost: světlo, jež bylo v antickém světě silněji, samozřejmě než dnes propojeno s aktivitou Slunce, není pro pozemského pozorovatele jevem neustálým. Světlo je spojeno se dnem – a den má omezené trvání: „což den nemá dvanáct hodin?“ (J 11,9). Po dni přichází noc, tedy tma. O této omezenosti, vymezenosti lhuť mluví janovský Ježíš velmi výrazně, opakovaně. Poté, co v J 8,12 prohlásil „já jsem světlo světa“, opakuje v další kapitole tento výrok s obměnou: „*dokud jsem na světě*, jsem světlo světa“ (J 9,5). Před tím mluvil o tom, že je třeba „konat skutky toho, který mě poslal, *dokud je den*“ (v. 4), a v J 12,35 upozorňuje: „ještě *malý čas* je světlo mezi vámi...“

Ukazuje se, že oním „dnem“ je míněna doba Ježíšova pozemského působení, příchod „noci“ je pak spojen s jeho smrtí na kříži. „Světlo světa“, jímž Ježíš je, tedy podle čtvrtého evangelisty, svítí z minulosti, zevnitř dějin, je třeba se k němu ohlízet. Tady, v Ježíšových slovech a činech, jež jako „znamení“ (σημεία) odkazují k jednajícimu Bohu, a zvláště pak v Ježíšově ukřižování – které Jan líčí jako „vyvýšení“ a „oslavení“ a označuje je za místo, kde svědectví o Bohu přestalo být řečí v „obrazech“, „podobnostvích“ či „hádankách“ (ἐν παροιμίαις) a stalo se „promluvou napřímo“ (παρησία, J 16,25) – je možno se setkat se světlem Boží přítomnosti. Prostředkem, jenž takové ohlédnutí umožňuje, je sepsané vyprávění Ježíšova příběhu, které Jan, spolu se svými předchůdci a v navázání na ně, nabízí (srov. J 20,30–31).

Světlo ve tmě

Je-li tedy podle Jana „světlem světa“ striktně pozemský Ježíš, je-li světlo „dne“ vymezeno pozemským příběhem Ježíše z Nazareta, vnučuje se další otázka: jak si Jan představuje situaci svých čtenářů? Jak v tomto ohledu uvažuje o významu Kristova vzkříšení? Trvá dosud ta „noc“, která podle Jana nastala Kristovým ukřižováním, jeho „odchodem k Otcí“? Nebo tu naopak již nastal nový den, osvětlený světlem Kristova vzkříšení?

Jan nezobrazuje Ježíšovo vzkříšení jako příchod nového dne. To je zřejmé v narativní rovině jeho spisu. Všechna setkání Vzkříšeného s učedníky, Jan líčí jako jakési „průlom“ do situací, kdy to vypadá, že se vše vrátilo ke starému. S Marií Magdalskou se Ježíš setkává u hrobu, jehož prázdnotu si Marie právě logicky vysvětlila tím, že „odnesli mého Pána a nevím, kam ho položili“ (J 20,13.15). S učedníky se setkává večer, tedy za tmy, shromážděnými „ze strachu... za zamčenými dveřmi“ (J 20,19). Je nápadné, že i po tomto setkání se Vzkříšeným, se učedníci další týden sejdou opět za „zamčenými dveřmi“ (v. 26), takže se zdá, že jejich strach nepominul nebo se vrátil. Ještě překvapivější je situace, v níž se podle evangelistova počítání Ježíš svým učedníkům „ukázal potřetí“. Dojde k tomu u Galilejského jezera, kde to vypadá, že se učedníci – vedeni Petrem! – vracejí k tomu, co dělali před tím, než se setkali s Ježíšem: vydávají se na rybolov (J 21,1–3).

Tento janovský pohled na „povelikonoční“ situaci odpovídá představě o přítomnosti, kterou můžeme vyčíst z textů Pavlových: v zásadě se svět, v němž jsou křesťané zváni žít ze své víry, podobá noci. Je to pouze jejich víra, která je spojuje se dnem, který přichází, „blíží se“ (Ř 13,12). Jsou obklopeni „nocí“ a „temnotou“, nicméně mohou a mají vědět, že jí „nepatří“ (1Te 5,5), a proto se také nemusejí a nemají dát určovat jejich pravidly či zvyklostmi, nýbrž mohou a mají se dát určit tím, co přichází – světlem dne, který je jistou budoucností světa dosud zahaleného nocí. Tuto vazbu ke dni vyjadřuje Pavel ve své nejstarší epistoletě obrazem, který jinde používá k vyjádření vztahu věřících k Bohu: „jste synové světla a synové dne“ (1Te 5,5; srov. např. Ga 4,6).

Základní schéma tohoto pavlovského obrazu je zřetelné: světlo dne je očekáváno v budoucnosti, je to obraz eschatologický. Život křesťanské víry je tu zobrazen jako život v předjímce, život podle pravidel, jejichž platnost se teprve má ukázat. Součástí obrazu noci, po níž přichází den, je i to, že v noci samé nic na příchod dne neupozorňuje, dokud nezačne svítat, je příchod dne pouze záležitostí „vědění“. Pokud se týká střídání noci a dne,

je toto vědění opřeno o zkušenost, že po noci přijde den – avšak o dějinách, ať už světových nebo osobních, takovou zkušenost nemáme. Ze zkušenosti (ovšem zprostředkované) máme pouze jistotu smrti – obrazně můžeme říci: noci. „Vědění“ o příchodu dne je věděním (nadějí) víry, která se vztahuje k evangeliu, tedy ke svědectví o Kristově vzkříšení.

Nejen však o něm. Už Pavel (ve své možná poslední epištole) povzbuzení k onomu životu „v předjímce“, k životu navzdory noci, vyjádřil obraznou výzvou „oblékněte Pána Ježíše Krista“ (Ř 13,14). To je, ve zkratce řečeno, také variace metafory následování. Je to vlastně obraz proměny lidství podle vzoru „šaty dělají člověka“. Ale také zde platí: není to obraz nápodoby. Tedy: není to šití vlastních šatů „podle ježíšovského stříhu“, nýbrž přijetí oděvu již hotového, již připraveného.

Položíme-li si otázku, co člověk k takovému „oblečení Pána Ježíše Krista“ potřebuje o Ježíšovi vědět, dojde nám, že je k tomu potřeba znát Ježíšův příběh. Jinak řečeno: už u Pavla můžeme sledovat přinejmenším náznak posunu důrazu spojeného s metaforou světla z budoucnosti do minulosti – aniž by to ovšem znamenalo ztrátu zaměření k tomu budoucímu. Ale ukazuje se, a postupně je to domyšleno, že klíč k budoucímu, je v minulosti.

Právě tento posun jsme našli již důsledně promyšlený a „provedený“ u Jana. Můžeme si všimnout, že Jan na jednom místě (J 12,36) užívá stejný obraz „synů světla“ jako Pavel. U Jana je však zaměřen na to, jak se člověk „stává synem světla: „pokud máte světlo, věřte ve světlo“. Předpokládá, že k „víře ve světlo“ člověk může přijít jen tam, kde světlo svítí, tedy tam, kde se setká s Kristem – a s ním se může setkat jen v jeho příběhu.

Stát se „synem světla“ je ovšem obrazem trvalé vazby, je to tedy výbava i pro situaci noci. V tom je strážlivě domyšlena skutečnost, že Kristovo vzkříšení nepřineslo evidentní převrat v běhu světa, po dni jako by opět přišla noc. Neznamená to však, že světlo zhaslo. Jak to s podmanivou názorností vyjádřil Jan hned v pointě první části svého prologu: „to světlo svítí ve tmě – ale tma je nepohltila“ (J 1,5).

doc. Jan Roskovec, Ph.D.

Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta

Černá 646/9, 110 00 Praha 1

Česká republika

roskovec@etf.cuni.cz

Vše, co podnikl, se zdařilo

Jan Milíč Lochman – komentovaná prohlídka díla¹

Jan Štefan

In All that He Did He Prospered. Jan Milíč Lochman – a Guided Tour of the Work of an International Czech Theologian Keynote lecture at the symposium on the occasion of the birth centenary of a reformed theologian Jan Milíč Lochman. Lochman taught systematic theology in 1950–1968 in Prague, and in 1969–1992 in Basel. He is the author of several hundreds of scholarly studies and popular articles and of some twenty Czech, German and English books in the fields of historical theology (ortho-praxis of the Czech reformation), theological ethics (Christian-Marxist dialogue) and systematic theology (dogmatic soteriology seeking a balance between theological verticalism and horizontalism). Lochman was a world-renowned popularizer of Czech thought and a master of dialogue between theologians, between churches, between theology and philosophy, religion and culture, faith and science. In his personal life, as in his academic and ecumenical work, he opposed all kinds of fatalism. Formally dialectical and contextual theologian, he has always been – like his great compatriot Comenius – a theologian of hope.

Keywords: Jan Milíč Lochman, Czech Protestant Theology, Reformed Theology, Czech Reformation, Comenius Faculty in Prague, University of Basel

(Muž, který si oblíbil Hospodinův zákon)
je jako strom zasazený u tekoucí vody,
který dává své ovoce v pravý čas,
jemuž listí neuvadá.
Vše, co podnikne, se zdaří.

Žalm 1,3

Když jsme na tomto místě slavili osmdesátiny Jana Milíče Lochmana, představil jsem jej účastníkům slavnostního večera jako basilejského profesora, autora u nás bezmála neznámých německých a anglických knih.² Lochmana – pražského profesora – nebylo třeba představovat, mezi posluchači se

1 Předneseno na symposiu ETF UK „Jan Milíč Lochman. 1922–2004“ v Praze 6. 4. 2022.

2 Jan Štefan, Theolog Jan Milíč Lochman, *Teologická reflexe* VIII (2002/2), 5–16. Jako autor českých textů se Lochman pro domácí čtenářstvo nedobrovolně odmíchl v letech 1973–1989, kdy jeho česky psané texty vycházely pouze v exilovém tisku.

děla celá řada jeho někdejších pražských studentů a studentek. Uplynulo dvacet let, takřka stejná doba, na jakou se protáhl Lochmanův exil. Jeho bývalé studenty a studentky bychom tu dnes spočítali na prstech ruky. Jako učitele jej z kolegů zažil pouze Petr Macek, já jsem byl slavnému profesorovi představen na samém počátku své fakultní dráhy počátkem února 1990. Proto jsem se rozhodl prezentovat vám celoživotní dílo svého učitele v komentované prohlídce. Řekl jsem svého učitele; jakkoli jsem nebyl Lochmanovým studentem, považuji se za Lochmanova žáka.

V prvním městě

V reminiscenci na román Charlese Dickense *The Tale of Two Cities* se mluvívá o Lochmanově životním příběhu jako o „příběhu dvou měst“. V prvním městě, Praze, odpromoval a záhy nato se habilitoval. Spolu se svými vrstevníky Amedem Molnárem (1923–1990) a Josefem Smolíkem (1922–2009) tvořil trojici mladých docentů Komenského fakulty. Zatímco oni své kvalifikační práce věnovali Jednotě bratrské,³ zvolil si on jako téma své disertace sondu do současné teologie zahraniční proveniencie.⁴ V habilitační práci se sice obrátil k domácí minulosti, ale ne k teologii; jejím tématem nebyla česká reformace, ba ani toleranční evangelictví, nýbrž „náboženské myšlení českého obrození“.

Na fakultě

Staronová stolice, na kterou nastoupil v roce 1950, od roku 1960 profesor Lochman, se jmenovala „všeobecná teorie náboženství“. Fakticky se jednalo o katedru „filosofie náboženství“ staré Husovy fakulty; její nový, neurčitý název byl Komenského fakultě nadiktován zvenčí, státními úřady. Na teologické fakultě neměla v době monopolu marxisticko-leninského světónázoru místo žádná „filosofie“. Ke svému vlastnímu oboru, systematické the-

3 Amedeo Molnár, *Bratr Lukáš. Bohoslovec jednoty*, Spisy HČEFB, řada A, sv. V, Praha: Kalich, 1948; týž, *Boleslavští bratři*, Spisy KEFB, řada A, sv. XXI, Praha: Kalich, 1952. Josef Smolík, *Sociální působení Jednoty bratrské v 15. a 16. století*, strojopis, Praha 1948. Ukázka in: *Theologia evangelica I* (1948/2), 87–98.

4 Jan Milíč Lochman, *Cesta a dílo Reinholda Niebuhra*, strojopis, Praha 1948. Srov. Týž, Meze realismu v christologii R. Niebuhra, *Theologická příloha Křesťanské revue* 1954, 42–50. Ve svých pamětech Lochman vzpomíná, že původně hodlal na radu J. B. Součka předložit svou disertaci J. B. Kozákovi na filosofické fakultě; to ovšem po Únoru 1948 nepřicházelo v úvahu a jeho doktorvaterem se stal jeho křtitel J. L. Hromádka. – Jan Milíč Lochman, *Oč mi v život šlo*, Praha: Kalich, 2000, 59.

ologii, se Lochman dostal až po tom, co mu ji jeho „doktorský otec“ Hromádka přepustil; nejprve jej pověřoval jednotlivými kurzy (začátečnickým přehledem věrouky, přednáškami z theologické antropologie a christologie), v roce 1966 mu předal vedení katedry. Chceme-li poznat systematického theologa Lochmana v jeho pražském období, musíme oprášit staré ročníky *Křesťanské revue* a její *Theologické přílohy* nebo německo-francouzsko-anglického pražského čtvrtletníku *Communio viatorum*.

Do toho, co má jako „teoretik náboženství“ přednášet, Lochmanovi nikdo nemluvil. Svůj obor pojal jako svého druhu fundamentální teologii (označení běžně používané v katolické teologii), ne-li jako apologetiku (název vžitý v anglosaském prostředí). Nahlédnout do jeho tehdejších fakultních přednášek můžeme díky skriptům *Theologie a filosofie* (1958)⁵ a *Theologie a náboženství* (1963).⁶ Břítý dialektik se v nich pohybuje mezi Scyllou přehlížení a stírání rozdílů mezi teologií a filosofií, vírou a náboženstvím, a Charybdou jejich vyhledávání a zdůrazňování. Nabraný střední kurz mu umožňuje proplouvat mezi lákadlem asimilace a pokušením ignorance.

Skripta nejsou monografie, pouze „výtahy z fakultních přednášek“.⁷ Po kratším principiálním úvodu v nich Lochman přichází s delší (dnes pro nás mnohem méně zajímavou) částí věcnou. V theologicko-filosofickém skriptu jsou to výklady o tom, jak se k „problému filosofie“ stavěli vybraní apologeti, církevní otcové, scholastici, a jak se k němu staví tři soudobí myslitelé katoličtí a protestantští; v theologicko-religionistickém skriptu orientační přehled o hinduismu, buddhismu a islámu, dnešních živých náboženstvích, která vykazují kvantitativně největší počet věřících a kvalitativně tvoří „vrchol náboženského úsilí lidstva“.⁸ Opětovně tu čteme, že theologův filosofický a religionistický zájem je druhotný, nepřímý; theolog se zajímá o filosofii, popř. o náboženství až na druhém místě. V tomto upozadění však představuje studium filosofie a náboženství legitimní úkol evangelického theologa.⁹

5 Jan Milíč Lochman, *Theologie a filosofie (Několik kapitol z dějin problému)*, Praha: KEBF, 1958.

6 Jan Milíč Lochman, *Theologie a náboženství (Theologický pohled do dějin náboženství)*, Praha: KEBF, 1963.

7 Srov. Lochman, *Theologie a filosofie*, 3.

8 Lochman, *Theologie a náboženství*, 27.

9 Tak ve vyústění principiálních částí obou skript: Lochman, *Theologie a filosofie*, 27n; týž, *Theologie a náboženství*, 25.

Programové heslo, které Lochman pro svůj postoj razil, znělo: „ne kolaborace, ne ignorance, nýbrž konfrontace“.¹⁰ Z militantního termínu konfrontace k nám zaznívají padesátá léta, studená válka a „zostřený třídní boj“. V šedesátých letech, kdy štvavé kampaně nahradilo „uvolňování napětí“ a „boj za mír“, se bude právě Lochman neúnavně zasazovat o dialog mezi stoupenci rozdílných světonázorů. Pokud nám dnes jeho výklady připadají příliš poziční a konfrontační, vezměme v potaz, že kromě celkového politického kontextu Lochman reagoval i na specifický kontext církevní. Jeho posluchači a nově i posluchačky přicházeli na theologickou fakultu s jedinou studijní motivací: že je bohoslovecká fakulta připraví pro jejich budoucí kazatelskou a pastýřskou službu v církvi. Nic jiného ostatně nepřicházelo – do roku 1990! – v úvahu. U studentů natěšených na práci ve sborech musel mladý theolog počítat s tím, že jejich výhradní studijní zájem bude platit Biblii, církevním dějinám a věrouce. Přesvědčení, že theolog dobře biblicky i dogmaticky zakotvený by neměl postrádat základní orientaci ve filosofii a religionistice, před nimi musel nejprve obhajovat.

Výzbroj pro svá theologická prolegomena Lochman nezískal u Bartha nebo Hromádky, nýbrž u filosoficky zainteresovaného pražského biblisty Josefa B. Součka (1902–1972) a u muže č. 2 dialektické theologie, s nímž se osobně potkal ještě dříve než s Karlem Barthem a k němuž se nikdy nepřestal přiznávat, Emila Brunnera (1889–1966). Brunner jej naučil břitké dialektice svého vztažného „A“: vzájemnému vztahování víry a vědy, církve a světa, křesťanství a ateismu, demokracie a socialismu.¹¹ Od Brunnera a Součka Lochman převzal názor, že právě theolog stojící na biblicko-reformační víře si může dovolit maximální otevřenost vůči všem, kdo jeho víru nesdílejí.

Na veřejnosti a v ekumeně

Akademická a intelektuální česká veřejnost Lochmana znala jen okrajově. Na publikaci disertační práce o žijícím a tvořícím americkém theologovi nebylo na počátku padesátých let ani pomyšlení. Habilitační práce zabírající látku

¹⁰ Lochman, *Theologie a filosofie*, 27; slovo konfrontace velkými písmeny.

¹¹ Výstižně charakterizoval „dialektickou a dialogickou metodu“ „charismatika dialogu“ Lochmana ve svém salvátorském nekrologu 21. 2. 2004 děkan ETF Pavel Filipi: „Je tu především ta souřadná slučovací spojka ‚a‘. Už jako Lochmanovy studenty nás fascinovalo, jak on kladl slučovací spojku tam, kde my bychom spíše čekali spojku rozlučovací: či, buď – anebo.“ Pavel Filipi, *Omnis non moriar*. Za Janem Miličem Lochmanem, *Teologická reflexe X* (2004/2), 102–104, 102.

z domácí minulosti šanci měla, cenzurní zásah postihl pouze jméno TGM, ukrytého pod označením „autor České otázky“. Na knihách *Náboženské myšlení českého obrození* (1952)¹² a *Duchovní odkaz obrození* (1964),¹³ jediných dvou knihách Lochmanova pražského období, zaujmou už jejich tituly a podtituly. Barthián necouvl před slovy „náboženství“ a „duchovní“, církevník se nezalekl portrétovat církevní outsidersy, kalvinista muže, z nichž první dva, Dobrovský a Bolzano, byli modernistickými úchylkami načichlí římsští katolíci, a druzí dva, Kollár a Palacký, liberální luteráni. Nepřekvapí, že i v historické látce zůstal Lochman theologem, theologem na rozhraní mezi teorií a filosofií,¹⁴ zejména v pasážích o náboženství epochy osvícenství.

Bratra profesora ovšem znali členové ČCE z jeho cest do evangelických sborů, kam o nedělích přijížděl, jak zněla tehdejší ustálená formule, „kázat a přednášet“. Pro studenty a studentky českých evangelických církví to byl nejen jejich učitel okrajového fakultního oboru, nýbrž také, ne-li především, spirituál jejich studentské fakultní koleje, Husova bohosloveckého semináře.

S postupujícím politickým uvolňováním pražský profesor, delegovaný do světových ekumenických grémií a suverénně vládnoucí slovem i písmem jazykem německým, anglickým i francouzským, stále častěji vyjížděl do zahraničí. Německé studie *Die Bedeutung geschichtlicher Ereignisse für ethische Entscheidungen* (1963)¹⁵ a *Herrschaft Christi in der sekularisierten Welt* (1967)¹⁶ (druhá nese výmluvné věnování: „Karlu Barthovi a J. L. Hromádovi – theologickým otcům“) jej předvedly evropské theologické veřejnosti jako jednoho z těch angažovaných theologů, po jakých byla v oněch letech zvýšená poptávka. Není divu, že v památném roce 1968 to byl právě on, kdo

12 Jan Milíč Lochman, *Náboženské myšlení českého obrození. Kořeny a počátky*, Spisy KEBF, řada A, sv. XIX, Praha: KEBF, 1952. Na obálce a jejím hřbetu se skví jednička, odkazující k pokračování v druhé knize.

13 Jan Milíč Lochman, *Duchovní odkaz obrození. Náboženské profily: Dobrovský, Bolzano, Kollár, Palacký*, Praha: Kalich, 1964.

14 Značně kriticky se proto vůči Lochmanovi vymezil reprezentativní filosof, tehdy ještě značně ortodoxní marxista Milan Machovec. – Milan Machovec, *Josef Dobrovský, Odkazy pokrokových osobností naší minulosti*, Praha: Svobodné slovo, 1964, 177.

15 Jan Milíč Lochman, *Die Bedeutung geschichtlicher Ereignisse für ethische Entscheidungen*, ThSt 72, Zürich: EVZ-Verlag, 1963. Na první stránce uvedeno jméno v podobě M. Lochman.

16 Jan Milíč Lochman, *Herrschaft Christi in der sekularisierten Welt*, ThSt 86, Zürich: EVZ-Verlag, 1967.

„vystoupil na Areopag“ jako reprezentant českého protestantismu: jako řečník na celocírkevním shromáždění 17. dubna 1968 v evangelickém chrámu u Salvatora, kde církev podala „jednoznačnou přihlášku k demokratizační obnově naší společnosti“¹⁷, nebo jako diskutér na několikatisícovém shromáždění v pražském Slovanském domě 29. dubna 1968.

V druhém městě

Křesťan v křesťansko-marxistickém dialogu

Lochman se nikdy netajil tím, že jeho srdce bije v centrálním oboru vší theologie, v theologii systematické. Dramatický spád konce šedesátých však ani jemu nedovolil ponořit se do hlubin systematicko-theologické reflexe. Během pohostinské profesury na newyorském Union Theological Seminary 1968–1969 – dokumentuje ji anglický knižní soubor *Church in a Marxist Society* (1970)¹⁸ – seznamoval americkou veřejnost s životem českého křesťanstva v době reformace i v podmínkách reálného socialismu. Obsáhlejší německý knižní soubor *Das radikale Erbe* (1972)¹⁹ krátce nato představil nového basilejského ordinaria německojazyčné theologické veřejnosti.

Na podzim roku 1969, kdy Lochman nastupoval na basilejskou katedru systematické theologie, už nemohlo být pochyb o tom, že po krátkém Pražském jaru přichází do Československa dlouhá a tuhá zima. O Vánocích umřel odstavený Hromádka, hvězdným akademickým kariérám Lochmanových marxistických kolegů Milana Machovce a Vítězslava Gardavského, známých a oceňovaných i mezi křesťany na Západě, učinili pražští normalizátoři rázný konec. Československo čekala, slovy francouzského komunistického básníka Louise Aragona, „Biafra ducha“. Lochman, přímý účastník marxisticko-křesťanského dialogu – z perspektivy Západu dialogu křesťansko-marxistického – se nyní nacházel na druhé straně železné opony. Změna stanovité sice neznamenal změnu stanoviska, nesla však s sebou změnu silové pozice: Křesťan byl v socialistickém Československu v znevýhodněné menšině, křesťan na

17 Jan Milíč Lochman, Církev a obnova společnosti, *Křesťanská revue* XXXV (1968/5), 102–106. Poslední věta přednášky zní: „Obnova církve může být nemalou pomocí obnově společnosti“ (106).

18 Jan Milíč Lochman, *Church in a Marxist Society. A Czechoslovak View*. New York, Evanston and London: Harper and Row Publishers, 1970.

19 Jan Milíč Lochman, *Das radikale Erbe. Versuche theologischer Orientierung in Ost und West*, Zürich: Theologischer Verlag, 1972.

demokratickém Západě naopak ve zvýhodněné většině. Očekávalo se, že vydá, bez ohledu na cenzuru vnější i vnitřní, autentické svědectví o duchovním potenciálu nedogmatického, dialogického marxismu. Učinil tak v knižce *Perspektiven politischer Theologie* (1971),²⁰ záhy poté v paperbacích *Christus oder Prometheus?* (1972)²¹ a *Marx begegnen* (1975),²² a s odstupem v publikaci *Christ and Prometheus?* (1988).²³ V titulech a podtitulech těchto knížek nacházíme jak vylučovací spojku NEBO, „Kristus, nebo Prométheus?“, tak slučující spojku A: „Co křesťany a marxisty spojuje a co je rozděluje“, „Kristus a Prométheus?“ s otazníkem.²⁴

Hostovské přednášky na Harvardově universitě z března 1971 shrnuté do knížky *Kristus, nebo Prométheus?* nesou podtitul „Klíčová otázka křesťansko-marxistického dialogu a christologie“. V předmluvě Lochman avizuje předběžnou bilanci dialogu a koncentraci na jeho christologické aspekty.²⁵ Výchozí antitezi Lochmanovi poskytly dva provokativní slogany z roku 1967: výkřiky „Bůh je mrtev“ radikálních severoamerických theologů smrti Boha a knižní titul bestselleru českého nonkonformního marxisty „Bůh není zcela mrtev“.²⁶ Lochmanovu vlastní pozici naznačují dvě hesla obsahující předložku PRO: hromádkovské *evangelium pro atheisty*²⁷ a machovcov-

20 Jan Milič Lochman, *Perspektiven politischer Theologie*, Polis 42, Zürich: Theologischer Verlag, 1971.

21 Jan Milič Lochman, *Christus oder Prometeheus? Die Kernfrage des christliche-marxistischen Dialogs und die Christologie*, Stundenbücher 106, Hamburg: Furche-Verlag, 1972.

22 Jan Milič Lochman, *Marx begegnen, Was Christen und Marxisten eint und trennt*, GTB Siebenstern 104, Gütersloh: Gerd Mohn, 1975.

23 Jan Milič Lochman, *Christ and Prometheus? A Quest for Theological Identity*, Geneva: WCC Publications, 1988.

24 Sám autor „a“ a „nebo“ vědomě i nevědomky zaměňoval nebo stavěl vedle sebe. Srov. výraz „Christ and/or Prometheus“ – tamtéž, 24, nebo špatný odkaz v pražské přednášce Má cesta evangelického theologa, *Teologická reflexe I* (1995/1), 55–68, 58.

25 Lochman, *Christus oder Prometeheus?*, předmluva, 7.

26 Vítězslav Gardavský, *Bůh není zcela mrtev. Úvaha o křesťanském teismu a marxistickém ateismu*, Otázky a názory 66, Československý spisovatel: Praha 1968; 1967 na pokračování v literárních novinách.

27 Stejnomená kniha Lochmanova učitele J. L. Hromádky vyšla německy – s doslovem K. Bartha – už v roce 1958, česky vyjde po překladech do mnoha jazyků v překladu Hromádkova někdejšího asistenta Milana Opočenského až v roce 1989. – Josef L. Hromádka, *Evangelium für Atheisten*, Unterwegs 6, Berlin: Vogt, 1958. Česky *Evangelium pro atheisty*, in: Milan Opočenský (ed.), *...kdo věří, dívá se dopředu. Z odkazu J. L. Hromádky*, Praha: KMK, 1989, 221–242.

ský *Ježíš pro atheisty*.²⁸ Slovo atheista může být v ježíšovském kontextu chápáno jako charakteristika Ježíšovy pro-existence („Byl člověkem pro všechny, tedy i pro ty, kdo žijí bez Boha“), ale také jako otázka po Ježíšově významu za hranicemi křesťanství („Co znamená pro ty, kdo se sami považují za atheisty?“). Lochman se ptá: Jak blízko si jsou systémově nepravověrná „marxistická christologie“ Vítězslava Gardavského a Ernsta Blocha a nonkonformistická, nicméně systémově pravověrná christologie Karla Bartha a Dietricha Bonhoeffera? Nenacházíme se na cestě k „prométheovské christologii“?²⁹

Otázka: „Najde se také v křesťanském kalendáři místo pro Prométhea?“ „Je Kristus antipodem Prométhea?“³⁰ Argument: Prométheus, první světec a martyr marxistického kalendáře, rebeloval proti Diovi. „Bůh Bible není Zeus“, „žárlivý kosmo-policista“,³¹ člověk pro něho není rival, nýbrž partner. Odpověď: „V křesťanském kalendáři je místo pro Prométhea a v marxistickém kalendáři je – přinejmenším zčásti – místo pro Ježíše Krista.“³²

Z Lochmanovy domácí, tj. nyní švýcarské, akademické práce vzešla knížka *Setkání s Marxem*, „plaidoyer pro dialogické setkání s marxistickým myšlením“.³³ Zájem západních theologů o marxismus nemusel Lochman na počátku sedmdesátých let vzbuzovat, spíš musel čelit jeho módní vlně. Přiznal, že nepovažuje humanistický potenciál marxismu za vyvrácený a marxisty za neschopné sebereflexe (např. ve věci atheismu), ale důrazně odmítl návrhy, aby theologové marxistické náhledy nediferencovaně zabudovávali do křesťanské theologie.

28 Stejnomená kniha Lochmanova přítele Milana Machovce vyjde německy o rok později, 1972, česky jako *Ježíš pro moderního člověka* až v roce 1990, mezitím dvanáct překladů. – Milan Machovec, *Jesus für Atheisten*. Mit einem Geleitwort von H. Gollwitzer, Kreuz Verlag: Stuttgart-Berlin. Anglicky pod názvem *A Marxist looks at Jesus*, London 1975. Česky pod původním názvem *Ježíš pro moderního člověka*, Praha: Orbis, 1990; opravené vydání Praha: Akropolis, 2003. – Podle zmínky v Pamětech, že „pomáhal na svět [... rozuměj: německému překladu] Machovcově pionýrské knize o Ježíšovi,“ soudím, že ji znal z rukopisu. – Lochman, *Oč mi v životě šlo*, 96. Týž, *Christus oder Prometheus?*, 9–16, 13n.

29 Tamtéž, 7, 106.

30 Tamtéž, 53, první věta proloženě. (Stejně Lochman, *Christ and Prometheus?*, 25).

31 Tamtéž, 55, první věta proloženě. (Stejně Lochman, *Christ and Prometheus?*, 27).

32 Tamtéž, 57.

33 Lochman, *Marx begegnen*, předmluva, 7.

Zcela jasno měl na rovině osobní. „Otázku, zda křesťan může být zároveň marxistou, bych chtěl za sebe zodpovědět záporně – pokud by tímto ‚zároveň‘ bylo míněno splynutí marxismu a křesťanství.“³⁴

Přednášky pronesené v březnu 1985 na universitě v Birminghamu a na Princetonském theologickém semináři a pojaté do knížky *Kristus a Prometheus?* se svým názvem i tématy vracejí k starší takřka stejnojmenné knížce německé.³⁵ Podtitul sděluje, že určujícím hlediskem bude tentokrát „hledání theologické identity“, a to dobře existenciálně, s pozadím autora vlastního příběhu: Dvacet let vyučoval evangelickou theologii na evropském Východě, takřka dvacet let ji vyučuje na evropském Západě. Srovnání nevyznívá bezvýhradně ve prospěch druhého poločasu. Samozřejmě, přechod z „uzavřené společnosti“ do „otevřené společnosti“ byl osvobozující, nebyl však pouze osvobozující. „V jistém smyslu se zdá, že je jednodušší učit theologii v mrazivé atmosféře na Východě, kde mají témata jasnější tvar a obrysy než v jaksi zamlženém duchovním prostředí našich západních společností“, v supermarketu bezbřehé nabídky a poptávky.³⁶

Takřka se vnucuje srovnání s ústřední metaforou proslulého románu nejslavnějšího zahraničního Čecha, Milana Kundery, který ve svém románu *Nesnesitelná lehkost bytí* (francouzsky 1984, česky v Kanadě 1985) učinil zkušenost exilu předmětem filosoficky koncipovaného příběhu.

Pro své pojetí theologizování v kontextu Lochman užívá formuli „dialektická identita“. Identita: Evangelium je jedno a totéž pro Východ a Západ; dialektická: jeho identita není „monolitická“, je to „identita v dialogu s radikálně se různícími situacemi, odpovídající na odlišné výzvy, stanovící rozdílné priority“.³⁷

Nemůžete v Basileji dogmaticky opakovat to, co jste učili v Praze. Theologické putování má věnovat pozornost novému klimatu a změněné krajině. Konec konců to však je totéž putování. Nemusíte v Basileji zapomenout na to, co jste učili v Praze. Naopak, poučení, které jste si museli osvojit tam, mohou zosřít váš zrak pro nebezpečí a pří-

34 Tamtéž, 13.

35 Obrázek na obálce – červený srp protnutý kladivem, z něhož se stal kříž – jde na vrub nakladatelství.

36 Lochman, *Christ and Prometheus?*, 51.

37 Tamtéž, předmluva, VIII, IX.

sliby nové situace, tj. pomoci vám, abyste se nestali nekritickými zajatci nové společnosti a kultury. Vzpomínka na včerejšek může utvrzovat naši naději dnes.³⁸

Lochman se v myšlenkách vrací do svého „duchovního domova“, jímž je dědictví české reformace, i do svého „sociálního domova“, jímž byly československá společnost a kultura, především „československá demokracie“ Masarykovy první republiky.³⁹ Nově se objevuje tematika lidských práv, které se věnoval na půdě Světového reformovaného svazu v druhé půli sedmdesátých let,⁴⁰ ještě dříve, než na ni v Československu začali upozorňovat obránci lidských práv. Z *Charty 77* Lochman v knize přímo cituje,⁴¹ podobně jako z tehdy nové knihy nedávno vězněného Václava Havla *Dopisy Olze* (Toronto 1985).⁴² V druhé půli osmdesátých let Lochman do katalogu svých eticko-theologických reflexí přiřadí k otázkám světového míru, spravedlivého rozdělení bohatství planety a dodržování lidských práv dnes tak palčivou problematiku udržitelného vývoje a ohleduplného způsobu života.

Úhrnem můžeme konstatovat, že se ve všech svých přednáškách a textech o křesťansko-marxistickém dialogu Lochman osvědčil jako theolog skutečně dialektický. Křesťanům naladěným protimarxisticky se pokusil marxisty oddémonizovat, křesťany smýšlející promarxisticky se pokusil zbavit naivit a iluzí. Nikomu nechtěl brát naději. Úspěch a neúspěch pro něho nebyly argumentem; úspěch jej nepřesvědčoval, neúspěch neodrazoval. Cynický pragmatismus mu byl cizí právě tak jako nereálný idealismus. Myslím, že by se jeho postoj dobře vešel pod střechu niebuhrovské kategorie „křesťanský realismus“ – obohacený o explicitní, stále silící eschatologický výhled, a to jak dopředu, tak vzhůru.⁴³

Interpret dědictví české reformace

V hostovských přednáškových cyklech se světoznámý ekumenik nevracel jen k nedávné minulosti křesťansko-marxistického dialogu. S prohlubujícím se časovým odstupem od svého odchodu z Československa mu stále

38 Tamtéž, předmluva, VIII.

39 „Spiritual home“ – tamtéž 9, 13; „social home“ – tamtéž 13.

40 Viz Jan Milíč Lochman – Jürgen Moltmann, *Gottesrecht und Menschenrechte*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1976.

41 Lochman, *Christ and Prometheus?*, 14.

42 Tamtéž, 49.

43 Poslední kapitola *Apokalypse Tomorrow? A Christian Account of Hope*, in: tamtéž, 95–105.

víc ležel na srdci úkol seznámit světovou ekumenu s teologií ve světě málo známé české reformace: s úsilím husitů a Jednoty bratrské o křesťanskou orthopraxi. Dočteme se o tom v knížkách *Living Roots of Reformation* (1979),⁴⁴ *Comenius* (1982)⁴⁵ a *Zeal for Truth and Tolerance* (1996).⁴⁶

V knížce *Živé kořeny reformace* se ordinovaný duchovní ČCE (která se hlásí se ke čtyřem reformačním vyznáním: vyznání Augsburskému, Druhému helvetskému, Českému a Bratrskému) představil luteránům Spojených států jako „pastor čtyř konfesí“.⁴⁷ Proti monotónnímu – možná spíše monodickému – vnímání reformace jako jednohlasu pléduje za její mnohohlasé pojetí, za „ekumenickou polyfonii reformace“.⁴⁸ V návaznosti na koncept „dvojí reformace“ (první valdenské a husitské, druhé luterské a reformované), s nímž přišel v polovině šedesátých letech v Praze Lochmanův kolega Amedeo Molnár, naslouchá „živému dědictví reformace/reformací“⁴⁹ jako vícehlasu, zde konkrétně trojhlasu. První hlas, *sola gratia*, „hrají“ luteráni, druhý hlas, *solí Deo gloria*, kalvinisté. Třetí hlas hrají či spíše „zpívají“ husité, jimž Lochman přiděluje jako leitmotiv heslo husitského radikála Jana Želivského *status mundi renovabitur*, „stav světa bude obnoven“. Barthovský reformační apel na permanentní reformaci *ecclesia semper reformanda*, „církev je třeba stále reformovat“, dědic husitů a českých bratří rozšiřuje na apel *ecclesia et societas semper reformanda*, „církev a společnost je třeba stále reformovat“.⁵⁰ (Kupodivu jsem nenarazil na rozšíření reformního apelu *status mundi renovabitur*, „stav světa bude obnoven“ opačným směrem, na *status mundi et ecclesiae renovabitur*, „stav světa a církve bude obnoven“.)

Exulant Lochman objevil sobě i světu nejslavnějšího českého exulanta všech dob, Komenského. Věnoval mu svou jedinou historickou monografii, knížečku *Komenský*. Jestliže historiky vede jejich metodická skepse a světonázorový relativismus často k fatalisticky rezignovanému přístupu k ži-

44 Jan Milíč Lochman, *Living Roots of Reformation*, Minneapolis, 1979.

45 Jan Milíč Lochman, *Comenius*, Freiburg (Schweiz) – Hamburg: Imba Verlag – Friedrich Wittig Verlag, 1982.

46 Jan Milíč Lochman, *Zeal for Truth and Tolerance. The Ecumenical Challenge of the Czech Reformation*, Edinburgh: Scottish Academic Press, 1996.

47 Lochman, *Living Roots*, 11.

48 Tamtéž, 90, srov. 11n.

49 Plurál v poslední větě knížky – tamtéž, 96.

50 Tamtéž, 84; též Lochman, *Christ and Prometheus?*, 9.

votu,⁵¹ pak poučení, které si z dějin bere theolog Lochman, nezni „Nic nového pod sluncem“. Podobně jako se brání pokušení přijímat přítomnost fatalisticky, usiluje o defatalizaci dějin, chce zbavit dějiny osudovosti. Jeho Komenský není náboženský či politický fantasta, a už vůbec ne fanatik. Je to moltmannovský „theolog naděje“, naděje chápané neblouznivecky jako „optimismus milosti“.⁵² Spíše než učitele národů vidí v Komenském vzorový příklad křesťana, který ač ve svých „malých nadějích“, živených dobovými chiliastickými proroky, krácel od zklamání ke zklamání, nikdy neztratil „velkou naději“, nevzdal očekávání Krista-Obnovitele (*Christus-Renovator*). Cituji závěr knížky:

Shrnuto do jedné věty: Není to tento svět, co dává Komenskému jeho naději, ale je to naděje, která mu dává tento svět. Takto putoval on, „muž touhy“: z labyrintu světa do ráje srdce. Ale také: z ráje srdce do labyrintu světa.⁵³

V posledním, již polistopadovém souboru hostových přednášek *Horlivost pro pravdu a tolerance* zavítal Lochman znovu do milovaného Skotska, aby své posluchače na New College university v Edinburghu vystavil „ekumenické výzvě české reformace“. Současnost ustoupila do pozadí, pád reálně socialistických režimů v „druhém světě“ poslal marxismus, aspoň v Evropě, do retro-muzea. Ve starém domově byla obnovena pluralitní demokracie. Protože pražští husitologové Amedeo Molnár a Robert Kalivoda zemřeli vzápětí po sametové revoluci, Kalivoda 6. prosince 1989, Molnár 24. ledna 1990, je na více než sedmdesátiletém Lochmanovi, aby zvedl jejich prapor protestu proti zúženému chápání reformace. V pěti přednáškách nechává defilovat protagonisty české reformace: Husovy předchůdce, Husa, theology husitské revoluce, Chelčického a Komenského. Pro lákavé srovnání filosofie či spíše theologie české reformace podle Molnára, podle Smolíka a podle Lochmana zde bohužel není prostor. Zmíním jen jejich

51 Josef Pekař zaznamenal diktum svého učitele, prvního moderního českého historika Jaroslava Golla: „Dějiny neučiní nikoho optimistou. Ale také ne pesimistou.“ – Josef Pekař, Jaroslav Goll (1926), in: *Z duchovních dějin českých. Dílo Josefa Pekaře*, sv. 1, uspořádal J. Klik, Praha: Melantrich, 1941, 334–341, 339.

52 Srov. Lochman, *Comenius*, 55.

53 Tamtéž, 56n. – Do obdobné věty shrnul Amedeo Molnár eschatologii Petra Chelčického: „Podle Chelčického není křesťanská naděje především pro tento svět, ale tento svět je a trvá pro Krista, předmět křesťanské naděje.“ – Amedeo Molnár, *Eschatologická naděje české reformace*, in: *Od reformace k zítřku*, Praha: Kalich, 1956, 11–101, 61.

konsensus v eklesiologii a eschatologii, dnes ještě aktuálnější než tenkrát. Všichni tři (barthovsky) odmítli konstantinismus a přitakali (bonhoefferovskému) konceptu církve bez privilegií, všechny motivoval (v duchu české reformace, především staré Jednoty) eschatologický výhled k příští Páně k činorodé účasti na nápravě církve a světa. Závěr knížky vyznívá lochmanovsky optimisticky:

Ekumenická loď theologie a církve by měla být kormidlována bezpečně úzkým průlivem mezi skálou intolerantního horlení pro pravdu na jedné straně a vírem tolerance bez horlení pro pravdu na druhé straně. Na vlajce této vratké lodi však stojí napsáno, jako za dnů husitů: „Pravda Páně vítězí.“⁵⁴

Theolog ve svém vlastním oboru

Lochman je autorem dogmatické monografie *Versöhnung und Befreiung* (1977),⁵⁵ malé dogmatické trilogie *Wegweisung der Freiheit* (1979),⁵⁶ *Das Glaubensbekenntnis* (1982)⁵⁷ a *Unser Vater* (1988)⁵⁸ a spoluautorem tří svazků *Dogmatik im Dialog* (1973–1976).⁵⁹ Do prvních svazků třetího vydání *Evangelisches Kirchenlexikon* (EKL, 1986–1997; anglická mutace *Encyclopedia of Christianity*, 1998–2008) napsal několik slovníkových hesel.

V paperbacku *Smíření a osvobození*, mini-soteriologii o „geometrii spásy“, jejímž heslem je „spása jako smíření a osvobození“,⁶⁰ zúročil své zkušenosti

54 Lochman, *Zeal*, 78. Srov. Lochman, *Christ and Prometheus?*, 63.

55 Jan Milič Lochman, *Versöhnung und Befreiung. Absage an ein eindimensionales Heilsvverständnis*, GTB Siebenstern 241, Gütersloh: Mohn, 1977.

56 Jan Milič Lochman, *Wegweisung der Freiheit. Abriss der Ethik in der Perspektive des Dekalogs*, GTB Siebenstern 340, Gütersloh: Mohn, 1979. Český Desatero. *Směrovky ke svobodě*, přel. B. Vik, Praha: Kalich, 1994.

57 Jan Milič Lochman, *Das Glaubensbekenntnis. Grundriss der Dogmatik im Anschluss an das Credo*, Gütersloh: Mohn, 1982. Český *Krédo. Základy ekumenické dogmatiky*, přel. B. Vik, Praha: Kalich 1996. Jsem rád, že se mně podařilo autora přesvědčit, aby upustil od husovského titulu „Výklad víry“ a upřednostnil symetrii v názvech knih podle vykládaných textů: Otčenáš – Desatero – Krédo. Podtitul „Základy ekumenické dogmatiky“ byl inspirován americkým podtitulem „An Ecumenical Dogmatics“.

58 Jan Milič Lochman, *Unser Vater. Auslegung des Vaterunsers*, Gütersloh: Mohn, 1988. Český *Otče náš. Křesťanský život ve světle Modlitby Páně*, přel. F. Schilla, Praha: Kalich 1993.

59 Fritz Buri – Jan Milič Lochman – Heinrich Ott, *Dogmatik im Dialog: Bd. I: Die Kirche und die letzten Dinge; Bd. II: Theologie – Offenbarung – Gotteserkenntnis; Bd. III: Schöpfung und Erlösung*, Gütersloh: Mohn, 1973, 1974, 1976.

60 Lochman, *Versöhnung und Befreiung*, 64.

vůdčího světového ekumenika. Ve Světovém reformovaném svazu i ve Světové radě církví se totiž potkával se dvěma proti sobě stojícími skupinami. Jedni, teologičtí vertikalisté, vzhlíželi k nebi a vyzývali k tomu, abychom se věnovali vlastnímu úkolu církví, evangelizaci, zacílené ke spáse duší, zatímco druzí, teologičtí horizontalisté, zůstávali na zemi a nabádali k tomu, abychom jako křesťané přijali spoluúčast na úsilí o nápravu světa. Lochman, který v dogmatice odmítal alternativu „bud' exkluzivismus, nebo inkluzivismus“, „bud' transcendence, nebo imanence“, nehodlal v etice přistoupit na alternativu „modlitba, nebo akce“, „eskapismus, nebo sekularizace“. „Odsvětštění“ („Entweltlichung“), stažení se před světem do církve, je stejně heretické, sektářské, jako „zesvětštění“ („Verweltlichung“), útěk z církve do politiky. Levicový filosof Herbert Marcuse (1898–1979), s nímž se Lochman setkal ve Spojených státech, jej svou hojně čtenou knihou *Jednorozměrný člověk* (*One-Dimensional Man*, 1964; česky 1991) inspiroval k podtitulu knížky: „výhost soteriologii jednoho rozměru“.⁶¹ Grafickým vyjádřením křesťanské dvojrozměrnosti je základní křesťanský symbol: kříž o dvou břevnech, v němž dochází k prokřížení vertikály a horizontály, směru nahoru–dolů a směru doleva–doprava. Základní linií je vertikála. Spása člověka je v první radě smíření, smíření člověka s Bohem, jak učil v christologii své *Církevní dogmatiky* Barth. Tuto vertikálu však protíná horizontála. Smíření znamená osvobození, osvobození člověka ze všech zajetí a otroctví, jak učí theologie osvobození. Zachránit člověka znamená zachránit celého člověka, člověka s duší a tělem, s rozumem a smysly, a to pro život časný i věčný.

Malá soteriologie je Lochmanova nejkalvinističtější kniha. Mluví z ní reprezentant moderní reformované theologie, který je ekumenikem v nejhlubším slova. Technickému termínu „ekumenický“ vrací jeho původní náplň: to, co se týká *hé oikúmené*, vši obývané země, všeho obydleného světa, celého lidstva. Věk konfesionalismu dnes náleží minulosti, jednotě církve však brání nové rozpolcení křesťanstva: na údajně pravověrné skalní fundamentalisty, kteří strážejí „křesťanské hodnoty“ před jejich výprodejem, a na zdánlivě nebo i skutečně pramálo pravověrné liberály, kteří prostě kráčejí s mainstreamem dnešní doby. Lochman by asi řekl, že první nejsou jako takoví o nic křesťanštější než druzí a druzí nejsou jako takoví o nic křesťanštější než první.

61 Vlastní překlad *Spasení jako smíření a osvobození. Proti jednoplošnému pojetí spasení* – Lochman, *Oč mi v životě slo*, 118.

Podnět k tomu traktovat tradiční dogmatickou látku přišel, jak už tomu bývá, zvenčí: v podobě pozvání k účasti na experimentu dialogické dogmatiky. O tom, co se v raných sedmdesátých letech pravidelně odehrávalo v basilejské posluchárně, se mohou ti, kdo u toho nebyli, dočíst ve třech svazcích Dogmatiky v dialogu. První svazek *Církev a poslední věci* (1973) je věnován eklesiologii a eschatologii, druhý *Theologie – Zjevení – Poznání Boha* (1974) theologickým prolegomenům, třetí *Stvoření a vykoupení* (1976) kosmologii a soteriologii. V inscenovaném rozhovoru trojice basilejských systematických theologů různé theologické provenience a orientace si stojí fakultní benjamíněk Lochman dobře. Ano, své služebně starší kolegy, jimiž byli představitel školy konsekventní eschatologie Fritz Buri (1907–1995), Barthův liberální oponent na katedře systematické theologie, a bultmannovec Heinrich Ott (1929–2013), vlastní Barthův nástupce na této katedře, v mnohém předčí. Šíře jeho záběru a uvážlivost jeho pohledu je opravdu příkladná. V konceptech neobvyklých a viditelně sporných dokázal najít pravdivé momenty, v konceptech běžných a zdánlivě nesporných nejedno čertovo kopýtko, ne-li přímo Achillovu patu. Přitom se rozhodně nevydal střední cestou opatrného a bázlivého čecháčka, který chce být zadobře se všemi. Nakročil na úzkou cestu vyrovnané moudrosti jako pokorný Evropan, který si je vědom relativity všech našich theologických postojů, tradicionalistických neméně než progresivistických. Z Lochmanových knih je Dogmatika v dialogu tou, na niž nejvíc usedá prach; nebyla znovu vydána ani přeložena. Na dnešního čtenáře, zvyklého na ostré názorové polarizace a nevybíravé útoky na opačné názorové pozice, působí možná příliš irenicky.

Životním dílem Jana Milíče Lochmana se stala, už za života autorova, jeho malá dogmatická trilogie: malá dogmatika, malá etika a – dovolím si tu malý neologismus – malá spirituálka. Sledoval v nich svůj vzor, Barthovy minidogmatiky *Krédo* (1935)⁶² a *Nárys dogmatiky* (1947),⁶³ výklady víry církve „v návaznosti na Apostolikum“, „napojené na text Apostolika“. Přednášky se opírají o základní texty křesťanstva: etika o základní text křesťan-

62 Karl Barth, *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis*. 16 Vorlesungen, gehalten an der Universität Utrecht im Februar und März 1935, München: Kaiser, 1935.

63 Karl Barth, *Dogmatik im Grundriss im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Stuttgart: Kohlhammer, 1947. (Ve švýcarském vydání *Dogmatik im Grundriss*. Vorlesungen gehalten im Sommersemester 1946 an der Universität Bonn, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1947.)

ské mravouky, starozákonní Desatero, dogmatika o základní text křesťanské věrouky, Apoštolské vyznání víry, spirituálka o základní text křesťanské spirituality, Modlitbu Páně. Kdyby něco takového podnikl někdo jiný, snadno by sklouzl do theologického minimalismu. Ne tak Lochman! To, co podniká, není eliminace, redukce, nýbrž elementarizace a koncentrace. Jeho záměrem není z množství látky vypustit témata údajně nadbytečná, zjevně neaktuální nebo prostě jen příliš komplikovaná, nýbrž soustředit se na témata nepominutelná.

Jaká jsou obsahová těžiště jednotlivých dílů trilogie? Vzhledem k tomu, že tyto tři knížky jsou u nás, a nejen u nás, nejživější částí Lochmanova díla – vyšly tu ve dvou vydáních a rumburský a varnsdorfský farář Richard Vlasák (* 1983) je na lochmanovském odpoledni v Novém Městě nad Metují vtipně nazval „Velkým katechismem ČCE“ –, mohu být maximálně stručný. V malé etice *Ukazatel cesty ke svobodě* Lochman odmítl jak moralizující zákonitvím permanentně vztyčených ukazováčků, tak mravní laxnost doširoka otevřených náručí. Boží zákon nám pomáhá nebloudit na cestě ke svobodě. V malé dogmatice *Vyznání víry* odmítl jak dogmatickou rigidnost, tak liberální indiferentismus. Vyznání víry pročišťuje naši víru od falešných věr a pověr. V malé spirituálce *Otče náš* poukázal na skutečnost, že modlitba a čin se nemusejí vylučovat, že mohou kráčet spolu ruku v ruce. Otče náš představuje orientační konstantu naší *praxis pietatis*.

V komprimované podobě najdeme fragmenty lochmanovské dogmatiky ještě na jednom místě: ve slovníkových heslech prvních dvou svazků *Evangeličského církevního lexikonu*, jehož byl spoluvydavatelem, odpovědným za hesla z oblasti systematické teologie a filosofie. Když jsem se ho v roce 2000 ptal na to, zda někdy nepomyslel na vlastní dogmatiku, zavrtil hlavou a rychle přešel k jinému tématu.

Theolog na veřejnosti

K publiku svého druhého města se Jan Milíč Lochman obracel v kázáních, slavnostních akademických proslovech, na vlnách rozhlasu, na stránkách novin.

Na jeho kázání v basilejském münsteru – následně vycházela tiskem v sešitech *Basler Predigten*⁶⁴ – vzpomínají pamětníci jako na společenskou udá-

⁶⁴ *Basler Predigten. Eine monatliche Predigtfolge*. Připomínám, že prvním domácím vystoupením bratra profesora po vynucené přestávce bylo právě kázání, v neděli

lost. Své spoluobčany, kteří do kostela nepřijdou ani o svátcích a kteří nečtou Bibli, ale noviny, oslovoval ve svátečních rozhlasových úvahách, následně shrnutých do knížečky *Vom Sinn der Feste* (1982).⁶⁵ Akademickou obec oslovil coby rektor basilejské university třikrát: v rektorských proslovech *Wahrheitseifer und Toleranz* (1981)⁶⁶ a *Im Namen Gottes des Allmächtigen!* (1982)⁶⁷ a v přednášce, již se jako sedmdesátník loučil se svou alma mater *Der Mensch im Ganzen der Schöpfung. Zur ökumenischen und ökologischen Aktualität von J.A. Comenius* (1992).⁶⁸ Na tématech jako napětí mezi horlivostí pro vlastní bytostné přesvědčení a tolerancí vůči názoru druhého nebo vzývání Boha v záhlaví ústavy Švýcarské konfederace testoval, zda má theolog co říci do otázek žhavě diskutovaných ve veřejném prostoru. Horlivost pro pravdu neznamená – nemusí znamenat, nemá znamenat – entusiasmus, neřku-li fanatismus, světonázorová tolerance neznamená – nemusí znamenat, nemá znamenat – indiferentismus, neřku-li skepticismus nebo cynismus.

4. 2. 1990 v evangelickém chrámu u Salvatora. – Jan Milíč Lochman, „Aj, nové činím všecko (Kázání na Zj. 21,1–5)“, in: *Boží úděl ve světě. Kázání a přednášky z návštěvy v Praze*, Praha: Kalich, 1992, 11–18. Snad při všech dalších návštěvách ve sborech ČCE kombinoval hostování za přednáškovým pultem s hostováním na kazatelně. Viz např. „sborník z návštěvy prof. J. M. Lochmana v Heršpicích a Brně 31.10.–1.11. 1999“ *Mějte v paměti ty, kteří vás vedli*, Heršpice: Eman, 2000.

- 65 Jan Milíč Lochman, *Vom Sinn der Feste. Meditation über Weihnachten, Ostern und Pfingsten*, Basel: F. Reinhardt, 1982. Česky *O smyslu křesťanských svátků. Meditace o Vánocích, Velikonocích a Letnicích*, edice Dialog 7, přel. Slabý, Praha: Vyšehrad, 1997. Název bylo v překladu třeba upřesnit: ve švýcarském kontextu se svátky rozumějí samo sebou „křesťanské svátky“, v českém kontextu tomu tak není.
- 66 Jan Milíč Lochman, *Wahrheitseifer und Toleranz. Rektoratsrede gehalten an der Jahresfeier der Universität Basel am 27. November 1981*, Basel: Verlag Helbing and Lichtenhahn, 1981; česky viz poznámku níže.
- 67 Jan Milíč Lochman, *Im Namen Gottes des Allmächtigen! Rektoratsrede gehalten an der Jahresfeier der Universität Basel am 26. November 1982*, Basel: Verlag Helbing and Lichtenhahn, 1982; česky *Horlivost pro pravdu a tolerance. Rektorská přednáška při výročí slavnosti univerzity v Basileji 27. listopadu 1981 / Ve jménu Boha Všemohoucího. Rektorská přednáška při výročí slavnosti univerzity v Basileji 26. listopadu 1982*, přel. B. Vik, Ostrava, 2011.
- 68 Jan Milíč Lochman, *Der Mensch im Ganzen der Schöpfung. Zur ökumenischen und ökologischen Aktualität von J.A. Comenius*, in: *Jahresbericht des Frey-Grynaeischen Institutes in Basel für die Jahre 1991–1992*, 1993, 6–19; předtím zkráceně v *Neue Zürcher Zeitung* 21. 3. 1992.

K mnohem širšímu publiku, do jazykově i kulturně, konfesijně i politicky pestrého společenství světové ekumény směřoval prominentní ekumenický činovník své meditativní výklady doxologie Modlitby Páně *Reich, Kraft und Herrlichkeit* (1981).⁶⁹

Theolog

Jak charakterizovat Lochmanovu teologii jako celek? Je kontextuální (smyslu pro kontextuální myšlení a mluvení se naučil u J. L. Hromádky), je dialektická (vysokou školu theologické dialektiky vychodil u Emila Brunnera), je realistická (křesťanský realismus si osvojil studiem Reinholda Niebuhra). K soustředěnosti ke Kristovu kříži a vzkříšení jej nasměřoval jeho nejvýznamnější učitel, Karl Barth.

Jako kontextuální, dialektický a realistický theolog byl Lochman theologem nezloinné, nehasnoucí naděje. Ve světovém ekumenickém hnutí je téma „Naděje“ explicitně přítomné od 2. valného shromáždění Světové rady církví v Evanstonu 1954, které se sešlo pod heslem *Kristus – naděje světa*, přes 4. valné shromáždění SRC v Uppsale 1968 s heslem *Aj, nové činím všecko* až k plenární konferenci „Víra a řád“ v Bangaloru 1978, pro kterou Lochman vypracoval *Vydání počtu z naší společné naděje*. Silný domácí podnět k promýšlení nekvietistického, aktivistického pojetí eschatologie znamenala pro Lochmana četba vynikající studie Amedeo Molnára *Eschatologická naděje české reformace* (1956). Celým Lochmanovým životem a dílem se táhne jedno velké Ne! fatalistickému dogmatu o nenapravitelnosti člověka, nezměnitelnosti pozemských pořádků, nereformovatelnosti institucí. Autentické křesťanství mu bylo „hnutím odporu proti fatalismu“.⁷⁰ Domnívám se, že tady je třeba hledat kořeny jeho neskrývané nechuti k existencialismu a zjevných sympatií k marxismu. Jako křesťan byl přesvědčen o možnosti a nutnosti humanizovat v šedesátých letech český reálný socialismus a v devadesátých letech český gründerský kapitalismus. V názvu jedné ze svých drobných švýcarských publikací, *Trägt oder trägt die christliche Hoffnung?* (1974),⁷¹ se otázal: „Nese nás křesťanská naděje,

69 Jan Milíč Lochman, *Reich, Kraft und Herrlichkeit. Der Lebensbezug von Glauben und Bekennen*, Kaiser Traktate 58, München: Kaiser, 1981.

70 „Resistance movement against fatalism“ – Lochman, *Christ and Prometheus*, 104.

71 Jan Milíč Lochman, *Trägt oder trägt die christliche Hoffnung? Biblisches Erbe in den Herausforderungen der Zeit*, Zürich: Theologischer Verlag, 1974.

nebo nás klame?“ Jeho samého naděje nesla, navzdory skutečnosti, že mu bylo dáno zblízka zakusit obě totality 20. století.

Rezignovat odmítal Lochman i na osobní rovině. Během jedné z jeho polistopadových pražských návštěv jsem se měl na krátko odebrat do nemocnice na menší plánovanou operaci. Vyslovil jsem obavy, že se zákrok nemusí zdařit. Obrátil se ke mně a asertivním tónem, jakým přednášel základní dogmatické teze, pravil: „To se musí podařit.“

Jako student seděl pod katedrou nejvýznamnějších theologů své doby. Ve studentských letech – dnes to zní jako pohádka – osobně poznal Brunnera, Niebuhra, Bartha. Z kolegů počítal mezi své blízké přátele Iwanda, Gollwitzera, Moltmanna, Ritschla, Benneta, Nissiotise. Bylo mu nasloucháno, byl čten. Vážený, uznávaný, obdivovaný, milovaný. Žil pod Božím zákonem a snad vše, co kdy podnikl, se zdařilo. Šťastný to muž!

V závěru této své guided tour se vrátím k onomu vzpomínanému pražskému večeru v dubnu 2002. Oslavenec dostal poslední slovo. Domluvil, rozhostilo se ticho. O společné Amen se zasloužil Lochmanův chráněnc Sváta Karásek, když spontánně povstal a zanotoval známou rakouskou verzi ambrosiánského chvalozpěvu, píseň „Tebe, Bože, chválíme“. Dnes je mezi námi Jan Milíč přítomen už jen svým slovem. Ale mluvit v protestantském prostředí o „pouhém slovu“ se nesluší. Vždyť je svým slovem přítomen všem čtenářkám a čtenářům, kteří neměli to štěstí dát na sebe bezprostředně působit kouzlo jeho osobnosti.

Svou poslední knihu, opět českou, paměti *Oč mi v životě šlo* (2000),⁷² Lochman zakončil kapitolou „Oč mi šlo v teologii?“. Je to přetisk bilanční pražské přednášky *Má cesta evangelického teologa* (1995),⁷³ ozdoby prvního čísla prvního ročníku našeho fakultního časopisu „Teologická reflexe“. Její závěr budiž dnes naší „zavírkou všeho“:

72 Jan Milíč Lochman, *Oč mi v životě šlo. Cesty českého teologa doma i do širého světa*, Praha: Kalich, 2000. Německy *Wahrheitssuche und Toleranz. Lebenserinnerungen eines ökumenischen Grenzgängers*, Zürich: TVZ, 2002.

73 Jan Milíč Lochman, *Má cesta evangelického teologa, Teologická reflexe* 1 (1995/1), 55–68. V pamětech autor z přednášky vypustil autobiografickou úvodní kapitolku „Živná půda“ (tamtéž, 55–58) a přidal kapitolku „Dynamika Ducha“ (Lochman, *Oč mi v životě šlo*, 265–266); odkaz na celou poslední kapitolu z obsahu (279) nedopatřením vypadl.

První kapitolku této zprávy o své theologické cestě jsem nadepsal: Na počátku – Bůh. Teď bych chtěl zakončit komplementárním: Konec konců – Bůh. A uprostřed, nepřehlédnutelně, kříž a velikonoční zvěst. *Ave crux – spes unica*. Tuto eschatologickou míru a výhled smí a má theologie připomínat své církvi i společnosti. Toto *plus ultra* biblické naděje zůstává, uprostřed zvrátů a tísní a bezradností, *ceterum autem* mé (a ovšem, chvála Bohu, nejen mé) theologické cesty.⁷⁴

Od pašijového týdne nás dnes dělí už jen několik dnů. Nechť nás všechny nadále nese naděje, ta křesťanská naděje, o níž nás Jan Milíč Lochman ujišťuje, že neklame.

prof. ThDr. Jan Štefan

Univerzita Karlova, Evangelická theologická fakulta

Černá 646/9, 110 00 Praha 1

Česká republika

stefan@etf.cuni.cz

74 Kombinuji obě verze ve sjednocené grafice: Lochman, *Oč mi v životě šlo*, 272; týž, *Má cesta evangelického theologa*, 68.

Herodes, Židé a jeho odpůrci

Dávid Cielontko

Herod, Jews, and His Opponents The reputation of the Jewish King Herod is closely linked to the legend of the massacre of the infants of Bethlehem from the Gospel of Matthew and to the hatred that Josephus Flavius says his own Jewish subjects had for him. In contrast to this tradition, this article, following contemporary Herodian scholarship, demonstrates that Herod was a good king to his subjects, who helped the Jews both within his kingdom and throughout the Roman Empire, and did much to make them visible and to protect them. It also argues that some of the negative texts about Herod, both from his reign and shortly after, should be read not as impartial historical judgements but as political propaganda by his political and religious opponents among the social elites.

Keywords: Herod, Jews, Josephus, politics, opponents

Úvod

Hodnocení Heroda a jeho vztahu ke svým židovským poddaným a Židům¹ obecně se v posledních dekádách výrazně proměňuje. Dřívější bádání často nahlíželo na Heroda jako na cizáckého nepřítele svých poddaných, loajálního sluhu Římanů, který se významně zasloužil o pád židovského království.² Geza Vermes ve své posmrtně vydané knize *The True Herod* shrnuje tento posun ve vnímání, když odmítá tradiční negativní obrazy Heroda jak

1 V této studii se budu držet tradičního překladu označení *Ioudaioi* jako Židé, avšak s vědomím toho, na co mnozí badatelé zcela oprávněně poukazují, totiž že jde o komplikovaně přeložitelný výraz, který neoznačuje identitu založenou výhradně na náboženství stejným způsobem, jak tomu rozumíme v současnosti, nebo identitu založenou výhradně etnický. Viz diskusi v Timothy M. Law – Charles Halton (eds.), *Jew and Judean. A Marginalia Forum on Politics and Historiography in the Translation of Ancient Texts*. The Marginalia Review of Books, online source, 2014. Dostupné: <https://themarginaliareview.com/jew-judean-forum/>.

2 Viz např. Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden. Bd. III.: Von dem Tode Juda Makkabis bis zum Untergange des jüdischen Staates*, Leipzig: Oskar Leiner, ⁵1905, 189–244; Samuel Sandmel, *Herod. Profile of a Tyrant*, Philadelphia: Lippincott, 1967.

v křesťanské, tak židovské tradici, které považuje za karikatury skutečného Heroda:

Herodes nebyl nepřitelem Židů, ani se neprovinil masakrem betlémských nemluvňat, jak by chtěl čtenářům namluvit evangelista Matouš. Byl hrdinský a hrozný. Byl politickým géniem i velikánem v architektuře a plánování, ale zároveň byl ostudně pomstychtivý vůči těm, které považoval za potenciální konkurenty nebo protivníky... Dobrý historik by však neměl dopustit, aby Herodovy obecně známé slabosti zastínily jeho velikost, ani aby negativní stránky jeho složité osobnosti zastínily jeho geniální, a ano, troufám si říci, laskavý a velkorysý přístup k jeho poddaným, židovským i nežidovským, v dobách jejich nouze.³

S podobným hodnocením se setkáváme také v některých současných herodovských monografiích.⁴ Tito autoři v návaznosti na průkopnickou práci Abrahama Schalita⁵ při hodnocení Herodova vztahu k Židům rozlišují mezi jeho postojem k politickým nepřátelům, kteří jej přímo ohrožovali (Hasmonejci a jejich královský dvůr nebo náboženské elity), a běžným lidem, který z jeho úspěšné politiky bezprostředně profitoval.

Jedním z důvodů změny pohledu na Heroda a jeho vztah k Židům je nepochybně výrazný odklon od popisu politických dějin v návaznosti na negativní hodnocení Josepha Flavia k více nuancovaným a kriticky rekonstruovaným sociálním dějinám, které berou ohled i na lidi, jejichž hlas v pramenech chybí. Herodova vláda tak není poměřována jenom Josefovou perspektivou a postoji politických a náboženských elit, kterým Josephus propůjčuje svůj hlas, nýbrž vychází z kritické rekonstrukce okol-

3 Geza Vermes, *The True Herod*, London: Bloomsbury, 2014, xi. Pokud není uvedeno jinak, všechny překlady jsou moje vlastní.

4 Samuel Rocca, *Herod's Judea. A Mediterranean State in the Classical World*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008; Ernst Baltrusch, *Herodes. König im Heiligen Land. Eine Biographie*, München: C. H. Beck, 2012; Adam Kolman Marshak, *The Many Faces of Herod the Great*, Grand Rapids: Eerdmans, 2015. Výjimku v současném bádání tvoří monografie Kashera, který usiluje o psychologickou sondu do pohnutek Heroda, jenž údajně trpěl paranoidní poruchou osobnosti a jeho chování bylo výrazně ovlivněno komplexem méněcennosti. Viz Aryeh Kasher, *King Herod. A Persecuted Persecutor. A Case Study in Psychohistory and Psychobiography*, Berlin: De Gruyter, 2007. Nutno dodat, že pozitivnější pohled na Heroda lze najít i v excelentní klasické studii Waltera Otta, Herodes, in: G. Wissowa (ed.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplemente II*, Stuttgart: Metzler, 1913, 1–158.

5 Abraham Schalit, *König Herodes. Der Mann und sein Werk*, Berlin: De Gruyter, 2001 (původně vyšlo hebrejsky v 1960, první německé vydání vyšlo v 1969).

ností jeho vlády na základě všech dostupných pramenů, včetně materiální kultury a dějin římské říše.

Snad ještě důležitější aspekt změny pohledu na Heroda lze vidět v současném výzkumu osoby a díla Josepha Flavia. V posledních dekádách sledujeme útlum přístupu zaměřeného na kritiku pramenů, který v Josephovi viděl spíše sběratele a kompilátora pramenů, a přechod ke zkoumání Josephovy rétoriky.⁶ Do popředí se dostávají otázky po odlišných Josephových cílech ve *Válce židovské* (Bel.) a *Židovských starožitnostech* (Ant.). Josephus je tak nahlížen jako schopný historik, který se dobře orientuje v řecké a římské historiografii a jejich literárních a rétorických technikách.⁷

To je obzvláště patrné při zkoumání Heroda, protože dvě rozsáhlá líčení v *Bel.* (1,201–673) a *Ant.* (14,156–17,200) se zřetelně liší, přičemž *Ant.* obsahuje množství nového materiálu a je zřejmé, že zde měl Josephus k dispozici více zdrojů.⁸ Především je ale Josephův obraz Heroda v *Ant.* výrazně negativnější.⁹ Josephus v *Ant.* komentuje různé činy a projevy Heroda doplňujícími komentáři, v nichž popisuje jeho negativní motivace a pohnutky. V kritickém historickém zkoumání proto nelze Herodův portrét v *Bel.* a *Ant.* jednoduše harmonizovat. Je nutné číst jednotlivé epizody ve světle Josephových záměrů a kriticky posuzovat jejich plauzibilitu na pozadí širších historických kontextů.

6 Tento důraz samozřejmě není nový, nakonec průkopnické dílo Laqueura o Josephově rétorice vyšlo již před více jak 100 lety, viz Richard Laqueur, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus. Ein biographischer Versuch auf neuer quellenkritischer Grundlage*, Giessen: Münchow'sche Verlagsbuchhandlung, 1920. K tomu viz Joseph Sievers, Herod, Josephus, and Laqueur: A Reconsideration, in: D. M. Jacobson – N. Kokkinos (eds.), *Herod and Augustus*, Leiden: Brill, 2009, 83–112.

7 Steve Mason, The Writings of Flavius Josephus, in: B. Embry – R. Herms – A. T. Wright (eds.), *Early Jewish Literature: An Anthology*, 2 vols., Grand Rapids: Eerdmans, 2018, 252–266; Steve Mason, Josephus's Judean War, in: H. H. Chapman – Z. Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, London: John Wiley & Sons, 2016, 13–35.

8 K pramenům a jejich použití v *Ant.* viz Daniel R. Schwartz, Many Sources but a Single Author. Josephus's *Jewish Antiquities*, in: H. H. Chapman – Z. Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, London: John Wiley & Sons, 2016, 36–58.

9 Tyto rozdíly na několika tématech pečlivě popisuje např. Jan Willem van Henten, Herod the Great in Josephus, in: H. H. Chapman – Z. Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, London: John Wiley & Sons, 2016, 235–246. Monograficky se tomuto věnuje Tamar Landau, *Out-Heroding Herod. Josephus, Rhetoric, and the Herod Narratives*, Leiden: Brill, 2006. Landau interpretuje změny mezi *Bel.* a *Ant.* i rozvojem Josepha jako historika.

Jak tedy vysvětlit výrazně odlišné obrazy Heroda ve dvou Josephových dílech? Jan Willem van Henten si všímá, že Josephus v *Ant.* konzistentně od začátku do konce buduje obraz Heroda jako tyрана ve starověkém pojetí.¹⁰ Formou již zmíněných komentářů a dovysvětlení mu podsouvá všechny stereotypní charakteristiky starověkého tyрана.¹¹ Kromě toho ukazuje, že jeho tyranské skutky zcela odpovídají jeho charakteru a tedy, že je tyranem od přirozenosti.¹² Příběh o zlatém orlu¹³ je podle van Hentena dokonce literárně vykonstruován po vzoru mučednických příběhů, které staví do protikladu spravedlivé statečné mučedníky a bezbožného tyрана.¹⁴ V protikladu k tomu tyto komentáře a odsudky v *Bel.* chybí. Některé Herodovy skutky jsou i zde hodnoceny negativně, avšak van Henten zdůrazňuje, že v nich chybí typická terminologie spojovaná s obrazem tyрана. Jedinou výjimkou, kdy v *Bel.* explicitně mluví o Herodovi jako o tyranovi – dokonce nejhoršího z tyranů –, je epizoda po jeho smrti, kdy na něj žalují jeho oponenti u císaře ve snaze odejmout vládu Herodovým potomkům.¹⁵ Toto nařčení však pochází od Herodových politických oponentů a jejich hodnocení Herodových skutků neodpovídá těm, které popisuje Josephus.¹⁶

Josephovu motivaci vylíčit Heroda jako tyрана není snadné odhalit. Může však mít co do činění s jeho obecnou politickou kritikou v *Ant.*, podle které je monarchie nevhodná forma vlády, protože sklouzává ke dvěma nebezpečným fenoménům: (1) nevyhnutelné tendenci vládců k tyranii a (2) problému dědičného následnictví. I když je náhodou král osobně ctnostný a vyhne se osudu tyрана, jeho následníci často nejsou jako on.¹⁷ Naproti tomu Josephus považuje za ideální formu vlády aristokracii, která se zmíněným nebezpečím

10 *Ant.* 14,165; 15,70.321.353; 16,1–5; 17,148–164.304–314. Viz Jan Willem van Henten, Constructing Herod as a Tyrant. Assessing Josephus's Parallel Passages, in: M. Mor – P. Stern – J. Pastor (eds.), *Flavius Josephus. Interpretation and History*, Leiden: Brill, 2011, 193–216.

11 Tyto charakteristiky shrnuje např. Hérodotos, *Hist.* 3,80–83.

12 *Ant.* 17,304.

13 *Ant.* 17,148–164.

14 Van Henten, Constructing Herod as a Tyrant, 201–207.

15 *Bel.* 2,84–92.

16 Van Henten, Constructing Herod as a Tyrant, 200–201.

17 Viz *Ant.* 6,33–34. K tomu viz i řeckou politickou teorii *anakyklóze* a popis degenerace monarchie v tyranii v šesté knize Polybiových *Dějín*. Srov. Wolfgang Blösel, Die Anakyklis-Theorie und die Verfassung Roms im Spiegel des Sechsten Buches des Polybios und Ciceros *de re Publica*, Buch II, *Hermes* 126 (1998/1), 31–57.

úspěšně vyhýbá. Nejlepším příkladem v židovských dějinách je podle Josepha vláda kněžské dědičné aristokracie, které předsedá velekněz jako *primus inter pares*.¹⁸ Herodes pak Josephovi mohl posloužit jako případová studie za použití dobře známé historické postavy. Tato teze a její ilustrace na případu Heroda tak mohla také sloužit jako subtilní forma kritiky Domitianovy vlády.¹⁹

Samozřejmě, ani *Bel* není neutrálním popisem Herodovy vlády, a i když působí věcnějším dojmem, i zde lze poukázat na možné Josephovy záměry. Manuel Vogel kupříkladu ukazuje, že Josephus usiluje v *Bel* ukázat, že navzdory tragické židovské válce není nepřátelství mezi Judschem a Římem pravidlem, ale výjimkou. A právě toto Herodova dlouhá a poklidná vláda jednoznačně dokládá.²⁰

Vidíme tedy, že otázka Herodova vztahu k Židům je v současném bádání komplexní. Úzce souvisí s analýzou Josephových záměrů v jednotlivých textech a zároveň se soustředí na širší historickou rekonstrukci Herodovy doby na základě dějin východního Středomoří a nových poznatků pocházejících z materiální kultury.

V této studii bych rád v návaznosti na tyto změny v bádání argumentoval pro tezi, že Herodes byl pro své poddané dobrým králem, který pomáhal Židům jak ve svém království, tak v celé římské říši a udělal mnoho pro jejich zviditelnění a ochranu. Zároveň bych rád ukázal, že některá negativní tvrzení o Herodovi jak z období jeho vlády, tak krátce po ní je potřeba číst nikoliv jako nestranné historické soudy, nýbrž jako dobovou kritiku jeho politických a náboženských oponentů z řad společenských elit, která patří spíše do sféry politické propagandy.

18 *Ant.* 4,223; 5,135; 6,36.84.267–268; 11,111; 14,91. Viz Steve Mason – James S. McLaren – John M. G. Barclay, Josephus, in: J. J. Collins – D. C. Harlow (eds.), *Early Judaism. A Comprehensive Overview*, Grand Rapids: Eerdmans, 2012, 290–321, zde 306–308. Viz i Clemens Thoma, The High Priesthood in the Judgment of Josephus, in: L. H. Feldman – G. Hata (eds.), *Josephus, the Bible, and the History*, Detroit: Wayne State University, 1989, 196–215.

19 Viz Paul Spilsbury, Flavius Josephus on the Rise and Fall of the Roman Empire, *JTS* 54 (2003/1), 1–24.

20 Manuel Vogel, *Herodes: König der Juden, Freund der Römer*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013, 15–16.

Herodes jako Žid

Mnoho badatelů v minulosti a někteří i v současnosti zpochybňovali, nebo zcela umenšovali Herodovo židovství, na které nahlíželi velice esenciálně a staticky. Podle nich bylo buď hrané, nebo povrchní, nebo zcela neexistující.²¹ Častým východiskem je přitom označení Heroda jako Idumejce, tedy ἡμιουδαῖος – někdy překládané jako „poloviční Žid“ (*Ant.* 14.403).²² Spíše opomíjený bývá fakt, že Heroda takto označuje jeho úhlavní nepřítel, Parthy dosazený odpůrce Římu hasmonejec Antigonus II. Matatijáš, ve své beznadějně snaze tímto přesvědčit Římany o svém nároku na judský trůn na základě svého královského původu.²³ Považovat tento Antigonův atak za historicky pravdivý popis Herodova židovství je však nesmysl. Jako doklad pravdivosti tohoto označení se někdy uvádí to, že Herodova matka Cyprijs byla Nebatejka a nikoliv Židovka a vzhledem k tradiční židovské praxi odvozovat židovský původ od matek byl tedy Herodes také nežid. Jak však Shaye Cohen přesvědčivě ukazuje, v Herodově době princip matrilinearity ještě neexistoval a příslušnost k „židovství“ se dědila po otci, který byl v Herodově případě nepochybně Židem.²⁴

O Herodově původu máme u Josepha ještě další zmínku, kterou však badatelé v návaznosti na Josephovo mínění odmítají jako propagandu. Josephus píše:

Mikuláš z Damašku totiž říká, že jeho (Antipaterova) rodina patřila k předním Židům, kteří přišli do Judeje z Babylonu. Říká to však proto, aby se zalíbil jeho synovi Herodovi, který se stal židovským králem díky přízni osudu. (*Ant.* 14,9)

Jak však někteří badatelé ukázali, Mikuláš své *Univerzální dějiny*, nebo jejich významnou část napsal až po Herodově smrti, a proto je Josephovo

21 Jak např. Sandmel, *Herod*. Viz také Kokkinos, který jej považuje za „helénizovaného Féničana“, Nikos Kokkinos, *Herodian Dynasty. Origins, Role in Society and Eclipse*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, 111.

22 K tomuto překladu viz Martin Goodman, *Who was a Jew?*, Oxford: The Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1989, 10–11.

23 Viz Benedikt Eckhardt, ‘An Idumean, That Is, a Half-Jew’: Hasmoneans and Herodians between Ancestry and Merit, in: B. Eckhardt (ed.), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals*, Leiden: Brill, 2012, 91–115.

24 Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley: University of California Press, 1999, 263–307.

tvrzení méně samozřejmé, než se jeví.²⁵ Herodes a jeho předkové mohli být Idumejci a zároveň mít předky z navrátilců z Babylonského exilu. Stejným způsobem jako Herodův otec Antipater měl za manželku Nebatejku Cypris, mohl mít i jeho otec Antipas za manželku Židovku z exilní rodiny. To by mohlo také lépe vysvětlit fakt, že si Alexander Jannaios zvolil právě Antipu za správce (στρατηγός) celé Idumey,²⁶ což – jak poukazují Richardson a Fischerová – byla nebývalá míra důvěry v někoho, kdo byl čerstvě a násilně konvertován k judaismu.²⁷ To neznamená, že by Herodova rodina byla židovská mimo jeho případné babičky i před vpádem Jana Hyrkana do Idumeje, ale zároveň to neznamená, že si tuto konstrukci musel Mikuláš vymyslet. Není mým cílem zde argumentovat pro historicitu této rekonstrukce. Je však pozoruhodné, že tato zmínka je běžně považována za propagandu a zároveň podobně propagandistické tvrzení Antigona má tak významný vliv na bádání o historickém Herodovi.

Obvinění, že Herodes není Židem, přitom Josephus nikde nezmiňuje a neobjevuje se dokonce, ani když jej obviňují jeho odpůrci po jeho smrti.²⁸ Zároveň, když Josephus popisuje situaci za prokurátora Felixe v Kaisareji, kde se Židé spořili se Syřany o občanská práva, zmiňuje, že tito Židé argumentovali pro svůj nárok na město tím způsobem, že město postavil *jejich král* Herodes, který „byl rodem Žid“ (γεγονέναι τὸ γένος Ἰουδαίων).²⁹

Jak bude níže ukázáno, domnívám se, že na polemiku o Herodově nároku na trůn a s tím spojenou otázku jeho židovství je spíše nutné pohlížet v kontextu politického boje.³⁰ Tato polemická tvrzení proto nelze považovat za historicky neproblematická, nebo přímo validní. Otázku Herodova židovství je však možno zkoumat i jiným způsobem než analýzou toho, co kdo o něm řekl. Informace o jeho osobních i veřejných projevech židovství můžeme zís-

25 Srov. také *Ant.* 16,184–186. Viz Mark Toher, Herod, Augustus, and Nicolaus of Damascus, in: D. M. Jacobson – N. Kokkinos (eds.), *Herod and Augustus*, Leiden: Brill, 2009, 65–82; Kimberley Czajkowski – Benedikt Eckhardt, *Herod in History. Nicolaus of Damascus and the Augustan Context*, Oxford: Oxford University Press, 2021, 5–10.

26 *Ant.* 14,10.

27 Viz Richardson – Fischer, *Herod*, 63.

28 Solomon Zeitlin, Herod: A Malevolent Maniac, *JQR* 54 (1963/1), 1–27, zde 4.

29 *Ant.* 20,173, srov. *Bel.* 2,266. Viz Cohen, *Beginnings of Jewishness*, 15–16.

30 Zde bych řadil i další zprávy o Herodově původu od raně křesťanských autorů, kteří jej spojují s Aškelonem a chrámem boha Apolla. Viz Justin Mučedník, *Dial.* 52; Eusebius, *Hist. eccl.* 1,6, který cituje Julia Africana. Srov. Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 100–112.

kat z archeologických dat i z některých dalších indicií. Těm se nyní budu alespoň krátce věnovat.

První oblastí, která prozrazuje něco o Herodově citlivosti vůči Židům, jsou jeho mince.³¹ Ty neobsahují figurální obrazy, ani žádná jiná pro Židy pohoršlivá vyobrazení. V protikladu třeba k jeho synu Filipovi a vnukovi Agripovi, kteří na mince umísťovali vlastní portréty, včetně portrétů představitelů římského císařského dvora.³² Podobným příkladem Herodovy citlivosti pro židovskou praxi nezobrazování je bohatá výzdoba jeho paláců v podobě fresek a mozaik, které se však také většinou zdržují figurálního zobrazování. Nejčastějšími motivy jsou geometrické vzory, nebo pro Židy typické obrazy vinné révy, olivových ratolestí, fiků, nebo granátových jablek. Herodes si přitom dával velice záležet na luxusním a moderním provedení svých staveb, a především svých paláců. Použití motivů, které odpovídají židovským zvyklostem a nařízením, tedy prozrazuje i jeho osobní preference. Nefigurální motivy přitom nacházíme i v soukromých částech jeho paláců, které nebyly určené pro přijímání hostů.³³ Tyto dva příklady naznačují, že Herodes byl nejen vnímavý k citlivosti případných návštěvníků, ale že sám preferoval tuto výzdobu, která snad odpovídala jeho osobní zbožnosti.

Stejným směrem ukazuje i značné množství *mikva'ot*, které se našly v jeho palácích – a to také opět v soukromých částech. Celkově se našlo až 41 nádrží, které nejspíše měly funkci *mikveh*. Ty byly v Herodových palácích často součástí lázeňských komplexů, kde plnily zároveň funkci *frigidarii*, tedy ochlazovacích bazéneků na konci koupelového cyklu. Na rozdíl od tradičních římských *frigidarii* byly hlubší, aby umožňovaly úplné ponoření a zároveň měly pro *mikveh* typické schody.³⁴ Herodes tak propojil tradiční římskou koupelnou kulturu s židovskou rituální praxí.³⁵

31 Pro soubor těchto mincí, viz Donald T. Ariel – Jean-Philippe Fontanille, *The Coins of Herod. A Modern Analysis and Die Classification*, Leiden: Brill, 2012. Pro analýzu viz Ulrich Hübner, Die Münzprägungen Herodes des Großen (40/37-4 v.Chr.). Selbstdarstellung und politische Realität, in: A. Lykke (ed.), *Macht des Geldes – Macht der Bilder*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2013, 93–122.

32 Marshak, *Many Faces of Herod*, 286–287.

33 Viz podrobnou analýzu celé evidence, včetně interpretace v Achim Lichtenberger, Bilderverbot und Bildervermeidung, in: L.-M. Günther (ed.) *Herodes und Jerusalem*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2009, 71–97; srov. Marshak, *Many Faces of Herod*, 290.

34 Viz Eyal Regev, Herod's Jewish Ideology Facing Romanization: On Intermarriage, Ritual Baths, and Speeches, *JQR* 100 (2010/2), 197–222, zde 206–212.

35 Regev, *Herod's Jewish Ideology*, 211.

Příbuzným jevem k prevalenci *mikva'ot* je i výskyt kamenných nádob, včetně hrnků. Podle dobových halachických představ, kamenné nádoby, na rozdíl od keramických, skleněných nebo kovových, nepřenášejí rituální nečistotu. Jak sumarizuje Shimon Gibson, kamenné nádoby se začínají objevovat v Judeji koncem 1. stol. př. n. l. a to především v Jeruzalémě a okolí. Následně se od druhé poloviny 1. stol. n. l. objevují stále více i v menších judských sídlech a poté se zase vytrácejí po židovských válkách v 2. stol. V prvních dekádách se však objevují jenom výjimečně, a to jenom v okolí chrámové hory v Jeruzalémě, a překvapivě právě také v Herodových palácích.³⁶ Nevíme přesně, kdo je používal, ale jejich výskyt u Heroda v čase, kdy šlo ještě o málo rozšířenou praxi spojenou především s chrámem, slouží jako pozoruhodné svědectví, které společně se značným množstvím *mikva'ot* v Herodových palácích naznačuje, že se Herodes o otázky rituální čistoty zajímal.

Závěrem lze zmínit ještě dvě další indicie tykající se Herodova vztahu k židovství. První je dobře známý výrok císaře Augusta na Herodovu adresu, který se nám dochoval prostřednictvím Makrobia:

Když se (Augustus) doslechl, že židovský král Herodes nařídil v Sýrii usmrtit chlapce mladší dvou let a že mezi zabitými je i králův syn, řekl: „Je lepší být Herodovým vepřem než synem.“ (*Sat.* II,4.11)

Tento výrok naznačuje, že se Herodes stejně jako jakýkoliv jiný Žid zdržoval nečistých pokrmů.

Druhou indicií je epizoda ohledně sňatku Herodovy dcery Salomé s nabatejským místodržitelem Syllaiem. Herodes totiž požadoval od Syllaiia konverzi k židovství předtím, než mu svou sestru dá za ženu.³⁷ Stejný požadavek se objevuje i v dalších generacích Herodovy rodiny, konkrétně za krále Agrippy I., který odmítl provdat dceru Drusillu za jistého Epifania, prince z Kommagéné,³⁸ a poté u realizovaných sňatků Bereniké a Drusilly po konverzi jejich nápadníků.³⁹ Tyto případy potvrzují již zmíněný princip

36 Shimon Gibson, Common and Uncommon Jewish Purity Concerns in City and Village in Early Roman Palestine and the Flourishing of the Stone Vessel Industry: A Summary and Discussion, *JSJ* 53 (2022/2), 157–197, zde 180–185.

37 *Ant.* 16,220–225. Kokkinos tento incident interpretuje tak, že z Herodovy strany šlo jenom o záminku za účelem znemožnění sňatku. Tomu však neodpovídá pokračující praxe v rámci Herodovy rodiny. Viz Kokkinos, *Herodian Dynasty*, 183.

38 *Ant.* 20,139.

39 *Ant.* 20,141–145.

patrilinearity. Lze se domnívat, že motivace Heroda a jeho potomků ve vynucování konverze spočívala v uchování příslušnosti celé královské rodiny k židovství.⁴⁰

Jak tedy vidíme, kumulativní evidence jak z materiální kultury, tak z dalších nepřímých indicií ukazuje, že Herodes se projevoval jako Žid jak v osobní, tak veřejné sféře. V oblasti rituální čistoty dokonce možná následoval vyšší nároky, které odpovídaly praxi farizeů a kněží. Samozřejmě to, že byl Herodes Židem, neznamená, že jej všichni jeho poddaní museli za Žida považovat. Jak víme ze současných studií judaismu druhého chrámu, podoby judaismu v této době byly velice rozmanité a některé proudy a skupiny sklouzávaly k sektářskému vymezování toho, kdo ještě je Židem a kdo jím už není navzdory etnické příslušnosti. Také však to, že někdo Herodovi jeho židovství upíral, ještě neznamená, že Herodes Židem nebyl, a že jej za Žida nepovažovala většina Židů i nežidů jeho doby.

Herodes jako mecenáš Židů

Druhou oblastí Herodova vztahu k Židům, které je potřeba se věnovat, je jeho role mecenáše a patrona Židů, a to jak v Judeji, tak v diaspoře. Na základě několika příkladů se pokusím ukázat, že Herodes se, jako *král Židů*, považoval za mecenáše všech Židů a mnoho jeho činů sloužilo k tomu, aby přinesly prospěch Židům v celé římské říši. To naznačuje jeho osobitý vztah sounáležitosti k židovské identitě.

Herodes byl velice známý po celé římské říši především díky své štědré praxi *euergetismu*, která měla velkou tradici mezi řeckými vládci. Herodes orientoval své aktivity na významná města středomoří. Sponzoroval a stavěl veřejné budovy, gymnázia, chrámy, věhlasná fóra a také obnovil a sponzoroval Olympijské hry. Tyto stavební aktivity realizoval např. v Římě, Olympii, Aténách, Spartě, Pergamonu, Rhodosu, Samose, Kosu, Chiosu, Ionii, Lýkii, Kilíkii, Laodicei, Antiochii, Sidonu, Týru, Berytu, Damašku a mnoha menších městech. Mnoho z jeho staveb bylo monumentálního charakteru, včetně významných chrámů, nebo architektonických přestaveb měst do římského stylu.⁴¹

40 K tomu viz Regev, *Herod's Jewish Ideology*, 202–206.

41 Viz podrobně Duane W. Roller, *The Building Program of Herod the Great*, Berkeley: University of California Press, 1998; Achim Lichtenberger, *Die Baupolitik Herodes des*

Přestože Josephus zaznamenává stížnost jistých Židů, že Herodes vykořisťuje židovské poddané velkými daněmi, aby pak mohl tyto peníze utrácet na stavební projekty u pohanů, Herodův *euergetismus* byl obecně prospěšný pro Židy jak v Judeji, tak v diaspoře. Kromě toho, jak ukážu níže, tato stížnost na Herodovo vysoké daňové zatížení nebyla tak opodstatněná.

Herodes prostřednictvím výstavby veřejných budov, chrámů, fór a soch ukazoval na svou velikost, úzké vztahy s císařem i přátelství s městy napříč říší.⁴² Obnovení Olympijských her a jejich sponzorování s sebou neslo obrovskou prestiž. Avšak prezentování Herodovy slávy a věhlasu také sloužilo k zvyšování prestiže Židů, kteří byli jinak marginálním etnikem. Touto činností propojoval Herodes své království se zbytkem říše, a tím vytvářel nové příležitosti. Marshak to shrnuje následovně:

Prezentoval se jako dobrotivý a štědrý mecenáš, který podporoval jak své poddané, tak další království. Díky tomuto *euergetismu* vytvářel a upevňoval své vztahy s těmi, kterým byl prospěšný. Upevnil rovněž svou reciproční síť mecenášů a klientů a zlepšoval svou pověst a umocňoval slávu a postavení v celém Středomoří. V neposlední řadě jeho mecenášství podněcovalo obchod a podnikání mezi Judeou a dalšími královstvími v okolí východního Středomoří, což přinášelo prospěch jak jemu, tak jeho poddaným.⁴³

Zajímavé je také, jaká města si Herodes pro svoji mecenášskou činnost vybíral. Jak si všimá Marshak, v mnoha městech, které Herodes sponzoroval, existovala významná židovská komunita.⁴⁴ Formou zvelebování měst, jakými byli Délos, Kós, Laodikea, Pergamon, Sidón, Týros, nebo také Řím, v nichž tyto židovské komunity existovaly, mohl zlepšovat jejich postavení.⁴⁵

Konkrétním případem, kdy se Herodes zasadil o pomoc diasporním Židům, byla situace iónských Židů, kteří se na něj obrátili při jeho návštěvě města společně s Agrippou a stěžovali si na porušování svých práv.⁴⁶ Herodes požádal Agrippu, aby dohlédl na nápravu situace, a ustanovil Mikuláše za obhájce Židů. Po následném slyšení se Agrippa rozhodl Židům vyhovět

Großen, Wiesbaden: Harrassowitz, 1999; Ehud Netzer, *The Architecture of Herod, the Great Builder*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

42 Rocca, *Herod's Judea*, 46–48.

43 Marshak, *Many Faces of Herod*, 275.

44 Tamtéž, 238.

45 Baltrusch, *Herodes*, 207–215; Marshak, *Many Faces of Herod*, 246.

46 *Ant.* 16,27–61.

a zasadit se o jejich ochranu „pro náklonnost a přátelství k Herodovi“ (*Ant.* 16,60).⁴⁷

Nicméně Herodova stavitelská aktivita nenesla prospěch Židům jenom za hranicemi jeho království. Jak popisuje Rocca, rozsáhlá výstavba napříč celým jeho královstvím přinášela množství placené práce i pro nejchudší vrstvy obyvatelstva a přestavěná nebo nově vybudovaná města přitahovala nové obchodní příležitosti. Herodes také zakládal vojenské kolonie, které spravovaly okolní území, obdělávaly půdu a žily z jejich výnosů.⁴⁸ Rocca s odkazem na archeologické výzkumy ukazuje, že prostřednictvím tohoto velkého množství pracovních příležitostí se postupně značně zlepšovala ekonomická situace i judského venkova, a proto Rocca mluví o Herodově promyšleném sociálním programu.⁴⁹

Herodova výstavba v rámci jeho království však měla i další pozitivní aspekt. Výstavba velkolepého přístavu v Kaisareji a především monumentální přerod Jeruzaléma sloužily k propagaci jeho království. Každý obyvatel Jeruzaléma a okolí, včetně poutníků přicházejících na svátky, viděl úžasnou proměnu města.⁵⁰ Herodes v Jeruzalémě vystavěl hradby, věže, paláce, opravil cesty, proměnil vzhled města – a samozřejmě, vybudoval megalomanskou platformu, na které postavil nový chrám, který patřil k největším v celém známém světě.⁵¹ Tento Jeruzalém popsal Plinius Starší jako „zdaleka nejslavnější město Východu“ (*Nat. Hist.* 5,70) a známý citát z Talmudu o něm píše: „Kdo neviděl Jeruzalém v jeho kráse, nikdy neviděl krásné velké město, a kdo neviděl Druhý chrám, nikdy neviděl krásnou stavbu.“ (*b. Suk.* 5). Ještě i Titus, který chrám dobyl, o něm prohlásil, že byl ohromný.⁵² Jak přesvědčivě ukazuje Benjamin Gordon, Herodův Jeruzalém

47 Viz i další incidenty, kdy se Agrippa nebo přímo Augustus vložili do řešení problémů Židů v diaspoře s ohledem na jejich politické přátelství s židovskými vládci (*Ant.* 16,160–173). K Markovi Agrippovi viz Vogel, *Herodes*, 137–145.

48 K vojenským koloniím viz Getzel M. Cohen, *The Hellenistic Military Colony: A Herodian Example*, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 103 (1972), 83–95.

49 Rocca, *Herod's Judea*, 210–213.

50 Viz Steven Fine – Peter Scherz, *Herod's Temple: an Ornament to the Empire*, in: Steven Fine (ed.) *Jewish Religious Architecture: From Biblical Israel to Modern Judaism*, Leiden: Brill, 2019, 72–95.

51 Platforma, na které byl chrám postaven měla téměř 144 000 m², což je 12x více než mělo *Forum Romanum* a 6x více než měl *Olympieion*.

52 *Bel.* 6,241. Srov. také úžas Ježíšových učedníků z *Mk* 13,1–2.

a jeho chrám byly známy po celém Středomoří a přitahovaly mnoho poutníků a cestovatelů. Herodův Jeruzalém se na konci období druhého chrámu proměnil v největší poutní město helénizovaného východu.⁵³

Herodův stavební program v jeho království i za jeho hranicemi byl tedy významným zdrojem prospěchu a propagace Židů napříč celou římskou říší. Pomáhal rozvíjet politické a ekonomické styky, aktivně podporoval diasporu a zabezpečoval ekonomický prospěch, blahobyt a velkolepou slávu a věhlas. Byl tedy zdrojem jak prosperity, tak hrdosti a aktivní propagace židovského království a Židů obecně. I když některé aspekty této činnosti nejspíše dráždily některé Herodovy odpůrce, obecný přínos pro Židy v Herodově království i v celé římské říši byl nesporný.

Herodes jako král Židů

Poslední oblastí, které se budu věnovat, je politická role Heroda jako krále Židů, tj. ochránce, politika a zákonodárce. Mezi Herodovy největší politické úspěchy zcela nepochybně patří to, že po násilném získání jeruzalémského trůnu započal dlouhé období míru a prosperity. To vyniká především v kontrastu vůči dlouhým desetiletím válek a konfliktů na území Palestiny, které jeho kralování předcházely.

Cesta k prosperitě však nebyla ani krátká ani snadná. Když v roce 37 př. n. l. Herodes konečně po třech letech od svého jmenování králem Židů římským senátem dosedl na trůn v Jeruzalémě, jeho království bylo zdecimováno válkou, pokladnice prázdná a k tomu mu docházely i osobní úspory, ze kterých zaplatil žold římským vojákům i štědrý dar Marku Antoniovi za jeho přízeň.⁵⁴ Kromě toho Antonius zabral rozsáhlá území judského království, včetně výnosných balzámových plantáží u Jericha, které věnoval své družce Kleopatře.⁵⁵ K tomu byl první Herodův rok vlády v Judeji sabatickým rokem, a tak nebylo možné očekávat příjmy z úrody.⁵⁶ Tato nelehká situace ovlivnila první roky Herodovy vlády, a jak přesvědčivě navrhuje Rocca, nejspíše způsobila i vyšší daňové zatížení jeho židovských poddaných, kteří v této době tvořili velkou většinu celého obyvatelstva.

53 Benjamin D. Gordon, Sightseeing and Spectacle at the Jewish Temple, *AJS Review* 43 (2019/2), 271–292.

54 *Bel.* 1,354–357; *Ant.* 14,482–486; 15,5.

55 *Bel.* 1,361–363.

56 *Ant.* 15,7.

Herodes nejspíše musel zdanit také vyšší vrstvy společnosti, včetně kněží, což se předtím za vlády Seleukovců ani Hasmonejců nedělo.⁵⁷ Rocca se domnívá, že toto opatření, které vzešlo původně z úplné nutnosti, nejspíše zůstalo v platnosti po celou dobu jeho vlády a mělo velice negativní dopad na vnímání jeho vlády společenskými a náboženskými elitami.⁵⁸

Situace s Herodovou ekonomikou a daněmi se však rapidně začala měnit po bitvě u Actia, v níž Oktavián (Augustus) porazil Marka Antonia a Kleopatru.⁵⁹ Augustus jmenoval Heroda přítelem Říma a v několika fázích připojil k jeho království rozsáhlá pohanská území, včetně výnosných plantáží, které předtím okupovala Kleopatra.⁶⁰ S tím přišly nové zdroje příjmu, které dokázal Herodes velice umně investovat do rozvoje obchodu i rozsáhlých stavebních aktivit.

Navzdory dřívějšímu přesvědčení mnohých badatelů, kteří v návaznosti na Josepha tvrdili, že Herodes financoval své nákladné projekty z vysokých daní, které vykořisťovaly už tak zbídačenou zemi,⁶¹ poukazují novější studie na to, že Herodův legendární příjem pocházel z jenom menší části z daní, jež nejspíše někdy po roce 31 dokonce snížil. Herodovy příjmy tvořily především výnosy z pozemků, které zabral Hasmonejcům. Dále vlastnil rozsáhlé zemědělské oblasti produkující různé druhy plodin (obilí, balzám, datle, fíky), provozoval také solné a měděné doly a vybíral tribut od Nabatejců. Ovládal klíčové obchodní cesty a přístavy, přičemž nově vybudovaný přístav v Kaisareji patřil k největším ve východním Středomoří. Ze všech těchto obchodních cest vybíral celní daně. Kromě toho, jak upozorňuje Emilio Gabba, Herodes získal od Římanů různé smlouvy na výběr výnosů z pozemků. Římané mu také pronajali několik oblastí a měst, v nichž vybíral tribut. Při-

57 Rocca, *Herod's Judea*, 205–207.

58 Tamtéž, 207.

59 *Bel.* 1,386, *Ant.* 15,161.

60 *Bel.* 1,391–392. 398–400; *Ant.* 15,195–196.217

61 Tak např. Joseph Klausner, *The Economy of Judaea in the Period of the Second Temple*, in: A.-Y. Michael – B. Zvi (eds.), *The World History of the Jewish People VII. The Herodian Period*, New Brunswick: Rutgers, 1972, 180–205; Shimon Applebaum, *Economic Life in Palestine*, in: S. Safrai – S. M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century*, Vol. 2., Assen: Van Gorcum, 1976, 631–700.

bližně od roku 20 byl dokonce výběrčím daní pro celou Sýrii.⁶² Zároveň Herodes jako přítel a klient Říma nemusel odvádět římské říši žádné daně.⁶³

Herodes tedy navzdory kritice, kterou Josephus zmiňuje,⁶⁴ nepotřeboval krutě vykořisťovat své poddané a společně s výše uvedenými badateli se spíše kloním k tomu, že daňové zatížení jeho poddaných po roce 31 nebylo nijak nadstandardní. V případě židovských poddaných bylo přitom ještě menší, protože neplatili tribut. To, že Herodes nebyl na daních závislý, vyplývá i z toho, že je opakovaně svým poddaným odpustil. Nejvýznamnějším případem bylo období velkého sucha a hladomoru v roce 25/24 př. n. l., kdy Herodes díky svému přátelství s egyptským prefektem Petroniem dokázal zabezpečit ohromné množství obilí, které vystačilo jak jeho království, tak i okolním zemím v Sýrii. To vše učinil na vlastní náklady, a dokonce ještě odpustil lidu daně za celý rok.⁶⁵

Herodes však měl hodně politických nepřátel a oponentů a domnívám se, že různé podoby kritiky, které Josephus zachycuje, pocházejí především od těchto skupin, které usilovaly o získání většího podílu ve struktuře moci. Kdybychom chtěli popsat jeho vládu dnešní terminologií, byla zcela jednoznačně totalitní. V tom se však Herodes nijak nelišil od jiných vládců své doby, a už vůbec ne od Augusta. Hned jak se ujal trůnu, zbavil se nemalé části předchozích hasmonejských elit.⁶⁶ Další část Hasmonejců přijal do své rodiny prostřednictvím sňatku s Mariamne a následně je pečlivě kontroloval a později při různých podezřeních z převratů pozabíjel. Pro Judeu tradiční politickou roli velekněze dostal zcela pod svou kontrolu

62 Jack Pastor, *Land and Economy in Ancient Palestine*, London: Routledge, 1997, 87–112; Emilio Gabba, *The Social, Economic, and Political History of Palestine 63 BCE – 70 CE*, in: W. Horbury – W. D. Davies – J. Sturdy (eds.), *The Cambridge History of Judaism III. The Early Roman Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 94–167, zde 118–125; Rocca, *Herod's Judea*, 208–210. K Herodově daňovému systému, viz Fabian E. Udoh, *To Caesar What is Caesar's. Tribute, Taxes, and Imperial Administration In Early Roman Palestine (63 B.C.E-70 C.E.)*, Providence: Brown Judaic Studies, 2005, 113–206.

63 Gabba, *Social, Economic, and Political History*, 121; Rocca, *Herod's Judea*, 209.

64 *Ant.* 16,154–155, viz i stížnosti po Herodově smrti v *Bel.* 2,4.86; *Ant.* 17,204–205.308.

65 *Ant.* 15,299–316. Pastor popisuje, jak obrovské dodávky obilí Herodes zabezpečil – celkem 180 až 240 plně naložených lodí, viz Jack Pastor, *Josephus as a Source for Economic History: Problems and Approaches*, in: Z. Rodgers (ed.), *Making History. Josephus and Historical Method*, Leiden: Brill, 2007, 334–346, zde 340–344. Pro další případy odpuštění daní, viz *Ant.* 15,365 (třetina), 16,65 (čtvrtina).

66 *Bel.* 1,358; *Ant.* 15,6.

a zrušil dědičné předávání této role, když jednotlivé velekněze sám jmenoval. V případě, že s nimi měl nějaké neshody, nahrazoval je jinými. Většinu velekněží přitom povolal z diaspory, čímž narušil vliv a tradiční vazby jeruzalémských rodin na tento úřad.⁶⁷ Jedinou výjimkou byl Aristobulos III., bratr Mariamne, který však zemřel ani ne rok po svém jmenování v Herodově paláci v Jerichu.⁶⁸ Další formy politické moci – Josephus zmiňuje radu starších, shromáždění občanů, nebo sanhedrin – pravděpodobně neměly na Herodovu absolutní nadvládu významný vliv.⁶⁹

Herodes byl vůči svým židovským politickým oponentům velice ostrý nejspíše i proto, že měl značné problémy s legitimitou. Po více než stoleté nadvládě Hasmonejců nebylo snadné legitimovat vládu někoho, kdo nepatřil do této dynastie. Herodes se proto v prvních letech snažil prezentovat právě jako právoplatný nástupce Hasmonejců. Oficiální legitimitu mu zabezpečil sňatek s Mariamne, dcerou Alexandra a vnučkou Aristobula II. Na Hasmonejce však navazoval i ve své královské prezentaci ražbou podobných mincí a užíváním shodných prvků v architektuře.⁷⁰

Jeho zásadním problémem však bylo, že v rámci Judeje byla tradiční politická autorita spojená s úřadem velekněze, který Hasmonejci společně s královskou korunou vykonávali. Jak pečlivě popisuje Benedikt Eckhardt, politické zřízení v helénistické Judeji bylo *teokratické* s vedoucí rolí velekněze a toto zřízení přetrvalo i v hasmonejské době po transformaci v monarchii.⁷¹ Zatímco ražené mince Hasmonejců v 1. stol. př.n.l. odkazovaly v řečtině k roli krále (βασιλεύς), jež byla srozumitelná v kontextu helénistických monarchií, v hebrejštině se Hasmonejci titulovali jako velekněží (כהן גדול) a předsedající židovské radě (ראש חבר היהודים).⁷² Alexander Janaios jako jediný razil i několik mincí, na kterých se tituloval jako král

67 Viz Richardson – Fischer, *Herod*, 333–337.

68 Josephus popisuje tento incident tak, že jej Herodes nalákal do svého paláce a následně jej utopil v bazénu kvůli své žárlivosti na mladého Hasmonejce (*Ant.* 15,53–56). Baltrusch však popisuje, proč je Josephův příběh nepřesvědčivý a domnívá se, že lepším vysvětlením je, že se mladý Aristobulos utopil sám (snad pod vlivem alkoholu), avšak Herodovy nepřátelé, na čele s Alexandrou z toho vinili Heroda. Viz Baltrusch, *Herodes*, 186–188.

69 K těmto institucím – βουλή, ἐκκλησία a συνέδριον – viz Rocca, *Herod's Judea*, 261–272.

70 K tomu viz Rocca, *Herod's Judea*, 29–35; Marshak, *Many Faces of Herod*, 110–136.

71 Benedikt Eckhardt, *Ethnos und Herrschaft. Politische Figurationen jüdischer Identität von Antiochos III. bis Herodes I.*, Berlin: De Gruyter, 2013, 153–156, 186–197.

v hebrejštině (תְּרַמְלִיט). Avšak je dochováno hned několik těchto mincí, které byly později přeraženy na titul velekněze.⁷³ To je tradičně vysvětlováno ve spojitosti s Alexandrovým konfliktem s farizeji a jejich nevolí vůči tomuto titulování.⁷⁴ Pravdou je, že Jannaios pokračoval v ražení mincí s titulem král i ke konci své vlády, avšak jenom v řečtině a aramejštině, nikoliv v hebrejštině. Antigonos se na svých mincích také tituloval jako král, avšak pouze v řečtině; v hebrejštině používal jen titul velekněze. Zdá se tedy, že poslední Hasmonejci opírali v Judeji svoji autoritu o roli velekněžskou a královský titul používali především v řečtině pro vnější komunikaci. Ani jedna mince neobsahuje titul velekněz v řečtině, což nejspíše souvisí s tím, že tento titul neměl mimo lokální kontext žádnou validitu.

Herodes tudíž ukončil dlouholetý politický řád velekněžské vlády a musel začít budovat novou tradici, v níž se postavil jako král nad velekněze.⁷⁵ Herodes našel alternativu v navázání na předcházející model politického zřízení izraelské monarchie reprezentované davidovskými králi.⁷⁶ Především král Šalomoun mu posloužil jako vhodný vzor židovského krále, který však vládl nad legendárně rozsáhlým územím, na němž žili také nežidé. Explicitní odkaz k Šalomounovi nacházíme v Herodově řeči podle Josepha před výstavbou chrámu.⁷⁷

Tyto problémy však nebyly jediné, které Herodes měl. V průběhu své vlády učinil několik rozhodnutí a zavedl některé zákony, jež vzbudily výraznou míru nevole a kritiky, především od náboženských oponentů, kteří

72 Jednotlivé mince obsahují různé obměny, viz podrobně Eyal Regev, *The Hasmoneans. Ideology, Archaeology, Identity*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 175–223.

73 Viz Regev, *Hasmoneans*, 215–217.

74 Kenneth Atkinson, *A History of the Hasmonean State. Josephus and Beyond*, London: T&T Clark, 2019, 101–104. K diskusi viz i Regev, *Hasmoneans*, 155–160.

75 Eckhardt, *Ethnos und Herrschaft*, 242–247.

76 Ohledně navázání na dědictví davidovských králů viz Rocca, *Herod's Judea*, 22–29; Samuel Rocca, Josephus and the Psalms of Solomon on Herod's Messianic Aspirations: An Interpretation, in: Z. Rodgers (ed.), *Making History. Josephus and Historical Method*, Leiden: Brill, 2007, 313–333; Eckhardt, *Ethnos und Herrschaft*, 252–255; Marshak, *Many Faces of Herod*, 279–284.

77 *Ant.* 15,385. Herodova snaha navázat na Davida je zřetelná také z příběhu o opravě Davidovy hrobky v Jeruzalémě (*Ant.* 16,179–183), která odpovídá praxi budování monumentů hrdinů a zakladatelů města. Josephus sice tvrdí, že Herodes Davidovu hrobku chtěl také vykrást, ale to je pravděpodobně jenom jedna ze smyšlených epizod, které v *Ant.* Josephus vytvořil, aby demonstroval svoji tezi, že Herodes je tyran. Viz Marshak, *Many Faces of Herod*, 280–281.

za tím viděli porušování tradic otců a Mojžíšových zákonů.⁷⁸ Dvěma nejznámějšími případy byly organizace turnaje v Jeruzalémě, kdy Herodes ozdobil vítězné trofeje podrobených národů zlatem a stříbrem, a vztyčení zlatého orla nad hlavní branou do chrámu.⁷⁹ Kromě toho Herodes zavedl přinejmenším jeden velice sporný zákon. Ten umožňoval potrestat zloděje ztrocením a deportací z království, a to bez ohledu na to, zda potrestaný je Žid nebo pohan. Tento zákon tedy umožňoval, aby byl Žid prodán do otroctví pohanům. Na pohany se přitom nevztahoval Mojžíšův zákon, který nařizoval propouštět jednou za sedm let všechny otroky, takže Herodes umožnil permanentní otroctví pro Židy.⁸⁰

Herodova politická situace tedy nebyla jednoduchá, a ne všechna jeho rozhodnutí byla nesporná. Taktéž věhlasná prosperita jeho království nepřišla ihned, ale až v průběhu jeho vlády. To dalo jeho oponentům mnoho důvodů ke kritice.

Ohlasy na Herodovu vládu

Spory ohledně legitimacy, likvidování opozice, rozporuplné činy a zákony a k tomu danění vyšších vrstev včetně kněží – to vše nepochybně hrálo klíčovou roli v odporu mnohých Herodových politických a náboženských protivníků, kteří se bránili tak, jak jim situace dovoľovala – nejčastěji slovem a písmem.

Jak jsem již uvedl, Josephus zachycuje některé dobové výtky vůči Herodovi. Těžko lze posoudit, do jaké míry šlo o výtky, které rezonovaly i mezi

78 Viz Gideon Fuks, Josephus on Herod's Attitude towards Jewish Religion: The Darker Side, *JJS* 53 (2002/2), 238–245.

79 Pro epizodu s turnajem, viz *Ant.* 15,272–279. Pro epizodu se zlatým orlem, viz *Bel.* 1,648–655, *Ant.* 17,149–163. V případě turnaje Herodes svolal své odpůrce a před jejich zraky obnažil tyto trofeje, aby jim dokázal, že nejde o modly, nýbrž o obyčejné kusy dřeva (*Ant.* 15,279). Epizoda se zlatým orlem je často diskutovaná a není snadné rekonstruovat přesné okolnosti této události. Líčení z *Bel.* a *Ant.* se liší a *Ant.* je opět výrazně negativnější. Van Henten ukazuje, že Josephus v *Ant.* stylizuje tento příběh jako mučednictví (Van Henten, *Constructing Herod as a Tyrant*, 201–207). Bourgel jde dokonce o krok dál a považuje celý příběh o zlatém orli za mučednický narativ, který vychází z legendárního líčení, a nikoliv z historické události, viz Jonathan Bourgel, *Herod's Golden Eagle on the Temple Gate: A Reconsideration*, *JJS* 72 (2021/1), 23–44.

80 Viz *Ant.* 16,1–5. K diskusi viz Marshak, *Many Faces of Herod*, 298–299. Schalit vysvětluje tento zákon jako promyšlený způsob, jak umožnit králi deportovat své politické odpůrce, viz Schalit, *König Herodes*, 230–237.

běžným obyvatelstvem Judeje, nebo zda spíše šlo o výhrady, které měli konkrétní náboženští představitelé na základě své interpretace Tóry. Z rozsáhlého materiálu textů z období druhého chrámu víme, že v této době nelze mluvit o jedné podobě judaismu, ale spíše o mnoha nuancovaných pozicích, odlišujících se ve výkladu Tóry a v rituální praxi.⁸¹ Tyto kritické hlasy tedy nelze automaticky považovat za projev odporu Židů jako celku. Kupříkladu víme, že Herodes měl nadstandardní vztahy s esejci, které aktivně podporoval.⁸²

Josephem zprostředkované výtky však nejsou jedinými hlasy Herodových oponentů, které se nám dochovaly. Přibližně z doby konce Herodovy vlády pochází text *Podobenství Henochova*, který formou apokalyptických vizí odsuzuje politické vůdce (označované jako „krále a mocné a ty, kteří vládnu zemi“) za jejich ostudné skutky – zabírání půdy, pronásledování i fyzickou likvidaci.⁸³ To všechno jsou skutky, kterými se Herodes provinil při svém nástupu na trůn především vůči hasmonejským elitám, avšak nejspíše nejen proti nim. Naproti tomu „spravedliví a vyvolení“ očekávají na eschatologický zvrat osudů, kdy budou hříšní herodovští vladaři spravedlivě odsouzeni mesiášem a vrženi do temnoty společně s padlými anděly.⁸⁴

Z doby nedlouho po Herodově vládě pochází také text *Nanebevzetí Mojžíšovo*, který se velice nelichotivě zmiňuje jak o Hasmonejcích, tak o Herodovi, jehož vláda je vnímána jako trest nad hříšnými Hasmonejci:⁸⁵

Tehdy jim vyvstanou králové [tj. Hasmonejci], kteří jim budou vládnout a prohlásí se kněžími Boha nejvyššího, a přitom si povedou bezbožně proti tomu, co je navýsost posvátné. A po nich nastoupí prchlivý král [tj. Herodes], který nebude z kněžského rodu, člověk pošetilý a hrubý. Bude o nich rozhodovat tak, jak si zaslouží. Jejich přědávky vyhladí mečem a jejich těla dá pohřbít na neznámých místech, aby nikdo nevěděl, kde jejich těla jsou. Pozabíjí staré i mladé a neušetří nikoho. Tehdy z něho budou

81 Viz např. Lester L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London: Routledge, 2000.

82 Zajímavé je také to, že hned v několika svitcích od Mrtvého moře se objevuje kritika Hasmonejců, avšak o Herodovi nemáme ani jednu zmínku. Hlavní fáze osídlení Kumránu přitom spadá právě do období Herodovy vlády. Viz Joan E. Taylor, *The Essenes, the Scrolls, and the Dead Sea*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

83 1Hen 46,8; 47,1–2; 53,2,7; 62,11. K datování viz Dávid Cielontko, *Vidění proroka Henocha. O funkci Podobenství Henochových*, Praha: Karolinum, 2022, 68–81.

84 Viz Cielontko, *Vidění proroka Henocha*, 130–135.

85 K datování, viz Johannes Tromp, *The Assumption of Moses. A Critical Edition with Commentary*, Leiden: Brill, 1993, 116–117.

mít ve své zemi bolestnou hrůzu. A bude o nich rozhodovat tak, jak činili Egypťané, po třicet čtyři let a bude je trestat. A zplodí potomky, kteří nastoupí po něm; jejich vláda bude kratší. (NMoj 6,1–7)⁸⁶

Je zřejmé, že autor Nanebevzetí Mojžíšova pohlížel na Herodovu vládu v kontextu politického i náboženského úpadku, který spojuje s celým poexilním obdobím.⁸⁷ Herodes a jeho potomci reprezentují naprostý vrchol tohoto odpadnutí, které bezprostředně předchází eschatologickým událostem.

Dalším textem z 1. stol. n. l., který se nejspíše zmiňuje o Herodovi, jsou *Žalmy Šalomounovy*, jež reagují na Herodovu snahu navazovat v politické propagandě na Šalomouna.⁸⁸ Herodes zde vystupuje opět v roli kata hříšných Hasmonejců (Žšal 17,7–9) a zároveň sám naplňuje roli negativního hrdiny, který eskaluje úpadek. Pokud je identifikace s Herodem správná, pak je zde označen za člověka cizího „našemu lidu“ (*γένους ἑμῶν*; 17,7), což připomíná Antigonovo obvinění.

Lze zmínit ještě další texty, které vyobrazují Heroda, avšak již s větším časovým odstupem. V první řadě je to *Matoušovo evangelium* a jeho legendární vyprávění o vyraždění betlémských nemluvňátek. Tento příběh, který autor tohoto evangelia vytvořil na základě motivů z Exodu, je prvním z pozoruhodných svědků toho, že i téměř století po Herodově smrti byla vzpomínka na něj natolik živá, že mělo smysl o něm vytvářet podobné krvelačné legendy.⁸⁹

⁸⁶ Mírně upravený překlad Josefa Šimandla, in: Z. Soušek (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti III.*, Praha: Vyšehrad, 1999, 145–146.

⁸⁷ Tromp, *Assumption of Moses*, 199–202.

⁸⁸ K datování, viz Kenneth Atkinson, On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light, *JBL* 118/ (1999/3), 435–460; Benedikt Eckhardt, Pss. Sol. 17, die Hasmonäer und der Herodompeius, *JSJ* 40 (2009/4–5), 465–92. K interpretaci, viz Rocca, Josephus; Matthew E. Gordley, Psalms of Solomon as Solomonic Discourse: The Nature and Function of Attribution to Solomon in a Pseudonymous Psalm Collection, *JSP* 25 (2015/1), 52–88. Paralely mezi Žšal a NMoj analyzuje Patrick Pouchelle, The Same Scholarly Fate? A Short Comparison between the Psalms of Solomon and the Assumption of Moses, in: P. Pouchelle – G. A. Keddie – K. Atkinson (eds.), *The Psalms of Solomon. Texts, Contexts, and Intertexts*, Atlanta: SBL Press, 2021, 111–138.

⁸⁹ K diskusi o této legendě, viz Felix Albrecht, Herodes der Große und der Kindermord zu Bethlehem (Mt 2,16–18) aus historischer und narrativer Perspektive, in: S. Luther (ed.), *Wie Geschichten Geschichte schreiben. Frühchristliche Literatur zwischen Faktualität und Fiktionalität*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 139–154; Jan Willem van Henten, Matthew 2:16 and Josephus' Portrayals of Herod, in: R. Buitenwerf – H. W. Hollander – J. Tromp

Do stejné doby datujeme i Josephovy *Starožitnosti*, ve kterých, jak již bylo řečeno, Josephus záměrně vytváří Herodův portrét jako nejhoršího z tyranů, a kromě již zmíněných útoků mu ještě vyčítá několik dalších případů porušování židovských zákonů: konkrétně výstavbu pohanských chrámů, participaci na pohanském kultu, organizaci a podporu helénistické kultury, včetně divadla, atletických a gladiátorských turnajů.⁹⁰

S větším odstupem pak lze sledovat další legendy, které se objevují v Talmudu, především v traktátu *Bava Batra*. Herodes je zde vyobrazen jako otrok, který zavraždil své (hasmonejské) pány a tím si uzurpoval jejich trůn. Poslední hasmonejská princezna (Mariamne) pak raději spáchá sebevraždu, než aby se za něj vdala, což však Herodovi nezabrání, aby si její mrtvolu uschoval po dobu sedmi let. Jak tato *agada* doplňuje – někteří tvrdili, že tak učinil pro uchování královské legitimacy, jiní tvrdili, že pro své nekrofilní choutky. Dále se dovídáme, že vyvraždil všechny rabíny, až na Bava, syna Buty, kterého však oslepil (*b. B. Bat.* 3b).⁹¹

Vidíme tedy, že Josephus nebyl jediný, kdo se o Herodovi vyjadřoval negativně. A není to samozřejmě nijak překvapivé, když zvážíme, jakým způsobem se Herodes choval ke svým oponentům. Texty *Podobenství Henochova*, *Nanebevzetí Mojžíšovo* a *Žalmy Šalamounovy* interpretují Herodovu vládu jako vrchol úpadku a nadvlády hříchu a zla, jemuž má Bůh nebo jeho mesiáš učinit konec v eschatologické době. To docela věrně reflektuje možnosti politické a náboženské opozice za vlády Heroda a jeho potomků. Tyto texty tedy lze považovat za formu politické propagandy náboženských elit, které odmítají herodovskou neproniknutelnou strukturu moci.⁹²

Naopak, na texty psané s jistým odstupem – jakými jsou *Matoušovo evangelium*, Josephovy *Starožitnosti*, nebo Talmud – je potřeba pohlížet trochu jinak. Zde již nejde přímo o politický boj. Tyto texty reflektují Herodovu vládu z časového odstupu po zničení Jeruzaléma z roku 70 n. l. a Herodes v nich reprezentuje to, co je nežádoucí a kontrastní. Matouš staví do protikladu Ježíše, Bohem vyvoleného *panovníka* z rodu Davidova, a zločinného *krále* He-

(eds.), *Jesus, Paul, and Early Christianity*, Leiden: Brill, 2008, 101–122.

90 K chrámům viz *Bel.* 1,403.414, *Ant.* 15,298.339. K účasti na obětech v Římě viz *Bel.* 1,285, *Ant.* 14,388–389. K propagaci helénismu a turnajů viz *Ant.* 15,267–276.

91 Viz Vogel, *Herodes*, 334–338.

92 Srov. G. Anthony Keddie, *Revelations of Ideology. Apocalyptic Class Politics in Early Roman Palestine*, Leiden: Brill, 2018.

roda.⁹³ Josephus staví do protikladu upadlou monarchii vedenou tyranem s ideální vládou aristokracie. Podobně staví zmíněná rabínská *agada* do kontrastu obrovskou míru Herodova hříchu s velkolepou krásou jeruzalémského chrámu, který buduje jako projev pokání za své mnohé hříchy. Jak však příběh ukazuje, tento nápad pochází od slepého rabiho a Herodes zůstává ve skutečnosti jenom prostým otrokem.⁹⁴

Závěrem

V této studii jsem se pokusil doložit tvrzení, že Herodes se projevoval jako Žid a pro většinu svých poddaných, jejichž hlas se nám nedochoval, byl dobrým vládcem, který přinesl mír, prosperitu, uznání a ochranu Židů napříč římskou říší.⁹⁵ Také jsem se pokusil naznačit, že kritické odsudky, které se nám na Heroda zachovaly prostřednictvím Josepha Flavia i některých raně židovských textů, je potřeba nahlížet v kontextu politického boje. Pozdější líčení Heroda u *Matouše* nebo v Talmudu ukazují, že se postava Heroda postupně přesunula do oblasti kulturní paměti a vztahováním se k němu bylo možné definovat nové významy a identity.

Samozřejmě, s ohledem na omezený prostor této studie nebylo možné podat důkladnou analýzu všeho relevantního materiálu a lze namítnout, že ne vše bylo zohledněno.⁹⁶ Mým cílem bylo v návaznosti na některé nové perspektivy v současném bádání ukázat *možnou* interpretaci, která stojí v protikladu k silně zakořeněné negativní představě o Herodovi.

Tyto změny perspektiv však nevycházejí jenom z nových archeologických objevů a interpretací Josepha Flavia, ale nejspíše také z měnících se kulturních a společenských rámců našeho tázání. Herodův příběh nikdy nebude zcela neutrální také proto, že je pořád součástí i naší kulturní paměti. V křesťanské paměti je obraz Heroda jako krvelačného tyrana pevně

93 Viz Albrecht, *Herodes der Große*, 145–151; David R. Bauer, *The Kingship of Jesus in the Matthean Infancy Narrative: A Literary Analysis*, *CBQ* 57 (1995), 306–323.

94 Viz Yonatan Feintuch, *External Appearance versus Internal Truth: The Aggadah of Herod in Bavli Bava Batra*, *AJS Review* 35 (2011/1), 85–104.

95 K některým pozitivním reakcím na Herodovu vládu u Josepha, viz např. *Ant.* 15,315–316; 16,63–65.

96 Zcela záměrně jsem se vyhnul hodnocení příběhů z Herodova královského dvora, které, jak popisuje Grabbe, lze jenom stěží analyzovat historicky, protože Josephovo líčení „není historií, ale telenovelou“. Viz Lester L. Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*. Volume 3, London: T&T Clark, 2020, 472.

ukotven v liturgii 28. prosince, na Svátek nemluvnátek. Nejrůznější podoby zobrazení Herodova příběhu přitom mají bohaté dějiny působení, od středověkých fresek a vánočních dramát, až po velkolepé tragédie renesančního divadla.⁹⁷

Jak ukazuje Yaacov Shavit, v židovské paměti byl Herodes „věčně pomlouván za to, že jako ‚otrok Hasmonejců‘ povstal proti svým pánům a zabil je; že byl vražedný ničema, který zabíjel nejen Hasmonejce, ale i členy sanhedrinu, rabíny a prostý lid. K tomu byl věrným služebníkem Římanů a vnutil Židům v izraelské zemi cizí vládu.“⁹⁸ Pro historiky ovlivněné sionismem první poloviny 20. stol. byl Herodes dokonce proti-národní tyran, který zničil duši židovského národa helénistickou idolatrií, likvidací legitimních (hasmonejských) vládců a utlačováním náboženské víry svých poddaných prostřednictvím své sekulární politiky.⁹⁹ Pohled na Heroda se však podle Shavita začal měnit po vzniku státu Izrael a především po šestidenní izraelsko-arabské válce v roce 1967, kdy se s ohledem na novou politickou realitu začal Herodes jevit pozitivně jako mistr *realpolitiky* vícenárodního státu.¹⁰⁰ Shavit si všimá, že tato doba „je pravděpodobně prvním obdobím, kdy se doba Heroda a její dilemata staly na krátkou dobu ‚použitelnou minulostí‘ ve veřejném diskurzu Izraele.“¹⁰¹ A domnívá se, že „tento nový a složitý obraz Heroda byl výsledkem reality židovského státu, tedy reality, která by neměla být posuzována z hlediska ‚ideální politiky‘.“¹⁰² Nejspíše není tak překvapivé, že již zmíněná epochální kniha izraelského historika Abrahama Schalita, v níž líčí Heroda jako mistra *realpolitiky*, byla publikována právě v této době.¹⁰³

Shavit shrnuje, že Herodův profil se mezi židovskými autory posledních dvou století opakovaně proměňoval na pozadí politické a náboženské scény. V tomto procesu přitom lze sledovat napětí mezi nacionálním senti-

97 Viz Vogel, *Herodes*, 339–360; Miriam Anne Skey, Herod the Great in Medieval European Drama, *Comparative Drama* 13 (1979–1980/4), 330–364.

98 Yaacov Shavit, Herod: From Monster to nearly a National Hero?, in: C. Cordoni – G. Langer (eds.), „Let the Wise Listen and add to Their Learning“ (Prov 1:5): *Festschrift for Günter Stemberger*, Berlin: De Gruyter, 2016, 683–702, zde 684.

99 Tamtéž, 687–691.

100 Tamtéž, 698–700.

101 Tamtéž, 700.

102 Tamtéž.

103 Shavit poznamenává, že ještě v 30. letech sdílel Schalit stejnou kritiku Heroda, jak výše uvedení sionističtí historici (tamtéž, 688).

mentem na jedné straně, který v Herodovi vidí především cizácké monstrum, jež reprezentuje různé podoby ohrožení Židů a jejich státu, a na straně druhé národního hrdinu, který svou neidealistickou, ale zato *efektivní* politikou dosahoval velkých výsledků.

Lze se tedy jenom domýšlet, jakým způsobem naše kulturní, společenská a politická situace ovlivňuje zmíněné badatelské proměny perspektiv na Heroda. Žijeme v multietnické i nábožensky pluralitní Evropské unii, která usiluje o stále větší vnitřní integraci především z důvodu společné ochrany a prosperity celku. Máme zkušenost s tím, že pluralita nemusí být ohrožující, a zároveň máme také zkušenost s nebezpečným exkluzivistickým pojetím nacionalismu a klerikalismu, který vedl i k totalitním režimům. Naše zkušenost tedy spíše nahrává otevřenosti světu i lidem – různých kultur, národů i náboženství. Naopak se dnes obáváme spíše ideálů teokratických, etnický a nábožensky exkluzivistických států, které se vzdáleně podobají těm, jež hájili Herodovi oponenti.

Samostatnou otázkou pak je, do jaké míry byl obraz tyranského *židovského* krále „použitelnou minulostí“ pro (především) křesťanské teology, kteří Ježíšovo vystoupení stavěli do ostrého protikladu vůči „upadlé společnosti skomírajícího a zkorumpovaného *pozdního* judaismu“.¹⁰⁴

Tyto otázky ovšem ze své podstaty přesahují záměr tohoto článku, avšak domnívám se, že bychom na ně neměli zapomínat.

Mgr. Dávid Cielontko, Ph.D.

Kabinet pro klasická studia Filosofického ústavu AV ČR, v.v.i.

Na Florenci 3, 110 00 Praha

Česká republika

cielontko@ics.cas.cz

¹⁰⁴Viz Konrad Schmid, The Interpretation of Second Temple Judaism as „Spätjudentum“ in Christian Biblical Scholarship, in: A. Lange – K. Mayerhofer – D. Porat – L. H. Schiffman, *Confronting Antisemitism from the Perspectives of Christianity, Islam, and Judaism*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2020, 141–154. Velice pozoruhodnou kritiku křesťanského antisemitismu ve vztahu k líčení osobě Heroda a jeho doby nabídla afro-americká antropoložka a aktivistka Zora Neale Hurston (1891–1960) v doposud nevydané knize o Herodovi Velikém, kterou psala v průběhu 2. světové války. Viz Michael Lackey, Zora Neale Hurston's „Herod the Great“: A Study of the Theological Origins of Modernist Anti-Semitism, *Callaloo* 34 (2011/1), 100–120.

Kritika Harnackovy historické metodologie v díle Podstata křesťanství z pohledu současné biblistiky¹

Pavel Langhammer

A Critique of Harnack's Historical Methodology in his 'What is Christianity?' from a Perspective of Contemporary Biblical Studies Adolf von Harnack was a prominent representative of the so-called Liberal theology, and his 120 years old collection of lectures 'What is Christianity?' used to be very influential at the beginning of the 20th century. In these lectures, Harnack claims to use a purely historical method to uncover the essence of Christianity. However, his approach seems to neglect not only specific sources, like the Fourth Gospel, but also certain theological concepts, like Christology. After a brief introduction to Harnack himself and his influences, this study critically surveys the collection of lectures, focusing on Harnack's methodological approach, sources used, and his refusal of Christology. It also shows how certain decisions Harnack makes during his course through the history of Christianity affected the results he yields. Finally, this study critiques his historical methodology and offers different approaches of contemporary historiography that render Harnack's methodology obsolete.

Keywords: Adolf von Harnack, historical methodology, christology, mnemohistory

V následujícím textu se pokusíme podat kritiku historické metodologie v souboru přednášek Podstata křesťanství nyní spíše pozapomenutého, na začátku 20. stol. však velmi vlivného teologa Adolfa von Harnacka.² Nejprve představíme osobu samotného Harnacka, ty, kteří ho ovlivnili, a liberální teologii vůbec, následně si projdeme druhou polovinu jeho více než 120 let starého souboru přednášek, které už jsou některými Harnackovými rozhodnutími z poloviny první ovlivněny, a ukážeme si, k čemu mohou tato počáteční rozhodnutí nakonec vyústit. Poté se obrátíme k té části, kde se Harnack zabývá Ježíšovým učením. V závěru zhodnotíme Harnackovu

1 Tato studie vznikla za podpory Grantové agentury Univerzity Karlovy a Evangelické teologické fakulty UK v rámci projektu č. 54119.

2 Na opomíjení Harnacka v novodobém bádání o církevní historiografii upozorňuje např. Kurt Nowak, *Theologie, Philologie und Geschichte. Adolf von Harnack als Kirchenhistoriker*, in: Kurt Nowak – Otto G. Oexle (eds.), *Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 207.

metodologii a její důsledky. Naznačíme i jiné možnosti a přístupy k této problematice.

Harnack a liberální teologie

Adolf von Harnack (1851–1930) byl německý luterský teolog a církevní historik. Mezi jeho nejznámější díla patří třísvazkové (v angl. překladu sedmisvazkové) *Dějiny dogmatu* a dále soubor šestnácti přednášek přednesený pro studenty všech fakult na univerzitě v Berlíně v zimním semestru ak. r. 1899/1900, který ještě v r. 1900 vyšel tiskem pod názvem *Podstata křesťanství*. Dále se Harnack věnoval i novozákonní exegezi a textové kritice a v letech 1906–1916 bylo vydáno celkem sedm svazků jeho *Příspěvků k úvodu do Nového zákona (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament)*.³ Dnes je spolu se svým učitelem Albrechtem Ritschlem nebo s kolegou Ernstem Troeltschem známý jako jeden z hlavních představitelů liberálního (či též kulturního) protestantismu. Tento pojem užívali ve dvacátých letech 20. stol. odpůrci přístupu, který zakládal svoji teologii na lidské zkušenosti a studiu historie, nikoli na Bohu, a k němuž řadili i Harnacka.⁴ Ten však toto označení, stejně jako jeho kolegové a učitelé, odmítal a sám sebe za liberálního teologa nepovažoval.⁵

Pojem liberální teologie je obecně velmi problematický a v dějinách nabýval různých významů. Označovala se pomocí něho např. skupina novo-protestantů v období 1780–1820,⁶ v současnosti v užším slova smyslu označuje Ritschlovu školu, či Školu dějin náboženství, v širším slova smyslu zase různé teologické směry stavějící na osvícenských principech. Mezi protagonisty těchto směrů lze zařadit Johanna Salomo Semlera, Friedricha Schleiermachera, Davida Friedricha Strausse, Ferdinanda Christiana Baura, celou tzv. tübingskou školu a další.⁷ Liberální teologie však neskončila

3 Srov. Peter H. Grove, Harnack, Adolf von, in: *Encyclopedia of the Bible and its reception*. Vol. 11, Berlin: Walter de Gruyter, 2015, 323.

4 Srov. Mark D. Chapman, Liberal Theology (Christian), in: *Encyclopedia of the Bible and its reception*. Vol. 16, Berlin: Walter de Gruyter, 2018, 447.

5 Srov. Christine Axt-Piscalar, Liberal Theology in Germany, in: *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, 468.

6 Srov. Matthias Wolfes, Liberal Theology, in: *Religion Past and Present*. Vol. 7, Leiden – Boston: Brill, 2009, 448.

7 Srov. Axt-Piscalar, Liberal Theology in Germany, 469.

v Německu na konci 19. stol., můžeme se s ní setkat i v dnešní době.⁸ Prvně pojem *theologia liberalis* použil J. S. Semler ve svém díle *Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter descendam* z r. 1774 ve významu nedogmatického přístupu k Písmu.⁹ Tuto charakteristiku bychom mohli považovat za jeden z jejích hlavních znaků. Mezi další znaky charakterizující liberální teologii můžeme řadit důraz na historický přístup, náboženskou zkušenost, individualismus, kulturu (např. Harnack či Ritschl bývají označováni za kulturní protestanty), osobního Boha (oproti mystickému Bohu) a jedinečnost Ježíše. Tyto znaky se také objevují v díle A. Harnacka.

Vlivy

Harnack vycházel, v návaznosti na svého učitele A. Ritschla, z tzv. (mladší) tübingské školy, jejímž zakladatelem a významným představitelem byl F. C. Baur.¹⁰ Sám Harnack se k oběma těmto postavám hlásil jako ke svým formujícím vlivům. Neznamená to ovšem, že by je zcela následoval a plně souhlasil se všemi jejich postupy a závěry, jak uvidíme v dalším výkladu.

F. C. Baur (1792–1860) patřil mezi největší církevní historiky i novozákonníky své doby. Byl zakladatelem a hlavním představitelem tzv. tübingské školy a učitelem D. F. Strausse či A. Ritschla. Byl to právě Baur, který významným způsobem přeorientoval *chápání teologie jako historické teologie*. Činil tak zcela v duchu německého idealismu, kdy historii chápal jako výklad sebevjadření Boha jakožto absolutního Ducha v procesu dějin. Christologii považoval pro svoji teologii za zásadní a při jejím zkoumání začínal „zdola“ u *historického Ježíše*. Rozpor mezi Kristem víry a Ježíšem historie se Baur pokouší vyřešit tím, že Bůh jednal v Ježíši a víra je odpovědí na historického Ježíše. Obraz Ježíše podle něho nejde ukázat pomocí nějaké spekulativní teologie, ale je ho třeba získat historicko-kritickým přístupem.¹¹ Baur je považován za toho, kdo položil základy dichotomie „*původního*“ židovství

8 Srov. Friedrich Wilhelm Graf, *Liberal Theology*, III. Systematics, in: *Religion Past and Present*. Vol. 7, 449–450.

9 Srov. Matthias Wolfes, *Liberal Theology*, II. Church History, in: *Religion Past and Present*. Vol. 7, 449.

10 Srov. Wilhelm Pauck, *Harnack and Troeltsch*, New York: Oxford University Press, 1968, 26.

11 Srov. William Baird, *History of New Testament Research*. Vol. 1. *From Deism to Tübingen*, Minneapolis: Fortress Press, 1992, 258–269.

a „*pozdního*“ *helénismu*; v jeho pojetí šlo o rozlišení v rámci rané církve mezi petrovským židokřesťanstvím a pavlovským pohanokřesťanstvím.¹²

A. Ritschl¹³ (1822–1889) byl biblický a systematický teolog, který působil na univerzitách v Bonnu a v Göttingen. Mezi jeho studenty patřili William Wrede či Johannes Weiss. Sám se ještě za studií v Tübingen dostal pod vliv F. C. Baura a tübingenské školy. To zajisté formovalo jeho historický přístup k teologii. Sám byl přesvědčen o tom, že podstatu křesťanství lze nalézt v Ježíši jakožto zakladateli církve a mezi apoštoly – jejími prvními členy. Odmítal předkřesťanskou metafyziku a její aplikaci v teologii, za důležité považoval hledat Boha na tomto světě, tedy na základě jeho zjevení v Kristu v dějinách.¹⁴ V pojetí náboženského vědomí byl Ritschl ovlivněn Friedrichem Schleiermacherem a podobně jako on odmítal tradiční učení o dvou přirozenostech v Kristu. Pod vlivem Immanuela Kanta kladl větší důraz na etiku než na prožitek. Kantův vliv se projevil především v Ritschlově etickém pojetí království Božího: „Království Boží je Bohem zřízené nejvyšší dobro společenství založeného skrze Boží zjevení v Kristu; [...] tvoří [...] etický ideál, pro jehož dosažení se členové společenství k sobě navzájem zavazují určitým typem vzájemné součinnosti.“¹⁵ Za univerzální zákon tohoto společenství pak považuje lásku k Bohu a k bližnímu. Míru těchto vlivů uvidíme konkrétně při rozboru Harnackových myšlenek v *Podstatě křesťanství*.

12 Srov. *Religion Past and Present. Vol. 1*, 648, popř. Anders Gerdman, Baur and the Creation of the Judaism-Hellenism Dichotomy, in: Martin Bauspiess – Christof Landmesser – David Lincicum (eds.), *Ferdinand Christian Baur and the History of Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2017, 96–115.

13 K Ritschlově životu a učením srov. např. William Baird, *History of New Testament Research. Vol. 2, From Johnathan Edwards to Rudolf Bultmann*, Minneapolis: Fortress Press, 2003, 86–92.

14 Albrecht Ritschl, *Theology and Metaphysics: Toward Rapprochement and Defense*, in: *Three Essays*, Philadelphia: Fortress Press, 1972, 149–218.

15 Albrecht Ritschl, *Instruction in the Christian Religion*, in: *Three Essays*, Philadelphia: Fortress Press, 1972, 219–292, zde 222.

Podstata křesťanství

„Jádro“ a „slupka“

Ve svém díle *Podstata křesťanství*¹⁶ si Harnack pokládá následující základní otázky: „Co je křesťanství? Čím bylo? Čím se stalo?“¹⁷ a nastiňuje rovněž, jakým způsobem si bude na tyto otázky odpovídat: „Tuto otázku se pokusíme zodpovědět výlučně v historickém smyslu, tj. za použití historických metod a životní zkušenosti získané z žitých dějin. Vynecháme tedy pohled apologety či náboženského filosofa.“¹⁸

Pod pojmem apologeta si představuje někoho, kdo „dokazuje platnost křesťanského náboženství a jeho význam pro morální a intelektuální život.“¹⁹ To sice Harnack považuje za přínosné, ale vidí to jako hrozbu pro „čistě historickou otázku po podstatě tohoto náboženství“ a pro kredibilitu historického výzkumu vůbec. Náboženskou filosofii pak odmítá proto, že se příliš pokouší o nějaký obecný koncept náboženství, ba dokonce se snaží „ukázat podstatu a nároky náboženství pomocí psychologické analýzy“.²⁰ Harnack se ale do žádné psychologie pouštět nehodlá a chce se přidržet čistě historického tématu.²¹ Úkol historika, dokonce jeho nejvyšší povinnost, Harnack spatřuje v „rozlišení toho, co má trvalou hodnotu [...] nalezení toho, co je podstatné.“²² Na základě tohoto předpokladu pak vidí pouze dvě možnosti: „bud' je evangelium ve všech svých ohledech identické se svojí původní podobou [...]; nebo obsahuje něco, co má ve všech svých historických podobách trvalou platnost.“²³ Harnack se přiklání k druhé možnosti. Chce se tedy pokusit „uchopit, co je podstatné v těchto jevech a oddělit jádro od

16 Na Harnackovu *Podstatu křesťanství* budeme odkazovat podle následujícího německého kritického vydání Adolf Harnack, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf v. Harnack*, 3., erneut durchgesehene Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, v závorce pak budeme uvádět i stranu z následujícího anglického překladu Adolf Harnack, *What is Christianity?*, 2nd ed., revised, New York: Putnam's Sons, 1902. Dostupné též na: <https://archive.org/details/whatischristian01saungooq/>.

17 Harnack, *Das Wesen*, 11 [6].

18 Tamtéž, 11–12 [7].

19 Tamtéž, 12 [7].

20 Tamtéž, 13 [10].

21 Srov. tamtéž, 13 [10].

22 Tamtéž, 17 [14].

23 Tamtéž, 17 [14–15].

slupky.²⁴ Rozlišování jádra od slupky ovšem nelze chápat ve smyslu kritérií autenticity pozdějšího ježíšovského bádání, které se snažilo rozlišovat autentické a neautentické výroky Ježíše. V Harnackově případě jde spíše o odlišení toho, co je pro křesťanství podstatné, od toho nepodstatného.²⁵ Toto vše musíme mít na paměti, abychom si mohli později povšimnout, nakolik je těmto svým předpokladům ve svých přednáškách věrný.

Zdroje

Jako základní zdroj Harnack stanovuje Ježíše Krista a jeho evangelium, což je pro něj nejen výchozím bodem, ale i záležitostí, kterou se hodlá zabývat především – tomuto tématu věnuje celou polovinu svých přednášek. Zde se obrací hlavně k synoptickým evangeliím. Sice uznává, že neobsahují dostatek materiálu proto, abychom z nich mohli sestavit Ježíšův životopis, přesto je považuje za důležitá, protože nám poskytují informace (1) o Ježíšově učení, (2) o Ježíšově veřejném působení, (3) o tom, jaký dojem udělal na své učedníky.²⁶ Janovo evangelium ovšem neuznává, protože Jan podle něho jako autor pracoval se svrchovanou volností, přeházal jednotlivé události a postavil je do nového světla, vystavěl vlastní promluvy a jejich myšlenky ilustroval v imaginárních situacích.

Neznamená to ale, že by byl spokojen s ukázkou „pouhého obrazu Ježíše Krista a hlavních znaků jeho evangelia.“²⁷ Pro získání celkového obrazu křesťanství je dle něho třeba zkoumat i dále v dějinách: hodlá sledovat „jaký dojem udělal Ježíš a jeho evangelium na první generaci učedníků“,²⁸ zkoumat „největší změny, které křesťanská idea podstoupila v průběhu dějin“,²⁹ a chce se pokusit „rozlišit její hlavní typy“.³⁰ Nicméně, na otázku, co je křesťanství, už si odpověděl předtím, než se pustil do sestavování zdrojů, z nichž bude čerpat: „Křesťanské náboženství je něco vznešeného a pros-

24 Tamtéž, 16 [13].

25 Srov. např. Jonathan D. Teubner, *Jesus and the Ascent of Wissenschaft. A Reassessment of Adolf von Harnack's wissenschaftliche Theologie*, in: Kevin M. Vander Schel – Michael P. DeJonge (eds.), *Theology, History, and the Modern German University*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, 279–282.

26 Harnack, *Das Wesen*, 26–27 [33–34].

27 Tamtéž, 15 [10].

28 Tamtéž, 18 [16].

29 Tamtéž, 18 [16].

30 Tamtéž, 18 [16].

tého; znamená jen jednu jedinou věc: věčný život uprostřed času, za pomoci Boží moci a před jeho očima.“³¹

Struktura „Podstaty křesťanství“

Dříve než se podíváme podrobněji na Harnackovu konstrukci Ježíše a především jeho učení, projdeme si, jak vypadá celý zbytek jeho přednášek. Získání celkového obrazu o *Podstatě křesťanství* je důležité pro pochopení toho, kam určitá rozhodnutí, která Harnack v průběhu přednášek učinil, nakonec vedou. Jeho zkoumání podstaty křesťanství se dělí do několika fází:

I. Evangelium

1. fází je již zmíněná doba Ježíše až do jeho smrti,

II. Evangelium v dějinách

2. fází je apoštolská doba, kam řadí i Pavlovo učení

3. fází je pak vývoj směrem ke katolicismu,

4. fází je řecký katolicismus (tím Harnack myslí pravoslavi),

5. fází je římský katolicismus a konečně

6. fází je protestantismus.

Apoštolská doba

Ve druhé fázi, tedy v apoštolské době, se vytvořila komunita nejbližších Ježíšových učedníků a tato komunita se vyznačovala tím, že (1) rozpoznala Ježíše jako živého Pána, (2) pro každého jedince této nově vytvořené komunity, včetně otroků, bylo náboženství skutečnou zkušeností a (3) vedla posvátný život v čistotě a bratrském společenství a očekávala Kristův návrat v blízké budoucnosti.³² Při hodnocení tohoto období Harnack říká: „[V] průběhu tohoto [období] se evangelium odpoutalo od své mateřské země judaismu a bylo položeno na širé pole řecko-římského impéria.“³³

K Pavlovi Harnack zaujímá zvláštní postoj. Na jednu stranu hodnotí jeho činnost pozitivně a připisuje mu řadu zásluh: vysvobození křesťanství z judaismu³⁴ či zajištění křesťanství místo ve světových dějinách.³⁵ Byl to Pavel,

31 Tamtéž, 12 [8].

32 Srov. Harnack, *Das Wesen*, 91 [164–165].

33 Tamtéž, 110 [204].

34 Srov. tamtéž, 103 [190].

35 Srov. tamtéž, 110 [204].

kdo přenesl evangelium na Západ z Východu, kde v následujících věcích nemohlo náležitě vzkvétat.³⁶ Byl to Pavel, kdo pojal evangelium jako zprávu o již přítomném vykoupení a spáse, kdo kázal ukřižovaného a vzkříšeného Krista, díky němuž máme přístup k Bohu, spravedlnosti a klidu.³⁷ Byl to Pavel, kdo „viděl evangelium jako něco nového, co ruší náboženství zákona.“³⁸

Zároveň však z hlediska celkové koncepce hledání podstaty křesťanství, ale i oddělování jádra a slupky Harnack naznačuje, že „Pavel však učinil z Kristovy smrti a vzkříšení předmět zvláštní spekulace a celé evangelium takříkajíc přetavil na tyto události.“³⁹ Přesto hned v následující přednášce Harnack tvrdí, že „aniž by způsobil násilí na jeho vnitřních a podstatných znacích – nepodmíněné víře v Boha jako Otce Ježíše Krista, důvěře v Pána, odpuštění hříchů, jistotě věčného života, čistotě a bratrském společenství – Pavel transformoval evangelium do univerzálního náboženství a položil základy velké Církve.“⁴⁰

Raný katolicismus

Harnack tedy určitým způsobem řadí křesťanství apoštolské doby blíže k Ježíšově zvěsti, protože hned následující období (třetí fázi – nástup katolicismu) už začíná hodnotit jednoznačně negativně, a tedy první, ale i hlavní předěl klade mezi druhou a třetí fází dějin křesťanství. Raný katolicismus kritizuje: „Živá víra byla nahrazena krédem, oddanost Kristu christologií, horoucí naděje království Božího naukou o nesmrtelnosti a zbožštění, [...] z nositelů Ducha se stali duchovní, z bratří laici, zázraky zcela vymizely, [...] a ‚Duch‘ byl nahrazen zákonem a povinností.“⁴¹ Všechny tyto „nové“ skutečnosti jsou projevem postupné institucionalizace vznikající a hlavně šířící se církve. Obecně můžeme říct, že Harnack se v *Podstatě křesťanství* vymezuje vůči jakékoli institucionalizované podobě křesťanství.

V této fázi podle Harnacka šlo o vítězství křesťanství nad přirozeným náboženstvím a polyteismem a překonání dualistické filosofie náboženství.⁴² Při tom došlo podle něho ke ztrátě původního nadšení a k vpádu he-

36 Srov. tamtéž, 104 [190–191].

37 Srov. tamtéž, 103 [190].

38 Tamtéž, 103 [190].

39 Tamtéž, 92 [166].

40 Tamtéž, 105 [194].

41 Tamtéž, 112 [207].

42 Srov. tamtéž, 112 [209].

lénismu a jeho propojení s evangeliem, které bylo natolik silné, že trvalo následující staletí. V novozákonních textech Harnack tento vpád helénismu, krom drobných střípků u Pavla, Lukáše a Jana, ještě nevidí. Počátek spatřuje až kolem r. 130 s nástupem řecké náboženské filosofie a později i platonismu a s tím související řecké kosmologie s jejím pojmem Logos. Apogeti počátku 2. stol. n. l. pak přišli s rovnici, že Logos = Ježíš Kristus.⁴³ To už Harnack našel u Jana, tvrdí ovšem, že Jan na této rovnici nestaví veškerou spekulativní christologii. Ani žádný z židovských filosofů nikdy Mesiáše s Logem nespojil. Spojení Krista s Logem odvrátilo podle Harnacka pozornost od jednoduchosti evangelia k filosofii náboženství a nevedlo vůbec k Bohu tak, jak ho kázal Ježíš. Toto období bylo ale poznamenáno i „ostrou helénizací“, kdy se křesťanství dostalo do kontaktu s gnosticismem, který nakonec zapříčinil její zformování. S gnosticismem se totiž musela církev vypořádat a nějakým způsobem fixovat své učení, kult a nařízení a vyloučit všechny, kteří se tomu nepodřídili. Katolicismus se pro Harnacka rovná „Církev doktríny a zákona“.⁴⁴

V tomto období tedy podle Harnacka došlo k několika proměnám: K ohrožení svobody a nezávislosti v náboženských otázkách. Člověk se nemohl cítit být křesťanem, aniž by předem svoji náboženskou zkušenost nemusel konfrontovat s nějakým církevním krédem, které bylo mocensky zřízené.⁴⁵ Sice se podařilo odvrátit „ostrou helénizaci“, ale nepodařilo se evangelium ochránit od pronikajícího vlivu řecké náboženské filosofie, že opravdové náboženství je především doktrína. Církev se stala institucí a získala náboženskou moc. A nakonec se evangelium už přestalo hlásat jako radostná zpráva a s takovým zápalem jako dříve.⁴⁶

Řecký a římský katolicismus

Řecký katolicismus, jak nazývá pravoslaví, označuje Harnack za řecký produkt v křesťanském hávu, je to pro něj obyčejné přirozené náboženství. S jeho odsouzením je rychle hotov. Otázku ohledně dvou přirozeností v Kristu řeší jako otázku týkající se řeckého katolicismu a tvrdí, že řečtí teologové byli přesvědčení, že jediný rozdíl mezi přirozenou filosofií

43 Srov. tamtéž, 115–117 [214–218].

44 Srov. tamtéž, 117–119 [218–222].

45 Srov. tamtéž, 121 [225–226].

46 Srov. tamtéž, 121–123 [226–230].

a křesťanským vyznáním je v tom, že křesťanství obsahuje nauku o dvojí přirozenosti v Kristu.⁴⁷

V římskokatolické církvi zase spatřuje dědičku Římského impéria, ve které se ještě více rozvinula její institucionální podoba. Jako podstatnou charakteristiku této církve vidí její mocenskou nadvládu při hlásání evangelia. Zásadní odloučení od původního evangelia spatřuje v tom, že si církev začala nárokovat božskou důstojnost, což nemá oporu v evangeliu.⁴⁸

Protestantismus

Protestantismus hodnotí Harnack s velkým obdivem. „Každý, kdo se zabývá dějinami křesťanství od 2. století do současnosti, musí dojít k závěru, že v celém tomto období byla reformace v 16. století největším a nejprospěšnějším hnutím.“⁴⁹ Protestantismus je podle něho třeba vidět v kontrastu vůči katolicismu: je to reformace (s ohledem na učení o spáse) a revoluce (s ohledem na církev, její autoritu a její politické uspořádání). Náboženství se opět stalo náboženstvím, jelikož se evangelium dostalo do popředí, stejně jako Slovo Boží, které pro Luthera neznamenovalo žádnou doktrínu, ani Písmo, ale poselství Boží milosti v Kristu.⁵⁰ Na podporu svého tvrzení, že evangelium je něco jednoduchého, zde tvrdí, že protestantismus chápe evangelium jako „něco jednoduchého, božského, a přitom i plně lidského, co lze nejlépe pochopit, pokud se ponechá zapůsobit na jednotlivce zcela volně [...]“⁵¹

Protestantismus podle Harnacka zbavil církev onoho božského statusu, zbavil se veškeré externí náboženské autority v podobě koncilů či tradice. Podobně se vypořádal s liturgií či s přemírou svátostí.⁵²

Pozoruhodné je, že Harnack vidí protestantismus jako produkt čistě německého ducha. Rané křesťanství považuje za řecké, západní katolicismus za římský, reformaci za německou. Kalvína považuje za Lutherova žáka a jeho vliv za nejvíce patrný mezi Angličany, Skoty a Holanďany, proto i jeho stopa je německá.⁵³

47 Srov. tamtéž, 124–138 [233–262].

48 Srov. tamtéž, 138–150 [263–287].

49 Tamtéž, 151 [287].

50 Srov. tamtéž, 151–152 [287–290].

51 Tamtéž, 154–155 [295].

52 Srov. tamtéž, 156–158 [297–301].

53 Srov. tamtéž, 158 [302–303].

Protestantismus je podle Harnacka zkrátka vrcholná doba dějin, ve které došlo k návratu k původnímu evangeliu.

Ježíš a jeho evangelium

Když jsme si probrali, kam Harnack s celým svým projektem Podstaty křesťanství dospěl, můžeme se vrátit zpět k jeho východiskům. Co pro něj znamená ono původní Ježíšovo evangelium? Jak toto evangelium konstruuje? Začíná u Ježíše a jeho portrétu, což znamená, že se musí nějak vypořádat i s christologií.

Ježíšova osoba a učení

Jelikož Harnack vychází z popisu Ježíšovy osoby (historického Ježíše), resp. z jeho učení, můžeme si Harnacka zařadit i do bádání o historickém Ježíši. Harnack jak dobou, tak i svým přístupem zcela jasně zapadá do první vlny tázání po historickém Ježíši (tzv. Old Quest),⁵⁴ jehož průběh i výsledky shrnul a v r. 1906 pod názvem „Von Reimarus zu Wrede“ publikoval Albert Schweitzer. Harnackovi ovšem Schweitzer v této práci samostatné pojednání nevěnoval, ač Harnack svým portrétem Ježíše v *Podstatě křesťanství* předvedl vrcholné dílo první vlny tázání. Pravděpodobně i z toho důvodu, že nenapsal Ježíšův životopis, ale učinil portrét Ježíše jen částí díla mnohem širšího záběru. Nemohla na něj tedy explicitně platit kritika celého Old Questu, kterou na závěr své knihy napsal Albert Schweitzer a v níž celou tuto fázi prohlásil za neúspěšnou, protože všichni autoři se podle něho dopustili při sepisování Ježíšova života projekcí, promítli totiž do něj ideály své doby.

S kritikou Harnacka v tomto smyslu musel tedy za Schweitzera zaskočit katolický modernista George Tyrrell: „Kristus, kterého Harnack vidí, když pohlédne zpět skrze devatenáct století ‚katolické temnoty‘, je pouze odrazem obličejů liberálního protestanta, který se blyští na dně hluboké studny.“⁵⁵ Harnack postupuje historickou metodou z pramenů (synoptických evangelií) tak, jak bylo v té době obvyklé. Nepoužívá žádná kritéria autenti-

54 K otázkám dělení Ježíšovského bádání do jednotlivých období srov. např. Stanley E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals*, Sheffield: Sheffield Academic, 2000, 31–55, či Gerd Theissen – Annette Merz, *The Historical Jesus*, London: SCM Press, 1998, 2–12.

55 George Tyrrell, *Christianity at the Cross-roads*, London: Longmans, 1913, 44.

city, jak tomu bylo v pozdějších fázích ježíšovského bádání. Pouze pracuje s materiály, které nějak vyhodnotí jako nejstarší, nebo nezatížené.

Pro naše potřeby je nejdůležitější, jakým způsobem Harnack formuluje Ježíšovo učení, tedy Ježíšovo evangelium, proto necháme jeho popis Ježíšova života zcela stranou. Harnack shrnuje Ježíšovo učení do tří hlavních bodů. Každý z nich podle něj obsahuje i celek, takže lze Ježíšovo učení pochopit v celé šíři i z jednoho z nich.⁵⁶

Království Boží a jeho příchod⁵⁷

Ježíšovo poselství o království Božím má široké rozpětí, od starozákonního prorocství o soudném dni a nastolení Boží vlády v budoucnu až po představu niterného příchodu království počínaje Ježíšovými kázáním. Harnack považuje řešení tohoto rozporu za obtížné a doporučuje každému číst podobenství. Nicméně praví, že „království Boží přichází k jednotlivci tak, že vstoupí do jeho duše a chopí se jí.“⁵⁸ Království Boží je vláda Boha v srdcích jednotlivců.

Na závěr ještě Harnack shrnuje, co je království Boží: „Za prvé, je to něco nadpřirozeného, [...] není to produkt běžného života. Za druhé, je to [...] vnitřní propojení s živým Bohem; za třetí je to nejdůležitější zkušenost, kterou člověk může mít a na ní všechno ostatní závisí...“⁵⁹ Hřích je odpuštěn, bída je zažehnána.

Bůh Otec a nekonečná hodnota lidské duše

Zde Harnack vychází především z Otčenáše, který považuje za krásné shrnutí evangelia. Ukazuje, že evangelium je otcovství Boha, které se projevuje v celém životě. Je i vnitřní jednotou s vůlí Otce a Božím královstvím a radostnou jistotou věčného požehnání a ochrany před zlem. Člověk, který může říct „můj Otče“ bytosti, která vládne nebi a zemi, je vyvýšen nad nebe i zemi a má hodnotu vyšší než cokoli na tomto světě. Role Ježíše tkví v tom, že jako první poukázal na hodnotu každé lidské duše.⁶⁰

56 Harnack, *Das Wesen*, 37 [55].

57 Srov. tamtéž, 38–43 [56–67].

58 Tamtéž, 40 [60].

59 Tamtéž, 43 [67].

60 Srov. tamtéž, 43–47 [68–76].

Vyšší spravedlnost a přikázání lásky⁶¹

Zde Harnack formuluje evangelium eticky a dodává, že „lze ukázat evangelium jako etické poselství, aniž by došlo k jeho znehodnocení.“⁶² Tento etický aspekt vidí vyjádřený v dvojpřikázání lásky.

Dále Harnack identifikuje šest oblastí aplikace evangelia na jednotlivé problémy, které se objevovaly a objevují v dějinách v menší či větší míře stále.⁶³ Pro naše potřeby ponecháme první čtyři, které se věnují praktickým otázkám, stranou a budeme se věnovat posledním dvěma. I Harnack sám upozorňuje, že první čtyři patří k sobě a poslední dvě stojí samostatně.⁶⁴

Evangelium a Syn Boží neboli christologická otázka

V této části Harnack nejvíce brojí proti christologii. Pokládá si výchozí otázku: „Jaký postoj Ježíš zaujímal vůči evangeliu, když jej kázal a jak si přál, aby byl přijat?“⁶⁵ V tuto chvíli se Harnack nechce zabývat tím, jak ho vnímali jeho učedníci, zajímá ho jen Ježíšovo vlastní svědectví. A dopředu předkládá dvě tvrzení:

Za prvé, Ježíš netoužil po tom, aby někdo věřil v jeho osobu ani v nic jiného, než je obsaženo v jeho přikázáních. Zde si dokonce Harnack vypočítá s citátem z J 14,15 „Milujete-li mne, budete zachovávat má přikázání.“⁶⁶ (Proč se najednou dovolává Janova evangelia, které je celé překroucené, jak uvedl při výčtu svých zdrojů, není zcela zřejmé.) Ježíš tedy neměl v úmyslu formulovat nějaké učení o sobě a své důstojnosti, než jak to vyjádřil v evangeliu. Za druhé, za Pána nebes i země, stvořitele a jediné dobro hlásal Ježíš svého Boha, svého Otce. Všechno, co Ježíš má, pochází od Otce. Obě tato tvrzení Harnack považoval za to, co evangelia říkají, a to nelze překroutit.⁶⁷

Ježíš o sobě mluvil dvěma způsoby – označoval se jako Syn Boží a jako Mesiáš (syn Davidův, Syn člověka).⁶⁸ Z Mt 11,27 si bere výrok „Nikdo nezná Syna než Otec a Otec nezná nikdo než Syn a ten, komu by to Syn chtěl

61 Srov. tamtéž, 47–49 [76–80].

62 Tamtéž, 47 [76].

63 Tamtéž, 51 [84–85].

64 Srov. tamtéž, 51 [85].

65 Tamtéž, 75 [134].

66 Biblické verše jsou citovány podle Českého ekumenického překladu.

67 Srov. Harnack, *Das Wesen*, 76 [136].

68 Srov. tamtéž, 76 [136].

zjevit.“ Podle Harnacka je to právě ona znalost Boha, která činí Ježíše Synem: „[N]ení to tedy nic jiného než praktický důsledek znalosti Boha jako Otce, jako svého Otce.“⁶⁹ Tímto vysvětlením Harnack oddělil *jádro* od pozdější *slupky* při výkladu pojmu Syn Boží.⁷⁰ Pojem Mesiáš je podle něj mnohem méně srozumitelný pro současníka než Syn Boží, sám Harnack s tímto pojmem bojuje a upozorňuje na problematické chápání mesiášských představ v Ježíšově době. Pochybuje vlastně, že se tímto způsobem Ježíš sám označoval, a zůstává tak pro něj především Synem.⁷¹

Když Harnack vyložil, že Ježíš o sobě nemluvil v žádných christologických titulech, začíná postupně christologii zavrňovat. Hovoří o tom, že celník z podobenství o farizejovi a celníkovi (L 18,9–14) nevěděl nic o „christologii“, a přesto byl ospravedlněn. Což pro Harnacka opět znamená důkaz toho, že Ježíšovo poselství je něco jednoduchého, co nelze převrátit. Odmítá, že by Ježíš své poselství myslel nějak dočasně s tím, že vše nabude nového významu po jeho smrti a vzkříšení. Dokonce volá: „Ne – toto poselství je jednodušší, než by si církve chtěly myslet.“⁷² Tomuto jednoduchému poselství se nejde vyhnout, když neobsahuje „christologii“. Harnack pokračuje s tím, že „evangelium, jak je Ježíš hlásal, se týká jen Otce, a ne Syna.“⁷³ Z tohoto je pak zcela pochopitelně velmi obtížné vidět nějakou potřebu zabývat se christologií.

Ježíšovo učení podle Harnacka neobsahuje žádné dogmatické doktríny, ani žádné opresivní nároky na naši víru.⁷⁴ Christologii zavrňuje i z toho důvodu, že způsobila spory ohledně jemných nuancí, které vedly až ke smrti lidí. Z náboženských doktrín se stávají mocné zbraně a šíří strach. S christologií se zachází tak, jako kdyby evangelium nemělo co jiného nabídnout.⁷⁵ Z toho všeho je opět patrné, jakou má Harnack obavu z nějaké autority v institucionalizované podobě.

Propojení Ježíše s evangeliem je v tom, že „Ježíš byl [jeho] osobní realizací a silou“.⁷⁶

69 Tamtéž, 77 [138].

70 Srov. tamtéž, 78 [140].

71 Srov. tamtéž, 78–84 [140–151].

72 Tamtéž, 85 [154].

73 Tamtéž, 85 [154].

74 Srov. tamtéž, 86 [155].

75 Srov. tamtéž, 75 [134–135].

76 Tamtéž, 86 [156].

Kdybychom si chtěli tuto část shrnout, můžeme říct, že podle Harnacka Ježíš nepožadoval, aby v něj někdo věřil, jen aby dodržovali jeho přikázání, hlásal Boha Otce, a ne sebe, o sobě mluvil pouze jako o Synu ve smyslu „znalosti Boha jako svého Otce“.

Evangelium a doktrína neboli otázka kréda

V této části Harnack navazuje na „problémy“, které má s christologií, a dotahuje je do důsledků. Tvrdí totiž, že „[e]vangelium není žádná teoretická nauka, žádná světová moudrost. [...] Je to radostná zpráva, která nás ujišťuje o věčném životě a říká nám, jaké věci a síly mají smysl.“⁷⁷ Pokud někdo postaví christologické vyznání před toto evangelium a učí, že člověk musí nejdříve myslet správně o Kristu, než může k evangeliu přistoupit, znamená to se od něj naprosto odchýlit. Jen náboženství, které člověk sám zakusil, je potřeba vyznávat, jakékoli jiné krédo či vyznání je podle Ježíše pokrytecké a škodlivé. Víra a krédo musejí vycházet z obratu od světa k Bohu a krédo není nic jiného než víra omezená na praxi.⁷⁸ Zde to vypadá, že Harnack bojuje proti představě, že opravdové víře a evangeliu předchází nutnost znát „správnou“ christologii, což patrně opět plyne z nějaké praxe působení církve v institucionalizované podobě (třeba i na univerzitě), ale hlavně a především v Harnackově době. To, že podává kritiku onoho řeckého filosofického vlivu na vznik christologie, což bychom mohli považovat za argument z hlediska historického vývoje, najdeme ale v textu až mnohem později – když se zabývá obdobím raného katolicismu. Zde podle všeho Harnack opět není zcela věrný svému historickému přístupu. Klade totiž závěry jako východiska pro svůj historický výklad, místo toho, aby tyto závěry z historického výkladu vyplývaly.

⁷⁷ Tamtéž, 87 [157].

⁷⁸ Srov. tamtéž, 87–88 [157–160].

Kritika Harnackova přístupu⁷⁹

Harnack byl mimořádně všestranným učencem a mnoho jeho děl se stalo ve své oblasti na dlouhou dobu díly klasickými. Za všechny můžeme jmenovat již zmíněné *Dějiny dogmatu*, které se jako učební text na některých univerzitách udržely až do samotného konce 20. století.⁸⁰ Jeho přínosu k jednotlivým oblastem teologie byly věnovány speciální studie.⁸¹ Harnack se významně přičinil o to, že se teologie v době krize na začátku 20. stol. udržela na univerzitách a nebyla nahrazena religionistikou.⁸² To lze jednoznačně považovat za jeho největší přínos akademické teologii.

Nyní však zpět k *Podstatě křesťanství*. Na jedné straně tu máme text, který je rozdělen na nejvyšší úrovni na dvě části: Evangelium a Evangelium v dějinách. To by nasvědčovalo tomu, že v první části najdeme to „pravé“ evangelium a v další už jeho nepůvodní proměněné podoby, tak jak je Harnack podrobuje kritice (především v případě všech typů katolicismu, raného, římského i řeckého). Na druhé straně vidíme, že první kapitola druhé části věnovaná apoštolské době stále ještě náleží k těm, kde Harnack nijak silně nerozporuje nepůvodnost pojetí evangelia, naopak to vypadá, že ještě vypíchne některé důležité momenty, které k evangeliu patří.

79 Zde je záhodno podotknout, že existují současní badatelé, kteří nejsou k Harnackovi a k jeho odmítnutí veškeré christologie tak kritičtí, ba dokonce se domnívají, že Harnack nějakou svoji christologii má, nebo k ní minimálně směřuje. Viz např. Alister E. McGrath, *The Making of Modern German Christology, 1750–1990*, Grand Rapids: Zondervan, 1994, 89–98 či Christine Axt-Piscalar, *Adolf von Harnack's Christology*, in: Stuart G. Hall (ed.), *Jesus Christ Today, Studies of Christology in Various Contexts*, Berlin: De Gruyter, 2009, 159–177. Vyrovnání se s takovými badateli už by ovšem bylo mimo záměr tohoto článku a vyžadovalo by si samostatnou studii.

80 Srov. Jiří Vogel, *Evangelium a dějiny. Odkrývání nadčasovosti evangelia v dějinách u Adolfa von Harnacka*, in: J. Blažek – K. Veverková – D. Biernot (eds.), *Šalom. Pocta Bedřichu Noskovi k sedmdesátým narozeninám*, Chomutov: L. Marek, 2012, 85–86.

81 Kurt Nowak věnoval svou studii Harnackovi jako církevnímu historikovi, viz Nowak, *Theologie*, 189–237. Christoph Marksches se zabýval Harnackovým přínosem k novozákonnímu bádání, viz Christoph Marksches, *Adolf von Harnack als Neutestamentler*, in: Kurt Nowak – Otto G. Oexle (eds.), *Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 365–395. Claus-Dieter Osthöener se zaměřil na Harnacka jako na systematika, viz Claus-Dieter Osthöener, *Adolf von Harnack als Systematiker*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 99 (2002/3), 296–331.

82 Srov. Jiří Vogel, *Smysl teologie mezi univerzitními vědami*, in: *Docete omnes gentes*, Brno: L. Marek, 2004, 122–123.

Harnack tedy určitým způsobem neztotožňuje evangelium přímo s Ježíšovým učením, přínos Ježíšových učedníků i Pavla vidí pozitivně a přesunutí jejich důrazů z Ježíšova učení na jeho ukřižování a vzkříšení považuje za legitimní. Nicméně sám na to takový důraz nepokládá, klade totiž své vlastní důrazy. Můžeme tu vidět jistý rozchod s Ritschlem, který viděl jako ústřední skutečnost, že se v Ježíši zjevil Bůh. O ničem takovém Harnack nemluví a na místo toho zdůrazňuje, že evangelium není o Synovi, ale o Otci. Ježíše vidí v nejlepším případě jako velmi výjimečného člověka. Nepotřebuje hledat jazyk, jak vysvětlit, kdo to vlastně Ježíš byl a je. To je totiž jasný a jediný cíl dogmat a vyznání, která Harnack tak vehementně odmítá. Nechce jim připustit tuto roli a vidí je jen a pouze negativně jako nějaký pokřivený nástroj církevní moci, kvůli němuž je zastíněno to pravé a čisté evangelium.

Když si Harnack předsevzal, že bude postupovat čistě historicky, začal celé své zkoumání u Ježíše a jeho evangelia a pokusil se najít ono původní evangelium, jehož cestu dějinami následně zkoumal. Vyšel ale z textů synoptických evangelií, o nichž víme, že nepatří mezi nejstarší texty Nového zákona, ani mezi nejstarší texty, které pracují s pojmem evangelium. Sám si byl přitom dobře vědom toho, z jaké doby Pavlovy listy musejí pocházet, i v *Podstatě křesťanství* zmiňuje rok 64 jako rok Pavlovy smrti.⁸³

Pokorný ve svém díle *Od evangelia k evangeliím* s podtitulem *Dějiny, teologie a působení biblického výrazu „evangelium“* poukázal na to, jaké různé významy pojem evangelium nabýval v rané církvi. Při tomto zkoumání začíná u předpavlovských formulí, jak jsou dochovány v Pavlových listech, teprve potom se zabývá Ježíšovým evangeliem, a nakonec svědectvím kanonických evangelijských textů. Podle Pokorného použil Pavel termín evangelium pro zvěst o zmrtvýchvstalém Ježíši. Ježíš termín evangelium nepoužil, ale použil ve svém hlásání království Božího sloveso s významem „nést dobrou zprávu“ (*b-s-r*; ř. *euangelizomaí*). Marek pak použil termín evangelium ve smyslu velikonočního evangelia a na tomto pojmu založil jednotnou strukturu své knihy.⁸⁴

Když se Larry Hurtado ve své knize z r. 2003 *Lord Jesus Christ* s podtitulem *Devotion to Jesus in Earliest Christianity* pokouší o historický popis

⁸³ Srov. Harnack, *Das Wesen*, 109 [202].

⁸⁴ Srov. Petr Pokorný, *Od evangelia k evangeliím. Dějiny, teologie a působení biblického výrazu „evangelium“*, Praha: Academia, 2019.

a analýzu role postavy Ježíše v raně křesťanském uctívání, začíná u „autentických“ Pavlových listů. Jako důvody uvádí: (1) Nemáme k dispozici žádné texty, které by přímo pocházely z předpavlovské doby, texty zaštiťující se autoritou postav raně jeruzalémské církve jako Petr, Jakub nebo Juda jsou všeobecně považovány za pseudonymní a jejich vznik je datován až na konec 1. či počátek 2. stol. n. l. (2) Pramen Q, který je často považován za nejstarší vrstvu sahající až k samotné době Ježíšova pozemského působení (a který Harnack dříve či později považoval za nejzásadnější), vidí Hurtado problematicky, jelikož je dochován pouze v té podobě, ve které se nachází u Matouše nebo u Lukáše, tedy v textech z doby 75–90 n. l. Pramen Q tedy mohl do té doby projít řadou proměn, přirozeně plynoucích z procesu předávání a nemůžeme se spolehnout na jeho stáří. Proto je z historického hlediska nejlépe začít u Pavla.⁸⁵

Jaká byla přesná Harnackova představa o dataci synoptických evangelíí v době, kdy přednášel o podstatě křesťanství, nevíme, v textu se zmiňuje pouze o Lukášově evangeliu, jehož vznik řadí do doby vlády římského císaře Domitiana,⁸⁶ tedy někam mezi roky 81–96 n. l. Ve svých *Příspěvcích k úvodu do Nového zákona*, které publikoval jen několik let po *Podstatě křesťanství*, datuje některé novozákonní spisy jako velmi rané, i Skutky umisťuje před r. 70, dokonce do doby, kdy Pavel byl ještě naživu.⁸⁷ Tím pádem Lukášovo evangelium muselo být starší než Skutky,⁸⁸ podobně jako Matoušovo evangelium.⁸⁹ Markovo evangelium, jež bylo zdrojem jak pro Lukáše, tak pro Matouše, datoval jako nejstarší z evangelíí.⁹⁰ Harnack byl zastáncem tzv. hypotézy dvou pramenů, která spočívá právě ve skutečnosti, že Matouš i Lukáš vycházeli z Marka a hypotetického pramene Q. Pramen Q (který sám rovněž zrekonstruoval) pak považoval za ještě starší než Markovo evangelium.⁹¹ Při využití NZ textů jako historických pramenů doporučoval vycházet z Q

85 Srov. Larry Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003, 80.

86 Srov. Harnack, *Das Wesen*, 22 [24].

87 Srov. Adolf Harnack, *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament IV, Neue untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1911, 65–81. Popř. v anglickém překladu Adolf Harnack, *The date of the Acts and of the synoptic gospels*, London: Williams & Norgate, 1911, 93–116. Dále odkazováno na něm. originál a v závorce uvedeny i strany angl. překladu.

88 Srov. Harnack, *Beiträge IV*, 81–87 [116–125].

89 Srov. tamtéž, 93–95 [133–135].

90 Srov. tamtéž, 88–93 [126–133].

a Marka jako nejstarších, s tím, že Q by mělo mít prioritu.⁹² To znamená, že podle Harnacka byla všechna synoptická evangelia současná nebo starší než Pavlovy listy. Harnackova datace byla významným posunem směrem blíž k Ježíšově době. Tübingenská škola, ze které sám vycházel, totiž zasazovala vznik všech evangelií až do 2. stol. O ústní tradici se Harnack nezmiňuje, proto nelze předpokládat, že by pro něj jako historika mohla mít na přelomu 19. a 20. století nějakou vědeckou váhu.

Přestože Harnack při sledování proměn evangelia v dějinách bere v úvahu různé texty a myšlenky ze všech období, ať už Pavlovy, apologetů 2. stol. nebo pozdějších představitelů katolicismu či protestantství, zvláštním způsobem zcela vyřazuje Janovo evangelium. Jak už jsme uvedli výše, domnívá se, že Jan jako autor pracoval se svrchovanou volností, a to už byl dostatečný důvod pro to, aby Janovo evangelium jako zdroj vůbec neobstálo. Neobstálo však ani jako zdroj „negativní“, na kterém by Harnack mohl ukázat, co přesně a jak Jan změnil. Toto úplné vyřazení Janova evangelia se samozřejmě (negativně) promítnulo do Harnackova hledání toho, co je jádro a co slupka. Vyřazením Jana se ztratila možnost zahlédnout linii, která se táhne od Pavla přes Marka až k Janovi.⁹³

Vyřazení Janova evangelia v počínu typu Harnackovy *Podstaty křesťanství* se ze současného hlediska jeví jako překonané alespoň ze dvou důvodů:

(1) O historické relevanci Janova evangelia se hlasitěji hovoří od 60. let 20. stol.,⁹⁴ přesto však nebylo Janovo evangelium bráno v potaz jako historický pramen ani v následujících letech ve třetí vlně tázání po historickém Ježíši, tzv. Third Quest (především v jeho vrcholné fázi v 90. letech 20. stol.), a to až do počátku třetího tisíciletí, kdy vznikla programová skupina

91 Srov. např. tamtéž, 87 [125], pozn. 1, kde hovoří o dataci Q s ohledem na rok 50 n. l. či dříve.

92 Srov. Adolf Harnack, *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament II, Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1907. Popř. anglický překlad Adolf Harnack, *The Sayings of Jesus. The Second Source of St Matthew and St. Luke*, London: William & Norgate, 1908.

93 K otázce vztahu Marka a Jana viz např. čerstvou kolektivní monografii Eve-Marie Becker – Helen K. Bond – Catrin H. Williams (eds.), *John's Transformation of Mark*, London: T&T Clarke, 2021. K otázce vztahu Pavla a Marka (popř. synoptiků) viz klasickou studii Eberhard Jüngel, *Paulus und Jesus*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1964 nebo Petr Pokorný, *Vznik christologie*, Praha: Kalich, 1988.

94 Např. Charles H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

při Society of the Biblical Literature s názvem John – Jesus – History.⁹⁵ Vztahem historie a Janova evangelia se v poslední době zabývalo i jedno ze série symposií Prague-Princeton, a to v r. 2016.⁹⁶

I díky novým archeologickým objevům, případně díky publikaci archeologických zpráv objevů starších, existují důkazy, které napomáhají vzít Janovo evangelium vážněji z historického hlediska. Harnack samozřejmě takové informace neměl před více než 120 lety k dispozici, i když jisté náznaky o možném vztahu mezi objevem nádrží u Bethesdy a 5. kapitolou Jana⁹⁷ existovaly už v r. 1888.⁹⁸

(2) Pro tento typ bádání, tj. sledování vývoje a proměn jedné ideje v dějinách, obzvláště pokud se jedná o ideu náboženskou, máme v současnosti i alternativu v podobě konceptu mnemohistorie Jana Assmanna. Tento německý egyptolog při studiu starověkých kultur navázal na myšlenky francouzského sociologa Maurice Halbwachse týkající se kolektivní paměti a rozvinul je do teorie komunikativní a kulturní paměti.⁹⁹ Jeho práce ovlivnily i současnou biblistiku.¹⁰⁰

Pro zkoumání dějin kulturní paměti tedy Assmann přichází s konceptem mnemohistorie.¹⁰¹ Mnemohistorii chápe jako jednu z disciplín historie, vedle např. sociálních dějin či dějin idejí. Na rozdíl od historie v kla-

95 Srov. Paul Anderson, The John, Jesus, and History Project and a Fourth Quest for Jesus, in: Darrel L. Bock – J. Ed Komoszewski (eds.), *Jesus, Skepticism, and the Problem of History*, Grand Rapids: Zondervan, 2019, 222–268, zde 230. Pro seznam publikací vzešlých z této programové skupiny viz tamtéž, 265.

96 Viz výstup z tohoto symposia James H. Charlesworth – Jolyon G. R. Pruzsinski (eds.), *Jesus Research, The Gospel of John in Historical Inquiry*, London: T&T Clark, 2019.

97 Archeologický nález nádrže v blízkosti místa, o kterém se v J 5,2 mluví jako o Ovčí bráně a jejíž vzhled odpovídá popisu v textu, byl jedním z nejvýznamnějších faktorů vedoucích k přehodnocení topografie Janova evangelia. Srov. Urban C. von Wahle, *Archaeology and John's Gospel*, in: James H. Charlesworth (ed.), *Jesus and Archaeology*, Grand Rapids: Eerdmans, 2006, 523–586, zde 566.

98 Srov. Jan Roskovec, *Evangelium podle Jana*, Praha: Česká biblická společnost, 2020, 227–228.

99 K recepci Halbwachse a teorii komunikativní a kulturní paměti viz Jan Assmann, *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha: Prostor, 2001, především 31–78.

100 Viz např. Sandra Huebenthal, Frozen Moments, Early Christianity through the Lens of Social Memory Theory, in: Simon Buttica – Enrico Norelli (eds.), *Memory and memories in Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 17–43, či Chris Keith, *The Gospel as Manuscript, An Early History of the Jesus Tradition as Material Artifact*, New York: Oxford University Press, 2020.

sickém slova smyslu se mnemohistorie věnuje zkoumání minulosti nesené ve vzpomínkách, a ne minulosti jako takové.¹⁰² Assmann přiznává, že se při formulaci konceptu mnemohistorie inspiroval u Abyho Warburga a jeho Wanderstrassen kultury, zároveň ale zdůrazňuje, že rozlišení mezi klasickým historickým přístupem a mnemohistorií je jeho vlastní přínos. Bez tohoto rozlišení by se z mnemohistorie stala historická kritika paměti.¹⁰³ Assmann upozorňuje, že mnemohistorie je velmi selektivní disciplínou, protože, na rozdíl od klasického historického zkoumání, sleduje vertikální linii paměti a do velké míry přehlíží horizontální kontinuum dějin, a tak v podstatě nevyužívá řadu epigrafických, archeologických či filologických dokladů. Zatímco historický pozitivismus se pokouší oddělovat historickou podobu od mýtických prvků, mnemohistorie se naopak pokouší tyto mýtické prvky analyzovat a vysvětlovat jejich význam.¹⁰⁴

Poučení touto představou si můžeme opět poukázat na Harnackovo slabé místo – vynechání Janova evangelia. Místo úplného zavržení nějakého zdroje, protože se nám „nehodí“, by bylo mnohem vhodnější se s takovým zdrojem kriticky vyrovnat a poukázat na odlišnosti a pokusit se vysvětlit jejich důvody. To ovšem Harnack odmítl. Na jeho obranu však musíme upozornit, že ani v tomto případě Harnack nemohl vědět o konceptu mnemohistorie Jana Assmanna. V dnešní době je však tento koncept známý a je obtížné ho nezhlednit.

Závěrem

Pokud by tedy Harnack postupoval v souladu s dnešním historickým bádáním, začal u Pavla, nevynechal Jana (či obecně zohlednil všechny dostupné zdroje) a zkoumal postupně chod evangelia dějinami, mohl by dojít k odlišné představě o tom, co je ještě „jádro“ a co už „slupka“. To „podstatné“ už bychom se dnes nepokoušeli hledat pouze v tom historicky nejstarším, raději bychom zkoumali i různé momenty a proměny v dějinách, které mohou být pro otázky evangelia či podstaty křesťanství neméně *podstatné*. Jako hlavní motivační faktor se u Harnacka jeví boj proti christologii,

101 Srov. Jan Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge: Harvard University Press, 1997, 15.

102 Srov. tamtéž, 8–9.

103 Srov. tamtéž, 12–13.

104 Srov. tamtéž, 10.

resp. boj proti institucionalizované podobě křesťanství, kterou ovšem sám prezentuje nikoli jako její institucionalizovanou, ale jako dogmatickou podobu. Při podpoře své argumentace směrem k vítězství nad touto institucionalizovanou podobou však dochází k onomu pomyslnému vylití vaničky i s dítětem. Spolu s odmítnutím všeho, co podle Harnacka vede k institucionalizaci, se zbaví i velmi podstatných součástí křesťanství, a tedy i christologie. Nakolik se mohla christologie a její kodifikace v krédech či dogmatech stát nástrojem institucionální moci, neznamená to však, že je celá zbytečná. Christologické úvahy o Ježíši nám totiž především pomáhají co nejlépe pochopit, kdo to „ten“ Ježíš vlastně byl a kým je pro nás.

Mgr. Pavel Langhammer

Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta

Černá 646/9, 110 00 Praha 1

Česká republika

p.langhammer@gmail.com

Homiletická otázka je otázka otevřená¹

Ondřej Macek

The Homiletic Question is an Open Question Professor of practical theology, Josef Smolík (1922–2009), whose birth centenary was celebrated last March, concluded his textbook on homiletics with the remark that until the arrival of the Kingdom of Heaven we will repeatedly seek the means of conveying the Gospel to our contemporaries. The present article points out several contemporary homiletic questions. It focuses, for instance, on the views of Manfred Josuttis, Christian Möller, Isolde Karle, Albrecht Grözinger, Helmut Schwier, Birgit Weyel, Wilhelm Gräb, Hans-Günter Heimbrock, etc., on the power of God, on the role of the pastor as a witness, on the reflection of the listener and his world, and also on the place of a sermon in a church service. The article is divided into five sub-chapters: sermon, listener, pastor, Bible, church service. Special focus is given to topics in material homiletics.

Keywords: sermon, listener, pastor, Bible, church service

Nedávno k nám do kostela přišel malý chlapec. Tak desetiletý. Celkem úspěšně odolal několika sestrám, které se staraly, jestli se neztratil. Nepodleh ani následnému vábení, aby šel do nedělní. Přečkal ještě i čtení dlouhého textu, ale po pár minutách kázání se zvedl a odešel středem...

Přijít na bohoslužby je způsob, jak se dozvědět, jaké je dnes křesťanství. Ale jak sdělujeme obsah evangelia, aby posluchač uvěřil?² Jak dnes připravit kázání, které by Lutherovými slovy bylo „eyne öffentliche reyztung zum glauben und zum Christenthum“ (veřejné povzbuzení k víře a ke křesťanství; WA 19,75). Nebo: Jak napomoci tomu, aby moc boží prostoupila naše posluchače, aby se staré texty staly dobrou zprávou pro nás?

V březnu letošního roku jsme si připomenuli sto let od narození předního českého evangelického učitele praktické teologie Josefa Smolíka (1922–2009). Ten uzavírá text své učebnice *Radost ze slova* reflexí několika

1 Text je rozšířenou verzí přednášky, která byla přednesena na sympoziu „Volat církev pod svrchovanou normu slova božího“ 8. března 2022 na ETF UK. Sympozium se konalo ke stému výročí narození praktického teologa Josefa Smolíka (1922–2009). Rád bych jej vděčně věnoval faráři Ctiradu Novákovi.

2 Josef Smolík, *Radost ze slova: Náčrt homiletiky*, Praha: Kalich, 1983, 71.

pro něj soudobých teologických vlivů na kázání. Mluví zejména o civilní interpretaci, mýtopoetickém myšlení, prorockých a evangelizačních kázáních. A končí takto: „Homiletická otázka je otázka otevřená a zůstává jí i v tomto věku. O odpověď na ni se pokoušíme stále znovu, poněvadž je vždy jen částečná, nedokonalá; odpověď na cestě k velké odpovědi, která nám bude dána. Tou nehotovou, dílčí odpovědí jsou naše kázání.“³

V tomto článku bych rád nabídl několik dílčích poznámek k dnešnímu hledání spíše materiálních odpovědí na onu homiletickou otázku. Opírat se budu o koncepty současné německé protestantské homiletiky, které považují i vzhledem k vývoji ve východní části za nejbližší naší domácí tradici.

Kázání

Manfred Josuttis ve svých posledních pracích často odkazoval na dva verše z Pavlových epištol: „Nestydím se za evangelium: je to moc boží ke spasení pro každého, kdo věří.“ (Ř 1,16) „Slovo o kříži je bláznovstvím těm, kdo jsou na cestě k záhubě; nám, kteří jdeme ke spáse, je mocí boží.“ (1K 1,18)⁴ Obě věty spojuje řeč o moci boží. Na bohoslužbách podle Josuttise chceme zažít a máme zažívat boží blízkost, boží moc.

Kolikrát jsme měli nějaký pocit z přípravy, naplánovali „si“ bohoslužby a třeba přišel někdo, kdo nás zaskočil, pro kterého to nachystané, najednou nefungovalo, nebo se odehrálo něco, co jejich vyznění (včetně kázání) úplně proměnilo (např. někdo těsně před nimi nebo během nich zemřel), či naopak nedorazil varhaník, službu vypověděl mikrofon? Už to naznačuje, že je třeba k celému bohoslužebnému dění (včetně kázání) přistupovat jako k něčemu otevřenému. Tedy cíleně dávat prostor moci, která nezávisle na nás „osvobozuje od pout minulosti a chrání před hrozbami budoucnosti“.⁵

3 Tamtéž, 175.

4 Manfred Josuttis, *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 32000. Týž, *Kraft durch Glauben. Biblische, therapeutische und esoterische Impulse für die Seelsorge*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2008. Týž, *Verführung zum Leben. Über die Geheimnisse des christlichen Glaubens*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2006.

5 Manfred Josuttis, In Gottesgegenwart führen, in: Lars Charbonnier – Konrad Meryn – Peter Meyer – Alexander Deeg (eds.), *Homiletik: aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2012, 88.

Zároveň v kázání neplatí jen *cogito, ergo sum*, ale především *doleo, ergo sum*.⁶ Cítím, trpím, tedy jsem. Podle Christiana Möllera tkví problém našich kázání v tom, že často oslovují ducha (rozum), nikoli duši,⁷ Tedy že od intelektuální recepce slyšeného je daleko k prožívanému či zakoušenému. Lidé nemají jen rozum, ale také emoce. Kázání by proto mělo činit sílu biblického textu plodnou pro mě i pro druhé, pokoušet se o to, aby boží moc dostala prostor zasáhnout srdce i svědomí,⁸ aby osvětila naši zkušenost a dodala vitalitu našemu přemýšlení i konání.⁹ To, co kážeme, není slovo o minulosti, možná ani ne tolik o přítomnosti, ale o budoucnosti. Je to bláznovství, provokace.

V čem jsme dnes ztraceni (Mt 10,6)? V našem vztahu k přírodě, v představě o stálém růstu a zlepšování se podmínek k životu, v racionalizaci těla, v touze naplnit naše smysly, v nezvládnuté sexualitě, v představách o věčné lásce, v epidemiích, neustálých krizích (a nyní i ve válce), ve strachu z minulého, přítomného i budoucího. Dnešní démoni dál ničí tělo, ponoukají ke zlému.¹⁰ Naše vztahy jsou stejně jako v biblických dobách leckdy zakonzervované nebo toxické. A současné protibožské síly? Stále tytéž: hřích, zákon, smrt. Ježíš vystoupil s výzvou ke změně orientace, hodnot, způsobů života a k pohybu z hrobů (Mk 5,3) do prostoru naplněného boží mocí (Mk 1,15).

Kázat evangelium znamená proto i dnes zvát posluchače ke krokům na cestu od ztracenosti k bezpečí, od pýchy k pokoře, od zajetí ke svobodě, od sebejistoty ke spolehnutí na Boha, od zahleděnosti do sebe k bližnímu, od stresu a strachu k dýchání naděje. A toto pozvání by mělo zasahovat pokud možno všechny jeho smysly.

Martin Luther ve svých kázáních často prováděl jakýsi sakramentální výklad. – Stane se to, co bylo ve Slovu pověděno, zaslíbeno.¹¹

6 Tamtéž, 89

7 Christian Möller, Für Seele sorgen, in: Lars Charbonnier – Konrad Merzyn – Peter Meyer – Alexander Deeg (eds.), *Homiletik: aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2012, 46.

8 Josuttis, In Gottesgegenwart führen, 87.

9 Tamtéž, 99.

10 Tamtéž, 89.

11 Möller, Für Seele sorgen, 36.

Klíčovým výrazem jeho reformace je *promissio* (slib, zaslíbení, přípo- věď).¹² *Promissio* je slovní akt zaslíbení a ujištění, který deklaruje (konsta- tuje) svůj obsah a zároveň svého příjemce zavazuje (konstituuje) pro nové jednání či postoj. (Například: „A hle, já jsem s vámi po všechny dny až do skonání tohoto věku.“ Mt 28,20) Bůh je ten, který lidským slovem lidem příslibuje, že se na něj mohou spolehnout.

Vpravdě reformačním je (hermeneutické) odhalení, že teologický znak (*signum*) je znamením (*nota*) přítomné věci. Boží spravedlnost (*iustitia dei*) nelze oddělit od způsobu (modu) a prostředku (media) božího sebe- sdělení ve spolehlivém slovu příslibu spásy a záchrany, od jistoty spásu konstituující přípo- vědi (*promissio*).

Promissio – toto působivé a účinné slovo (*verbum efficax*) – je konkrétní způsob a chování, ve kterém je Kristus jednoznačně a jistě přítomen. Boží pravda tkví ve věrnosti, se kterou si Bůh stojí za svým slovem. Reformace představuje osobité pochopení síly a dosahu hříšníkovi pověděného (při- řčeného) slova v autoritě Ježíše Krista a tedy nové pochopení síly a dosahu víry.

Od takového pochopení slova a víry se odvíjí i nové chápání Boha a člověka, Písma a tradice, svátostí, modlitby, kněžského úřadu a církve, zákona a evangelia, víry a skutků. (Reformační) církev je jen tam, kde se zvěstuje zaslíbení (*promissio*):¹³ navzdory mnohdy temné skutečnosti boží zaslíbení platí a naplní se. Jisto jistě.

Kázání chápou jako výklad evangelia Ježíše Krista vyrůstající z biblických textů. Je to lidská řeč v bohoslužebném kontextu. Osobní svědectví určené konkrétním lidem v konkrétních, ale rozmanitých situacích na konkrétním místě. Je to veřejné vybidnutí k důvěře v Boha a k životu v následování Je- žíše Krista. Je to lidské konání v očekávání, že k němu přispěje Duch svatý.

12 Ondřej Macek, Modlitba Martina Luthera, in: Martin Luther, *Jak se modlit. Rada pro dobrého přítele. Modlitby*, Středokluky: Zdeněk Susa, 2009, 129–184.

13 Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 41–61, zvl. 48 a 315–323. Týž, *Promissio. Geschichte der reformato- rischen Wende in Luthers Theologie*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 21989. Týž, *Promissio und Gebet nach Luthers Rogatepredigt von 1520*, in: *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation: Festschrift für Ernst Bizer*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 1969, 121–139. V češtině srov. též např. oddíly o křtu, Večeři Páně a zpovědi ve Větším katechismu Dr. Martina Luthera, in: *Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavač- ské spisy evangelických církví Augsburské konfese*, Praha: Kalich, 2006.

Kázání je nabídkou, že se nám Ježíš Kristus může stát dobrou zprávou, totiž proměnit náš svět a naše životy, být v nich přítomen, uzdravovat je a inspirovat je k lásce. Otevírá pozornost k dobré boží přítomnosti, blízkosti, k božímu jednání a působení v minulosti, přítomnosti (v našich životech) a také v budoucnosti.

Myslím, že dnes už nemusí být kázání vedeno snahou „vymámit“ z posluchačů souhlasné amen, že v něm netvrdíme, ale vyprávíme a svědčíme. Na druhou stranou ono amen může být souhlasným přitakáním k nabídce, kterou jsme dostali.¹⁴

Kazatel

Zdá se mi, že i mezi těmi, kdo se ani vzdáleně nepovažují za žáky dialektické teologie, panuje stále zřetelná obava z kazatelského „já“. Kazatelé jsou však přeci vždy osobně zapojeni do svého kázání. (A to dokonce nejen tím, co říkají, ale také tím, jak to říkají a jak u toho vypadají.) Může být důvěryhodné kázání bez důvěryhodného kazatele?¹⁵ To ovšem neznamená, že by kazatelé museli být duchovními či ještě ke všemu morálními supermany. Lze přeci i na sobě dokumentovat Lutherovo *semper peccator, semper penitens, semper iustus* (WA 56, 442, 17).

„Předpokladem úspěšné komunikace při kázání je diferencovaná sebe-reflexe a schopnost pozorovat sebe sama.“¹⁶ Účastníkům bohoslužeb tedy smím nabízet i své osobní krédo, to, jak já Písmo čtu jako dobrou zprávu pro sebe, jako něco, co ovlivňuje moje denní rozhodování, jak se s Bohem ve svém životě setkávám.¹⁷

Druhého oslovím, myslím, jen tehdy, když tuším, co trápí mou vlastní duši, jak někdy až „zoufale pobíhá sem a tam mezi sobectvím a sebeproklínáním a že za maskou umělého já nenachází skutečný pokoj a skutečnou oporu.“¹⁸ A podobně radost těžko zprostředkuji, pokud ji sám nemám.

14 Pavel Filipi, *Pozvání k naději: kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*, Praha: Kalich, 2006, 192.

15 Ondřej Macek, „Aby náležitě byli připraveni pro své budoucí povolání duchovenské“. Několik poznámek k tématu: farář jako absolvent ETF UK, in: *Studie a texty Evangelické teologické fakulty* 34 (2020/2), 123–132.

16 Isolde Karle, *Praktische Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020, 231.

17 Wilfried Engemann, *Einführung in die Homiletik*, Tübingen: Francke Verlag, 2002, 43nn.

18 Möller, Für Seele sorgen, 41.

Kazatel je poutníkem mezi světy¹⁹ – světem své vlastní subjektivity, světem svých posluchačů a světem biblického textu. (Kánon umožňuje rozmanitost a zároveň omezuje libovůli i bezbřehost. Kázání by mělo zachovávat tuto rozmanitost.) Kazatel může propojovat svět textu a svět svých posluchačů jen svým vlastním, tj. subjektivním způsobem. Je tedy především svědkem, nikoliv poslem. Vlastní účast na Slově je nezbytná. Kázání už nehlásá jednoznačnost, ale otevírá posluchači prostor. Čím více bude kázání obsahovat pluralitní potenciály, které s sebou přinášejí tři světy, jež kázání tvoří, tím snad bude „úspěšnější“.

Jak se v Bibli mluví o Bohu?²⁰ Vyprávějí se příběhy, ve kterých Bůh jedná. Najdeme v ní mudroslovné texty, ve kterých se o něm píše ve třetí osobě, nebo prorocké řeči v jakési zdvojené první osobě – Bůh mluví něčím hlasem. Jindy Bůh oslovuje člověka imperativem. A třeba v žalmových modlitbách je naopak Bůh osobně oslovován jako „ty“.

Kazatel by měl usilovat o to, aby jeho projev co nejvíce odrážel tuto polyfonii Písma;²¹ aby dával zaznít paletě možností, kterou Bible nabízí; aby jeho řeč a jím líčené obrazy Boha byly obdobně pestré; aby homiletické figury střídal podobně hojně jako Bible.

Vedle narativních kázání je občas třeba vykročit i k mudroslovné řeči, ve které ubude osobně zabarvených obrazů Boha. Prorocká kázání se asi mohou snadno stát kázáními politickými, i když by jejich důraz měl být položen na řeči o božím jednání a na svědectví o něm (což je vlastně dost náročné pro kazatele samotného – je opravdu připraven nést vlastní kůži na trh?). Zároveň prorocké texty mohou najít uplatnění v katechetických kázáních, vzpírají se totiž snadnému přivlastňování. Preskriptivní texty vybízejí k etickým kázáním, ve kterých je Bůh (Stvořitel, Vykupitel, Posvětitel) také tím, kdo na nás klade nějaké požadavky. Hymnická řeč o Bohu je tradičně uplatňována spíše v liturgii, ale možná by se mohla odrážet alespoň v závě-

19 Albrecht Grözinger, *Toleranz und Leidenschaft: über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2004, 111. Týž, *Homiletik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008.

20 Helmut Schwier, Plädoyer für Gott in biblischer Vielfalt. Hermeneutische und homiletische Überlegungen zum Inhalt der Predigt, in: Hanns Kerner (ed.), *Predigt konkret. Grundlinien homiletischer Ansätze*, Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 2011, 139–151.

21 Helmut Schwier, Von Gott reden – die Menschen ansprechen, in: Lars Charbonnier – Konrad Merzyn – Peter Meyer – Alexander Deeg (eds.), *Homiletik: aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2012, 56–58.

rech kázání. A úplně velké oblibě se možná netěší asi ani vysvětlující kázání, byť přece k víře patří také porozumění, znalost jejich obsahů.²²

Věnujeme zpravidla značnou energii přípravě bohoslužeb a zejména kázání. Ale jak vypadají ty okamžiky před samotným začátkem? Jak na samotné bohoslužby chystáme sami sebe? Kontrolujeme funkčnost kamery a ozvučení, ladíme hudební nástroje, rozdáváme liturgické pokyny. Je možná v leccems dobré, že se „protestantsky nevynoříme za zvuků zvonečků zpoza oltáře“, ale vítáme se s těmi, se kterými se společně chceme potkat před Bohem. Ale jak reflektujeme to, že ze svého světa přece jen vstupujeme do jiného prostoru, do prostoru boží moci? To, že bychom sami sebe měli uvést pod jiný vliv...? Stačí k tomu pár slov modlitby, myšlenkový vzdech k Bohu? Nemělo by se nějak odehrát to, čemu mystici říkají modlitba srdce, dýchání Boha, zastavení myšlenek i celého těla?²³

Posluchač

Christian Möller v jedné ze svých studií o duchovní péči píše, že nejvíc se o tom, jaké má být kázání, naučil od hrobníka. Ten mu vyprávěl, že když kope hrob, leckdy přemýšlí, proč by se z něj měl ještě hrabat ven. A doprovodil to větou: „Pane faráři, musíte ve vašich kázáních častěji jmenovat důvody, proč se ještě vyplatí, z hrobu vylézat.“²⁴

Möller pak uvádí, že při přípravách kázání vedl vnitřní dialog nejen s tímto hrobníkem, ale i s dalšími lidmi, které potkal v těžkých životních krizích.

Kázání ztrácí své posluchače, pokud v něm chceme „postihnout posluchače celého světa“.²⁵ Je nezbytné chodit na návštěvy, potkávat se a mluvit s lidmi během týdne, a pak se pokoušet právě jim a do jejich situací vyložit předepsaný nedělní biblický text.

Posluchači však nejsou jen adresáti kázání, ale také náboženští suveréni. Oni určují, zda se řečené potká s jejich vírou, s jejich životy; jestli si to od ambonu vyslovené vztáhnou k sobě. Odpovědnost, která je jim dána, by měla být podtrhována (Joz 24,15). Kázání by mělo poskytnout prostor pro

22 Na celou řadu možností upozornil Pavel Filipi, *Pozvání k naději: kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*, Praha: Kalich, 2006.

23 Josuttis, In Gottesgegenwart führen, 93. Týž, *Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge, Gottesdienst und Gemeinde*, Waltrop: Spenner, 32003.

24 Christian Möller, *Für Seele sorgen*, 34.

25 Tamtéž, 35.

sebeinterpretaci. Pomoci posluchači, aby sám sebe nově přijal, sám sobě a svému životu (nově) porozuměl.

Nemělo by se tedy jednat o monolog, ale alespoň o pokus o implicitní dialog. Ten ovšem předpokládá znalost posluchače a jeho světa. Respektive, jak naznačeno už výše, o trialog: dialog s vlastní duší, dialog s posluchači a dialog s Bohem.²⁶

Nemyslím tím, že bychom měli přestat vykládat Bibli. Ale musíme se mnohem více začít ptát, zda se to, o čem mluvíme, má šanci se potkat s těmi, kteří před námi sedí. Neodpovídáme někdy na otázky, které nikdo neklade? (Tím nechci popřít nutnost i nějakou tu otázku občas vnutit.) Jak znějí témata dnešních duchovních hledačů? Láska, štěstí, svoboda, jak měnit sebe sama ad.²⁷

Ptáme se, co z toho, o čem chceme mluvit, co nám „vypadlo“ z exegese nebo ze čtení cizích kázání, se skutečně týká posluchačů v jejich životních situacích?²⁸ Otázky, které bychom si tedy měli pokládat nad svými manuskripty, zní třeba takto: Co je tam o vztahu člověka (našeho posluchače) a Boha, tak jak nám jej odkryl Ježíš Kristus? Jak je to relevantní pro náš vztah s Bohem? A jak je to relevantní pro náš život?

Při chystání homilie si nevystačíme s exegesí, dogmatikou atd., ale musíme i reflektovat, v čem lidé žijí.²⁹ Jejich náboženství je mnohem širší, než o čem svědčí jejich účast na rituálech či odběr církevního tisku. Je třeba vnímat žité náboženství, to, nad čím lidé dnes žasnou, na jaké filmy se dívají, co sdílí na sociálních sítích, jaká gesta, jaká slova používají, když popisují svou každodenní životní praxi. Stejně důležité jako to, jak rozumějí církevnímu jazyku, je to, jak ve svých životech vnímají ono zcela Jiné.³⁰

Kázání by mělo prostředkovat propojení mezi církevní teorií a životní praxí.³¹ Evangelium se přece osvědčuje a konkretizuje za zdmi kostela.

26 Tamtéž, 45.

27 Srov. Ondřej Kolář, Ospravedlnění a štěstí. K diskusi o staronovém tématu v současné protestantské teologii, in: *Teologická reflexe* 27 (2021/2), 113–115.

28 Smolík mluví s Rudolfem Bohrenem (*Predigtlehre*, Mnichov: Chr. Kaiser, 1971) velmi aktuálně o posluchači jako o druhém textu. Smolík, *Radost ze slova*, 71.

29 Wilhelm Gräb, *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2006.

30 Birgit Weyel, Predigt, in: Wilhelm Gräb – Birgit Weyel (eds.), *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2007, 627–638.

31 Hans-Günter Heimbrock, Spuren Gottes wahrnehmen, in: Lars Charbonnier – Konrad Merzyn – Peter Meyer – Alexander Deeg (eds.), *Homiletik: aktuelle Konzepte und ihre*

Stvoření není ukončená záležitost, ale pokračuje. Kázání tedy musí motivovat posluchače, aby se vydali hledat boží stopy kolem sebe a ve svých životech. Samozřejmě jejich rozpoznávání podléhá teologické reflexi a analýze.

Možná kazatelé sami přeskakují často to, co je popsáno v učebnicích homiletiky jako začátek přípravy kázání,³² totiž vlastní „životní“ setkání s textem, pokud to jen lze, co nejvíce oproštěné od záměrů a teorií.

Kázání by mělo upozorňovat na možná nová setkání s tím radikálně jiným a podněcovat ke stopování božího království v našich každodennostech, pomáhat je rozpoznávat, povzbuzovat k tomu, že se kdokoli i dnes může potkat s Hospodinem, rozmlouvat s ním i od něj přijímat či nepřijímat pozvání (Ex 3–4).

Sylvie Bukowski v doslovu ke své knize modliteb píše: „Návštěvníci bohoslužeb, zvláště pokud nejsou znalí teologického pozadí liturgie, reagují velmi rychle a až alergicky, jsou-li ihned na začátku *při vyznání vin* utlučení a povalení jen svými deficity. Chtěli by, aby do modlitby byly zahrnuty také úspěšné a šťastné věci, které si přinesli z uplynulého týdne. Na bohoslužbách se zpravidla schází mnoho vysoce angažovaných lidí. Nelze tedy učinit paušální přiznání: Nevšímáme si svých bližních. Myslíme především na sebe. Nebo: Považujeme tvory za mrtvou hmotu a jen sobecky ničíme naše životní prostředí...“³³

Isolde Karle ve své předloni vydané učebnici praktické teologie poukazuje, z mého pohledu velmi jasnozřivě, na to, že právě jednou z klíčových otázek dnešní homiletiky a bohoslužebného jazyka vůbec je řeč o hříchu a samozřejmě tedy i o ospravedlnění.³⁴ Soudí, že mluvit dnes o hříchu jako o zničeném vztahu s Bohem není pro většinu našich posluchačů srozumitelné. Zároveň si s Bohem často nespojují ani pocity jako jsou stud či vina. Jenže bez precizovaného výkladu o hříchu a ospravedlnění je předložení křesťanského pohledu na život vlastně nemožné.

Umsetzung, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2012, 200.

32 Srov. např. Christian Möller, *Einführung in die praktische Theologie*, Tübingen: Francke Verlag, 2004, 144.

33 Sylvia Bukowski, *Gebet und Sprache*, in: Sylvia Bukowski – Jochen Denker – Holger Pyka, *Worte finden. Neue Gebete für Gottesdienst und Alltag*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2021, 183.

34 Karle, *Praktische Theologie*, 237–242.

Návštěvníci bohoslužeb však budou nejspíš dobře vědět o tom, co je to krize identity, pocit nepřijetí, absence smyslu, životní troskotání, zmar, frustrace; o propleteních dobra a zla, které od sebe nejdou odlišit.³⁵ A možná by i proto pro ně nemusela být tak nepochopitelná třeba řeč o moci, která nás strhává, zmocňuje se nás, parazituje na nás a izoluje nás od Boha (L 9,42) – pocitem viny, nedostatečnosti nebo naopak sebeláskou, případně pochybami (i o sobě).

A snad by pak pro nás nebylo těžké se najít mezi těmi, kteří Ježíše odmítli, nepochopili, zapřeli, obelhali, zradili či se mu smáli. A on jim přesto nabízí chléb, víno, rybu, lásku. Mezi těmi, které Bůh obléká (Gn 3,21).

„Kázání o hříchu by nemělo být abstraktní, ale mělo by se vyznačovat diferencovanou úvahou o složitosti života, jeho útrapách, omylech, ostudách, zoufalstvích a temných stránkách.“³⁶

Tak jako zažívají nesmiřitelnost, beznaděj ad., zakoušejí lidé kolem nás i solidaritu, odpuštění, přijetí – tedy již něco z božího království. Hodně se jim toho daří, ale zároveň ubližují sami sobě. Vědí o svých propastech i o své spoluodpovědnosti. Člověk je obětí i viníkem a dobrá řeč o hříchu by mu mohla pomoci k tomu, aby se dokázal vnímat také jako přijatý – se svým strachem, se svými slabostmi, se svou fragmentárností. Není jen příjemcem zvěsti o milosti, ale rovněž tím, kdo se boží lásce (díky boží moci) otevírá a přijímá tento pohled na sebe.

K posluchači, účastníku bohoslužeb bychom měli čím dál tím vědoměji přistupovat jako k hostu, jako k cizinci³⁷ a co nejvíce se soustředit na to, abychom byli nejen svědky toho, že jsme sami evangeliem proměnění, ale také mu pohostinně nabídli pokrm chutný, stravitelný, kaloricky vyvážený a nefastfoodového typu, který reprezentuje naši tradici. Zároveň však musíme dbát na to, aby mu byly srozumitelné naše stravovací i stolovací návyky.

35 Petr Gallus, Koho dnes ještě zajímá hřích?, *Křesťanská revue* 4 (2021), 2–5. Týž, Verantwortliche Rede von der Sünde, *Communio Viatorum* LX (2018/2), 139–170.

36 Karle, *Praktische Theologie*, 240.

37 Srov. Grözinger, *Toleranz und Leidenschaft*.

Kristus – Písmo – Evangelium

Korintským napsal apoštol Pavel: „...nebudu mezi vámi znát nic jiného než Ježíše Krista, a to Krista ukřižovaného“ (1K 2,2). Podle některých homiletiků³⁸ však došlo v postmoderně k redukci kázání na „povšechného Boha“.

Křesťanské kázání je normováno Ježíšovým prohlášením se za pravdu (J 14,6). Vychází ze skutečnosti, která je nezávislá na intertextuální konstrukci. O této skutečnosti však může pouze svědčit. Boží realita je pro něj nedostupná. Jako evangelium má církev „boží jednání v Kristu“, aniž by je ovšem měla ve svém vlastnictví. Křesťanské kázání je proto závislé na samotném Bohu, který jeho svědectví ověřuje a probouzí a udržuje víru posluchačů.³⁹

Bůh i člověk jsou subjekty zvěstování a vykládání Písma.⁴⁰ Lidské jednání následuje po božím jednání. Bůh je tedy subjektem i lidského čtení Písma a jeho vykládání (2K 1,3–4; 2Te 2,16–17). Kázání je integrováno do božího mluvení. Nezmenšuje se ovšem kazatelova odpovědnost, aby kázání bylo christologické. Kazatel poskytuje (nabízí) *verbum externum* v určitosti, kterou ilustruje (dokládá) jeho osoba.⁴¹

Kazatel je zbaven nesplnitelných nároků na sebe sama tím, že si uvědomuje svou omezenost, ale je i osvobozen k tomu, aby se celou svou bytostí a všemi svými schopnostmi odevzdal do události božího mluvení, aby přijal Slovo pro sebe a „dával“ je svým posluchačům. A ovšem také k tomu, aby jim ponechal svobodu si s tímto Slovem a mluvícím Bohem vytvořit svůj vlastní příběh.

Ovšem i posluchač je odpovědný. Je osloven jako lidská bytost a vyzván k odpovědi. Je také subjektem kázání, subjektem čtení Písma.⁴² Nemůže si víru dát, ale zůstává subjektem své víry. Cílem božího jednání je obnovení

38 Srov. např. Michael Giebel, *Predigt zwischen Kerygma und Kunst. Fundamentaltheologische Überlegungen zu den Herausforderungen für Homiletik in der Postmoderne*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009, 361.

39 Heinzpeter Hempelmann, „Wir haben den Horizont weggewischt“ (F. Nietzsche). Das Evangelium verkünden unter den Bedingungen der Postmoderne, *Theologische Beiträge* 30 (1999), 32–49.

40 Gerrit Hohage, *Predigen im Spannungsfeld von Amt und Person. Ein Versuch, Luthers Amts- und Schlatters Personenverständnis homiletisch ins Gespräch zu bringen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, 249–281.

41 Giebel, *Predigt zwischen Kerygma und Kunst*, 225.

42 Tamtéž, 223–225.

vztahu s lidmi (pozvání ke svobodě) a z toho plynoucí důsledky. Do tohoto cíle je zahrnuto i působení lidského kazatele, lidského vykladače Písma a posluchač je vyzván, aby nechal kázání dosáhnout svého cíle.

Liturgie

Pravděpodobně ve všech náboženstvích mají setkání s Bohem tři fáze: očištění, osvícení a sjednocení (*purificatio, illuminatio, unio*).⁴³ Tyto prvky najdeme i v křesťanských bohoslužbách. Kolekta či vstupní modlitba je prosbou osvobození od toho, co nás tíží, s čím jsme přišli. Čtení Písma a jeho výklad by nám měly na naše životy posvítit. A při večeři Páně se děje sjednocení v Kristu i přidávání síly do toho, co se bude odehrávat po východu z kostela. U večeře Páně (při setkání s Kristem) lze vidět a materiálně zakusit osvobozující poznání vlastního hříchu i jeho odpuštění, které se rozdává pod chlebem a vínem a které lze ochutnat.⁴⁴

Jiní mluví o tom, že kázání je ovoce na stromě liturgie.⁴⁵ I výborné kázání je do určité míry ztraceno, pokud není součástí dění, které přesahuje kognitivní vnímání a zasahuje další vrstvy duše. Zkrátka ono není jedno, co zažije a slyší účastník bohoslužeb, než dojde ke kázání, ani co se stane po něm a co ho dopoví. Stejně jako není jedno, jak z Bible čteme, zda se už v té chvíli před-nášení ze starého textu stává slovo pro nás a o nás.

Z boží moci a jeho milosrdenství vyrůstá to, že máme co číst, i to, že se to na nás bude naplňovat. Kázání samo nemůže nabídnout to, o čem pojednává, to je nutné svěřit v modlitbě po jeho skončení, a z části okusit u Ježíšova stolu.

Fragment

Smolíkovu tezi lze tedy jen podtrhnout. Homiletika nabízí soudobé a dílčí pokusy o odpovědi na otázku, jak komunikovat evangelium. A i naše snahy

43 Manfred Josuttis, *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 32000, 271nn.

44 Möller, *Für Seele sorgen*, 42.

45 Michael Meyer-Blanck, *Evangelium zeigen*, in: Lars Charbonnier – Konrad Merzlyn – Peter Meyer – Alexander Deeg (eds.), *Homiletik: aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2012, 142.

o vystižení toho, co to je evangelium, jsou pouze dílčími odpověďmi. Smolíkuv katedrový nástupce Pavel Filipi své kapitoly k homiletice uzavírá obdobně. Užívá k tomu citát z Jana Blahoslava: „Hádej, k čemu tě taková ne-smírná dobrota Boží vede a ponouká...“⁴⁶

S Henningem Lutherem⁴⁷ by bylo možné mluvit o tom, že naše bohoslužby i s kázáním i s večerí Páně⁴⁸ jsou stále jen fragmentem něčeho budoucího. Celistvost teprve nastane. Kazatelé i posluchači se mohou proto dobře smířit s tím, že nás, naše životy, naše pokusy, nehotové činy, myšlenky, snahy, naděje, lásky Bůh teprve dokončí. Ještě nevyšlo najevo, co budeme (1J 3,2)!

Mgr. Ondřej Macek, Ph.D.

Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta

Černá 646/9, 110 00 Praha 1

Česká republika

macekon@etf.cuni.cz

46 Filipi, *Pozvání k naději*, 251.

47 Henning Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verl., 1992, 160–182.

48 Karl Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre: 20 Vorlesungen über das Schottische Bekenntnis von 1560, gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938*, Zollikon: Verl. d. Evang. Buchhandlung, 1938, 198n: „Die katholische Kirche hat einen Sakramentgottesdienst ohne Predigt... Wir haben einen Predigtgottesdienst ohne Sakrament. Es ist beides gleich unmöglich.“

Rejstřík ročníku 28 (2022)

Články

Dávid Cielontko

Herodes, Židé a jeho odpůrci..... 170

Pavel Eder

Prorok není vítán ve své domovině: Tomášovo evangelium jako svědek prastaré předevangelijské tradice (Mk 6,1–6a a EvTom 31).....26

Ondřej Kolář

Prorocká úloha církve: Boží jednání v dějinách jako komunikativní dění.....94

Tabita Landová

Liturgika Josefa Smolíka: Kapitola z dějin české evangelické liturgiky.....63

Pavel Langhammer

Kritika Harnackovy historické metodologie v díle Podstata křesťanství z pohledu současné biblistiky..... 194

Ondřej Macek

Homiletická otázka je otázka otevřená.....216

Petr Macek

Současné pokusy o interpretaci evangelia 1966–1993.....82

Imre Peres

Orfické zlaté lístky..... 121

Jan Roskovec

Motiv světla v Janově evangeliu..... 137

Jan Štefan

Josef Smolík – Učitel Komenského fakulty.....42

Vše, co podnikl, se zdařilo. Jan Milíč Lochman –
komentovaná prohlídka díla..... 150

Milan Vukomanović

The Gospel of Thomas and Early Christian Monasticism in Egypt..... 3

Recenze

Adriána Belanji Biela

Ivana Noble – Zdenko Širka (eds.): *Kdo je člověk?*..... 109

Ondřej Havelka

David L. Eastman: *Early North African Christianity*..... 114

Martin T. Zikmund

Tomáš Halík: *Odpoledne křesťanství (odvaha k proměně)*..... 116