

POKÁNÍ JAKO RADIKÁLNÍ OBRAT V KŘEŠŤANSKÉM ČTENÍ STARÉHO ZÁKONA

Josef Smolík

REPENTANCE AS A RADICAL CHANGE IN CHRISTIAN READING OF THE OLD TESTAMENT The author draws attention to the growing role of the Jewish rabbinic interpretation of the Scriptures for Christian hermeneutics and exegesis. He observes that reading of the OT practically disappeared from Christian worship for many centuries. Only after the terrible events of the 20th century did the church become sensitive to anti-Judaistic elements in its tradition and started discovering the Jewish understanding of the Scriptures as a challenging and enriching perspective. It is primarily the Jewish concept of time and wholesome understanding of reality that present the challenge for our hermeneutics. The canonical approach in biblical scholarship, overcoming historicism and discovering a plurality of meanings in hermeneutic approaches can be seen as signs of possible convergence in interpreting the Scriptures.

Hrůzná událost Osvětími klade otázku po smyslu a podstatě židovstva, které žije ze Starého zákona, jak dovozuje E. Levinas,¹ otázku po spásně dějinném poslání židů, kteří jsou „živým komentářem Starého zákona, průkazným důkazem Boží existence“,² jak čteme u Bartha. V starozákonní i novozákonní teologii dochází povolna k tomu, že křesťané začínají brát židy teologicky vážně na vědomí a začínají vstupovat do dialogu se současným židovstvem. Rolf Rendtorff má za to, že po Osvětími stojíme na prahu otázky po novém vztahu křesťanství a židovství. Rendtorffovou základní tezí je, že musíme bez všech omezení teologicky uzнат samostatnost a dignitu pobiblického a současného židovstva. Pro starozákonní vědu je podle něho příznačné, že „naprosto pravidelně se pojednává o otázce křesťanského užívání Starého zákona, aniž by při tom vůbec byla řeč o Ži-

¹ E. Levinas, Židovský způsob výkladu Písma, Zjevení podle židovské tradice. In: *Etika a nekonečno*, Praha 1994, ss. 42–55, 56–71.

² K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/3*, Curych 1958, 4. vyd., s. 1005.

dech“.³ To je třeba změnit. Podobné hlasy se ještě silněji ozývají z děl amerických teologů.⁴

Význam současného židovstva pro hermeneutiku Písma podtrhl již dávno před holokaustem K. Miskotte⁵ a K. Barth, u kterého čteme: „Izrael svou existencí zůstává živým svědectvím. Od koho a pro koho by se svět a církve měly učit, že byl Ježíš Kristus ukřižován, proč musel být ukřižován, když ne – leč by to bylo od samotného Vzkříšeného – od synagogy, která slyší slovo Boží a při svém slyšení stále ještě nevěří. Neobsahuje snad židovská zatvrzelost a zádumčivost, židovská „Schrulle“ a fantazírování, židovský hřbitov v Praze objektivně a fakticky více evangelia než všechna nevěřící moudrost gójů dohromady a k tomu ještě dobrý díl domněle křesťanské teorie a praxe, protože to vše souvisí sice se sterilním, ale s faktickým slyšením slova Božího“.⁶ „Žid je až do tohoto dne přirozený dějinný monument Boží lásky a věrnosti, v konkrétní podobě projev svobodného a omlostněného člověka a jako živý komentář ke Starému zákonu jediný, za to průkazný důkaz Boží vedle bible“.⁷

V čem a jak je živý žid a existence synagogy pro křesťany komentářem ke Starému zákonu? Židé si zachovali svůj způsob myšlení, nedali se převálcovat řeckým myšlením, které mezi křesťany převládlo. Je to patrné na jejich rabínech i filosofech. Vydání a překlad spisů Emanuele Levinase (zásluhý počín M. Rejcherta) představuje významný krok, neboť Levinas uvádí do hlubin hebrejského myšlení a hebrejského pojetí skutečnosti.⁸ Na naší fakultě se hebrejskému myšlení věnuje kolega Milan Balabán.⁹ Uvědomil jsem si rozdílnost hebrejského myšlení od běžného myšlení evropských jazyků při překládání hebrejských vidů do řecky, lineárně pojatých časů při práci na výkladu starozákonních perikop. Hebrejské sloveso ve zvláštní vnitřní dynamice víry odkazuje na biblickou událost v minulosti, dává na ní účast a sleduje její dosah v přítomnosti a zároveň předjímá její naplnění v budoucnosti. Minulost, přítomnost i budoucnost se tu prolínají.

³ R. Rendtorff, *Christologische Auslegung als „Rettung“ des Alten Testaments*. In R. Rendtorff, *Kirche und Theologie*, Neukirchen 1991, ss. 81–93, 91.

⁴ Např. J. H. Charlesworth, *Jews and Christians. Exploring the Past, Present, and the Future*. New York 1990.

⁵ M. Prudký, Židovství a Israel v teologii K. H. Miskotta. In: M. Prudký aj. (vyd.), *Dialog*, Praha 1999, ss. 339–353.

⁶ K. Barth, *KD II,2*, Curych 1959, 3. vyd., s. 260.

⁷ K. Barth *KD I,3*, Curych 1858, 4. vyd., s. 1005.

⁸ J. Smolík, Výzva judaismu v díle Emmanuele Levinase. In: *Teologická reflexe 2/1996*, ss. 117–121.

⁹ M. Balabán, *Hebrejské myšlení*, Praha 1993.

A tak se stane, že překlady do evropských jazyků se téměř v každé perikopě liší v užití času. Některé překládají slovesa perikopy časem minulým, jiné přítomným nebo budoucím. „Kdo uvěřil“, „kdo uvěří“, „kdo věří“... (Iz53,1).

Myslím, že nejde jen o rozdílné pojetí času, nýbrž o rozdílné pojetí skutečnosti vůbec. Hebrejské pojetí, jak se s ním setkáváme i v Novém zákoně (např. u Jana, podle některých nejžidovštějšího evangelia),¹⁰ je mnoho-
vrstevné.¹¹ Prolínají se v něm různé časové vrstvy, minulost, budoucnost a přítomnost, ale i různé kvality skutečnosti, skutečnost historická, ale i skutečnost, již vyjadřuje poesie svými prostředky, různými myticko-poetickými literárními formami. Biblická skutečnost je jako skutečnost stvořená vnitřně strukturovaná, a jako skutečnost odkazuje nad sebe. Není to postmoderní skutečnost „jenseits des Guten und des Bösen“, nýbrž skutečnost ohrožená, v níž jde o spásu, o spravedlnost, která zůstává i po Derridově dekonstrukci. Žid vnímá skutečnost hlouběji a širěji, jak naznačuje sloveso j-d-⁷. Balabán upozorňuje: „V hebrejštině nejde o poznání ve smyslu pouhé deskripce, nýbrž o požadavek „učinit zkušenost“ – se současným „převzetím odpovědnosti“. Proto jsou základní hebrejské pojmy ... zároveň pojmy a metaforami. Hebrejské pojmy zahrnují nejen rozum, ale i cit, emoce, zkušenost, ba i konfesi“.¹²

Hebrejský Starý zákon a židovské myšlení může být velikou pomocí v krizi skutečnosti, kterou prožíváme. Ukazuje se, že pojetí skutečnosti, vzešlé z evropské racionální osvícenské tradice, které tvořilo pozadí současné kultury a techniky, ovzduší moderny nestačí, že k samé podstatě skutečnosti neproniká, nýbrž zůstává na povrchu, skutečnost povážlivě redukuje a „jednodimensionalisuje“ (H. Marcuse), zbavuje ji její celostnosti, zejména pod vlivem idealistické filosofie a racionalismu (J. Habermas). Starý zákon takovou redukcí nedovoluje, jednostranný přístup ke skutečnosti rozbíjí. M. Prudký v navázání na W. Brueggemanna ukazuje na von Radovi,¹³ jak barthiánské čtení Starého zákona zúžilo v první fázi von Radovy práce jeho horizont na „Boží působení v dějinách skrze událostné zásahy“. Von Rad ovšem jako poctivý čtenář Starého zákona nemohl přehlédnout, že Starým zákonem prolíná i jiné pojetí reality jakožto „Boží-

¹⁰ J. Bentler, Die Christenheit nach dem Apostelkonzil. In: W. P. Eckert, N. P. Levinson, M. Stöhr, *Antijudaismus im Neuen testament*, Mnichov 1967, ss. 60–81, 75; D. Moody Smith, *Judaism and the Gospel of John*. In: J. H. Charlesworth (vyd.), *Jews and Christians*, ss. 76–99.

¹¹ J. B. Souček, *Utrpení Páně podle evangelií*, Praha 1951, viz heslo „janovská vícevýznamnost“, s. 277.

¹² M. Balabán, *Hebrejské člověkosloví*, Praha 1996, s. 12.

¹³ M. Prudký, Starozákonní teologie v éře moderny. In: *Teologická reflexe 2/2001*, ss. 102 až 124, 116.

ho působení ve světě skrze řády stvoření“. Na tuto šíři a celostnost reality ve Starém zákoně upozornil již K. H. Miskotte, když mluvil o „Überschussu“ SZ ve srovnání s NZ.¹⁴ W. Brueggemann pak tuto myšlenku rozvádí.¹⁵ Myslím, že není bez zajímavosti připomenout, že celostnost reality a účast na ní je tématem procesuální teologie, která tu na SZ navazuje a má pro exegezi SZ velký význam, jak ukázal ve své disertaci P. Macek.¹⁶ Zdá se, že jsme v situaci analogické pozdnímu středověku, kdy se začalo hroutit neoplatonské pojetí skutečnosti a na jeho místo nastolil Tomáš Akvinský scholastické pojetí aristotelské. (Dodávám, že spontánní výbuchy zájmu o virtuální skutečnost nebo o skutečnost a la Tolkien, Castenada i Harry Potter mohou být signály této krize skutečnosti. Současná skutečnost, jak ji prožíváme, je pro mnohé často neskutečná, což se stalo běžným rčením.)

Ve starozákonní teologii se rozhovor o pojetí skutečnosti, která je „předmětem“ akademické teologie, odehrává mezi zastánci dějin (náboženství) Izraele a přívrženci teologie Starého zákona. Jde o otázku dějin. Tento rozhovor se vede i u nás. Podnět k němu dal O. Stehlík svým článkem „Hospodin a (jeho) Ašera“.¹⁷ Stehlík vychází z obecných náboženských dějin Předního Orientu. Tato historická, domněle jediné vědecká perspektiva odsunuje biblický kánon na jeden z vývojových stupňů a po biblické teologii požaduje bez bližšího vysvětlení reinterpetaci základních principů. Současná starozákonní teologie je Stehlíkovi jen „interpretačním schématem“, se kterým je v akademické teologii konec,¹⁸ je jen „napravováním a dogmatizováním starších mytů a legendárních příběhů a metafor“.¹⁹ Redukci starozákonního náboženství na historickou rovinu vytýká Stehlíkovi Filip Čapek. Upozorňuje, že po G. von Radovi pokládají starozákonní teologové „zájem o ‘skutečnou‘ historii, jež by měla v pozadí starozákonních látek stát, za druhořadý“.²⁰ Předmětem starozákonní teologie nejsou dějiny Izraele, nýbrž kerygma, onen složitý konstrukt, který Stehlík vykazuje z akademické vědy, rozumím-li mu dobře.

¹⁴ K. H. Miskotte, *Wenn die Götter schweigen Vom Sinn des Alten Testaments*, Mnichov 1966, 3. vyd.

¹⁵ W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament Testimony. Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, s. 349nn, 466nn, 659n, cit. podle M. Prudký, tamtéž, s. 116, poznámka 52.

¹⁶ P. Macek, *Procesuální myšlení a bible. Příspěvek do diskuse o předpokladech a úkolech biblické hermeneutiky*, Praha 1984, částečně otištěno v KR 1956, s. 157nn, 166nn.

¹⁷ O. Stehlík, Hospodin a (jeho?) Ašera. In: *Teologická reflexe 2/2000*, ss. 159–169.

¹⁸ Tamtéž, s. 163.

¹⁹ Tamtéž, s. 165.

²⁰ F. Čapek, Starý zákon, teologie a dějiny (náboženství) Izraele: Několik ponánek. In: *Teologická reflexe 1/2001*, ss. 66–74.

Kamenem úrazu je tedy tento „konstrukt“, který nevyhovuje normám kritického historického badání. F. Čapek má za to, že vše lze vyřešit rozlišením disciplíny dějiny (náboženství) Izraele a disciplíny starozákonní teologie a jejich kompetencí. Radikální křídlo v Americe²¹ se pro historickou nevěrohodnost pokouší vyloučit SZ z líčení dějin Izraele.

Čapkův návrh může být metodickým návodem pro akademickou práci, není však řešením problému. Otázka dějin a kerygmatu, jejich zapletenosti do onoho konstruktů, je mnohem složitější. Objevuje se v šedesátých letech vlivem Bultmannovým v novozákonní vědě jako otázka po „historickém Ježíši“²² a jeho teologické relevanci, stejně tak jako ve vědě starozákonní v díle von Rada.²³ Otázka „historického“ Ježíše hrála u nás významnou roli v rozhovorech o „civilní interpretaci“,²⁴ zůstala však nedořešena a L. Hejdánek vyzývá teology, aby se k ní vrátili.²⁵ Nedořešenost podle mého soudu spočívala v tom, že jsme ještě neměli k dispozici judaistickou literaturu intertestamentární²⁶, na jejímž pozadí vznikaly i mesiášské koncepty, jak je zpracovává E. Brown (*Ježíš v pohledu Nového zákona*, překlad J. Roskovec). Myslím, že prvořadým problémem není „historický Ježíš“, nýbrž dešifrovat onen konstrukt, který Hejdánek odmítá.

Obdobně tomu je i s historií ve SZ. Rozdělit do důsledků a principiálně starozákonní badání na dějiny Izraele a na teologii SZ není dost dobře možné, neboť dějinná rovina a dějinné zkušenosti v různých časových vrstvách jsou zabudované do konstruktů, které představuje každá starozákonní perikopa, zejména žalmy. Proniknout do tohoto konstruktů znamená vstoupit „do vnitřního rozhovoru mezi jednotlivými vrstvami a proudy biblických tradic v jejich rozeznatelné svébytnosti“.²⁷ Tím se dostáváme, jak ukazují zejména američtí teologové, do procesu kanonizace.²⁸

Tato práce na biblickém konstruktů je práce vědecká, akademická, v níž výsledky dějinného badání mají svoji funkci. Vyžaduje ovšem pohybovat se na rovině hebrejského myšlení, participovat na jeho pojetí reality. Zda je

²¹ Thomas E. Levy (vyd.), *The Archeology of Society in the Holy Land*, Leicester University Press, London and Washington b.v., recense J. Slámy, Všední den ve svaté zemi v poklusu miléní. in: *Teologická reflexe 1/2000*, ss. 81–84.

²² E. Käsemann, *The Problem of Historical Jesus, Essays on New Testaments Themes*, STB 41, Londýn, Nashville 1964.

²³ G. Von Rad, *Die Theologie des Alten Testaments I* (1957), *II* (1960), viz předmluva.

²⁴ J. Smolík, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, Praha 1993, 7. vydání, ss. 47–86.

²⁵ L. Hejdánek, Křesťanství, filosofie a Ježíš. In: *Křesťanská revue* roč. LXVII (2001), č. 10, ss. 228–232.

²⁶ Z. Soušek (vyd.), *Knihy tajemství a moudrosti I–III*, 1995, 1998, 1999, *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy*. Vyd. J. A. Dus a P. Pokorný, Praha 2001.

²⁷ M. Prudký, cit. článek s. 113.

k tomu třeba víry v širším smyslu, jak požaduje L. Hejdánek, či víry křesťanské, jak píše v reakci na jednostranné historické pojetí „biblické dějiny“ P. Sláma, je věcí diskuse.²⁹

Jedno však z bádání nad biblickými texty jako konstrukty svého druhu vyplývá zcela jednoznačně: Odhalením kerygmatické „kvality“ textu (výraz Prudkého)³⁰ se uvolňuje vnitřní dynamika textu, která vede k jeho předávání a vždy nové aktualizaci, o které svědčí tony komentářů, midrašů, kázání židovských a křesťanských v synagogách, v ješivách³¹ a křesťanských shromážděních. Tady se ocitáme doma ve škole S. Daňka, M. Biče a J. Hellera.

Tíhnutí textu Starého zákona do praxe

Čím více pronikáme do textu, tím intenzivněji se nás zmocňuje jeho vnitřní dynamika, která vtahuje do tradičního procesu výkladu a zvěstování textu, tím silnější je tíhnutí k apropriaci a k aktualizaci textu. Dá se říci, že teprve tehdy jsme textu porozuměli. Toto dění, jež je předmětem hermeneutiky, nachází svoji formu ve výkladech textu, ve zvěstování, v kázání, kdy nás text uvádí do nové skutečnosti Království a otvírá nám budoucnost. V tom smyslu patří homiletika a praktická teologie vůbec integrálně mezi teologické disciplíny. Dochází podle Ch. Dohmena ke změně paradigmatu. Biblická věda přestává být pouhou Textwissenschaft a stává se Kommunikationswissenschaft.³² „Teologická pravda je v posledu založena v autentické a transformativní praxi lidského subjektu, který je intelektuálně, mravně a nábožensky proměněn“.³³ V tom se překrývají úkoly systematické a praktické teologie.³⁴

²⁸ B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 1985, s. 11: „Kanonická literatura reflektuje ve své poslední podobě dlouhé dějiny svého vzniku, v níž byla vybrána, předávána a formována předaná tradice stovkami rozhodnutí... Skutečnost, že poslední podoba biblického textu zachovala mnoho z dřívějších fází redakcí Izraele, je nablídná. Jednotlivé prvky však byly navzájem tak propojeny, že kladou odpor jednoduchým diachronickým rekonstrukcím, které rozbíjejí svědectví celku.“ G. Sheppard, *Canonization. Hearing the Voice of the Same God through Historically Dissimilar Traditions*, *Interpretation* 36 (1982), ss. 21–33.

²⁹ P. Sláma, cit. recense, s. 84.

³⁰ M. Prudký, cit. Článek, s. 113.

³¹ G. Stemmerger, *Talmud a midraš. Úvod do rabínské literatury*, Praha 1999.

³² Ch. Dohmen, A. Stemmerger, op. cit., s. 192n.

³³ M. Kirwan, *Theological Hermeneutics*. In: *Communio viatorum XLIII* (2001), č. 2, s. 115.

³⁴ Tamtéž 115n: „Tracy offers an account in *The Analogical Imagination* (1981) of how theology can be regarded as a hermeneutical exercise. He suggests there are three distinct

Přítom je SZ „klasickým“ textem, ne předně proto, že tak stanoví konfese, ne tak, že jeho klasičnost je automaticky diskvalifikací jiných náboženství, nebo žije jen jako jejich překonávání (to ani Daněk nemínil – tak důraz na SZ chápe Stehlík), nýbrž klasičnost SZ spočívá v tom, že se při interpretaci vnitřní vahou prokazuje jako pravdivý, jako text, který dává účast na poslední skutečnosti. Plní se při tom, co P. Macek očekává od procesuální interpretace: „The process of interpretation unfolds the ultimate realism of the biblical vision, for the „call“ for a personal story of faith comes not only from the biblical message, but also from the structure of reality“.³⁵

Tento „ultimate realism“ je teologicky zakódován v hebrejském textu SZ, v jeho celostném vidění a vnímání reality jako strukturované reality stvoření, reality dějinné i eschatologické. Zatímco P. Macek píše o účasti na této poslední realitě, již interpretace textu poskytuje, jako účasti na textu a na realitě, klade se otázka, zda zachovává distanci mezi poslední realitou, Bohem na straně jedné a světem a námi jako realitou stvořenou na straně druhé. Již jsem zmínil, že W. Brueggemann vidí v navázání na „Überschuss“ SZ v jeho celostném pojetí reality základ obnovy. Nový zákon pracuje se stejným pojetím reality, to se však v něm pod vlivem řeckého čtení zatemnilo a jeho kerygmatu se zmocnil subjektivismus, idealismus, existencialismus. Je to patrné u R. Bultmanna, který vykládá NZ předně z hellenismu a jemuž se judaistické pozadí vytrácí. Jeho význam si uvědomil poměrně pozdě.³⁶

Práce na SZ a jeho zvěstování se tak stává novým ohniskem teologické práce. To vystihuje A. H. J. Gunneweg, když píše: „Není přeháněním, pokládáme-li hermeneutický problém Starého zákona nejen za jeden z problémů, nýbrž za ten problém křesťanské teologie, jehož řešením jsou tak nebo onak dotčeny všechny ostatní teologické otázky.“³⁷

Místo Starého zákona v životě církve

Již jsem zmínil, že Starý zákon koncem čtvrtého století, s výjimkou žalmů jako modliteb, ze života církve mizí. V době přednicejské, pro kterou máme doklad v Sacramentarium Gelasianum (413) a v lekcionářích gallikán-

but related disciplines in theology: fundamental, systematic and practical, each operate with a different „audience“ and each offers a different kind of truth claim... With the third category, „practical theology“, the audience is not the academy but the world, especially where this involves engagement with social issues, such as injustice. This form of theology demands that theory must take second place to praxis, some form of authentic personal involvement or commitment on the part of the theologian is called for.“

ských, mosarabských, byzantských liturgií nacházíme starozákonní čtení velikonočních vigilií, které zasazovaly velikonoční událost do rámce příběhů Izraele (Gn 1, Gn 22, Ex 14, Iz 54, Iz 55, Bar 38–39, Ez 37, Iz 4, Jon 3, Dt 31, Dan 2).³⁸ O tom svědčí také modlitba: „Způsob, aby plnost celého světa přešla (*transeat*) do synů Abrahamových a Izraelské důstojnosti“.³⁹ Ve výkladu starozákonních perikop přineseme i tyto paschální perikopy.

Čtení perikop a jejich výklad převzala církev ze synagogy. Dokládá to tradice církve v Sýrii, kde se četla tři čtení ze SZ (Zákon, Proroci, Spisy, tedy v pořadí podle Masory, nikoli podle Septuaginty) a tři čtení z NZ (Evangelium, Epištola a Apokalypsa, pořadí podle synagogy, později byla Epištola předřazena před Evangelium).⁴⁰ V syrsko-jakobínské liturgii se dodnes čte Zákon a Proroci.⁴¹ Trojí čtení ze SZ se postupně opouštělo, zůstalo jen jedno čtení.

K úplnému opuštění perikop ze SZ dochází v liturgiích východních, v Konstantinopoli koncem 5. století a teprve začátkem 6. století na Západě, v Římě. Lekcionáře západních ritů, které se zachovaly z 5.–7. století, zpravidla už neobsahují žádné starozákonní perikopy.⁴²

Důvodem opuštění starozákonních perikop byla snaha zjednodušit a zkrátit bohoslužby. Zda tu hrály roli také nějaké antijudaistické tendence, zatím nemáme doloženo. Součástí bohoslužebného života církve zůstaly pouze žalmy jako modlitby, nikoli jako perikopy a základ kázání.

Starozákonní perikopy tak na staletí ze života církve zmizely, ze života církve římské až do Druhého vatikánského koncilu. Výjimku tvořila v 16. století Jednota bratrská. Pod vlivem Lukáše Pražského se v Jednotě kázalo na

³⁵ P. Macek, Process thought and biblical hermeneutics – an overview. In: *Communio viatorum XLIII* (2001), s.152 „Proces interpretace rozvíjí poslední realismus biblické vize, neboť volání po osobním příběhu víry nepřichází jen z biblického poselství, ale také ze struktury reality“.

³⁶ R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, Londýn 1984, 9.vyd. Předmluva str. VII.

³⁷ A. H. J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments*, Göttingen 1988, 2.vyd., s. 7.

³⁸ B. Fischer, Die Lesungen der römischen Ostervigil unter Gregor d. Gr. In: *Colligere Fragmenta 1952*, ss. 144–159.

³⁹ Sacramentarium Gelasianum I, s. 43: dum quoad uni populo a persecutione Aegyptica liberando dextrae tuae potentia contulisti in salute gentium per aquam regenerationis operaris, praesta, ut in Abrahamae filios et in Israeliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo.

⁴⁰ F. C. Burkitt, The Early Syriac Lectionary System. In: *Proceedings of the British Academy X*, 1921–23, ss. 301–338.

⁴¹ J. Jungmann, *Gottesdienst der Kirche*, Innsbruck, Vídeň, Mnichov 1957, 2.vyd., s. 127.

⁴² Výjimku tvoří tzv. liturgia Ambrosiana v lekcionáři gallikánském (MPL LXXII, s. 171nn) ze 6. století.

starozákonní perikopální řadu, o jejímž původu, podobně jako o původu Lukášova eucharistického formuláře zatím nemáme ani tuchy. Bratrské perikopy se nám zachovaly v postilách ze 16. století.⁴³

Které perikopy tvoří tuto řadu? Ve výběru perikop se nepochybně zrcadlí synagogální pozadí, celá řada perikop se (obsahově, nikoli v rámci církevního roku) kryje s perikopami synagogálními.⁴⁴ Bratrskou zvláštností je, že žalmy, chápané zřejmě jako prorocství, jsou mezi perikopami zastoupeny jako texty pro kázání. Za výběrem perikop, převážně z proroka Izaiáše, který měl své významné místo v Kumránu, lze sledovat oscilaci mezi Tórou, jíž patřilo v synagoze přední místo, a mezi Proroky a texty prorocko-eschatologickými, které hrály významnou roli v církvi spolu s evangeliem. Ovšem texty ze Zákona mezi perikopami rovněž nalezneme.⁴⁵ Vedle toho reformátoři kázali na Starý zákon v rámci *lectio continua*.⁴⁶

Nicméně i v reformačních církvích, zvláště pak v protestantské biblistice postupně dochází k tomu, že Starý zákon přestává být základem kázání, stává se objektem Textwissenschaft, jak jsme to mohli sledovat na J. Wellhausenovi. V církvi žije ve formě biblické dějepavy, která však vzniká v době objevu pohádek a je více méně v praxi rodinného čtení kalendářů a pohádek do tohoto žánru zařazena, což trvá dodnes.

Teprve v současné době začíná být otázka kázání na starozákonní texty pro starozákonníky i novozákonníky zajímavá. L. Beneš ve své disertační práci „Kázání na Starý zákon“⁴⁷ sleduje, jak se tato situace projevuje u významných biblistů naší doby.

O tyto otázky jeví zájem katoličtí teologové ve světě i u nás. Skupina vzešlá z „mlčící“ církve vysoce hodnotí liturgii Slova a sleduje naši práci.⁴⁸

Společné čtení

Při práci na starozákonních perikopách vyvstává otázka, zda a jak je možné číst Starý zákon společně s židy. Názory židovských a křesťanských teologů na tuto otázku se postupně utvářejí. Někteří židovští teologové vidí možnost spolupráce biblické vědy v disciplínách archeologie, lingvistiky a li-

⁴³ O. Štefan, *Výklad řeči Božích, kteréž ve dny nedělní a sváteční v shromážděných křesťanských učitelů Jednoty Bratrské obecně předkládány bývají 1575*, zvané též *Postila Kralická* (Knihovna Národního musea v Praze 35 C 1, NKČR 54 C 255). Jan Kapito, *Postilla, to jest kázání, kteráž na řeči Boží ke dnům svátečním přináležející, přes celý rok činěna bývají, v nichž po částkách artikule víry obecné křesťanské se vykládají* (Knihovna Národního musea v Praze 35 C 3), viz též R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha 1957, s. 285.

⁴⁴ V první polovině církevního roku jsem našel 15 shodných perikop.

terární vědy. Sporným bodem je otázka teologie. J. Levenson uvedl důvody, proč se židé nezajímají o protestantskou biblickou teologii. Biblická látka SZ je natolik polychronní a různorodá, že do ní nelze vnášet systematizující hlediska, zejména z existenciálních pozic křesťanské víry, která jsou jí podle židovské teologie cizí. Dále upozorňuje Levenson na to, že společnému teologickému přístupu brání nebezpečí nedostatečné reflexe vlastního hermeneutického východiska.⁴⁹ U křesťanů v sobě má toto východisko při výkladu starozákonních textů zakódováno nebezpečí teologického anti-judaismu, jak ukazuje M. Prudký. Kořen teologického antijudaismu při výkladu Starého zákona je ve výlučném pojetí „křesťanské soteriologie (není v žádném jiném spása než v Kristu) s absolutním nárokem na prosazení této ‚pravdy‘“. S tím jde ruku v ruce „odmítnutí jakéhokoli výkladu Písma, který by tuto základní tezi kladl pod otázku – tedy židovské interpretace starozákonních textů“.⁵⁰ V podstatě jde o otázku teologické relevance starozákonních textů v užití synagogy, o slyšení Božího slova synagogou. Mohli jsme si všimnout, že Barth přiznává, že židé slovo Boží fakticky slyší, i když k tomu připojuje výhradu.⁵¹

Protestantská teologie právě v tomto přiznání teologické legitimacy židovskému čtení Starého zákona není jednotná. R. Rendtorff vybojovává prostor pro názor, že SZ musíme přiznat jeho legitimitu, která pro židy není odvozena z NZ, avšak tento názor zdaleka není zastáván většinou křesťanských teologů a nepromítá se do biblických komentářů. Jsou bibličtí teologové, kteří odvíjejí teologická měřítká pro SZ z NZ jako R. Bultmann, A. Gunneweg, u jiných se setkáváme se snahou těžít teologické výpovědi ze SZ přímo (W. Zimmerli, C. Westermann).

Také židovští teologové o této otázce diskutují. Mohli jsme sledovat, že otázka teologické povahy starozákonních textů souvisí s otázkou historicity

⁴⁵ Statistický přehled vypadá takto: Izaiáš 18, Jeremiáš 5, Ezechiel 3, Zákon 8, Žalmy 14, ojedinele Joel, Jonáš, Ozeáš, Micheáš.

⁴⁶ Viz J. Smolík, *Kázání v reformaci*, Praha 1957.

⁴⁷ L. Beneš, *Kázání na Starý zákon*, Praha 1995, recenze J. Smolík.

⁴⁸ Liturgie slova. In: *Getsemany 1 (124) 2002*, vložka ss. 12-13 Jan Konzal, P. Hradílek.

⁴⁹ J. D. Levenson, Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren. In: *EvTh 51* (1991), ss. 402-409, 415-426. Viz též R. Rendtorff, Theologie des Alten Testaments, R. Rendtorff, Wege zu einem gemeinsamen jüdisch-christlichen Umgang mit dem Alten Testament. In: R. Rendtorff, *Kanon und Theologie*, Neukirchen 1991, ss. 1-14, 40-53. F. Čapek, Židovská biblická teologie – iluze nebo skutečnost? In: *Teologická reflexe 1/2000*, ss. 13-25.

⁵⁰ M. Prudký, Výklad společného(?) Písma. Nebezpečí teologického antijudaismu při výkladu starozákonních textů. In: *Getsemany 9 (98)*, s. 215.

⁵¹ K. Barth, KD II/2, s. 260.

biblických textů. Protestantké bádání má stále sklon učinit historickou perspektivu v osvícenském pojetí klíčem v akademickém přístupu k textu. Rabínská exegeze je odlišná. Historická fakta netvoří základní předmět jejího zájmu. Platí rabínské „Co bylo, bylo“. Ovšem i v křesťanské biblické teologii, jak jsme viděli, se dějiny, „jak se to stalo“, stávají skutečností druhořadou, což židovské a křesťanské čtení SZ sblíží a vytváří podmínky pro rozhovor. F. Čapek zmiňuje jako příklad názory M. A. Sweeney, který uvádí do čtení konstrukt dějin ve SZ, do něhož je vložen smysl.⁵² Předně je podle Sweeney třeba odhalit předpoklady, s nimiž starozákonní texty čtou židé a křesťané. To je možné analýzou motivů, které vedly ke kanonizaci křesťanské bible, Septuaginty a hebrejské bible, Tanaku. Podle řazení knih v Septuagintě usuzuje Sweeney, že v ní je čas pojímán lineárně, Starý zákon je prolepsi Nového zákona, ideál bude uskutečněn na konci času mimo dějinnou zkušenost. V Tanaku tomu je jinak. Ustanovení chrámu v zemi Izraele a poslušnost Mojžíšovy Tory je dokončením stvoření světa. Tanak je koncipován jako líčení zkázy ideálu v době králů a jako jeho restaurace v poexilní době. Jedná se o nelineární pojetí času a o možnost restaurace ideálu v dějinách. Sweeney má za to, že při respektování těchto odlišných východisek je možný dialog. Podobné rozdílné hodnocení času a presentní a futurální eschatologie u židů a křesťanů najdeme u Gersona Sholema.⁵³ Velice podnětná je také studie J. B. Součka *Izrael a církve v myšlení apoštola Pavla*.⁵⁴ Souček vidí ve Starém zákoně otvírání univerzálních horizontů jako poslání Izraele, zatímco církve má realizovat konkrétní společenství víry.

Mám za to, že teologické předpoklady, které určují židovské a křesťanské čtení SZ, nejsou exklusivní, ale schizmatické, že např. ani presentní eschatologie židů, ani futurální eschatologie křesťanů nevystihují jedna bez druhé celou pravdu. Dokonce jedna bez druhé propadá deformacím. „Tam, kde ve svobodě a otevřenosti kristovské víry mohu z pozic své tradice sledovat, jak Písmo čte tradice židovská, mohu díky této alternativě v chápání významu objevovat důrazy, které jsem dříve neviděl a neslyšel a být tak ve své víře obohacen“.⁵⁵

⁵² F. Čapek, cit. článek, s. 22n.

⁵³ G. Sholem, Zum Verständniss der messianischen Idee im Judentum. In: *Judaica*, Frankfurt 1968, ss. 7–74.

⁵⁴ J. B. Souček, *Izrael a církve v myšlení apoštola Pavla*. In: *Teologická reflexe 2/1999*, ss. 173–182.

⁵⁵ M. Prudký, cit. článek, s. 220.

⁵⁶ R. Rendtorff, *Rabbinische Exegese und moderne christliche Bibelauslegung*. In R. Rendtorff, *Kanon und Theologie*, s. 22.

Při práci na výkladu starozákonních perikop je možno uvést řadu ilustrací tohoto obohacení. Paradoxně rabínské výklady uvádějí do teologických obsahů perikop, které se historizující a psychologizující exegezi protestantských komentářů často ztrácejí. Tak např. zjištění, že se Gn 22, obětování Izáka, čte na den smíření, vytváří teologický kontext pro tuto perikopu, který v protestantských komentářích často chybí. Jinde způsob, jakým se židovská exegeze brání vztáhnout určité místo na Mesiáše, přímo vede k rozhovoru o jeho mesiášském charakteru, zatímco kritická exegeze protestantská v něm mesiášský motiv pomíjí. S překvapením zjišťujeme, že židé jsou blíže teologickému obsahu SZ, než starozákonní kritická biblická věda před von Radem. Ovšem ani von Rad nedopřává starozákonním textům jejich plnou svébytnost a svobodu.

Problémem ovšem je pro křesťanského čtenáře a vykladače SZ mít k dispozici potřebnou židovskou literaturu. Na toto manko upozorňuje R. Rendtorff.⁵⁶ Je tu sice k dispozici literatura intertestamentární, apokryfní, ale chybí výběry z komentářů a midrašů.⁵⁷

Od vydání von Radovy *Theologie SZ* je možno v křesťanské bibliotice pozorovat paradigmatickou změnu, která, byť neplánovaně, neprogramaticky, svou vlastní vědeckou metodou a akademickou gravitací jakoby vychází vstříc exegezi židovské, což otvírá nadějně možnosti a vytváří podmínky pro společné čtení. Pokusím se formulovat v několika bodech, v čem toto vzájemné sblížení vidím a jak se nám v práci na perikopách projevuje.

1) Protestantská exegeze se stále víc a víc vrací k danému textu v jeho kanonické podobě bez konjunkturálních úprav a bez redigování textu. Toto redigování sice ještě zůstává v některých komentářích a způsobuje, že komentář nevykládá daný text, ale text redakčně upravený podle měřítek literární vědy a jazykovědy. To se ovšem mění. Židovští, zejména rabínští exegeti pracovali vždy a pracují s „pevným textem“ až po detaily jeho grafického zachycení.⁵⁸

To se týká také vymezení perikop. Vymezení Tanaku odpovídá obsahové kontinuitě textu, zatímco křesťanské vymezení je často, jak se přesvědčujeme, určeno christologickým hlediskem, čímž jsou kontinuita textu a jeho smysl narušeny. M. Prudký to ilustruje na výkladu perikopy Iz 44, 1–6, kde křesťanská interpretace přehlíží kontext.⁵⁹

⁵⁷ G. Stemberger, *Talmud a Midraš. Úvod do rabínské literatury*, Praha 1999, uvádí bohatství literatury.

⁵⁸ Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart, Berlin, Kölln 1996, ss. 75–79.

⁵⁹ M. Prudký, *Exegese SZ perikopy Iz 44, 1–6*. In: *Teologická reflexe 2/1999*, ss. 103–119.

2) Sledovali jsme, že se zejména v Americe stále důrazněji prosazuje kanonický přístup (canonical approach) k textu.⁶⁰ U protestantských teologů v Evropě zatím tento přístup nebývá dotazen do důsledků, je to možno sledovat i na von Radovi,⁶¹ i na C. Westermannovi.⁶² Pro židy je tento přístup samozřejmostí danou už midrašitskou praxí čtení Tory, Proroků a Spisů, jež se vzájemně vykládají v rámci jedné tradice.

3) Protestantská starozákonní věda postupně překonává domněle „vědecký“ historismus, ať Albrightův (pokud jde o fakta) nebo Nothův (pokud jde o tradice a jejich literární ztvárnění). Dochází k relativizaci historie, jak jsme ukázali. Tím se protestantská věda starozákonní přibližuje badání judaistickému, které zná „vnitrobiblický výklad“, avšak jeho dějinné vrstvy podřizuje kanonickému, celostnému záměru, nezná samostatnou teorii pramenů (Jahvisty, Elohisty), již současné protestantské badání podrobuje kritické analýze.⁶³ Jak jsem ukázal, jedná se tu o rozhovor o místě dějin v teologii, v němž dochází ke sblížení.

4) Starozákonní věda na protestantských fakultách si musí být stále vědomější hypotetičnosti svých kritických výsledků, má-li zůstat vědou kritickou. K tomuto vědomí jí podle R. Rendtorffa může pomáhat i rabínská exegeze. „Chtěl bych zdůraznit“, píše Rendtorff, „že v určitých aspektech slabosti midrašistického výkladu může být jeho silná stránka, totiž brát bibli tak, jak je, a ptát se po vzájemných vztazích mezi různými texty, aniž bychom brali v potaz jejich domnělé stáří a jejich předchozí dějiny. Není třeba říkat, že nemůžeme výsledky moderní biblické vědy nechat zcela stranou. Avšak zabýváme-li se rabínskou literaturou, může nám pomoci k tomu, abychom si byli vědomi hypotetického charakteru všech našich kritických teorií a byli otevřeni pro neočekávaný vhled do významu biblických textů“.⁶⁴

5) Rabínská exegeze vyzývá principiálně k této otevřenosti a staví tak otazník nad naším jednodimenzionálním, zpravidla christologickým výkla-

⁶⁰ R. Rendtorff, Zur Bedeutung des Kanons für eine Theologie des Alten Testaments. In: *Kanon und Theologie*, ss. 54–63, B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, New York 1979 a j.

⁶¹ R. Rendtorff, Der Ort der Prophetie in einer Theologie des Alten Testaments. In: *Kanon und Theologie*, s. 67: „Bylo by možno říci, že von Radova koncepce je polokanonická, se silným kanonickým začátkem, který však obsahoval jen „Geschichtsbücher“ ve smyslu tradice Septuaginty a jejich následovníků, tzn. Toru a Prvních proroky.“

⁶² Také C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, nepracuje s kanonickou podobou textu.

⁶³ R. Rendtorff, *The problem of the process of transmission in the Pentateuch*, př. J. J. Scullion, Sheffield, 1977.

⁶⁴ R. Rendtorff, Rabinische Exegese. In: *Kanon und Theologie*, s. 22.

dem, jímž text zbavujeme jeho dynamiky, mnohoznačnosti a tajemství. Pro rabínskou exegezi platí, že „text nemá jen jeden smysl. Jednodimenzionální výklad Kumránu a Nového zákona, který usiluje o jediný pravý smysl biblického verše, věří, že jeho naplnění rozpoznává jen ve své době, což odporuje rabínskému pojetí nejdokonalejšího textu, jímž bible je. K dokonalosti patří také plnost významů. Biblická místa jako Ž 62,12 (Bůh promluvil jednou, dvojí věc jsem slyšel) podněcují takový výklad“.⁶⁵

6) Vztah křesťanského vykladače k vykladačům židovským ovšem, jak je z předchozího patrné, se netýká jen bodů, v nichž dochází postupně ke shodě (daný, pevný text, kanonizace textu, role historie), ale vytváří i plodná dialektická, chcete-li schizmatická napětí, která jsou funkční a mohou křesťanské čtení Nového zákona obohatit. To se děje tam, kde přihlédneme k „přebytku“ SZ. Při četbě NZ se snadno s moderní bultmannovskou exegezi dostáváme do zajetí anthropocentrismu, existencialismu nebo do metaforického symbolismu a poetismu a la Ricoeur.⁶⁶

SZ nás vrací, rovnou strhává do tvrdé reality, namnoze do reality kruté a nelidské, do reality násilí a moci, která sice zdaleka není tak bezcitná a nelidská jako krutost člověka našeho století, nicméně naráží tvrdě na naše idealistické pojetí humanity a lidských práv.

Běžný názor v evangelických církvích stále vidí v NZ, který odmítá násilí, vyšší stupeň náboženství než ve SZ. Věci jsou ovšem složité. Křesťané, konkrétně u nás doma husité, vyčetli ze své bible, k níž patřily i apokryfy, knihy Makabejské, že obranná válka je dovolena⁶⁷ a jiní křesťané to aplikovali i na útočnou válku proti kacířům. Židovští rabíni, držící se Starého zákona bez apokryfů, farizeové z období po makabejských válkách, byli pacifisté. Četli SZ, avšak výzvy k násilí a válce z něj neslyšeli. Podnes jsou orthodoxní židé, kteří moc židovského státu neuznávají. Jak to, že ze starozákonních textů po ta staletí židé neslyšeli výzvy k násilnému odporu, k odboji? Teprve po šoa o tom začínají diskutovat,⁶⁸ zatímco mnohým křes-

⁶⁵ G. Stemmerger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel. In: A. Dohmen, G. Stemmerger, cit. dílo, s.81.

⁶⁶ M. Kirwan, cit. Článek, s. 111n: The development of Ricoeurs theory can be summarized through his treatment of symbol and metaphor, as well as his more recent work on narrative. David Klemm declares that „Ricoeurs religious thought continues the line of mediating theologues, which stretches from Schleiermacher to Tillich.“ He warns us against reading Ricoeur selectively from confessional interests. To see his work as prolegomena or Hilfsdisziplin for confessional Christian theology would be a mistake.

⁶⁷ F. J. Holeček, Makkabäische Interpretation des hussitischen Chorals Ktož Jsú Boží bojovíci. In: M. Prudký (vyd.), *The Old Testament as Inspiration in Kultur*, Třebenice, 2000, ss. 140–166.

⁶⁸ E. Wiesel, *Všechny řeky spějí do moře*, Paměti, Praha 1997, s. 203.

fanům se staly nejen násilná revoluce, ale i holokaust něčím, co je dlouho ve svědomí nevzrušovalo. Myslím si, že pasáže, v nichž se ve SZ mluví o násilí, jsou konstrukty, v nichž historie ustupuje do pozadí a stává se i ve svých realistických obrazech kérygmatickou výzvou.

7) Židovské a křesťanské čtení SZ nemůže jinak, než se od sebe schizmaticky lišit. Jde o to, aby to byla rozrůzněnost v rámci jedné společné smlouvy, do které jsou zahrnuti židé i křesťané, vstípení do olivy Izraele. Jedna smlouva znamená, že zaslíbení i soudy jsou ve Starém zákoně adresovány jak židům, tak křesťanům. Antijudaismus v církvi bral židům zaslíbení, tedy i smlouvu, která nebyla vypovězena, jak připomněl papež Jan Pavel II., a nechával pro ně v platnosti jen Boží soudy, které však církev na sebe nevztahovala. Základním předpokladem, abychom mohli číst SZ společně, je, abychom se jako křesťané s židy postavili pod jednu smlouvu, my křesťané pak židům přáli zaslíbení a soudy vztahovali na sebe. Jak tomu všemu rozumí židé, tomu můžeme jen v pokání naslouchat.

Osobní závěr

Čtení Písma se děje metodou přiměřenou věci, o kterou v něm jde (což je základní předpoklad vědeckosti), děje-li se v modlitebním očekávání, že z konstruktu perikopy zazáří Slovo. To vše se děje legitimně nejen v rozhovoru a obecenství s Bohem, nýbrž i v rozhoru a obecenství s bližními. Víra totiž není ze čtení, ale ze slyšení, jak zdůrazňoval biskup Jednoty Lukáš Pražský. Do tajemství biblického textu pronikáme v rozhovoru, na kterém se v dějinách podíleli židé i křesťané. Je čas se k tomuto rozhovoru vrátit, vrátit se do novozákonní doby, kdy Berienští „na každý den rozvažovali písmo (ČEP „zkoumali v Písmu“), takli by ty věci byly“ (Sk 17,11). Jsem přesvědčen, že tu je řeč o židech, kteří uvěřili v Krista i o těch, kteří podle Božího předuložení neuvěřili.

Skrytý a často na první přečtení naprosto nesrozumitelný konstrukt perikopy, do kterého jsou uloženy staleté dějinné zkušenosti utrpení, víry, nadějí, začne najednou mluvit, osloví nás, rozvine příběh, do kterého vyprávěním vstoupíme a uslyšíme poselství, které přichází odjinud. Najednou vyšlehnou jiskry, které zapálí srdce, zanítí se oheň, který hřeje a vytváří obecenství v hlubokých polohách svobodného omilostněného lidství. Prožíval jsem takové chvíle na biblických hodinách, při kázání, na homiletických seminářích, při společné práci na perikopách i na agendě. Vděčně vzpomínám na všechny, kdo při tom se mnou byli ve sborech, na fakultě, v ekuméně.

V rozlehlých pasážích SZ se setkáváme s vyvoleným lidem na poušti, ať při exodu z Egypta nebo v nadějných výhledech na druhý exodus z Babylonie. Existence Božího lidu, církve, je pouštní existence, církev na poušti ze Zjevení (12,6) nám připomínají hugenoti. Žijeme obklopeni konsumem na poušti post-moderny, která ukázala vratkost našich reformačních i tolerančních tradic, ale i tradic, na které byli čeští evangelíci jako pokrokoví zvlášť hrdi, jako by pramenily přímo z evangelia, zatímco byly tradicemi moderny. U proroka Izaiáše čteme mesiášskou vizi: Poušť se promění, „ušlechtilé zkvete a bude tam silnice a cesta... tou cestou jdoucí i nejhlupejší nezbloudí.“ (Iz 35,8) Jsem rád, že mohu vztáhnout toto zaslíbení na sebe. Vztahuje se i na mne, který jsem býval často zejména v politice naivně hloupý, což kajícně vyznávám. Slovo však mi nepřestalo zářit a cesta se mi neztratila. I to, že mě přijímáte, což mě dojíká, mi je svědectvím, že jsem na té cestě a silnici nezbloudil. Modlitebně prosím, aby se nám tato cesta neztrácela v návalech skepse, pochybností, uprostřed proher. Vzkříšený ji otevřel a žádný ji nezavře. Proto mu patří sláva. „Bud' tobě sláva, jenž jsi z mrtvých vstal.“ Vzdávám mu slávu i v ekumenickém obecenství se všemi v různých částech světa, s nimiž jsem tato slova zpíval, zpravidla ve franštině, v níž byla tato píseň původně složena: „A toi, la gloire, o Resuscité, a toi la victoire pour l'éternité.“ Všem vám moc děkuji.

(Přednáška na UK ETF 5. 3. 2002 v rámci konvokace k 80. narozeninám autora)

TANAK? POZN 5 – název díla??