

TEOLOGICKÁ REFLEXE

1/2003

2003

Martin Prudký *Tzv. Jóašův nápis –
Epigrafický nález století?*

Jindřich Halama *Křesťanská etika, eschatologie
a utopické myšlení*

Proslav Elijáhu Sýkora *Výrok „Všechno je pomijivost“
v hermeneutice
rabínských komentářů*

Helmut Zeddies *Bezkonfesijnost
ve východním Německu*

Ota Halama *Jan Blahoslav o rozdíle
mezi správcí Jednoty
a luterským kněžstvem*

Teologická REFLEXE

1

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Univerzita Karlova v Praze – Evangelická teologická fakulta

Odpovědný redaktor: ThDr. Jindřich Halama

Zástupce: ThDr. Pavel Filipi

Návrh obálky, graf. úprava a sazba: Daniel Trojan

Tisk: ARCH, Brno

Doporučená cena jednoho čísla: 69 Kč

Roční předplatné: 130 Kč, pro studenty teologie a důchodce 80 Kč,

pro zahraničí 13 Euro (Evropa), 15 USD (ostatní)

Vychází dvakrát ročně po 112 stranách

Adresa redakce:

Teologická reflexe, P. O. Box 529, 115 55 Praha 1

Telefon: 221 988 321 – redaktor

221 988 205 – administrace

Fax: 221 988 215

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz – redakce

tr-adm@etf.cuni.cz – administrace

This periodical is indexed in *Religion index one: Periodicals, the Index to Book Reviews in Religion, Religion indexes: RIO/RIT/IBRR 1975 – on CD-ROM,*

and the ATLA Religion Database, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606

E-mail: atla@atla.com

WWW: <http://www.atla.com>

Upozornění pro předplatitele

Úhrady předplatného poukazujte na běžný účet číslo 35-1932258399/0800 u České spořitelny a. s., Vodičkova 9, 111 21 Praha 1.

Při platbě uvádějte vždy variabilní symbol – číslo na štítku s Vaší adresou.

Zájemcům o starší ročníky můžeme nabídnout (do vyčerpání zásob) mimo sešit 1/95 všechny vydané ročníky od roku 1995.

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

Podávání poštovních zásilek povolila Česká pošta, s. p., odštěpný závod Praha, č.j. nov. 5161/95 ze dne 5. 5. 1995.

OBSAH

ČLÁNKY AUFsätze • ARTICLES

Martin Prudký 5

TZV. JÓAŠŮV NÁPIS

Epigrafický nález století?

THE "JOASH INSCRIPTION"—The epigraphic discovery of the century?

Jindřich Halama 27

KŘEŠŤANSKÁ ETIKA, ESCHATOLOGIE

A UTOPICKÉ MYŠLENÍ

CHRISTIAN ETHICS, ESCHATOLOGY AND UTOPIAN THOUGHT

Jaroslav Elijáhu Sýkora 36

VÝROK „VŠECHNO JE POMÍJIVOST“

V HERMENEUTICE RABÍNSKÝCH KOMENTÁŘŮ

THE STATEMENT "ALL IS VANITY"

IN THE HERMENEUTICS OF RABBINIC COMMENTARIES

Helmut Zeddies 53

BEZKONFESIJNOST VE VÝCHODNÍM NĚMECKU

Znaky a pokusy o výklad vývoje a jeho důsledků

LIVING WITHOUT CHURCH AFFILIATION IN EAST GERMANY

Characteristics of a Condition and Its Consequences and an Attempt to Interpret It

Ota Halama 70

JAN BLAHOŠLAV O ROZDÍLE MEZI SPRÁVCI JEDNOTY

A LUTERSKÝM KNĚŽSTVEM

JOHN BLAHOŠLAV ON THE DIFFERENCE

BETWEEN THE PRIESTS OF THE UNITY AND THE LUTHERAN PRIESTHOOD

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

L. Beneš: Knížka o pastoraci	87
J: Křivohlavý: Láskou proti násilí	88
J. Heller: Osobní jména v českých biblích	92
P. Keřkovský: Ke kořenům myšlenky lidských práv	87
O. Halama: Spor o smysl amerických dějin	101
P. Pabián: Církev a stát ve světle Nového Zákona	104
J. Heller: Jak se ptát biblických svědků	106
J. Štefan: Walter Kreck (1908–2002)	108
Práce přijaté a obhájené v roce 2002	109

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Doc. ThDr. Martin Prudký, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1.

ThDr. Jindřich Halama, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1.

Jaroslav E. Sýkora, ThD., Teologická fakulta JČU v Č. Budějovicích,
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice.

Dr. Helmut Zeddies, Oberkirchenrat i. R., Rahnsdorfer Str. 50,
15566 Schöneiche b. Berlin.

Ota Halama, ThD., UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1.

TZV. JÓAŠŮV NÁPIS

*Epigrafický nález století?*¹

Martin Prudký

THE „JOASH INSCRIPTION“ – THE EPIGRAPHIC DISCOVERY OF THE CENTURY?

In January this year, the report that a stone tablet with a royal inscription had been found, celebrating the repair of the Temple in Jerusalem by Joash in the 9th century B.C., received great publicity. Should the inscription be a genuine archaeological record, then it would indeed be of exceptional importance. This study presents a transcription, translation, and brief analysis of the entire text of the inscription. It critically evaluates the terminology, phrasology and syntax of the text, in particular the extent to which they are analogous to, or on the contrary inconsistent with, the related texts of the Hebrew Bible (2 Kings 12:5ff, 2 Kings 22:3ff, 2 Kings 25:8ff, 1 Kings 6–7, Ex. 12:14 et al.). Having ascertained that the inscription quotes biblical texts (to the extent of exact terminological and phrasological parallels, including some “hapax legomena”) and presupposes conditions that are undoubtedly much later than would correspond to the time of Joash, and entertaining the suspicion that the phrasology of some formulations is influenced by modern Hebrew (Ivrit), the author comes to the conclusion that the finding cannot be a genuine epigraphic record, but is evidently a forgery.

Úvod

V polovině ledna t.r. vzrušila kruhy starozákonníků a biblických archeologů zpráva, že se v Jeruzalémě našla starověká tabulka s nápisem, který dokládá opravu šalomounovského chrámu za judského krále Jóaše (konec 9. st. př. n. l.), a že autenticita nálezu byla „vědecky ověřena“. Tato zpráva, kterou jako první publikoval 13. ledna 2003 izraelský deník Ha'arec, je svými důsledky natolik významná, že po několik dnů poutala pozornost tiskových agentur a významných médií.² Pokud by se jednalo o autentický nápis, byl by vůbec prvním mimobiblickým dokladem historické existence tzv. Šalomounova chrámu v Jeruzalémě. O historickou věrohodnost tradic o před-exilním chrámu se – jak známo – vedou nejen odborné spory mezi biblisty

¹ Článek je přepracovaným textem hostovské konvoční přednášky, kterou autor 18. března 2003 proslavil na Evangelické bohoslovecké fakultě Univerzity Komenského v Bratislavě.

² ČTK přinesla první zprávu již 14. ledna 2003: „*Izraelští odborníci prokázali pravost nedávno objevené kamenné tabulky, která hovoří o opravách chrámu zadaných judským králem Jóašem (9. stol. př. n. l.). Text desky s desetiřádkovým nápisem ve fénickém písmu, nalezené zřejmě na Chrámové hoře v Jeruzalémě, se v některých částech shoduje s pasážemi z biblické druhé Knihy královské...*“

či badateli o dějinách starověkého Izraele; otázka historické existence Šalomounova chrámu je jednou z „horkých“ otázek v současném izraelsko-palestinském politickém konfliktu. V něm Šalomounův chrám představuje jedinečný symbol, jenž ztělesňuje spjatost dějinné cesty Izraele s daným místem, danou zemí; stejně jedinečnou symbolickou hodnotu má jeruzalémský chrámový okrsek se Skalním dómem a mešitou Al-Aksá ovšem i pro muslimy. Tyto souvislosti jsou nepochybně důvodem, proč se zprávě věnovala taková pozornost.

Tabulka je obdélníkovou pískovcovou deskou o rozměrech 30×61×8 cm; kámen podle výsledků geologického průzkumu pochází od Mrtvého moře. Nápis o patnácti³ řádcích (v horní části poškozený) je vytesán tzv. protokanaánským písmem, jehož tvar se podobá písmu tzv. Měšovy stély.⁴ Písmena nápisu jsou až překvapivě dobře čitelná.⁵ Text nápisu je celkově dobře srozumitelný, jazykově (až na několik významných jednotlivostí!) odpovídá standardu biblické hebrejštiny.

1 Dosavadní zprávy o nálezu

Jako některé jiné významné archeologické nálezy v minulosti provází také objev této tabulky řada zvláštních okolností; některé z nich dokonce přesahují míru přiměřené kurióznosti a působí značně podezřele.

Už například skutečnost, že se majitel tabulky skrývá v anonymitě a komunikuje pouze přes svého právního zástupce, nevzbuzuje důvěru; majitel má ovšem k takovému jednání poměrně jednoduché důvody – pokud by tabulka byla pravá, může být stíhán za přestoupení zákona o ochraně památek; pokud pravá není, může být obviněn z podvodu. Od počátku panuje podezření, že vlastníkem předmětu je Oded Golan,⁶ sběratel antíkvit, jenž se vloni proslavil jako vlastník „senzačního“ ossuaria z 1. st. n. l. s aramejským nápisem „Jakub, bratr Ješuy“.⁷

³ Nikoli deseti, jak uvedla ČTK spolu s řadou dalších tiskových agentur (viz pozn. 2).

⁴ Tzv. Měšova stéla byla objevena v roce 1868 u Dibanu a bývá datována kolem roku asi 830 př. n. l.; o Měšovi srv. 2Kr 2,3n. Obdobné písmo má i nápis vykopaný r. 1993 v Tell Dan, jehož původ se datuje okolo roku 850 př. n. l.

⁵ Fotografic, přepis a překlad, jakož i další informace a odkazy jsou přístupné na webové adrese <http://www.etf.cuni.cz/~prudky/joas/>.

⁶ K odhalení identity majitele viz níže, epilóg.

⁷ Toto běžné ossuarium (schránka na kosti zemřelého a dříve již pohřbeného člověka) s neobvykle formulovaným nápisem by mohlo být schránkou, v níž byly uloženy tělesné pozůstatky „Jakuba, bratra Páně“, a mohlo by tak být dokladem skutečnosti, že Ježíš měl sourozence. Viz André Lemaire, „Burial box of James the brother of Jesus“, in: *Biblical Archaeology Review* Nov/Dec (2002).

Jiným podezřelým rysem nálezu je pochybnost, resp. nedoložitelnost jeho původu. Tabulka nemá žádnou archeologickou dokumentaci. Její majitel tvrdí, že ji koupil na černém trhu starožitností v Jeruzalémě; prý byla před několika lety vykopána při stavebních úpravách na chrámové hoře, když se při tzv. Skalním dómu zřizovaly v podzemí nové prostory. Tuto informaci ovšem nelze nijak ověřit.

Řadu otázek a pochybností vzbuzuje také způsob zveřejnění. Publikována byla pouze zpráva o geologické expertíze, kterou pořídil Geologický ústav při izraelském ministerstvu infrastruktury; byla sice zveřejněna fotografie předmětu, tabulka sama však nebyla nabídnuta dalšímu zkoumání. Při publikaci výsledků expertízy bylo taktně zamlčeno, že působnost Geologického ústavu nesouvisí s oblastí archeologie starověku. Ve stínu jednoznačného závěru, že „autenticita nálezu byla potvrzena“⁸ také poněkud zůstává skryta skutečnost, že se provedená expertíza týká pouze ohledání charakteristik kamene, zejména jeho povrchu (patiny a zbytků přichycených látek) – tedy jen jednoho z řady aspektů, jež je třeba odborně prověřit. Publikovaná zpráva nijak nevyhodnocuje další podstatné danosti jako například problematiku epigrafickou (typ písma, písarské provedení) či sám nápis (jazykový a věcný rozbor textu). Při zveřejnění také zůstala zamlčena předchozí etapa zkoumání. Dříve, než majitel na podzim 2001 požádal o vypracování expertízy Geologický ústav, se totiž – jak mezitím vyšlo najevo – obrátil s obdobnou žádostí na Izraelské muzeum. Tato špičková instituce v oblasti archeologie a starověkých dějin Izraele tabulku vrátila s tím, že se jedná o padělek.⁹

Podezření z podvrhu posiluje ještě jedna pozoruhodná okolnost. V roce 1999 publikoval tel-avivský historik dějin Izraele Nadav Na'aman článek,¹⁰ v němž mj. rozvíjí hypotézu, že by určité látky knih Královských mohly být závislé na nedochovaných tzv. královských nápisech, které v předexilní době pravděpodobně patřily k výbavě chrámu či královského paláce v Jeruzalémě. Jakkoli se dosud žádný nález tohoto typu neobjevil, můžeme existenci takových nápisů předpokládat. Deuteronomističtí dějepavci,

⁸ Tak jeden z autorů expertízy, Shimon Ilani ve zprávě „Ancient Tablet Echoes Bible Passages: Scientists trying to authenticate find, which has murky origins“, MSNBC, 13.1.2003, in: <http://www.msnbc.com/>.

⁹ Tamtéž.

¹⁰ Nadav Na'aman, „The Contribution of Royal Inscriptions for a Re-Evaluation of the Book of Kings as a Historical Source“, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 82 (1999), 3–17.

¹¹ Jedná se o nápisy sousedů a „nepřátel“ Izraele, např. Měšovu stělu či asyrské nápisy. Z oblasti Izraele a Judska nebyl dosud žádný nápis tohoto žánru nalezen.

Přepis	Překlad
[אנך · יהואש · בן · א]	0 [Já, Jóaš, syn A-]
[חזיהו · מ[לך י]	1 chazjáše, k[rál Ju-]
[הדה · ואעש · את · ה[...]]	2 dska. I učinil jsem (<i>ten</i>) [...]
[ה · כאשר · נמלאה · נ[ר]]	3 tak jak se naplnil do[bro-]
4 בת · לב אש · בארץ · ובמד	4 volný závazek srdce člověka v zemi a ve ste-
5 בר · ובכל · ערי · יהדה · ל	5 pi a ve všech městech Judska, aby
6 חת · כסף · הקדשם לרב ·	6 se dalo stříbro svatých darů přehojně
7 לקנת · אבן · מחצב · ובר	7 k nakoupení kamene tesaného, a cypři-
8 שם · ונחשת · אדם · לעשת ·	8 šů a bronzu; člověka, aby (<i>to</i>) učinil
9 במלאכה · באמנה · ואעש	9 práci poctivou. I učinil jsem
10 את · בדק · הבית · והקרת ס	10 (<i>tu</i>) trhlinu (kontrolu?!) Domu, a (<i>ty</i>) zdi o-
11 בב · ואת · היצע · והשבכ	11 kolo, a (<i>tu</i>) přístavbu, a (<i>to</i>) mřížová-
12 ס · והלולם · והגרעת · וה	12 ní, a (<i>ty</i>) točité schody (?), a (<i>ty</i>) konzole, a (<i>ty</i>)
13 דלחת וְהוּיָה הַיּוֹם הַזֶּה	13 dveře. I bude den tento
14 לעדת · כי · תצלה · המלאכה	14 (<i>památným</i>) svědectvím, že zdařila se (<i>ta</i>) práce.
15 יצו · יהוה · את · עמו · בברכה	15 Necht' opatří JHWH svůj lid požehnáním!

kteří pak po zničení Jeruzaléma a zboření chrámu sestavovali v babylonském exilu látky o dějinné cestě Izraele v předexilní době, mohli pro vylíčení jednotlivých králů Izraele a Judska využít také vědomosti, které si pamatovali z těchto nápisů. Na konkrétních příkladech obdobných nápisů z nejbližšího historického kontextu¹¹ Na‘aman dokládá, jaké rysy tyto texty vykazují a jak se k těmto textům mohou vztahovat příslušné pasáže biblických látek. V závěru svého článku Na‘aman uvažuje mj. nad tím, že by právě například oddíl o Jóašových opravách chrámu mohl být – na základě svých formálních rysů – „ohlasem“ staršího (autentického) textu, oslavného nápisu o Jóašových zásluhách.

Je tedy nalezená tabulka senzačním dokladem Na‘amanovy hypotézy? Přímočarost takové návaznosti a podezřelé rysy, jež objev provázejí, vzbuzují podezření, že by se také mohlo jednat o falsum, jež Na‘amanovu hypotézu využívá k fabrikování historického „důkazu“.

2 Text nápisu

Kromě zprávy o geologické analýze nebyla dosud publikována žádná zvrubná zpráva či studie, jež by tabulku a její text soustavně analyzovala.¹²

Následující odstavce nechtějí nabídnout více než jen první, předběžné ohledání textu nápisu z perspektivy biblisty. Problematiku geologické analýzy, posouzení typu písma a dalších epigrafických charakteristik ponechávám příslušným odborníkům. Epigrafickému textu se hodlám věnovat jak z jazykového, tak obsahového hlediska; soustavně se přitom chci ptát po vztahu tohoto epigrafického textu k analogickým či souvisejícím textům biblickým.

Jestliže text epigrafického dokumentu obsahuje výpovědi či formulace, jež obdobně nacházíme v textech biblických, stojíme před otázkou, jaký je vzájemný vztah obou dokumentů.

a) Za extrémní pozici biblicko-historického fundamentalismu by bylo v uvedeném případě možno označit představu, že nápis Jóašovy oslavné

¹² Z rozborů publikovaných experty v obecných médiích či zveřejněných prostřednictvím internetových diskusních fór stojí za zmínku podrobná zpráva Dr. Rochelle I. Altmana („Report on the Temple Tablet“, http://www.bibleinterp.com/articles/report_temple_tablet.htm), jež se podrobně zabývá především písmem nápisu. Polemický rozbor geologické expertní zprávy nabízí na stejném serveru archeolog tel-avivské univerzity Yuval Goren („An Alternative Interpretation of the Stone Tablet with Ancient Hebrew Inscription Attributed to Jehoash King of Judah“, http://www.bibleinterp.com/articles/alternative_interpretation.htm); kritickou analýzou postupů, jimiž byla v Geologickém institutu ověřována pravost nálezů, dochází k závěru, že výsledky expertízy nejsou věrohodné; v závěru dokonce nabízí experimentální postup, podle něhož by bylo možné laboratorně vyrobit předmět týchž vlastností, jaké popisuje zveřejněná expertíza.

tabule z konce 9. st. př. n. l. „cituje“ biblický text. Tato představa totiž předpokládá, že biblické texty, jež vykazují doslovné obdoby (1Kr 6, 2Kr 12; případně i Ex 12,14; 2Kr 22,6nn a 2Kr 25,8nn) by touto dobou již byly „citovatelné“, tj. pevně textově ustavené (v dnešní podobě!). Vzhledem k tomu, co dnes starozákonní věda považuje za přiměřený obraz dějin vzniku těchto textů,¹³ je to představa zcela anachronická, a to řádově – v pásmu absurdity.

b) V navázání na již zmíněnou studii Na‘amanovu je však možné uvažovat o opačném vztahu daných dokumentů. Autoři deuteronomistických textů s odstupem několika generací od doby Jóašovy (v exilu, tj. v 6. st.) koncipovali „profétickou dějepravu“, tj. příběh dějinné cesty Izraele, jak může a má sloužit k náboženské očistě, nápravě a rekonstrukci lidu Hospodinoва. Tito autoři se zcela jistě mohli opírat o znalost epigrafického materiálu, který znali z předexilního Jeruzaléma – mj. např. o znalost rozmanitých nápisů na královských stélách, pamětních tabulích či nápisech vyrytých na zdech paláců, chrámů a bran. Tato představa je nejen možná, ale má značnou míru pravděpodobnosti. Bohužel, z prostředí předexilního Izraele se nedochoval žádný nápis tohoto typu, takže představa zůstává pouhou hypotézou; u sousedů Izraele a Judy však z této doby analogické texty dochovány máme.¹⁴

c) Jako třetí možnost se nabízí úvaha, že by text nápisu vskutku byl závislý na biblických textech, tj. že by paralely a analogie jeho formulací byly skutečnými citáty či ohlasy biblických tradic. Pak by ovšem bylo vyloučeno, že by tabulka mohla být autentickým předmětem z 9. století př. n. l.

2.1 Přepis, překlad a stručná anotace textu

V následujících odstavcích je text nápisu nejprve po jednotlivých řádcích přepsán do kvadrátního písma (poškození nápisu, případně jeho navrhované doplnění je podle obvyklé konvence vyznačeno hranatými závorkami; koncová písmena v kvadrátu rozlišují, jakkoli v protokenaánském písmu nikdy rozlišována nejsou), následuje vokalizovaný přepis latinkou a pracovní překlad. K jednotlivým řádkům připojuji stručný komentář k užitým termínům či frazeologii, případně hodnotím vztah termínů či vazeb k obdobným biblickým textům.

¹³ Přehledně shrnuje dnešní stav bádání např. Erich Zenger (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer: Stuttgart 1998, (3. Aufl.), 180–190; česky ve stručném přehledu Rolf Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury*, Vyšehrad: Praha 1996, 234nn.

¹⁴ Časově, místně, „kulturně“ i jazykově je nejbližší paralelou tzv. Měšova stéla (srv. pozn. 15); k assyrským dokumentům tohoto typu srv. Na‘aman (pozn. 10).

- **ř. 0:** [אָנֶךְ · יְהוֹאָשׁ · בֶּן · אֵל ·]
 ['ánóki . j^ehó'aš . ben . 'a-]
 [Já (jsem) Jóaš, syn A-]

Formulace je zcela hypotetickou konjekturou konstruovanou podle obvyklého žánru královských pamětních nápisů (srv. Měšova stéla, ř. 1: „Já jsem Měša, syn Kemošjatův, král Moábu, díbóneck...“).¹⁵ Z formulací následujících, jež vykazují řadu analogií (i přímých paralel) k textům 2Kr 12, se usuzuje, že nápis mluví o Jóašovi, synu Achazjáše (2Kr 11,2nn), judském králi z doby 835–796 př. n. l.; biblické podání tohoto judského krále hodnotí pozitivně (2Kr 12,2), zdůrazňuje jeho blízkost chrámovému prostředí (při vyvraždění královského rodu jej prý zachránil a až do chvíle nástupu na trůn vychovával kněz Jójada [2Kr 11,2nn]) a jeho zásluhy o renovaci jeruzalémského chrámu (resp. „domu Hospodinova“ [2Kr 12,5]). – V čitelné části nápisu se ovšem Jóašovo jméno výslovně nevyskytuje.

- **ř. 1:** [חַזְיָהוּ · בֶּן · לְךְ ·]
 chazjáhu . m[elech j^e-]
 chazjáše, k[rál Ju-]

První tvar na řádce je nejspíše část jména Achazjáš; ve slovní zásobě biblické hebrejštiny totiž není doložen žádný jiný tvar, který by bylo možné pomocí daných konzonant neúplného tvaru חַזְיָהוּ rekonstruovat. Jméno אַחַזְיָהוּ (Achazjáš, kral. Ochoziáš) nosil jednak severoizraelský král z dynastie Omriovců, syn Achabův (1Kr 22,40nn; asi 853–852), jednak judský král, syn Joramův (2Kr 8,24nn; asi 841). Z řady narážek citací a variací, které spojují text nápisu s příběhem o činech Jóaše, syna Achazjášova,¹⁶ stejně jako z předpokládaného místa nálezů (Jeruzalém) se nabízí předpokládat, že nápis mluví o tomto judském králi, nikoli o jeho severoizraelském jmenovci, synu Achaba.

- **ř. 2:** [. . .] הָ · אֵת · וַאֲשֶׁר · הָרָה
 húdá . wá'a'as . 'et . ha-[. . .]
 dska. I učinil jsem (ten) [. . .]

¹⁵ Alfred Jepsen, *Královská tažení ve starém Orientu: Prameny k dějinám starověké Palestiny*, Vyšhrad: Praha 1987, 143; Karl Jaroš, *Hundert Inschriften aus Kanaan und Israels: Für den Hebräischunterricht bearbeitet*, Schweizerisches Katholisches Bibelwerk 1982, 44.

¹⁶ V kontextu příběhů o judském králi Jóašovi se odkaz na Achazjáše objevuje v 2Kr 11,1.2; 12,19 a 13,1.

V biblické hebrejštině není doložen tvar, který by byl tvořen konsonantami הרה; neexistuje ani varianta, která by možné slabiky tohoto tvaru vytvářela dlouhými samohláskami, jež by mohly být v masoretském textu vyjádřeny tzv. podklady (tzv. *matres lectionis*; hypoteticky např. tvar הירה).¹⁷ Konsonanty הרה jsou tedy nejspíše¹⁸ částí tvaru, který začíná na předchozím (porušeném) řádku. Ze slovní zásoby biblické hebrejštiny vyhovuje pouze termín יהודה (*J^ehúdá*, Judsko; bez podkladu ו); tento termín je podle obvyklého stylu královských nápisů na tomto místě možné očekávat, odpovídalo by to obvyklému formuláři daného žánru.¹⁹

Také slovesný tvar ועאש (*wá'a'as'*) je v královských nápisech obvyklým tvarem; např. v nejbližší paralele, v textu tzv. Měšovy stély tentýž tvar také uvádí první větu, již po představení jména a titulu oslavovaného krále začíná vlastní výčet jeho pamětihodných činů (srv. Měšova stéla, ř. 3).²⁰

Slovesný předmět – tj. klíčový termín označující zde oslavovanou činnost – je bohužel nečitelný; každá jeho rekonstrukce by nutně byla neúnosně hypotetická.²¹ Z následujícího kontextu můžeme pouze usuzovat, že se mohlo jednat o provedení opravy chrámu – počín, jímž by se mohl do dějin zapsat král, jenž „...po všechny své dny činil to, co je správné v Hospodinových očích, poněvadž ho vyučoval kněz Jójada“ (2Kr 12,3).

- ř. 3: ה · כאשר · נמלאה · [נ]ד
 -á . ka^ušer . niml^e'á . n[id-]
 ? , tak jak se naplnily do[bro-]

Řádky 2–9 obsahují jedinou, vícenásobně rozvitou větu; hlavní teze, formulovaná analogicky k biblickým výčtovým vyprávěním slavných skutků (sloveso v tzv. narrativu [konsekutivním imperfektu]: ועאש), je následně rozvíta bohatě rozvětvenou vedlejší větou se slovesem v perfektu a řadou infinitivních vazeb.

¹⁷ V epigrafických textech předexilní doby se tzv. podklady nevyskytují (srv. např. text Měšovy stély či nápisu v šíloašském vodovodním tunelu; Jaroš, Op. cit., 44n a 71n).

¹⁸ Teoreticky je možno uvažovat o jinak nedoložené femininní variantě termínu הרה (hed, hlasitý rámus, pokřikování); významová souvislost je však na tomto místě nejasná.

¹⁹ Srv. úvodní větu tzv. Měšovy stély citovanou výše (viz ř. 0.).

²⁰ Jaroš, Op. cit., 44: וועאש הבמת זאז לכמש בקרחו בנס – *wá'a'as ha-bámat zót láKámoš b^eQarchó b^enes* – „I učinil jsem tuto výšinu (tj. svatyni) pro Kémoš v Qarchó na znamení...“

²¹ ה jako poslední čitelné písmeno na ř. 3 je možné považovat za gramatický člen, tutéž konzontanu jako první písmeno následujícího řádku je možné pokládat za femininní nominální koncovku. Pro doplnění termínu však není v dochovaném tvaru nápisu žádná opora.

Slovesný tvar נמלאה (*niml^e'á*; ni. pf. fem.) je gramaticky možný, v biblické hebrejštině ovšem nedoložený; od kořene מלא v nifalu nejsou tvary affirmativní konjugace (tzv. perfekta) vůbec doloženy.²²

- ř. 4: בַּח · לֵב · אִישׁ · בְּאַרְץ · וּבְמִדְבָּר
 -bat . leḅ 'iš . bá'árec . úbámid-
 volné dary srdce člověka v (té) zemi a v (té) ste-
- ř. 5: בָּר · וּבְכָל · עָרֵי · יְהוּדָה · לֵאמֹר
 -bár . úb^ekol . 'aré . j^ehúdá . lá-
 pi a ve všech městech Judska, aby

Subjektem slovesa je adnominální vazba לֵב אִישׁ · נִדְבָחָהּ (*ni[d]bat leḅ 'iš*, „dobrovolný závazek lidského srdce“). Rekonstrukce poškozeného písmene ר je poměrně pravděpodobná, jeho spodní polovina je na kameni ještě čitelná. Termín נִדְבָחָהּ označuje tíhnutí, vnitřní sklon či záměr něco učinit.²³ V kultickém kontextu označuje též dobrovolný obětní dar (srv. např. Ex 35,29; 36,3; Ez 46,12); volněji může označovat též dobrovolně přijatý závazek něco vykonat, či vyhlášený záměr (srv. Dt 23,24).²⁴

Vazba לֵב אִישׁ (*leḅ 'iš*) se v obdobném smyslu vyskytuje právě také v 2Kr 12,5.²⁵ Také zde (v částečně jiné formulaci) vyjadřuje dobrovolný závazek přinést stříbro (tj. peníze) pro jeruzalémský chrám.²⁶

Adnominální vazba jako celek נִדְבָחָהּ לֵב אִישׁ (*nidbat leḅ 'iš*) zde tedy zřejmě má opisovat záměr opravit jeruzalémský chrám; tento záměr je zde stylizovaně vyjádřen jako dobrovolné „tíhnutí srdce“ příslušné komunity.

Společenství lidu, jež je nositelem tohoto dobrovolného závazku, je představeno v trojné struktuře podle místa pobytu, resp. podle struktury

²² Jedinou myslitelnou výjimkou by mohla být formulace שְׂרָאשִׁי נְמֹלֵא־טֵל (*neboť hlava má /jest/ naplněna rosou*) v Pís 5,2; zde je ovšem tvar נמלא (*nimlā*) vzhledem k syntaktické vazbě obvykle považován za participium. Tvary pracformativní konjugace (tzv. imperfekta) se vyskytují jedenadvacetkrát.

²³ Jedná se o derivát slovesného kořene נָדַב, „hnát“, „pohánět“; pas. „být puzen“.

²⁴ Dt 23,24: „Budeš bedlivě dodržovat to, co vyřkly tvoje rty a co jsi dobrovolně slíbil Hospodinu, svému Bohu, k čemu ses svými ústy zavázal.“ (נִדְבָחָהּ אִשְׁרֵי הַדְּבָרִים בְּפִיךָ) (...)

²⁵ 2Kr 12,5: כָּל־כֶּסֶף אֲשֶׁר יַעֲלֶה עַל לְבֵאִישׁ לְהָבִיא בֵּית יְהוָה „...všechno stříbro, které někdo dobrovolně přinese do Hospodinova domu, ...“

²⁶ Výraznost této parafly zvyšuje fakt, že z celkem šesti výskytů vazby לְבֵאִישׁ v biblické hebrejštině je pouze tento jediný takto specifický (aspekt dobrovolného „daru srdce“).

²⁷ Vazba tvarů בְּבֹרֵךְ ... בְּאַרְץ se v biblických textech vyskytuje pouze v přístavkovém vztahu (1Kr 9,18), případně v poetických paralelismech (Ez 19,13; Oz 13,5); nikdy jako vícenásobné určené místa.

samosprávného zastoupení – obyvatelé (1) (*úrodné*) země, (2) stepi a (3) judských měst. Takové členění je ovšem pro předpokládaný historický kontext zvláštní; v biblických textech nemá paralelu.²⁷

Celkový smysl výpovědi – že král učinil onen pamětihodný čin (obnovu chrámu) „tak, jak“ se naplnil záměr či tužba všech jeho poddaných – je pro žánr královských nápisů zcela neobvyklý; nápisy zpravidla opěvují pouze krále samého a všechny pamětihodné činy z doby jeho vlády připisují výlučně jemu.

- ř. 6: . תת . כסף . הקדשם לרב .
 -tet . kesef . haqq^odášim lárób
 se dalo stříbro (ze) svatých darů přehojně

Tvarem לתת (*látet*; נתן inf. cs.) začíná další větná fráze. Infinitivní vazba zde vyjadřuje účel – je třeba „dát stříbro (ze) svatých darů“ na nákup materiálu a na odměnu pracovníkům.

Fráze כסף הקדשם (*kesef haqq^odášim*, „stříbro svatých darů“) má přesnou paralelu v 2Kr 12,5; nápadnost paralely zvyrazňuje, že se v biblické hebrejštině jedná o jediný výskyt této formulace (*hapax legomenon!*). Samotný pojem קדשם (*q^odášim*) je pro označení /finančních/ darů přinesených do svatyně pevně terminologicky zakotven²⁸ a v oddíle 2Kr 12,5nn zaznívá opakovaně.²⁹

Stříbra ze svatých darů, tj. prostředků z chrámové pokladny je na opravu Hospodinova domu třeba vydat „hojně“ – לרוב (*lárób*).³⁰ Související biblické oddíly vyjadřují obdobný motiv slovesně: vydávané stříbro se pracovníkům „nevyúčtovává“ (2Kr 12,16; 22,7).

- ř. 7: לקנת . אבן . מוחצב . ובר .
 liqnót . 'eben . machcéb . úbró-
 k nakoupení kamene tesaného a cypři-

Další infinitivní vazba uvádí účel vydávání stříbra – má sloužit „k pořízení“, resp. „k nakoupení“ stavebního materiálu a k zaplacení řemeslníků.

Syntagma אבן מוחצב (*'eben machcéb*, kámen otesaný) má opět poměrně přesnou analogii v 2Kr 12,13 i 22,6;³¹ v biblických textech je ovšem ve

²⁸ Např. Ex 28,38; Lv 22,2–16; Nu 5,9; 1Kr 7,51; 15,15; 1Pa 26,20.

²⁹ 2Kr 12,5.19.19.

³⁰ K adverbialnímu užití tvaru ve stejném smyslu srv. např. 1Kr 10,10.27; 1Pa 12,41 aj.

všech výskytech této fráze plurál אבני מחצב ('*abné machcéb*, kameny otesané).

- ř. 8: שם · ונחשת · אדם · לעשת
ším · ún^echóšet · 'ádám · la^aśót
 šů a bronzu, (*také*) člověka, aby (*to*) učinil

Termín ברז (vzácné dřevo, cypřiš; v nápise tvar pl.) zaznívá v biblickém vyprávění nikoli v oddíle o Jóašově opravě, nýbrž již v souvislosti s prvotní stavbou jeruzalémského chrámu (1Kr 5,22.24; 6,15.34 a zejména 9,11 paralelně s dřívím cedrovým). I tento termín, jakkoli představuje dílčí variaci oproti obecnějšímu עציים („dříví“; 2Kr 12,13 a 22,6), tedy má jednoznačnou vazbu na biblickou tradici o stavbě jeruzalémského chrámu; podobně jako u termínu עציים v uvedených textech je i zde užit plurálový tvar.

„Bronz“ – נחשת (*nechóšet*) – může být stavebním materiálem pro budovu chrámu (srv. sloupy včetně hlavic a podstavců, 1Kr 7,15nn a 2Kr 25,13nn), je však také látkou, z níž jsou zhotoveny mnohé předměty chrámové výbavy, zejména zařízení pro kultický provoz – např. oltář (1Kr 8,64; Ex 38,30), stojany, kola, nádrže (1Kr 7,27.30.38), hrnce, lopaty, kropenky (sumárně 2Kr 7,45 a 2Kr 25,14).

Také položka „člověka“ najatého, „aby učinil tu práci“ není jen lapidární zmínkou o nutných personálních nákladech, nýbrž je formulací, jež má jako specifický motiv analogii v látkách o stavbě chrámu Šalomounova – srv. zejména 1Kr 7,14, kde je povolán Chíram, aby „učinil všechnu tu práci s mědí“ ... „a učinil všechnu tu práci“.³² V oddílech 2Kr 12,5nn a 22,3nn se pak jako ustálená varianta tohoto terminologického spojení vyskytuje syntagma participiální עשי המלאכה ('*ósé hamm^elá'ká*, „ti, kdo pracovali“, „vykonavatelé toho díla“).³³

- ř. 9: במלאכה · באמנה · ואעש
bimlá'ká · be'emíná · wá'a'as
 prací poctivou. I učinil jsem

Předložková vazba לעשת במלאכה (*la^aśót bimlá'ká*) je zvláštní; u slovesa עשה ('*šh*, „činit“) je v biblické hebrejštině běžná vazba s přímým předmětem

³¹ Opět se jedná o vazbu se specifickým výskytem právě v oddíle o opravě chrámu; kromě uvedených výskytů je spojení doloženo již jen v 2Pa 34,11.

³² 1Kr 7,14: ויעש אחר-כל-מלאכתו ... ויעש אחר-כל-מלאכתו

³³ 2Kr 12,12.15.16; 22,2.2.9.

v akusativu.³⁴ Předložkovou vazbu je možné pojmout jako spojení instrumentální, související s následujícím adverbialním určením באמנה (*be'émú-ná*, „věrně“). Tento poslední tvar má v obdobné souvislosti opět analogii v biblických oddílech o opravách chrámu (2Kr 12,16 a 22,7).³⁵

Tvarem ואעש (*wá'a'as*, „i učinil jsem“) navazuje nová věta, jež uvádí konkrétní popis paměťhodné obnovy chrámu. Užítím identického tvaru jako na počátku předchozí věty (ř. 2) je navozen dojem monumentální stereotypnosti; tento rys lze u textů obdobného žánru doložit jak v biblickém podání o zásluhách králů,³⁶ tak v dochovaných královských nápisech.³⁷

• ř. 10: את · ברק · הבית · והקרת ס
'et · bedeq · habbajit · w^ehaqirót sá-
(tu) trhlinu (kontrolu?!) Domu, a (ty) zdi o-

Slovní spojení ברק הבית (*bedeq habbajit*) je jednou z klíčových spojnic nápisu s biblickým podáním o opravách chrámu za Jóaše či Jóšijáše; toto slovní spojení se totiž vyskytuje právě jen v těchto oddílech.³⁸ Současně je toto syntagma, resp. jeho vazba se slovesem jednou z nejzřetelněji proble-

³⁴ Srv. např. Ex 20,10; 36,6; Lv 23,30; Dt 5,14; 16,8.

³⁵ Ve 2Kr 12,16 jde analogie až k defektivnímu způsobu psaní אבנה (*hapax!*) místo standardního אבננה.

³⁶ Např. sumář Davidova „kralování“ podle 2Kr 2,11: „a dnů, co kraloval David nad Izraelem (bylo) čtyřicet let; v Hebronu kraloval sedm let a v Jeruzalémě kraloval třicet tři let.“

³⁷ Srv. např. Měšova stéla, ř. 21–23.26–27 se stereotypním výčtem „budovatelských počínů“ (sloveso בנה „stavět“); cit. podle Jaroš, Op. cit., 44:

יֵעָרַן אֲנִי בְנִיתִי קִרְחָה הַמֵּת הַיְעָרַן ř. 21 A postavil jsem Qarcho, hradby
(toho) skalního lesa ...

וְאֲנִי בְנִיתִי שַׁעֲרֵיהָ ř. 22 a postavil jsem jeho brány
וְאֲנִי בְנִיתִי מִגְדָּלָהּ a postavil jsem jeho věž

וְאֲנִי בְנִיתִי בֵּת מֶלֶךְ ř. 23 a postavil jsem palác královský ...

וְאֲנִי בְנִיתִי עֲרֵעַר ř. 26 A postavil jsem 'Aro'er ...

וְאֲנִי בְנִיתִי בֵּת בַּמֹּת ř. 27 A postavil jsem Bet-Bamot ...
וְאֲנִי בְנִיתִי בֶּצֶר A postavil jsem Bezec ...

וְאֲנִי בְנִיתִי [מֵהַדְּבַלְתָּן] בֵּת דִּבְלָתָן ř. 29 A postavil jsem [Made]bu a Bet-Diblatan ...

³⁸ Viz 2Kr 12,6.7.8.9.13 a 2Kr 22,5.

³⁹ Český ekumenický překlad v 2Kr 12,7.8.9 a 2Kr 22,5 frází překládá „[opravit] poškozené části domu“.

⁴⁰ Podobně jako již termín בְּרוֹשׁ (cypřišové dřevo), viz výše (ř. 8).

matických formulací nápisu. Fráze zasluhuje podrobnější samostatný rozbor (viz níže, odst. 2.2.b). Harmonizující překlad, který odstraní rozpornost formulace, by mohl s ohledem na následující kontext znít: „a učinil jsem (tj. opravil jsem [příp. provedl jsem kontrolu na tom, ...]), co (bylo) poškozeno na domě,³⁹ a zdi okolní...“.

Všech šest následujících rozvíjejících předmětů, jež mají představovat výčet stavebních oprav, které byly v domě Hospodinově provedeny, má jednoznačnou vazbu nikoli na opravy chrámu, nýbrž přímo na jeho stavbu, jak je v biblickém podání připsána Šalomounovi⁴⁰ a analogicky k tomu pak i na příběh o zničení tohoto chrámu, jak je líčí poslední kapitola deuteronomistické dějepavy (2Kr 25,9nn). Žádný z uvedených termínů se však nevyskytuje v oddílech o Jóašově či Jójšijášově opravě chrámu. Jakoby text nápisu chtěl položit zvlášť silný důraz na to, že se týká specificky chrámu Šalomounova, resp. obnovy jeruzalémského chrámu do původního stavu; jakoby textu nápisu šlo vposledu o Šalomounův chrám, nejen o pamětihodnost Jóašovy obnovy.

Alespoň stručně charakterizujme jednotlivé položky uváděných oprav:

- ř. 11: כבב · ואח · היצע · והשבכ
 -bíb · w^e'et · hajjáci^a · wehašš^ebáki-
 kolo, a (tu) přístavbu, a (to) mřížová-

Plurálový tvar והקרת (w^ehaqqírot, „zdi“) označuje vnější zdi „domu Hospodinova“; při popisu stavby Šalomounova chrámu se jako motivové slovo objevuje několikrát.⁴¹ Také termín כבב (sábíb, „okolo“) se při popisování stavby a výbavy chrámu pod Šalomounovým vedením vyskytuje opakovaně,⁴² zatímco v oddílech o chrámových opravách (2Kr 12 a 22) zcela chybí.

Termín יצע (jácia[']) označuje vnější přístavbu u bočních stěn chrámu. Vyskytuje se pouze v příběhu stavby chrámu v 1Kr 6,5.6.10 (sic!),⁴³ a to právě v těsné souvislosti s termíny „zdi“, „okolo“ a slovesným tvarem וַיַּעַשׂ (wajja'as; „a udělal“).

⁴¹ 1Kr 6,5.6.15.16.29.

⁴² 1Kr 6,5.5.5.6; 7,12.18.20.23.23.24.24.35.36; příznačně také při zničení Šalomounova chrámu 2Kr 25,17.

⁴³ Ve všech třech případech – a právě jen v nich (sic!) – se navíc jedná o keré/ketíb; zvláštnost tvaru a jeho významu na tomto místě je tedy masoretskou tradicí zvlášť zajištěna.

⁴⁴ Etymologický materiál a možnosti významů přehledně uvádí Ludwig Köhler a Walter Baumgartner (Hrsg.), *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament II*, Leiden 1974, (3. Auflage), 498.

Termín שבכה (*šebáká*, [pl. *šebákím* i *šebákót*] „(ozdobné) mřížování“) také pevně patří k popisu Šalomounova chrámu. Kromě sedmi výskytů při líčení stavby chrámu (1Kr 7) se dvakrát vyskytuje v popisu jeho zničení (2Kr 25,17). Při líčení výzdoby Šalomounova chrámu užívá tento termín také 2Pa 24,12–13 (třikrát) a Jr 52,22–23 (dvakrát).

- ř. 12: ם . והלולם . והגרעת . וה
 -m . *w^ehallúlim* . *w^ehagg^erá'ót* . *w^eha-*
 ní, a (ty) točité schody (?), a (ty) konzole, a (ty)

Termín לולם (*lúlim*) je v biblické hebrejštině *hapax legomenon* (1Kr 6,8); jeho význam není zcela jednoznačný. V příbuzných jazycích tento termín označuje „prostor schodiště“, „prohlubeň v podlaze“, „šroubovitě vinutí“;⁴⁴ jednotliví badatelé termín spojují s různými typy „vertikálních průchodů v domě“ – od „padacích dveří“⁴⁵ až po „točité schodiště“.⁴⁶

Také termín גרעת (*g^erá'ót*) je unikátní. V biblické hebrejštině není doložen, existuje zde však blízká varianta גרעת (*migrá'ót*), jež je ovšem opět *hapax legomenon* (1Kr 6,6). Oba termíny jsou odvozeny od slovesného kořene גרע I. („krátit“, „ustoupit“); jedná se o termíny architektonické, označující výstupky v nosných zdech, jež umožňují uložit příčné stropní trámy bez zahlubování do nosného zdiva – konzolové nosníky (ČEP „římsovitě výstupky“).

- ř. 13: דלתת . והיה . הים . הזה
 -ddaltót . *w^ehájá* . *hajjom* . *hazzé*
 dveře. I bude den tento

Tvar דלתת (*daltót*, „dveře“, „vrata“) patří k běžným a frekventovaným slovům; označuje řadu různých typů dveří – dveře jednotlivých domů či jejich uzavíratelných místností (Gn 19,6.9.10; Sd 3,23nn), městské brány (Sd 16,3; Neh 3,1nn aj.) i chrámová vrata (דלתת הַבַּיִת 1Kr 7,50). I tento termín je výrazně spojen s příběhem stavby Šalomounova chrámu. Dveřím svatyně se v biblickém podání věnuje značná pozornost, protože oddělují svaté místo od vnějšího profánního prostoru; jejich materiál, výprava i výzdoba jsou detailně pojednány.⁴⁷

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Tak ČEP; kral. „šnek“; pro toto chápání významu je podstatná větná vazba se slovesem עלה „vystupovat (vzhůru)“.

⁴⁷ Viz 1Kr 6,31.32.34; 7,50; srv. též 2Kr 18,16.

Je pozoruhodné, že z celého konkrétního výčtu stavebních činností se v souvisejících biblických oddílech pouze úvodní fráze (בִּדְרֹךְ הַבַּיִת, „trhlina Domu“) týká opravy chrámu; všechny ostatní termíny ř. 10–13 nejsou v 1Kr 12 a 22 vůbec doloženy, souvisí však přímo s výstavbou Šalomounova chrámu (1Kr 6n; případně jsou i zmíněny při líčení jeho destrukce v 2Kr 25,17). Nápis tím pozoruhodně přesouvá důraz směrem k poloze statutární konstituce (spíše než dílčí opravy či příležitostné rekonstrukce); je zřetelné, že autorovi nápisu běží o chrám Šalomounův, nikoli i Jóášovu opravu.

Následuje nová věta, jež obrací perspektivu od činů vykonaných v (nedávné) minulosti k jednání budoucímu; obrat perspektivy je zcela v souladu s biblickou hebrejštinou vyjádřen tvarem וְהָיָה (*w^ehájá*, „i bude ...“).⁴⁸ Jakkoli se formulace věty zdá být jazykově hladká a věcně srozumitelná – „i bude tento den památkou (památným svědectvím)“ – je jak po stránce jazykové, tak z hlediska věcného velmi zvláštní; v odstavci 2.2.c jí proto věnuji samostatný výklad.

- ř. 14: לַעֲרַת . כִּי . תִּצְלַח . הַמְּלָאכָה
lá'édút . kí . tičlach . hamm^elá'ká
 (památným) svědectvím, že zdařila se (*ta*) práce.

Navazující věta vyjadřuje gramatický předmět, tj. věcný obsah tohoto „památného svědectví“. Její syntax i způsob navázání na předchozí větu jsou stejné jako v Dt 31,21; s tímto veršem výpověď spojuje i terminologická shoda („a bude... svědectvím“):

וְהָיָה כִּי־תִמְצְאוּ אֶת־רַעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת
 a stane se, že nastanou mnohé zlé věci a soužení

וְעָנְתָה הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְפָנָיו לְעֵד
 a bude vypovídat tato píseň proti němu jako svědectví,

כִּי לֹא תִשְׁכַּח מִפִּי זִרְעוֹ
 že není zapomenuta v ústech jeho potomstva.

Formulace *כִּי תִצְלַח הַמְּלָאכָה* (*kí tičlach hamm^elá'ká*) by pro kontext 9. stol. byla jazykově značně neobvyklá; obdobné výpovědi, kde se neosobně mluví o zdaru „práce“ – nikoli o personálním subjektu (o osobě, kterou provází

⁴⁸ Wolfgang Schneider, *Grammatik des Biblischen Hebräisch*, Claudius Verlag: München 2001, (8. Aufl.), § 54. Orientierung im Sinngefüge von Texten – Makrosyntaktische Zeichen.

zdar a požehnání) – se vyskytují pouze v pozdějších (nikoli přexilních) vrstvách jazyka. Podrobněji viz samostatný odstavec (níže 2.2.d).

• ř. 15: צו · יהוה · את · עמו · בברכה

j^ecaw · JHWH · 'et · 'ammó · bibráká

Nechť opatří⁴⁹ JHWH svůj lid požehnáním!

Poslední řádek uzavírá nápis samostatnou větou – formulí požehnání. Formulace je opět dosti zvláštní. Úvodní jussivní slovesný tvar není vytvořen přímo od termínu בָּרַךְ (*j^ebárek*), jak bývá obvyklé v řadě biblických⁵⁰ i mimobiblických⁵¹ dokladů formule požehnání. Běží zde zřejmě o nepřímý opis, nikoli performativní výrok žehnajícího – „necht' Hospodin přikáže požehnání pro svůj lid“, resp. „necht' Hospodin opatří svůj lid požehnáním“. Tato nepřímá formulace by mohla souviset se skutečností, že se jedná o nápis královský – nikoli o performativní výrok žehnajícího kněze (např. ve stylu áronského požehnání Nu 6,24) či soukromou prosbu v kultickém kontextu (jako např. nápisy v Kuntillet Adžrud; viz pozn. 51). Vzhledem k tomu, že nám zcela chybí jakýkoli srovnávací materiál žánru královských nápisů z prostředí Izraele či Judska, nelze k této formulí říct více, než jen konstatovat její zvláštnost (a jistou syntaktickou podobnost s Ž 29,11; viz pozn. 50).

2.2 K podezřelým rysům některých formulací

Na několika místech text nápisu vykazuje závažné problémy, které vzbuzují pochyby o tom, že by se mohlo jednat o autentický dokument z hluboce předexilní doby (9. či 8. st.). V následujících pěti odstavcích se podrobněji věnujme některým podivným jevům v pravopisu, terminologii, frazeologii i ve věcném obsahu a jeho souvislostech.

⁴⁹ Doslova „přikáže“; v zájmu zachování vazba slovesa s přímým předmětem („lid svůj“) a předložkovou vazbou („požehnáním“) volím volnější překlad, který však umožňuje zachovat logiku vazeb dalších větných členů.

⁵⁰ Pro nejběžnější přímé formule požehnání srv. např. Nu 6,24–26; Ž 128,6; 134,3; Jr 31,23; Rt 2,4 (formule: יהוה יברך יְרֵכָה); syntaktické stavbě výroku je formulačně nejbližší Ž 29,11, kde po jussivním slovesném tvaru יְרֵכָה také následuje jako přímý předmět אֶת־עַמּוֹ a předložková vazba ב: בְּרַךְ אֶת־עַמּוֹ בְּשָׁלוֹם („necht' požehná [Hospodin] svůj lid pokojem“).

⁵¹ Např. nápisy z Kuntillet Adžrud (poutní svatyně v Negevu, polovina 9. st.):
בְּרַכְתָּךְ לַיהוָה [...] וְלֹא־שָׁחָה יִבְרַךְ וְיִשְׁמְרֵךְ וַיְהִי עִם אֲדוֹנֵי
bérachtichá láJHWH ... úl^e 'ašertó: j^ebárechchá w'jišm^erechchá waj^ehi 'im 'adóni
„žehnám ti při Hospodinu [...] a při ašče jeho: ať požehná tě a ať opatruje tě
a ať je s pánem mým“;

Jaroš, Op. cit. 58n.

(a) pravopis jména »Jehúdá«

Dvakrát se v nápise objevuje tvar יהודה (*J^ehúdá*, Judsko; ř. 1–2 [částečně rekonstruováno] a 5). Pro 9. či 8. století by se jednalo o zcela unikátní doklad pravopisu tohoto jména. Podle evidence shromážděné a prověřené B. J. Diebnerem⁵² se totiž tento pravopis poprvé vyskytuje teprve na ptolemaiovských mincích (3. st. př. n. l. [*sic!*]); pro dobu dřívější je epigraficky doložen pouze stručnější tvar jména יהוד / יהוד (*Jáhúd*).

(b) »i učinil jsem ... bedeq ha-bajit«

V dochovaném tvaru nápisu je klíčovým místem, jež spoluvytváří souvislost s biblickým oddílem o Jóašovi, fráze ברק הבית (*bedeq ha-bajit*; ř. 10). Toto spojení se vyskytuje v textu Bible celkem šestkrát – z toho pětkrát právě v oddíle o Jóašově opravě Hospodinova domu (2Kr 12,6.7.8.9.13) a jednou v oddíle o opravě Jóšijášově (2Kr 22,5); zazní-li tedy tato fráze, není možné si ji nespojit s uvedenými oddíly. Sám termín ברק (*bedeq*) bývá často překládán jako „poškození“ či „poboření“ ve smyslu stavební zchátralosti budovy. Jakkoli kontext, jenž zmiňuje stavební kámen a dříví, může k takovému pojetí vést, je zřetelné, že v biblických oddílech termín označuje spíše „statutární“ poškození chrámu, jenž byl „rozpolcen“ modloslužbou. Proto je zde termín užíván absolutně (jako *theologumenon*). S tím zřejmě souvisí také velmi pozoruhodné „překládání“ Septuaginty, která na všech výše uvedených místech (*sic!*) termín pouze transliteruje (το βεδεκ τοῦ οἴκου) – pro posluchače tohoto překladu tedy muselo jít o termín sice přijatý, ale zavedený a zcela zdomácnělý.

Kromě samotného termínu je v biblické hebrejštině stabilní i vazba se slovesem – termín ברק (*bedeq*) se pojí výlučně se slovesem חיזק (*pi* „upevnit“, „posílit“). Vazba na slovesný kořen je natolik pevná, že zůstává zachována i tam, kde se příslušné termíny dostávají do spojení adnominálního (Ez 27,9.27) či infinitivního (2Pa 34,10). Z logiky vazby přitom vyplývá, že termín ברק (*bedeq*) je chápán negativně – jako vada, kterou je třeba odstranit („upevnit“ dům Hospodinův, jenž je ohrožen „trhlinou“ modlářství). Výrok Jóašova nápisu ovšem vyznívá zcela opačně: „učinil jsem (אשׁתׁוּ) wá’á’as) trhlinu Domu“!

Záhada takové formulace je vysvětlitelná poměrně snadno – odpovídá jazykovému usu moderní mluvené hebrejštiny (ivrit), kde termín ברק (*bedeq*) označuje jednak „kontrolu“ (například stavebního stavu nemovitosti), jednak s prověrkou související „úklid“ či „renovaci“; běžně se přitom pojí

⁵² Bernd Jørg Diebner, „Erwägungen zur Namensform „Juda“/ jchuda“, in: *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 25 (1988), 49–73.

právě se slovesem עשה.⁵³ V dnešní hebrejštině možno říci (narozdíl od biblické) „učinil jsem opravu (toho) domu“ slovy וַאֲעַשׂ אֶת בְּרִיק הַבַּיִת (wá'á 'as 'et bedeq habbajit).

(c) výroční památka?

Další značně podezřelé místo je na ř. 13–14. Věta „i bude tento den památným svědectvím“ vyznívá, jakoby nápis počítal s výročním připomínáním památky „tohoto dne“, tj. s pravidelnou výroční oslavou. To je z věcného hlediska velmi podivné. Taková formule se – pokud je mi známo – na královských nápisech nikde nevyskytuje (z dané kulturní oblasti je jich ovšem dochováno velmi málo). Ostatně, neodpovídalo by to ani základní funkci těchto nápisů. Ty sice mají „na věky připomínat“ slavné činy opěvovaného vládce, nebývá s nimi však spojeno zřízení výročního svátku. Spojit památku na úspěšného panovníka s výročním datem by bylo nsnadné již proto, že nápis obvykle kumulativně připomíná celou řadu významných činů a událostí, jimiž se jmenovaný král během svého života „zapsal do dějin“. Jako datum „památky“ by sice mohlo přijít v úvahu datum úmrtí, s ním však královské nápisy obvykle nijak nesouvisejí, protože bývaly zřizovány ještě za života opěvovaného panovníka (zřejmě na jeho přímou objednávku).⁵⁴

Tři pozorování mohou tuto kuriózní větu osvětlit:

(1) *Pozadí formulace:* Věta vyznívá jako pevná formule zřizující „tento den“ jako výroční svátek; jedinou blízkou paralelou takového výroku v biblických textech je Ex 12,14:

וַהֲיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכְרוֹן

a bude vám tento den památným znamením

וַיְחַנְתֶּם אֹתוֹ חַג לַיהוָה לְדֹרֹתֵיכֶם

a budete jej slavit (*jako*) svátek Hospodinův v pokoleních svých

חֻקַּת עוֹלָם תְּחַגְּגוּהָ

(*jako*) nařízení věčné slavit jej budete

Formulační podobnost první věty je nápadná; shoda je až na variaci termínu זִכְרוֹן („památné znamení“), resp. עֵדוּת („památné svědectví“) a na vynechání dativního „vám“ úplná. S ohledem na další rysy této výpovědi se na-

⁵³ Edna Lauden a Liora Weinbach, *Rav Milon Dictionary*, Tel Aviv 1993, 43: בְּרִיק בַּיִת – „house cleaning, repairs“ (לְעִשְׂוֹת בְּרִיק-בַּיִת).

⁵⁴ Srv. obvyklou „ich-formu“, jež patří k základním rysům tohoto žánru.

bízí vysvětlit tuto shodu předpokladem, že autor Jóášova nápisu znal text Ex 12⁵⁵ (běží o jeden z nejznámějších textů židovské liturgické tradice!) a byl jím – třeba jen podvědomě – ovlivněn.

I tak se ovšem jedná o paralelu věcně dost podivnou: v Ex 12 běží o ustanovení hodu beránka, jenž má být památkou (výročním svátkem) základní soteriologické události pro víru lidu Hospodinova. Vyvedením z Egypta, jež se zde připomíná, Hospodin rozhodujícím způsobem zasáhl do dějinnouze svého lidu; důvěra v Boží zachraňující jednání – zde zjevené – je jádrem víry Izraele; *proto* má být událost vyvedení z Egypta připomínána a oslavována výročním svátkem (*pesach*, tzv. velikonoce). V Jóášově nápisu oproti tomu běží (*pouze*) o rekonstrukci chrámu. Zejména v sousedství formulace o „provedení opravy domu“, jež vyznívá jako pouhá stavební oprava zchátralé budovy, působí velmi podivně, že by tento počín měl být připomínán *výročním* svátkem.

(2) *Fenomén výročního svátku*: Pokud se ovšem nejednalo pouze o dílčí stavební úpravu, nýbrž o radikální očistu, resp. statutární obnovu či znovuzřízení svatyně (jak navozuje biblický usus vazby „upevnit trhlinu domu“ – s nímž se ovšem formulace nápisu podstatně rozchází!), pak by se jako přímá dějinná paralela nabízel jeden ze svátků, který Izrael dodnes slaví – totiž *chanuka*. Tento *výroční svátek*, jak známo, připomíná znovuzasvěcení jeruzalémského chrámu dne 25. Kislevu 164 př. n. l., kdy byla – řečeno obrazně – „zpevněna trhlinka domu“, kterou způsobil Antiochos IV. Epifanes instalací Dia olympského do jeruzalémské svatyně. V návaznosti na argumentaci předchozího odstavce bychom odtud mohli vyvodit, že za formulací „i bude tento den památkou“ lze tušit autora, jemuž zněla v uších známá věta z Ex 12,14 a který rovněž znal praxi výročního svátku „znovuzasvěcení jeruzalémského chrámu“ (tj. *chanuku*); takový autor ovšem zcela jistě nemohl být současníkem krále Jóaše (9. st. př. n. l.).

(3) *Termín 'édút*: Zřetelnou stopou odkud vítr fouká je v této větě užití termínu עֲדוּת (*'édút*), resp. vazba לְעֲדוּתָא ... וְדִייה (*w'ehájá ... lá'édút*, „i bude ... památným svědectvím“). Termín עֲדוּת sice starověká hebrejšтина zná, ale s poněkud jiným významem. „Svědectví“ o Hospodinových slavných činech či zjevené vůli Nejvyššího je v biblických textech synonymem termínů Zákon (Tóra) či „smlouva“ (*berít*), v určitých kontextech i termínu „příkaz“ či „ustanovení“.⁵⁶ Vazba לְעֲדוּתָא ... וְדִייה není v biblické hebrejštině

⁵⁵ Oddíl Ex 12 patří k textům tzv. kněžského kodexu, které rozhodně není možné datovat do doby dřívější než exilní; jako místo vzniku se obvykle uvádí babylonský exil kolem r. 550 (k současnému stavu bádání viz E. Zenger, *Op. cit.*, 109–122; základní informace též R. Rendtorff, *Op. cit.*, 204–212).

doložena. Pro význam „památné svědectví“, „svědectví na památku“ užívá biblická hebrejšтина kratší odvozeninu od téhož slovního kořene: עָד („svědek“, „dosvědčující instance“); ve stejné syntaktické vazbě jako v Jóašově nápisu se vyskytuje např. v Dt 31,26 nebo Iz 19,20.⁵⁷ Formulace Jóašova nápisu tedy z hlediska biblické hebrejštiny zaměňuje významy termínů עָד ('éd) a עָדוּת ('édút); na tom je podezřelé, že to (opět) odpovídá běžnému jazykovému usu moderní hebrejštiny.

Jinými slovy, za výrokem „i bude tento den památným svědectvím“, jak jej nápis formuluje, je možné tušit autora, jenž (a) znal praxi výročního svátku znovuzasvěcení chrámu (tj. chanuku), (b) inspiračně mu zněl v uších výrok Ex 12,14 a (c) jeho jazykový projev byl kontaminován frazeologií dnešní mluvené hebrejštiny. Takový autor ovšem nemohl žít ve starověku, nýbrž jedině v naší současnosti.

(d) zdařilá práce

Obdobným směrem, i když ne s takovou jednoznačností, ukazuje také následující věta – „neboť zdařila se (ta) práce“ (ř. 14). V hebrejštině předexilních textů se – na rozdíl od pozdějšího usu⁵⁸ – sloveso צָלַח v galu neuvžívá ve vazbě s abstraktním subjektem; běžná je pouze vazba s personálním subjektem (Jr 22,30). Ještě běžnější je však kauzativní užití, kde je přímo či nepřímo vyjádřen působece zdaru (obvykle Bůh či jeho „požehnaný“ [Gn 39,2]) – srv. např. formulace v Ž 1,3: וְכָל אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ ... ([blahoslaven ten muž ...], „a (skrze) vše, co učiní, bude působit zdar“); napořád se však jedná o výskyty v textech exilních či pozdějších (převaha výskytů je v knihách 1Pa, 2Pa a Da). Výrok „neboť zdařila se (ta) práce“ jako zdůvodnění „památného svědectví tohoto dne“ zní pro kontext 9. st. ante značně anachronicky (z hlediska lingvistického i věcného).

(e) hapax legomena

V textu Jóašova nápisu se vyskytuje řada termínů a frazeologických spojení, jež jsou v textu hebrejské Bible velmi vzácné – některé z nich jsou tzv. *hapax legomena* (unikátní výskyty), jiné se sice objevují několikrát, ale vý-

⁵⁶ Srv. např. vazbu אָרוֹן הַעֲדוּת „schrána svědectví“ (kral. „truhla svědectví“; Ex 26,33; 40,3.21); též אֵהָל הַעֲדוּת „stan svědectví“ (Nu 17,23; 2Pa 24,6) aj.

⁵⁷ Iz 19,20: וְהָיָה לְאוֹת וּלְעֵד לְיַהוּדָה בְּבֹאֵיהֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם „Bude to znamením a svědectvím o Hospodinu zástupů v egyptské zemi.“

⁵⁸ Např. Iz 54,17; Jr 12,1; Ez 15,4 aj.; v pozdějších vrstvách biblické hebrejštiny se sloveso צָלַח (*gal*) vyskytuje i v neosobní vazbě – obvykle v negativní výpovědi „(ne)poraří se (to)“ (Nu 14,14; Da 11,27).

lučně jen v oddíle o Jóašovi (2Kr 12,4–17) či souvisejících pasážích o zřízení, opravách či zničení Šalomounova chrámu (1Kr 6,2nn; 2Kr 22,5nn a 2Kr 25,8nn).⁵⁹ To znamená, že mezi textem Jóašova nápisu a příslušnými biblickými tradicemi existuje velmi úzká, ano *doslovná* souvislost v rovině *formulovaného textu*. Tato vazba je přitom tolikeronásobná a jde do takových detailů, že nelze uvažovat o náhodě či analogii mimoděčné, nýbrž jen o přímé textové závislosti. Jiným způsobem vícenásobné identické užití svébytných, jinde nedoložených termínů či formulací nelze vysvětlit.⁶⁰

Závěr

Na základě uvedených dílčích pozorování si tedy na závěr můžeme položit otázku, jaký je vzájemný vztah Jóašova nápisu a uvedených oddílů Bible a co z nalezené odpovědi vyplývá pro otázku věrohodnosti tzv. Jóašovy tabulky.

Textová závislost biblického podání na Jóašově nápisu ve smyslu shora uvedené Na'amanovy hypotézy⁶¹ se jeví jako značně nepravděpodobná. Nejde jen o to, že doslovné analogie jsou tak mnohočetné a přesné, že by do utváření biblických textů musela být vnesena zcela bezprostřední znalost textu nápisu. Text by pak již nesměl podléhat žádným pozdějším přepracováním či úpravám. Navíc ovšem, textové analogie se netýkají jediného biblického oddílu (2Kr 12), nýbrž přinejmenším ještě dalších tří (1Kr 6; 2Kr 22 a 25); ty všechny by musely být spoluutvářeny takto doslovně přesným „ohlasem“ Jóašova nápisu.

O mnoho pravděpodobnější se zdá být opačné chápání vzájemného vztahu – Jóašův nápis je závislý na textech biblických. Je-li tomu tak, pak ale nemůže být z doby Jóašovy (9./8. st.). Jak by mohl Jóaš či jeho současník – za předpokladu, že nápis byl vytesán za jeho života – citovat z biblického textu, který retrospektivně, hodnotícím způsobem vypovídá o jeho době? Vzhledem k tomu, co víme o problematice vzniku biblických látek a o procesech, jež vedly k ustálení textové podoby knih Královských, nelze

⁵⁹ Z termínů se jedná zejména o יָצִי' (jáci'a, „přístěnek“, „přistavba“; ř. 11, 1Kr 6,5.6.10 [vždy *qeréketib* !]), שִׁבְבִים (*sé'bákím*, „ozdobné mřížovány“; ř. 11, 1Kr 7,17.18.20.41.42.42; 2Kr 25,17; ve stejné souvislosti též 2Pa 4,12.13 a Jr 52,22.23), לִלִים (*lúlim*, „točité schodiště“ [?]; ř. 12, 1Kr 6,8) a גֵּרָאוֹת (*g'rá'ót*, „konzolové nosníky“; ř. 12, 1Kr 6,6). Z frazeologie běží zejména o לֵב אִישׁ (*léb 'iš*, „srdce člověka“, „lidský úmysl“; ř. 4, 2Kr 12,5), כֶּסֶף הַקִּדְשִׁים (*kesef hakk'ódáším*, „stříbro svatých darů“; ř. 6, 2Kr 12,5), אֶבֶן מַחֲצֵב (*'even machcev*, „kámen otesaný“; ř. 7, 2Kr 12,13; 22,6; 2Pa 34,11) – a samozřejmě především o syntagma בִּרְךָ הַבַּיִת (*bede'q habbajit*, „trhlina Domu“; ř. 10, 2Kr 12,6.7.8.9.13; 22,5).

⁶⁰ Hypotetickou možnost, že by všechny zmíněné texty byly nezávisle na sobě odvozeny od společně předlohy, ponechávám stranou jako nepravděpodobnou.

pomýšlet na to, že by citáty dnešní podoby textů mohly pocházet z doby předexilní.

Vzhledem k tomu, co bylo v úvodu naznačeno o podezřelých okolnostech nálezu a o povaze dosavadních informací o něm, především pak ale na základě porovnání epigrafického textu s texty biblickými – a v neposlední řadě na základě věcných aspektů obsahu textu – nelze než uzavřít tento výklad velmi skeptickým konstatováním: tzv. Jóašův nápis vykazuje závislost na biblickém textu; obsahuje jazykové i věcné prvky, které by v kontextu 9. st. př. n. l. působily kuriózně, ano zcela nemyslitelně; řada rysů textu ukazuje na autorský projev moderního současníka, jenž nevyniká dostatečně diferencovanými znalostmi o dějinách hebrejského jazyka, o problematice vzniku biblických látek ani o příslušné oblasti epigrafiky nemá potřebný přehled, spíše než hebrejštinou starověkou mluví novodobou ivrit a vposledu mu běží spíše o Šalomounův chrám než o Jóašovu obnovu. Řečeno lapidárně – tzv. Jóašův královský nápis nejspíše není epigrafickým „nálezem století“, nýbrž nepřilíši zdařilým podvrhem.

Epilog

*Nebývá obvyklé, aby závěry textového zkoumání biblistů byly potvrzovány či vyvraceny policejním vyšetřováním. V případě zde zkoumaného předmětu se tak ovšem zřejmě stane. Téhož dne, kdy autor této studie předkládal výše uvedené poznámky a závěry akademické veřejnosti,⁶² vyšla v izraelském deníku *Ha'arec*⁶³ další zpráva k této věci. Ta odhalila nejen identitu majitele, ale přinesla další informace, jež posilují podezření, že běží o falsum. Oded Golan se doznal, že je vlastníkem předmětu, a výměnou za příslib beztrestnosti jej vydal státním úřadům. Na výsledky komplexního odborného posouzení nálezu nezbyvá než si počkat. Výsledky domovní prohlídky u zmíněného sběratele však již nyní promluvíly výmluvně – surovinné i nástrojové vybavení tajné dílny pravděpodobně sloužilo i podstatně méně povitým účelům, než jsou práce restaurátorské.*

⁶¹ Viz výšc, pozn. 10.

⁶² Viz pozn. 1.

⁶³ Článek „עודד גולן מסר «כתובת יהואש» תמורת הבטחה שלא יועמד לדין» [Oded Golan předal »Jóašovu stělu« výměnou za slib, že nebude postaven před soud]“, in: *Ha'arec*, 18. března 2003; za ochotné excerpování článku z hebrejštiny (do anglické verze deníku zařazen) děkuji Dr. Petru Slámovi.

KŘEŠŤANSKÁ ETIKA, ESCHATOLOGIE A UTOPICKÉ MYŠLENÍ

Jindřich Halama

CHRISTIAN ETHICS, ESCHATOLOGY AND UTOPIAN THOUGHT

In spite of its many fateful failures and of the many criticisms made of it, utopian thought is still the most powerful motivating force behind human actions. Its attractiveness lies apparently in the promise it brings. Theologically this can be demonstrated in some features of liberation theologies. Christian ethics, particularly Protestant ethics, tends to lack motivation due to its „realistic“ complacent attitude towards the power of human sin. The eschatological grounding of Christian ethics should help us to maintain the necessary tension between utopian and conservative elements, between revolutionary zeal for unreal projects and resignation, knowing that we cannot create any elements of the coming Kingdom but we can accept something of it as a gratuitous gift.

Jakkoli je naše doba hluboce poznamenána zklamáními, rezignací a odmítáním velkých koncepcí, což patří k postmodernímu vzoru myšlení, orientace na budoucnost, třebaže často velmi pragmatická a krátkodobá, se nevytratila.¹ Módně se rozšířilo užívání termínu „vize“ pro představy a plány, k čemu člověk chce směřovat, čeho chce dosáhnout. Hledají se politici a podnikatelé „s vizí“, vznikají dokonce nadace toho jména. Tento jev se nevyhýbá ani církvi, i v ní narazíme na zastánce potřeby vize pro další vývoj a utváření jejího společenství. Jde přitom vždy o stejnou věc – o snahu určit, kam se ubírat, jak by měl vypadat náš budoucí život.

To je samo o sobě oprávněným zájmem, vždyť orientace na budoucnost patří k základním charakteristikám naší lidské povahy. A je to oprávněným zájmem i z hlediska křesťanské etiky, jak chci dále doložit. Chci proto nejprve ukázat na vztah eschatologie a křesťanského chápání lidských dějin a rozlišit eschatologické a utopické myšlení. Potom se pokusím zvážit předností i nebezpečí utopických koncepcí a v závěru naznačit, jak se mi jeví základní rysy eschatologické motivace křesťanské etiky dnes.

1. Eschatologická perspektiva a křesťanský postoj k dějinám

Nutnost vyrovnávat se s otázkami týkajícími se povahy a smyslu dějin je pro křesťany dána základní skutečností, že Boží jednání s člověkem je jednání dějinné. Má své dějiny a tyto dějiny jsou současně našimi lidskými dějinami. Sledujeme-li dějiny křesťanského myšlení, narážíme pravidelně na souvislost mezi eschatologickou perspektivou dotýčných osob či spole-

čenství a jejich vztahem k lidským dějinám. Naléhavější vnímání eschatologické perspektivy zpravidla přináší kritičtější postoj ke světu, snahu o změnu, o nápravu lidských věcí ve směru evangelijních nároků na lepší spravedlnost. Méně naléhavá nebo zcela opomíjená eschatologie znamená většinou, že církev ztratí prorocký náboj a přizpůsobí se okolní společnosti. Tento proces přizpůsobování pak jde ponejvíce ruku v ruce s důrazem na přirozenost.

Důležitým prvkem reformačního zápasu bylo právě obnovení eschatologické perspektivy, která se středověké církvi do značné míry vytratila. Molnár to charakterizuje slovy: „Církev jako celek neměla vědomí, že přítomně stojí před konečným soudem, necítila se jeho blízkostí volána k pokání a nápravě a odmítala uvědomiti si předběžnost, dočasnost svých řádů a institucí. Pohotovost k rozkazům vracejícího se Pána zaměnili za udomácnění eschata v církvi, za předčasné ztotožnění církve s královstvím Božím.“² Zápas reformace je v tomto smyslu zápasem o obnovení eschatologické perspektivy, obnovení kritického odstupu od našich lidských dějin a institucí (včetně církve) a obnovení prorockého úkolu křesťanství.

V této souvislosti může znít znepokojivě konstatování, že pro euroamerickou teologii posledních desetiletí je příznačným rysem pojetí dějin jako harmonického celku, k jehož směřování může křesťan, při všech dílčích výhradách, víceméně přitakat. To hodnotí velmi kriticky např. současný americký teolog Stanley Hauerwas: „...za důrazem na ‚lidský‘ charakter křesťanské etiky je hluboká obava, že by mezi křesťany a jejich kulturou mohla vzniknout radikální diskontinuita. Výsledkem je, obávám se, že myšlenka přirozeného práva slouží příliš často jako ideologie, která podporuje přesvědčení některých křesťanů, že jejich společnost je v souladu s Božími záměry.“³

Všechna pojetí, která vnímají křesťanskou etiku jako modifikaci přirozených lidských hodnot,⁴ jakýmsi způsobem předpokládají, že křesťané se nemohou dostat do zásadního sporu se společností, v níž žijí. Je to způsobeno

¹ Denis McQuail (*Úvod do teorie masové komunikace*, Praha 1999, s. 82) upozorňuje, že samotný vznik postmoderního myšlení bývá považován za reakci na selhání zatím poslední vlny optimistických, revolučně orientovaných představ (kolem r. 1968), „že s kapitalismem je konec a rodí se nová Utopie“.

² MOLNÁR, A. Eschatologická naděje české reformace. In *Od reformace k zítřku*, Praha 1956, s. 13.

³ HAUERWAS, Stanley. *The Peaceable Kingdom*. Notre Dame, Indiana 1983, s. 59. Ke křesťanské obhajobě současného hospodářsko-společenského uspořádání viz např. NOVAK, M. *Duch demokratického kapitalismu*, Praha 1992.

⁴ Tak např. bonnský systematik Martin Honecker vidí specifickou křesťanskou etiku v jiné motivaci a jiném horizontu smyslu (*Einführung in die theologische Ethik*, Berlin 1990, s. 22).

tím, že člověk se v zásadě nechce dostat do radikálního sporu se svou kulturou? Že si hledá, třeba i bezděčně, takové zdůvodnění, které mu umožní interpretovat svou kulturu a společnost jako sice nedokonalou, ale v zásadě ne neslučitelnou s Božími záměry?⁵

Vedle pohledu harmonizujícího však existuje i pohled, který vnímá dějiny jako skutečnost konfliktní a rozpornou, skutečnost, která naléhavě potřebuje proměnu a která je výzvou naší křesťanské odpovědnosti za tento svět. To byl pohled především radikálních proudů v reformaci, pohled těch, kdo patřili k nejnižším sociálním vrstvám a měli dobré důvody vidět společnost kriticky. Dnes je toto stanovisko reprezentováno nejvýrazněji teologií osvobození, která se zároveň ujímá problematického pojmu utopie a používá jej jako označení takového uspořádání lidských věcí, které zatím ještě neexistuje, ale mělo by a podle jejich přesvědčení může existovat.⁶

2. Eschatologie a utopie – dějiny a království Boží

Tím se dostáváme k otázce vztahu eschatologie a utopie, či království Božího a lidských dějin. Zatímco teologie osvobození se snaží pojem utopie obhájit a dát mu místo v křesťanském životě, severoatlantická teologie i morální filosofie jej vnímá jako nebezpečí a zásadně jej kritizuje.

Příkladem teologické kritiky může být *Systematická teologie* P. Tillicha. Tillich vnímá utopickou interpretaci dějin jako projekt v zásadě modlářský, protože svou vizí naplnění „dává poslední kvalitu něčemu předběžnému“ a z podmíněného tak činí nepodmíněné.⁷ Utopické představy o budoucnosti lidstva jsou pro Tillicha plodem modernistického pseudonáboženského symbolu pokroku. Ten může mít podobu buď mechanistickou, podobu zákonitého, neustálého, nikdy nekončícího rozvoje, který se stává smyslem lidské existence, nebo podobu utopickou, tedy počítající s jakýmsi konečným, definitivním stádiem pokroku, s dosažením stavu dokonalosti.

O generaci později než Tillich se kritikou utopie zabývá z pozice morální filosofie (křesťansky motivované) Hans Jonas⁸ a dochází rovněž k podobným závěrům. Moderní utopie podle něj předpokládá dříve neznámou eschatologii dějin. Zatímco náboženské eschatologie nepočítají s aktivním

⁵ Hauerwas kritizuje tento postoj v rámci západních demokracií, ale je to jev obecný. Vzpomeňme na pokusy církve v socialismu – u nás např. Hromádka, v NDR socialistická interpretace Bonhoeffera, a další.

⁶ Leonardo Boff (*Jesus Christus, der Befreier*, Freiburg-Basel-Wien 1986, s. 98) připomíná Morovu *Utopii*, Campanellův *Sluneční stát*, ale i vize uspořádání světa u Kanta, Hegela aj.

⁷ TILLICH, P. *Systematic Theology. Vol. III*. Chicago 1963, s. 355.

⁸ JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt/M. 1979.

uskutečněním utopie (s výjimkou extrémních hnutí), protože předpokládají Boží zásah do dějin, moderní pojetí pokroku umožnilo vznik sekulární eschatologie, která interpretuje dějiny jako prostor k uskutečnění definitivního, dokonalého uspořádání věci. Utopický ideál se tak stal „idealistickým pokušením dnešního lidstva“.⁹

Zcela jinak zachází s termínem utopie Georg Picht.¹⁰ Rozlišuje tři druhy utopie, které označují diametrálně rozdílné skutečnosti. Nejprve slepou utopii, což je podle něj neskutečný, vysněný svět. Dále kritickou utopii, vlastně literární fikci, která pomocí analogie zobrazuje na fiktivním obraze skutečné problémy našeho světa. A konečně osvícenou utopii, kterou chápe jako nástin určitého stavu, který je možno vytvořit záměrným lidským jednáním. Je přesvědčen, že jsme k utopii odsouzeni ať chceme nebo nechceme, neboť naše současná technologická civilizace již nemůže jinak než svou budoucnost sama vytvářet. Jeho pojetí utopie se ovšem spíše blíží Tillichově interpretaci symbolu nekončícího pokroku, nemá žádné zřetelné eschatologické rysy.

Když se vrátíme k Molnárově formulaci, že problémem středověké církve bylo předčasné ztotožnění její existence s královstvím Božím, předpoklad, že eschaton je doma již zde v dějinném útvaru církve, docházíme k závěru, že problematické je takové chápání utopie, které předpokládá uskutečnitelnost absolutního, dokonalého, konečného (či jak jinak to nazveme) stavu na základě lidských aktivit. Jinak řečeno, uskutečnitelnost takového uspořádání světa, v němž by bylo přítomno (byť jen částečně) království Boží.

Tomu se jak Jonas, tak Tillich důrazně brání. Jonas z pozice morálního filosofa upozorňuje, že takové chápání utopie odvozuje legitimitu požadavků a nároků na přítomné jednání od cíle a má tendenci obětovat přítomnost ve jménu budoucnosti, nadto pak utopie jako ideál neomezeného pokroku selhává ekologicky (prokazatelně devastuje životní prostředí) i antropologicky (člověk není schopen jejím nárokům dostát).

Tillich zdůrazňuje nutnost důsledně oddělit utopii od eschatologické perspektivy. Království Boží jako konečný stupeň naplnění lidství nelze ztotožnit s posledním v časovém smyslu, konec v eschatologickém smyslu je nezávislý na historicko-posthistorickém vývoji lidstva.¹¹ Nadějný pokus o interpretaci eschatologického rozměru lidské existence představuje pro Tilli-

⁹ Tentyž, *Princip odpovědnosti*, Praha 1997, s. 14.

¹⁰ PICTH, Georg. *Mut zur Utopie*, 1968. In Georg Picht: *Zukunft und Utopie* (ed. Constanze Eisenbart a Enno Rudolph), Stuttgart 1992, s. 338nn.

cha náboženský socialismus. Království Boží má v tomto pojetí význam jak dějinný, tak naddějinný. Účastní se na dynamice dějin, ale zároveň zůstává nad nimi a z této perspektivy nabízí odpověď na otázky způsobené dvojnázností našich dějin.¹²

Důležité je, že eschatologický symbol království Božího má silný kritický moment proti každému absolutismu, politickému i církevnímu. Proto bývá pravidelně všude tam, kde se prosazuje tendence k zabsolutnění (lhostejno zda v církvi či ve společnosti), odsouván do pozadí.

Jak se tváří v tvář této přesvědčivé kritice utopie a nadto po tristních zkušenostech s politickými utopickými koncepcemi v uplynulém století pokouší obhájit pojem utopie teologie osvobození? Snad nám může jako příznačné vyjádření posloužit citát z díla L. Boffa, který se snaží zakotvit místo utopie v křesťanském životě a její význam christologicky:

„Ježíšovo vzkříšení chce být utopií uskutečněnou uvnitř tohoto světa. Neboť vzkříšení znamená eschatologizaci lidské skutečnosti, vstup člověka jako těla a duše do království Božího, plné uskutečnění schopností, které Bůh vložil do lidské existence. Tím jsou odstraněny všechny prvky odcizení, které rozkládají lidský život, jako smrt, bolest, nenávisť a hřích. Pro křesťana neexistuje od vzkříšení již žádná utopie, nýbrž pouze topie. Lidská naděje se stala ve vzkříšeném Ježíši skutečností a uskutečňuje se již v každém člověku.“¹³

Vzkříšení jako topos křesťanské naděje, který se stává hnací silou konání ve víře, lásce a naději, otevřením do budoucnosti, která člověka nutí, aby přetvářel přítomnost, to je nezpochybnitelné vyjádření přítomného aspektu eschatologie, jak o něm svědčí biblické texty. Problém tohoto přístupu však lze spatřovat v antropologických důsledcích, jak jsou tu popsány: „vstup člověka jako těla a duše do království Božího, plné uskutečnění schopností, které Bůh vložil do lidské existence.“ Boff takto charakterizuje nové lidství, nového člověka, který se jako následovník Ježíše Krista účastní dějinného procesu osvobození. Je to člověk, který má schopnost převádět eschatologickou naději království Božího do osobní i sociální roviny naší skutečnosti. Je to řečeno opatrně a svým způsobem cudně, ale přesto se tu člověk stává tím, kdo uskutečňuje eschaton v dějinách, kdo vytváří utopii. Na jiném místě je řečeno, že tento nový člověk přímo žije utopií, která je tu kategorizována na „malou“ (zlepšení konkrétní sociální situace), „velkou“ (společ-

¹¹ TILLICH, op. cit., s. 307.

¹² Op. cit., s. 357.

¹³ BOFF, L. *Jesus Christus der Befreier*, s. 98.

nost bez vykořisťování, svobodná a rovnoprávná) a „absolutní“ (obecnství s Bohem v plnosti vykoupeného stvoření).¹⁴

Proč je tato představa tak přitažlivá, že lidem stojí za to oživovat a obhajovat mnohostranně kritizovaný a zavrhovaný termín utopie? V čem její síla, která lidi znovu a znovu strhuje ke stále zklamávající naději?

3. Zásadní přednost utopických koncepcí – motivace

Základní předností utopického myšlení a utopických koncepcí, vlastností, která je činí stále znovu přitažlivými, je jejich příslib, který dokáže lidi strhnout a nadchnout. Kladně se to pokouší ocenit například encyklika *Octogesima adveniens* v oddíle o renesanci utopií: „musíme uznat, že kritika stávající společnosti podněcuje často tvůrčí sílu ducha, která současně objevuje v přítomnosti dosud přehlížené možnosti a zaměřuje se k lepším řešením v budoucnosti.“ (OA, 37)

Přednost utopických koncepcí je však, teologicky viděno, zároveň jejich slabostí. Naděje utopických vizí je nesena nejenom naléhavým vědomím, že situace se musí změnit a nadějí, že změna je možná, ale do značné míry i vírou v možnosti člověka. Tady najdeme řadu podobností mezi pohledem teologie osvobození a pohledem evropských i severoamerických náboženských socialistů v první čtvrtině našeho století. Tak mluví např. W. Rauschenbusch o „skvělém svědectví o dobru v člověku“ a o „dřímajících vyšších schopnostech“ lidské společnosti, L. Ragaz o „mocné víře v člověka“, která by ovšem nebyla možná bez víry v moc vyšší, která jej „uchopí a strhne k dobrému“.¹⁵

Teologie osvobození má na zřeteli eschatologickou perspektivu plného osvobození a naplnění spravedlnosti v přicházejícím království Božím, ale z této konečné perspektivy čerpá zároveň přesvědčení, že utopický rys, který je jejím projektům a vizím vytýkán, je legitimní a potřebný, má-li být člověk schopen své poslání naplňovat. I v tomto důrazu můžeme za předchůdce teologie osvobození označit náboženské socialisty, kteří zdůrazňují nutnost ideálu, a to ideálu vysokého: „Není tento ideál příliš vysoký pro lidi, tak jak už jsou? Není to utopie? Odpovídám: ...Ideál nového světa, nového života, nové kultury musí být vysoký... Můžeme jej žít, tak jak právě

¹⁴ BOFF, L.; BOFF, C. *Wie treibt man Theologie der Befreiung*, Düsseldorf 1986, s. 114.

¹⁵ RAUSCHENBUSCH, W. *Christianity and Social Crisis*. New York 1913, s. 119. Srv. RAGAZ, L. *Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu*, Praha 1933, s. 50: „Socialismus nemá sice být pouhým optimismem, ale přece jest a musí být onou mocnou vírou v člověka, o které jsme mluvili. Ale tato víra v člověka není možná bez víry v to, z čeho člověk sám má svou svatost, bez víry v to, co dovede člověka přes jeho slabost, lenost a démonické možnosti uchopit a strhnout k dobrému.“

jest možno žít ideál, nedostatečně a zahanbení před ním, ale jím oduševněni a nesení.“¹⁶

Šedesát let po Ragazovi, poučen „úspěchy“ lidstva, které se mezitím strhly, píše Hans Jonas, že v situaci, v jaké se s naší současnou technologií nacházíme, je kategorickým příkazem skromnost. Okouzlení nějakou utopií je to poslední, co potřebujeme.¹⁷ To zní velmi střizlivě, rozumně a přesvědčivě, vůbec však ne přitažlivě. Jonas ostatně ví o obtíži s motivací pro skromnost a sebeomezení a nachází jediný dost silný podnět, který by tu mohl posloužit, totiž strach.¹⁸

Zdá se, že se tu dostáváme do jakéhosi bludného kruhu. Máme-li získat dostatečně silnou motivaci ke konání, potřebujeme slibnou, přitažlivou perspektivu, která takřka zákonitě vychází z falešných či nepřiměřených předpokladů a nikdy nesplní to, co slibuje. Dáme-li se cestou realistického, přiměřeného očekávání, nezískáme dostatečnou motivaci k tomu, abychom se něco snažili zlepšit – realistický pohled praví, že se to patrně stejně nepodaří. Je-li tento zkusný závěr oprávněný, musíme se nepochybně ptát, jak tedy máme jako křesťané činit zadosť eschatologické naději, žít z naděje (i přítomně) přicházejícího království Božího a nepropadat přítom svodům utopické absolutizace?

4. Eschatologická motivace – sny, projekty a darovanost

Víra v novou, lepší budoucnost, která má utopické rysy, je výrazným a velmi přitažlivým rysem. Ukázalo se to během minulého století několikrát, v různých podobách, teologicky nejnověji na příkladu teologie osvobození. Příslib lepšího života je mohutným motivačním činitelem, který nesmíme podceňovat: „Beze snu směřujícího kupředu a vzhůru neexistují lidé, kteří se otevrou přetvoření a neexistuje společnost, která by obnovila své základy. Křesťané věří, že sen patří ke skutečnosti jako celku, neboť jej již vidí anticipačně uskutečněný v Ježíši Kristu, který ve své osobě stvořil nové lidství (Ef 2,15).“¹⁹

Nadšení, které utopie vyvolává v lidech, je nesporné. S tím počítá a pracuje právě teologie osvobození. Činí tak dokonce do té míry, že uvědoměle zaujímá odlišný postoj k eschatologii, než jaký rozpoznává z biblického svědectví u prvotní církve: „...prvokřesťanská společenství očekávala Ježíšův

¹⁶ RAGAZ, op. cit., s. 203.

¹⁷ JONAS, op. cit., s. 263.

¹⁸ JONAS, op. cit., s. 56n.

¹⁹ BOFF, L.; BOFF, C. *Wie treibt man Theologie der Befreiung*, Düsseldorf 1986, s. 112f.

bezprostřední návrat. Proto je jejich eschatologická výhrada mohla snadno vést k relativizaci každého konkrétního dějinného vtělení Království, které je částečné a nedokonalé. Nemůže nás to však nutit, abychom učinili totéž. Skutečnost, že Království dosud nepřišlo, nevyzývá k morální relativizaci každé jeho částečné dějinné konfigurace. Volá po pravém opaku. Čelíme naléhavému závazku, abychom načrtli a uskutečňovali konkrétní projekce Království, ať jsou jakkoli částečné a neúplné.²⁰

Odmítnout relativizaci dějinné situace ve jménu vytváření projekcí Božího království je zřejmě pokusem vyjít vstříc lidským nadějím a předložit něco, co posílí jejich motivaci, úsilí. Musíme se však ptát, zda to není krok ve stopách chiliastických hnutí. Takovéto pojetí eschatologie nápadně připomíná situaci, kdy se vypjaté očekávání chiliastických hnutí zlomilo a na místo vyhlížení věku budoucího nastoupila již v tomto věku potřeba rozhodné akce, která by dosud nepřicházejícímu Království lépe připravila cestu. Druhý příchod sice nenastal, ale vědomí blízkosti království Božího a naléhavosti jeho nároku zůstává natolik bezprostřední, že se očekávané skutečnosti a hodnoty onoho přicházejícího věku promítnou do skutečnosti a hodnot současných, kterým je tak přisouzen eschatologický význam.

Je to ovšem koncepce, která byla hlavním reformačním proudem rozhodně odmítnuta. Reformace rozpoznala, že právě v tomto důrazu se chiliasté uchylují od biblické eschatologie. Řečeno slovy prof. Molnára: „...chiliasmus svým zesoučasňováním biblických zaslíbení a svátostí vlastně ruší, ano popírá eschatologickou, k budoucnosti odkazující jejich povahu.“²¹

Orientace na budoucnost, na zaslíbení, která dojdou svého naplnění, je jedním ze základních pilířů křesťanské naděje. Je to nepochybně právě tato naděje, která je motivací křesťanské služby a odpovědnosti v tomto světě. Každý jednotlivý čin, který kladně odpovídá na Boží oslovení a zaslíbení, který podporuje život a společenství Božího stvoření, má svou nepomíjející hodnotu (Mt 25,40). Křesťanská etika je motivována eschatologicky.

Je-li však uskutečňování této naděje lokalizováno do našich dějin, stávají-li se jejími nositeli „lidé oduševnění a nesení ideálem“, či „uchopení vírou a vášní pro evangelium“, kteří mají „vytvářet lidské předpoklady i materiální podmínky pro příchod nového Jeruzaléma“,²² je-li první perspektivou uskutečňování utopie již v přítomnosti, nese to s sebou povážlivá ne-

²⁰ SOBRINO, J. *Christology at the Crossroads*, New York 1978. s. 135.

²¹ MOLNÁR, A. Op. cit., s. 33.

²² BOFF, L.; BOFF, C. Op. cit., s. 114.

bezpečí. Jak se očekávaný ideál nedaří uskutečňovat (což je pravidlo dosud nemající výjimek), ubývá uchvácenosti a nadšení a společenství se začne ptát po důvodech, které jeho uskutečnění brání. Následně se pokouší hledat cesty, jak svůj ideál prosadit třeba politickou akcí a násilím,²³ nebo naopak propadá zklamání a rezignuje na nápravu „zlého světa“. Těmito cestami procházela ode dávna všechna radikální křesťanská hnutí a výsledkem jejich úsilí byla zpravidla buď revoluce, nebo separace. Přílišné soustředění na ideál či utopii má v dlouhodobější perspektivě spíše kontraproduktivní účinky.

Můžeme se tedy k dějinným výhledům, projektům a nadějím utopicky smýšlejících křesťanů postavit kriticky, nesmíme tím však zakrýt problém opačný. Může být člověk motivován k zápasu o království Boží a jeho hodnoty na této zemi z perspektivy, že je to boj až do posledního času prohrávající, že bojujeme o nedosažitelné, o něco, co stejně může přijít pouze shůry jako dar, který je navíc neustále ohrožen hříchem a smrtí dokud nepomine tento věk? Že každý zápas v tomto světě má jako první perspektivu kříž, smrt, zánik? Že všechno, co konáme, byť inspirováni nadějí Božího království a tedy Duchem, může kdykoli zahynout, padnout, ztroskotat?

Lidsky rozumně zváženo a zhodnoceno je to úsilí bláhové. A přece právě to je perspektiva následování Ukřižovaného. Teprve za ní a nezávisle na ní se zjevuje milost nového života, který osvobozuje od smrti a zániku a dává potvrzení každé pravé hodnotě tím, že ji provádí smrtí do života. Přijmout tento pohled se mi jeví dobře reformační a biblické. Prakticky se však ukazuje, že to zároveň může znamenat oslabení, až i ztrátu prorockého rozměru našeho křesťanství a vést k přijetí neteologických kompromisů ve vztahu ke společnosti, způsobit rezignaci na úsilí o uskutečňování nového lidství v tomto věku a odsunutí všeho očekávání takřikajíc „na onen svět“.

Mezi těmito úskalími – vypjaté motivace s netrpělivostí a sklonem k absolutizaci na jedné straně, a určité skepse se sklonem k rezignaci a snad i relativismu na straně druhé – se dnes evangelická etika pohybuje. Bez nástrojů, kterými by si mohla cokoli zajistit, ale s osvobodivým vědomím, že to, co má pravou hodnotu, nemůžeme konec konců vytvořit ani získat žádným úsilím, ale smíme to přijímat jako nezasloužený dar.

²³ Gabriel Vahanian (*God and Utopia. The Church in a Technological Civilisation*. New York 1977. s. 39) tento proces označuje za degeneraci utopie a její proměnu v ideologii. Utopie hodná toho jména nemůže mít v jeho pojetí daný cíl. Je pouze metodou, způsobem pohledu, vztaženým k poslednímu, které není redukovatelné na cosi, co bychom mohli uchopit a definovat.

VÝROK „VŠECHNO JE POMÍJIVOST“ V HERMENEUTICE RABÍNSKÝCH KOMENTÁŘŮ*

Jaroslav Elijáhu Sýkora

THE STATEMENT “ALL IS VANITY” IN THE HERMENEUTICS OF RABINIC COMMENTARIES One of the most widely discussed phrases in Kohelet's vocabulary comes from his introductory statement, which used to be rendered as “Vanity of vanities, said Kohelet, vanity of vanities, all is vanity”. Some Christian scholars (Lohfink, Schoors etc.) argue that the all-is-vanity statement by Kohelet is to be applied anthropologically, and oppose others (Christianson, Yadin etc.) who believe it should be applied universally. My analysis enters their scholarly dispute and offers evidence coming from the Jewish post-biblical tradition. After careful analysis of several rabbinic commentaries (Targum, Rashi, Rashbam, Ibn Ezra, J. Kara, Kitzur Alschich, Metzudat Sion, Metzudat David, Sforno), I aim to prove that the logos interior of the term (הַבָּל) and the object to which the (הַבָּל) particle relates show clearly that the majority of rabbis applied the all-is-vanity statement in accordance with the author of the book of Kohelet. Thus the main contribution of this analysis is to support those scholars who defend the anthropological application of the term.

I. ÚVOD

Od té doby, co se zabývám knihou Kohelet¹ jsem stále znovu přesvědčován, jak je pošetilá každá vědecká akribie, která usiluje o to, aby s poslední platností vyložila knihu Kohelet. Počet vykladačů se rovná i počtu výkladů. Tato studie zviditelní nastíněnou mnohoznačnost na malé ploše textu. Bude se soustředit na vnitřní hodnotu termínu הַבָּל a vztažnost částice הַבָּל, jak se objevují v nadpisu knihy Kohelet 1,2 (a v závěrečné pasáži 12,8). Studie chce také přispět do diskuse na dané téma vedené některými současnými biblisty, např. N. Lohfink², K. Ehlich³, E. S. Christianson,⁴ kteří se ve svých podnětných studiích zabývali vnitřní hodnotou termínu הַבָּל a vztažností částice הַבָּל, aby určili, zda jde o vztažnost univerzální či antropologickou. Tato studie chce do diskuse přispět hlavně rozbořením rabínských komentářů daného verše a pomocí jejich hermeneutických závěrů se přidat k jednomu či druhému stanovisku.

V 19. stol. C. D. GINSBURGH předložil pozoruhodný komentář ke knize Kohelet, v němž nabízí úplný výčet rabínských a křesťanských komentářů publikovaných do jeho doby.⁵ Podle Ginsburgha první a úplné komentáře vydané po Targumu a midraších raba a zuta se objevují až s RAŠIM (1040–1105) a dále pokračují v tomto pořadí: RAŠBAM (1085–1155), IBN

EZRA (1092–1167), NATANIEL (1142), Josef ben CASPI (1280–1350), Eliáš GALICHO (1548), Moses ALSCHICH (1580), Baal Šem TOV (1670), Moses LANDSBERGER (1724), Moses MENDELSON (1770), David FRIEDLANDER (1788), Moses HEINEMAN (1831), HERZFELD (1838), S. CAHEN (1848), Ludwig PHILIPSON (1854), S. D. LUZZATO (1860). Ginsburghův seznam uvádí dvacet jmen. Má studie nabízí analýzu osmi prací. Jejich výběr byl ovlivněn kolekcí *The Book of Lamentations, Ecclesiastes* vydaném v Lewin-Epstein Edition,⁶ který obsahuje tyto komentáře: *Targum, Raši, Ibn Ezra, Sforno, Alschich, Altschuler*. K nim jsem ještě přidal komentáře *Rašbama* a *J. Kary*.

Všechny rabínské komentáře ke Koh 1,2 zde budou představeny v jednotném pohledu. Soustředí se na předmět, k němuž se vztahuje částice הַבֵּל a budou definovat logos interior hodnoty הַבֵּל. V prvním případě se budu ptát, zda daný výrok je užit antropologicky nebo univerzálně, v druhém případě si budu všimnout, zda i rabíny aplikovaný הַבֵּל-termín odpovídá překladu pomíjivost, jež nacházíme v Českém ekumenickém překladu Bible.

II. VÝROK „VŠECHNO JE POMÍJIVOST“ A STARÝ ZÁKON

A) Úvod do hodnoty termínu הַבֵּל

Doslovný význam termínu הַבֵּל je *opar, vánek*. Moderní hebrejšтина termín užívá v doslovném i přeneseném významu takto: *nesmysl, nedůležitá věc, prázdna věc, věc bez hodnoty*. V hebrejštině mišny má slovo význam *dech*,

* Tato studie je zestručněná podoba mé monografie *Pomíjivost, samá pomíjivost: Koh 1,2 – lekce z biblické a rabínské hermeneutiky*. Vyd. 1. České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2002. 131 s. Svazek 23. ISBN 80-7040-563-5.

¹ V Ekumenickém překladu Bible je *Kohelet* pod vlivem Lutherova termínu *Prediger* překládán jako *Kazatel*. Tato studie se nebude držet tohoto nepřesného standardu a bude uvádět výše zmíněný ekvivalent.

² *Koh 1:2 „Ales ist Windhauch“ – universale oder anthropologische Aussage?* In: LOHFINK, N. *Studien zu Koheleth*. Stuttgart: Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 1998, s. 125–142, AT 26; *Ist Koheleth's הַבֵּל-Aussage erkenntnistheoretisch gemeint?* In: SCHOORS, A. *Koheleth in the Context of Wisdom*. Leuven, 1998, s. 41–59.

³ *הַבֵּל-Metaphern der Nichtigkeit*. In: LOHFINK, N. *Jedes Ding hat seine Zeit...: Studien zur israelitischen Weisheit: Diethelm Michel zum 65. Geburtstag*, 49–64, Berlin: de Gruyter, 1996.

⁴ *A Time to Tell*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, s. 79–91.

⁵ *Cohélet, The Book of Ecclesiastes*, London, 1861.

⁶ *The Five Megilloth*. New York, 1992. Díl II.

vzduch, pára, opar, plyn.⁷ V Bibli má především formu metafory. Najdeme ho tam v 73 výskytech.⁸

B) Termín הָבֵל mimo knihu Kohelet

Ve všech výskytech Bible má termín הָבֵל negativní obsah. Slouží jako kontrast pro vyjádření pozitivního obsahu srovnávaného jevu. Např. *falešný* a *pravdivý* (Jer 16,19; 23,16); *užitečný* a *neužitečný* (Iz 30,7); *slova útěchy* a *prázdna slova* (Job 21,34). Sémantické pole termínu הָבֵל má tyto varianty:

- | | |
|-----------------|--------------------|
| a) dech/pára | e) prchavost |
| b) modly | f) prázdno |
| c) falešnost | g) pomíjivost |
| d) neužitečnost | h) neuchopitelnost |

C) Termín הָבֵל v knize Kohelet

Úvodní verš 1,2 je hlavní moto knihy, které jí vtiskává pečeť svérázu, již je čtenář zatížen již od samého začátku. Dozvídá se, že vše je הָבֵל, aniž by dostal odpověď na otázku co všechno. Překlady Bible, starší i novější, termín הָבֵl překládají takto: *vanity* (KJV, NAS, NAU, RSV, RWB), *meaninglessness* (NIV), *futility* (NJB), *Eitelkeit* (LUT), *Windhauch*⁹ (EIN), *Nichtigkeit* (ELB), *fumée* (BFC), *vanité* (TOB, NEG), *ματαιότης* (LXX). V knize Kohelet, na ploše 12 kapitol, najdeme ve 30 verších 38 výskytů termínu הָבֵl. Hodnota termínu הָבֵl se zde pohybuje ve významech těchto pěti překladů: *nesmyslnost* (1,14; 2,17), *pomíjivost* (2,1; 4,4; 6,12; 7,15; 8,14; 9,9; 11,8, 10), *marnost* (2,11.19; 4,8.16; 5,9; 6,4.11), *absurdita* (2,15; 2,21.23.26; 3,19; 4,7; 6,2.9; 7,6), *prázdnota* (5,6).¹⁰

D) Termín הָבֵl a jeho aramejská forma

Konstrukce termínu הָבֵl je aramejská forma hebrejského הָבֵl. Idiom הָבֵl הַבְּלִים je standardní způsob hebrejštiny k vyjádření superlativu. Podobně עֲבָדִים עֲבָד עֲבָדִים *sluha sluhů* (tj. nejvyšší sluha), מֶלֶךְ מְלָכִים *král králů* (tj. nejvyšší král), קִדְשִׁים קִדְשִׁים *svatost mezi svatostmi* (tj. největší svatost). Idiom הָבֵl הַבְּלִים vyjadřuje nejvyšší možnou a myslitelnou pomíjivost.

⁷ Srv. הָבֵl In: JASTROW, M. *Dictionary of the Talmud*. Jerusalem, 1903, s. 329–330.

⁸ Srv. SEOW, C. L. *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York, 1998, s. 100–103. The Anchor Bible.

⁹ Srv. LOHFINK, N. *Koheleth Übersetzen: Interpretation of the Bible*. Ljubljana/Sheffield, 1998, s. 1359–1384.

¹⁰ Podrobnou analýzu veršů s daným termínem čtenář najde in: SÝKORA, J. E. *Pomíjivost, samá pomíjivost*, s. 5–45.

E) Částice **הכל** v knize Kohelet

Částice **הכל** se v Koh nachází v počtu výskytů 24, avšak jen sedm z nich je spojeno s termínem **הכל** (1,2; 1,14; 2,11; 2,17; 3,19 [2]; 7,15). Podle předmětu, ke kterému se termín **הכל** váže, lze s jistotou určit, že tato vztažnost je výlučně **antropologická**. Oblast člověka je definována „koholetovským“ idiomem „*pod sluncem*“, což je oblastí pouze člověka.

III. VÝROK „VŠECHNO JE POMÍJIVOST“ V RABÍNSKÝCH KOMENTÁŘÍCH

1. Aramejský Targum¹¹

i. Text [řádky 2–7, strana 27]¹²

[2] Když Šalomoun, král [3] Izraele, v prorockém duchu spatřil království svého syna Rechoboáma, [4] že bude rozděleno mezi něj a Jeroboáma, syna Nebatova, a že Jeruzalém a svatý chrám budou zničeny, a že lidé Izraele [5] budou odvedeni do zajetí, řekl: „**Marnost nad marnost, samá marnost** je tento [6] svět! **Marnost nad marnost** je vše, co jsme, já a můj otec David, podnikali. [7] **Všechno je marnost!**“

ii. Komentář

[2–4] Postava, kterou představuje autor knihy Kohelet je ideální král – politik a filozof v jedné osobě. V Targumu jím je charismatický mudrc, jenž má prorocké obdarování a schopnost vhledu do budoucího času. Tradice ho vykládá jako jednu z nejranějších prorockých postav.¹³ Šalomoun – prorok rozpoznává, že vojenské a diplomatické úsilí otce Davida i jeho samého je **הכל** „*marné*“ vinou Rechabeámovy nemoudrosti (srov. 1 Kr 12, 1–19). [5–7] **הכל**-hodnota zmiňována v textu je derivována z věty „*Marnost nad marnost je tento svět!*“ Překlad přesvědčivě dokládá, že se jeho **הכל**-hodnota nevztahuje ani ke světům nebeským, ani k podsvětí. Tvrzení dokládá

¹¹ Targum knihy Kohelet je aramejská verze biblického textu. Ve skutečnosti nejde o pouhý překlad, ale spíše o parafrázující dílo, které populární formou interpretuje Písmo. Jako takový obsahuje ilustrace, výklady, právní a homiletická zpracování, tj. všechny literární formy midraš. Podobně jako hagiografické targumy i tento Targum pravděpodobně vznikl v Palestině. Datace vzniku se klade do let 500–1001 po Kr. Targum je alegorické dílo, které nabízí *p'šat* biblické látky, tj. jeho doslovný smysl. Více o tom in: LEVINE, E. *The Aramaic Version of Qoheleth*, New York, 1988.

¹² Značení řádků je přejato z LEVINE, E. *The Aramaic Version of Qoheleth*. New York, 1988.

¹³ Srv. TB *Sotah* 48b. „Kdo jsou nejranější proroci?“ Zeptal se rabi Chuna, „David, Samuel a Šalomoun“.

další část věty, v níž se הַבֵּל-hodnota objevuje opět: „*Marnost nad marnost je vše, co jsme já a můj otec David podnikali, neboť všechno je marnost!*“

Ačkoliv se הַבֵּל-částice, vyjádřená zde aramejskou verzí, výlučně nevztahuje k člověku, ale k lidským skutkům, její **antropologická** vztáznost je evidentní. Obsah הַבֵּל-hodnoty, který zde můžeme nejlépe přeložit jako **marnost**, tedy termínem, který užívá i Kralická bible, nejlépe vyjadřuje zbytečnost politických snah obou králů, Davida a Šalomouna, po jejichž smrti došlo k rozdělení jednotného království a později, v roce 587 př. Kr., dokonce i ke zboření Jeruzalémského chrámu.

2. RAŠI¹⁴

i. Text [řádka 4; strana 4]

[1] **Pomíjivost**, [2] **samá pomíjivost** řekl Kohelet. – Kohelet [3] tu naříká nad sedmi dny stvoření, neboť **vše je samá pomíjivost**. הַבֵּל je vokalizován polohláskou [4] hātef pataḥ, protože stojí ve stavu vázaném, tj. הַבֵּל הַבֵּלִים. Sedm **pomíjivostí** odpovídá sedmi dnům stvoření.¹⁵

ii. Komentář

[1–4] Raši přejímá v sumarizované podobě výklad rabiho Judy ben Simona z EccR 1,2 (7) a jeho rovnici o sedmi pomíjivostech rovnajících se sedmi dnům stvoření (srov. Gn 1,1–2,3). Numerická hodnota plurálu substantiv je *dvě*, singuláru *jedna*. V Koh 1,2 čteme: הַבֵּל הַבֵּלִים אֶמַר קִהְלַח הַבֵּל הַבֵּלִים (dosl.) „*Pomíjivost pomíjivostí, řekl Kohelet, pomíjivost pomíjivostí, vše je pomíjivost*“. Proto Raši uvádí, že sedm pomíjivostí odpovídá sedmi dnům stvoření. Nemluví o světu člověka a jeho הַבֵּל-částice se vztahuje ke stvoření jako celku. V jeho teologii je celé stvoření pomíjivé, včetně světa člověka, jeho aktivit, výkonů i úspěchů. V Rašiho výkladu spatřujeme rozložitou sémantickou klenbu mezi antropologickou a univerzální vztázností. Přesto oba cíle, na něž הַבֵּל-částice ukazuje, nejsou vzájemnými antipody.

Zatímco univerzální vztáznost nutně pojímá i svět lidí, o antropologickém užití mluvíme jen tehdy, vztahuje-li se právě jen a výlučně ke světu lidí. Proto můžeme právem předmět v Rašiho komentáři, k němuž se הַבֵּל-částice vztahuje, vidět jako vztáznost **univerzální**. Je jím totiž celé stvoře-

¹⁴ Rabi Šmu'el ben Isaak, 1040–1106, narozen v Troyes ve Francii. Hlavní autorita ve výkladu Bible a Talmudu.

¹⁵ Značení řádků je převzato z Rašiho komentáře ke Koh 1,2 in: *The Book of Lamentations, Ecclesiastes*. Judaica Press: New York, 1992.

ní. A právě to Raši pokládá za **הַבְּלָל pomíjivé**, tedy z časového pohledu limitované.

3. Josef KARA¹⁶

i. Text [řádka 10–12; strana 4]

[10] **Pomíjivost samá pomíjivost, řekl Kohelet.** Koheletův výklad verše je tento: je mnoho **pomíjivostí** [11], které člověka potkávají, ale věc, která je na [12] světě tou největší **pomíjivostí**, je člověk sám. Tak, jak řekl.

ii. Komentář

[10–12] Tento nejkratší a zároveň nejjasnější rabínský komentář ke Koh 1,2 je v plném sémantickém souznění s původní intencí autora knihy Kohelet, který **הַבְּלָל**-částici vztahuje výlučně na dění, události a konání člověka ve smyslu individuálním a kolektivním.¹⁷ **Antropologický** důraz je evidentní. To, k čemu Kara vztahuje **הַבְּלָל**-částici, není ani Bůh, ani univerzum. Mezi mnoha pomíjivostmi, které člověka potkávají, největší z nich – protože je jejich původce, je právě člověk.

4. RAŠBAM¹⁸

i. Text [řádky 5–12]¹⁹

[5] **Pomíjivost, samá pomíjivost:** až do této chvíle neřekl nic jiného kromě začátku této věty; opakuje svá slova, aby zjevil své poselství [6] jako obecné pravidlo a řekl jasně, že **všechno je pomíjivost**. Tento verš je podobný veršům „Ne nás, Bože, ne nás“ (Ž 115,1), [7] nebo „Zvedají řeky, Hospodine, zvedají řeky“ (Ž 93,3), nebo „Ano, tvoji nepřátelé, Hospodine, ano, tvoji nepřátelé“ (Ž 92,10). Autor tu nejdříve zmíní jeden výrok, [8] potom Boží jméno, neboť se ostýchá zmínit ho jako první, [9] a pak výrok zopakuje, aby to bylo jasné. Podobně i zde. Zpočátku zmíní Koheletovo jméno, [10] a pak ho zopakuje a dokončí větu. Oba verše „Slova Koheletova...“ a „**Pomíjivost, samá pomíjivost...**“ [11] nebyly řečeny Koheletem, ale osobou, která jeho slova zredigovala. [12] **Pomíjivost, samá pomíjivost:**

¹⁶ 11.–12.stol., severní Francie. Komentátor Bible.

¹⁷ Viz pozn. 11.

¹⁸ Rabi Šmucl ben Meir, 1080–1174, vnuk a žák Rašiho, narozen v Ramcruptu v severní Francii. Komentátor Bible a Talmudu.

¹⁹ Značení řádků je převzato z *The Commentary of Rabi Samuel Ben Meir – Rashbam on Qoheleth*. Edited and translated by JAPHET, S. and SALTERS, R. B. Published in Jerusalem–Leiden, 1985, s. 92n.

odevzdal svou mysl zvažování a zkoumání záležitostí světa a shledal, že jsou **všechny pomíjivost**.

ii. Komentář

[5–12] První část Rašbamova komentáře se týká obratu **הַבַּל הַכֹּלִים**, u kterého dosvědčuje jeho gramatické oprávnění odkazem na tři další místa s podobným jevem (Ž 115,1; 93,3; 92,10). Rašbam vykládá, že všechna místa sledují týž cíl: zdůraznit výpovědní hodnotu výroku. Druhá část [10–11] je v jistém smyslu ještě důležitější než první část. Rašbam zde zmiňuje kritickou poznámku, která má pro dějiny výkladu knihy Kohelet nesmírnou cenu. Čteme: „*Pomíjivost, samá pomíjivost... nebyla řečena Koheletem, ale osobou, která jeho slova zredigovala*“. Pokud je známo, Rašbam je vůbec první komentátor, který tvrdil, co dnes přijímá řada moderních biblistů, že introitus 1,2 pochází až z pera pozdějšího redaktora.²⁰

Jaký význam má pro Rašbama výrok **הַבַּל**? Myšlenka, že vše je pomíjivost by mohla být vyjádřena dvěma způsoby: jednak ve funkci epigramatického výroku s abstraktním obsahem, který otevírá a uzavírá kompozici celé knihy; jednak v podobě refrénu, jímž Kohelet bolestivě shrnuje své detailní pozorování události popsané výše. K jakému předmětu vztahuje Kohelet v Rašbamově porozumění hodnotu **הַבַּל**? Čteme: [12] **הַבַּל הַכֹּלִים**, „*Pomíjivost, samá pomíjivost: odevzdal svou mysl zvažování a zkoumání záležitostí světa a shledal, že jsou všechny pomíjivost*.“ Výrok „záležitosti světa“ nemá antropologickou vztažnost. Člověk nestojí v centru Rašbamova porozumění výroku. Nečteme zde „záležitosti člověka“ ale „záležitosti světa“. Toto univerzálně míněné tvrzení (také znamená „univerzum“) má však své meze. Nezahrnuje oblast Boha.

Tím jsme došli k následující konkluzi: podobně jako Raši i Rašbam chápe obsah **הַבַּל**-hodnoty univerzálně a nikoliv **antropologicky**. Ačkoliv se **הַבַּל** „pomíjivost“ vztahuje k univerzu, nepopírá Boží existenci. Vyjadřuje zde dočasnost, nikoliv věčnost trvání univerza.

5. IBN EZRA²¹

i. Text [řádky 10–22; strana 1–2]²²

[10] Toto **הַבַּל** řekl Kohelet o **pomíjivostech** světa, [11] proto místo **הַבַּל** čteme **הַכֹּלִים**. Substantivum **הַבַּל** se neobjevuje [12] mezi pravidelnými substantivy, protože u něj došlo ke změně, jako například **בְּחֶדֶר מִשְׁכָּב** (2 Kr 6,12), nebo **וּסְגֵר דִּלְחִיד** (Iz 26,20), nebo [13] **מִסַּפַּח חֲמֹתָד** (Ab 2,15). I tato substantiva mají pataḥ, zatímco ostatní cērê. Dále, singulár ve spojení s plurálem [14] v jednom obratu má význam superlativu, podobně jako **מִלְּךָ מַלְכִים**, nebo [15] **עֶבֶד עֲבָדִים**. Obsah obratu **הַבַּל הַכֹּלִים** by měl být chá-

pán podle případu [16] אִישׁ בְּמֵאֲזֵנָיִם לְעֹלֹת הַמָּה מִהֶבֶל יָחַד (Ž 62,10). [17] Předložku הֶבֶל מִ – musíme přeložit „než“; podobně jako מִכֵּל שֶׁהָיוּ (Koh 2,7), nebo מִכֵּל-מִלְמָדֵי הַשְּׂכֵלְתֵי (Ž 119, 99). Ve větě [18] מִהֶבֶל יָחַד [19] (Ž 62,10) se říká, že „*dohromady byli lehčí než vánek*“. Opakování הֶבֶל הַבָּלִים se vztahuje [20] ke každé době, podobně jako נִשְׂאוּ נְהֻרוֹת יְהוָה נִשְׂאוּ נְהֻרוֹת (Ž 93,3), nebo [21] סְבוּנֵי גַם-סְבֻבֹתָי (Ž 118,11). Proto, může si člověk říci, že všechny záležitosti [22] světa obsahují **pomíjivost**, která přetrvává? Pohled' tedy, všechno je **pomíjivost!**

ii. Komentář

[10–13] Podobně jako Rašbam i Ibn Ezra začíná svůj komentář rozbořem obratu [17] הֶבֶל הַבָּלִים, který vykazuje gramatickou zvláštnost. Čteme הֶבֶל „*pomíjivost*“ místo הַבָּל. Ibn Ezra ho řadí do skupiny nepravidelných gramatických jevů spolu s dalšími jmény: בַּחֲרָר „*v pokoji*“ místo בַּחֲרָר. Podobně דְּלַחֲיָד „*tvé dveře*“ místo דְּלַחֲיָד, nebo חֲמָתָד „*tvjí hněv*“ místo חֲמָתָד. Chybny na Ibn Ezrově výčtu zmíněných gramatických „zvláštností“ není pokus o postižení segolátních substantiv, které mají nepravidelnou vokalizaci ve spojení s předložkami či zájmennými afixy, ale to, že nerozpoznal הֶבֶל jako aramejský ekvivalent hebrejského substantiva הֶבֶל. [13–15] Pomocí dvou dalších výskytů téhož gramatického jevu Ibn Ezra, rovněž jako Rašbam dokládá, že הֶבֶל הַבָּלִים, podobně jako עֶבֶד עֲבָדִים (Gn 9,25) a מִלְכִים מְלָכִים (Ez 26,7) není žádné *hapax legomenon*, neboť má formální obdobu i ve spojení s jinými substantivy. Jako takový má tento gramatický jev superlativní záměr: „*největší pomíjivost*“, „*největší služebník*“, „*největší král*“. [15–16] Zde se poprvé hlouběji dotkneme obsahu termínu הֶבֶל. Ačkoliv Ibn Ezra pro objasnění jeho obsahu cituje podpurný verš Ž 62,10, přesto přímo nezodpovídá otázku po jeho obsahu. Čteme: אִישׁ בְּנֵי-אָדָם כָּזֵב „*Lidé jsou jen vánek, urození jsou jen lživé zdání. Na váze stoupají vzhůru, dohromady jsou lehčí než vánek*“. Ačkoliv žalmista nezodpovídá tuto otázku po obsahu plně, přece jen odpověď

²⁰ Srv. SEOW, C. L. *Ecclesiastes*. 102n.

²¹ Rabi Abaham Ibn Ezra (1097–1167), narozen v Toledu, v roce 1140 uprchl do Říma, kde začal svou exegetickou dráhu komentáři knih Kohélet a Job. Následně uprchl do severní Itálie. V roce 1148 odešel do Provence, Normandie a Anglie. Během této doby napsal komentáře k Pentateuchu, Izajášovi, dvanácti malým prorokům, Žalmům, Písni písní, Rut, Pláči, Ester, Danicelovi a Přísloví. Více o tom in: LIPSHITZ, A. *Ibn Ezra Commentary On Hosea*. New York, 1988.

²² Označeno podle hebrejské verze z *The Book of Lamentations, Ecclesiastes*. Judaica Press: New York, 1992.

aspoň částečně pomocí metafory naznačuje. Předně žalmista rozlišuje mezi הַבַּל a הַבָּלִים, tj. mezi dvěma stupni pomíjivosti. Text říká: jsou-li spolu na váhy usazeni dva lidé, jeden nízkého a druhý urozeného původu, přičemž první je lehký jako vánek (הַבַּל) a druhý je bezobsažný jako zdání (זָב) a jejich protiváha je bezobsažná hodnota הַבָּלִים, pak dojde k tomu, že הַבָּלִים-strana klesá, zatímco הַבַּל (זָב)-strana stoupá. Platí-li pravidlo, že čím bezobsažnější tím lehčí, pak člověk, ačkoliv je v Ibn Ezrově antropologii stejně nehodnotný jako záležitosti tohoto světa, má v žebříčku hodnot ve srovnání s nimi hodnotu ještě menší. [15–19] Tato část komentáře se vrací zpět k již řečenému, jmenovitě ke komparativní předložce כִּי-נֶהְיֶה, která stojí v centru věty הָיָה מִהַבַּל יָחַד. Tuto předložku lze číst jako „více než“, např. וְזֵאֵן הָרְבֵה „stád skotu a bravu jsem měl více než všichni, kdo byli v Jeruzalémě přede mnou“ (Koh 2,7), nebo „než“ ve spojení s komparativem: מִכָּל-מְלֻמְרֵי הַשָּׂבִילִים כִּי עָרוּחִיךְ שִׁיחָה לִּי „Jsem prozíravější než všichni moji učitelé, neboť přemýšlím o tvých svědectvích“ (Ž 119, 99). Vrátime-li se zpět, zjistíme, že nedostáváme odpověď na otázku, „proč“ má člověk menší hodnotu než jsou záležitosti světa, pouze náznak „jak“ je hodnocen. Vypravěč to oznamuje komparativní částicí „více než“. [20–22] V této části Ibn Ezrova komentáře přicházíme k jeho nejvlastnějšímu výkladu Koh 1,2. Svou výpověď Ibn Ezra dokládá dvěma dalšími místy s tím samým záměrem. Jsou to: „Zvedají řeky, Hospodine, zvedají řeky [svůj hlas, zvedají řeky své vlnobiti]“ (Ž 93,3) a „Obklíčily mě, ano, obklíčily; [odrazil jsem je v Hospodinově jménu]“²³ (Ž 118,11). Ibn Ezra chce opakováním téhož morfému doložit funkčnost repetice pro zvýšení výpovědní hodnoty sdělované informace. Stejně tak i výrok הַבַּל הַבָּלִים chce důrazně vyjádřit pomíjivost věcí, neboť kořen zarostlý ve všech věcech je právě הַבַּל.

Předmět, k němuž Ibn Ezra vztahuje הַבַּל-částicí, je jednak člověk a jednak věci tohoto světa. To nám již stačí k tomu, abychom definovali Ibn Ezrovo užití hledané הַבַּל-hodnoty jako *antropologické*. Je třeba také podtrhnout, že *pomíjivými věcmi* v Ibn Ezrově výkladu není ani Bůh a ani oblast zásvětna (smrti). Vztahují se výlučně ke světu (srov. řádek 22).

6. KICUR ALSCHICH²⁴

i. Text [řádky 1–43, stránky 1–2]

[1] Slova Koheletova, syna Davidova, krále v Jeruzalémě (Koh 1,1). Tři Šalomounovy [2] tituly, které jsou v tomto verši uvedeny, se vztahují [3] ke třem obdobím jeho vlády. V hagadě mudrců čteme, že Ašmodaj [4] vrhl Šalomouna čtyři sta mil od Jeruzaléma. [5] Poté, co se Šalomoun vrátil zpět, řekl: „Já jsem Kohelet“. [6] Někteří říkají, že se nevrátil, ale jiní zase říkají, že se vrátil. [7] Vidíme, že se vrátil, avšak jeho moc už nesahala na

všechny [8] oblasti jeho země, pouze na Jeruzalém a jeho okolí. [9] Z toho se učíme, že titul Kohelet ukazuje na jeho dřívější postavení, [10] dříve než se stal nevědomcem, tedy na čas jeho vlády, kdy k němu chodily zástupy národů, [11] aby poslouchaly jeho moudrost. [12] Zabývejme se tou otázkou: kdysi, na počátku jeho kralování, kdy si ještě Šalomoun užíval [13] velkoleposti své moci, národy ze všech stran země [14] přicházely a obracely se k jeho autoritě. To nebylo proto, že by [15] pokládal svět za הַבַּל, ale z toho důvodu, že jeho sláva byla pro ně veliká. Nicméně po svém pádu, [16] když se stal obyčejným člověkem, uvažoval o svém dřívějším postavení a poznal, že bylo jako הַבַּל. [17] Uzavřel tedy, že vše je הַבַּל. Proto si řekl: „vizte, [18] v každém stavu všech tří období to byl הַבַּל,“ a prohlásil celý svět za הַבַּל. [19] A uložil si to ve svém srdci. Toto je tedy význam „*slov Koheleta*“, jeho [20] prvního období, kdy shromažďoval Izrael i ostatní národy. [21] Když ztratil slávu království, Šalomounův titul [22] byl jen „syn Davidův“ a ne král. Proto čteme „*Syn Davidův*“. Takové to bylo po jeho návratu do postavení [23] krále, kdy jeho království bylo jen v Jeruzalémě. Jeho slova byla stále [24] tatáž. Od té doby co byl Kohelet, a i následně v obou jeho vládách, [25] pokaždé opakoval הַבַּל הַבַּל. [26] Opakoval to od té doby, co byl nazýván Kohelet. Pokračujme dál. Konec verše bude [27] sdělení Písma „*Slova Koheletova*“ z jeho prvního a také druhého [28] královského období, v němž ztratil svůj královský titul. Totéž platí, [29] i když byl pouze králem v Jeruzalémě. Jeho slova byla vždy [30] tatáž. [31] (Koh 1,2) V prvním období platnosti svého kralování Kohelet řekl: הַבַּל הַבַּל. Řekl to jen z důvodu své moci, [32] ne ze své zkušenosti, kterou ještě neměl. Nicméně následně, ve druhém období [33] svého kralování, to neřekl kvůli své moci, protože již zkušenost měl [34]. Řekl jen, jak tomu je. Vrátil se a řekl הַבַּל הַבַּל bez jakéhokoliv záměru, tj. [35] přišel čas, kdy již nebyl nucen k tomu, aby to řekl. Zde se jedná o druhé období, [36] zmiňované Davidovým synem. Nikdy se nebude říkat, že to řekl, když se vrátil ke kralování po [37] svém pádu a že by to bylo dobré nyní [38] po jeho obnoveném usazení do královského postavení. [39] I o třetím období uzavřel

²³ (ČEP) „Oblehly mě, ano, obklíčily; odrazil jsem je v Hospodinově jménu.“

²⁴ Mosés Alschich, rabin a komentátor Bible. Narodil se v Adrianopoli. Studoval v Salonice u J. Taitazaka a J. Kary. Emigroval do Erec Jisrael, usadil se v Safedu, kde získal věhlas vzdělance halachy. V letech 1600–1607 napsal v Benátkách několik komentářů, mezi nimi i *Devaram tovim* ke knize Kohelet. Komentáře k pěti svátečním svitkům vyšly ve zkrácené podobě v Amsterdamu v roce 1607. Vydání editoval Eliczer ben Haniah Tornigrad (srv. *Jewish Encyclopedia*. S. 758–9. Díl 1; S. 463–4. Díl 2). *Kicur Alschich* dostupný v této práci pochází z Lewin-Epstein Edition, New York, 1992.

své poznání, že vše je **הָבֵל**. Řekl to o období mezi [40] jeho prvním postavením krále a obdobím obyčejného člověka, neboť vše je **הָבֵל**. Zjistíme, že výrok [41] „**הָבֵל הָבֵל רֵכַל קוֹהֵלֵת**“ se vztahuje k výroku, který byl řečen na počátku [42]: „*Slova Koheletova*“. Dále, **הָבֵל הָבֵלִים** se vztahuje k [43] „*Syn Davidův*“, a konečně, „*Všechno je הָבֵל*“ se vztahuje k výroku „*král v Jeruzalémě*“, [44] jak již bylo řečeno.

ii. Komentář

Alsichichův komentář ke Koh 1,1–2 je tak pevně svázán, že výklady k oběma veršům musí být analyzovány spolu jako jeden celek. V opačném případě, kdybychom začali druhým veršem bez respektu k prvému, mohlo by se stát, že analýza by nebyla kompletní nebo by byla nesrozumitelná.

Celou kompozici komentáře, jenž má 44 řádků, rozdělme do těchto čtyř menších bloků: I. úvod [1–11]; II. 1. výklad [12–30]; III. 2. výklad [31–40]; IV. závěr [41–44]. Všechny bloky mají společnou konstrukci a – překvapivě – každý následující blok, kromě IV. bloku, stejnými elementy rozvíjí blok předcházející. Všechny tři se zabývají třemi obdobími Šalomounovy vlády, které jsou mapovány pádem a návratem Šalomouna zpět do čela království. Doplňují se a dopomáhají ke snadnějšímu porozumění celku.

a) Komentář ke Koh 1,1

Analyzovaný **הָבֵל**-výrok se v textu objevuje ve verbální i nominální formě na následujících řádcích: [15] „*To nebylo proto, že by ho pokládal za הָבֵל, ale z toho důvodu, že jeho sláva byla veliká.*“ Text nás vyzývá k otázce: proč je svět pro Koheleta **הָבֵל**? První odpověď dostaneme v Targumu ke Koh 1,2: „*Když král Šalomoun seděl na trůnu svého království, jeho srdce velmi zpyšnělo kvůli jeho bohatství a ztuchnělo pro slovo Boží tím, že kupil mnoho koní, vozů a jezdců a že kupil mnoho stříbra a zlata. Ženil se s ženami cizích národů, čímž proti sobě poštvál Boží hněv. Proto proti němu poslal Ašmodaje, krále démonů, který ho svrhl z trůnu.*“²⁵ Nejpravděpodobnější odpověď najdeme v textu samém, v III. bloku, na řádcích 30–32: „*V prvním období platnosti svého kralování Kohelet řekl: הָבֵל הָבֵלִים. Řekl to jen z důvodu své moci, ne ze své zkušenosti, kterou ještě neměl.*“ Kohelet tedy neneguje svět kvůli tomu, že ztrácí vládu. Hodnotí svět jako **הָבֵל** na základě jeho intelektuálního vniku do událostí, které se kolem něho dějí. O předpokladech jeho soudu se nedozvídáme nic. Dále čteme: [16–17] „*Nicméně po svém pádu, když se stal obyčejným člověkem, uvažoval o svém*

²⁵ Srv. JASTROW. *Dictionary of Talmud*. Jerusalem, 1903, s. 129.

dřívějším postavení a poznal, že to bylo jako הַבַּל]. Uzavřel tedy, že vše je הַבַּל“. Analyzovaná הַבַּל-hodnota se zde nepochybně vztahuje k historické události. Šalomoun reflektuje období svého kralování, kdy shromažďoval lid a nechával ho naslouchat své moudrosti. Analyzovaná הַבַּל-hodnota je i zde výkřik zklamání někoho, kdo poznal, že svůj úděl člověk nedokáže pevně udržet ve svých rukách. Konkrétněji vyjádřeno Šalomounův výkřik je jeho hodnocení ztráty vlády v království. Výkřik se netýká Šalomounovy učitelské činnosti, ale neočekávaných historických změn, tj. jeho politického pádu. Analyzovaná הַבַּל-hodnota zde nevyjadřuje *absurditu* nebo *bevýznamnost*, spíše *krátkodobost*. Dále čteme: [17], „Uzavřel tedy, že vše je הַבַּל“. Překvapivě se první ze tří výskytů הַבַּל-částice v našem textu nachází už zde, v popisu druhého Šalomounova vládního období a ne, jak by se čekalo, až na závěr období třetího, kdy by po všech dnech kralování sumarizoval reflektovanou dlouhodobou, hořkou zkušenost. Popravdě můžeme vážně uvažovat jen o jednom předmětu, k němuž se הַבַּל-částice může vztahovat: je to Šalomounův pád. Odtud také vychází pravý obsah הַבַּל-částice. Postuluje generální pravidlo založené na jeho vlastním rozpoznání, které následně uplatňuje na cokoliv a pro kohokoliv. Toto *všechno* se vztahuje ke všem lidským událostem na zemi. Kvůli časové prchavosti lidského osudu, jenž je neočekávaný a nepolapitelný, Šalomoun vše považuje za הַבַּל. [18a] Dále čteme: „V každém stavu všech tří období to byl הַבַּל“. Tento jasný výrok nepotřebuje dodatečnou analýzu. Zde Šalomoun žádné generální pravidlo platné pro každou událost nepostuluje, neboť mluví jen o sobě. Všechny své životní kroky seznává jako הַבַּל, *bevýznamnost*. [18b] Dále čteme: „Celý svět prohlásil za הַבַּל“. Na rozdíl od řádku 15, kde jsme poprvé četli, že Kohelet prohlásil celý svět za הַבַּל, aniž by měl zkušenost politického pádu, zde užívá tatáž slova, která užívá, aby sdělil, že svět je הַבַּל. Termín „svět“ stěží označuje celé stvořené univerzum. V souladu s logikou celého textu se vztahuje výlučně k lidským událostem. Dále čteme: [25] „Od té doby, co byl Kohelet a i následně v obou jeho vládách pokaždé opakoval הַבַּל הַבַּל. Opakoval to od té doby, co byl nazýván Kohelet.“ Analyzovaný הַבַּל-výrok je jeho posledním výskytem v II. bloku a komentáři ke Koh 1,1. Nenajdeme tu jedinou záchytnou informaci, která by nás dovedla k upřesnění odpovědi na otázku, proč je „něco“ shledáno הַבַּל. Podobně jako v řádku 15 i zde se Šalomoun vyjadřuje o věcech jako o הַבַּל na základě intelektuální schopnosti vzhledu do událostí a věcí. Základní rozdíl nicméně spočívá v tom, že Šalomoun zakládá svou skepsi na osobní tragedii, která vychází ze změn jeho panování. Šalomounova negativní životní filosofie pochází ze zlaté éry jeho kralování, kdy kolem sebe shromažďoval národy, a ta přesahuje až do doby jeho staroby. Jeho negativní životní postoj překračuje

všechnu jeho zkušenost a dotýká se jeho reflektující mysli v jeho nejhlubší rovině. Tento הָבֵל-výrok se nevztahuje k žádnému předmětu.

b) Komentář ke Koh 1,2

Jak bylo řečeno v úvodu, tato část komentáře neobsahuje nic, co by nebylo řečeno v komentáři ke Koh 1,1. Ověřme si to: [30–32] „V prvním období platnosti svého kralování Kohelet řekl: הָבֵל הָבֵלִים. Řekl to jen z důvodu své moci, ne ze své zkušenosti, kterou ještě neměl.“ Vidíme, že tuto větu jsme již objasnili v řádku 15. Dále: [34] „Kvůli tomu se vrátil a řekl הָבֵל הָבֵלִים bez jakéhokoliv záměru“. Tato výpověď je identická s obsahem הָבֵל-výroku na řádce 16. Lehký rozdíl najdeme až na linkách 39–40: „I o třetím období uzavřel své poznání, že vše je הָבֵל. Řekl to o období mezi jeho prvním postavením krále a obdobím nevědomce; to je význam tvrzení, že vše je הָבֵל.“ Opakuje se tu tvrzení, které již bylo diskutováno na řádce 17. Rozdíl spočívá pouze v tom, že v této interpretaci se Šalomoun vrací do politiky, i když jen proto, aby vládl nad Jeruzalémem.

Analýza dostatečně ukázala, co je obsahem הָבֵל-výroku a k čemu se vztahuje הָבֵל-částice. Bylo ukázáno, že Šalomoun užíval הָבֵל-výrok ve třech typech vět: 1) bez jakéhokoliv záměru; 2) po svém pádu; 3) po svém návratu do politiky. Viděli jsme také, že nejpřesnější obsah הָבֵל-výroku je *bezvýznamnost*. Také jsme viděli, že částice se vztahuje výlučně k lidským záležitostem a je tudíž užita antropologicky.

7. JEHIEL HILLEL ALTSCHULER²⁶

a. Mecudat Sión

i. Text [řádky 3–5; strana 1–2]

הָבֵל je výrok o něčem, co nemá žádnou hodnotu. Výraz sám je vzat z jazykového úzu „*pára úst*“, tak jak je zmiňováno našimi mudrci: „*Chodili za párou úst*.“²⁷ (Jer 2,5).

ii. Komentář

Jediný termín, nicméně pro nás ten nejdůležitější, ke kterému se Altschuler v textu vyjadřuje je právě הָבֵל. Porovnává ho s hodnotou termínu מוֹשׁ. Fráze מוֹשׁ בו מוֹשׁ „*věc, která nemá hodnotu*“ je poměrně běžný obrat rabínské literatury, který se tu ve spojení s מוֹשׁ-termínem nachází.²⁸ Jaký

²⁶ J. H. Altschuler žil v 18. stol. Dokončil komentáře svého otce k Prorokům a Spisům, které se skládají ze dvou částí nazvaných *Mecudat Sión* (Pevnost Siónu), a *Mecudat David* (Pevnost Davidova). První se zabývá analýzou slov, druhá vysvětluje význam celého textu.

²⁷ (ČEP) „*Chodili za přeludem*.“

je tedy jeho obsah? Správnou odpověď dostaneme díky nabízenému srovnání: *הבל* „pára úst.“²⁹ Analyzovaný *ממש*-termín můžeme podle sémantických polí zařadit do čtyř kategorií:³⁰ 1) je to „cosi“ *nepolapitelného* – podobně jako pára; 2) je to „cosi“, co je sice nepolapitelné, avšak je to *vnímatelné smysly* – tak jako dech, který je sice nepolapitelný, avšak lze ho cítit na kůži; 3) je to „cosi“ *neviditelného* – podobně jako dech je neviditelný; 4) toto „cosi“ se často nachází v metaforické aplikaci. Na jaký předmět je tedy aplikována metafora našeho *ממש*-termínu? Altschuler otázku zodpovídá citací z Jer 2,5: *חָדְלוּ אַחַר ה' הַהֵבֵל* „Chodili za přeludem.“ „Přelud“ v Jeremiášově slovníku se vztahuje na Baala z 8. verše: „... *proroci prorokovali skrze Baala, chodili za tím, co není k užitku*“.³¹ Poselství verše je jasné: otcové zaměnili víru v pravého Boha za falešnou víru v kenánské božstvo Baala, boha plodnosti,³² a páchali idolatrii. Obsah hodnoty *הבל* se ujasňuje: z původního „*vitr, dech, opar*“ dostáváme po metaforickém užití výrazu obsah blížící se *prázdnostě, nehodnotě* a vztahuje se k Baalovi, opačným božstvu než je Hospodin. Musíme si však dát v jistém smyslu pozor. V žádném případě nemůžeme hodnotu *הבל*-termínu vyčerpát Baalovým obrazem. Obsah *הבל*-termínu má hodnotu, tak jako i obsah Baalova obrazu má svou hodnotu. Bohužel o Baalově obrazu nemůžeme říci nic víc než to, že je to Baalův obraz, tedy falešný bůh, falešná modla. Rovnice $A=B$ (a vice versa), přičemž $A = \text{הבל}$ a $B = \text{הבל}$ je nesprávná. Nemůžeme tu vycházet z matematického vyjádření, ptáme-li se po obsahu *הבל*-termínu, a říci: jelikož *הבל* je *הבל* tak *הבל* je *הבל*. Mutatis mutandis všechno je Baal a Baal je všechno. *הבל*-částice se nevztahuje jen k Baalovi ale ke všemu, co souvisí s konáním modloslužby, jak jsme to četli v Jer 2,5: „Chodili za přeludem.“ Oni chodili! Teprve v této chvíli máme právo se ptát, zda je *הבל*-částice užita antropologicky nebo univerzálně. Díky spojení „chodili za ...“ se nám otevírá její směr. Míří k člověku. Spojení „chodili za ...“ je výlučně lidská aktivita.

Nastal tedy opět čas, abychom postulovali plody naší analýzy. Zjistili jsme, že otcové, potažmo každý člověk, který chodí za falešnými božstvy nemá *žádnou hodnotu*. *הבל*-částice je tedy opět užita *antropologicky*.

28 *inter alia* TB Shabbath 47b; Sanhedrin 63b; Tosephta Nedarim, 1:5.

29 Srv. TB Baba Bathra 85a; LevR 4,2; ŠíR 1,5; KohR 9,1; Pesikta Rabbati 20; Tehillim R 6,1.

30 Srv. Apendix, s. 107–113. In: SÝKORA, J. E., *Pomijivost*.

31 Srv. BRIGHT, J. *Jeremiah*. New York, 1965, s. 15. The Anchor Bible.

32 Srv. CRAIGIE, P. C., KELLEY, P. H., DRINKARD, J. F. Jr. *Jeremiah 1–25*. Dallas/Texas: Word Books Publ., 1965, s. 28. World Biblical Commentary. Dil. 26.

b. Mecudat David

i. Text [řádky 10–14; strany 1–2]

[10] **Pomíjivost, samá pomíjivost řekl Kohelet.** Rabíni nás učili toto: tento spis sdělil [11] Kohelet lidem a učil je tak **pokládat za prázdné** a odpor-
né to, co jsou (jen) **přeludy**. Vracel se [12] ke svému učení a dodával: Po-
važuj za **prázdné** to, co je **prázdné**! A co znamená, že všechno je **הָבֵל**? To
je to, z čeho nikdy [13] nevzejde nic užitečného a hodnotného. (Ale **přelu-
dy**, které obrátí smysl věcí na konci časů, ty není nutné **pokládat za prázdné**
a odporné. V těch se nachází [14] pozitivní smysl a užitek).

ii. Komentář

Kořen **הָבֵל** se v uvedeném komentáři objevuje sedmkrát, ne však ve stej-
ných gramatických derivátech: třikrát ve tvaru verba (dvakrát v infinitivu
הִיָּבֵל **להביל**, „*pokládat za prázdné*“ a jednou v imp. sg. m. **פִּי'עֵל**); čty-
řikrát jako substantivum (**הַבֵּל**, **הַהֲבִילִים**, „*přelud, přeludy*“). Jak vidíme,
הָבֵל-termín je zde užit ve své běžné gramatické formě jen jednou. Pomocí
derivátů **הָבֵל**-kořene dostáváme tento komentář založený na chytré slovní
hře: **הָבֵל** „*považuj za prázdné to, co je prázdné*“ (místo **הָבֵל**
הַהֲבִילִים „*pomíjivost, samá pomíjivost*“). Klíč, který odemyká obsah **הָבֵל**-
termínu a definuje **הָבֵל**-částici je **הָבֵל** „*To je to, z čeho nikdy ne-
vzejde nic užitečného a hodnotného*“. Věta ukazuje, že **הָבֵל**-částice se vzta-
huje k **הַהֲבִילִים** „*přeludy*“. Text sám o nich uvádí tři směrodatné charakte-
rystické prvky: 1) převracení každý užitečný záměr [12]; 2) nevyroste z nich
nic užitečného a hodnotného [13]; 3) je v nich pozitivní smysl a užitek [14].
Vidíme, že text není jednostranně negativní. Ačkoliv jejich obsah byl shle-
dán jako neužitečný a beze smyslu, přece jen komentátor v nich spatřuje
pozitivní smysl a užitečnost. Tyto přeludy totiž obrátí smysl věcí na konci
časů. Tato věta je i nejvlastnější odpovědí na otázku hledané hodnoty **הָבֵל**-
termínu. Neboť **הָבֵל**-částice se vztahuje k **הַהֲבִילִים** „*To je to, z čeho nikdy
nevzejde nic užitečného a hodnotného*“. Co jím je? Odpověď nedostaneme
z tohoto komentáře, ale z předcházejícího, z Mecudat Sión. Jsou jimi **pře-
ludy**, za kterými chodili otcové (cf. Jer 2,5). Proto i zde je **הָבֵל**-částice užita
antropologicky.

8. OBADJA BEN JACOB SFORNO

i. Text [řádky 8–17, stránky 1–2]

[8] **Pomíjivost, samá pomíjivost.** Tento text se [9] vztahuje k čemukoliv,
co bylo stvořeno a nenaplnuje svůj pravý záměr, který ho vede k vyšším
stupňům stvoření. [10] To bude nazváno **pomíjivost**. Dále všechno, jehož
záměr je ještě víc podřadný, bude nazváno **pomíjivost**, [11] **samá pomíji-**

vost. Stejně jako to, co je svatější než cokoliv, bude nazváno svatost, samá svatost. **Řekl Kohelet.** Sdělil, [12] co objevil během přemýšlení o realitě. [13] Následně zjistil, že záměr některých činností je **pomíjivost**. Avšak nejpodřadnější [14] záměr bývá u těch činností, které nebyly předem promyšleny. **Pomíjivost, samá pomíjivost, všechno je pomíjivost.** Řekl, že největší **pomíjivost** [15] mezi všemi **pomíjivostmi** nastává tehdy, když **pomíjivost** je už na počátku u toho, kdo jedná, [16] záměru a činnosti. Není pochyb, že za takových okolností [17] bude záměr zcela jistě **pomíjivost, samá pomíjivost.**

ii. Komentář

Sfornův komentář je rozdělen do tří menších bloků podle částí Koheletova výroku: 1) הַבֵּל הַבֵּל הַבְּלִים 2) אָמַר קֹהֵלֶת 3) הַבֵּל הַבְּלִים הַכֹּל הַבֵּל. Všechny tři bloky jsou nicméně spojeny jedním tématem, jímž je výklad obsahu הַבֵּל-termínu. Sforno tak činí přímo, aniž by se předem pouštěl do filologických rozborů. Upřednostňuje exegezi, která se ptá po smyslu formulací, ne po správnosti gramatických tvarů. Sforno nám říká, že הַבֵּל-termín obsahuje všechno, co nenaplnuje své původní určení [8–10]. Největší הַבֵּל však nastává tehdy, když jednající má špatný záměr již na počátku své činnosti [15–16]. Superlativní forma הַבֵּל הַבְּלִים se snaží zdůraznit podřadnější stav toho, co je jinde nazváno „pouhou“ pomíjivostí [10–11, 15, 17]. Je zřejmé, že ve Sfornově komentáři se הַבֵּל-termín objevuje jako hodnotový protějšek תְּכִלִּית-termínu (oba termíny se v textu objevují sedmkrát). תְּכִלִּית-termín má dvě protichůdné hodnoty: 1. תְּכִלִּית גְּרוּעַ „podřadný záměr“ [10, 13, 17], a 2. תְּכִלִּית נְאוּחַ „pravý záměr“ [9]. Zjistili jsme o nich toto: Podřadný záměr je ten, jenž je cílem usilování něčeho, co není nic víc než prchavé záležitosti patřící do sféry tohoto světa.³³ Naproti tomu pravý záměr je ten, jehož cílem je dosažení božské dokonalosti správným myšlením a konáním.³⁴ Nyní můžeme již snadněji definovat obsah הַבֵּל-termínu, jak ho užívá Sfornův komentář: הַבֵּל je každý lidský záměr, každé myšlení a každé konání, které neusiluje o božskou dokonalost. Obsah הַבֵּל-termínu je

³³ „Da die individuellen Dinge unter der Sonne vergänglich sind, so muss unbedingt der von ihnen erstrebte Zweck ein geringer und niedriger sein, und dieser wird vom Prediger Eitles, הַבֵּל genannt. Und so ist das Bestreben die Gattungen und Individuen zu erhalten und fortzupflanzen ein Eitles.“ In: FINKEL, R. *Obadja Sforno als Exeget*. 24.

³⁴ „Ein höherer Zweck, der mit Hilfe der vergänglichen Mittel erreicht werden soll. Dies ist nichts Anderes, als die Vervollkommnung des göttlichen Ebenbildes, die erreicht wird durch Denken und Handeln, d. h. durch das Studium der heiligen Lehre, תּוֹרָה, und durch das wohlgefälliges Handeln, וּמַעֲשֵׂים טוֹבִים, wodurch der Mensch zur Gottähnlichkeit gelangt.“ In: FINKEL. *Obadja*. S. 24–5.

tedy *nesprávný záměr*. Chceme-li definovat předmět, ke kterému se vztahuje לְהַבִּיל-částice, musíme vycházet z toho, co pro nás již objevila analýza לְהַבִּיל-termínu. Je jím každý lidský záměr, každé myšlení a každé konání, které neusiluje o božskou dokonalost. Je nasnadě, že všechny tyto potence jsou projevy lidského intelektu. Můžeme tedy tvrdit, že לְהַבִּיל-částice i v tomto komentáři byla aplikována *antropologicky*.

IV. ZÁVĚR

Plody analýzy, v níž jsem se v osmi rabínských komentářích zabýval obsahem לְהַבִּיל-termínu a předmětem, k němuž se vztahuje לְהַבִּיל-částice, nejlépe vyjádří následující tabulka:

Komentátor	Obsah לְהַבִּיל-termínu	Aplikace לְהַבִּיל-částice
TARGUM	<i>Marnost</i>	<i>antropologická</i>
RAŠI	<i>Pomijivost</i>	<i>univerzální</i>
J. KARA	<i>Pomijivost</i>	<i>antropologická</i>
RAŠBAM	<i>Pomijivost</i>	<i>univerzální</i>
IBN EZRA	<i>Pomijivost</i>	<i>antropologická</i>
KICUR ALSCHICH	<i>Bezvýznamnost</i>	<i>antropologická</i>
MECUDAT SIÓN	<i>Prázdnota/Nehodnota</i>	<i>antropologická</i>
MECUDAT DAVID	<i>Přelud</i>	<i>antropologická</i>
SFORNO	<i>Nesprávný záměr</i>	<i>antropologická</i>

Z tabulky vidíme, že v poměru 6:2 převládá antropologická aplikace לְהַבִּיל-částice. Tento nepoměr dokazuje, že i rabínská exegetická tradice respektuje antropologickou vztažnost Koheletova verše, tak jak ji z kontextu knihy dosvědčila řada renomovaných biblistů.³⁵ Tabulka dále nabízí poněkud pestřejší spektrum významů לְהַבִּיל-termínu, tak jak byl tento termín v rabínských komentářích s respektem ke kontextu překládán. Ačkoliv termín sám není filosofický pojem, ale obraz, jenž je nejlépe přeložit jako „*opar, vánek*“, rabínům nejčastěji posloužil k vyjádření časové krátkosti trvání. Slovo *pomijivost*, které jsem tedy často pro vyjádření myšlenky použil v překladech komentářů i já, je již jistý posun obrazu k filosofickému pojmu. Důležitější ovšem je, že i zde vidíme, že rabínská exegetická tradice respektovala *logos interior* termínu, jenž má svou sémantickou hodnotu definovanou již v Bibli samé.

³⁵ Srv. *inter alia* LOHFINK, N. *Alles ist Windhauch – universale oder anthropologische Aussage?* (viz pozn. 2).

BEZKONFESIJNOST VE VÝCHODNÍM NĚMECKU

Znaky a pokusy o výklad vývoje a jeho důsledků

Helmut Zeddies

LIVING WITHOUT CHURCH AFFILIATION IN EAST GERMANY. Characteristics of a Condition and Its Consequences and an Attempt to Interpret It The author attempts to trace the reasons why the hopes for a Church revival after the fall of Communism were not fulfilled. One of the roots is to be found in the systematic efforts of atheist propaganda, which completely obliterated all thoughts about God in a large portion of the population. Another influence is the "new religiosity" that develops apart from any church affiliation. This, however, is not a mass phenomenon in East Germany. Far more people simply live without any religion, even if they search for some form of transcendence. This sheds new light on the question of the relationship between faith and religion and calls for a new type of mission, based on a very open dialogue.

I. Cizí bližní

1. Když se minulé léto odhodlala jedna evangelická denominace ke svému misionářskému debutu v největším panelákovém sídlišti v Berlíně, přinesla o tom zprávu i televize. Člověk však měl dojem, že pro tuto zprávu nebyla určující ani tak sama událost, jako spíše okolnosti, za kterých se to dělo. Žádný kostel, žádný pevný dům, nýbrž na jednom stranou položeném prostranství, na němž zjevně ani jinak zrovna nepulzuje život, stál stan, který tu a tam navštívilo pár lidí.

Jak je taková pionýrská akce odvážná i beznadějná zároveň, bylo televizním divákům demonstrováno ještě i tak, že hned vedle stanu byla před zapnutou kamerou jednomu z panelákových dětí položena otázka: Co pro tebe znamená Bůh? Odpověď přišla okamžitě a bez příkras: Nic. A co pro tebe znamená Ježíš? Taky nic. A na zdůvodnění – jako kdyby se to vlastně rozumělo samo sebou – onen chlapec hned ještě dodal: Já nejsem pověřivý.

2. S tímto ‚vyznáním‘ patří tento chlapec k naprosto převažující většině východoněmeckého obyvatelstva, která se zhruba ze 70% již nehlásí k žádné křesťanské církvi.¹ Její podíl se ze 7% v roce 1950 do roku 1995 téměř

¹ Všeobecný výzkum veřejného mínění v oblasti sociálních věd (ALLBUS), citováno podle DETLEF POLLACK, Soziologische Analyse der gegenwärtigen Transformationsprozesse in der Kirche. Zur Lage der evangelischen Kirchen Deutschlands nach der Wiedervereinigung, cpd-Dokumentation Nr. 26/1998, s. 5.

zdesetinásobil.² Roku 1950 bylo ve staré Spolkové republice členem evangelické nebo katolické církve 96 % z celkového počtu obyvatelstva. Podíl lidí bez vyznání zde v průběhu 45 let stoupl ze 4 % na 12 %.³ Sjednocení Německa znamenalo pro dnešní Spolkovou republiku prudký pokles členství v církvi z 84 % na 72 %.⁴ Ve východním Německu patří dnes do evangelické církve ještě asi 25 % obyvatelstva. Například v Braniborsku udávala zemská vláda podle sdělení z podzimu roku 2000 počet 539 000 evangeliků, zatímco 1,9 miliónu občanů je bez náboženských vazeb. To je 21% resp. 73 % obyvatelstva.⁵

Potud čísla, která odrážejí mezitím dosaženou míru bezkonfesijnosti. Nevysvětlují sice permanentní úbytek členů církví, ale zřetelně ukazují výzvu, s níž se křesťané a církve v bezkonfesijnosti setkávají. Pokud jejich misijní úloha ještě něco znamená, musejí se jí postavit. I jinak jsme o lidech bez vyznání mezitím získali docela dost informací. Bádání v oblasti sociologie náboženství učinilo bezkonfesijnost předmětem svých výzkumů již před delší dobou a pomocí statistických šetření, výzkumů veřejného mínění a rozhovorů bezkonfesijnost zevrubně prozkoumalo. Odtud známe hodnotovou orientaci těchto lidí. Víme, jak se staví ke křesťanské víře, k náboženství a světovému názoru. Jsme informováni i o důvodech jejich vystoupení z církve. A dokonce jsme poučeni i o tom, že přesto od církve ještě něco očekávají. To vše máme dobře zpracováno a k dispozici; je to statisticky zachyceno, znázorněno v tabulkách a grafech a opatřeno vysvětlujícími komentáři.⁶

3. Jenomže: v konkrétních jednotlivých případech to vše vypadá znovu zcela jinak. Ty se často právě neřídí statistickými průměry a aritmetickými středovými hodnotami, jakkoli může být jinak jejich znalost potřebná a nutná. Bezkonfesijnost je – a i to víme již dlouho – ovlivňována vysokou měrou biografickými a společenskými faktory. Jakého druhu tyto faktory jsou, jak a jakým dílem zde spolupůsobí životní příběh a soudobé dějiny a jaké to má následky, z toho všeho lze ve zpětném pohledu získat vesměs vysvětlující náhledy. Avšak racionálně přesvědčivé nebo dokonce zákonité a tím prů-

² Srv. Statistisches Jahrbuch der DDR 1, 1955, s. 33.

³ Wirtschaft und Statistik 12/1972, s. 679nn, citováno podle D. POLLACKA (pozn. 1).

⁴ Srv. KLAUS ENGELHARDT, HERMANN VON LOEWENICH, PETER STEINACKER (Hrsg.), Fremde Heimat Kirche. Die dritte Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997, s. 11.

⁵ Podle Berliner Zeitung z 2./3. 10. 2000.

⁶ Srv. především K. ENGELHARDT, H. V. LOEWENICH, P. STEINACKER (pozn. 4), zde obzvláště s. 306nn; tam také odkazy na další literaturu.

kazné vysvětlující vzorce pro to neexistují. Potud odkazuje bezkonfesijnost vždy také na kontingentní zkušenosti.

Pak je obtížnější dojít k obecně platným odpovědím a pohledům. Přesto mají otázky, s nimiž se v této nebo podobné formě stále znovu setkáváme, své oprávnění: Co to vlastně znamená, být bez vyznání? Jaké příčiny má bezkonfesijnost? Jaký je vztah bezkonfesijnosti k náboženství? A co z toho vyplývá pro svědectví víry? Těmto otázkám se nyní budeme věnovat, s vědomým omezením na lidi bez vyznání ve východním Německu jakožto cizí bližní, avšak nikoli bez příležitostného poukazu na to, že i na západě Spolkové republiky je bezkonfesijnost skutečností, kterou nelze přehlížet, přičemž ve srovnání s východem lze zjistit jak shody, tak rozdíly.

II. Formy a příčiny bezkonfesijnosti

1. Kdo podle vlastního vyjádření nemá žádný vztah k církvi, víře nebo náboženství, je považován – alespoň ve východním Německu – za člověka bez vyznání. Bezkonfesijnost se zde stala běžným pojmem i v literatuře, mezi veřejností se tento pojem prosadil již dávno. Zmíněné úřední sdělení z Braniborska označuje většinu obyvatel bez náboženských vazeb naprosto samozřejmě jako ‚bez vyznání‘. Mluvit o bezkonfesijnosti je tedy do jisté míry výrazem politické slušnosti, podobně jako se politika i jinak snaží přizpůsobit se změněným vztahům mezi menšinou, patřící k církvi, a většinou bez vyznání.⁷

„Německý humanistický spolek“, v němž se roku 1993 spojila většina svobodomyšlných spolků, se každopádně cítí být povolán nejen mluvit za své členy, ale také hájit zájmy všech lidí bez vyznání. Jako samozvaná masová organizace nenáboženského obyvatelstva proto pro sebe od politiky požaduje stejná práva, jaká jsou – dle názoru spolku samozřejmě neoprávněně – ještě stále přiznávána církvím.⁸

Na jiné rovině leží důvody, jež jsou zjevně určující pro samotné lidi bez vyznání, kteří v tomto pojmu vidí vhodné a věci přiměřené označení sebe samých. Poté co bezkonfesijnost již dávno není singulární jev a již vůbec ne nějaké tabu, ale setkáváme se s ní jako s masovým fenoménem, vytváří sama od sebe tlak ke konformitě, tak jako dříve zcela křesťanská společnost. Čím více lidé sami sebe chápou jako bez vyznání, tím plausibilněji

⁷ Zřetelným signálem je státní odmítnutí výuky náboženství jako povinně volitelného předmětu v Berlíně a Braniborsku.

⁸ Srv. např. HUMANISTISCHER VERBAND DEUTSCHLANDS (HDV) (Hrsg.), Humanistisches Selbstverständnis, Berlin 1994.

a samozřejmě se jeví jejich postoj. To, co je téměř ze zvyku přesvědčením většiny, označuje do jisté míry normální stav. Sotva to potřebuje ještě zdůvodnění nebo osobní přijetí a kritické posouzení. Je to takřka jíc evidentní samo od sebe. Ke zdůvodňování je nucen teprve ten, kdo se od toho odchýlí.

Za další lze kolektivním pojmem ‚bezkonfesijnost‘ také vyjádřit to, jak se na lidi bez vyznání kvůli odmítnutí víry a církve sice často pohlíželi, ale oni sami takto právě chápání být nechtěli: nikoli přednostně jako ateisté, nikoli od počátku proticírkevně a nikoli bezpodmínečně nenábožensky. Ačkoli to vše mezi nimi přirozeně také je, pro bezkonfesijnost není konstitutivní a tím nevyhnutelné ani jedno, ani druhé. To ještě jednou podtrhuje, jak je tento pojem mnohvrstevný a zároveň pozoruhodně difúzní. Bezkonfesijnost se může projevat právě tak rozdílně, jak rozdílné jsou biografie a životní cesty lidí. I křesťanům by proto mělo záležet na diferencovaném pohledu, který respektuje zvolenou nenáboženskost, aniž by jí proto přitakávali, ale také aniž by ostatním chtěli vnutit představu toho, co by měla bezkonfesijnost podle jejich mínění být.

2. Otázka po příčinách se tím však nestává bezpředmětnou. I když 73% lidí bez vyznání již dávno nepředstavuje zprávu, která by vzbudila rozruch – pro takovouto razantní ztrátu církevních vazeb během několika málo desetiletí přece musí existovat důvody; a ty přirozeně také existují. Je zjevné, že na tomto vývoji má značný podíl systém NDR. Ale to není jediná příčina bezkonfesijnosti. To se často přehlídí nebo se to prostě nebere na vědomí.

Počátky odcírkevnění v Německu sahají až do 19. století. Byly živeny jak socialistickými, tak také idealistickými a svobodonáboženskými impulzy. Dělnictvo, které se rozvíjelo ve znamení industrializace, a také územní oblasti v severním a středním Německu vykazovaly již v této době podprůměrně nepatrnou vazbu na církve. Vytvářela se mentalita ‚křesťanskosti bez církve‘ i když členství v církvi bylo formálně většinou zachovávalo.⁹ Nejpozději od počátku 20. století se pak – přinejmenším v určitých regionálních ohniscích – bezkonfesijnost objevuje skutečně jako masový fenomén.

Národní socialismus tento vývoj vědomě urychloval. S heslem ‚Ohne Juda, ohne Rom bauen wir den deutschen Dom‘¹⁰ chtěl církve přeměnit na svatá místa původní německé zbožnosti. Zároveň měla být údajně genuin-

⁹ Srv. D. POLLACK (pozn. 1), s. 7; dále KURT NOWACK, *Historische Wurzeln der Entkirchlichung in der DDR*, in: HEINZ SAHNER, STEFAN SCHWENDTNER (Hrsg.), *Gesellschaften im Umbruch*. 27. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Kongressband II, Opladen 1995, s. 665nn.

¹⁰ ‚Německý chrám postavíme bez Judy a bez Říma.‘ Pozn. překl.

ně německá lidová víra ‚osvobozena‘ od cizorodého vlivu církve, pojímané jako židovská sekta.¹¹ Tato dvoukolejná proticírkevní strategie měla naprosto zničující účinek. Na to by se nemělo zapomínat.

3. NDR mohla na tento vývoj s patřičně změněnou argumentací téměř plynule navázat, a také to důkladně a cílevědomě udělala. Ideologická indoktrinace prováděná vládnoucí stranou se orientovala na domnělém ‚vědeckém světónázoru‘ marxismu-leninismu. K jeho základnímu určení patřil historickým vývojem lidské společnosti podporovaný a v tomto smyslu zákonitý ateismus. Jedním z jeho základních předpokladů bylo pokračující odumírání náboženství. Náboženská přesvědčení proto byla považována za překonaná, nevědecká, reakcionářská nebo prostě za pověru.

Z tohoto pohledu to bylo – abych ještě jednou navázal na příklad onoho chlapce z Berlína – všechno jiné, jen ne náhoda, že se na veřejnosti prezentoval jako bez vyznání právě takto, touto vše říkající větou: Já ale nejsem pověřivý. I před běžící kamerou vypustil tuto větu ze rtů bez studu a bez okolků, jako by ji mohl v podobném okamžiku, jako byl tento, kdykoli zopakovat. Potud také říká toto vysvětlení leccos o jeho prostředí, v němž lze bezkonfesijnost již ve způsobu řeči rozpoznat jako pokračující působení východoněmecké socializace. Přinejmenším v tomto ohledu určuje bezkonfesijnost beze změny názory rodičovské generace i dnes, a tak má v rodině stejně jako dříve své pevné místo.

4. Aby strana urychlila odumírání náboženství, podle marxistického pojetí stejně neodvratné jako vítané, nasadila nástroj ateistické propagandy. Ta zahrnovala jak výchovu uvědomění, tak také masivní tlak na obyvatelstvo. Podle aktuálního politického kalkulu k tomu přistupovala restriktivní opatření proti církvi.

Vzdělávání lidu sloužilo jako plošná platforma pro zprostředkovávání marxistické ideologie, počínaje mateřskou školkou, přes školy, až po univerzity. Náboženství bylo v hodinách dějepisu vysvětlováno nevědomím lidí a přirozeným strachem z nepochopitelných přírodních jevů. Církev, Bible a křesťanství se v rámci řádných vyučovacích předmětů neprobíraly buď vůbec, anebo už od začátku tendenčně.¹² K tomu patřilo i to, že si na učitelovo vyvolání musely stále znovu před celou třídou stoupnout ty děti, které

¹¹ Srv. např. ANTON HOLZNER, *Pricstermacht*, Berlin 1943.

¹² Srv. ECKART SCHWERIN, „Religion“ kommt nicht vor – Erinnerungen an Christliches in der DDR-Volksbildung, in: *Brennpunkt Gemeinde* 1/2002, s. 42nn.

„ještě“ věřily v Boha, zúčastňovaly se křesťanského vyučování nebo chodily na bohoslužby. Nezřídka to bylo spojeno s výslovnou výzvou, aby se ostatní těmto spolužačkám a spolužákům vysmáli jako hloupým a pověrčivým. Kdo musel ve škole projít takovými zraňujícími zkušenostmi, ten to často po celý život nezapomene.

Těm, kdo se na tom podíleli a kterých se to týkalo, bylo jasné, že i sama církev byla vystavena permanentní společenské marginalizaci: křesťané byli jen trpěnou okrajovou skupinou. Kdo dbal na svou kariéru nebo komu záleželo na tom, aby jeho dítě chodilo na dvanáctiletku, aby mohlo později studovat, ten ho raději nenechal konfirmovat. V každém případě se šlo na tzv. *Jugendweihe*¹³ nebo člověk z opatrnosti raději vystoupil z církve. Četné agitační vlny – především v prvních letech NDR – sloužily výslovně tomuto cíli. Vystoupení z církve nakonec bylo předpokladem pro vzdělání, studium a kariéru někdy i u celých oborů.

5. Tak konsekventně ateistická, nenáboženská a proticírkevní, jak by to vedení strany rádo vidělo, však NDR přece jen nebyla. Existoval i opačný vývoj. Systematická ideologická indoktrinace celkově viděno požadovaný úspěch nepřinesla, především u mladé generace. Rozhodující nebyla ani tolik ofenzivní konfrontace nebo dokonce aktivní odpor jako spíše rozmrzelost a mlčenlivé odmítání. To nakonec už nemohla přehlížet ani strana. Militantní ateistická propaganda se již nejevila jako oportunní.

K tomu přistoupil i fakt, že zkušenosti se zacházením s křesťany a církvemi během 20 let NDR značně zpochybnily běžné marxistické chápání náboženství. Ve světle toho, že křesťané jsou nikoli navzdory, nýbrž právě kvůli své víře připraveni nést politickou a společenskou zodpovědnost, vypadala dosavadní teze o orientaci náboženství jen na onen svět celkem zastaralá. Pro stranu a stát nebyli křesťané se svým rozhodným zasazováním se o společné blaho, v němž jim nemohla zabránit ani marginalizace a znevýhodňování, nijak pohodlnými partnery a už vůbec ne úslužnými nástroji. Přesto na ně byl stát odkázán. Tento náhled pro něj sice ještě nebyl žádným důvodem pro neodkladnou revizi dosavadní církevní politiky, avšak už nebylo možné tak jednoduše tvrdit, že křesťanské přesvědčení je překonané a odcizené světu.

Naproti tomu pro některé marxistické teoretiky se zřetelně vnímatelné změny staly podnětem pro nové přemýšlení nad chápáním náboženství a pře-

¹³ Slavnostní přijetí čtrnáctiletých mezi dospělé, pozn. překl.

¹⁴ Srv. např. BIRGIT GYSI, *Zum kulturellen Wert religiöser Aneignung der Welt*, in: *Beiträge zur Theorie und Geschichte der Religion und des Atheismus*, 6/1989, s. 18nn.

devším nad otázkou, jak může křesťanská víra oproti dosavadním očekávaním za podmínek socialistické společnosti nejen přetrvávat, nýbrž zjevně se i obnovovat. O zákonitém odumírání náboženství se již nemluví, spíše se s existencí víry a církve počítá na neurčitou dobu.

Nyní se rozvíjí pohled, který uznává křesťanský život, tak jak se projevoval ve společnosti, v kultuře, umění a vědě v průběhu dějin, jako významný kulturní výkon. Posunul kupředu lidstvo v jeho vývoji a to teď stojí před úkolem toto dědictví pro sebe přejmout. Od křesťanské víry a církve se přitom neočekává jen zachování jejich tradice; připisuje se jim se samozřejmostí i potenciál trvalé obnovy.¹⁴ Pohotovost rozloučit se s překonanými marxistickými myšlenkovými klišé a hledat dlouho odmítaný dialog byla – ovšem teprve na konci – zjevná i v NDR.

6. I když neexistuje žádná přímá souvislost, nebylo překvapením, že náboženské tradice nově objevili především umělci jakožto lidé bez vyznání. Obzvlášť nápadný byl znovu se probouzející zájem, který k sobě přitahovala Bible jakožto kulturní statek lidstva. Nebyla také náhoda, že to byli právě spisovatelé, kteří v protikladu k rozšířenému společenskému trendu Boha jednoduše nezamlčovali, nýbrž se s ním jakožto ateisté vyrovnávali a pojednávali o tom ve svých pracích. Jako jeden případ za všechny uvádím báseň od Evy Strittmatter:¹⁵

BŮH

*Žiji svůj život bez Boha,
avšak s jeho negací,
a nijak se mu nesměji.
Neznám žádné náboženství,
jemuž bych se podrobila.
Ale dbám na princip:
Berte na sebe břemena jedni druhých
a: milujte druhého člověka,
je jako vy.
Pěkná starozákonní rovnice.
A i kdyby byl vesmír nekonečný,
Země má místo pro všechny.
A Bůh byl ztělesněným zákonem
buď zde, nebo vůbec ne.*

*My chceme být letadla s jasným výhledem,
artisté bez lana a sítě.*

Stranou běžného burácení propagandy existovalo také právě toto: spíše tiché vyznání člověka bez vyznání. Ale takové hlasy nebyly moc početné a bylo třeba je podpořit, aby byly slyšet. Ateismu přece původně šlo o osvobození člověka. V této básni to ještě zaznívá, jako se ostatně této myšlence cítí zavázán již od svých kořenů i protestantismus, byť se zcela jiným zacílením. Ale ani spisovatelé, ani filosofové nemohli v celku viděno zabránit tomu, že tento ateismus dbající na emancipaci zpustl do vulgárního ateismu zvyku.

III. Důsledky: bezkonfesijnost jako zapomenutost na Boha

1. Stejně jako masový výstup z církve byla zapomenutost na Boha závažným důsledkem systematické a s proticírkevním resentimentem prováděné ateistické propagandy. Náboženství bylo z NDR dalece a „důkladně vypuzeno“.¹⁵ S ohledem na vývoj, který započal koncem 19. století, od té doby neustal a trvale ještě zesiloval, proto dnes vlastně ani nemůže překvapit, že se bezkonfesijnost stala již po více generací a ve všech společenských vrstvách východoněmeckého obyvatelstva téměř samozřejmým a obvyklým postojem, na který se už nikdo neptá a který je proto také již jen zřídka reflektován. Bezkonfesijnost již není viděna jako nedostatek, i když to naznačuje již samotný pojem. Ani ukončení členství v církvi proto není vnímáno jako ztráta, protože vazba na církev se zpravidla ztratila již mnohem dříve.

Bezkonfesijnost se proto projevuje nejen militantně ateisticky; to je dnes spíše vzácné. Můžeme se s ní setkat jak jako s vědomým popíráním Boha, tak jako s tradovanou bezbožností, jako s praktickým ateismem nebo jako s absolutní náboženskou lhostejností. To, co lidi bez vyznání přes všechny rozdíly spojuje, je ztráta transcendence. Že k systému koordinátů života patří náboženský úhel pohledu, aby člověk mohl život skutečně pochopit, tomu většinou nepřítakají, a přesto tento úhel pohledu příležitostně postrádají. Ale to je jiný příběh, k němuž se později ještě vrátíme.

Prozatím lze u východních Němců bez vyznání narazit ještě na jeden základní postoj, který považují za konsekventně vědecký, protože si myslí, že s pojmem vědy, orientovaným na přírodních vědách a technice, mohou ucho-

¹⁵ EVA STRITTMATTER, *Mondschnec liegt auf den Wiesen – Gedichte*, Berlin/Weimar 21976, s. 116.

¹⁶ Tak zní vyjádření jednoho mladého Východoberlíňana, které jako název své studie převzal ERHART HEUBERT, „Gründlich ausgetrieben“. Eine Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission), (Begegnungen 13), vyd. Studien- und Begegnungstätte Berlin der EKD, Berlin 1996, srv. s. 10.

pit a utvářet základy lidského života a soužití. Podle tohoto chápání se posuzuje, co je pokrok. A protože náboženství podle vědeckých měřítek pochopit nelze a víra se nedostane přes neprokázaná tvrzení, jsou náboženství a víra považovány za nevědecké a tím za překonané, scestné a zastaralé.¹⁷

2. V tomto pohledu lze samozřejmě rozpoznat důsledky formování vědomí údajně vědeckým světovým názorem marxismu-leninismu. Ten se zjevně vryl tak hluboko a tak natrvalo, že přetrval i konec socialismu. Nicméně kdyby lidé bez vyznání na východě i západě Spolkové republiky chtěli svůj ateismus zdůvodnit, mohli by se vesměs na této bázi setkat, neboť dnešní světový názor je velkou měrou určován tím, jak svět vysvětlují přírodní vědy a technika, a proto platí jen to, co lze racionálně uchopit. Z hlediska tohoto předpokladu jsou si lidé bez vyznání svým praktikovaným ateismem na východě i západě velmi blízko.

Co se však týče přístupu ke křesťanské tradici, je situace zřetelně odlišná. Na západě bylo a je vyučování náboženství regulérní součástí školního vzdělání. Ideologická indoktrinace v NDR zanechala své důsledky na nedozírnou dobu i zde. U bezkonfesijní většiny obyvatel vedla k dalekosáhlému deficitu ve vzdělání v pohledu na náboženství a křesťanskou víru. Chybějí nejelementárnější základní znalosti. Křesťanské symboly a obsahy již nejsou pochopitelné, je nutné je zpřístupňovat a zprostředkovávat úplně nově. To, co z rudimentárního vědění o církvi a křesťanství ještě zbylo, bylo nežfídka zprostředkováváno formou diskreditující agitace, a proto je až dodnes zakryto předsudky a resentimenty.

Poskládáme-li to všechno dohromady a uvědomíme-li si při tom, že na prosté přerušení křesťanských tradic mezitím pokračuje ve třetí a čtvrté generaci, pak lze zopakovat to, co se mezitím stalo téměř okřídleným rčením: „Zapomněli, že zapomněli na Boha.“ Navzdory změněm společenským podmínkám nelze tento vývoj bez dalšího zvrátit, jak si po roce 1989 na západě někteří optimisticky, avšak přece jen ukvapeně a bez hlubší znalosti situace mysleli. Zůstává také otázkou, do jaké míry je řeč o zapomenutosti na Boha oprávněná, jakkoli se tváří v tvář téměř plošné bezkonfesijnosti ve východním Německu přímo nabízí.

Zapomenout lze jen to, co bylo přinejmenším zlomkovitě předmětem vědění a co tedy bylo uloženo v paměti. Jinak si na to člověk nemůže ani vzpomenout. O zapomenutosti na Boha proto lze ve vlastním smyslu slova mluvit jen tehdy, pokud někomu bylo zprostředkováno alespoň tušení o Bohu.

¹⁷ Srv. k tomu WOLF KRÖTKE, Religion und Weltanschauung im postsozialistischen Kontext, in: Materialdienst der Evangelischen Zentrale für Weltanschauungsfragen 11/2000, s. 379nn.

Pro většinu východních Němců bez vyznání to již neplatí. Proto jim, ale i sami sobě prokazujeme špatnou službu, pokud je označujeme pojmem, který se při bližším pohledu ukazuje jako nesprávný teologický verdikt.

3. Nelze přehlédnout, že bezkonfesijnost se na východě ukazuje jako nápadně stabilní a šíří se se spíše stoupající tendencí. Tím se znovu klade otázka po shodách a rozdílech v obou částech Německa. Jinak než v NDR spadala první vlna výstupů z církve ve staré Spolkové republice v 70. letech v jedno s kulturním hnutím mladé generace. Opustit církev bylo v této době ještě věcí velmi osobního rozhodnutí, jímž se člověk postavil proti většině, která se ještě do značné míry orientovala na měšťácko-křesťanských konvencích. Otevřené přiznání k bezkonfesijnosti proto bylo výrazem nonkonformismu vůči platným společenským normám. Přispělo to k odtabuirování náboženských vazeb. Mezitím se bezkonfesijnost i tam dávno stala společensky akceptovaným alternativním postojem.

V NDR byla ve stejné době bezkonfesijnost postojem již téměř všedním. V téměř opačném pohybu zde nešlo o vzdorující, nonkonformní chování. Vystoupením z církve byla naopak dávana najevo připravenost podvolit se podle očekávání společenskému tlaku a přizpůsobit se většině bez vyznání. Tam, kde byly církevní vazby uchovány, byly rovněž ze společenského ohledu nezřídka důsledně provázeny tendencí k tabuizaci.

Hnutí výstupu z církve ve staré Spolkové republice provázela již naznačená proměna hodnot, s níž se těžiště přesunulo od hodnot autority a řádu k hodnotám participace a seberealizace.¹⁸ Potud lze bezkonfesijnost, dokumentovanou výstupem z církve, chápat jako část kulturního procesu modernizace, který vedl k zesílené sekularizaci.¹⁹

Se zřetelnými rozdíly lze o takovém procesu modernizace mluvit také u NDR.²⁰ Proměna hodnot – ovšem zcela jiného druhu – byla i zde spojena s vědomě prováděným odcírkevněním. Při rozvíjení emancipačních impulzů, přejatých z osvícenství, muselo i marxismu záležet na procesu modernizace světového názoru, který sám hodlal řídit společně s programem sekularizace, jež k vypuzení církve a náboženství úmyslně vyvinul.

Sekularizační tlak se sice musel rozvíjet, ale aby při tak velké modernizační horlivosti nebyla zároveň převálcována i vlastní ideologie, musel být zároveň usměrňován a brzděn. Proto byla ideologie obohacena o kvazináboženské prvky, které si marxismus přivlastnil z náboženství, jež sám od-

¹⁸ Srv. D. POLLACK (pozn. 1), s. 7.

¹⁹ Srv. E. NEUBERT (pozn. 14), s. 49nn.

²⁰ Tak E. NEUBERT, tamtéž.

soudil k vyměnění. Tzv. Jugendweihe je toho výmluvným dokladem. Tímto způsobem lze nejen zabrat vědomí lidí; takto bylo možné vyjít lidem vstříc i v jejich potřebě náboženského „převýšení“ (Überhöhung) života a v potřebě svěžit své já nějaké mimo mne samého ležící – ne-li přímo transcendentní – poslední instanci a tím je dodatečně připoutat k sobě. Tak bylo zaručeno, že ideologie jako taková zůstala před nechtěnou modernizací uchráněna. Na tom je zároveň zřetelné, že nepřispěla ani tak k sebenalezení člověka, ale spíše ho zbavovala svéprávnosti. Tím sama zkorumpovala svůj vlastní nárok.

4. Sotva asi překvapí, že lidé bez vyznání na východě i na západě Německa dnes shodně pohlížejí na “své odcizení od církve jako na ireverzibilní” a “vůči církvi nemají žádné sympatie”.²¹ To vyplynulo z dotazů v rámci třetího šetření ohledně členství v církvi, které iniciovala Německá evangelická církev (EKD).²² Při bližším pohledu lze však i zde rozeznat rozdíly. Ten, kdo sám vystoupil z církve, se nebude rozpakovat udat své důvody. Nezávisle na jejich věcném obsahu potřebuje takový člověk své důvody i proto, aby tento krok ospravedlnil před sebou samým i ve svém osobním okolí. To je primárně situace západních Němců bez vyznání.

Na východě zatím převládají lidé bez vyznání, kteří nemuseli nejprve vystoupit z církve, protože nikdy nebyli jejími členy. Neplatí tedy církevní daň, kvůli níž by se museli rozčilovat, neznají žádného faráře, který by jim mohl přinést nepříjemnosti. Nemají s církví vůbec žádné zkušenosti. Církev je jim zcela lhostejná, nebo je pro ně tak daleko, že její cizost již nepůsobí jako blok, nýbrž je spíše podnětem ke zvědavosti, z níž vyrůstá určitá potřeba informací.

Z toho pak také může vyplývat, že východní Němci více než západní mají ve zdánlivém rozporu ke svému vlastnímu rozhodnutí vůči církvi překvapivě vysoká očekávání. Přejí si, aby se církev angažovala tam, kde ji považují za obzvláště kompetentní: v sociálně-diakonické oblasti a v zapojení do politických a společenských problémů. Lidé bez vyznání na západě jsou spíše připraveni ponechat si otevřenou možnost víry bez církve. Východní Němci bez vyznání je v tom nenásledují. Nepotřebují žádné náboženství. To mají jaksi za sebou.²³ I v tom se potvrzuje fakt, že pro východní Němce bez vyznání není hlavním problémem instituce církve, nýbrž ztracená náboženská dimenze.

²¹ Tamtéž, s. 10.

²² Srv. K. ENGELHARDT, H. v. LOEWENICH, P. STEINACKER (pozn. 4), s. 326.

²³ Tamtéž, s. 338 a 342.

IV. Skrytá touha po náboženském

1. Pokusíme-li se o první bilanci, pak budeme muset konstatovat: bezkonfesijnost je ve svých projevech, příčinách a účincích natolik mnohohvrstevný fenomén, že ji lze těžko uvést na společného jmenovatele. Jinými slovy: existuje mnoho lidí bez vyznání, ale bezkonfesijnost jako taková vlastně neexistuje. AXEL NOACK právem poukázal na to, že lidé bez vyznání netvoří „ani přibližně tak homogenní skupinu, jakou členové evangelické církve navzdory rozmanitým rozdílům stále ještě jsou“.²⁴ Křesťané proto udělají dobře, když se této rozmanitosti přizpůsobí, namísto aby ji chtěli pomoci kategorizujících a generalizujících soudů obsáhnout. Může působit arogantně a bolestně, když je největší skupina ve východním Německu nerozvázně a paušálně označována jako ti bezkonfesijní.

Právě ve své rozdílnosti mají tito lidé velmi osobní přesvědčení, k nimž se přiznávají a která mají právo na respekt a toleranci. Nejen křesťané, i lidé bez vyznání například vědí, co je vyznání. I s přesvědčením zastávaná bezkonfesijnost může mít charakter vyznání. To není tak paradoxní, jak se to na první pohled jeví. Ukazuje se při tom tím více, jak ambivalentní je tento kolektivní pojem, pod nímž se lidé bez vyznání ocitají. Je velmi sporné, zda si tímto pojmem my i oni činíme dobrou službu – říkám to, aniž bych dokázal navrhnout vhodnou alternativu.

Lidé bez vyznání v každém případě hledají stejně jako křesťané orientaci a základ smyslu. Utvářejí podle toho své životní plány, které často imponují svou autenticitou. Avšak abychom to mohli objevit, musíme se chtít s lidmi bez vyznání setkat a snažit se s nimi o rozhovor. Křesťané riskují ke své vlastní škodě značnou ztrátu vnímavosti, pokud jim to nestojí za námahu nebo si na to již předem zakrývají výhled.

2. To platí i pro běžnou řeč o ‚odcírkevnění‘ nebo také o ‚odkřesťanštění‘ lidí bez vyznání. Tento úzus říká jen málo o lidech, kteří se tím míní, ale říká mnoho o těch, kteří ho používají. Prozrazuje notnou míru bezmyšlenkovitosti, neboť otázka, zda může za ‚odcírkevnělého‘ platit ten, kdo možná již ve třetí nebo čtvrté generaci žije mimo církev, nikdy s ní nepřišel do styku, proto k ní za svého života ani nepatří a proto ji ani nemohl opustit – tato vlastně jasná a stejně podstatná otázka jako otázka po zapomenutosti na Boha člověku při tomto zúženém pohledu již vůbec nepříjde na mysl.

²⁴ AXEL NOACK, Die Menschen mögen, Brennpunkt Gemeinde 1/2001, s. 3.

Ani pojem ‚odkřesťanstění‘ bychom neměli vypouštět ze rtů unáhleně. Nejprve proto, že v evropské kultuře hluboko zakořenily obsahy a hodnoty ovlivněné křesťanstvím a dodnes zde působí. Lidé bez vyznání jsou si toho sotva vědomi. Marxistické filosofy to stále znovu zaráželo a přinejmenším je to přimělo k přemýšlení. A pak nelze přehlédnout, že navzdory vší sekularizaci existují i dnes zjevně neuspokojené náboženské potřeby. Nespojují se bezpodmínečně s křesťanskou zbožností, protože už k ní nemají žádný přístup, nýbrž artikulují se v nevázané, a tudíž bloudící religiozitě. Tváří v tvář tomuto vývoji mluví někteří dokonce již o „renesanci náboženství“.²⁵

3. V každém případě je nápadné, jak silně vzrostl zájem o jiné spásné nauky, zvláště o buddhismus a o nová náboženství, ale například i o astrologii a esoteriku. Z náboženského hledání základu smyslu a jistoty již mezitím žije celý trh. Obrat u tohoto druhu literatury se odhaduje na 18 miliard marek ročně. To je více, než příjem evangelické a katolické církve z církevních daní dohromady.

MICHAEL NÜCHTERN došel ke čtyřem elementárním náboženským touhám, které rozdílným způsobem „povzbuzují vzmach náboženských skupin, idejí a odbytových systémů: touha po neporušeném společenství v anonymní společnosti; touha po povznesení a posílení tváří v tvář všedním zážitkům bezmoci; touha po pánu, matce, mágovi v šedivé (gleich-gültig) všednosti; touha po ujišťujícím pohledu na život ve světě, který je stále více nepřehledný“.²⁶

O tom, jak jsou tyto touhy naplňovány, rozhodují lidé většinou soukromě a individuálně. Takřikajíc vlečou „nákupní vozík plný tužeb, potřeb a závažných otázek“ náboženským supermarketem a vybírají si z nepřehledné nabídky to, co se jim jeví jako světlé odstíny pro překonání všednosti. Tak si „sami sestavují své náboženství“,²⁷ které je proto zcela pochopitelně označováno také jako Patchwork-Religion. Reklama na produkty a tržní chování včetně potulování se, vybírání a kupování však vedou i k tomu, že rozhodnutí často padne na prefabrikované výrobky, jimiž ten nebo ona oslavuje a zbožňuje narcisticky již jen sebe a tím převrací vlastní očekávání a požadavek náboženského v opak.

²⁵ Tak KLAUS SCHÄFER, *Mission in säkularisierter Gesellschaft*, Brennpunkt Gemeinde 1/2001, s. 13.

²⁶ MICHAEL NÜCHTERN, *Herausforderungen für die Kirche in der religiösen Landschaft heute – Thesen*, 1997 (rozmnnožený typoskript).

²⁷ ANDREAS FINCKE, *Tanz mit dem Derwisch. Welche Religion hätten Sie denn gern?*, *Lutherische Monatshefte* 36/6 (1997), s. 25.

4. Proti nejrozmanitějším prognózám o náboženské době je tedy třeba trvat na tomto: „Náš svět je plný náboženskosti, avšak takové, která se na západě vyvíjí vedle církve a mimo církev; u níž se sice jedná o náboženství, nikoli však o primárně křesťanskou náboženskost.“²⁸ Transformačnímu procesu, který s sebou přináší „proměnu náboženského“,²⁹ zjevně podléhají nejen církev, nýbrž celá náboženská krajina se svými rozmanitými formami institucionalizovaného náboženství.

S rozsáhlou sekularizací společnosti lze tento vývoj sladit skutečně jen těžko. Lze jen konstatovat, že ve společnosti existuje obojí a obojí ji proměňuje: na jedné straně stále samozřejmější sekularita, na druhé straně nově se probouzející religiozita. Ta první tu je nejen vedle a nejen proti, nýbrž zjevně i kvůli té druhé. Společnost se proměňuje v neposlední řadě i pod vlivem tohoto vzájemného vztahu. A protože určujícím faktorem procesu transformace je individualizace a pluralizace, zase tak neobvyklé to není.

Jak se ukázalo, tímto procesem je znatelně ovlivněna i bezkonfesijnost. Proto nemusí překvapovat, když se jí religiozita bezpodmínečně a předem již nejeví jako obskurní nesmysl, nýbrž je pro ni příležitostně vesměs atraktivní. V každém případě zasluhuje pozornost, že u lidí bez vyznání zjevně vzrůstá zájem o náboženská přesvědčení, o náboženskou řeč a symboliku. To platí i pro východ Německa, i když zde – jak zdůrazňují pozorovatelé – zřetelně méně než na západě.³⁰ Tváří v tvář tomuto vývoji se – i kvůli lidem bez vyznání – mnohem více vnucuje otázka po vztahu náboženství a křesťanské víry.

V. Víra v dialogu

1. Tolik difúzních náboženských potřeb, jak se s nimi dnes setkáváme v rozvolněné religiozitě, nemůže církev zachytit a ani by se o to neměla pokoušet. Zřetelné je však i to, že se v ohlášené radikalitě nenaplnila BONHOEFFEROVA prognóza, totiž že jdeme vstříc „zcela nenáboženské době“, protože „doba náboženství vůbec“ je minulostí.³¹ Stejně jako dříve je náboženství tématem, včetně křesťanství, ale stále více také bez něho.

²⁸ Tamtéž.

²⁹ K. SCHÄFER (pozn. 25).

³⁰ Srv. D. POLLACK (pozn. 1), s. 10, podobně také JOHANNES DANTINE, Zum neuen Diskurs über „Religion“, 1988 (typoskript).

³¹ DIETRICH BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung – Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, vyd. E. BETHGE, Berlin 1957, s. 145.

Náboženství říká člověku mnoho o sobě samém, ale říká mu také něco o Bohu? Náboženství je výraz lidské touhy po smyslu, opoře a orientaci, jinými slovy: po transcendentnu, absolutnu, které jde za to, co je pro člověka důvěrně známé, co může zakoušet a ovládat. Tuto touhu nijak nelze kritizovat, naopak. Ale zůstává zcela otevřené, zda je pro člověka to, po čem touží, také dosažitelné. O Bohu náboženství neříká nic, v každém případě nic o tom Bohu, který se lidem nejprve musí dát sám poznat, tedy zjevit se skrze své vlastní slovo, aby se jim stal známým a zakusitelným.

Křesťanská víra, která o tomto Božím příslibu a nároku něco říci dokáže, je proto něco kategoricky jiného než náboženství. Není s ním kompatibilní. Nelze ji s ním uvést do vztahu ani tak, jako by byla speciálním výrazem náboženství. Tím by se víra vzdala svého základu, že o Bohu lze mluvit pouze proto, že on sám se vyslovuje; že o Bohu lze tedy mluvit jen theologicky. Proto tedy nesmějí být víra a náboženství zaměňovány.

Přesto zůstává otázkou, zda lze jejich vztah popsat jen jako vzájemně se vylučující protiklady. Bylo by přece myslitelné, že se v náboženských potřebách lidí artikuluje jejich očekávání a touhy, na něž Bůh skrze víru odpovídá. Jednoduše je nepotvrzuje, ale přistupuje na ně tím, že je zároveň plní a koriguje. V každém případě nenechává lidi s jejich touhou po neporušeném a zdařilém životě na holičkách. Ale rovněž jim dává zřetelně najevo, že to nemohou dokázat oni sami, nýbrž že je to možné jen jako Boží dar. Považuji za pochopitelné, že si tato základní zkušenost víry může velmi dobře posloužit také náboženskou řečí a symbolikou, aby bylo možné ji vnímat a pochopit a také aby bylo možné sdělit ji ostatním a umožnit jim ji následovat. Přinejmenším to nemusí být manko, pokud je dovolena představa, že existuje také něco jako obrácená nebo ‚pokřtěná‘ religiozita.

2. Víra a náboženství tak nejsou identické, ale nacházejí se v určitém vzájemném vztahu. Náboženskost přitom stejně jako nenáboženskost není pro víru ani předpokladem, ani překážkou. Jako nejisté se mi jeví to, zda si Bůh používá ještě i jiných cest – odhlédnuto od těch, které jsou víře známé skrze biblické svědectví –, aby se s lidmi setkal a stal se pro ně vnímatelným. Vyloučit to nemohu. Kdybych to udělal, pak bych Boha nejen uvěznil v jeho slovu, nýbrž uvázal bych ho nadto na křesťanský exkluzivní nárok, který jde za Boží slovo a který z Boha zároveň činí zajatce jeho vlastního zjevení. Dle mého názoru by to neodpovídalo biblickému svědectví o Bohu.

Zde je zřetelné, jak naléhavě křesťané potřebují dialog nejen kvůli náboženství a kvůli lidem bez vyznání, nýbrž i kvůli sobě samým. Blízkost nebo vzdálenost od Boha se nepoměřuje podle příslušnosti k církvi. Signály víry existují i mimo ni. Pro církve existují z odstupů nezřídka dokonce

sympatie a často až udivující ochota podílet se, i když daný člověk k církvi patřit nechce.

Křesťanům samozřejmě zůstává úloha misie, tu jim nikdo nevezme. Misie patří k základním funkcím církve, neboť církev je tu proto, aby lidé mohli věřit. Má ve společnosti udržovat otázku po Bohu. Kvůli této úloze je církev nenahraditelná. Kdyby ji neplnila, stala by se přežitkem.³² Avšak misie se dnes nemůže dít jinak než v dialogu. Vyhroceně řečeno: misie je dialog. Jinak se sotva může misie podařit, mají-li lidé dojít k pochopení, aniž by byli převálcováni. K tomu je však třeba připravenost ujasnit si předpoklady, za nichž je pochopení vůbec možné.

3. To je úlohou hermeneutiky. Není náhodou, že hermeneutika byla vedle svého významu pro pochopení biblických textů mezitím objevena i pro interkonfesijní dialog a pro rozhovor mezi náboženstvími.³³ To, co zde bylo rozpoznáno jako vhodné a jako schopné dovést nás dále, si zaslouží pozornost i pro setkávání s lidmi bez vyznání.

Hermeneutika nám říká, že pochopení začíná právě tímto: setkáním. Ono umožňuje objevit toho druhého jako jiného. To zahrnuje i skutečnost, že ho vnímám jako cizího, možná dokonce jako podivného, jako nesouhlas nebo zpochybnění, ale také jako obohacení nebo těžko postižitelné tajemství. Naše pochopení při tom zůstává v každém případě omezené, protože je to vždy „pochopení z mojí a v mojí perspektivě“.³⁴ To, co bych chtěl pochopit, si musím dokázat přivlastnit, a to mohu jen tehdy, když to integruji do svého pohledu.

„Za pochopení nevděčím však jen sobě a své snaze.“ I to říká hermeneutika. Za pochopení vděčím i tomu druhému, který se se mnou jako takový setkává, který mě nechává zažít to, že a proč je jiný. Tím se pro mě stává přístupným. Jelikož pochopení vyžaduje vlastní snahu, „je pochopení právě tam, kde chce druhého nenásilně obsáhnout, něčím, co k nám přichází, co nás potkává, co se před nás staví“.³⁵

³² Srv. k tomu HELMUT ZEDDIES (Hrsg.), *Kirche mit Hoffnung – Leitlinien künftiger kirchlicher Arbeit in Ostdeutschland*, vydáno z pověření církevního úřadu Německé evangelické církve (EKD), Hannover 1998, s. 19nn.

³³ Srv. HEINZ-GÜNTHER STOBBE, *Hermeneutik – ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption*, Zürich-Köln-Gütersloh 1981; HANS WEDER, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986; THEO SUNDERMEIER (Hrsg.), *Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik*, Gütersloh 1991; naposledy JOACHIM TRACK, *Überlegungen zur ökumenischen Hermeneutik*, in: *Marburger Theologisches Jahrbuch*, sv. XII, Marburg 2000, s. 33nn.

³⁴ J. TRACK (pozn. 33), s. 44.

V tomto smyslu se pak mluví také o „hermeneutice cizího“, která difference neodsouvá stranou, nýbrž vyhledává toho druhého právě kvůli nim. Chce ho chápat jako cizího, aniž by jím tak chtěla disponovat nebo ho zba-
vovat svéprávnosti. Má být sám sebou a tím ten druhý. Ale má zároveň vě-
dět, že ve vsí cizosti není tak totálně jiný, že by byl vyvrhelem, k němuž již
neexistuje žádný most.

Pokud se křesťané dokáží setkávat s druhými takto, pak si také uvědomí,
že se v tom druhém setkávají také sami se sebou; nejen s jeho, nýbrž i se
svou vlastní bezkonfesijností. Dokázat pochopit toho druhého proto také zna-
mená pochopit sebe sama a dokázat vytrvat. Neexistuje skutečný dialog,
který by jednotlivé partnery v rozhovoru také nezměnil, protože jim zpro-
středkovává nové názory, a to nejen o druhých, nýbrž i o nich samotných.

Dialog vedený s tímto přesvědčením má šanci a ponese ovoc. To, že ne-
existují žádné garance úspěchu, tkví v podstatě věci, nebo lépe: v podstatě
člověka. Někdy lze pouze tušit, co vše může dialog ovlivnit. To platí i pro
báseň, která je připojena na konci. Noblesní a zároveň zřetelně ateistický
postoj Evy Strittmatter jsem již zmínil. O to překvapivější je naproti tomu
tato její báseň, kterou jsem našel prakticky náhodou.³⁶ Autorka zde znovu,
a přece zcela jinak vypovídá sama o sobě:

V NOCI

Bojím se smrti.

Přiznávám.

Cítím se ohrožená.

I ty a ty,

máte stejně jako já

strach z rakoviny a války.

Člověk si to nechává pro sebe

a věří ve vítězství

rozumu a vědy.

Kéž nám Bůh dá každou noc

sílu věřit.

(přel. P. Gallus)

³⁵ Tamtéž.

³⁶ Otištěno in: CHRISTIAN HÖSER u.a. (Hrsg.), Osterwoche 2001 – Bausteine und Materialien, rozmnožený typoskript.

JAN BLAHOŠLAV O ROZDÍLE MEZI SPRÁVCI JEDNOTY A LUTERSKÝM KNĚŽSTVEM

Ota Halama

JOHN BLAHOŠLAV ON THE DIFFERENCE BETWEEN THE PRIESTS OF THE UNITY AND THE LUTHERAN PRIESTHOOD The literary legacy of the bishop of the Unity of Brethren Jan Blahoslav (1523–1571), the majority of which has never been published, is an eloquent witness to the contacts between the Unity and the disciples of the Lutheran Reformation in both the Czech and European contexts. In the short article "Treatise on the difference between the Unity of Brethren and the Lutheran Unity" written in 1558, which we publish here in edited form, Blahoslav attempts to present to the reader in a succinct and unbiased way not only what the two sixteenth-century Reformation movements are in agreement on, but in particular the points on which the teaching of the Unity of Brethren and the Lutheran Reformation diverge. Neither here nor in any of his other texts does Blahoslav see any of the articles of faith of the two denominations as fundamentally contentious or insurmountable. What does remain a thorn in his side, however, is the question of the practical application of church administration and discipline. Of all the texts from Blahoslav's pen on this theme that have been preserved, this is the only one to be couched in a kindly and conciliatory tone, and is far removed from the invective that he had to resort to elsewhere. Indeed, the treatise demonstrates its author's regret at how the Reformation, in which both the Lutherans and the Brethren are participating, is wearing itself out unnecessarily through disputes "in its own house".

Krátký spisek bratra Jana Blahoslava (1523–1571) o rozdíle jednoty bratrské od luteriánské je znám díky rukopisnému sborníku knihovny Národního muzea v Praze již téměř 110 let. Nebyl však nijak využit ani průkopnickou prací J. Čihuly o poměru bratří k Martinu Lutherovi a luterství,¹ ani v práci znalce polské větve jednoty J. Bidla.² Prvním skutečným čtenářem a tradentem jeho obsahu se stal teprve F. Hrejsa ve své obsáhlé stu-

¹ Srov. Josef ČIHULA, *Poměr Jednoty Bratří českých k Martinovi Luterovi*, Věstník KČSN 1897/IV, Praha 1898, s. 1–70.

² Srov. Jaroslav BIDLO, *Jednota bratrská v prvním vyhnání*, Bursík & Kohout, Praha 1900, s. 222. Korkci názorů Čihuly a Bidla provedl F. CHUDOBA v čl. *Jak přibývalo vědomostí o Janu Blahoslavovi od doby obrozenské*, Sborník Blahoslavův (1523–1923), red. V. NOVOTNÝ – R. URBÁNEK, Výbor pro postavení pomníku Blahoslavova v Přerově, Přerov 1923, s. 25–26.

dii o Blahoslavově náboženském profilu.³ Hrejsovo podání se nadále stalo směrodatným pro mladší badatele, kteří se Blahoslavým dílem zabývali⁴ a teprve 70. léta 20. století znamenala pro poznání našeho spisku posun. Jednak byl tehdy uveřejněn nový soupis Blahoslavovy literární činnosti,⁵ jednak byl náš spisek v krátkém výtahu otištěn v reformační čitance A. Molnára.⁶

Vydáváme-li nyní tento Blahoslavův drobný text znovu v jeho celosti, činíme tak s vědomím dluhu, který má badání o Jednotě bratrské vůči odborné i laické veřejnosti. Zvláště na poli edičního zpřístupnění literárního bohatství, které nás v bratrských rukopisech a tiscích došlo, zeje nemalá mezera. Snem jistě může být souborné vydání Blahoslavova díla, a teprve tehdy snad pochopíme tuto velkou osobnost v její šíři. Zatím však nezbývá, než skládat jednotlivé kaménky mozaiky, z níž se naše minulost skládá, a na této skladbě spolupracovat.

„*Sepsání o rozdile*“ z roku 1558 není po formální stránce typickým literárním projevem svého autora. Blahoslav si liboval spíše v tzv. makarónské formě písemného projevu, totiž častém střídání latinských a českých vět i slov, avšak toho v našem textu nenalzáme. Zdá se tedy, že buď nás došlo pozdější zpracování Blahoslavova textu, které „makarónství“ eliminovalo, nebo byl spisek určen čtenáři neznalému latiny, pro něhož by byl Blahoslavův běžný styl zcela nesrozumitelný.⁷

Také můžeme tento spisek považovat za dílo ryze soukromé povahy, jež bylo určeno snad jen jedinému čtenáři, nám neznámému „*příteli milému*“; či úzkému čtenářskému kruhu. Tuto domněnku může snad podepřít fakt,

³ Srov. Ferdinand HREJSA, Náboženské stanovisko B. Jana Blahoslava, Sborník Blahoslavův, s. 50–120 (o našem spise na s. 81–82 a 101–102). Autor zde podává jak jeho obsah s četnými citacemi, tak také zařazuje spis do kontextu Blahoslavova myšlení. Srov. i TÝŽ, Česká konfesse, Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, Praha 1902, s. 26–27.

⁴ Srov. např. A. ŠKARKA, Jan Blahoslav. Literárněhistorický portrét, Česká literatura 1958/6, s. 159.

⁵ Srov. M. BOHATCOVÁ, Soupis prací Jana Blahoslava, s. 188–204, in: Jan Blahoslav, předchůdce J. A. Komenského 1571–1971. Sborník studií k čtyřstému výročí úmrtí Jana Blahoslava, red. S. BIMKA – P. FLOSS, Muzeum J. A. Komenského, Uherský Brod 1971.

⁶ Srov. Amedeo MOLNÁR – Noemí a Luděk REJCHRTOVI, Slovem obnovená, Kalich, Praha 1977, s. 150–152. A. Molnár připravoval rovněž kritické vydání „*Sepsání o rozdile*“ na základě jediného exempláře KNM Praha, ale práce na něm mu uvázla v samých počátcích.

⁷ K problematice Blahoslavova bilingvismu srov. M. KOPECKÝ, Jan Blahoslav jako literární umělec, in: Jan Blahoslav, předchůdce J. A. Komenského, s. 137–138.

že sám Blahoslav jej zcela pominul při sestavování látky pro ty svazky bratrských Aktů, které redakčně spravoval, a která se přímo věnuje poměru bratrského a luterského bohosloví i církevní praxe. Jiné své texty na toto téma, a někdy i mnohem ostřejšího rázu, do Aktů ku prospěchu a poučení ostatních pak včlenit neváhal. Také měl jistě na paměti usouzení bratrského sněmu z předchozího roku, které nařizovalo, aby „*žádný z správců jednoty žádných traktátů a písní bez ohledání a usouzení zřízeného soudu jednoty nevydával*“.⁸ Konečně drobným důvodem pro nadepsané může být i to, že se nám „*sepsání o rozdíle*“ dochovalo autorsky určené jen samým nadpisem, ovšem nepůvodním a mladším, bez jindy obvyklého podpisu „*J. B. P.*“ (Jan Blahoslav Přerovský), či místa, kde spisek vznikl – „*in horto*“ (v Ivančicích).

Poměrem „*sepsání o rozdíle*“ k jiným Blahoslavovým spisům na toto téma a vůbec vztahům jeho autora k luterským kněžím a světové reformaci se zabýval v širším kontextu již zmíněný F. Hrejsa. Nebudeme zde proto znovu opakovat řečené a odkážeme zatím, zvláště, nemáme-li k dispozici všechny adekvátní prameny, k dotyčné Hrejsově práci.

Stručně je možné přesto říci, že Blahoslav sám viděl zásadní a trvalý rozdíl mezi jednotou a luterským kněžstvem, ne tak v učení jedněch či druhých, ale zejména v otázkách církevní správy a kázně. Slyšíme to stručně ze slov, která Blahoslav pronesl na sklonku své životní pouti: „*Bratři z strany učení, tolikéž i totéž mají, co i luteriáni. Jsme jedno, jedné pravdy kazatelé a vyznavači! V druhé pak částce, z strany totiž disciplíny a tak života Kristova, kteří mají napřed, luteriáni-li, čili naše jednoty? Kteří jsou bližší života Kristova, první církve staré apoštolské? Kdo jest, ješto by toho neviděl, leč některý nenávisť osobnou a zlostí oslepený pravdy nepřítel*“.⁹ Stejným duchem je nesené i níže otištěné, o třináct let mladší Blahoslavovo „*sepsání o rozdíle*“: Tehdy však ještě mohl napsat: „*Avšak pro ty rozdíly jedni druhých nepotupují, ale všickni sobě vespolek dobrého žádají, poněvadž o tom o všem s Luterem snešení přátelské učiněno jest víc než před dvaceti lety.*“

Zkušenosti jednoty bratrské s následovníky Martina Luthera a Filipa Melanchtona, jichž si Blahoslav hluboce vážil a k jejich jménům ještě před

⁸ Srov. Antonín GINDELY, Dekrety Jednoty bratrské, I. L. Kober, Praha 1865, s. 183.

⁹ Citát z Odpovědi z 23. června 1571 na radu doktora Kratonu, aby se bratři sjednotili s českými evangelíky na základě Augšpurské konfese. „Odpověď“ je položena ve spise „Confessio Augustana“, Akty Jednoty bratrské – 12, (opis KNM Praha II. B. 3, fol. 68b; citát krácen).

¹⁰ Odpověď doktoru Kratonovi z 25. června 1571, tamtéž, fol. 74a.

svou smrtí přidával přídomek „*muži svatí*“;¹⁰ doma i za hranicemi vykonaly své. Vztah dvou reformačních církví 16. století, sobě tak blízkých i tak vzdálených, získával povážlivé trhliny, až se jejich cesty na čas a místy rozešly natrvalo.

Blahoslavův autograf „*sepsání o rozdíle*“ je dnes ztracen, nebo je dosud nezvěstný. Jeho mladší opis se však nedochoval pouze v jediném exempláři knihovny Národního muzea v Praze, jak se doposud uvádělo, ale zatím i ve dvou dalších.

Jeden z těchto opisů chová knihovna tzv. Sirotčího domu v Halle, kde se nacházela tiskárna potomků českých exulantů, s nimiž se bratrský sborník z 80. let 16. století, v němž je „*sepsání*“ obsaženo, do Halle dostal.¹¹ Druhý opis nalezneme v bratrském sborníku z pozůstalosti prof. G. A. Skalského, který je dnes v bídém stavu uložen v knihovně UK ETF v Praze.¹² Všechny tři opisy se shodují na Blahoslavovi, jakožto autoru „*sepsání o rozdíle*“, i na datu vzniku, jímž byl rok 1558.

Nejstarším opisem, který je také předlohou našemu vydání, je exemplář obsažený v hallském sborníku, jenž kdysi patřil bratrskému sboru v Tuchoměřicích u Prahy. Zde vznikl roku 1584 a přibližně ve stejné době vznikl i opis muzejní.¹³ Nejmladším je pak rukopis z 90. let 16. století obsažený ve sborníku fakultním. Hallský i fakultní opis Blahoslavova díla si je v celku i v drobnostech natolik blízký, že je možné předpokládat společný vzor, z něhož oba opisy vzešly. Oproti tomu opis muzejní jeví takové množství odlišností, že je není možné přičíst jen písařově nedbalosti, ale spíše musíme předpokládat, že jeho tvůrce měl k dispozici vzor zcela jiné redakce, odlišné od předloh opisů předchozích.

Všechny tři opisy vznikly v 80. a 90. letech 16. století. Bylo to období, kdy se Jednota bratrská vnitřně již přikláněla spíše k evangelictví reformovaného směru. Na Moravě postupně mizel vliv tradičního utrakvismu a konzervativní církev podobojí nahrazovalo v českých zemích pružnější, dynamičtější a k potřebám církevní správy i laické zbožnosti tolerantnější

¹¹ Halle, Wiesenhausbibliothek n. 9, 18a–45b. Mikrofilm má NK ČR Praha sign. Zlo. 16, fotokopii knihovna UK ETF Praha sign. IIK 7986.

¹² Knihovna UK Evangelické teologické fakulty v Praze sign. IK 5746, 189a–201a.

¹³ Opis KNM Praha je psán stejnou rukou jako následující spisek téhož sborníku, u něhož nalzcneme přepis: „zkorigován [15]84“.

¹⁴ Roku 1543 začal dvacetiletý Blahoslav studovat ve slezském Goldbergu, později ve Vitemberku a Královci. Měl-li Blahoslav na mysli svá studia, jakožto dobu během níž se začal důkladně seznamovat s luterány, vzpomínal by zde události téměř 15 let staré.

luterství. Obnovily se staré a vlastně nikdy zcela neustalé spory Jednoty s luterským kněžstvem a Blahoslavův spisek nabyl nové aktuálnosti. Svým smířlivým tónem působil jistě zastarale v zjitřené náladě nových poměrů, ale svou argumentací neztrácel nic ze svých kvalit. Dokládal a dokládá i dnes to, že v osobě Jana Blahoslava nalezla Jednota bratrská velkého muže, který svým dílem inspiroval své bezprostřední následovníky a nepřímým jim pomáhal čelit nové situaci, ale i to, že Jan Blahoslav zůstane velkou osobností našich dějin i dnes.

**[18a] Toto sepsání učiněno od bratra Jana Blahoslava o tom:
Jestli jaký rozdíl mezi jednotou bratrskou a luterianskou?
Leta Páně 1558.**

Předmluva.

Žádal si mne, příteli milý, času předešlého, ať bych oznámil: Byl-li by jaký | rozdíl mezi^a luteriány aneb evangeliši, jakž vůbec říkají, a jednotou bratrskou, a zvláště mezi kněžími a správci té obojí strany.

Já pak jsa obojích dobře povědom od drahně let¹⁴ a maje k obojím lásku, jakožto k křesťanům, i jsa toho vždycky žádostiv, aby ten lid obojí jedno byl,^b pilně soudil sem žádost tvou, a vida zřetelně, že se na to upřímě ptáš, pečliv jsa také o své | spasení, jakož každému není zle o to se starati, i usoudil sem žádost tvou býti spravedlivou a uslyšení hodnou. A protož tak sem učiniti umínil, abych tímto psáním nedlouhým toho všeho grunt, na čež se doptáváš, ukázal upřímě bez uchýlování se na jednu stranu nebo na druhou, a to kratce a běžně, odkudž by potom dále sám mohl souditi, jeden i druhý lid i s jeho správci | spatruje, poněvadž mezi obojimi často býváš.

Nepochýbujit' pak, že to ode mne na tento čas přijmeš a vděčně, jako od upřímného a věrného přítele. Měj se dobře.^c

Otázka tvá tato jest byla: Jsou-li bratři, kteréž někteří valdenskými jmenují, jiní boleslavskými, jiní pikharťy nazývají,¹⁵ rozdílní od luteriánů neb

¹⁵ Označení „valdenští“ vycházelo z mylného dobového úsudku, že zakladatelem Jednoty bratrské byl zároveň zakladatel valdenských Petr Valdo († asi 1206 -7). Hanlivé přízvisko „pikhart“ bylo užíváno již utrakvisty v počátcích jednoty 15. století, ale odkazovalo i

evangelišů, poněvadž někteří lidé praví, že by od sebe nic rozdílní nebyli, ale že sou jedno?

Odpovědíno býti má, že luteriáni od bratří již řečených jsou v něčem rozdílní a v něčem nejsou.

Jedno: že obojí od církve římské se oddělili, protože ji mají za lid bludný a lidskými ustaveními více než | božími příkázáními svázaný. A z toho potřebujícími nějakého napravení i v kněžstvu, i v lidu obecném všech stavů, jakž pak toho i sama církev římská nezapírá, ale světle praví někteří učitelé jejich, že jest potřebí veliké nápravy římské církvi.¹⁶

Druhé: obojí svatá Písma a starou apoštolskou církev za nejpřednější pravidlo býti drží, a samo to za | pravé, jisté a nepochybné mají, což by mohlo Písma svatými, to jest psáními proroků, evangelistů i apoštolův svatých dovedeno a prokázáno býti. Jiné věci, Písmům svatým odporne, soudí za nepotřebné, za neužitečné, zlé a škodlivé etc. Protož ani dekrety papežskými, psáními doktorskými, ani čímžkoli k tomu podobným nechťi svázani býti, ani se tím spravovati, | leč potud, pokudž by se co toho s svatými Písmi srovnávalo.¹⁷

Třetí: též obojí lidská svědomí ne na skutcích a zásluhách lidských, kterýchkoli lidí zmrlych neb živých zakládají, ale na samé milosti boží, za sloužení Pána Krista a dařích Ducha svatého.¹⁸

Čtvrté: obojí k životu ctnostnému a pobožnému napominají lidu a svátostmi slouží bez svatokupectví. |

Páté: lidi nevedou k tomu, aby se strojili do očiště, ale ku Pánu Kristu v nebe.¹⁹

Rozdílové pak tito mezi luteriány a svrchu řečenými bratřími se nalézají.

k odlišnému pojímání učení o večeri Páně. Jméno „boleslavští“ vzniklo v souvislosti se známým krajiřovským sborem Jednoty v Mladé Boleslavi, odkud bratři vstupovali do povědomí obyvatel Čech nejsilněji.

¹⁶ Ve spise „O původu Jednoty bratrské a řádu v ní“ uvádí Blahoslav některé z nich, jako Roberta Grosseteste, Bernarda z Clairvaux, F. Petrarku aj. (cd. O. ODLOŽILÍK, Karel Reichel, Praha 1928, s. 33–35).

¹⁷ Bratři si po celou dobu své existence podrželi ono „zlaté pravidlo“ české reformace, které husitská revoluce formulovala v tzv. chebském soudeci r. 1432 v důrazu na závaznost „zákona božího, praxe Kristovy, apoštolské a prvotní církve zároveň se shromážděními a doktory, kteří se s nimi shodují“ (překlad in: J. MACEK, Ktož jsou boží bojovníci, Melantrich, Praha 1951, s. 241). Srov. k tomu bratrský „Počet z víry“ z r. 1535, čl. 1, zejména odst. 6 (in: Čtyři vyznání, red. R. ŘÍČAN, KEBF, Praha 1951, s. 123–125).

¹⁸ Srov. tamtéž, čl. 7, s. 141–144.

¹⁹ Srov. tamtéž, čl. 20, s. 176–178.

Nejprv strany služebníkův, to jest kněží a kazatelův neb správcův lidu:

1. Bratřští kněží a správcové, | než bývají svěceni, zkušováni bývají při starších, ano na větším díle vychováni při nich; jako Titus, Timoteus a jiní při svatém Pavlu.²⁰ Ale luteriáni brání bývají z kolejí a škol svých, kdež ač dobré cvičení jest, však v učení životu Kristovu pokornému, tichému, zdrženlivému a sumou ctnostnému, o němž Pán pověděl příkladně, že jest *těsná brána a uzká cesta, což obé řídící nalézají* etc.²¹ V tom poněvadž nedostatek se býti vidí etc. Nebo odtud potom pochází to, že život a skutkové správcův bratrských jest podobnější životu apoštolskému, nežli luteriánských kněží. Ale však na druhou stranu opět zase musí se říci, že luteriáni mnohém více učenějších kněží mají nežli bratří, když je z koleje berou, od těch to učení, uměním svobodní jsou etc., a ne tak se s nimi nejsnadně prubují etc. Nebo luteriánským knězem, kdo chce býti, zkušován bývá za tejdén neb dvě neděle, zvlášť pak za některou hodinu v rozmlouvání s ním doktorů a mistrů, i vyzvědouc, co umějí a mnoho-li, i jak při kterém artikuli smýšlejí etc. Ale u bratří za drahně let jde zkušování v opravdovosti života Kristova a po ten čas bývá učení se smyslu pravému víry pravé křesťanské. A tak umění božímú celému, k čemuž každý správce pilně přihlídá. Potom pak při svěcení neb zřízení jich na kněžství, teprv od starších zkušováni bývají v smyslu při všech pravdách víry, to jest při všech artikulech křesťanského učení etc. Na umění, jazyků rozličnosti aneb umění svobodných etc. nedoptávají se, aniž ho vyhledávají. Však má-li je kdo, také tím nepohrdají, ale toho vděčni jsou. Nýbrž některé k tomu mají, aby se učili i pojmoc jim k tomu podlé možnosti činíce.²²

Strany pak svěcení nebo řízení jich k ouřadům takéť jest přitom rozdíl. Nebo u bratří se to děje právě podlé příkladu apoštolského, totiž biskupové světí kněží i jáhny etc. a žádný jiný.²³ Ale u luteriánů na některých místech kněží světí ouřad světský, totiž purgmistr a konšelé, a někde, zvlášť při kolejích, ti to činívají, jenž káží a lekci | čtou;²⁴ jako v Viterberce^d Jan^e Pomerán^f, Eberus, Philip Melankton dobré paměti.²⁵

²⁰ Srov. Sk 19, 22; k tématu srov. čl. 9 odst. 2–4 „Počtu z víry“ (ŘÍČAN, s. 148) a 1. část spisu „Naučení mládencům“ (ed. Fr. BEDNÁŘ, Kalich, Praha 1947, s. 12–15). Rámec in: A. MOLNÁŘ, Českobratrská výchova před Komenským, SPN, Praha 1956, s. 21n.

²¹ Srov. Mt 7, 14.

²² Srov. k tomu např. usnesení přerovského sněmu z r. 1556 (GINDELY, s. 179–180) či „Naučení mládencům“ 2 / 4 (BEDNÁŘ, s. 62).

²³ Srov. např. GINDELY, s. 148.

²⁴ Blahoslav zde naráží na „přechodné období experimentálního tápání, po němž se luteránské církve vrátily k osvědčeným organizačním formám“. Augsburská konfese v čl. 7 cha-

2. Bratrství kněží jsou všickni řádem vespolek spojeni a svázáni.²⁶ Nebo všickni^g mládenci, podjáhní i jáhnové sou poddáni kněžím a jich povinně poslouchají. Kněží pak všickni svým hospodářom neb starším, při nichž kteří jsou, buď i hospodářové starším těm, kteříž mají péči o všecku jedno|tu. Mezi kterýmižto staršími ještě jest řád, totiž tak, že všickni ti starší poddáni sou biskupům, kterýchž obyčejně více nebývá, než čtyři a někdy i méně.

Ti pak biskupové, ač sobě ode vsí jednoty moc svěřenou mají etc.^h a tak jedni druhými svázani jsou a všickni řádu mezi sebou, až i biskupové ostříhají. A pro tu příčinu schůze neb sněmové bývají, odtud jednomyslnost, svornost, láska, pokoj, nekalžení jedni druhých, ale vzdělání jde.²⁷ A i to není malá věc, že v jednotě bratrské žádný správce ani kdokoli jiný žádné knihy sám o své ujmě vydati vůbec nesmí. Ale napsal-li by kdo co, tedy to starším dáno bývá, a ti, usoudí-li za dobré a potřebné, vydadí. Pakli nevidí toho potřeby, tedy toho nevydadí. A tak sumou, což se koli vydává jakýchkoli knih, to se jednomyslně děje, jakož skutek svědčí.²⁸ |

Mezi luteriány pak toto zřízení a svázání svatým poslušenstvím není. Ale ač všickni k jedné pravdě se hlásají, však jeden na druhého nemnoho

rakterizuje církev jako „shromáždění svatých, v němž se evangelium čistě učí a svátosti se náležitě vysluhují“ (ŘÍČAN, s. 69). Čl. 14 téže konfese dodává, že „nikdo nemá v církvi veřejně učiti anebo vysluhovati svátosti, kdo by nebyl řádně povolán“ (tamtéž, s. 72). Z tohoto vyjádření bylo v tomto období usuzováno, že řízení kněží může někdy spadat i pod světskou vrchnost.

²⁵ Johannes Bugenhagen (1485 – 1558); pocházel z Pomořanska, odtud přízvisko „Pomeran“. Po svém příklonu k luterství působil od r. 1521 téměř nepřetržitě na vitemberské univerzitě nejdříve jako student, po r. 1533 i jako profesor. Vynikl jako vykladač Pisma, kazatel, ale i jako tvůrce a reformátor církevních řádů německých reformačních církví. Blahoslav jej osobně poznal, stejně jako osoby níže psané, během svého vitemberského pobytu v letech 1544–1545. – Paul Eber (1511 – 1569). Na univerzitě ve Vitemberku přednášel od r. 1541 zejména latinu, ale i fyziku a historii. Později se stal také generálním superintendentem v Sasku. Proslavil se zejména svou prací na poli bibliotiky a hymnologie, ale i jako prostředník styků mezi filipisty, k nimž patřil, gnesioluterány a kalvinisty. – Philipp Melancthon (1497 až 1560), přední reformační teolog, humanista a pedagog. Hlavním jeho dílem jsou „Loci theologici“. Svůj život a dílo spojil cele s vitemberskou universitou a reformačním dílem Martina Luthera. K Blahoslavovu pozdějšímu setkání s Melancthonem z r. 1556 srov. F. HREJSA, Sborník Blahoslavův, s. 75–78. Podle přípisku „dobré paměti“ na tomto místě soudí Hrejsa (s. 81), že spis o rozdile byl „na tomto místě a snad i jinde doplněn“.

²⁶ Srov. např. řád služebníků církevních, in: Naučení mládencům (BEDNÁŘ, s. 69–70).

²⁷ Jednotlivá nařízení bratrských sněmů se nám zachovala v tzv. Dekretech Jednoty bratrské (ed. GINDELY). Tyto sněmy a schůze navazovaly na tradici synod, kterou v našich zemích nepřerušila ani husitská revoluce.

²⁸ Přerovský sněm z roku 1557 obnovil staré nařízení Jednoty o censuře bratrských spisů, srov. GINDELY, s. 183.

pozoru má, aniž takové poddanosti u nižších jest. Nebo se ještě v to nevedli. Nad čímž někteří, zvlášť přednější z nich, nemálo předešlých časův naříkávali, což sem sám z jejich oust slejchal. Nebo z té příčiny také mezi nimi zustává nejednomyslnost, | nesvornost a mezi některými i neláska, pomluvy a jedněch proti druhým dosti tvrdá vůbec vydávání psaní. Tak, jakž i nyní tento čas zřetelně se vidí, což se (jako říkají) makati může.

Těž ani sjezdové a sněmové jich kněží a správcův bývají, nebo jaká jednaní, svrchu psaným bratřím podobná etc. A ač sou kolikrátsi byla některých nemnohých shledání, však nemnoho jest | sjednáno.²⁹

3. Bratrští kněží a jahnové, žádný se nehýbá nikam o své ujmě z jednoho místa na druhé, než tu jest, kdež od starších dán bývá a dotud, dokudž by nebyl jinám obrácen, kdež by buď sám se lépe cvičiti a práci zvykati neb lidu sloužiti mohl, tak jakž čeho který lid potřebují, o čež jest pilná a bedlivá práce starších.³⁰

Ale u luteriánů sou všickni obyčejní, sobě volní, svobodní, aby mohl se obrátiti, kdo by | a kdekoli kam chtěl, byt' měl místo sobě zjednati, kde by mu se líbilo. A to potom opět proměnití, kdyby se kolí vidělo. Ač v některých místech bez opovědi vrchnostem toho nemůže učiniti.

4. Ta péče, kterouž v jednotě starší vedou o všechny sbory a správce jich, to opatrujíce podlé nejvyšší možnosti, aby každý správce tu svůj byt měl, kdež by dobře prospívati tomu lidu božímu mohl a sbor každý aby takového | správce měl, jakéhož by potřeboval a dobře užiti mohl. Z kterězto příčiny častá bývají starších k sborům Páně a správcům jich dohlídání, tak jakž bylo za první církve.³¹ Svatý Pavel apoštol nechal Tita v Krétě, aby jako starší tam na místě jeho správce sborům Páně ustavoval a je řídil,³² a jiní jinde po krajinách řídili a ustavovali. On jako vrchní apoštol pohan-ský³³ je řídil a | k nim, dokudž mohl pro vězení, dohlídal, z jedněch krajin do druhých chodě a někdy přednějších z nich povolávaje.

Taková péče u luteriánův na moc a vrchnost světa vzložena a k jejich povinnostem připojena, totiž, aby se oni sobě i svým poddaným o dobré

²⁹ Snad nářezka na luterské sjezdy a srovnání v Marburce (1529), Vitenberku (1536), Řezně (1541) či Augsburce (1555). Srov. však úvodní větu v pozn. 24.

³⁰ Srov. např. nařízení bratrského sněmu z r. 1534 „O stěhování se správců na jiné místo“, (GINDELY, s. 148).

³¹ Srov. „Počet z víry“ čl. 9, odst. 2, (ŘÍČAN s. 148), také „O poslušnosti a řádu“ (BĚD-NÁŘ, s. 67), „Řád církve“ (tamtéž, s. 70), „Povinnosti pastýřů aneb kněží mladých“ – čl. 12 (tamtéž, s. 83) aj.

³² Srov. Tit 1,5.

³³ Srov. Gal 2, 9.

správce starali, je jednali i potom opatrovali a v té věci mezi bratřimi a luteriány jest veliký rozdíl. |

5. V tento čas snad může za neveliký rozdíl počten býti, že bratrští kněží ženiti se bez opovědi svých starších nesmějí. Kteří se pak opovědí, tedy se jim toho tak lehce nepropouští, leč by již jinak nijakž nemohlo býti. A to ne proto, že by hřích byl knězi ženu míti, ale pro příčiny a potřeby přítomné, totiž snadnost a volnost k službě v těchto nynějších hrozných, plných pokušení | časích etc. A předešlých časův také pro uvarování se pohoršení mdlých. A také poněvadž jest to zkušením shledáno, že správcové ženatí často nepřiklady rozličnými z příčiny své manželky i dětí etc., zvláště, když se to někdy nepodaří, tak mnoho někdy kazí, jako vzdělávají. Nad čímž i ti věrní správci mnohých okoušeti musejí zámutků etc.,³⁴ když to | ne nějakou k službě Páně v lidu snadnost, ale mnohou škodnou překážku přivozují. A k tomu poněvadž i apoštol praví:³⁴ *Kdo se nežení, lépe činí a blahoslavenější bude*, zůstane-li tak. A že bych chtěl, by možné bylo, aby *tak všickni byli jako já*,³⁵ totiž svobodní.³⁶

Ale u luteriánů na starší své o tom, jakož i v jiném mnohém, žádné péče nemají, aniž jest se co třeba jim opovídati. Ale každý podlé svého usouzení | a uložení činiti může přitom, jakž se jemu dobře líbí, žádným v tom nejsa svázan, jako i v mnohých jiných věcech. Aniž také kdo mezi nimi takovým způsobem za starší jest zřízen, aby na ně v tom péče býti musila. Jako to dělají v jednotě bratrské bratří. Nebo ti, kteříž slovou u nich *superintendentes*,³⁷ jak se s tím mohou obírat, ví se.

6. U bratří mezi kněžimi jest kázeň zřízena, takže jahen, | kněz, správce, starší i biskup a sumou každý z nich řádu poddán i v tom býti musí, aby vše povolně přijal od těch, jimž náleží buď napomenouti, poučiti, vejstrahu i trestání větší nebo menší, jakž spravedlnost boží a způsob první církve ukazuje, dáti.³⁸

³⁴ 1Kor 7, 1. 7.

³⁵ 1Kor 7, 7.

³⁶ S otázkou kněžské ženitby se Blahoslav téhož roku shodně vyrovnává také v „Odpovědi Janu Laskému“ (Akty Jednoty bratrské – 10, opis KNM Praha II. B. 3., 33b–34a). Srov. také „Počet z víry“ čl. 9, odst. 8 (ŘÍČAN, s. 150) a artikul „O stavu svobodném“ (BĚDNÁŘ, s. 47–52).

³⁷ Srov. heslo „Superintendent“ in: Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1980, s. 162; či: „superintendent“ in: Slovník judaismus – křesťanství – islám, Mladá fronta, Praha 1994, s. 294; a samozřejmě i v důkladnějších odborných slovnících. Úřad zaveden v Sasku v l. 1527–29.

³⁸ Srov. pozn. 26 a 30.

Ale u luteriánů žádný žádného netresce takovým způsobem, leč se co děje skrze moc světa, a někde v některých místech skrze kolej | a moc jim od vrchnosti světa přivlastněnou a propůjčenu. Což nejvíc přitom bývá, když by někdo v nějaké kacířství upadl veliké a toho trestání ten, na kohož by přišlo, nechtěl by přijíti. Tehdy, když ten jinam k jiné vrchnosti se uteče a od té zastáván bývá, skrz to nemalá roztržka přichází. Čehož všeho příklad na Osiandrovi, Illyrikovi³⁹ a jiných jim podobných etc.³⁹

7. Desátku a platu bratrští | správce neberou, ne protože by to hříchem býti se domnívali. Ale pro naučení svatého Pavla a jiných apoštolův, nechtíce obtěžovati lidí,^k rukami svými pracují. Jakož o sobě již řečený apoštol napsal.⁴⁰ Však pomocmi od věrných lidí z milosti (bylo-li by co toho kdy od koho učiněno) nepohrdají. Jakož též činili i Kristus Pán i apoštolé, jimž mnozí, až i ctné a šlechetné vdovy | a ženy z svých statků přisluhovaly, o čemž v Zákoně máme napsáno.⁴¹

Luteriánští pak kněží berou desátky, jakož také s manželkami i dítkami není snadno jinak se jim žítí.

8. Ještě i v tom jest rozdíl mezi správci luteriánskými a bratrskými; že jiným způsobem oni, a jiným tito lid boží spravují. Bratrští kněží lid v svou péči s velikou bedlivostí přijímají, | a to samy ty, jenž toho žádají a jim se v hotovosti své v poslušenství ohlašují. A potom, když by jim svátostmi sloužití měli k celému upokojení svědomí jich, přede vším sborem nejobecněji k připomenutí slibu Pánu Bohu na křtu učiněného vedou, aby tak i jiným vědomo bylo, kteříž jsou ti, ješto je k dokonalosti vésti mají.⁴² A potom z nich Pánu svému, jakž apoštol | dí, počet vydati.⁴³ Pročež také jim netoliko obecně, ale i obládně slouží, příkladu šetří a svatého Pavla, kte-

³⁹ Andreas Osiander (1496?–1552). Humanista, znalec hebrejštiny a přívržence Lutherovy reformace působil nejprve v Norimberku a později v pruském Královci (zde jej poznal osobně koncem 40. let Blahoslav). Od ostatních luterských teologů jej oddělila otázka odlišné interpretace učení o ospravedlnění. – Matthias Flacius Illyricus (1520 – 1575). Historik, hermeneutik a přívržence Lutherovy reformace pocházel z Istrie. V roce 1544 začal ve Vitemberku vyučovat hebrejštinu. Postupně se zde dostával do sporů s ostatními teology, sporným bodem se jim stalo pojetí hříchu a jeho vztah k lidské přirozenosti. Spor vyvrcholil rozhodem Flacia jak s filipisty, tak i s gnesioluterány. Ke stykům jednoty a Blahoslava s Illyrikem srov. HREJSA, Sborník Blahoslavův, s. 63–75.

⁴⁰ Srov. 1Kor 4, 12. K tomu také viz „Počet z víry“ čl. 9 odst. 10 (ŘÍČAN, s. 150), či „Naučení mládečím“, (BEDNÁŘ, s. 40 a 54).

⁴¹ Srov. Mt 27, 55; 1Tim 5, 10 aj.

⁴² Srov. obnovení křestní smlouvy v „Agendě neb způsobu přijímání k svátosti večeře Páně“ z r. 1612 (ed. J. KUBEŠ, Praha 1869, s. 57nn), která sleduje starší bratrskou tradici, bezpečně uchopitelnou již ve „Zprávách kněžských“ bratra Lukáše Pražského.

⁴³ Srov. Žd 13, 17.

rýž dí, že jest všeliké vůle Bůh neskryl před sborem oním, ale je vyučoval obecně i obzvláště po domích.⁴⁴ Též: *Po tři leta, prý, ve dne i v noci nepřestával sem s pláčem napomínati jednoho každého z vás.*⁴⁵

Ti pak, kteříž by se nechťeli | v Kristů život obláčeti,⁴⁶ ale dopouštěli se hříchův větších nebo menších, podlé řádu a ohlášení Páně dí: *Zhřeši-li proti tobě bratr potresci etc.*¹ *Nejprv sám, potom s jinými, až i se vším sborem.*⁴⁷ A bylo-li by potřeba, nekající vymítati z spolku svého. Jakož příklad na onom korintském hřištníku etc.⁴⁸ Těmt' království boží zamykáno bývá a on jmín bývá za publikána,⁴⁹ dokudž by nenapraivil. Na ty, kdož by dobrovolně s nimi Pánu Bohu sloužiti nechťeli,^m žádnou mocí nesaahají, ale Pánu Bohu je poroučeji, poněvadž i Pán dí: *Ač kdo chce, pod' po mně,*⁵⁰ a též Jozue 24.⁵¹ Jestliže by pak kdy ti, jenž učením jednoty i vši jednotou pohrdají a nepřátelé její jsouc povstali proti jednotě, ji jakýmkoli obyčejem sužovati hleděli a vrchnost zřízená tomu by se dívala | a nic neřikala. A ovšem, kdyby se to s jejím povolením, nadto z jejího rozkazu dalo. Bratrští správcové žádného k tomu nevedou, aby se mocí světské hájiti měl a nepřátelům v čem odpírati. Ale trpěti, což by koli Pán Bůh dopustiti ráčil.⁵²

U luteriánů pak jinak jest, totiž oni postaveni jsouce ode vsi obce, všechněm slouží toliko obecním kázáním a svátostmi bez zvláštního | k nim takového uts. přihlídnání obláčení se v život Kristů, péči jim samým všechněm poroučeje, aby se sám každý o to staral a kazatel o to má pokoj. Také jich nevyklučují, ale tak nechávají, Bohu je poroučeji a vrchnostem, aby je oni trestali, když by kde toho potřebu znali. A všechny poddané k tomu nutí, aby do kostela chodili, pod pokutami v některých místech na to uloženými etc. |

Jestliže by pak kdo mocí sahati chtěl na ty, jenž se k evangelium přiznávají, učí tomu správcové luteriánští, aby mohou-li, mocí odpírati, a zvláš-

44 Srov. Sk 20, 20.

45 Sk 20, 31.

46 Srov. Řím 13, 14; Ef 6, 11.

47 Srov. Mt 18,15–17.

48 Srov. 1Kor 5.

49 Srov. Mt 16, 19 a 18, 17.

50 Mt 16, 24

51 Srov. Joz 24, 15.

52 Srov. „Počet z víry“ čl. 14 a 16 (ŘÍČAN s. 161–163), či nařízení bratrských sněmů z r. 1554 „O propouštění mládenců“ (GINDELY, s. 177) a 1556: „O vylučování po lístcích a jináč nevzdělávatcdlně“ (tamtéž, s. 180–181) aj.

tě vrchnosti jich aby poddaných svých a tak sebe hájili mečem. Jakož to i knihy luteriánské i skutkové předešlé ukazují.

Z strany učení nemnozí sou rozdílové, nebo obojí evangelium káží, ač jedni tím, jiní pak jiným způsobem. | Jakož o tom v předmluvě na konfesí bratrskou doktor Martin Luther nemálo napsal⁵³ a sami bratří v předmluvě na apologii latinskou též⁵⁴ etc. A když by obojích kazatelův často poslouchával, snadně by spatřil rozdíly býti a tak ne ve mnohých věcch.

Nejspíš by v tomto spatřin byl rozdíl, že kněží luteriánští drobet nejednostejně a nejednomyslně káží a učí, jinak | v Vitemberku, jinak v Aušpurce,⁵⁵ jinak v Tubingu, jinak v Frankfurtě na vodě,⁵⁵ jinak někteří v Polště, jinak též někteří v Prusích, jinak okolo Lehnice.⁵⁶ Kterézto všecky rozdíly dlouho by bylo vyčítati. Než z psaní jich těchto časův vyšlých tomu všemu ne nesaďné jest vrozuměti etc.

A toto vše proto se děje, že nejsou řádem svázani a nemají péče zřízené a poslušensství, | jímž by všickni k tomu přidržáni byli a jednostejného učení podle konfesí augšpurské, kteréž by jednomyslně vynášeli etc.

Bratrství pak správcové, kněží a kazatelé k tomu od starších pilně se přidržejí, aby jednostejné učení jednomyslně vynášeli.⁵⁷ Jakož apoštol dí: *Tak mluvte* etc.⁵⁸ Item: *Jednomyslní buďte* etc.⁵⁹ Každý však podle svého daru a možnosti, někdo výmluvněji, jiný prostěji, uměleji, jiný neuměleji etc. A kdy by se kdo dopustil toho, že by co nového, jednotě stranního, neobvyklého a ovšem proti Písmům svatým čelícího vynášel, hned od starších bývá examinován a ta všecka věc bedlivě přehlídána bývá. Nalezne-li se co toho, přísně trestán bývá podle spravedlnosti boží buď zvěstováním

⁵³ Srov. „Praefatio doctoris Martini Lutheri“, Confessio fidei, Wittenberg 1538, A2a-A3b (přetisk in: Bekenntnisse der Böhmischen Brüder, Georg Olms Verlag, Hildesheim – New York 1979).

⁵⁴ Srov. „Praefatio“, Apologia vtrac doctrinae, Wittenberg 1538, 1a-4a (tamtéž).

⁵⁵ Mínen Frankfurt nad Odrou, kam přicházeli luterští kněží z Čech a z Moravy pro potvrzení svého kněžství.

⁵⁶ Města zde Blahoslavem uváděná jsou volena právě pro místní odlišnosti mezi luterány. Teologická škola filipistů ovládala Vitenberk, s jiným příděchem i Frankfurt a Marburk. Brenzovská škola držela Tübingen. Augsburk byl blízký reformovaného proudu v luterské reformaci a slezskou Lehnici zase symbolizovalo radikální křídlo luterské teologie, nesené učním K. Schwenkfelda a novokřtěnců.

⁵⁷ Srov. charakteristiku této „jednomyslnosti“, formulovanou boleslavským sněmem z roku 1558 (GINDELY, s. 186).

⁵⁸ Jk 2, 12.

⁵⁹ Řím 12, 16; 1Pt 3, 8.

sboru,^p bud' vyloučením od bratrství aneb odjetím obojího, jakož nedávno skutek pravdu vyložil při několika osobách, z nichž ještě někteří živi jsou.⁶⁰

Při svátostech též není mnoho rozdílů, neb o křtu, o klíčích Kristových, o večeři Páně téměř jednodušná víra od obojího se pokládá v psáních i u vyznání oustním, kromě že smysl jinak a jinak rozdílně drobet od sebe bývá vypravován. Ale o to o vše snešení mezi Luterem a bratřimi se stalo 1536,⁶¹ když i konfesí i apologie bratrská, kdež jest všecko učení jednoty i smyslu o všech svátostech sumou, přijata jest i oblíbena i k vytištění v Vitemberce dána.⁶²

Že pak nyní nová a veliká nesnáze o svátosti, a zvláště o svátost večeře Páně mezi následovníky a učedníky Luterovými vzrostla, když i mezi sebou se nesrovnávají, i proti následovníkům Cvingliovým a Kalvinovým⁶³ mnoho piší. Bratři tomu sou neradi, že to, což na to vydáno jest, aby láskou svatou mnohé, i se Pánem Kristem, i sami s sebou spojovalo, k roztržení a k mnohým svárům příčinou bylo. Protož se k tomu nepřičiní, znajíce svou prostost, a dobře toho povědomi jsouce, že i luteriáni i cvingliáni mezi sebou hojnost učelných mužův mají. Protož tak raději jako prostí, prostě věříce slovům Kristovým, zůstávají.⁶⁴

Těm obojím, tak všechněm evangelium Kristova milujícím, dobrého žádají. V tom se, když a kdež náleží, ohlašujíce, že když se oni srovnají, na

⁶⁰ Podobnou narážku řeší počátkem 90. let 16. století bratr Matěj Sabin Drahotušský výslovným odkazem na tzv. habrovanské. Snad je zde měl na mysli i Blahoslav. K nim srov. např. O. ODLOŽILÍK, Jednota bratří Habrovanských, ČČH 29/1923, s. 1–70, 301–357.

⁶¹ Srov. kromě nadepsané práce J. Čihuly také A. MOLNÁR, Luthers Beziehungen zu den Böhmischen Brüdern, in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, hrsg. H. Jung-hans, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1983, s. 627–639 a 950–954; TÝŽ, Martin Luther a Jednota, ARBI – 3, Kalich, Praha 1984, s. 109–135.

⁶² Oba spisy zde vyšly r. 1538 pod názvy: „Confessio fidei ac religionis“ a „Apologia verac doctrinae“. Viz pozn. 53.

⁶³ Huldrych Zwingli (1484 – 1531). Curyšský reformátor a kazatel. S Martinem Lutherem se Zwingli rozešel zejména v otázce svátosti večeře Páně již v l. 1524–5 a tyto rozpory položily základ pozdějšímu konfesijnímu rozdělení reformace na křídlo luterské a reformované. K jeho pojetí srov. 8. čl. Zwingliova „Počtu z víry“ z r. 1530 (přel. J. B. JESCHKE, Huldrych Zwingli, Počet z víry a Výklad z víry, Kalich, Praha 1953, s. 47–55) – Jean Calvin (1509 – 1564), reformátor francouzského původu působil v Ženevě a stal se autorem velkého díla „Institutio religionis christianae“. K témuž tématu srov. kap. „O večeři Páně“ in: Institutio učení křesťanského náboženství (přel. F. M. DOBIÁŠ, KEBF, Praha 1951, s. 142–169). K letmému seznámení s touto problematikou poslouží také např. P. FILIPI, Hostina chudých, Kalich, Praha 1991, s. 78–88.

⁶⁴ K bratrskému pojetí eucharistie srov. F. M. DOBIÁŠ, Učení Jednoty bratrské o večeři Páně, Kalich, Praha 1940.

čemkoli zavrou dobrém, bratří žádné pravdě umyslu odpirati nemají, ale oblíbíti vše, což z pravdy jest a bude, hotovi sou. |

Z strany lidu a vši obecnosti všech oudů jednoty jedné i druhé jaký by rozdíl byl, není nesnadné věděti.

Že luteriánské jednoty lid jest mnohem rozpustilejší a světštější etc., než-li lid jednoty bratrské. Nebo bratří kážeň skutečně vedou, netoliko kážíce slovo boží, ale také týmž slovem Páně napomínajíce, zehříce i trescíce skutečně, totiž vylučováním od stolu Páně, někdy i ze sboru, až i ze vši | péče a tak ode vši oučastnosti Pána Krista, kterýmž oba klíče, totiž i k odvírání i k zavírání království svého poručil, sluhám svým.⁶⁵

Luteriáni pak, ač také na kázáních mnoho se domlouvají na hříchy a hodně i dobře, ale potom skutkem trestati nemohou a nesmějí, aniž by jejich lid na ně mnoho dbal. Ano, někdy by jim toho hned nevytrpěli.

Mocnější jest v tom římská církev, kteráž i svatého Ambrože, jenž Teodosia císaře byl i z kostela vyloučil,⁶⁶ následovati může. A i mocné světa kárati a ku pokání přivoditi.

Zavírka a opáčení všeho krátké.

A tak již máš sobě předloženou sumu toho všeho, načež si se doptával, totiž: | byl-li by jaký mezi luteriány a bratřimi rozdíl?

I ukázáno, totiž nejprve: v čem jest jednostejnost a v čem rozdíl.

Jedno: že sou bratří i luteriáni se oddělili od římské církve.

Druhé: že Písma svatá a příklady staré církve za nejpřednější pravidlo drží.

Třetí: lidských svědomí ne na skutcích a zásluhách lidských, ale na samém Kristu Pánu | vzdělávají.

Čtvrté: k životu pobožnému a ctnostnému napomínají.

Páté: lidí po smrti ne do očištěnce, ale k Kristu Pánu v nebe obracejí.

Rozdíl pak že jest mezi nimi:

Nejprv v kněžstvu neb v správčích, totiž že jest:

1. rozdílné docházení uřadů a k tomu se spravování.
2. jedněch v řádu a v poddanosti starším svým a druhých pak v sobě zůstávání. |
3. z toho se jedněch nikam z míst svých bez⁹ rozkazu starších nehybání, druhých pak obyčej svobodně místa tu nebo jinde sobě zvolení.
4. v jednotě bratrské sborové od starších že opatrování bývají správce-mi, u luteriánů pak to moc tohoto světa řídí.

5. kněžím luteriánským jest svobodné ženiti se kdy a jak chtějí, ale u bratří nikoli, leč s opovědí a radou starších. |

6. kázeň u bratří dochází na každého, až i na kněží, když v čem provini, u luteriánů to jest jinak.

7. desátku bratří neberou, luteriánští pak kněží těžce by se jinak živiti mohli.

8. rozdíl v řízení a spravování lidu. Bratří ne všem slouží, ale kteréž v svou péči přijmou, těm slouží s pilností obecně i oblaštne, podlé příkladu i skutků apoštolských⁶⁵ hříchy trescí a k nápravě vedou. Trpělivosti je vylučují a ne protivení se i bezbožným vrchnostem, a na samém božím opatrování spoléhati velejí, bez utíkáni se k moci. Luteriáni pak na odpor tomu všem tak vůbec toliko slouží bez přebírání lidu, kázeň vrchnosti poroučejí i obranu.

Z strany učení pak:

1. že bratrští správcové od starších k jednomyslnosti se přidrží, ale u luteriánů k tomu ne tak se přihlídá. |

2. při svátostech, ač víra jest jednostejná⁶⁶ podlé slov Kristových, ale smysl se drobet rozdílněji vypravuje.

Avšak pro ty rozdíly jedni druhých nepotupují, leč by kdo co všetečně činil, pročež by trestání od starších neušel. Ale všickni sobě dobrého žádají vespolék, poněvadž o tom o všem skutečné snešení přátelské učiněno jest, víc než před 20 lety. |

Tuto kratší sumu a jako závěrku toho, což napřed široce a světleji položeno jest, přidav.

Již konec tomuto psání činím, cele tomu věře, že touto mou maličkou prací nepohrdneš, ale ji vděčně přijmeš a ji k svému i bližních svých dobremu uživeš.

A s tím Pánu Bohu budiž poručen.[†]

⁶⁵ Srov. Mt 16, 19.

⁶⁶ Tento příběh obsahuje např. legenda o sv. Ambroži, obsažená v slavném díle Jakuba de Voragine „Legenda aurea“, jejíž látka přešla i do staročeského Pasionálu (srov. Jakub de Voragine, Legenda aurea, ed. A. VIDMANNOVÁ, Vyšehrad, Praha 1998, s. 144-145). Blahoslav však jej mohl znát přímo z díla církevního dějepisce Flavia Cassiodora († asi 584) „Historia ecclesiastica tripartita“, odkud Jakub de Voragine tuto látku čerpal.

Základem tohoto vydání je opis z roku 1584 zachovaný v bratrském sborníku hallského sirtotčince, který považujeme nejen za nejstarší, ale pravděpodobně i za nejlépe odpovídající nedochované předloze. V rámci tohoto vydání, které je svou formou spíše čtenářské, není možné připojit důsledný kritický aparát, včetně různověstění obou dalších opisů. Proto níže uvádíme jen ta různověstění, která pokládáme za podstatnější, nějak mění smysl textu či jej výrazně doplňují či ochuzují. Jednotlivé rukopisy jsou v poznámkách uvedeny takto: A – Halle; B – KNM; C – ETF. Pomíjíme také důsledně uvádění změny foliace a na změnu odkazujeme svislou čarou (|), ovšem kromě prvního folia, na kterém celý text začíná a bez přerušování pokračuje.

Textové úpravy, které byly v textu provedeny, jsou následující: rozepsány byly všechny zkratky (b. – bratr, d. – doktor, t. – totiž, J. B. – Jan Blahoslav, M. L. – Martin Luther), kromě dvou (etc.; uts). Odstraněno bylo zdvojení souhlásek v některých slovech (konfĕssí, provinnit, summa). Dnešnímu úzu bylo také vyhověno obměnou předpon a předložek „s“ a „z“ (zbor, zpatřuje, zpráve, zpravovat a způsob) a psaním malých a velkých písmen. Kvantita slov však byla ponechána beze změny.

Na závěr bych rád poděkoval dr. M. Wernischovi, který podal vydavateli Blahoslavova textu pomocnou ruku a svými kritickými poznámkami napravit a upravit výkladový aparát těch míst, kde byla zřetelná editorova důvěrná neobeznámenost s problematikou tzv. světové reformace (pozn. č. 3, 24, 29, 39, 56, 60, 63).

a) mezi | doplněno z BC; b) bylo | BC přidává: *a ničímž se nedělil, by možné bylo*; c) dobře. | C přidává: *Datum na svatého Martina, léta Páně 1559*; d) Vitemberce | Viterberce; nahrazeno z BC e) Jan | B: doktor; f) Pomeran | C: Meran.; g) kněží ... všickni | B vynechává; h) mají etc. | B přidává: *avšak v větších věcech nic nečiní jeden bez druhého a bez jiných starších, ano, v znamenitých a velikých věcech ani bez kněží etc.*; i) Nad čímž ... zámutků etc. | B vynechává; j) Illyrikovi | C přidává: *a koleji vitemberské*; k) C: připsěk na spodním okraji listu: *Kněz Jan Pražský, farář hranický, leta 1600 ... zbytek nečitelný*; l) potresci etc. | *poet.*; doplněno z BC; m) by dobrovolně ... nechtěli | A: *k službám jich nechtí*; n) Aušpurce | doplněno z B; A: *berce*; C: *Matburce*; o) Frankfurtě | Framfurtě na vodě, B: *Frangfurtě*; C: *Frankfurtě na Odře*; p) zvěstováním sboru | B: *zastavením ouřadu*; q) bez | doplněno z BC r) i skutků apoštolských | B: *v Skutcích apoštolských 20*; s) jednotejná | B: připsěk in margine: *Již není jednotejná ani mezi nimi samými, a protož což jest proti Písmu zákona, potupení hodné jest.*; t) A přidává: *1584*; B přidává: *Datum i zkorigován leta 1558*; C přidává: *Dán léta 1558*.

KNÍŽKA O PASTORACI

Jaro Křivohlavý, Pastorační péče. Studijní texty Evangelikálního teologického semináře v Praze, sv. 4. Praha 2000, stran 180.

Známý psycholog, autor řady odborných i populárně naučných publikací z oblasti mezilidských vztahů, sociální komunikace a péče o nemocné a člen Českobratrské církve evangelické se vydal tentokrát do oboru, kde se úzce stýkají obě oblasti, ve kterých se angažuje. Se širokou znalostí dané problematiky formuluje pojetí pastýřské péče jako „posilování (posílení) víry a zvládnání životních obtíží (těžkostí, krizí a životních katastrof) z hlediska víry (v pohledu a síle víry)“. Od pastýřské péče se pak „očekává potěšení, povzbuzení, nalezení správného postoje, bezpečí a skrytosti v Bohu. Očekává se i pomoc v orientaci víry v nejasné situaci, pomoc při rozhodování v průběžných životních situacích“ (14).

Vzhledem k základnímu charakteru pastýřské péče, jak ji autor formuluje, patří jeho pojetí mezi biblicko-teologicky orientované koncepty, dobře zapadající do tradice českého protestantismu. Každá kapitola pak vychází ze stručného výkladu vybraných biblických oddílů. Bible se tím dostává zpětně do nového kontextu a stává se „užitkovou knihou“ v konkrétních životních situacích.

Autor se soustřeďuje na tři základní okruhy, ve kterých se člověk obecně nachází: člověk jako individuum, a pak v sociální interakci, z nichž nejbližší je rodina a pak ostatní mezilidské vztahy. Velká pozornost se věnuje otázkám růstu víry, kde je autoritou americký J. Fowler. Velmi názorně Křivohlavý ukazuje, jak víra potřebuje pomoci zvenčí. Tím se, dle mého, odlišuje pastýřská péče od pouhého (psychologického) poradenství. Teolog by jistě uvítal, kdyby se věnovala poněkud větší pozornost nikoli jen metodice posilování víry, nýbrž také vlastnímu „důvodu víry“, a to specificky křesťanské. Nejspíše autor předpokládá, že toto jeho čtenáři nějak vědí.

Mám za to, že prubiřským kamenem každého pojetí pastýřské péče je otázka viny a hříchu. Křivohlavý se tomuto tématu věnuje dosti zevrubně. Metodicky dobře diferencuje v rámci tohoto „v běžném životě nejzamotanějšího problému“ (43) mezi různými druhy viny (občanský zákon, soužití lidí, osobní viny, teologického pojetí atd.). Důležitý je odkaz na „subjektivní“ a „objektivní“ vinu, kdy ne každý „pocit viny“ je vinou. Identifikuje celou řadu faktorů, které vedou (zbytečně) k pocitu viny. Učí rovněž klást otázky takto postiženému, uvádí jich celý katalog. Jiná je situace lidí s vědomím „objektivní viny“ (49). Otázku, kdy člověk je objektivně vinen, ale neuvědomuje si to, autor zde pochopitelně neklade. Nejsem si jist, zda se nejedná spíše o nešikovnou formulaci než o záměr, že Křivohlavý redukuje vinu na oblast „morálního selhání“ (43), když později ji pojednává v souvislosti s Božím zákonem.

Dalšími tématy je obvyklý katalog pastorační činnosti: obavy a strach, hněv a zlost, utrpení a bolest, nemoc (cenný je popis fází nemoci a praktické rady). Neobvyklé, avšak důležité téma je otázka méněcennosti. Zajímavé je uplatnění Desatera v kontextu pastýřské péče: nastoluje témata jako je vztah k rodičům, otázka odpočinku, věrnosti v manželství nebo pojetí prosperity.

Píše-li psycholog teologicky pojatou pastýřskou péčí, má to zjevně tu přednost, že mnohé problémy, buď v oblasti zrání víry, buď v soužití s druhými lidmi, dokáže popsat jako psychologicky podmíněné, jako odstranitelné či alespoň psychologicky vysvětlitelné a zbytečně je neteologizuje (názorně v kapitole o manželství). Teolog by měl mít tolik znalostí z oblasti psychologie, aby uměl rozpoznat, kdy jemu svěřený člověk potřebuje odbornou pomoc a nediletoval do oblasti, ve které nemá odborné vzdělání a zkušenosti.

Nespornou předností knihy je její metodičnost, projevující se i přehlednou grafickou úpravou, dobře známou z ostatních publikací Křivohlavého. Všechna cizí slova jsou důsledně překládána nebo naopak jsou u českých výrazů uvedeny odborné termíny. Je mi tedy trochu otázkou, proč v samotném titulu knihy je poněkud neobvyklý tvar „pastorální péče“.

Závažnější otázkou však je, zda lze bezprostředně z biblického svědectví odvodit některé metodické postupy (např. „zrod víry“ jako metodika misie, evangelizace a pastorační na základě Sk 9,1–22, str. 30n.). Podle mého jde v bibli o kvalifikované svědectví a probuzení důvěry v toto svědectví, jde o moc Slova, ne o postupy k napodobení (dalším dosti problematickým případem může být užití Lk 15,11–24, str. 29). Stejně schematický a z exegetického hlediska dosti problematický je popis rozdílu pojetí víry u ap. Pavla a Jakuba (40). Zde jde v obou případech o falešné pojetí víry, nikoli o různé fáze života víry. Proto mám za to, že by se učebnice pastýřské péče neměla zabývat povahou a obsahem tohoto Slova o nic méně než praktickými postupy.

Nicméně je třeba vysoce ocenit pokus, dosti nepřehledný a vlastně nekončící množství materiálu metodicky a systematicky zpracovat do sympatického rozsahu stosmdesáti stran a připravit studijní pomůcku jak pro studenty teologie tak i laickou veřejnost.

Ladislav Beneš

LÁSKOU PROTI NÁSILÍ

Miroslav Volf, Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity and Otherness. Abingdon Press, Nashville 1996.

V době zintenzivněného sociálního napětí, výbuchu kulturních a etnických konfliktů, rostoucích vnitřních napětí v přerůzných komunitách dostáváme knihu, která se z teologického hlediska zabývá právě těmito problémy. Autor – profesor teologie na Yalské univerzitě v New Haven, Connecticut, je původem Chorvat (má však i české předky). Studoval mimo jiné i v Tübingen, učil v Passadeně apod. Pro porozumění etnickým konfliktům má i z hlediska svého původu ty nejlepší předpoklady.

Tematika knihy je vyjádřena v širším titulu: jde o otázky naší identity (kdo vlastně jsme?), vypořádání se s otázkou jinakosti (jak přistupovat k lidem, kteří jsou jiní, nežli my) a smiřování (i zdánlivě nesmiřitelných stran v eskalovaném etnickém či náboženském konfliktu). Klíčovým pojmem knihy je slovo „embrace“. Do-

slova se jím rozumí to, co říká etymologie (latinský kořen *bracchio* – náruč, tj. „vzeti někoho do náruče“). Biblicky to vyjadřuje autor slovy apoštola Pavla „Přijímejte jeden druhého, tak jako Kristus přijal v slávu Boží vás“. Pro ujasnění to autor vyjadřuje třemi přístupy. Jde v první řadě o vzájemnost v sebedávající lásce, symbolicky pak o rozevřenou náruč Ukřižovaného, tj. ruce na kříži vztažené k lidem žijícím „bez Boha na světě“. Obrazně pak jde i o otevřenou náruč otce přijímajícího marnotratného syna (s. 29).

Autorovo pojetí vyjadřuje výstižně věta: *Vůle přijmout druhého člověka má přednost před „pravdou“ o něm a před jakýmkoliv pojetím jeho „spravedlnosti“* (29). Tato vůle přijmout druhého člověka překračuje podle Volfa pojetí jakéhokoliv mapování sociálního světa na „dobrý“ a „zlý“. Neznamená to přitom potlačení otázek „pravdy“ a „spravedlnosti“. Autor říká jasně: boj proti klamu a podvodu, nespravedlnosti a násilí je bezpodmínečně nutný a nepostradatelný. Ve střetu „milosti“ sebedávání a „požadavků“ pravdy a spravedlnosti má podle autora vrch milost (grace). Proč? Volf pečlivě vypočítává, kde a jak nekompromisní boj za spravedlnost doprovází nespravedlnost těch rábdoby spravedlivých a jak všelijak naivní hledání „pravdy“ je plno nepoctivosti, nečestnosti a neupřímnosti.

Proti kladně hodnocenému „přijetí“ staví autor odepírání vstupu do určitého sociálního celku a vylučování někoho z určitého společenského soužití (exclusion). Toto vylučování někoho odněkud (ať jde o etnické čistky či církevní praktiky exkomunikace apod.) považuje autor za „destruktivní zlo“. Rozboru jeho zrodu, formám, moci a vlivu, případně otázkám diference, odsuzování s tímto vylučováním spojeným, věnuje přes čtyřicet stran. Rozebírá kořeny sebeospravedlňování na jedné straně a viktimizace (označování někoho za viníka, zlého, „méně hodnotného“ atp.) na straně druhé. Ukazuje, jaké jsou důsledky tohoto vylučování. Dochází tak k jednoznačnému závěru: „nikdo by nikdy neměl být vyloučen ze snahy toho druhého přijmout jako člověka“ (85). K tomu, aby někdo byl přijat, nemusí být nutně nevinný, spravedlivý, dobrý atp.

Jádrem knihy je kapitola nazvaná „embrace“ (99–165). Jde v ní o hledání odpovědi na otázku, jak dosáhnout míru mezi lidmi ve světě, který je ohrožován nepřátelstvím (100). Cesta od vylučování k tomuto cíli je proslapávána čtyřmi kroky: pokání, odpuštění, vytváření prostoru ve vlastním životě pro druhého člověka a uzdravení paměti. Při rozboru problematiky svobody dochází autor v souhlasu s J. Moltmannem k závěru, že to je láska, ne svoboda, čemu je třeba dávat přednost (105). „Odpovědná teologie nám musí pomoci usnadnit chápání neideálního smíření uprostřed boje proti násilí“ (110) – při vizi konečného smíření. Toto vědomí nás vede k pokání. Autor jím rozumí doslova radikální změnu směru (obrácení v hluboké morální a náboženské orientaci); ne poznání, že jsme udělali chybu, ale že jsme zhřešili, tj. že jsme nežili, jak si Pán Bůh přeje (115). Činit pokání mu znamená „odolávat pokušení hříšných hodnot a praktik tak, aby kralování nového řádu se zakořenilo v našich srdcích“ (116).

Odpuštění je druhým krokem. Autor je chápe jako „překračování – transcendenci námi odsouhlaseného pojetí spravedlnosti“ (121) a ukazuje, že to je jediná mož-

nost, jak zastavit eskalaci zla. Uznává, že toto pojetí může být kritiky napadáno jako prosazování nespravedlnosti. Je-li však vedeno láskou a směřuje-li ke smíření, je plně ospravedlnitelné. V mezilidských vztazích je tento krok odleskem Božího odpuštění a naším napodobením Boží lásky – i když stojí proti klasickému pojetí „lex talionis“. Odpuštění tak „vytváří prostředí, v němž se může zrodit a prosazovat pravá spravedlnost“ (123). Bez odpuštění však zůstává spravedlnost nedokonalá a její prosazování vede k tvorbě řady dalších nespravedlivých zásahů. Snaha pomstít se druhému by podle křesťanského pojetí měla být položena před Hospodina spolu s vyznáním našich vlastních vin. Jen tak se stává odpuštění nadějným krokem na cestě ke smíření. Smíření nemůže nastat, nedojde-li k poslednímu kroku – zapomenutí. Z lidského hlediska jde o nemožnou věc. Proto autor zdůrazňuje, že nejde o vůli zapomenout, ale o myšlenkovou činnost vysvobozující nás ze zajetí minulosti. Odvolává se zde na Boží zaslíbení a závěr knihy Zjevení, kdy vše bude nové a staré věci budou zapomenuty. Situaci demonstruje na Josefově příběhu. Jen ten, kdo dovede zapomenout, vidí správně to, co bylo (132).

Charakter vzájemných vztahů je do značné míry determinován tím, zda jde o obdobu obchodní či společenské smlouvy (contract) nebo o dohodu či vzájemný slib (covenant). Volf rozebírá nadějnost dohody, která komplementaritou překračuje jednostrannou perspektivu a má charakter zaměření k věčnosti. Celý proces objetí demonstruje Volf na setkání dvou přátel (141–145), kdy dochází k rozevření náruče, čekání na odpověď druhého, sevření druhého v náručí a uvolnění tohoto sevření. Ukazuje na rizikovost takového kroku, změnu identity, která objetí doprovází a charakter „oběti“ v objetí (147). Autor to demonstruje důkladným rozbořením podobnosti o marnotratném synu (156–165).

Pojetí spravedlnosti patří k nejpozoruhodnějším kapitolám recenzované knihy (193–231). Autor ukazuje, jak naše pojetí spravedlnosti je vázáno na naše kulturní, morální a náboženské tradice a díky tomu není myslitelné, že by došlo k obecnému konsensu o pojetí spravedlnosti. Podrobně se zabývá různými pojetími spravedlnosti. Prvním je pojetí existence jedné jediné, univerzální spravedlnosti (197–202). Uvádí rozpor mezi Boží spravedlností na jedné straně a naším partikulárním pojetím spravedlnosti. Tento rozpor nás musí nutně brzdit v našich snahách vnucovat druhým lidem naše vlastní pojetí spravedlnosti jako jediné správné. Kriticky se staví i k postmoderním pojetím „nechat všechny květy kvést“. Ukazuje, že to znamená i „nechat všechno býti růst“. Pro křesťana to znamená uvědomit si, že jeho pojetí spravedlnosti stojí mezi dvěma světy – světem bible a světem světa, v němž žije s druhými lidmi. Připomíná přitom, že podle biblické tradice Pán Bůh strání lidem chudým, ubohým a slabým (215). Biblické pojetí spravedlnosti chce více, nežli jen „slepou“ spravedlnost. Chce ji vidět pod zorným úhlem lásky (embrace). Jedním dechem však říká, že není možno si představit opravdovou trvajícím láskou bez spravedlnosti (216). V bibli jde více o činění spravedlnosti nežli o její pojetí. Pojetí „ne-stranné“ spravedlnosti (suum cuique) je podrobena kritice jako nerealizovatelný ideál (justicia). Autor upozorňuje na potřebu slušnosti, vlídnosti a dobré vůle (grace) i na potřebu soucitu, slitování, laskavosti, milosti a milosrdenství (mercy), do-

cháží však k závěru, že nespravedlivá spravedlnost je bezpodmínečně nutná pro uspokojení požadavků lásky v nespravedlivém světě“ (223). Proto považuje za nutné stavět se radikálně proti nespravedlnosti a omezovat činnost lidí, kteří páchají zlo.

V oddíle „Pravda a její deformace v mezilidském styku“ (235–273) vychází z poznatků o selektivním pohledu na to, co bylo, a odtud plynoucí nemožnosti učinit si pravdivý obraz o minulosti. Při řešení tohoto problému se přiklání k tzv. „dvojitému vidění“, tj. vidění situace jak z vlastního stanoviska, tak i ze stanoviska druhé osoby – s vědomím, že pravdivý obraz o situaci či události má jedinečně ten, který je jako Pán nad námi (a ne já nebo někdo z nás). Dochází k závěru, že „v mezilidském styku není pravdy, není-li zde ochota k objeti druhého“ a zároveň „není možno druhého obejmout bez pravdy“ (258). Přiblížení se k pravdě vyžaduje nejen znát „fakta“, ale být v pravdě – žít pravdu (jak překládá Ef 4,15). Demonstruje to na příběhu Ježíše Krista před Pilátem – střetu mocenských zájmů a pravdy. Důsledně sleduje vztah mezi pravdou a svědectvím (witness), zřeknutím se vlastního stanoviska či pojetí a postavením se cele do služeb slyšeného Božího slova (transparence, 267). Vidí tak úzký vztah mezi schopností poznat pravdu a charakterem dané osobnosti – žítím v pravdě. K tomu však patří bezpodmínečně i zřeknutí se násilí (nonviolence). Této otázce věnuje závěrečnou kapitolu.

V kapitole o nenásilí (275–306) autor vychází z konstatování rozsahu násilí ve světě (1,8 milionu dolarů je každou hodinu investováno do zbrojení a válek, zatímco každý den umírá 1500 dětí hladem) a zároveň si všímá dvojího postoje křesťanství k násilí: na jedné straně kázání pokoje, na druhé žehnání zbraním. Klade si otázku: „jak žít za vlády Césara v situaci, kdy neexistuje pravda a spravedlnost?“ (277). Osvícenství věřilo, že tuto otázku je možno vyřešit rozumem a potlačením náboženství, rozum však selhal. Dokazují to války ve 20. století a zvláště pak holokaust. Autor vítá návrhy Hanse Künga na dialog mezi představiteli různých náboženství a vzájemný respekt, i když odmítá „univerzální světové náboženství“ i pojetí opodstatněnosti kulturně specifických náboženství. Netoleranci vidí jako jeden z projevů neochoty k smířování, ale jde hlouběji. Kořeny netolerance a sil vedoucích k válkám slov i zbraní tkví v hloubi osobnosti lidí. Doslova říká: „Bohové bojují, protože lidé jsou ve válečném vztahu jedni k druhým“ (285). Za této situace smíření představitelů světových náboženství situaci moc nevyřeší – i když dialog je dobrý: „Jestliže nám jde o mír, pak kritika náboženského opodstatňování násilí – kritika válkychtivých bohů – je podstatně důležitější, nežli smířování mezi náboženstvími“ (285). Odtud pramení i Volfova kritika deklarace Parlamentu světových náboženství, která uznává, že nenásilí „je možné“, ale neuvádí nutnost prosazovat nenásilí jako kategorický požadavek. Svou tezi autor nakonec vyostřuje: „Nikdy není na místě použít náboženství k morálnímu sankcionování použití násilí“ (286). Samostatnou kapitolou je jeho závěrečný rozbor „bojujícího Boha“ ve Starém a Novém zákoně, který mu potvrzuje požadavek zařadit nenásilí do strategie boje s terorem (293). Příkladem je mu v tom Ukřižovaný, ochotný objímat lidi všelijak zlé, podlé a nespravedlivé. Bojem proti pokušení použití moci v boji se zlem a demaskováním falešné představy „spravedlivých válek“ kniha končí.

Celkově je možno říci, že jde o dílo v tom nejlepšího pojetí „gruntovní“. Charakter základního teologického díla má především svým biblickým zakořeněním – a nemyslíme jím jen to, že každá kapitola vrcholí rozbohem určitého biblického příběhu vztahujícího se úzce k dané problematice. V knize je znát nepředstavitelně bohatá znalost soudobé odborné literatury – nejen teologické, ale i sociologické, politické, právní a politické – nejen „moderní“, ale i postmoderní. Z určitého hlediska je možno knihu považovat za vyrovnávání se s postmodernou v kritických otázkách základní životní orientace.

Bibliografie obsahuje přes 450 knih a článků (včetně citací prací Václava Havla, Milana Kundery aj.). Pozoruhodná je nejen znalost anglicky psané křesťanské literatury, ale i znalost prací z autorovy vlasti a některých věcí z pravoslavného prostředí. Kniha je mimořádně logicky utříděna, čímž se stává dobře přehlednou, srozumitelnou a pochopitelnou. Z práce je znát autorovo „zdomácnění“ v angličtině i snaha o používání inkluzivního jazyka (*his i her*), a to i u klasických biblických a teologických termínů.

Otázkám lásky a nenávisti – ekvivalentům pojetí „exclusion“ a „embrace“ – bylo věnováno mnoho pozornosti i v minulosti. O Kantovi se říkalo, že v jednom jediném člověku poznal celé lidstvo. O M. Volfovi je možno říci, že v jednom jediném podobenství – o otci marnotratného syna – poznal jádro i celé předivo a „kořenoví“ vzájemných vztahů –nejen mezilidských, ale i těch, o nichž hovoří křesťanská teologie. Hledáme-li spolehlivý křesťanský nástroj orientace v základních otázkách křesťanské víry, sociální problematiky, otázek identity, pravdy a nenásilí, pak není možno tuto knihu opomenout.

Jaro Křivohlavý

OSOBNÍ JMÉNA V ČESKÝCH BIBLÍCH

Karel Komárek, Osobní jména v českých biblích. Votobia. Olomouc 2000. 132 stran.

PhDr. Karel Komárek (*1963 v Přerově) přednáší základy slavistiky a historickou mluvnici češtiny na Pedagogické fakultě Masarykovy university v Brně, jak nás poučuje zadní strana obálky. Kromě lingvistických studií, věnovaných otázkám vlastních jmen a jazyku literárních děl, publikoval také literární kritiky v řadě renomovaných časopisů. Knihu posuzovali dva známí češtináři, prof. Ivan Lutterer a prof. Rudolf Šrámek. V krátké předmluvě jim autor děkuje a zmiňuje i další, kdo mu nějak přispěli radou a pomocí, zamýšlí se nad zvláštnostmi biblické antroponymie. Celá studie je věnována jejich tvarům a obměnám. Je tu výčet textů, které autor excerpoval, zmínka o předlohách překladů a o dosavadních pracích na toto téma. Promyšlené zkratky umožňují úsporné vyjadřování a rychlou orientaci.

První kapitola se zabývá vlivem předlohy na znění biblických osobních jmen. Stojí tu proti sobě znění tradiční, totiž vžitá počeštěná podoba jména, odvozená vět-

šinou z Vulgaty, a znění transkribovaná, přepsaná foneticky podle originálu. Tradiční znění nacházíme především u frekventovaných jmen; už se vžila. Proto se každý pokus nahradit tradiční znění transkribovanými podobami může pociťovat jako určitá diskontinuita v překladech a zásah do obecného kulturního povědomí. K tomu dodává recenzent, že jsme se s touto otázkou setkávali při přípravě ekumenického překladu bible, kdy se žel nezdařilo úplně sjednotit jména týchž postav ve Starém a Novém zákoně. Nebyla to otázka jen technická. Starozákonní skupina se více klonila k transkripci, která lépe zrcadlí nejen starý tvar, nýbrž pro odborníky i význam jména. Novozákonní skupina chtěla především hladký český text, proto zastávala převážně znění tradiční. Leccos bylo druhotně opraveno a napraveno, ale ne docela vše. – Jazykový původ biblických osobních jmen je velmi rozmanitý. Jsou tu jména hebrejská, řecká, latinská, aramejská, perská, egyptská, kenaanská i fénická. Při přechodu z jedné jazykové vrstvy do druhé vesměs podléhala změnám, varianty jmen se uplatňují v překladech. Zvláštní případ je vícejmennost téže postavy, doložená poměrně často. Někdy je vysvětlitelná, např. přejmenováním, novým titulem, jindy ji lze vysvětlit jen těžko. Zvláštní pozornost věnuje autor vztahu užitých jmen k předloze. Srovnává, jak který překlad zachází se jmény a ukazuje vše na příkladech.

Druhá kapitola knihy se věnuje problému proprializace jmen. Zde vyvstává otázka, co je ještě proprium a co už nikoli, tedy hranice biblického antroponymického souboru. Jména ovšem vznikají z apelativ. Ale z proprii se někdy zase stávají apelativa. Je mylná i proprializace, respektive apelativizace, způsobená nedostatečnou znalostí reálií. A jsou doložena i záměrná střídání apelativního a propriálního užití jmen. Vymezení hranice proprii je tedy úkol obtížný. Zvláštní pozornost věnuje autor jménům doplňkovým (např. Jan Křtitel), symbolickým (Immanuel – s námi Bůh) a jevům na pomezí jmen (Adam – člověk). Mezi jména s toponymickou motivací patří např. Marie z Magdaly či Šimon Kananejský.

Třetí kapitola knihy zkoumá biblická osobní jména v hláskovém systému češtiny. Tvar jmen prodělal často složitý vývoj v rámci jazykových kontaktů češtiny i v rámci vývoje češtiny samé. Došlo k odsouvání, změnám vokálů i konsonantů, takže řada jmen má svou vlastní historii. Na tyto otázky těsně navazuje kapitola čtvrtá – „Biblická osobní jména v morfologickém systému češtiny“. Zde se autor věnuje podnětům z překladatelské a kodifikační praxe, vlivu mluvené komunikace a latinské předlohy, projevujícím se např. druhotným příklonným s na konci jména, a konečně znakem, který je příznačný pro současnou češtinu, totiž vývojem jména k plné flexi. Dříve se řada jmen neskloňovala, současná čeština se snaží skloňovat co možno všechna jména. Někdy jsou s tím problémy, jako východisko pro začlenění jména k příslušnému vzoru slouží zvláště jeho rod a tvar nominativu. Autor k tomuto problému říká doslova (na str. 96): „V novějších překladech bible, které namísto tradičních znění osobních jmen ve větší míře dosazují podoby transkribované podle originálu, dochází v důsledku tohoto přístupu k řadě morfologických změn. Flektivní charakter češtiny vyžaduje důsledné přizpůsobení nově zaváděných podob jmen českému deklinačnímu systému. Transkribovaná znění jmen i přes svou neobvyklost v biblickém úzu se po morfologické stránce adaptují téměř automaticky a stadiem

nesklonnosti zde prakticky není zaznamenáno. Je to jistě i vlivem současné kodifikační praxe, která v oblasti vlastních jmen postupuje důsledně podle vývojových tendencí v mluvnickém systému češtiny, a svůj význam má také zřetelná konceptnost autorů nových překladů, kteří se většinou snaží odstranit nedůslednosti a kolísání, typické pro antroponymii starších českých biblí.“ Pak následuje několik stránek názorných příkladů.

Závěrem knihy je 6. kapitola „Nejdůležitější současné tendence“. Ty autor shrnuje do tří bodů: 1. zavádění flexe k dříve nesklonným femininům, zakončeným na souhlásku (např. Ester), 2. prosazování zájmených koncovek namísto substantivních u maskulin, zakončených na -e (Noe), a konečně 3. zavádění měkkého skloňování u maskulin zakončených na -s (Amos). Autor však dodává, že moderní překlady nepodléhají těmto tendencím nijak důsledně a liší se v řešení jednotlivých případů jak mezi sebou navzájem, tak i v rámci jednoho textu. – V posledním odstavci shrnuje autor výtěžek práce do dvou přehledných vět: „Zjistili jsme, že biblická osobní jména jsou v morfoloickém systému češtiny začleněna v zásadě s plnou flexí a že jejich deklinace snese upřednostňování progresivních variant. Předpokladem je ovšem ustálení jejich hláskové a grafické podoby, o které se autoři současných překladů evidentně snaží.“

Po textu knihy následuje obsáhlý rejstřík biblických jmen, seznam citované literatury a seznam užitých vydání bible. Vše uzavírá německé resumé knihy.

Komárkova práce není snadné čtení. Co výraz, to většinou odborný lingvistický termín, takže je zřetelně určena pro specifického zájemce – odborníka. Při jejím studiu vyvstanou klady, které je nutno vysoce ocenit. Celé dílo je přísně věcné, střízlivé, precizní, jak se sluší na akademickou půdu. Vše je tu výborně utříděno, kniha má promyšlenou strukturu. Opírá se o fakta a třídí je s akribií znalce. Nenašel jsem v ní – ačkoli jsem ji četl slovo po slově – nic, k čemu bych mohl ohlásit výhradu. Nadto se pouští do problematiky málo prozkoumané, mezi předchůdce na tomto poli vlastně patří jen Ivan Lutterer a Kateřina Dejmálová.

Knihu nemůže pominout nikdo, kdo se bude v budoucnu zabývat problematikou vlastních jmen v češtině, a to nejen biblických. V tomto směru patří autoru díky za velmi pracné dílo, solidní a zralé po všech stránkách.

Jan Heller

KE KOŘENŮM MYŠLENKY LIDSKÝCH PRÁV

J. S. Trojan, Idea lidských práv v české duchovní tradici. 255 stran, OIKOMENH, Praha 2002.

Knihy je věnována studentům a studentkám Evangelické theologické fakulty UK v Praze. Studentky a studenti jsou pozváni na cestu, která je vytyčena nikoli jen touto knihou, ale též četnými odkazy k další literatuře. Název knihy naznačuje a obsah to potvrzuje, že se vydávají na cestu, která má v českém regionu svou dlouhou a nikoli nevýznamnou tradici.

J. S. Trojan se problematice formulace a uskutečňování lidských práv (LP) věnuje již od poloviny sedmdesátých let dvacátého století. V nové knize zúročuje bohaté životní zkušenosti a některé dosud nezveřejněné kratší práce „samizdatových“ let (s. 237–242). Nejrozsáhlejší část knihy (s. 9–235) tvoří nové texty, které vznikaly od poloviny 90. let do února roku 2002, většinou v rámci grantu zaměřeného na výzkum lidských práv, který iniciovala katedra teologické etiky ETF UK v Praze pod vedením prof. Trojana, s podporou Henry Luce Foundation z New Yorku, USA.

Trojan se nepřipojuje k postmoderním autorům, kteří složitou genezi LP přecházejí jen letmou zmínkou o vlivu osvícenské epochy na jejich vznik. Podobně se nepřipojuje k historikům, kteří nekriticky hledají „předchůdce“ LP v jakékoli oblasti, v níž jsou zmíněni hledači uznávanými odborníky, např. někteří by chtěli vykouzlit generující impulsy pro LP i z benediktinské řehole (Leó Moulin). Nesnaží se prosazovat za každou cenu nějaké své utkvělé nebo módní téma, jímž se otázka LP pro některé jistě stala. Je přesvědčen, že pro dnešní diskusi o LP je smysluplné, hledíme-li na ně nejen jako na právní fakta, ale víme-li zároveň něco o jejich genezi. Proto hledá ideu LP, a nikoli jejich možné právní starověké či středověké předchůdce. Odmítá plátónské pojetí idejí. V tom navazuje na E. Rádlu (s. 46), proto hovoří o ideji LP, a zejména proto jde ještě dál než se většinou odvažují filosofové a historikové, hledá-li ideu LP až v biblické tradici. Činí tak v kritické návaznosti na dílo Boženy Komárkové, katolického theologa Josefa Punta, ale i dalších teoretiků LP, jako je Wolfgang Huber, či M. L. Stackhouse.

Předchůdce ideje LP hledá Trojan nejen v řecké filosofii, ale též v starozákonní a novozákonní tradici, a pak i u některých interpretů biblického pohledu na problémy člověka a společnosti. U LP nejde totiž jen o zkoumání filosofie práva a zákonů, popř. o historii církevního či hospodářsko-obchodního práva, popř. morálních zákonů a starověkých sbírek zákonů náboženského či profánního charakteru. Při hledání vzniku ideje LP bychom neměli ulpět pouze na právní rovině, protože zákon je vždy až výsledkem, který „krystalizuje“ do určitého tvaru z předcházejícího duchovního vývoje. Nepadá z nebe, ačkoli někteří to prakticky tvrdí. Ani není součástí přirozené výbavy člověka, ačkoli někteří jsou o tom přesvědčeni. Každý zákon či právní formulace vyrůstá v lidské společnosti až na základě předcházejících lidských zkušeností, intencí, idejí, „duchovních impulsů“ (s. 15). Samotný zákon formuluje vždy „nějaký“ člověk, byť by byl označován za božského dárcce či vládce z boží milosti, tedy za jedinečného prostředníka mezi světem lidským a božským, byť by i sám tak činil s „bázní a třesením“ před instancí větší než je samotný člověk, popř. se odvolával na to, že tak činí „inspirován bohy“. Každý zákon má své duchovní podhoubí, z něhož vyrůstá. Proto Trojan nepovažuje zkoumání biblického svědectví za zbytečnou odbočku. Proto se také odvažuje zkoumat literární svědectví české i světové provenience. Proto pracuje kriticky s literaturou autorů katolických i protestantských, theologů i filosofů, historiků i právníků, biblistů i literárních teoretiků, básníků a písničkářů, jimiž starozákonní proroci jistě byli.

Trojan začíná od úvah o oprávněnosti hledání zdrojů lidských práv v biblickém světě Starého i Nového zákona. Připomíná základní texty z Geneze, které se týka-

jí určení člověka (*imago Dei*) nebo charakterizují strukturu společnosti, která nemusí nutně nést hierarchické rysy. Připomíná také ty texty, které odmítají božnost krále. Odkazuje k těm biblickým textům, které vyzývají k partnerství a nepodporují vědomí stavovské nadřazenosti, ani nadřazenosti muže nad ženou (s. 20). Micheáš a další proroci přiznávají důstojnost lidství právě společensky znevýhodněným. Novozákonní texty potvrzují sekulární pohled na úlohu člověka, společnosti, a konečně i jakéhokoli vládce. Biblické texty odmítají jakoukoli divinizaci stvoření – proto i jim jde kromě chvály Hospodina o konání práva a milování milosrdenství (s. 35).

Autor pokračuje přes evropské přípravné období raného a vrcholného středověku. Zde na základě historických analýz si všímá specifík evropského vývoje, zejména papežské revoluce (gregoriánská reforma). Zde se odklání od Harnackova hodnocení vlivu Augustina na evropské duchovní impulsy, a spíše využívá argumentů J. Punta a novější literatury o ideji hierarchie na teoretické zdůvodňování stavovského rozvrstvení společnosti (s. 53). Trojan ovšem připomíná dvojznačnost papežské revoluce a první odpůrce gregoriánského duchovního převratu v dějinách křesťanství – jimiž byli valdenští. Ti, na rozdíl od jiných kritiků, zejména františkánských, vykročili z hierarchicky strukturované společnosti i z pevného duchovního sevření mocné církve (s. 56). Reformace nezačíná Martinem Lutherem, nýbrž s kazatelstvím valdenských mužů a žen, s jejich odvahou vykročit mimo hierarchické předsudky i mimo malé pochopení pro osobní svobodu jednotlivce, které bylo proklamováno mnohými středověkými křesťanskými teoretiky a církevními praktiky. Pro ilustraci nás autor seznamuje se středověkým pojetím práva a spravedlnosti (s. 59), s některými návrhy Tomáše Akvinského a jeho španělských následovníků (s. 61n). Připomíná ideu rovnosti (s. 65), Lutherův přínos (s. 67), vnitrosvětskou dynamiku kalvinismu (s. 70) s odvoláním na M. Webera. Přes vklad holandských a anglických myslitelů se dostáváme až k formulaci LP v osvícenské době, v níž autor přiznává prioritu anglosaskému vývoji (v návaznosti na Stackhouse). Přes recepci ideje LP v katolickém sociálním učení se dostává až k II. vatikánskému koncilu a k Deklaraci lidských práv (s. 96). Tak naznačil určitý vývoj přístupu křesťanů k ideji LP.

V následujícím výkladu se dostávají ke slovu české duchovní impulsy a tradice. Centrem výkladu se stává reformní tradice reprezentovaná „duchovním vynálezem svrchované pravdy“, tedy Janem Husem (s. 113n a 235). Autor dále sleduje vliv Čtyř pražských článků (s. 122n) a táborské teologie (s. 138n). Připomíná význam kutnohorského smíření z roku 1485 a poměrně dlouhé období vzájemné tolerance (s. 145n). Všímá si přínosu Petra Chelčického a Jednoty bratrské, Václava Budovce z Budova i Jana Amose Komenského. Z doznívajícího osvícenství si vybírá toleranční problematiku – jak se odráží v „Knize Josefově“ (V. M. Kramerius a V. R. Kramerius – s. 196). Z významných katolických myslitelů připomíná Bolzana a jeho pojetí dokonalého státu (s. 189n), či postavu královéhradeckého katolického biskupa Haje (s. 203n).

V oddíle o příspěvku jednotlivců k problematice formulace a uskutečňování LP se opět setkáváme s argumentací Boženy Komárkové, čímž si Trojan připravil půdu

pro rozhovor o „přirozenosti“ LP. Odmítá přirozeněprávní zdůvodnění LP. V tomto ohledu upozorňuje na přínos biblických myslitelů a některých theologů i filosofů, kteří si neusnadňují svou pozici tím, že by se při hledání pravdy opírali o sféru moci, tradici přirozenosti či pouhou fakticitu či předmětnost.

Autor chtěl přiblížit přípravné stadium LP v české duchovní tradici. Zdařilo se mu to, protože sledoval ideu lidských práv v jejím biblickém i evropském kontextu. Jistě by svůj úkol nesplnil, kdyby do všech důsledků sledoval jiná náboženství, přirozeně-právní myšlení, popř. jiné křesťanské spirituality než ty, které právě sledoval. V celém textu je zřetelné, že autor při výkladu hledí k horizontu, tedy k ideji LP, k aktuálnímu formulování a žití LP v současnosti. Rozpoznáváme zde, že vynález LP souznívá s Husovým duchovním vynálezem či s prorockým pojetím tóry. Ukazuje se, že sledované tradice nejsou dávnými duchovními zápasy, které se nás netýkají.

Autorovi se zdařilo pro čtenáře přiblížit některé důležité duchovní impulsy, které by při povrchním zkoumání mohly být přehlédnuty a častokrát být i překryty některými omyly a selháními týchž protagonistů, jejichž duchovní impulsy Trojan zkoumal. Ani oni nebyli dokonalí, svatí ve středověkém či moderně-náboženském slova smyslu. Přesto nám vzkazují něco významného. Je dobré jim naslouchat, protože jsou „svatí“ v biblickém slova smyslu. Pro biblickou tradici ovšem není „svatost“ kategorií mravní kvality člověka, ani jen označením rituální čistoty. Mluví-li bible o „svatých lidech“, pak tím naznačuje, že člověk je něco víc než každá definice lidství. Lidství není vysvětlitelné z pouhé sociality. Tím se liší biblické pojetí od aristotelovského, které optimisticky konstruuje lidství ze sociálních souřadnic určité společnosti – polis. V určitých staletích se mezi křesťany stala populární právě aristotelovsko-platónská socializačně-hierarchická metoda, a byla posvěcena jako správná a přirozená. Ze stanovíště biblicky chápaného zákona vidíme, proč LP nejsou vysvětlitelná pouze jako důsledek přirozenosti (s. 25 a 225) nebo vrcholný výsledek lidské sociality. LP spíše vždy „jsou“ (tedy v hebrejském slova smyslu) – vždy znovu se pro každou generaci mají stát – lidskou odpovědí na ono zavelání „odjinud“ (s. 23).

Pavel Keřkovský

BIBLE A DĚJINY

Kurt Schubert, Bible a dějiny. Přeložil Petr Chalupa. Trinitas. Svitavy 2000. 110 stran.

Jsou knihy, kterých je třeba jako soli, a to proto, že odpovídají – pokud je to vůbec možno – na otázku, o kterou zakopáváme skoro každý den: je to, co se píše v Bibli, pravda? Pravdou ovšem myslí lidé historickou přesnost. Bible je jim pravdivá, jde-li v ní o přesnou, nezaujatou reportáž. Neuvědomují si při tom, že si dali předmětně technickou civilizací našeho věku podsunout představu o pravdě, která je na hony vzdálená biblickému a vlastně obecně starověkému myšlení. Ale korigovat své myšlení – to lidé rádi nedělají. Raději se chtějí jen dovědět, „jak to bylo a dost“.

I této otázce je možno poučeně a rozvázně vyjít vstříc. A přesně to udělal proslulý vídeňský profesor Kurt Schubert v nevelké knize „Bible a dějiny“.

Knihla začíná krátkou předmluvou, kde autor líčí pohnutky jejího vzniku, totiž otázku po vztahu biblického vyprávění k historické skutečnosti. Citovat biblické texty bez ohledu na kontext a zvláště na dobu, v níž vznikly, znamená zneužívat jich. V tomto smyslu chce být kniha pomocí všem, jimž leží na srdci legitimní porozumění Bibli.

Úvod, také stručný, rekapituluje historické kořeny problému. Jsou v osvícenství, kdy si čtenáři Písma navykli dívat se na ně „zvenku“, jako na něco, co se nás existenciálně netýká. To vede autora k tomu, aby se zaměřil na dva soubory otázek: 1. Proč nelze chápat jako historické všechno, co je s kerygmatickým záměrem vyličeeno? 2. Jak proniknout skrze výklad k „základu“, který je předpokladem možného výkladu?

1. Programový úvod k tématu „Bible a dějiny“ konstatuje, že a) dějiny nelze vyličit neutrálně. Líčení dějin je vždy určováno chápáním dějin. b) Dále je třeba si uvědomit odstup mezi jazykovou podobou zprávy a samotnou zprávou. Jazyk je vždy dítětem své doby. Proto musela být hermeneuticky nově formulována i zvěst o Ježíšovi, aby zůstala věcně stejná. c) Biblická zvěst byla formulována jazykem antického obrazu o světě, který je jiný než dnešní. d) Biblická vyprávění mohou mít trojí charakter: mohou být zprávou o události, ale také výkladem dějin a konečně i věroučnou výpovědí v historickém hávu. To je třeba rozeznávat. Že Kristus zemřel, je zpráva o události; že zemřel za naše hříchy, je věroučná výpověď.

2. Druhá kapitola předkládá příklady „historizujících výpovědí ve Starém i Novém zákoně“. Sem patří podle autora vyprávění o Mojžíšově dětství, tedy příběh zachráněného zachránce, doplněný v rabínské tradici dalšími legendárními prvky. Podobně užívají motivu záchrany dítěte i evangelia. Je to jejich způsob, jak vyjadřují mesiánský význam Ježíšův. Dalšími historizujícími texty jsou etiologické pověsti, odvozené např. od zvláštních přírodních útvarů jako solný sloup (Lotova žena) či nahromaděné kameny u Jordánu (Joz 4). Dále sem patří také zprávy o zázracích, které se v biblickém podání objevují kvůli své kerygmatické výpovědi. Pozdější židovská tradice zázraky rozhojňovala, podobně jako i vyprávění pohanská. Autor zde dochází k závěru: „Srovnáme-li biblické zprávy o zázracích s mimobiblickými, je nápadné, že dějový charakter ustupuje do pozadí vzhledem k obsahu výpovědi. Nemá tak být řečeno, že všechna vyprávění o zázracích postrádají historický základ, má však být zdůrazněno, že by se vůbec nepředávala bez výkladu, který vyžaduje víru.“

3. „Starozákonní příklady historizujícího znázorňování teologických obsahů a jeho smysl“ je nadpis další kapitoly. Jako příklady jsou tu vyprávění o stvoření světa, systém dvanácti kmenů Izraele, zprávy o zabrání země a symbolika dvanáctky, dále tradice o posvátných místech, převzatých z pohanské minulosti a přeznačených událostí, která se na nich měla stát. Poslední příklad je vyprávění o překonání Jordánu suchou nohou v Joz 3.

4. Novozákonní příklady historizujících znázorňování teologických obsahů a jejich smysl: jsou to především vyprávění o Ježíšově dětství, která obě ukazují jeho mesiášství. Všecky evangelijní příběhy vykazují tři společné rysy, které zůstávají

jako jádro: Davidův syn, narození v Betlémě a narození z Panny. Autor neopomine připomenout, že „výpověď víry o Ježíšově narození z Panny patří k základům křesťanské tradice“. Dalším příkladem historizujícího vyprávění je příběh o vzkříšení Lazara, ilustrující J 11,26.

5. Tématem další kapitoly je problém paralelních zpráv a jejich retrospektivních výpovědí ve Starém zákoně. Probírají se tu obě zprávy o stvoření, motiv ohrožení pramatky, vznik davidovského království se dvěma protichůdnými tradicemi a konečně zřejmá idealizace Davida v 1Pa.

6. Záležitost paralelních zpráv v Novém zákoně se samozřejmě zabývá především synoptickým problémem, odkladem Kristova příchodu v slávě, různým zněním modlitby Páně i nesrovnalostmi v podání o prázdném hrobu. V této stati přichází ke slovu autorova jedinečná znalost rabínské literatury a židovských pohřebních zvyklostí. Příznačné pro postoj autora je konstatování, že „s ohledem na tehdejší antropologické představy je obsahem velikonoční zvěsti ipso facto prázdný hrob“. To vidí – recenzent nemůže nepřipomenout – někteří novozákoníci jinak. Ale Schubertův pohled je konzistentní a zdůvodněný: domnívá se, že Ježíšův příběh můžeme sledovat s určitou mírou objektivity nejen na kříž, nýbrž až k prázdnému hrobu. – Jiný je ovšem pohled Janova evangelia, a to nejen pokud jde o známou otázku datování, ale i o eschatologii. Autor to shrnuje tezí: „Všechno, co kumránští esení očekávali v budoucnu, a k čemu nedošlo, se podle Jana už událo.“

7. Tradice o praotcích v Genesi a její historické pozadí: předkové Izraele – Protoizraelité – tedy Abraham, Izák a Jákob, žijí způsobem, který nám osvětlují texty z Mari a z Nuzi, a to zvláště po právní stránce. Příběhy o praotcích mají tedy – říká autor doslova – solidní základ, což však neznamená, že všechny prvky tradic jsou stejně staré a pocházejí z 2. tisíciletí. To je velmi obezřetné vyjádření, kterým se téměř vše ponechává otevřeně.

8. Problém historického Mojžíše je složitý. Údaje o jeho dětství, říká autor, ovšem nelze hodnotit jako spolehlivý historický údaj. I jeho jméno Moše – hebrejsky vytahující, pasivně mašuj, viz Ex 2,10, není lingvisticky správný výklad jména, nýbrž „lidová“, přesněji druhotná a zřejmě záměrná „etymologie“ jména. Tradice o vyjití z Egypta jsou nejednotné, otázka po položení hory Sinaj je v biblické souvislosti druhořadá. Zajímavá je obdoba mezi smlouvou Izraele s Hospodinem a strukturou chetitských vazalských smluv ze 14. a 15. stol. Jsou tu ovšem i nepřehlédnutelné rozdíly. Největší z nich je v tom, že ustanovitelem smlouvy není pozemský král, ale sám Bůh. To pak má i kulturní důsledky. Kapitola končí zase obezřetným konstatováním: „Mojžíše nemůžeme chápat jako autora Pentateuchu, ale jako osobnost, která měla rozhodující podíl na uzavření smlouvy.“ To by recenzent v rámci současného bádání nazval jako stanovisko opatrně konzervativní. Mnohým badatelům – už Daňkovi a po něm Nothovi – se lidská dimenze Mojžíšovy postavy rozplývá v mlhách. Ale Schubertovo stanovisko je ve shodě se záměrem biblického podání.

9. Problém zabrání země izraelskými kmeny: historicky bylo usazování v zemi jistě dlouhodobým procesem. Skupiny kmenů přicházely postupně, kmeny splývaly a rozplývaly se.

10. Historické a náboženské prostředí pozemského Ježíše. To je skvělá kapitola, proniká zde autorova mistrovská znalost židovstva novozákonní doby. Pronikavě a na základě řady soudobých pramenů se tu líčí ráz hlavních proudů tehdejšího židovstva, farizeů, saduceů, kumránců či esénů a protiřímských povstaleckých skupin, které se obvykle nazývají zélóti. O nich je tu jen krátký odstavec, zatímco ostatní tři skupiny jsou probírány důkladně a s řadou nových pohledů, zvláště kumránci.

11. „Cesta historického bádání k Ježíšovu sebevědomí“. Je to stará otázka: považoval se Ježíš sám za mesiáše? Jistě ne v politickém smyslu, od takového pojetí mesiášství se zřetelně distancoval. Považoval se však zřejmě za trpícího a usmiřujícího Božího služebníka podle Iz 53. V důrazu na příchod Božího království navažoval na Jana Křtitele a integroval některé prvky soudobého apokalyptického názoru na svět. Zvláštní oddíl je věnován Ježíšovu utrpení a výsledku před veleradou. Zde nachází autor několik motivů, které jsou formulovány tak, že nepřichází v úvahu, aby je vytvořila křesťanská obec – církev. Kostra velikonočních událostí tedy odpovídá jejich historickému průběhu.

12. „Židovské očekávání vzkříšení a zvěst o Ježíšově vzkříšení“ – to je titul poslední, závěrečné kapitoly knihy. Nejprve se tu ukazuje, jak je představa Boha, který usmrcuje i oživuje, hluboce zakotvena už ve Starém zákoně. Přímých zmínek o vzkříšení je v něm sice málo (Iz 25,8; 26,19; Da 12,2; další jsou v deuterokanonických knihách), protože otázka nezněla „jak člověk přežívá vlastní smrt“, ale zdali je tu někdo, kdo je skutečným Pánem nad životem a smrtí. Učení o vzkříšení těla je důsledkem toho, že si tehdejší lidé nedovedli představit život bez těla. Proto byl – říká autor doslova – vývoj očekávání vzkříšení důsledkem antropologických představ Bible. K tomu dodává recenzent: přesně naopak to bylo v helénismu – tam zase pod vlivem platonismu si nedovedli představit vzkříšení těla, a tak opřeli naději proti smrti o učení o nesmrtnosti duše. Poslední odstavec poslední kapitoly má název: „Ježíšovo vzkříšení / zmrtvýchvstání jako problém v dějinách náboženství a jako problém teologický“. Autor nejprve ohledává, v čem se svědectví prvotní církve o vzkříšení lišilo od očekávání vzkříšení u Židů. Znovu se tu objevuje motiv prázdného hrobu, pro Schuberta zřejmě klíčový. Autor se tu opírá o kumránské texty i talmud a dochází k závěru, že vyznání „třetího dne vstal z mrtvých“ není údaj historický, ale údaj z dějin spásy. Nepomyšlí na tři dny od Velkého pátku do velikonoční neděle. Tři dny jsou dobou spásného Božího jednání, viz Oz 6,2. – Ve velikonočním svědectví je zvláště důležitá totožnost pozemského Ježíše se vzkříšeným Kristem. Teprve setkání se Vzkříšeným a prázdný hrob, říká Schubert, pomohly učedníkům překonat krizi víry, kterou u většiny Židů vyvolal golgotský kříž. Tak stojí dodnes vedle sebe církve a synagoga. Společně očekávají uskutečnění Boží vlády na konci dnů. Židé se ptají, co se od dob Golgoty změnilo, a my křesťané – končí Schubert svou knihu – se odvoláváme na univerzální úkol vést k vykoupení, který je od dob Golgoty uložen nám všem, Židům i křesťanům (srov. Ř 8,18-25).

Je to útlá, leč velmi obsažná kniha. Dobře graficky upravená, dobře přeložená, s odborným přehledem a přece svižně a čtivě. Prospěl by jí rejstřík biblických míst, možná i odkazů na talmud a midraše i podobnou rabínskou literaturu, která je cito-

vána vydatně. Také jmenný rejstřík by byl užitečný. Vydavatelé si možná řekli: vždyť je to brožura, nač rejstříky! Ale on to je kus vydatné teologie, který může dobře posloužit třeba úvodu do Starého zákona, jak jej přednášíme na teologických fakultách bez ohledu na konfesi.

Obsahově je na knize vidět lví spár starého mistra, který dokáže o složitých a sporných otázkách mluvit s klidným nadhledem a svůj pohled doložit řadou závažných citátů jmenovitě z rabínské literatury. Dvojí tu vystupuje zvláště zřetelně: autor přitakává k výsledkům současné kritické teologie a je na hony vzdálen všem fundamentalistickým primitivismům. Zároveň však – a to je druhé hledisko – jako dobrý katolík ve smyslu druhého Vaticana opatrně ve Starém i Novém zákoně ohledává půdu, co lze v plynulém a rozvlněném proudu tradice přece jen mít za pevné a zajištěné, a co tedy garantuje vztah kérygmatu a historie, možná přesněji historických jader a jejich kérygmatického rozvinutí v tradici. V tomto slova smyslu zcela splňuje to, co slíbil v nadpisu knihy: „Bible a dějiny“. – Dané téma ovšem není touto knihou ani vyčerpáno, ani uzavřeno. Naopak se tu mezi řádky ukazuje, že i nejpřesnější a nejpečlivější analýza literárních památek nemůže víc než vymezit hranice poměrně široké cesty, za nimiž se odchylná tvrzení stávají nevěrohodnými. I ten čtenář, který je o takových věcech poučen, však ocení střízlivou věcnost, pokornou toleranci a přesnou oporu v pramenech, které tu autor ukázal. Díky platí i překladateli, doc. Petru Chalupovi, že touto pozoruhodnou knihou obohatil českou biblistiku.

Jan Heller

SPOR O SMYSL AMERICKÝCH DĚJIN

J. Applebyová – L. Huntová – M. Jacobová: Jak říkat pravdu o dějinách. Historie, věda, historie jako věda a Spojené státy americké, CDK, Brno 2002, ISBN 80-7325-003-9, s. 274.

Národní identita odráží historický vývoj, kterým prochází každý jednotlivý národ. Tento vývoj je však natolik složitý, aby mohl být přijímán a chápán ve své celistvosti, a bývá proto nahrazován „obrazem minulosti“. Postupné narušování tohoto obrazu vede nakonec v každém národě ke krizi, či, jinak řečeno, ke „sporům o smysl dějin“.

Knihla reflektuje spor o smysl dějin Spojených států amerických a pokouší se na „americké“ látky i o nový pohled na dějiny vůbec. Vychází z předpokladu, že téměř každý dnešní Američan „postrádá důvěru v hodnotu a pravdivost poznání“ a obzvláště „v případě poznání historického“, americké „jedno jediné vyprávění o národních dějinách“ patří dávné minulosti a nyní „ženy, menšiny a dělníci zalidňují americké a západní dějiny a zaujímají v nich místa, která měli dříve neomezeně vyhrazená hrdinové, géniové a státníci“. Všimá si také toho, že ženy a muži jsou dnes přesto hnáni „touhou poznat a zmapovat své životy s odkazem na to, co považují za pravdivé“. A „historie jim v tom může napomoci, neboť nabízí různé nástroje, jimiž lze

dosáhnout osvobození od dotěrných autorit, zastaralých vyznání a špatných rad, jež nám poskytuje naše zoufalství“.

Tři současné americké historičky přistoupily ke svému úkolu teprve po důkladné průpravě a předchozí práci s historickým materiálem.

J. Applebyová, autorka monografie o prezidentu T. Jeffersonovi a vydavatelka jeho spisů, věnovala převážnou část svého díla problematice pionýrské generace prvních Američanů i liberalismu a republikánství v USA. L. Huntová se zabývala zejména myšlenkami Francouzské revoluce a recepcí jejích ideálů v západní společnosti, ovšem i problematice lidských práv a dalších témat zahrnovaných pod dnes módní označení tzv. „gender studies“. Poslední autorka M. Jacobová zasvětila svou badatelskou práci osvícenské epoše, dějinám vědy a osobnosti I. Newtona. Teprve, když poznáme badatelské profily jednotlivých autorek naší knihy, jsme schopni rozlišovat jednotlivé vrstvy v ní obsažené a jsme schopni také rozpoznat, která pasáž patří peru té které autorky. Kniha je totiž na první přečtení zřetelně kolektivní prací a každá její část nese pečeť jiného badatelského záměru, profesního pohledu na věc i literárního stylu.

Toto společné dílo jako celek je rozděleno do tří zvláštních oddílů, které se po jednotlivých kapitolách snaží čtenáře vést, možno říci, od obrazu k mozaice. Tedy od obrazu americké minulosti, jenž byl dosud předkládán, přes jeho tříštění, až snad i roztříštění, k oné mozaice, která mnohem lépe vystihuje jak onu krizi, v níž se současné americké bádání ocitá, tak i pestrá různorodost jednotlivých kamínků, ze kterých je historie Spojených států tvořena a vytvářena.

Kořeny řečeného obrazu minulosti nacházejí autorky v 18. století, zejména v díle Isaaca Newtona. Zjednodušením a zobecněním newtonovských zákonů se jim stala mechanika a odvozeně věda a technologie základem nazírání na svět, měřítkem kulturní vyspělosti jednotlivých národů, ale i měřítkem poznání přírody, člověka a objektivní pravdy. Rozvoj takto pojímané vědy měl pak za následek jak její souručenství se státními režimy oproštěnými od absolutistické vlády panovníka, tak i spojení tohoto „hrdinského modelu vědy“ se zájmy průmyslové a obchodní expanse jednotlivých států.

Tento vývoj zapříčinil také proměnu „historie“ ve vědecký obor a profesionální nazírání na dějiny, které lze, jakožto „evoluční“ příběh, při dodržení přísně kritické metody „ovládnout“, a ovšem také „ovládat“. Směr dějin nyní určoval lineární čas: starověk – středověk – novověk, ne již periodický čas sakrální. Idea pokroku vyvolala, že se moderní novověké období stalo měřítkem dějů předchozích a vědecký přístup k historickému materiálu zaručoval, že historik bude schopen buď „zničit falešnou tradici či zrekonstruovat události tak, jak k nim ve skutečnosti došlo“.

Tři hlavní proudy, které se vyvinuly z historiografie 19. století a ovládly století dvacáté, vyšly z nadepsaného: marxisté, škola „Annales“ i američtí teoretici modernizace. Jejich zastánci věřili, že „budou-li dějiny vyprávět tak, jak se ve skutečnosti udály, usnadní cestu pokroku a otevřou dveře modernitě“. Jejich hájemství však začaly ve 20. století narušovat nejen světové války, ale i sociální historie, která se snažila vřazovat dějinné „hrdiny“ zpět do jejich kontextů, relativismus, jenž zpochyb-

nil dosavadní vědecký model poukazem na jeho „nefunkčnost“ v nárocích a výsledku. A konečně postmodernismus, který se vzepřel nejen „hrdinskému modelu vědy“, ale i výsledkům sociální historie samé. Postupně nám tak ve 20. století padly a padají všechny tři dosavadní absolutismy: historik již není schopen rekonstruovat minulost tak, jak se udála, historik také není schopen odhalit zákonitosti, kterými je ovlivněn vývoj lidstva a konečně: historik přestal budovat národ.

Jaký tedy (opět) model nám nyní naše tři autorky na prahu 21. století nabízejí? Předně pozvedají význam historikova subjektu s odmítnutím naprosté jeho objektivity: „veškeré popisy historie vždy začínají zvědavostí konkrétního jednotlivce a jsou formovány jeho osobnostními či kulturními charakteristikami“. Sám popis této historie by si pak měl podržet formu vyprávění. Také drží optimistický názor, „podle něhož jsou lidé schopni rozlišovat mezi věrnou a nesprávnou reprezentací“ takového vyprávění. A jak již bylo řečeno: „historie pak může lidem hledajícím pravdu napomoci, neboť nabízí různé nástroje, jimiž lze dosáhnout osvobození od dotěrných autorit, zastaralých vyznání a špatných rad, jež nám poskytuje naše zoufalství“.

Kniha tří autorek „Jak říkat pravdu o dějinách“ byla výše nadepsána jako „Spor o smysl amerických dějin“. Z předchozího se však zdá, že kniha je spíše dějinami moderní (a postmoderní) historiografie až na sám počátek 21. století. Ano, ne však bezzbytku! Celou knihou se totiž jako červená nit vleče neustálý odkaz k dějinám Spojených států.

Američanům, jak nás o tom kniha zpravuje, se z bortil „hrdinský model“ vlastních dějin. „Kryté vozy“ doprovázené hrdiny s biblí v jedné ruce a puškou v druhé, odjely z dějinné scény, aby uprostranily hrdinům jiné barvy pleti, jiného pohlaví a jiného sociálního postavení. Přesunul se zájem historiček a historiků. Zmizel jednotící pohled na vlastní historii.

Z této nejistoty k nám však promlouvá neodbytný optimismus autorek, které se snaží tuto krizi překonat a vyvést zejména svůj národ, ale i celé lidstvo z chaosu, do kterého bylo vrženo pádem někdejších absolutismů. Je to optimismus tak bezbřehý, že máme z četby této knihy pocit, že lidstvo skutečně nastoupilo cestu k jednotícímu demokratickému principu světa, že padly bariéry dané studenou válkou, a že je skutečně možné nyní začít „říkat pravdu o dějinách“.

Kniha se nechte právě lehce. Pasáže, na něž stačí „jeden dech“, jsou střídány pasážemi duchamornějšími, čemuž se však při autorsky kolektivní práci nelze zcela vyhnout. Také není zcela bez užítku na četbu se předem připravit seznámením s nějakým stručným přehledem historiografie 20. století, jakým je např. drobná kniha G. G. Iggerse „Dějepisectví ve 20. století“, kterou loni vydalo Nakladatelství Lidové noviny. Teprve na tomto či podobném základě je možné knihu „Jak říkat pravdu o dějinách“ jak uchopit, co do faktického materiálu, tak také pochopit krizi, v níž se dnešní americká historiografie, ale i americká identita ocitá.

CÍRKEV A STÁT VE SVĚTLE NOVÉHO ZÁKONA

Walter E. Pilgrim: Uneasy Neighbors. Church and State in the New Testament. Fortress Press, Minneapolis 1999. xiv, 225 s. Overtures to Biblical Theology. ISBN 0-8006-3113-7.

Hlavním důvodem pro napsání knihy byla, jak autor uvádí v úvodu, opakovaná selhání společenství věřících ve vztahu ke státu ve 20. století. Jeho kniha proto usiluje nejen o deskriptivní exegesi novozákonních textů věnovaných danému tématu, ale také o normativní aplikaci novozákonní etiky na vztah církve ke státu v současné době. Pilgrim rozlišuje v rámci novozákonního kánonu tři různé postoje ke státu:

1. Etika podřízení se, kterou nachází v pavlovských a postpavlovských listech: stát je vnímán jako Boží dar pro prosazování obecného dobra, pročež mu ze strany společenství věřících náleží poslušnost, podpora a modlitba. Podle Pilgrima však tento postoj podřízení nelze interpretovat jako absolutní a nepodmíněnou poslušnost – ta přísluší pouze jedinému Pánu, Ježíši Kristu.

2. Etika kritického odstupu, která podle Pilgrima charakterizuje postoj Ježíše v líčení evangelií a Skutků. Na jedné straně Ježíš přijímá nezbytnou roli těch, kdo vládou, a nevolá po násilné změně stávajícího politického řádu, naopak se mu podřizuje až k utrpení na kříži; na straně druhé svobodně kritizuje zneužívání politické moci a staví poslušnost Bohu výše než poslušnost státu (takto Pilgrim interpretuje Mk 12,13–17 par.). Kapitulu o etice kritického odstupu doplňuje exkurs o vztahu církve a státu v lukášovských spisech, v němž autor zastává názor, že evangelium ani Skutky nejsou profímskou apologií.

3. Etika odporu je podle Pilgrima přítomna v knize Zjevení. V ní je stát nepřitelem Božím, nepřitelem církve i nepřitelem lidstva, nástrojem Satana ve světě; vůči takovému státu říká kniha jednoznačně Ne! a volá k odporu – nikoli však k ozbrojenému odporu, nýbrž k vyznání víry a vytrvalosti tváří v tvář pronásledování, jež je naplněno očekáváním Boží spravedlnosti a jeho konečného vítězství.

V závěrečné kapitole Pilgrim nejdříve shrnuje, v čem se všechny tři postoje ke státu shodují: za prvé v absolutní přednosti poslušnosti vůči Bohu, za druhé v uznání Božího účelu státu v udržování obecného dobra, za třetí v uvědomování si modlářského potenciálu státu a v odporu vůči státu, který takto opouští svůj Bohem daný účel. Toto pojetí státu znamená, že vztahy mezi státem a církví jsou nutně provázány napětím: na jedné straně se obě strany mohou vzájemně podporovat, jestliže stát plní svou roli správce obecného dobra, na druhé straně se mohou dostat do nesmiřitelného konfliktu, když stát propadne pokušení modlářského nároku.

Při normativní aplikaci na vztah církve a státu autor vychází z tohoto napětí a předkládá tři novozákonní postoje jako tři možné odpovědi církve v různých situacích: odpověď založená na etice podřízení je přiměřená tehdy, když stát plní svou roli podle Božího účelu; odpověď založená na etice kritického odstupu tehdy, jestliže vládní autorita chybí, ale lze realisticky očekávat její změnu žádoucím směrem; odpověď založená na etice odporu tehdy, kdy stát páchá démonickou nespravedlnost nebo propadne modlářství a odmítá se změnit – v takovém případě společenství

věřících bude usilovat o změnu režimu či vlády, v žádném případě však násilnou cestou. Rozlišení jednotlivých situací a tedy i volba příslušného stanoviska náleží k odpovědnosti církve.

Přestože Pilgrimova kniha představuje především ve srovnání s předchozími knihami o tomto tématu (Cullmann: *Der Staat im Neuen Testament*, 1956; Schrage: *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*, 1971) obdivuhodný počín, mám k ní celou řadu zásadních výhrad jdoucích od použitých metod přes výklad jednotlivých pasáží až po vytváření syntetických závěrů a jejich normativní aplikaci.

Především vztah církve ke státu není jediným politickým problémem, jemuž čelily novozákonní církve a jemuž čelí církve dnes; Pilgrim však celou oblast novozákonní „etiky politického“ redukuje (implicitně a zcela nereflektovaně) právě na tento jediný problém. Navíc pracuje zcela volně až vágně s oběma ústředními koncepty, církví a státem, takže při jejich používání až příliš často upadá do anachronismu. Také výběr příslušných pasáží týkajících se tématu vztahu církve a státu odráží tento anachronismus: zatímco v novozákonní době měly politický rozměr také perikopy týkající se majetku (např. L 16,13 par), odmítající patriarchát (např. Mt 23,9) či kritizující mocenskou organizaci společnosti podle pravidel čistoty (např. Lk 11,37–41 par.), v Pilgrimově analýze se téměř žádná z nich neobjevuje; za „politické“ považuje evidentně pouze takové, které tak lze označit v moderním pojetí politiky.

Při výkladu textů se zase dostatečně nedrží jím samým proklamovaného principu věrnosti diverzitě biblických textů. Především v kapitole o etice kritického odstupu neprobírá samostatně postoje přítomné v jednotlivých evangeliích, nýbrž věnuje se zároveň všem paralelám jednotlivých perikop napříč evangelií. Tak se například z výkladu zcela vytrácí specifičnost Janova evangelia, jež ustupuje před často používaným nivelizačním obratem „Ježíš evangelií“.

Některé Pilgrimovy závěry jdou zcela nad rámec legitimního výkladu: např. v knize *Zjevení* se nepíše o státu jako jednajícím mimo Boží mandát, protože v ní nikde takový mandát není vůbec zmíněn; protože takový mandát není zmíněn ani v synoptických evangeliích, nelze tvrdit, že „Nový zákon jako celek“ (s. 192) tento mandát předpokládá. Diverzita uvnitř novozákonního kánonu je zkrátka ještě větší, než je Pilgrim ochoten připustit.

Také Pilgrimův pokus o normativní aplikaci považuji za neúspěšný. V závěrečné části načrtnuté „paradigma“ nevychází přímo ze závěrů předchozí deskriptivní analýzy, nýbrž je převzato od Thomase W. Stricterera s tím, že je s předchozími závěry „koherentní“. Blížší pohled však ukazuje, že není: z etiky podřízení se, jak je přítomná v novozákonních spisech, nelze bez další argumentace vyvodit závěr, že církve má podporovat stát a pomáhat mu v plnění jeho poslání; z etiky kritického odstupu nelze odvodit úkol církve vyzývat stát k dobrovolné změně politiky odchylovající se od jeho poslání; z etiky odporu nelze odvodit úkol církve usilovat o změnu režimu: kniha *Zjevení* připisuje veškerou iniciativu v tomto směru pouze Bohu.

Navzdory všem uvedeným výhradám považuji čtení Pilgrimovy knihy za velmi užitečné – především kvůli jeho přesvědčení, že normativní křesťanská etika, a tedy

i etika politiky, musí především vycházet z biblického a zejména novozákonního svědectví a až druhotně z dalších zdrojů. A naopak: že deskriptivní biblická etika není cílem sama o sobě, nýbrž má se stát východiskem pro normativní teologickou etiku.

Petr Pabián

JAK SE PTÁT BIBLICKÝCH SVĚDKŮ

Josef Hřebík, Jak zacházet se starozákonními texty. Vydalo Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, Edice „Biblické otázky“, Praha 2002.

Devátý svazek „Biblických otázek“ je stručnou, ale velmi hutnou exegetickou instruktáží, jak vykládat biblické texty, především starozákonní. Autor práce Dr. Josef Hřebík je starozákonník Katolické teologické fakulty UK. Hřebíkova příručka má předlohu, je jí obsáhlejší publikace italského biblisty Carla Buzzettiho „4 × 1 – un unici brano e vari „fare“. Guida pratica di ermeneutica e pastorele biblica, Milano 1994.“ V předmluvě se sice Dr. Hřebík omlouvá, že předkládá jen výběr z Buzzettiho rozborů a podnětů, zaměřených spekulativněji, ale každý, kdo se s Hřebíkovou prací seznámí, řekne si, že nám tu byla předložena velmi zdařilá syntetická struktura, ba návod, jak pracovat s biblickým textem.

V úvodu autor připomíná některé základní dokumenty, o které se opírá, jako např. text Papežské biblické komise „Výklad Bible v církvi“ (česky Praha 1996, s. 87). Už v něm se připomíná, že při výkladu Písma je třeba zdůraznit tři aspekty: exegetický, duchovní a pastorační. Tak lze alespoň předběžně utřídít velké množství metod a přístupů, rozebíraných v současné hermeneutice. Dr. Hřebík se v první části knihy drží této potrojnosti. Připomíná, že první rovina analyzuje text, a to z různých hledisek. Nesmí se při tom zapomenout, že Bible je jediným velkým celkem, kde je vše na sebe navzájem vztaženo a tím provázáno. Druhá rovina na to navazuje: Základem je tu to, co se tradičně nazývá inspirace Písma. Nejde však jen o jeho původ, nýbrž také o recepci biblického poselství ze strany čtenáře. Ten čte Písmo tak, že se přitom vystavuje Božím oslovení a tím se vztahuje k jednomu a témuž zdroji, k Bohu samému a k působení Ducha. Třetí rovina, zde nazývaná rovina pastorační, je soustředěna na otázku, jak poselství vyfídit dál, aby dostihlo adresáta. Každá z těchto rovin se probírá v deseti krocích, každý krok je charakterizován nadpisem nebo otázkou. To je velmi přehledné. Čtenář, který se tímto postupem řídí, se proptá jak textem, tak i svým nitrem a situací svého bližního, jemuž má poselství předat, opravdu křížem krážem, všechny podstatné otázky jsou tu zaznamenány.

Tato exegetická instruktáž však tvoří jen první část knihy. Po ní následují tři výklady biblických statí, na kterých je vše konkrétně předvedeno: Gn 45,1–15; Iz 5,1–7 a Ž 130. To je dobrý pedagogický postup: čtenář si na příkladech ověří, jak na to. V závěru knihy je názorný „Přehled uvedených exegetických kroků“, „Seznam literatury“ a „Obsah“.

Sluší se připojit alespoň stručné hodnocení: Rozsahem je to ovšem práce nevelká, v textu samém nejsou odkazy na další odbornou literaturu, jde opravdu o prak-

tický návod, jak se co nejdůkladněji proptat vykládanou biblickou statí. Právě to je však velmi užitečné a umožňuje to čtenáři dostat se ke konkrétním otázkám vykládačské práce, aniž se musí prokousávat hypotézami, které nakonec zůstanou stranou a z nichž nic přímo nevyplývá. Závažný je důraz na meditaci a katechezi, tedy nejen na výklad, ale i na duchovní přivlastnění textu, a to pomocí otázek, které by měl čtenář nad textem dávat sám sobě a v pokorné upřímnosti si na ně odpovídat. Tím se konfrontuje s poselstvím vykládaného oddílu. Je třeba ocenit i střízlivý a zcela nadkonfesijní ráz celé práce. I když se opírá o některé katolické dokumenty, je dobře použitelná pro každého, kdo se při čtení Písma chce dostat hlouběji a dál. Dr. Hřebík je si vědom toho, jak je obtížné „koordinovat rozmanitost a komplikovanost různých interpretačních přístupů a metod“, jak píše doslova v úvodu. Na této cestě udělal kus dobré práce. Leccos ovšem leží teprve před námi, zvláště otázka, jak uspořádat ty různé přístupy a metody tak, aby byly zřetelně zakotveny v jednom ohnisku, propojeny jedním úběžníkem, strukturovány jedním zřetelným a nosným teologickým hlediskem. To je ovšem obtížné, ale myslím, že je to možné, ba pro budoucnost nutné. A zde vidím jako nadějnou možnost dalšího kroku – koncepci „tradičního procesu“, jak jej už před lety předložil u nás prof. S. Daněk (1885–1946) a jak se jej dále pokoušejí propracovat jeho žáci. Mnoho práce je tu ovšem před námi, nicméně i v tomto směru je Hřebíkova kniha velmi přínosná, neboť ukazuje, že při autentickém výkladu není možno zůstat jen nad textem a tedy vlastně mimo text, nýbrž že je nutno sestoupit existenciálně do jeho poselství, má-li Písmo sloužit k tomu, proč vzniklo a bylo dodnes tradováno: tedy být osobně a bytostně osloven.

Jan Heller

Walter Kreck (1908–2002)

15. 11. 2002 zemřel ve věku 94 let zřejmě poslední z meziválečných německých žáků Karla Bartha, reformovaný systematický theolog Walter Kreck. U Bartha v Bonnu studoval a v Basileji promoval (*Učení o posvěcení u H. F. Kohlbrüggeho – Die Lehre von der Heiligung bei H. F. Kohlbrügge*, 1936). V letech 1935–1940 působil jako farář reformovaného sboru ve Frankfurtu n.M. a zároveň vedl tamní ilegální kazatelský seminář Vyznávající církve. Od roku 1952 působil jako profesor systematické a praktické teologie v Bonnu.

Do theologické diskuse vstoupil opožděně monografií *Budoucnost toho, který už přišel. Základní problémy eschatologie* (*Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*, 1961 – německou slovní hříčku by lépe vystihl překlad „Příští Příšlého“). Svému učiteli, na jehož bonnskou katedru vlastně po válce zasedl, věnoval mj. knihu *Základní rozhodnutí v Dogmatice Karla Bartha. K diskusi jeho chápání zjevení a vyvolení* (*Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung*, 1978; licenční vydání v DDR 1983) a výstižný portrét v knižních řadách M. GRESCHATA *Theologové protestantismu v 19. a 20. století* (*Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert I/II*, 1978, 382–399) a *Postavy církevních dějin* (*Gestalten der Kirchengeschichte 10/1*, 1985, 102–122). Několika vydání se dožila volná trilogie „Základních otázek“: *Základní otázky dogmatiky* (*Grundfragen der Dogmatik*, 1970), *Základní otázky křesťanské etiky* (*Grundfragen christlicher Ethik*, 1975), *Základní otázky eklesiologie* (*Grundfragen der Ekklesiologie*, 1981). Knižní soubor *Tradice a zodpovědnost* (*Tradition und Verantwortung*, 1974) shrnuje články z 50. a 60. let věnované ještě klasickým dogmatickým otázkám, v souborech článků ze 70. a 80. let *Církev v krizi měšťanského světa* (*Kirche in der Krise der bürgerlichen Welt*, 1980) a *Mírová koexistence místo konfrontace. Čím k tomu mohou přispět křesťané a církve* (*Friedliche Koexistenz statt Konfrontation. Was können Christen und Kirchen dazu beizutragen?*, 1988) se dostávají do popředí tehdy aktuální církevní a politická témata.

Výrazně levicově orientovaný Kreck jako snad jediný významný evangelický theolog ze SRN nepřerušil spolupráci s pražskou Křesťanskou mírovou konferencí ani po roce 1969 a na jejím 6. všekřesťanském mírovém shromáždění v Praze roku 1985 pronesl jeden z hlavních projevů (česky: *Křesťanské církve a jejich mírové poslání*, KR LII, 1985, 149–156). S tímto politickým postojem se po sjednocení Německa ocitl v izolaci. Když jsem jej v červnu 1997 v Bonnu navštívil, vzpomínal na své dávné pražské přátele a spřádal nové levicové vize; jinou politickou orientací nepřipouštěl.

Všech pět jeho monografií nese v titulu či podtitulu označení „základní“. Toto v podstatě barthovské soustředění na fundamenty Kreckovi zaručuje pevné místo v dějinách teologie 20. století.“

Jan Štefan

PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 2002

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
UNIVERZITY PALACKÉHO V OLOMOUCI

ThLic. Aleš Opatrný

Kardinál Tomášek a pokoncilní obnova pražské arcidiecéze

Doktorská disertační práce

Na životě pražské arcidiecéze, která žila od roku 1965 do roku 1991 pod vedením biskupa Tomáška, účastníka a jednoznačného zastávce 2. vatikánského koncilu, je zkoumáno, nakolik život diecéze koncil ovlivnil a nakolik se na realizaci koncilových inspirací Tomášek podílel. Doba Tomášková působení je členěna na jednotlivé etapy politického vývoje v zemi, Tomáškův postoj ke koncilu je zkoumán na jeho vztahu k stěžejním koncilovým dokumentům. Práce otevírá vhled do proměn života katolické církve v Čechách v období silně ovlivněném jak koncilem, tak politickými změnami.

Ing. Alois Křišťan

Počátky pastorální teologie v českých zemích v kontextu tereziánsko-josefínských reforem. Nejstarší české učebnice pastorálky

Doktorská disertační práce

Práce obsahuje faktografické zpracování počátků pastorální teologie pro použití v českých zemích, *ozřejmění některých omylů v historicko-teologické literatuře*, pokouší se o srovnání dvou nejstarších „konkurenčních“ učebnic pastorálky. Je příspěvkem k identitě pastorální teologie jako univerzální disciplíny, jako možný impuls k chápání vývoje.

František Luděk Juchelka, OSBM

Ideál společného života sv. Basila a dnešní obnova řeholního života. Historicko-spirituální analýza komunitního života a její teologická aplikace v reformních snahách basiliánského řádu v Česku

Doktorská disertační práce

Práce shrnuje současný stav vědeckého bádání týkajícího se Basilova chápání mnišství a jeho vztahu k východnímu mnišství všeobecně. Současná řeholní obnova stojí na ideji svatého – evangelního – společenství, které je zpřítomněním svatě církve v konkrétním prostoru a čase. Řeholní obnova není dílem lidí – jednotlivců, byť zdánlivě navzájem spojených v jistém nespecifickém společenství, ale Boží církve.

Eduard Krumpolc

Il principio antropico nella prospettiva del dialogo tra scienza della natura, filosofia e teologia (Antropický princip v perspektivě dialogu mezi přírodní vědou, filozofií a teologií).

Doktorská disertační práce

Práce rozebírá důvody, které vedly k formulaci antropického principu, a to ve všech jeho známých verzích. Jsou uvažovány příznivé i kritické reakce na formulaci a na různé interpretace antropického principu. Je uveden a zdůvodněn pokus o vyváženou a všeobecně přijatelnou formulaci antropického principu. Jsou analyzovány důsledky přijetí takto formulovaného antropického principu pro různé filosofické i teologické disciplíny. Je zdůrazněn pozitivní přínos antropického principu pro dialog mezi přírodními vědami, filozofií a teologií.

ThDr. Jiří Skoblík

Morálně – a spirituálně – teologické aspekty transsexualizmu

Habilitační práce

Práce se zabývá situací věřících transsexuálů, kteří se rozhodují pro hormonální chirurgické připodobnění svého biologického těla vytouženému (opačnému) pohlaví. Přitom musí řešit způsob, jak sladit svou touhu po žádoucím vzhledu s doktrínou církve, o které se ne neprávem domnívají, že s takovou úpravou nebude souhlasit.

ThDr. Lubomír Žák

Trinità, essere e storia. Riflessioni sul mistero trinitario di Dio e sulla sua centralità teologica. Contributo per un progetto di ontologia trinitaria

Habilitační práce

Soubor prací v italštině, němčině, angličtině týkajících se trinitární teologie, především u ortodoxních myslitelů ruské proveniencce. Ukazuje nové pohledy na oblast trinitární teologie a zabývá se rovněž tzv. trinitární ontologií (Hammerle). Vlastním tématem celé práce je teologická práce a vliv Pavla Florenského, jehož studiu se Žák dlouhodobě věnuje. Staví jednotlivá Florenského tvrzení v historických souvislostech, načrtává i perspektivu budoucnosti, tj. jaké důsledky se dají předpokládat z originality Florenského pro vývoj křesťanského dogmatu.

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE –
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

Mgr. Patrick Otosio Okechi

**A Theological View of the Problem of Unemployment
and its Effect on the Value of Human life.**

Doktorská disertační práce. 258 stran

Autor se snaží prokázat nutnost zabývat se opomíjenou oblastí informální ekonomiky a jejím vztahem k ekonomice industriální společnosti. Přitom vychází z pojmu nezaměstnanosti a širokého ekonomického kontextu, který přesahuje běžný rámec ideologických analýz a hledá nové vymezení pojmu práce v humanistickém kontextu založeném na biblické tradici. Hermeneutickým principem práce je autorovi Boží trojice ad intra jako zrcadlo ekonomického společenství v spravedlnosti. Analyticky rozvádí myšlenky J. Moltmanna, M. D. Meekse, K. van Drimmela ad., které uvádí v syntézu a zasazuje ji do zcela konkrétních podmínek lidské existence.

PhDr. Helena Tampierová

Thomas More – státník a teolog

Doktorská disertační práce. 214 stran

Osobnost Thomase Mora je zařazena autorkou do celkové souvislosti jeho doby a duchovně-politických zápasů, se zvláštním zřetelem na aspekt „státník a teolog“. Teologické a církevně-politické názory Thomase Mora představila v jejich celistvosti na rozsáhlém základě primárních pramenů a odpovídající sekundární literatury. Dokazuje, že je možné a nutné mluvit o Morově teologii, která v rámci římskokatolické věrouky zůstává pravověrná a vedla ke smrtelnému konfliktu s anglickým králem. Zejména tato část práce se stává důležitým vědeckým příspěvkem k objasnění Morova teologického myšlení a vůbec ke studiu dějin anglické reformace.

Mgr. Martin Marek Krupica

**Jak se modlili k Bohu staří Moravané. Pokus o zjištění
na základě liturgických textů**

Doktorská disertační práce. 200 stran.

Práce je založena na rozboru slovanských liturgických památek. Po uvedení historických souvislostí cyrilometodějské misie se autor zabývá vztahy slovanského písemnictví k hlásání víry. Charakterizuje a analyzuje slovenské liturgické památky (Kyjevské listy, Pražské zlomky, Sinajské zlomky a Sinajské euchologium, Liturgie sv. Petra a písňový kánon a službu svatému Dimitriovi). Zvláštní pozornost věnuje té části Sinajského euchologia, která byla objevena v klášteře sv. Kateřiny na Sinaji v r. 1975. Odmítá teorii, podle níž je liturgie sv. Petra cyrilometodějskou památkou. Dochází k závěru, že ritus, který Cyril a Metoděj sloužili, byl jednoznačně ritus východní. Nepopírá přitom západní prvky, které však v jejich liturgickém díle hrají marginální roli.

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE -
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

Mgr. Ota Halama

**Otázka svatých v české reformaci: její proměny od doby Karla IV.
do doby České konfese**

Doktorská disertační práce. 235 stran

Práce z oboru církevních dějin, podávající historicko-teologické zhodnocení otázky svatých a jejich kultu i úcty v českém reformačním prostředí na přelomu středověku a novověku. Na základě množství tištěných i rukopisných pramenných materiálů interpretuje soustavně přesvědčivě fenomén uctívání svatých a vytváří předpoklady k rozvinutí dalších bádání na tomto poli.

Mgr. Pavel Hošek

C. S. Lewis a hodnota náboženství

Doktorská disertační práce. 209 stran

Práce z oboru religionistiky, předkládající analýzu Lewisovy teorie náboženství v kontextu významných teoretiků náboženství 20. století. Sleduje Lewisův pohled na náboženství od archaických dob přes starozákonní Izrael ke křesťanství, porovnává jeho interpretace s C. G. Jungem, M. Eliadem, P. Tillichem, P. Ricoeurem a dalšími. Příspěvek k diskusi, zda náboženskość vnímat kladně či kriticky.

Mgr. Karel Taschner

**Evangelium království – království nebeské v evangeliu“
podle Matouše**

Doktorská disertační práce. 406 stran

Práce z oboru Nového zákona, předkládající tezi, že království Boží je centrálním tématem Matoušova evangelia. Sleduje pojetí království Božího a s ním souvisejících pojmů od starozákonní doby, velkou pozornost věnuje eschatologickému aspektu, ale dovádí zkoumání také k etickým důsledkům.

dr. Jindřich Halama

Sociální učení Českých Bratří 1464–1618

Habilitační práce. 278 stran

Práce z oboru teologické etiky, pokoušející se souhrnně předložit vývoj sociálních postojů Jednoty bratrské v průběhu jejích dějin, od radikální, Chelčickým ovlivněné první generace po násilný konec ve Třicetileté válce. Cílem studie je doložit jednak existenci dostatečně zformovaného sociálního učení v Jednotě, jednak jeho kontinuitu v čase. V příloze kritická edice textu „Napomenutí“ (2. pol. 16. stol.).

Vážení čtenáři,

redakce Teologické reflexe se omlouvá za nedodržení slibu. Z technických důvodů nebylo možno zahájit ohlášenou rubriku „90. léta“ v tomto čísle. Přinášíme místo ní aktuální článek k dějinám Izraele a jeho písemnictví. Ohlášenou rubriku zahájíme v příštím čísle, na podzim.

J. Halama, redaktor