

TEOLOGICKÁ REFLEXE

2001

Martin Prudký *Starozákonní teologie
v éře moderny*

Alasdair I. C. Heron *Karel Barth: osobní zaujetí*

Martin Vaňáč *Husova československá
evangelická fakulta bohoslovecká
a Univerzita Karlova do roku 1939*

Helmut Schwier *Liturgie a bible*

Tomáš Evan *Ekonomické myšlení Jana Kalvína
o Vlastnictví a solidaritě
ve společenství*

2 / 2001

Teologická REFLEXE

2

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy

Odpovědný redaktor: ThDr. Jindřich Halama

Zástupce: ThDr. Pavel Filipi

Návrh obálky, graf. úprava a sazba: Daniel Trojan

Vytiskl: Čihák TISK, Praha 10

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 96 stranách

Adresa redakce:

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

Telefon: (02) 21 98 83 21 – redaktor

(02) 21 98 82 05 – administrace

Fax: (02) 21 98 82 15

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz

*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., Vodíčková 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 AUFSAETZE • ARTICLES

Martin Prudký 101

STAROZÁKONNÍ TEOLOGIE V ĚŘE MODERNY retrospektiva při 100. výročí narození G. von Rada

OLD TESTAMENT THEOLOGY IN THE MODERNIST ERA

A Review of the Life and Work of Gerhard von Rad to mark the 100th anniversary of his birth

Alasdair I. C. Heron 125

KAREL BARTH: OSOBNÍ ZAUJETÍ

KARL BARTH: A PERSONAL ENGAGEMENT

Martin Vaňáč 132

HUSOVA ČESKOSLOVENSKÁ EVANGELICKÁ FAKULTA BOHOSLOVECKÁ A UNIVERZITA KARLOVA DO ROKU 1939

Příspěvek k dějinám Evangelické teologické fakulty

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE HUS CZECHOSLOVAK PROTESTANT
THEOLOGICAL FACULTY AND CHARLES UNIVERSITY BEFORE 1939

Helmut Schwier 155

LITURGIE A BIBLE

LITURGIE UND BIBEL

Tomáš Evan 167

EKONOMICKÉ MYŠLENÍ JANA KALVÍNA O VLASTNICTVÍ A SOLIDARITĚ VE SPOLEČENSTVÍ

ECONOMIC THOUGHTS OF JOHN CALVIN ABOUT PROPERTY
AND SOLIDARITY IN SOCIETY

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

J. Štefan: Oč jde v životě	178
J. Štefan: Barth soukromý i veřejný	180
P. Macek: Zdařilá učebnice fundamentální teologie	181
J. Černý: Kázání o proměně	186

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

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

Prof. Dr. Alasdair Heron, Theologische Fakultät, Friedrich-Alexander-
Universität, Kochstr. 6, D-91054 Erlangen

Mgr. Martin Vaňáč, Evangelická teologická fakulta, pošt. př. 529,
155 55 Praha 1

Prof. Dr. Helmut Schwier, Praktisch-Theologisches Seminar, Karlstr.16,
D-69117 Heidelberg

Ing. Mgr. Tomáš Evan, Kladenská 19, 160 00 Praha 6

STAROZÁKONNÍ TEOLOGIE V ÉŘE MODERNY

retrospektiva při 100. výročí narození G. von Rada¹

Martin Prudký

OLD TESTAMENT THEOLOGY IN THE MODERNIST ERA – a Review of the Life and Work of Gerhard von Rad to mark the 100th anniversary of his birth Gerhard von Rad (1901-1971) is considered to be one of the most important biblical scholars of the twentieth century. Through his critical approach to the history of tradition and his conception of biblical theology as a dialogue between varying traditions within the biblical canon, he helped to overcome the legacy of positivist historicism and doctrinaire systems in biblical theology. Paradoxically, when we now look back from a distance of several decades we have to say that a number of von Rad's basic hypotheses are no longer valid (the amphycyclic structure of Early Israel with annual treaty-renewal festivals located in the sanctuary at Shekem; the question of the provenance, date and function of the so-called deuteronomical "Historical Creed"; the hypothesis of the origin of apocalypticism in wisdom traditions, etc.). But the greatness of scholars is not measured by whether they formulate "eternal truths", but by whether they provide a credible and inspiring response to the problems and challenges of their time and help research in their field to advance. In this respect von Rad is an inspiring and exemplary figure, representative of the most important twentieth-century struggles in German Old Testament scholarship.

Dvacáté století znamenalo pro starozákonní vědu éru mimořádného rozvoje v mnoha ohledech. Pracovní obzory se rozšířily o množství nových materiálních i literárních nálezů, přístup k látkám a metodické postupy prošly hlubokou proměnou, celková koncepce disciplíny byla předmětem řady sporů, byla postupně několikanásobně revidována a reorientována. Starozákonníci z doby přelomu 19. a 20. století – např. Julius Wellhausen či Bernhard Duhm – by se se svými dnešními kolegy jen těžko shodli nejen na celkovém obraze výdobytků biblicko-teologického bádání, těžko by hledali společnou řeč už i v nejzákladnějších otázkách – co je předmětem, co je úkolem a co je metodou starozákonní vědy.

V následujících odstavcích se chci pokusit představit některé z otázek, které dominovaly diskusi o problematice biblické teologie, a některé možnosti jejich řešení, tak jak je můžeme sledovat na životním zápase jedné z klíčových postav starozákonní biblistiky této éry – *Gerhardu von Radovi*.

¹ Předneseno 8. října 2001 na valném shromáždění Centra biblických studií Akademie věd České republiky a Univerzity Karlovy v Praze.

Skutečnost, že si právě v těchto týdnech připomínáme stoleté jubileum jeho narození a třicet let od jeho úmrtí (*21. 10. 1901, †31. 10. 1971), dává tomuto ohlédnutí příděch osobně jubilejní bilance; mým záměrem však je na této klíčové postavě epochy „moderny“ představit základní otázky této biblické disciplíny a z dnešního odstupu zhodnotit způsoby jejich řešení.

1. Pro orientaci v souvislostech von Radova díla si nejprve uvedme základní danosti jeho životní cesty. Důležitost vnějších dějinných okolností pro vnímání problematiky biblické teologie a pro preferování určitých řešení či – jinak řečeno – provázanost vlastní odborné práce, peripetif utváření vědní disciplíny v dané době a vlivu příslušného dějinného kontextu můžeme totiž právě na postavě a díle G. von Rada sledovat velmi zřetelně.

Gerhard von Rad se narodil v Norimberku v luterské rodině a jiho-německé prostředí (Bavorsko a Franky) mu svou lidskou vřelostí a poetičností zůstalo celoživotně blízké. Z rodinného prostředí, které mělo z otcovy i matčiny strany patricijské kořeny, si odnesl hluboké zakořenění v německé klasické i romantické kultuře – přes literaturu a poezii až k hudbě (byl dobrým znalcem Goetheho a po celý život aktivním houslistou). Kultivovanost až estétská se v něm jako „múzické bytosti“ snoubila s dokonale zažitou poctivostí k tradicím humanitního vzdělání.

1.1. Teologii studoval (1921–1925) v Erlangen a Tübingen. Výrazněji jej zaujali jen dva z tehdejších učitelů – novozákoník E. F. Karl Müller svou exegetickou akribií a systematik Karl Heim svým zájmem o problematiku vztahu víry k vnější skutečnosti.

Do studia Starého zákona se von Rad nepustil pod vlivem svých učitelů (Wilhelm Lotz v Erlangen, Paul Volz a Wilhelm Rudolph v Tübingen), nýbrž z podnětu vnějšího – pod tlakem teologické výzvy, kterou znamenala konfrontace s dobovým antisemitismem. Mladý luterský bohoslovec vycítil, že teologové *Svazu pro německou církev* (*Bund für deutsche Kirche*; založen 1921) svým odmítáním Starého zákona a jeho pozitivní funkce pro křesťanskou zvěst podvracejí samé základy křesťanské víry. Svou disertační práci se rozhodl věnovat starozákonnímu tématu, jež by k současným sporům přispělo biblicko-teologickou sondou. Tento biblicko-teologický zájem – spíše než dílčí otázky historického či literárního zkoumání Bible – zůstal pro von Rada celoživotně příznačný.

Pod vedením Otto Procksche, který přišel roku 1925 do Erlangen, zpracoval von Rad ve své disertaci téma „Božího lidu v Deuteronomiu“ (*Das Gottesvolk im Deuteronomium*, [BWANT III,11] Neukirchen 1929). Na základě analýzy formy textu jakož i charakteristické terminologie

a frazeologie dochází von Rad k tezi, že koncept „Božího lidu“ patří v Deuteronomiu k základním a určujícím pojmům.² V návaznosti na diskusi o roli Deuteronomia a tzv. deuteronomistického hnutí v dějinách náboženství Izraele (de Wetteho tezi o souvislosti s Jóšijášovou reformou r. 622) pak von Rad zdůrazňuje význam svého tématu pro celkový obraz dějin starověkého Izraele a pro starozákonní, resp. biblickou teologii – pojem Božího lidu, jak je v Deuteronomiu kriticky profilován, shledává podstatným způsobem provázán s ostatními klíčovými teologumeny; díky důležité roli, kterou Deuteronomium hraje v biblickém kánonu, se pak uplatňuje jako prvek mimořádné důležitosti v biblických látkách jako celku.

Po krátkém působení v Erlangen se roku 1930 von Rad stává asistentem Albrechta Alta v Lipsku. Spolupráce s tímto renomovaným historikem starověkého Izraele a s jeho žákem Martinem Nothem byla rozhodujícím momentem nejen pro formování mladého von Rada osobně, nýbrž zpětně i pro Altovu lipskou starozákonní dílnu – společné rozvinutí nových přístupů, zkoumajících dějiny biblických tradic v kombinaci hledisek historických a literárně formálních, vedlo ke zformování nové „školy“, jež pro svůj hlavní předmět zájmu bývá označována „*škola dějin podání*“ či „*škola [kritiky] dějin tradice*“.³

V Lipsku v roce 1930 von Rad předložil u A. Alta svou habilitační práci, v níž zkoumal koncept dějin v chronistickém dějepravném díle (*Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, [BWANT IV,3] Neukirchen 1930). Způsob uchopení tématu je příznačný a charakteristicky předznamenává další von Radovu cestu – nezkoumá primárně reálné dějiny, které jsou za chronistickými texty, nýbrž *teologický koncept* („ideový konstrukt“) dějin, kterým je jejich podání zformováno. Tento theologický koncept chronistický pak porovnává s konceptem ostatních tradičních proudů.

O čtyři roky později publikoval von Rad monografii analyzující další z tradičních proudů, které vytvářejí komplexní koláže dějinných příběhů Izraele – studii o tzv. kněžském spise (*Die Priesterschrift im Hexateuch. Literarkritisch untersucht und theologisch gewertet*, [BWANT 65] Neukirchen 1934). Také v této studii tvoří vedle literárně-kritického rozboru a analýzy původu tradic podstatnou část pasáží o theologické koncepci „obrazu dějin“ tohoto tradičního proudu.⁴

² „Volk-Gottes-Gedanke ... [ist] die Quintessenz und Größe [des Deuteronomiums]“ (*Das Gottesvolk im Deuteronomium*, Neukirchen 1929, 99).

³ „Überlieferungsgeschichtliche Schule“, resp. „traditionsgeschichtliche Schule“.

⁴ Gerhard von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch. Literarisch untersucht und theologisch gewertet*, Neukirchen 1934, 166nn.

Těmito třemi monografiemi si von Rad připravil půdu pro systematizující studii, v níž shrnul své pojetí vzniku látek hexateuchu a v níž současně představil přístup, východiska a teze školy dějin tradice (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, [BWANT 78] Neukirchen 1938). V této studii stručně představil svůj koncepční objev, který mu umožnil zcela nově pojmut otázku vzniku komplexních literárních útvarů, jak ji v hexateuchu zkoumala předchozí literární kritika. Von Rad si všiml, že základní položky tradic hexateuchu můžeme nalézt stručně vyjádřeny v oddílech, které jsou v deuteronomistických textech uvedeny jako vyznavačské či parenetické sumáře (tzv. „dějinné krédo“; Dt 6,21nn; 26,5nn; Joz 24,2nn). Tyto oddíly podle von Rada sloužily při kultických slavnostech k vyjádření základních položek vyznání, resp. k připomínce základních prvků svědectví o Hospodinově dějinně-spásném díle pro Izrael (tradice praotecká [motiv zaslíbení]; otročení v Egyptě a exodus; vedení pouští; dar zaslíbené země). V těchto sumářích nápadně chybí motiv daru Zákona na Sínaji či cokoli, co by na sínajskou tradici upomínalo. To bylo von Radovi jasným dokladem skutečnosti, že sínajská tradice „daru Zákona“ pochází z jiného zdroje než látky deuteronomistického kréda a do celku tradic Pentateuchu byla přiřazena později. S dosavadní literárně kritickou představou o vzniku látek Pentateuchu (resp. Hexateuchu) bylo toto pozorování kongruentní v tom smyslu, že sínajské tradice, obvykle připisované prameni „P“ (kněžskému spisu), skutečně byly k dějinně koncipovanému svědectví o vyvedení z Egypta a daru země přiřazeny později; i z hlediska dějepravného pak působí předlouhou „zastávku“ na sínajské poušti, jež v příběhu trvá mezi Ex 19,2 a Nu 10,11.

Síla a svůdnost von Radovy koncepce je v tom, že důmyslně kombinuje a do soustavného obrazu uvádí dílčí obrazy raných dějin Izraele, zejména funkce lokálních svatyň a jejich tradic, obraz literárního vzniku tradičních látek, zejména ve vazbě na formalizovaný usus při liturgických slavnostech, a obraz procesu postupného slučování a přepracovávání dílčích tradic od elementárních vyznavačských formulí, přes dílčí příběhy, větší komponované cykly až po stadium literárního komplexu Hexateuchu. Syntetickou hypotézu, kterou von Rad v této studii formuloval, již v zásadě nikdy neopustil a jeho další práce – ať komentáře k První a Páté knize Mojžíšově, nebo velká *Teologie Starého zákona* – jsou v podstatě jen dalším rozpracováním této základní koncepce.

1.2. Vraťme se ale ještě k von Radově životní cestě a jejímu dobovému kontextu.

Po čtyřech letech „učednictví“ u A. Alta byl von Rad povolán, aby se ujal starozákonní profesury na nedaleké univerzitě v Jeně. Na teologické

fakultě v Jeně ovšem měli jak mezi učiteli tak mezi studenty většinu tzv. Němečtí křesťané (*Deutsche Christen*) a mladý starozákoník zde byl dost drsně konfrontován s realitou „dějinného obrazu“ církve své doby. Rudolf Smend v jedné z biografických studií v této souvislosti uvádí text studentské rezoluce z roku 1939/40, který stojí za ocitování jak pro věc samu, tak pro svou dikci:

„Náš lid v těchto dnech stojí v rozhodujícím boji proti Věčným Židům. Ve všech oblastech německého života se nyní uskutečňuje naprosté oddělení od židovského zvrácení ducha [*die restlose Trennung vom jüdischen Ungeist*]. Na žádných univerzitách, baštách německého ducha, již není žádného místa pro židovské parazity. Avšak teologické fakulty stále ještě vyžadují zkoušku z jazyka Kenaánu. Pro nás, německy uvědomělé studenty teologie na univerzitě v Jeně, je jedinou mírou naší práce lid [*das Volk*]. Nejsme ochotni vyplýtvat své vzácné síly proti svému sklonu a instinktu na hebrejštinu. Studium hebrejského jazyka nechť zůstane vyhrazeno pouze těm, kdo se připravují na vědeckou dráhu. V tom jsme zajedno se svými docenty. Prosíme, aby naše cesta byla příslušnými opatřeními a příkazy uvolněna.“⁵

Nejednalo se o žádný studentský výstřelek či provokaci – Zemská církevní rada v Durynsku hned po říšském pogromu v listopadu 1938 prohlásila, že znalostem hebrejštiny nepřisuzuje žádný význam.

Na svém prvním samostatném působišti se tedy G. von Rad opět střetává s těmi, kdo v něm polemicky vyprovokovali zájem o biblickou teologii, zejména o teologickou funkci Starého zákona pro křesťanskou církev (viz *dissertace*).

Ještě před svým přesídlením do Jeny se ovšem von Rad zapojil do práce *Vyznávající církve* (*Bekennende Kirche*). Veřejné přiznání se ke Starému zákonu jako platnému Písmu křesťanské církve považoval za otázku *statu confessionis* a ve zvláštní míře za svůj profesní úkol. Už v únoru 1934 tak spolu s A. Altem a J. Begrichem uspořádali v Lipsku řadu přednášek k tématu *Vedení ke křesťanství skrze Starý zákon* (*Führung zum Christentum durch das Alte Testament*), čímž polemicky navázali na přednášky, které byly na tomtéž místě předneseny s názvem *Cesta Germánů* (*Weg der Germanen*).⁶ Během války se pak ve Vyznávající církvi s neutuchajícím nasazením věnoval kázáním a přednáškám na rozmanitých vzdělávacích kurzech, sborových dnech či ilegálních setkáních farářů i laiků.⁷ Některé texty

⁵ Rudolf Smend, „Gerhard von Rad“, in: Rudolf Smend, *Deutsche Alttestamentler in Drei Jahrhunderten*, Göttingen 1989, 226–254, 236.

⁶ Tamtéž.

⁷ Viz Gerhard von Rad a Odil Hannes Steck, *Gottes Wirken in Israel Vorträge zum Alten Testament*, Neukirchen-Vluy 1974, 322–323.

byly příležitostně otištěny hned v třicátých letech, některé vyšly až po válce; jejich názvy mluví samy za sebe: *Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův* (1934); *Starý zákon – Boží slovo pro Němce!* (1937); *Trvalý význam Starého zákona* (1937); *Otázka výkladu Písma ve Starém zákoně* (1938); *Starozákonní výpovědi víry o životě a smrti* (1938); *Proč církve vyučuje Starý zákon* (1939); *Mojžíš* (1940).

Během válečných let pracoval von Rad intenzivně také na svém komentáři k *První knize Mojžíšově* (Genesis), který spolu s dalšími komentáři ke knihám Hexateuchu přislíbil pro ediční řadu *Altes Testament Deutsch*,⁸ a na řadě dílčích studií.⁹ Ke konci léta 1944 byl odveden k vojsku; s ohledem na nepevné zdraví byl zařazen jako řidič těžkého nákladního automobilu s umístěním v Jeně. Od dubna do června 1944 byl potom internován v americkém zajateckém táboře. Podle posmrtně publikovaných vzpomínek to pro něj byla existenciálně otřesná zkušenost, v níž se mu vybavovaly obrazy apokalyptické zkázy, jak je znal z Písma a z výtvarného umění – „*dimenze skutečného opuštění Bohem*“.¹⁰

1.3. Po válce pak von Rad několik let působil jako ordinarius starozákonní vědy v Göttingen (1945–1949). Zde zažil poválečnou euforickou výuku mnoha vděčných studentů, u nichž právě bohoslovci z okruhu Vyznávající církve nacházeli velký ohlas. Kromě pravidelných přednášek (čtyřhodinová hlavní a dvouhodinová vedlejší), seminářů a cvičení se podílel na řadě aktivit „studentského [evangelického] sboru“ (*Studentengemeinde*), který byl místem neformálních setkávání a vzdělávacích aktivit pro všechny zájemce bez ohledu na obor studia.

Badatelsky se von Rad v této době věnoval především dokončení komentáře ke Genesi, v němž ověřil nosnost svého programu kritiky dějin podání při výkladu a interpretaci konkrétních biblických látek.¹¹ V souvislosti s prací na textech Genese, v návaznosti na své předchozí studie a v kritickém rozhovoru s tzv. skandinávskou školou (S. Mowinckel) zpra-

⁸ *Das erste Buch Mose. Genesis*, (ATD 2–4) Göttingen 1949; *Das fünfte Buch Mose. Genesis*, (ATD 8) Göttingen 1964.

⁹ Např. „Grundprobleme einer biblischen Theologie des Alten Testaments“, in: *Theologische Literaturzeitung* 68/9–10 (1943), 225–234 (viz níže).

¹⁰ Citováno podle Rudolf Smend 1989, 241: „*Es gehörte für mich zu den wichtigsten Erlebnissen der Lagerzeit, diese äußersten und letzten Möglichkeiten auf dem Weg des Menschen, von denen die Bible zwar offen redet, die wir Theologen aber doch immer etwas umgangen haben, so als nackte Wirklichkeit bestätigt zu sehen.*“

¹¹ *Das erste Buch Mose. Genesis*, (ATD 2–4) Göttingen 1949; srv. recenzi Miloše Biče in: *Communio viatorum* 20 (1977), 97–98.

coval řadu dílčích studií k problematice kultu a role kultických institucí při formování a tradování literárních látek.¹² Největšího ohlasu z těchto prací došla studie o „svaté válce ve starověkém Izraeli“, kterou von Rad přednesl na kongresu *Society for Old Testament Study* a v rozšířené podobě pak samostatně publikoval.¹³ Fenomén „svaté války“, resp. „bojů Hospodinových“ zde von Rad interpretuje na základě hypotézy o amfiktyonickém kmenovém svazu, jak ji v třicátých letech pro Izrael předkrálovské doby formuloval M. Noth. Sakrální instituce kmenového svazu si v příslušném rituálu vytváří a traduje látky o bojích, které božstvo (garant součinnosti kmenů) pro „svůj lid“ slavně vedlo. Zvláštností biblického podání pak ovšem je, že se tyto látky aktualizují v deuteronomistické dílně, která je od premonarchické doby, kdy tyto tradice autenticky žily, na staletí vzdálena. Von Rad tento jev vykládá jako pokus o nové uplatnění látek, které mají s velkým důrazem připomínat závaznost vztahu smlouvy mezi Hospodinem a jeho lidem. V deuteronomistickém „obraze dějin“, jehož funkcí je paralelně působit při náboženské obnově Hospodinova lidu, proto tyto staré tradice nacházejí své nové ústrojné místo.

1.4. Od roku 1949 pak von Rad až do konce svého života působil v Heidelbergu. Zde našel harmonický domov, kde se cítil dobře, a na teologické fakultě spolupůsobil s řadou kolegů, s nimiž mohl nejen lidsky dobře vycházet, ale i v hlubším souznění spolupracovat. Ze starozákonníků to byli především Hans Walter Wolff a později Claus Westermann, z ostatních to byl zejména církevní historik Hans Freiherr von Campenhausen. Z von Radova díla spadá do této doby především práce na monumentální teologické syntéze celkového obrazu starozákonních látek – dvousvazkové *Teologii Starého zákona* (1957/1960).¹⁴

Analytické zpracování příslušných materiálů i koncepční rozvahu měl z předchozích let důkladně připravené. Kromě výše zmíněných monografií

¹² „Das jüdische Königsritual“ (1947); „‘Gerechtigkeit‘ und ‚Leben‘ in der Kultsprache der Psalmen“ (1950); obojí viz Gerhard von Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, (Theologische Bücherei 8) München 1961.

¹³ Gerhard von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments Bd. 20) Zürich 1951; srv. recenzi Milana Balabána in: *Teologická příloha Křesťanské revue* 1961, 93–94.

¹⁴ *Theologie des Alten Testaments, Band 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1957¹ (opr. vyd. 1962^a), [anglicky 1962]; *Theologie des Alten Testaments, Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1960¹ (opr. vyd. 1965^a), [anglicky 1965]. Srv. české recenze – svazek I.: Stanislav Segert, in: *Communio viatorum* 2 (1959), 362–364; svazek II.: Vilém D. Schneeberger, in: *Communio viatorum* 5 (1962), 66–67.

k jednotlivým tradičním proudům Hexateuchu byla v tomto ohledu podstatná studie „*Základní problémy biblické teologie Starého zákona*“¹⁵ z roku 1943, v níž von Rad představil základní kontury svého přístupu a formuloval své základní teze.

Svou pozici von Rad formuluje v odpověď na tři čerstvé pokusy o novou koncepci starozákonní teologie – *Teologii Starého zákona* z pera Walthera Eichroda (1933-1939),¹⁶ Ernsta Sellina (1936)¹⁷ a Ludwiga Köhlera (1936).¹⁸ V zásadě vítá, že tyto práce hledají poctivou alternativu k pojetí, jímž vyvrcholilo 19. století, kdy syntetický obraz starozákonního světa víry býval podáván pouze historicko-deskriptivně a tituly vycházející pod názvem starozákonní „*teologie*“ byly de facto „*dějiny izraelského náboženství*“.¹⁹ Návrat k teologickému zájmu²⁰ je von Radovi sympatický – odmítá však způsob, jímž je v těchto nových publikacích proveden. Odhlédneme-li od jednotlivostí, vadí mu především skutečnost, že koncepci celkového obrazu ve všech těchto pracích tvoří statická struktura – jakoby jedinou možnou alternativou k odmítané dějinně popisné deskripci byla systematicko-nauková preskripcie.²¹ Výsledný obraz je za těchto okolností nutně zatížen statickým teologickým myšlením, hraničícím až s doktrinarismem, takže ani nemůže být práv dynamickému pojetí skutečnosti, jež je starozákonním látkám vlastní.

¹⁵ Gerhard von Rad, „Grundprobleme einer biblischen Theologie des Alten Testaments“, in: *Theologische Literaturzeitung* 68/9–10 (1943), 225–234.

¹⁶ Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig 1933–1939.

¹⁷ Ernst Sellin, *Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage*, Bd. 2: *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig 1933 (1936²).

¹⁸ Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, (Neue Theologische Grundrisse) Tübingen 1936.

¹⁹ Sebekritické přiznání této skutečnosti je možné vidět v označení kompendia z pera Augusta Kaisera, které v roce 1886 vyšlo pod názvem *Theologie des Alten Testaments in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, od čtvrtého vydání z roku 1903 (vyd. K. Marti) však již nese podstatně výstižnější titul *Geschichte der Israelitischen Religion*. Srv. též titul 1. dílu Sellinova kompendia *Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage*, Bd. 1: *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig 1933. K zápasu o reorientaci v meziválečném období viz Otto Eissfeldt, „Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie“, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 44 (1926), 1–12 a Walther Eichrodt, „Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft?“, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 47 (1929), 83–91.

²⁰ „Die literarische Neuerscheinungen auf diesem Gebiet zeigen einen deutlichen Zug nach dem ‚Theologischen‘ hin...“, G. von Rad 1943, 225.

²¹ Mnoho nezáleží na tom, zda je nalezena uplatněním jediného biblického pojmu jako všeurčujícího teologického „středu“ (Eichrodt), nebo zda jde o uplatnění struktury mimo-biblické (Köhler).

Aniž by von Rad volal po recidivě historického pozitivismu 19. století, zdůrazňuje, že určující daností starozákonních látek je jejich *dějinnost* – a to jako danost po výtce *teologická*:

Starý zákon je knihou dějin – knihou Božích dějin s lidmi; tuto vlastnost vykazuje Starý zákon natolik výhradním a všechny jeho obsahy určujícím způsobem, že není myslitelné, aby představení obsahu jeho svědectví tuto danost pominulo. Pojímat látky „systematicky“ přece znamená pouze tolik, že předmět je představen ve *věcných* vztazích a *věcném* uspořádání; tato vztažnost k věci je ovšem ve Starém zákoně dána povýtce dějinami. Zajisté platí, že náboženská literatura každého národa je nějak určena jeho dějinami – zde se však jedná o něco jiného, o mnohem více: ve Starém zákoně máme co činit s projevy víry, která má trvale na zřeteli Boží jednání v dějinách. ... Kategorie dějin je ve Starém zákoně kategorie povýtce teologická, žádná teologie Starého zákona se proto od ní nemůže oprostit. Pokud starozákonní výpovědi víry zbavíme této těsné vázanosti na dějiny, lze o nich sice mnoho podstatného říci, avšak základní teologická danost Starého zákona je ponechána stranou (christologie Nového zákona se také nesmí omezit jen na výklad Ježíšových slov).²²

Pro označení onoho theologumena dějinného svědectví, na němž vše závisí, von Rad volí poněkud zatížený termín „*Heilsgeschichte*“ („*dějiny spásy*“).²³ Odmítá však spojovat s tímto termínem jakýkoli koncept imanentního vývoje či jinou dějinně-filosofickou doktrínu; jediným prvkem, který vytváří vnitřní soudržnost událostí v těchto „dějinách“, je dialektická struktura „zaslíbení – naplnění“.

Starý zákon nedosvědčuje jen Boží mluvení, nýbrž také Boží jednání – a to v takovém ztvárnění, kdy toto svědectví sleduje, jak Bůh mluví a jedná na průběžné dějinné linii. ... Při všech jednotlivostech je pro pochopení této cesty Boží vposledu určující onen mnohotvárný rytmus zaslíbení a naplnění.

Na dějiny spásy orientovaná teologie Starého zákona pak má za úkol představit tento vzájemný vztah Božího slova a dějin v jeho rozmanitých formách; v pojetí Starého zákona se totiž dějinami spásy rozumí takový běh dějin, který je uveden do pohybu Božím slovem, vždy novým slovem Božím je utvářen a veden ke svému cíli.²⁴

Od důrazu na „rozmanité formy“, jichž může svědectví o Božím působení nabývat, von Rad neváhá důsledně přejít i k tezi o *rozmanitosti věcných*

²² G. von Rad 1943, 227.

²³ Myšlení v souvislostech „dějiny spásy“ vnesl do teologie již Augustin (O obci Boží). Moderní usus v německé teologii ovlivnila především tzv. Erlangenská škola v 19. století. V polovině dvacátého století pracovali v biblické teologii na koncepcích založených na tomto theologumenu novozákonníci Oscar Cullmann a částečně Rudolf Bultmann.

²⁴ G. von Rad 1943, 227–228.

obsahů. Při vši jinak chvályhodné snaze o celkový souhled je třeba mít respekt k této různosti. Pokus o „teologii Starého zákona“ musí zpracovat starozákonní látky ve vši jejich jedinečné svébytnosti a specifických rysech, nejlépe v jejich vlastních pojmech – a představit je pak v celkovém konceptu, který není dodán zvenčí, nýbrž je odvozen z těchto látek samých.

Přítom ovšem je von Radovi mimořádně důležitá jednota a teologická integrita Písma. Jakkoli je svědectví o jednotlivých událostech spásy rozmanité, jakkoli jsou tradice a jejich dílčí soustavy svébytné a vposledu nepřevoditelné na jednoho jmenovatele – takže Eichrodtova metoda vymezení teologického „středu“ Písma je zásadně nemožná –, základem všech těchto výpovědí víry je jejich vztah ke „zjevení“, k Božímu vstupu do dějinné reality člověka, jež se dosvědčuje v „dějinách spásy“. Zde je založena nejen integrita starozákonního svědectví, nýbrž i jednota křesťanského Písma jako kánonu Starého a Nového zákona.²⁵

Když pak von Rad v roce 1957 publikoval první díl své *Teologie Starého zákona*, nebyla koncepce tohoto objemného svazku pro ostatní biblisty překvapením. Přesto však vyvolal jak tento svazek, tak potom o tři roky později svazek druhý velkou vlnu diskuse.

Své pojetí teologie Starého zákona vyjádřil autor jasně v podtitulu obou svazků – *Teologie dějinných tradic Izraele*, resp. *Teologie prorockých tradic Izraele*. Předmětem biblické teologie tedy nejsou ontologické otázky po [biblickém] Bohu, po bytí člověka a světě jako jsoucnu, nýbrž fenomén biblického svědectví, jež o Hospodinu a o sobě samém Izrael vydal, a to v jeho tradované podobě dějinných látek.²⁶ Biblická teologie má za úkol celkově vystihnout teologický profil těchto biblických tradic.

Jakkoli je von Radovi teologicky podstatný postulát o jednotě a integritě Písma, uplatněním historicko-kritického přístupu dochází k tomu, že Starý zákon obsahuje řadu svébytných tradic, které vykazují své jedinečné teo-

²⁵ „Jednota Starého a Nového zákona je dána Slovem Božím. Podle Žd 1,1 se jedná o jediné Boží mluvení – zde i tam. Toto Boží mluvení se odehrálo v průběhu dějin; novozákonní svědkové potvrzují, že obě sbírky patří dohromady, tím, že zjevení Ježíše Krista bez výjimky vřazují do souvislosti se starozákonními dějinami spásy. Teologicky tedy není nikterak ponecháno naší libovůli, zda chceme Ježíše Krista z těchto souvislostí vyprostit. ... Nový zákon říká, že Boží slovo se stalo tělem. Oproti tomu je třeba Starý zákon se vši mnohotvarostí jeho svědectví jasně vymezit – Starý zákon říká spíš... : slovo se stalo dějinami, ὁ λόγος πρᾶγμα ἐγένετο. Starozákonní dějiny spásy ukazují Boží jednání, jež bylo zjevením Kristovým v těle zjeveno konečným způsobem. Tím je dána důležitá věc, totiž shoda již těch nejranějších starozákonních Božích činů s novozákonní událostí v Kristu. V Kristu zjevený soud a spása se ukazuje již všude ve Starém zákoně – πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως...“ (Op. cit. 231.)

²⁶ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments: Band 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1960, 118 a 124n.

logické koncepce; tyto rozdílné teologie (s jejich konkrétními funkcemi v dějinách náboženství Izraele i v kánonu Písma) není možné harmonizovat, aniž by nedošlo k podstatné věcné újmě na jejich dílčí výpovědní hodnotě a tím i na věrohodnosti vzniklé syntézy. Na rozdíl od novozákonního svědectví o jedinečném zjevení v Ježíši Kristu je totiž starozákonní „zjevení Hospodina“ rozloženo do dlouhé řady jednotlivých zjevovatelských událostí s velmi rozmanitými obsahy.²⁷ Lze-li ovšem o „starozákonním zjevení“ mluvit pouze jako o množství rozmanitých zjevovatelských aktů, pak Starý zákon, jakožto svědectví o tomto zjevení, neobsahuje „jednu teologii“, nýbrž teologii v tomto ústředním tématu „*sjednocenou*“.

Na základě tohoto vymezení podává von Rad obraz jednotlivých tradičních proudů a vykresluje jejich teologický svéráz ve vazbě na příslušné ukotvení v náboženském (zejména kultickém) životě Izraele (tzv. *Sitz im Leben*). Soustavný důraz na „*Geschichtsbezogenheit*“ (vázanost na dějiny) svědectví víry Izraele²⁸ von Rada na jedné straně chrání před pouze idealistickým obrazem „myšlení víry“ starověkého Izraele, na druhé straně však otevírá komplex otázek po vztahu „zjevení“, „víry“ či „svědectví víry“ k reálným dějinám a k historicky zachytitelným skutečnostem. Na tomto poli se pak v recenzích a reakcích na von Radovu teologii odehrála zřejmě nejzásadnější diskuse a ostatně patřila také do kontextu širšího rozhovoru o vztahu víry a dějin, který se v padesátých a šedesátých letech v teologii odehrával.

Z jedné strany bylo von Radovo pojetí dějin spásy napadáno těmi, kdo by si přáli jednoznačnější vazbu na vnější historickou faktografii – nejlépe snad až podložení událostí spásy vnější evidencí (např. G. E. Wright).²⁹ Takovou přímou vazbu ovšem von Rad odmítal, a to při všem trvání na prospěšnosti historicko-kritického přístupu a odmítání pneumatické interpretace Starého zákona. Fakticita dějinných událostí, o nichž starozákonní svědectví mluví, ovšem není „objektivní povahy“ v tom smyslu, jak s ní počítá moderní historismus. K jejich autenticitě vždy patří určitá typizace významu založená na sekundární zkušenosti svědka, přičemž se podstatně uplatňuje aktualizací potence či alespoň otevřenost dosvědčované události

²⁷ *Op. cit.* 128.

²⁸ *Op. cit.* 133n; srv. již G. von Rad 1943, 227.

²⁹ George Ernest Wright, *The Old Testament Against Its Environment*, (Studies in Biblical Theology 1/2) London/Chicago 1950; týž, *God Who Acts: Biblical Theology As Recital*, (Studies in Biblical Theology 8) London 1952; týž, *Biblical Archaeology*, 1957; týž, *The Old Testament and Theology*, New York 1969; týž, „Historical Knowledge and Revelation“, in: H. T. Frank; W. L. Reed (eds.), *Translating and Understanding the Old Testament* Nashville 1970, 279–303.

pro budoucnost těch, kdo dané svědectví tradují. V předmluvě ke 4. vydání své *Teologie* a v článku „*Otevřené otázky z okruhu Teologie Starého zákona*“ se von Rad pokusil na řadu aspektů kritiky z této strany odpovědět.³⁰

Na opačné frontě bylo von Radově *Teologii* vyčítáno, že svou metodou i svým vymezením vlastního předmětu nedostála svému úkolu soustavného teologického souhledu a zůstala stát v půli cesty od nárysu dějin náboženství Izraele. Tuto námitku vznesli mj. také blízcí spolupracovníci a přátelé Walther Zimmerli a Hans Walter Wolff.³¹ Jakkoli oceňují, že von Rad odhalil, jak nepřiměřené jsou dřívější koncepty, jejichž teologická koncepční sjednocenost je v napětí s povahou vlastních látek, přece připomínají, že u titulu, který chce být „teologií“ a nikoli jen fenomenologickým popisem dějin náboženských tradic, je třeba žádat „odvahu ke sjednocujícímu promýšlení“, které ohledá „jednotu Božského jednání, jež je za rozmanitostí dosvědčených událostí“.³² Jak Zimmerli, tak Wolff se v této souvislosti ptají po tom, co je pro víru v Hospodina a její svědectví „*typické*“.³³ Touto otázkou se chtějí vyhnout jak rozdrobení či nivelizaci biblických látek v historické analýze jevů na straně jedné, tak individualistickému či existencialistickému rozplynutí dějinné tradice na straně druhé.³⁴ Von Rad ve své odpovědi na vznesenou námitku ovšem trvá na tom, že „*typickým*“ na starozákonním svědectví víry je právě onen zvláštní druh typologického dějinného myšlení, v němž se události a svědectví o nich stávají v kontextu náboženského života živou tradicí, tj. látkou, jež je již v okamžiku recepce aktualizována a nadále předávána nejen jako svědectví o minulé události, nýbrž současně jako živé a formující oslovení přítomných nositelů tradice i jako svědectví otevírající perspektivu budoucnosti.³⁵ Zájem o postižení

³⁰ Gerhard von Rad, „Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments“, in: *Theologische Literaturzeitung* 88/6 (1963), 401–416, 410nn.

³¹ Walther Zimmerli, „G. von Rad, Theologie des Alten Testaments“, in: *Vetus Testamentum* /13 (1963), 100–111; Hans Walter Wolff, „Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie“, in: *Evangelische Theologie* 20 (1960), 218–235 (přetištěno in: Hans Walter Wolff, *Gesammelte Studien Zum Alten Testament*, München 1964, 289–307).

³² W. Zimmerli 1963, 105.

³³ „*Mit der Frage nach dem Typischen überwinden wir den Vergleich partieller Phänomene, die Kapitulation vor der »Allmacht der Analogie« (Troeltsch). Zugleich werden wir ... dann unter dieser Frage die Relevanz des jeweils Bedeutsamen ermessen können. In der gegenwärtigen Lage der Forschung werden wir besonders zu fragen haben nach den typischen Traditionsbildungen, nach typischen Weisen des Redens von Gott, nach dem typischen Korrespondenzverhältnis von Wort und Ereignis, vor allem aber wird die Typik Glauben begründender Zeugnisse von Gottes Großtaten in der Geschichte im Alten und Neuen Testament und im Vergleich der Umwelt neu zu erkennen sein.*“ (H. W. Wolff 1960, 226.)

³⁴ Tamtéž.

³⁵ G. von Rad 1963, 416.

této povahy starozákonního svědectví a zpracování této linie (až po otázku vztahu starozákonního svědectví k novozákonní zvěsti evangelistů a apoštolů) podle von Rada opravňuje označit tuto práci za „*biblickou teologii*“; kdyby byl zůstal jen u analýzy starozákonních látek, připouští, že by šlo v podstatě [jen] o „*starozákonní dějiny náboženství*“ (*alttestamentliche Religionsgeschichte*).³⁶

Věcné jádro problému je dáno mimo jiné tím, že von Rad musí zápasit na dvou frontách. Na jedné straně proti starozákonním studiím z éry liberální teologie zdůrazňuje kerygmatickou stránku biblických tradic a klade důraz na závažnost konečného tvaru textu v celku daného literárního kontextu;³⁷ na druhé straně však proti zastáncům „pneumatické exegeze“ (Otto Procksch)³⁸ či biblistům, kteří chtěli pro křesťanskou teologii Starý zákon zachránit násilnou christologizací (Wilhelm Vischer),³⁹ zdůrazňuje oprávněnost historicko-kritických analytických postupů a teologický význam historického kontextu u každé kerygmatické výpovědi. Biblická teologie pak z logiky tohoto přístupu nemůže být žádnou naukovou soustavou, jakou by uvítali systematické, nýbrž prezentací vnitřního rozhovoru mezi jednotlivými vrstvami a proudy biblických tradic v jejich rozeznatelné svébytnosti. Kerygmatická „kvalita“ se pak ovšem vyjevuje spíše v *dynamice* předávání a vždy nové aktualizace látek, jak tíhnou ke konečnému tvaru (v *dynamice* „tradičního procesu“), nežli v samém definitivním tvaru textu (*Letztgestalt*).⁴⁰

Tato diskuse ovšem z podstaty věci zůstává neuzavřena. Je to vlastně diskuse o přiměřenosti či způsobilosti historicko-kritické metody pro výklad a interpretaci Písma, zejména pro vytváření syntetického obrazu teologie

³⁶ Tamtéž.

³⁷ „...den Text nun auch ebenso präzise in seiner Letztgestalt und im Rahmen seines Kontextes zu verstehen.“ Gerhard von Rad, „Über Gerhard von Rad“, in: Hans Walter Wolff (Hrsg.), *Probleme Biblischer Theologie. Gerhard Von Rad Zum 70. Geburtstag*, München 1971, 659–661, 659.

³⁸ Otto Procksch, „Über pneumatische Exegese“, in: *Christentum und Wissenschaft* 1 (1925), 145–158; týž, „Die kirchliche Bedeutung des Alten Testaments“, in: *Christentum und Wissenschaft* 42 (1931), 295–306; posmrtně vyšla *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950.

³⁹ Wilhelm Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, Zurich 1934–1942.

⁴⁰ Zde má von Radova pozice velmi blízko k pojetí tradičního procesu, jak je v české bibliotice pěstoval Slavomil C. Daněk a v návaznosti na něj Jan Heller; srv. Slavomil C. Daněk, „Verbum a fakta Starého zákona“, in: *Ročenka Husovy fakulty č. 8*, Praha 1937, 11–38; týž, „Gedalja. Illustrace k teorii exegeze“, in: *Sborník k prvnímu desetiletí Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké v Praze*, Praha 1930, 51–98; Jan Heller, „Der Traditionsprozeß in der Auffassung der Prager Alttestamentler“, in: týž, *Von der Schrift zum Wort*, Berlin 1990, 11–15; Jan Heller a Martin Prudký, „Die Prager Arbeit am Alten Testament und ihre Analogien zur sog. Amsterdamer Schule“, in: *Summa. Blad van de theologische faculteit van de UvA* 19 (1987), 14–18.

biblických látek. Devadesátá léta přinesla v Evropě novou vlnu této diskuse. Znovu ji nastolil Rainer Albertz svým pojetím „*Dějin izraelského náboženství*“⁴¹ a zejména svým provokativním nárokem, že pouze tato historicko deskriptivní disciplína je schopna podat vědecky přijatelnou syntézu dosa-
vadního biblického bádání v soustavném obraze; disciplína „*teologie Starého zákona*“ toho podle Albertze prokazatelně schopna není a proto nemá právo na existenci – měla by být zrušena.⁴² Za dílčí ohlas tohoto napětí mezi „biblickými teology“ a „historiky náboženství“ na poli starozákonní vědy lze v českém prostředí považovat kontroverzi mezi Ondřejem Stehlíkem a Filipem Čapkem na stránkách loňské a letošní *Teologické reflexe*.⁴³

1.5. Za samostatné pojednání z hlediska celkových trendů starozákonní biblistiky ve 20. století stojí von Radovo zpracování *mudroslovných tradic*. Mnohokrát bylo konstatováno, obvykle značně kriticky, že tomuto proudu biblických tradic ve svém díle (snad s výjimkou poslední velké monografie) nebyl práv. Tato výtka do značné míry platí. Mudroslovné tradice a jejich svébytná teologie nedocházely u von Rada – stejně jako u ostatních obdobně orientovaných evropských teologů – pozitivní ozvučnosti. Mudroslovná koncepce Božího působení přes řády a struktury stvoření příliš zaváněla přirozenou teologií, jíž se zastánci dialektické teologie snažili čelit důrazem na svrchované zjevovatelské Boží dílo v dějinách, jež vyvrcholilo v jedinečné události zjevení v Ježíši Kristu. Je-li v určitém kontextu velmi aktuální a ozvučná teologie dějinných skutků spásy, nemůže v něm hlas mudro-

⁴¹ Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, (ATD.E 8) Göttingen 1992; angl.: *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, London 1994.

⁴² Srv. hlavní tezi přednášky na mezinárodním setkání Society of Biblical Literature v Münsteru r. 1993; viz Rainer Albertz, „Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments!: Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung“, in: Ingo Baldermann (Hrsg.), *Jahrbuch Für Biblische Theologie*, 10, Neukirchen-Vluyn 1995, 3–24; pro následnou diskusi viz v témže sborníku zejména Norbert Lohfink, „Fächerpoker und Theologie“, 207–230; John Barton, „Alttestamentliche Theologie nach Albertz?“, 25–34; Frank Crüsemann, „Religionsgeschichte oder Theologie?: Elementare Überlegungen zu einer falschen Alternative“, 69–78; Isaac Kalimi, „Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?: Das jüdische Interesse an der Biblischen Theologie“, 45–68; Niels Peter Lemche, „Warum die Theologie des Alten Testaments einen Irrweg darstellt“, 79–92; Hans-Peter Müller, „Fundamentalfragen jenseits der Alternative von Theologie und Religionsgeschichte“, 93–110 a Albertzovu reakci „Hat die Theologie des Alten Testaments doch noch eine Chance? Abliessende Stellungnahme in Leuven“, 177–188.

⁴³ Ondřej Stehlík, „Hospodin a (jeho?) Ašera“, in: *Teologická reflexe* VI (2000), 159–169; Filip Čapek, „Starý zákon, teologie a dějiny (náboženství) Izraele: Několik poznámek“, in: *Teologická reflexe* VII (2001), 66–74.

slovného svědectví asi mnoho říci. V roce 1935 měla takto jasně polemický hrot von Radova přednáška na starozákonním kongresu v Marburku, kde ve statečně opozici vůči „duchu doby“ dovozoval, že „*stvořitelská víra [der Schöpfungsglaube] neměla v rámci vlastní víry v Hospodina žádná samostatná místa a žádnou aktuálnost*“.⁴⁴ V *Teologii Starého zákona*, která si kladla za úkol vystihnout teologii *dějinných a prorockých* tradic Izraele, pak tradice mudroslovné celkem pochopitelně zůstaly v pozadí. Přitom však už v roce 1964 von Rad v článku o „aspektech starozákonního pojetí světa“⁴⁵ sám konstatoval, že ve starozákonní biblistice došlo k „přesycení dějinami“ a biblické teologii hrozí, že se stane „teologií dějin“.⁴⁶

Poslední léta svého akademického působení proto věnoval mudroslovným látkám a v roce 1970 publikoval svou poslední velkou monografii s názvem *Moudrost v Izraeli*.⁴⁷ V ní se mudroslovnými látkami zabývá jako látkami „svého druhu a vlastního práva“ uvnitř biblického kánonu. Dobrodružství rozumové kontemplance, do něhož se Izrael pouští v jasné návaznosti na obdobné tradice sousedních kultur, vytváří podle von Rada „*didaktické látky*“, které učí orientovat se v životě podle zřetelných pravidel.⁴⁸ Na první poslech jsou tyto výroky „učitelů moudrosti“ zcela jiného druhu než vyučování vypravěčů „*dějin spásy*“. Nicméně v řadě klíčových momentů jsou si biblické mudroslovné látky s dějinnými tradicemi až nečekaně blízké. Například v tolik diskutovaném pojetí „*stvoření*“ von Rad shledává, že i pro mudrce není „svět“ z ontologického hlediska neutrální veličinou (jak by mohl předpokládat moderní pozitivista), nýbrž je daností, o jejímž dobrém, Bohem daném smyslu se nepochybuje, ba nediskutuje.⁴⁹ Toto vnímání vnější reality, v níž Bůh působí svými dobrými řádami a svým „*požehnáním*“, je proto specificky *teologické* – totiž zajištěné důvěrou v Boží jednání a „*Boží bázní*“, jež je počátkem „*poznání*“ (Př 1,7). Jakkoli tedy mudroslovné látky dosvědčují Boží jednání jako působení nenápadné

⁴⁴ Gerhard von Rad, „Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens“, in: Gerhard von Rad, *Gesammelte Studien Zum Alten Testament*, München 1961, 136–147, 146 (orig. in: *BZAW* 66, 1936, 138–147).

⁴⁵ Gerhard von Rad, „Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses“, in: *Evangelische Theologie* 24 (1964), 57–73; přetištěno in: *Gesammelte Studien Zum Alten Testament*, München 1965³, 311–331.

⁴⁶ Op. cit., 311.

⁴⁷ Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970; srv. recenzi Jana Hellera v *Křesťanské revue* 37 (1971), 96nn; týž, *Communio viatorum* 14, 1971, 177–180. Úryvek jedné z kapitol v českém překladu vyšel v *Křesťanské revui* 38 (1971), 90–92.

⁴⁸ G. von Rad 1970, 366n.

⁴⁹ Op. cit., 378.

a skryté, nejedná se ve srovnání s tradicemi, jež dosvědčují Boží spásné zásahy do dějin, o zásadní teologickou alternativu.

Tato pozdní von Radova monografie byla mnohými recenzenty vnímána jako vědomá a podstatná korektura dřívějšího jednostranného zaměření na dějinné tradice, jako svého druhu opožděný třetí díl *Teologie*. I když o dílčí korekturu či doplnění dřívějších prací zajisté běží, Rudolf Smend právem upozorňuje na to, že se nejedná o inkonsistenci či radikální přehodnocení dřívějších pozic. Povahy mudroslovných tradic si byl von Rad i dříve vědom; konkrétní badatelská problematika a vnější situace, do níž starozákonní látky interpretoval, jej však vedly především k soustavnému zpracování látek dějinných. Povědomí o důležitosti kosmologických látek však lze u von Rada doložit už v roce 1941 ve studii „Slovo Boží a dějiny ve Starém zákoně“,⁵⁰ kterou uzavírá slovy: „*Téma znělo: ‚Slovo Boží a dějiny‘. Nyní by mělo následovat druhé pojednání: ‚Slovo Boží a příroda‘. Genesis I přece dosvědčuje, že celý kosmos vděčí za svou existenci svobodnému stvořitelskému Božímu Slovu...*“ – Je tedy poněkud škodolibé, když někteří současní severoameričtí starozákonníci, kteří na přelomu 20. a 21. století vidí úlohu mudroslovných látek v biblickém kánonu zcela pochopitelně (i díky von Radovi!) ve zcela jiném světle, o von Radově základním díle říkají, že jsou to v podstatě Barmenské teze⁵¹ přetavené do útvaru starozákonní teologie (W. Brueggemann).⁵² Tento postřeh je sám o sobě důvtipný, jako celkové zhodnocení von Radova díla však příliš zjednodušuje a pozitivní roli von Radova vyhranění v daném dějinném kontextu jakoby nechťel docenit. Nad podobnou kritikou se je třeba ptát, zda kvalitu biblicko-teologické práce posuzujeme podle ideálu obecné vyváženosti, nebo podle trefnosti aktuálního interpretačního důrazu.

⁵⁰ Gerhard von Rad, „Das Wort Gottes und die Geschichte im Alten Testament“, in: týž; Odil Hannes Steck (Hrsg.), *Gottes Wirken in Israel. Vorträge Zum Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1974, 191–212.

⁵¹ Míněno je „Teologické prohlášení k přítomné situaci německé evangelické církve“, přijaté na první synodě Vyznávající církve v Barmen (česky in: *Křestanská revue* 51 [1984], 111–112); srv. též Wilhelm Niemöller, *Kampf und Zeugnis der Bekennenden Kirche*, Bielefeld 1948; Wilhelm Niesel, *Kirche unter dem Wort. Der Kampf der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union 1933–1945*, (AGK.E 11) 1978.

⁵² W. Brueggemann zdůrazňuje, že antiteze „Božího slova“ (zjevení) a „přirozené teologie“, resp. antiteze „Božího působení v dějinách skrze událostné zásahy“ a „Božího působení ve světě skrze řády stvoření“ brání von Radovi chápat biblické tradice vyváženě; tyto antiteze přijal s teologickým programem, jak jej Vyznávající církve vyjádřila v teologickém prohlášení z Barmen. – Brueggemann ovšem na von Radovy studie sám pozitivně navazuje; srv. Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, 349nn, 466nn a 659nn.

2. Gerhard von Rad je považován za jednoho z nejvýznamnějších starozákonníků 20. století. Zajisté právem. Jeho práce se spolu s publikacemi Albrechta Alta, Martina Notha a dalších protagonistů „školy dějin podání“ v poválečné generaci biblistů široce prosadily a buď přímo, nebo prostředkovně přes generaci žáků, formovaly kontinentální Evropskou scénu hluboce do osmdesátých až i devadesátých let. Je příznačné, že po publikaci von Radova syntetického díla – *Teologie Starého zákona* – se sice strhla široká diskuse, avšak na další pokus o větší syntézu podobného přístupu bylo třeba čekat až do let sedmdesátých. Navíc, žádná z publikací, které pak vyšly, není variací na von Radovu koncepci – protagonista školy dějin podání provedl svou práci očividně natolik monumentálně, že svým žákům neponechal žádný prostor k variacím ve stejném stylu; zůstalo jim jen rozpracovávat dílčí otázky nebo zásadně modifikovat celkový přístup. Nápadně to kontrastuje s typem teologie Starého zákona, jak jej zavedl W. Eichrodt (metoda tematického průřezu na základě definovaného teologického „středu“), který inspiroval mnoho autorů k následování a v rozmanitých variacích se objevuje stále znovu.⁵³

Už rok po von Radově smrti nazval Werner H. Schmidt svou studii o celkových trendech ve starozákonní teologii „*Teologie Starého zákona před Gerhardem von Radem a po něm*“.⁵⁴ Ono „po něm“ tehdy mohlo mít pouze podobu výhledu či prognózy, nicméně to jasně vypovídá o Schmidově hodnocení významu von Rada jako biblického teologa.⁵⁵ Dnes už

⁵³ Např. fenomén „společenství“ – Theodorus Christiaan Vriezen, *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1949 (německy *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Wageningen 1956; anglicky *An Outline of Old Testament theology*, Oxford 1958); „prosazení Božského království“ – A. A. Van Ruler, *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, 1955; „Boží panství“ – Georg Fohrer, „Der Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments“, in: *Theologische Zeitschrift* 24 (1968), 161–172; „formule smlouvy“ – Rudolf Smend, *Die Mitte des Alten Testaments*, (Theologische Studien 101) Zürich 1970; „svěbytnost Boha Izraele“, vyjádřená „jménem Jahve“ – Walther Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1972 týž „Zum Problem der ‚Mitte des Alten Testaments‘“, in: *Evangelische Theologie* 35 (1975), 97–118; „zkušenost s Bohem“ – John L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament*, Garden City, N.Y. 1974; „unikavá přítomnost Boha“ – Samuel L. Terrien, *The Elusive presence: toward a new Biblical theology* (Religious Perspectives 26) San Francisco 1978; „polarita mezi Božím zachraňujícím jednáním v dějinách a Božím žehnajícím jednáním ve stvoření“ – Claus Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, (Grundrisse zum Alten Testament Bd. 6) Göttingen 1978; „Hospodinova výlučnost“, resp. obsah I. a 2. přikázání – Werner H. Schmidt, „Die Frage nach der Mitte des Alten Testaments im Spannungsfeld von Religionsgeschichte und Theologie“, in: K. Jürgensten (Hrsg.), *Gott loben das ist unser Amt*, Kiel 1984, 55–65; „vyvolení“ – Horst Dietrich Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart 1991/1992.

⁵⁴ Werner H. Schmidt, „Theologie des Alten Testaments vor und nach Gerhard von Rad“, in: *Verkündigung und Forschung* 17 (1972), 1–25.

máme od von Radova životního díla odstup více než jedné generace – a sedmdesátá, osmdesátá i devadesátá léta 20. století byla na proměny bibliistiky velmi bohatá. Kritické zhodnocení von Radova díla a jeho „překonání“ či přesun z aktuálního diskurzu do „dějin disciplíny“ si pro přehlednost rozdělíme na dvě části – (1) vývoj vzešlý z jeho vlastní dílny či na základě obdobného přístupu a (2) podněty či posuny příšle zvenčí.

2.1. Nevděčným úkolem žáků je rozpracovat teze svých učitelů způsobem, aby se buď ještě jasněji prokázaly a zaujaly tak čestné místo v panteonu vědy, nebo aby byly prokazatelně překonány a vstoupily do kompendií dějin disciplíny. S řadou podstatných tezí G. von Rada se dělo to druhé, s některými dokonce již za jeho života.

Několik studií k Deuteronomiu tak například podkopalo von Radovu hypotézu o funkci „malého dějinného kréda“ a o jeho kulticko-dějinných i literárně historických souvislostech.⁵⁶ Ukázaly, že útvar „dějinného kréda“ je konstrukčním pokusem deuteronomistické školy o systematizaci přejatých dějinných látek, nikoli však archaickým „krystalizačním jádrem“ působícím na vznik těchto tradic, jak předpokládal von Rad. Hypotézu o výroční kultické slavnosti v Gilgálu, kde by toto krédo v době předkrálovské mělo svůj „Sitz im Leben“, proto bylo nutné zcela opustit.

Podobně byla podrobnějším zpracováním ještě za von Radova života vlastní školou vyvrácena (původně Nothova) hypotéza o formování izraelského kmenového svazu v analogii k řeckým *amfiktyonickým souručenstvím*. Von Rad z této hypotézy vycházel při koncipování své představy o vzniku a utváření nejstarších izraelských tradic v souvislosti se „slavností obnovování smlouvy“ ve svatyni šekemské.⁵⁷ Z podrobnějšího srovnání však vyplynulo, že analogie s fenoménem řecké amfiktyonie je nepřesná. Navíc Lothar Perlitt ve studii, kterou právě v Heidelbergu obhájil jako habilitační práci,⁵⁸ doložil, že podstatný teologický pilř této Nothovy a von Ra-

⁵⁵ Srv. též Hans Walter Wolff, Rolf Rendtorff a Wolfhart Pannenberg, *Gerhard von Rad: Seine Bedeutung für die Theologie*, München 1973.

⁵⁶ Např. Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972; Norbert Lohfink, „Zum kleinen geschichtlichen Credo, Deut. 26.5–9“, in: *Analecta Biblica* 20 (1963); ke stavu bádání souhrnně Horst Dietrich Preuß, *Deuteronomium*, (Erträge der Forschung 164) Darmstadt 1982 a Lothar Perlitt, *Deuteronomium-Studien*, (Forschung zum Alten Testament 8) Tübingen 1994.

⁵⁷ Srv. Rolf Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury*, Praha 1996, 203.

⁵⁸ Lothar Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, (WMANT 36) Neukirchen – Vlyun 1969.

dovy konstrukce, totiž „teologie smlouvy“, je v dané podobě a funkci mnohem mladšího původu.⁵⁹ Z hlediska dějin tradice není místem jejího vzniku vojenský tábor kmenového svazu v předkrálovské době, nýbrž tvůrčí teologická dílna tzv. deuteronomistů, kteří pomocí tohoto konceptu usilovali o překonání náboženské krize, kterou přivodil postupný pád obou království a katastrofa exilu.⁶⁰

Poněkud jiným případem je rozvinutí von Radova důrazu na *dějinnost* (*Geschichtlichkeit*) biblických látek u některých jeho žáků. V Heidelbergu se začátkem šedesátých let zformoval kruh mladých teologů, kteří na pojmu dějin (*Geschichte*) hodlali založit veškerou teologickou noetiku. Vůdčím duchem této skupiny byl Wolfhart Pannenberg,⁶¹ v začátcích k ní patřil i starozákonník Rolf Rendtorff.⁶² Od tendence těchto prací se však von Rad distancoval; způsob, jakým tito teologové neutralizovali „Slovo“ (či „zjevení“!) „dějinami“, mu nebyl přijatelný. Výše zmíněné kritické dictum o „přesycení dějinami“ mířilo zřejmě polemicky na tuto skupinu mladších kolegů a žáků.

2.2. Částečně ještě za von Radova života, zejména však v posledních třech desetiletích 20. století došlo v biblistice k tak významným posunům a proměnám, že relativní konsensus von Radovy generace vzal do značné míry za své.⁶³ Posuny a proměny se odehrály na více rovinách – v oblasti histo-

⁵⁹ Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979, 209: „The very success of Peritt's attack on the antiquity of covenant theology has pointed out the danger among the current generation of scholars of building a superstructure on earlier theories such as those of von Rad and Noth, which were useful as working hypotheses, but disastrous when confused with incontrovertible fact.“

⁶⁰ Siegfried Herrmann přispěl koncepční studií v tomto smyslu již do sborníku věnovanému von Radovi k sedmdesátinám: Siegfried Herrmann, „Die konstruktive Restauration: Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie“, in: Gerhard von Rad, *Probleme Biblischer Theologie* 1971, 155–170.

⁶¹ Srv. Wolfhart Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1963; Wolfhart Pannenberg, „Kerygma und Geschichte“, in: Georg Braulik, *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen*, Neukirchen-Vluyn 1961, 124–140; Wolfhart Pannenberg, „Heilsgeschehen und Geschichte“, in: *Kerygma und Dogma* 5 (1959), 218–237; Wolfhart Pannenberg, „Glaube und Wirklichkeit im Denken Gerhard von Rads“, in: H. W. Wolff; R. Rendtorff; W. Pannenberg, *Gerhard von Rad. Seine Bedeutung für die Theologie*, München 1973, 37–54.

⁶² Rolf Rendtorff, „Hermeneutik des Alten Testaments als Frage nach der Geschichte“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57 (1960), 27–40; týž, *Gottes Geschichte: Der Anfang unseres Weges im Alten Testament*, (Stundenbuch 3) Hamburg 1962; týž, „Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel“, in: W. Pannenberg (Hrsg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1963, 21–41.

⁶³ Poněkud rozechvěle to konstatuje i von Radův žák a heidelberský nástupce Rolf Rendtorff, „The Paradigm is Changing: Hopes – and Fears“, in: *Biblical Interpretation* 1/1 (1993), 34–53.

rického a archeologického bádání, v oblasti literární kritiky, lingvistiky a hermeneutiky, i v oblasti biblické teologie.⁶⁴

V oblasti *historického a archeologického bádání* se například značně proměnil obraz raných dějin Izraele a představa o náboženském životě v této době.⁶⁵ Kulturní i náboženský profil Izraelců zřejmě byl mnohem podstatněji propojen se syropalestinským prostředím, než si Altova škola připouštěla (o Albrightově škole nemluvě).⁶⁶ Tzv. nová archeologie pak přinesla nejen zpřesnění vyhodnocovacích a interpretačních metod, nýbrž znamenala především zlom v epistemologicko-hermeneutické oblasti tzv. biblické

⁶⁴ Tyto posuny nejsou již jen „výstfelky“ nonkonformních badatelů, jakými byli v sedmdesátých letech Brevard S. Childs (*Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979) nebo Bernd Jørg Diebner (časopis *Dielheimer Blätter zum Alten Testament*); již vešly do základních příruček a kompendií. Srv. např. A. D. H. Mayes, *Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, Oxford 2000; Patrick D. Miller, *The Religion of Ancient Israel*, (Library of Ancient Israel), London 2000; Erich Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1) Stuttgart 1998¹.

⁶⁵ Z řady relevantních titulů srv. např. James Barr, *History and Ideology in the Old Testament: Biblical Studies at the End of a Millennium*, Oxford 2000; Ernst Axel Knauff a Albert de Pury, *Geschichte Israels im Spiegel zeitgenössischer Texte und Bilder von Merenptha bis Bar Kochba*, (Kohlhammer Studienbücher Theologie 2) Stuttgart 2000; Thomas L. Thompson, „Historical Notes on ‚Israel’s Conquest of Palestine: A Peasant’s Rebellion?“, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 7 (1978), 20–27; P. D. Miller 2000; Albert de Pury, Thomas Römer a Jean-Daniel Macchi (eds.), *Israel Constructs its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, (JSOT Supplement Series 306), Sheffield; Walter Dietrich, *Die frühe Königszeit in Israel: 10. Jahrhundert v. Chr.*, (Biblische Enzyklopädie 3) Stuttgart 1997; Volkmar Fritz, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.*, (Biblische Enzyklopädie 2) Stuttgart 1996; Niels Peter Lemche, *Die Vorgeschichte Israels: Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.*, (Biblische Enzyklopädie 1) Stuttgart 1996; týž, *The Canaanites and Their Land: The Tradition of the Canaanites*, (JSOT Supplement Series 110) Sheffield 1991; týž, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite: Society before the Monarchy*, (VT Suppl. 37) Leiden 1985; Thomas L. Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, (Studies in the History of the Ancient Near East 4) Leiden 1994; Klaas A. D. Smelik, „The Use and Misuse of the Hebrew Bible as a Historical Source“, in: Janet W. Dyk; P. J. van Midden; K. Spronk; G. J. Venema (eds.), *The Rediscovery of the Hebrew Bible*, Maastricht 1999, 121–139; Bernd Janowski a Matthias Köckert, *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte*, (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 15) Gütersloh 1999; Wolfgang Zwickel, „Religionsgeschichte Israels. Einführung in den gegenwärtigen Forschungsstand in den deutschsprachigen Ländern“, in: Bernd Janowski; Matthias Köckert (Hrsg.), *Religionsgeschichte Israels. Formale Und Materiale Aspekte* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 15) Gütersloh 1999, 9–56; Othmar Keel a Christoph Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischen Quellen*, (Quaestiones Disputatae 134) Freiburg 1992.

⁶⁶ Srv. výmluvný titul George Ernest Wright, *The Old Testament Against Its Environment*, London/Chicago 1950.

archeologie – tím, že radikálně odmítla jakékoli apologetické funkce své práce.⁶⁷

V oblasti *literárního zkoumání* dorazily do pracoven biblistů již v šedesátých letech metody strukturální analýzy, tzv. nového kriticizmu a textové či funkcionální lingvistiky. V sedmdesátých a osmdesátých letech z těchto podnětů vznikla značně kontroverzní, ve svých důsledcích však velmi plodná a hermeneuticky důležitá rozprava o funkci diachronních a synchronních metodologií při výkladu a interpretaci biblických textů. V díle G. von Rada najdeme sice jednotlivé poznámky či náběhy předjímající určité teze této diskuse,⁶⁸ diskurzu se von Rad však již zúčastnit nemohl. Kromě mnoha jednotlivých podnětů pro metodologii exegeze přinesla tato diskuse zásadní obrat v tom, že ukončila samovládu diachronních metod (historicko-kritického přístupu).⁶⁹ Přejmenším od sedmdesátých let je při řešení otázek biblické teologie možné – a nutné – kombinovat podle povahy zkoumaného předmětu přístupy diachronní i synchronní. Mnohé hypotézy a interpretační koncepty vypracované dříve na základě pouze historicko-kritických postupů se pak v tomto změněném kontextu pochopitelně ukazují být jako nepřiměřené, vyžadující revizi či zcela nové řešení.

V severoamerické a britské biblistice pak v osmdesátých a devadesátých letech dochází k širokému rozvinutí a radikalizaci post-strukturalistických přístupů, které těží z pestré škály podnětů – od rozvinutí „kritiky formy“ do programu „rétorického kriticizmu“⁷⁰ přes pokusy o uplatnění ricoeu-

⁶⁷ K problematice viz např. Wiliam G. Dever, *Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research*, Seattle 1990; E. A. Knauff a A. de Pury 2000; John R. Bartlett (ed.), *Archaeology and Biblical Interpretation*, 1997; D. Edelman, *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past*, Sheffield 1991; Israel Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988; Israel Finkelstein a Nadav Na'aman, *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem 1994; James H. Charlesworth a Walter P. Weaver (ed.), *What has archaeology to do with faith?*, Philadelphia 1992; Ephraim Stern, Ayelet Lewinson-Gilboa a Joseph Aviram, *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Jerusalem 1993.

⁶⁸ Například jeho důraz na „*Letztgestalt*“ interpretovaného textu – sám ovšem tuto zásadu v exegezi neuplatňuje (viz výše).

⁶⁹ Na tuto „samovládu“ (v anglickém překladu je dokonce termín „tyranie“) si stěžoval už v roce 1929 W. Eichrodt 1929 (angl.: „Does Old Testament Theology Still Have Independent Significance Within Old Testament Scholarship?“), in: Ben C. Ollenburger; Elmer A. Martens; Gerhard F. Hasel (eds.), *The Flowering of Old Testament Theology*, Winona Lake, Indiana 1992), 30–39.

⁷⁰ J. Mulenburgh a jeho žáci: James Mulenburgh, „Form Criticism and Beyond“, in: *Journal of Biblical Literature* 88 (1969), 1–18; Martin Kessler, „Introduction (Voices from Amsterdam)“, in: Martin Kessler (ed.), *Voices From Amsterdam: a Modern Tradition of Reading Biblical Narrativ*, Atlanta, 1993, 9; Vernon K. Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, Philadelphia 1996; Phyllis Tribble, *Rhetorical*

rovské hermeneutiky na biblickou „teologii svědectví“⁷¹ až po radikální kritiku ideologických funkcí každé [teologické] výpovědi v daném socio-politickém kontextu.⁷²

Tento vývoj znamená natolik podstatný *posun* „celkových souřadnic“, že se četba textů von Radovy generace dnes mnohým biblistům jeví jako v podstatě antikvovaná. Bez nadsázky lze říci, že se von Rad v současných rozhovorech obvykle již neuplatňuje na tvorbě „aktuálního konsensu“ či současných pracovních hypotéz přímo, nýbrž jen v [polemických] rekurzech do [nedávných] dějin bádání.⁷³ Rolf Rendtorff, reprezentativní představitel von Radových žáků, charakterizuje tuto proměnu jako „změnu *paradigmatu*“ – zásadní změnu, k níž sice sám nadějně vyhlíží, ale jejíchž důsledků se současně obává.⁷⁴

3. Znamená to tedy, že je spisy G. von Rada a ostatních biblistů éry moderny možné odložit jako překonané? Zajisté nikoli!⁷⁵ Znamená to jen,

Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah, (Guides to biblical scholarship. Old Testament guides) Minneapolis 1994; Norman K. Gottwald, „Rhetorical, Historical, and Ontological Counterpoints in Doing Old Testament Theology“, in: Timothy K. Beal; Tod Linafelt (eds.), *God in the Fray: A Tribute to Walter Brueggemann*, Minneapolis 1998, 11–23; J. Jackson a Martin Kessler, *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenburg*, Pittsburgh 1974.

⁷¹ Srv. zejména W. Brueggemann 1997; dále Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London 1991; Walter Brueggemann, *Texts under negotiation: the Bible and postmodern imagination*, Minneapolis 1993; M. I. Wallace, *The Second Naiveté: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology*, (Studies in American Biblical Hermeneutics 6) Macon 1990; Walter Brueggemann, *The Bible Makes Sense*, Winona, Minn 1997.

⁷² Srv. např. Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 BCE*, Maryknoll, NY 1979; Norman Karol Gottwald, *The Hebrew Bible in Its Social World and in Ours*, Atlanta, Ga. 1993; Bruce J. Malina, „The Social Sciences and Biblical Interpretation“, in: Norman K. Gottwald (ed.), *The Bible and Liberation*, Maryknoll, NY 1983, 11–25; Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, (Overtures to Biblical Theology) Philadelphia 1984; táž., *God and the Rhetoric of Sexuality*, (Overtures to Biblical Theology) Philadelphia 1978; V. K. Robbins 1996; M. Daniel Carroll, *Rethinking Contexts, Rereading Texts: Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation*, (JSOT Supplement Series 299) Sheffield 2000

⁷³ Srv. např. Leo G. Perdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*, (Overtures to Biblical Theology) Minneapolis 1994.

⁷⁴ R. Rendtorff 1993.

⁷⁵ I tak kritický a svým přístupem k látkám natolik odlišný autor jako James Barr pojednává G. von Rada s respektem a odkazuje na něj ze všech biblistů 20. století nejčastěji – James Barr, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, Minneapolis 1999 (viz rejstřík!).

že je musíme číst *kriticky*. To ovšem není nic nového,⁷⁶ spíše se jen se zřetelnou radikalitou vynořuje požadavek, který sám Gerhard von Rad vyjádřil v předmluvě prvního svazku svých *Sebraných studií* již v roce 1961 – nejstarší ze znovu otištěných studií byla tehdy 30 let stará, nejmladší jen šest. Svět se ale ve 20. století měnil rychle a scéna biblistiky s ním. Autor proto již tehdy (před 40 lety!) upozorňoval své čtenáře, že už má sám k řadě pasáží svých studií kritický odstup, a proto žádá, aby čtenář k textům přistupoval s „*dějinným chápáním*“.⁷⁷ Tím spíše tak musíme činit my dnes. Von Radem tolik zdůrazňovaná „*Geschichtsbezogenheit*“ (vztáženost k dějinám) se totiž netýká jen starověkých látek izraelských, nýbrž – jak jsem se pokusil ukázat – také G. von Rada a zajisté také nás.

Zaznělo zde, že von Rad může být právem považován za jednoho z *nejvýznamnějších* biblistů 20. století; přitom ovšem také zaznělo, že řada jeho objevů a slavných tezí již *neplatí*. Domnívám se, že se na tomto zdánlivém rozporu dobře ukazuje, v čem tkví velikost teologa (nejen biblického). Nikoli v tom, že nalezne a zformuluje definitivní řešení [„věčných“] otázek, a už vůbec ne v tom, že by měl vždycky pravdu a po celý život zastával jen správné či snad dokonce stále stejné teze. Hodnota teologa se ukazuje v tom, jak věrohodně a poctivě odpovídá na otázky a výzvy své doby, jak je bere vážně a je hotov k případné revizi svých dřívějších přístupů, postojů a hypotéz (na základě svého dosavadního vzdělání, ale i jemu navzdory!). A v tom byl von Rad mezi biblickými teology 20. století postavou vynikající, příkladnou. Aniž bych chtěl uzavírat pareneticky, nedá mi to, abych nevyjádřil své přesvědčení, že tato maxima nepřestává platit s odeznívající „*érou moderny*“, nýbrž s novou naléhavostí platí právě v onom dnešním roztaženém kontextu vzdemuté a vzývané plurality.

Má-li některý dnešní student teologie za to, že vzdělávání v tomto oboru spočívá v osvojení si faktografie a nabytí takových znalostí, kde na každou otázku máme jasnou a navždy platnou odpověď, musí pro něj být životní dílo Gerharda von Rada strašlivou lekcí – třicet let po smrti tohoto vynikajícího, ve své době proslulého a uznávaného badatele nelze než konstatovat, že jeho přístup je problematický, a z jednotlivých tezí, kterými se tak výrazně zapsal do dějin biblistiky, dnes již celá řada neplatí (např. hypotéza o kultických slavnostech v amfiktyonickém svazu předkrálovského Izraele, hypotéza o stáří a funkci dějinného kréda, hypotéza o vzniku

⁷⁶ Srv. již S. C. Daněk, *Tři Filologické Vykřičníky – Krise Kritiky*, Biblické otázky: včera i dnes, Vsetín 1935.

⁷⁷ „*So muß ich den Leser um ein geschichtliches Verständnis des vorliegenden Bandes bitten.*“ G. von Rad 1961, 7.

apokalyptických látek z mudrosloví; viz výše).⁷⁸ Pochopí-li však tento student, že v teologii – řečeno von Radovsky – běží napořád o kritické a v dané konkrétní situaci aktualizované přebírání tradice, jež je živým rozhovorem svědků různých dob a různých kontextů – svědků, kteří sice zastávají různé přístupy a rozmanité pozice, ovšem společně usilují o věrohodné dosvědčení víry v Hospodinovo spásné konání pro člověka –, pak se mu postava G. von Rada může stát zasvěceným průvodcem po značné části debaty o biblické teologii ve 20. století. – Tyto odstavce k tomu chtěly pozvat a nabídnout alespoň nahlédnutí klíčovou dírkou.

⁷⁸ Ve dnech von Radova jubilea se má v Heidelbergu konat mezinárodní symposium (18.–21. října 2001), jež si klade za cíl reprezentativně představit jednotlivé oblasti von Radova díla a zhodnotit je v perspektivě dnešního stavu bádání. Přednesené referáty včetně následných diskusí mají být následně publikovány v devítisvazkovém (*sic!*) sborníku (M. Oeming; Konrad Schmid; M. Welker [Hrsg.], *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne*, Münster 2002 [Bd. 8–16, viz <http://www.lit-verlag.de>]).

KAREL BARTH: OSOBNÍ ZAUJETÍ

Alasdair I. C. Heron

KARL BARTH: A PERSONAL ENGAGEMENT In his visiting lecture delivered at the Protestant Theological Faculty in Prague, presented here in abridged translation, the reformed professor of dogmatics in Erlangen tries to cover in short *Barth's contribution to dogmatic theology and his enduring significance*. Dealing mainly with the first and easier question he begins with a biographical retrospect - not Barth's but his own, as Barth played an important role in the whole of his theological career. He had already heard Barth's name as a schoolboy from his father, became acquainted with Barth's work mainly during his studies under T. F. Torrance and met a fading echo of Barth's impact in Germany in the 80's, after coming to teach there. Heron sees Barth's main contribution as finding a relevant and lively theology of the Word of God. In pursuing it Barth was able to reformulate and cast fresh light upon many of the central themes and issues of Christian dogmatics. Among them Heron mentions the theme of divine election and reprobation grasped christologically, moving the theme of the Fall and sinfulness from prolegomena and treating them as a reflection of the achieved reconciliation and integrating the topics of creation and covenant. There are also caveats resulting from Barth's style: a danger of keeping aloof from dialogue with other disciplines of human thought, sometimes a very peculiar exegesis and a tendency towards individualism and congregationalism in his ecclesiology and theology of sacraments. As for the enduring legacy of Barth, Heron lets the master speak for himself, quoting the closing passage from his "Selbstdarstellung" (1964).

Rozrůzněnost hodnocení významu často narůstá s výrazností toho, kdo je hodnocen. O Karlu Barthovi to nepochybně platí. V dějinách teologie 20. století ční jako postava – mírně řečeno – veliká, ale zároveň i postava vyvolávající spory. Jedni jej pokládají za církevního otce nové doby, jiní ho zavrhují s tím, že byl zcela neaktuální již ve svých dnech, nemluvě už o dnech našich.

Já sám jsem se Barthem opakovaně, ač nikoli nekriticky zabýval po třicet let své badatelské a učitelské činnosti. V roce 1968 jsem právě začínal doktorská studia v Tübingen, když jsem se tam od J. Moltmanna dozvěděl o Barthově smrti. Tak patřím ke generaci, která svou teologickou práci začínala v Barthově stínu, aniž by jej však osobně poznala. Poznával jsem ho jen z jeho díla a druhotně prostřednictvím těch, kteří ho znali. To je sice omezení, ale odpovídá to Barthovu přesvědčení, že důležité na něm bylo právě jeho dílo, v němž se věnoval zejména dogmatické teologii.

Čím tedy Barth k dogmatické teologii přispěl a co z toho zůstane trvale významným? Odpověď na první otázku bude nepochybně snazší, neboť ta

druhá nás zavádí doprostřed zmatků současné teologie, kterou je velmi obtížné být jen přehlédnout. Navíc: recepce Karla Bartha je různá v různých zemích a oblastech a také v různých církevních tradicích - jinak je vnímán v tradici reformované, jinak v luterské, anglikánské, katolické, či pravoslavné. Snad se však přece jen nějak této druhé otázky dotkneme, soustředíme-li se na onu první.

Dovolte mi začít autobiografickou retrospektivou. Jméno Karel Barth jsem poprvé uslyšel jako školák někdy koncem 50. let od svého otce, skotského faráře velmi zaujatého věroukou. Když jsem se zeptal, kdo to je, otec mi odpověděl prostě: „Největší teolog první poloviny tohoto století.“ Otec nebyl vůči Barthovi nekritický: nesouhlasil s ním např. ve věci křtu nemluvnat, jeho výklady v Církevní dogmatice považoval za příliš mnohomluvné – v tomto směru dával přednost Brunnerovi, avšak přece jen z těch dvou za *doctora ecclesiae* považoval Karla Bartha. Jak jsem později zjistil, v tom byl otec představitelem nejschopnějších skotských teologů 30. let.

Později jsem studoval teologii v New College v Edinburgu u Thomase F. Torrance, jenž byl patrně nejmohutnějším a nejučenějším Barthovým žákem té generace. Zůstala mi vzpomínka na to, jak jsem se učil německy na textu Základů dogmatiky a jak jsem dostal v rámci úvodu do dogmatiky za úkol zpracovat výtah z § 15 Církevní dogmatiky I/2 – „Tajemství zjevení“. Tato úloha mne patrně poznamenala na celý život. Před tím jsem studoval klasickou filologii a filosofii, takže mé pojetí teologie bylo spíše exegetické, liturgické a homiletické. Tady jsem narazil na pevné, biblicky a historicky utvářené myšlení a otázky vyžadující zevrubnou kázeň při jejich zvládnání, jež postupovalo přes pozice dosažené v minulosti, ale pokud možno je překračovalo dál. V malém jsem učinil podobný objev jako sám Barth, když narazil na Heppeho *Reformierte Dogmatik*: že teologie je vážná a odpovědná intelektuální disciplína s vlastními proporcemi, symetrií i elegancí, neméně náročná než otázky současné filosofie, kterými jsem se zaměstnával v předchozích letech.

Zároveň jsem přišel na to, že označení „barthiánství“ zní v britském a americkém prostředí spíše hanlivě. Barthovy frontální výpady proti přirozené teologii byly trnem v oku filosofické teologii, jež byla v Británii rozšířená jak v reformované, tak anglikánské podobě. Podobně jeho kritika náboženství nemohla najít sympatie u těch, kdo namísto konfesionální dogmatiky hájili „religious studies“. Brzy jsem ovšem také zjistil, že mnohé z kritik, jimiž byl Barth odmítán, se zakládaly spíše na nepřesné karikatuře než na vážném pokusu mu porozumět a že to, co říkal, si zaslouží vážnější pozornosti. Jinak jsme i v Edinburgu věděli, že poválečná generace teo-

logických studentů v Německu byla více ovlivněna Bultmannem než Barthem, ačkoli už začínalo být slyšet také o určité reakci spojené se jmény Pannenberg, Moltmann, Jüngel. Neslyšeli jsme ovšem příliš o barthovských teologích, kteří byli v Německu stále činní, jako Otto Weber, Walter Kreck či Helmut Gollwitzer. Mimo Bultmanna z Německa asi nejvíc zapůsobilo – prostřednictvím popularizace Harvey Coxe – Gogartenovo téma sekularizace. Avšak byl tu anglický překlad *Církevní dogmatiky*, dokončený už koncem 60. let, dílo, které se nedalo přehlédnout, studnice informací a výkladů ke všem možným otázkám teologie – tak jsem ho já, podobně jako i mnozí jiní, užíval. *Da magistrum!* neznamenal jako za Cypriána: „podej Tertulliána“, nýbrž: „přines Bartha“.

Barthianismus, který za Torrance v Edinburgu panoval, nebyl v žádném případě nekritický. Barth byl důležitým pramenem i autoritou, ale nebylo mu přisuzováno poslední slovo. Já jsem při závěrečných zkouškách z dogmatiky měl jako speciální předměty Kalvína a Tilicha, pak jsem se na Torrancův popud zabýval patristikou a můj první publikovaný článek byl pokusem korigovat Barthovo pojednání o filioque na základě Anselma, Augustina a Vladimíra Losského. Tento Torrancův přístup byl patrně ovlivněn několika okolnostmi. Jednak to byla jeho kritická loajalita k tradici skotské reformované teologie, kterou Barth přirozeně znal dosti málo. Dále daleko větší šíře Torrancových vlastních historických a ekumenických teologických studií – ve srovnání s Barthem, který vstoupil na scénu akademické teologie až po své třicítce, vlastně jako autodidakt. Především však to byl výrazný Torrancův zájem o setkání teologie (zvláště dogmatické) s přírodními vědami, v němž zacházel mnohem dále než Barth.

Když jsem v r. 1981 přišel do Erlangen, ocitl jsem najednou v úplně jiném prostředí. Na jedné straně se zpětné vnímání Bartha v německé teologii blížilo tomu, co jsem slyšel tehdy od otce: Barth byl nejvýznamnější postavou evangelické teologie v první polovině století. S důrazem ovšem na onom „byl“. Začal jsem zřetelněji chápat význam toho, že Barth byl Švýcar a ne Němec, reformovaný a ne luterán, že byl spojen s Vyznávající církví, jež v německé evangelické církvi nikdy nebyla více než menšinou, že i po válce se spojoval s představiteli tohoto proudu (M. Niemöller) v jejich odporu k restaurační politice jiných církevních vůdců, že jeho otevřená kritika znovuvybrojení Německa a odmítání studené války mu zdaleka nepřinesla všude v německé církvi popularitu. A podobně ve Švýcarsku: před r. 1945 ho činil politicky podezřelým jeho veřejný odpor k fašismu, zatímco v letech pozdějších jeho odmítnutí stejně zavrhnout i komunismus. Jak jsem poznával tuto jeho osobní historii, docházel mi smysl jeho napůl s humorem pronášených stížností v pozdních letech, že je vylučován ze

společnosti úctyhodné teologie. To se těžko snáší s tvrzeními o „největším teologu této doby“, či dokonce o „vůdci neoorthodoxie“ – což bylo ostatně označení Barthovi samému pro smích. Barth se však v mnoha ohledech skutečně musel cítit a také cítil jako outsider, jakkoli byl s touto cestou „radostného partyzána Božího“ spokojen.

Pro ilustraci: po příchodu do Erlangen jsem se blízce spřátelil se dvěma faráři bavorské luterské církve, kteří se kdysi velmi angažovali ve Vyznávající církvi, Karlem Steinbauerem a Walterem Höchstädterem. Oba před svou smrtí vydali paměti, velmi působivé svědectví. Zvláště silné bylo jejich svědectví o době, kdy Vyznávající církev neměla – slovy Arthura Cochran – kromě Božího slova nic, z čeho by mohla žít. Oba tito mužové si Karla Bartha vysoce považovali za to, jak působil v Německu do svého vypuzení z katedry v Bonnu v r. 1935, i za povzbuzování, které přicházelo z Bazileje v letech následujících. Své svědecké věrnosti se učili také od Bartha. Teologie, která v té době vládla na fakultě v Erlangen – za Wenera Elerta a Paula Althause – byla, mírně řečeno, velmi odlišného typu. A to ovšem byla oficiální teologie luterské církve v Bavorsku.

Tolik z osobní retrospektivy. Teď k Barthovu přínosu pro dogmatickou teologii, o němž se zmíním ve třech oddílech: předně o Barthových impulsích pro vlastní dogmatickou disciplínu, dále o směrech a vývoji v jeho díle, představujících pokrok za to, co tu bylo před tím, a za třetí připojím některá kritická pozorování: v čem bychom Bartha neměli následovat.

Barth původně nezamýšlel stát se dogmatikem. Jeho Römerbrief vzešel z frustrace nad čistě objektivním, odtažitým historickým přístupem k chápání biblických textů, jenž jim nedával aktuálně promluvit ke kazateli a jeho posluchačům. Barth se snažil vyposlechnout Boží slovo pro přítomnost, šlo mu o živou a oslovující teologii v kontrastu k archeologickému zkoumání starých dokumentů – to platí pro obě vydání jeho slavného komentáře, přes rozdíly v teologickém a hermeneutickém pohledu, které mezi nimi jsou. Až ve druhém vydání se dostává k silnému existencialismu, ovlivněnému Overbeckem, Dostojevským, a především kierkegaardovským důrazem na „absolutní kvalitativní jinakost Boží“ a „oslovení přímo shůry dolů“. K profesuře reformované teologie v Göttingen byl nicméně povolán na základě prvního vydání. Toto úsilí o živou a oslovující teologii Božího slova zůstalo pro Barthovo dílo ústředním až do konce života. Nové postavení akademického učitele ho ovšem nutilo rozšiřovat zdroje. Tak v Göttingen pokračoval v biblické práci, prohluboval své znalosti reformované teologie (přednášel o Zwinglim, Kalvínovi, Heidelberském katechismu) a už se začal pokoušet o sepsání dogmatiky. Později v Münsteru vstoupil do kritického rozhovoru s římsko-katolickou teologií a se středověkou

scholastikou, zejména s Akvinským a Anselmem. Tady v r. 1927 vydal první svazek *Christliche Dogmatik*, kterou vzápětí nahradila *Kirchliche Dogmatik*, svazek I/1 a 2. Od té doby se stala práce na Církevní dogmatice hlavní – ač nikdy ne jedinou – prioritou jeho práce.

Barthova Církevní dogmatika, ačkoli obsahem moderní, patří k žánru, tradici a stylu vyučování a psaní, který se dnes používá jen zřídka a jako pedagogická metoda je zřejmě už nepoužitelný. Tato mince má však i druhou stranu: zřejmě právě díky tomu, že nabral tak dlouhý dech a pustil se do tak detailní argumentace, opětovného kladení otázek a jejich promýšlení, mohl Barth nově zformulovat a v novém světle ukázat mnoho ústředních témat křesťanské dogmatiky, dogmatické myšlení nově vystavět jako dynamický a tvůrčí vhled do srdce křesťanské teologie, ano jako nástroj teologické a církevní sebe-korektury, a tak jako obor směřující kupředu a nikoli zpět. Právě kvůli tomu se stále vyplatí jistá námaha, kterou představuje učit se u něj, přemýšlet společně s ním.

Z témat, která Barth radikálně nově uchopil, se zde můžeme krátce zmínit jen o některých. Dalo by se mluvit o leccems, např. spojení trojičního myšlení s chápáním zjevení, dynamické kombinaci tradičních učení o osobě a díle Ježíše Krista (christologie a soteriologie), sjednocení dogmatiky a etiky. Týž styl integrujícího a sjednocujícího myšlení je názorně vidět na dvou kapitolách Církevní dogmatiky II: na učení o „Bohu milujícím ve svobodě“ a na přepracování tématu Božího vyvolení. Toto druhé téma není problémem omezeným na reformovanou (zvl. kalvínskou) teologii, jak se někdy zdá, nýbrž objevuje se v celé augustinské tradici západní teologie. Barth se mu věnuje v detailu a na jeho postupu – včetně jeho někdy dosti dobrodružné biblické exegese – je možno leccos kritizovat, avšak v jedné věci, již koriguje v podstatě celou předchozí tradici, má určitě pravdu: že jak vyvolení, tak zavržení (Boží „ano“ i Boží „ne“) musí být na prvním místě chápáno christologicky, ve světle kříže a vzkříšení. Podobně ve IV. svazku Barth opouští tradiční pojetí „pádu“ a hříchu jako prolegomen a předpokladu učení o smíření a pojímá je naopak jako odraz smíření již uskutečněného. A mezi tím, ve III. svazku, je tentýž zájem sjednotit a integrovat témata, tradičně pojednávána odděleně, patrný na motivech stvoření a smlouvy. Dodejme, že v odvážném pojednání o „Bohu a nicotě“ v tomtéž svazku se Barth – dříve silně ovlivněn existencialismem – vyrovnává s Heideggerem a Sarterem soustavnou teologickou a filosofickou reflexí vskutku na jejich úrovni.

Barth tedy nepochybně určil v dogmatice nové směry, rozhodně ho nelze přehlížet. V některých ohledech však je třeba vůči němu zachovat zvýšenou ostražitost. Zmíním tři.

Předně. Barthovo odmítnutí přirozené teologie, jeho nechuť k apologetice, důraz na to, že dogmatika je svébytný obor s vlastním úkolem i metodami – to má své dobré opodstatnění. Avšak: může to oslabit schopnost dialogu s jinými disciplinami. Zřejmým příkladem je pojednání otázky stvoření ve svazku III, kde Barth s úlevou konstatuje, že se nemusí pouštět do diskuse s přírodními vědami, neboť ty mají prostě jiný úkol. Právě Torrance jistě právem toto „sebeomezení“ dogmatiky kritizoval, konečně i u samého Bartha jsou impulsy mřící proti tomu. Je tu jistě třeba našlapovat velmi opatrně, ale oprávněný důraz na integritu a nezávislost dogmatiky ji nesmí zahnat do ghetta.

Za druhé. Obecně se Barthovi vytýká, že příliš nedbal na historicko-kritickou exegesi. Někdy se tato kritika až přehání, ale je pravda, že způsob, jakým Barth nakládá s biblickými texty, je mnohdy spíš umělecký než vědecký. I tam, kde je z tohoto hlediska problematická, je ovšem Barthova exegese většinou alespoň provokativní a zajímavá, což se o historicko-kritické exegesi vždycky říci nedá. Zdá se však, že si nebyl příliš kriticky vědom hermeneutických problémů spojených s postupy, jimiž z bible vyvozoval dogmatické závěry. Budiž však připomenuto, že známý spor Bartha s Bultmannem se netýkal historicko-kritické exegese, ba ani primárně Bultmannova programu demythologizace. Barth Bultmannovi vytýkal, že redukuje teologii na antropologii, a to je otázka dogmatická.

Za třetí. V eklesiologii a teologii svátostí má Barth výrazně individualistické a kongregationalistické sklony, což vrcholí tím, že namísto o svátostech mluví o „svobodné poslušné odpovědi“, čímž redukuje sakramentální na etické. Barth k tomuto cíli vede argument (ve fragmentu IV/4) velmi koherentně, dokonce tak, že jiný výsledek není ani možný, takže čtenář se ocitá jakoby v tunelu, v němž nemá jinou volbu než se nechat dopravit na druhou stranu. Tady je právě zřetelná potřeba číst Bartha kriticky: právě tam, kde jeho argument napohled vede ke zcela nutným závěrům, je třeba ptát se po skrytých předpokladech, jimiž je řízen. Takováto kritičnost není k Barthovi a jeho dílu neuctivá. Církevní dogmatika nebyla zamýšlena jako poslední slovo, jakkoli by se to z jejího rozsahu mohlo zdát. Je to teologie „na cestě“. Barth nikdy nepomýšlel na úplnost. Prostě den po dni a rok po roce pracoval v přesvědčení, že velkým tématům dogmatiky je věnována patřičná vážnost pouze tehdy, jsou-li promyšlena tak důkladně, jak to jen jde. Barth se tomuto úkolu věnoval energicky a se zřejmou radostí.

V červnu 1964, před šedesátým výročím počátku svých studií teologie, načrtl krátké „Selbstdarstellung“, v jehož závěru se také odvážil pohledu do budoucnosti. Sám tu shrnuje, co považuje za svůj odkaz i výzvu těm, kdo přijdou po něm:

„Vyhlídky toho, co jsem v teologii vykonal, se neodvažuji ani odhadovat. Všechno tu má svůj čas.‘ Dobře vím přinejmenším o některých slabínách svých schopností i toho, co jsem dokázal. Jsem skutečně velmi dalek představy, že to, čeho jsem ve svých tužbách i ve svém díle dosáhl, nemůže být překonáno. Od počátku jsem počítal s pravděpodobností, že všechno bude jednoho dne jinými prostředky a metodami učiněno lépe, než jsem mohl já. Co bych také mohl namítat – pro tu věc bych se mohl jen radovat, kdybych měl zažít, že to, jak jsem ji hájil, je překonáno a převyšeno.

Ovšem za skutečně překonaného bych se mohl v tomto smyslu považovat pouze za následujících podmínek: Nový teologický program, jakkoli nezávislý na mých náčrtech, by (1) nesměl zradit jejich základní záměr, pokud jde o zdroj, předmět a obsah každé teologie hodné toho jména, nýbrž musel by jej provést lepším způsobem. Musel by (2) prokázat, že je novým programem tím, že by onen základní záměr rozvinul způsobem směřujícím a vedoucím kupředu, a nikoli nazpátek – takže by zval a vybízel k exodu z Egypta, a nikoli k něčemu, co by se podobalo programu židů, kteří se za posledních let proroka Jeremjáše ocitli v té zemi zpátky. A nesměl by to být (3) zase jen další „projekt“, jaké se hlásí stále znovu vždy jen v novém hávu. Musel by být uskutečněn v dostatečně konsistentní a úplné podobě, formálně korespondující s tím, co jsem se pokusil nabídnout já. Možná už mám špatný sluch, ale dosud k mým uším žádná taková nová píseň Pánu nedolehla. A tak si ve vši pokoře prozatím dovolím považovat se za dosud nepřekonaného. Ať je tomu jakkoli: Dominus providebit. Mně zbývá přát si pro systematickou teologii (ať už z mého příspěvku bude cokoli) v bližší i vzdálenější budoucnosti, aby zůstala (nebo se znovu stala) tím pokorným, avšak svobodným, kritickým, avšak radostným hledáním, které se mi ve všech putováních i pokušeních stalo tak drahým – a které vskutku stálo za všechnu námahu.“

(zkrácená verze hostovské přednášky, pronesené na ETF 7. 11. 2000 – přeložil Jan Roskovec)

HUSOVA ČESKOSLOVENSKÁ EVANGELICKÁ FAKULTA BOHOSLOVECKÁ A UNIVERZITA KARLOVA DO ROKU 1939

Príspevek k dějinám Evangelické teologické fakulty

Martin Vaňáč

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE HUS CZECHOSLOVAK PROTESTANT THEOLOGICAL FACULTY AND CHARLES UNIVERSITY BEFORE 1939

The study traces, with the help of archive materials, the unsuccessful attempts to incorporate the newly founded Faculty (1919) into Charles University. It shows that the majority of University Schools held a positivist view of theology, trying to separate it from the University as unscientific. It resulted in a paradoxical state of things when the Catholic Theological Faculties (both Czech and German) were under perpetual threat of exclusion and every attempt by the Protestant Theological Faculty initiated another round of discussion with the same result: no new theological schools will be incorporated into the University and the existing ones should be separated. This happened, however, as late as 1950, when the Communist regime excluded theology not only from the University but from the whole public educational system.

1. Úvod

Pokusy o zřízení evangelické teologické fakulty v českých zemích se objevovaly již před rokem 1918, teprve vznik Československé republiky však umožnil jejich úspěšnou realizaci.¹ Ústřední výbor pro českou evangelickou církev, který od května 1917 připravoval zřízení samostatné české evangelické církve, ve svém memorandu z června 1917 požadoval mimo jiné zřízení evangelické teologické fakulty při české univerzitě.² Také v rezoluci generálního sněmu českých evangelických církví v Čechách, na

¹ Přehled pokusů o zřízení evangelické teologické fakulty před rokem 1918 shrnul ve své inaugurační přednášce první děkan Husovy československé evangelické bohoslovecké fakulty Gustav Adolf Skalský, viz *Inaugurace prvního děkana Husovy československé evangel. fakulty bohoslovecké v Praze prof. dr. G. Ad. Skalského, vykonaná dne 25. listopadu 1920*. Praha 1921, s. 13–29. Stručný přehled viz též ŘÍČAN, Rudolf: *50 let Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*. Praha 1969, s. 5 – 10.

² „Při české univerzitě bude zřízena evangelická fakulta bohoslovecká“, zněl jeden z pěti hlavních požadavků memoranda. Memorandum českých evangelíků. In: *Snahy a tužby českých evangelíků*, s. d., s. 30–32.

Moravě a ve Slezsku v prosinci 1918 se objevil požadavek na zřízení evangelické teologické fakulty v Praze, i když tentokrát se hovořilo o samostatné fakultě.³ Požadovaná fakulta byla nakonec zřízena zákonem z 8. dubna 1919, č. 197 Sb. z. a n. s názvem Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká v Praze a přednášky na ní byly zahájeny dne 8. listopadu 1919 v provizorních prostorách při pražském kostele u Salvatora.⁴ Zákon fakultu charakterizoval jako „samostatný, autonomní ústav se všemi právy a výsadami vysoké školy“,⁵ což plně neodpovídalo původním požadavkům českých evangelíků, a proto fakulta iniciovala několik pokusů o inkorporaci do organismu Univerzity Karlovy v Praze. Následující příspěvek si klade za cíl přiblížit tyto pokusy a diskuse, které se uskutečnily v průběhu prvního dvacetiletí existence fakulty, tj. do roku 1939, na půdě parlamentu a akademického senátu Univerzity Karlovy.⁶ Pro pochopení

³ O potřebě nové fakulty na sněmu promluvil ve svém referátu Jindřich Hrozný. Část rezoluce zněla: „Česká církev evangelická potřebuje vlastní evangelické fakulty v Praze... Proto čeští evangelici žádají československý stát, aby jim zřídil samostatnou evangelickou fakultu v Praze. Je to spravedlivé vůči nim a vůči slovenským evangelíkům, kteří nemajíce vlastní slovenské fakulty, budou vyhledávat českou fakultu v Praze.“ *Ustavující generální sněm československé církve evangelické konaný v Praze dne 17. a 18. prosince 1918. Praha 1919, s. 51–52.* Lze se jen domnívat, že požadavek na zřízení fakulty v rámci univerzity zde nebyl zdůrazněn s ohledem na již podaný návrh Františka Krejčího v Národním shromáždění na odloučení teologických fakult od univerzit (viz dále).

⁴ Husovu fakultu od počátku provázely starosti o vhodné místnosti. Jistým paradoxem byla skutečnost, že se v květnu 1920 přestěhovala do areálu Klementina, kde našla dočasné útočiště v místnostech upravených z chodby při bývalé ložnici arcibiskupského semináře ve druhém poschodí. S těmito místnostmi počítal původně pražský arcibiskup František Kordač pro katolickou teologickou fakultu místo nevhodných místností ve Spálené, ale ta k velké nelibosti arcibiskupa tento návrh odmítla. Když se arcibiskupský seminář v roce 1927 přestěhoval z Klementina do nové budovy v Dejvicích, byly Husově fakultě přiděleny jeho rozsáhlejší místnosti v prvním a druhém patře Klementina. Bylo jistě zajímavé, že budoucí duchovní nekatolických církví denně na chodbách mohli sledovat výjevy z dějin Tovaryšstva Ježíšova. Husova fakulta zůstala v prostorách Klementina až do roku 1939. ŘÍČAN, Rudolf: *50 let Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze.* Praha 1969, s. 35. Viz též HREJSA, Ferdinand: Prvé desetiletí Husovy fakulty. In *Sborník k prvnímu desetiletí Husovy fakulty 1919/20–1928/29.* Praha 1930, s. 1–12.

⁵ Paragraf 2 zákona z 8. dubna 1919, č. 197 Sb. z. a n. Text zákona viz BEDNÁŘ, František: *Sbírka zákonů a nařízení ve věcech náboženských a církevních v republice Československé.* Praha 1929, s. 917–918.

⁶ Tento článek je přepracovanou a rozšířenou částí z autorových studijních prací: diplomové práce *Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy v letech 1891–1939, Příspěvek k dějinám vztahu mezi státem, církví a univerzitou na přelomu 19. a 20. století*, která byla v roce 1999 obhájena na katedře pomocných věd historických a archivního studia na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze; bakalářské práce *Křesťanské církve v českých zemích a jejich vzájemné vztahy od poloviny 19. století do dvacátých let 20. století* obhájené v roce 2000 na studijním oboru Teologie křesťanských tradic na Evangelické teologické

důvodů, proč přes tyto pokusy nebyla snaha fakulty o inkorporaci úspěšná, považují za důležité zmínit se nejprve o snahách o odluku mezi státem a církví v období první republiky a s tím souvisejícím požadavku odluky teologických fakult od univerzit.

2. Snahy o odluku mezi státem a církvemi v Československu po roce 1918

Zákonem z 28. října 1918, č. 11, který prozatímně zachoval v platnosti všechny dosavadní zákony, Československá republika převzala také církevní zákonodárství z období habsburské monarchie.⁷ Ve změněné politické situaci v republice byla všeobecně pocítována potřeba jednotné úpravy církevních a náboženských poměrů. Odluka církve od státu byla formulována již v programu zahraničního odboje a pro její provedení se vyjadřovala celá řada hlasů významných osobností v čele s **Tomášem G. Masarykem**.⁸ Odluka byla také hlavním požadavkem téměř všech politických směrů, neboť se zdála být jedinou možnou formou budoucího soužití církví a demokratické republiky.⁹

fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Článek vychází především z archivních materiálů uložených ve fondu Akademický senát (AS) v Archivu Univerzity Karlovy (AUK) a z archivních materiálů parlamentu, které jsou postupně zveřejňovány na internetu v rámci projektu Digitální knihovna – Český parlament, viz <http://www.psp.cz/eknih/info.htm>.

⁷ Toto zákonodárství bylo nekonzistentní, neboť se v něm nacházela ještě celá řada norem pocházejících z doby platnosti konkordátu. Situaci po roce 1918 ještě více zkomplikovala skutečnost, že na Slovensku a na Podkarpatské Rusi bylo zákonodárství přejato z uherské části monarchie, kde byly církevní záležitosti upraveny odlišně. Konfesní právo platné v meziválečné Československé republice se skládalo ze tří odlišných právních systémů: 1) bývalého práva rakouského, 2) bývalého práva uherského a 3) nového práva československého. HOBZA, Antonín: *Poměr mezi státem a církví*. Praha 1931⁴, s. 165.

⁸ „Československý stát bude republikou. Ve stálé snaze o pokrok zaručí úplnou svobodu svědomí, náboženství a vědy, literatury a umění, slova, tisku a práva shromažďovacího a petičního. Církev bude odloučena od státu.“ Tak zněly hlavní zásady budoucí československé ústavy zformulované v tzv. Washingtonské deklaraci, viz Prohlášení nezávislosti československého národa prozatímní vládou československou z 18. října 1918. In BENEŠ, Edvard: *Světová válka a naše revoluce III*. Praha 1928, s. 467. Některé Masarykovy výroky o odluce uvádí např. PEROUTKA, Ferdinand: *Budování státu III*. Praha 1991, s. 933–934. Viz též ŠIMSA, Jaroslav: *Církev a stát u T. G. Masaryka*. *Křesťanská revue*, 11, 1937/38, s. 8–13.

⁹ Paradoxně právě ona zdánlivá jednomyslnost a samozřejmost, se kterou se s odlukou počítalo, se podle Antonína Hobzy stala jejím provedení osudnou: „Především živila víru, že půda pro rozluky v československé veřejnosti je dobře připravena a rozluka že je požadavkem doby i vývojovou nutností. Na druhé straně posilovala přesvědčení, že uzákonění rozluky nepotká se s vážnými překážkami a že bude celkem lehce proveditelné. V obojím směru bylo to jen zdání, byl to příjemný klam, jemuž lid snadno podlehl podobně

Přes řadu prohlášení či deklarací o chystané odluce mezi státem a církví zůstává skutečností, že první československé vlády nepodnikly pro provedení odluky potřebné praktické kroky.¹⁰ Vláda byla nucena věnovat větší pozornost důležitějším otázkám hospodářským, sociálním a národnostním, a tak odluka, o jejímž provedení téměř nikdo nepochyboval, nebyla považována za tak naléhavý problém. Svým postojem také vláda dávala najevo, že záležitosti církevní jsou soukromými záležitostmi jednotlivých církví, do kterých nechce zasahovat.¹¹ Přípravou provedení odluky byl v roce 1919 pověřen zvláštní poradní sbor při ministerstvu školství a národní osvěty, jehož předsedou se stal univerzitní profesor **Kamil Henner**.¹² Kamil Henner, stejně jako Tomáš G. Masaryk, požadoval, aby odluka byla provedena přátelským způsobem, který by uspokojil obě strany a byl proveden bez kulturního boje. S odvoláním na potřebu důkladné přípravy odluky bylo tímto poradním sborem její provedení stále oddalováno.¹³

jako v některých jiných věcech. Když se od řečí a hesel přešlo k organizaci rozlukové akce, objevila se celá velikost problému v praxi a bylo čím dále jasnější, že problém takového rozsahu a takového významu pro celou státní administrativu vyžaduje dlouhé a solidní přípravy odborné stejně jako rozhodné a neměnlivé vůle kruhů politických.“ HOBZA, Antonín: *Poměr mezi státem a církví*, s. 163.

¹⁰ Pravděpodobně nejvhodnějším okamžikem pro provedení odluky byl konec roku 1918 nebo začátek roku následujícího, kdy mohla vláda provést odluku formou nařízení. Jedním z momentů, příznivých pro provedení odluky, byly silné protikatolické nálady v době po převratu. POSPÍCHAL, Miloslav: *Pokus o odluku církve od státu po vzniku ČSR. Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Philosophica, Historica 20*. Praha 1979, s. 69 – 88. Ferdinand Peroutka však v té souvislosti upozornil na důležitý paradoxní jev: „Je nesporné, že po převratu veřejně se vyjadřující většina se vyslovovala pro odluku státu od církve (což prakticky znamenalo od církve katolické), stejně tak je nesporné, že většina v této církvi setrvala.“ PEROUTKA, Ferdinand: *Budování státu III.*, s. 935.

¹¹ V této souvislosti bývá uváděn lhostejný postoj Tusarovy vlády k jednání o jmenování nového pražského arcibiskupa v září roku 1919.

¹² Jednání tohoto poradního sboru pro řešení církevně politických věcí stručně přibližuje POSPÍCHAL, Miloslav: *Pokus o odluku církve od státu po vzniku ČSR*, s. 78–79. Kamil Henner (1861 – 1928) byl profesorem církevního práva na právnické fakultě české univerzity od roku 1894.

¹³ K postavení teologických fakult se Kamil Henner vyjádřil následovně: „S rozlukou se nedá spojit, by theologické fakulty v nynějším způsobě byly částí vysokých škol státních. Neboť nynější fakulty jsou konfesními učilišti, nahrazujícími u katolíků seminární výchovu, na nichž učitel musejí přináležeti a studující pravidelně příslušejí k určité konfesi... ostatně nemohou státní ústavy vůbec býti konfesně zřízeny, tedy také ne akatolické, třebaš u nich není takového omezování jako při katolických fakultách... I proto nezbyvá jiného východiště, než že duchovní vychovávají na soukromých učilištích, vydržovaných a řízených podle zásad příslušné konfese (tak např. v Americe a ve Francii). Bohověda může samozřejmě býti pěstěna na světských fakultách, ano není závady, by byla zřízena zvláštní fakulta náboženských věd, ale ve všem nezávislá na konfesních činitelích.“ HENNER, Kamil: *Rozluka státu a církve*. Praha 1923, s. 92–93.

Postupné kompromisní kroky, znamenající ve svém důsledku oslabení odlukových snah, učinilo během roku 1919 Národní shromáždění především pod vlivem katolických poslanců. K důležitému kompromisu došlo při projednávání zákona o reformě manželského práva, když byl schválen civilní sňatek pouze jako fakultativní alternativa k sňatku církevnímu.¹⁴ Další ústup od odluky byl zřejmý z jednání o ústavě v lednu a únoru roku 1920. Původně navrhované znění § 121 chystané ústavy předpokládalo provedení odluky v blízké době vyjádřením: „Mezi státem a církví budiž zaveden stav odluky.“ Toto znění bylo po diskusi v ústavním výboru nahrazeno pouze volnou formulí: „Svoboda svědomí a vyznání jest zaručena.“¹⁵

V důsledku zahájení církevně politických jednání s Vatikánem, vstupu Československé strany lidové do vlády v roce 1921 a s ohledem na slovenský katolicismus bylo provedení odluky odsunuto na neurčito.¹⁶ Diskuse o odluce mezi státem a církví se však stále s určitou setrvačností objevovaly v různých politických jednáních v průběhu celého meziválečného období republiky. Stejně tak se požadavek na provedení odluky vyskytoval v programech některých politických stran, ačkoliv bylo zřejmé, že k jejímu provedení již není dostatečná politická vůle.¹⁷ K provedení odluky ostatně nebylo dost odvahy ani mezi představiteli církví, které po roce 1918 odluku připouštěly nebo přímo požadovaly.¹⁸ Za určitých okolností odluku připouštěla

¹⁴ „Odporovalo principu odluky, jestliže občanské právo nebylo učiněno závazným pro všechny a jestliže stát postupoval také církví právo potvrzovat platnost sňatku.“ PEROUTKA, Ferdinand: *Budování státu I.*, s. 406.

¹⁵ Část téžnospisného zápisu jednání ústavního výboru ze dne 14. ledna 1920, který zaznamenává diskusi o poměru mezi státem a církví viz edice BROKLOVÁ, Eva: *První československá ústava. Diskuse v ústavním výboru v lednu a únoru 1920.* Praha 1992, s. 55–62.

¹⁶ Tuto změnu situace charakterizoval Antonín Hobza slovy: „A tak plynul čas za tichých a nesmělých příprav k rozluce, až přišel okamžik (během roku 1922), kdy bylo nutno veřejně si přiznati, 1) že jednomyslnost politických kruhů v nazírání na rozlučku ustoupila různosti názorů..., 2) že není ve vládní koalici pevné většiny pro rozlučku..., 3) že brzké provedení rozlučky není možno.“ HOBZA, Antonín: *Poměr mezi státem a církví*, s. 164.

¹⁷ Peroutka tento stav komentoval slovy: „Žádný oficiální pokrokář neměl dost odvahy, aby řekl veřejnosti poctivě, jak se věci mají. Měly se tak, že odluka byla oddálena na nedohledno. Poněvadž však vyúčtování s Římem bývalo populárním heslem a poněvadž strany si nebyly jisty, kolik síly v něm ještě zbývá, rozpakovaly se zahrnout program odluky docela.“ PEROUTKA, Ferdinand: *Budování státu III.*, s. 946. I nadále se občas objevovaly propracovanější návrhy na provedení odluky, např. ČERVINKA, Eugen: *Odluka státu od církvi.* Praha 1935.

¹⁸ „Přičinu zajisté třeba spatřovat v tom, že církve ony samy obávaly se zřící se státní podpory a skromněji a nepohodlněji žít z vlastních prostředků. Sloučená evangelická církev bratrská sice oficiálně se vyslovila pro rozlučku, ale sami někteří její členové tenkrát pochybovali o tom, myslí-li to zcela upřímně. Nikoliv jen církvi katolické, také jiným církvím nebyla příjemná vyhlídka, že by musely vydržovat své teologické fakulty, kněze

také římskokatolická církev.¹⁹ Českobratrská církev evangelická postupně od požadavku na provedení odvolání ustoupila.²⁰

3. Diskuse o teologických fakultách v parlamentu v roce 1919

S požadavkem na odvolání mezi církvemi a státem úzce souvisely diskuse o vyjmutí teologických fakult z rámce univerzit, které se občas objevovaly již před rokem 1918.²¹ Jednou z vhodných příležitostí pro vyjádření odmítavého postoje k teologické fakultě v rámci univerzity před rokem 1918 bývaly demonstrace při instalacích rektorů české univerzity pocházejících z řad profesorů katolické teologické fakulty.²²

a katechety z mnohem méně jistých pramenů, než je státní pokladna, proto ani zde se neobjevoval bojovný elán.“ PEROUTKA, Ferdinand: *Budování státu III.*, s. 946–947.

¹⁹ Českoslovenští biskupové ve svém prohlášení ze dne 5. listopadu 1922 uvedli, že „rozlučka církve od státu je nepřírozená,“ s odvoláním na 55. článek Syllabu papeže Pia IX. z roku 1864, ve kterém se odsuzovala věta „Církev má být od státu a stát od církve odloučen.“ Dále v textu prohlášení však v nevyhnutelných případech odvolání připustili s podmínkou, že bude provedena zákonem, na jehož přípravě se budou podílet také zástupci římskokatolické církve. HOBZA, Antonín: *Poměr mezi státem a církví*, s. 259–260.

²⁰ Například Adolf Lukl v diskusi o svobodě církve na ustavujícím generálním sněmu dne 18. prosince 1918 mimo jiné uvedl: „V jaký poměr vejde k státu? Pro spojení se státem v jakkoliv mírné formě mluví jenom důvody finanční a žádné jiné... Nás neleká odvolání státu od církve! Necht si nás stát i nepodporuje jen když v naše věci nezasahuje.“ *Ustavující generální sněm českobratrské církve evangelické konaný v Praze dne 17. a 18. prosince 1918*, s. 44–45. V rezoluci synodu Českobratrské církve evangelické o úpravě poměru církve ke státu ze dne 24. února 1921 je však již uvedeno: „Vyslovujeme se proti takové rozlučce církve a státu, která historickou osobnost církvi ničí, proměňuje je v pouhé kulturní spolky, zbavuje je majetku a znamená v podstatě ubíjení jejich činnosti.“ Ve stejné rezoluci navíc církve požadovala, aby církvi historickým, především vzešlým z reformace, byl zachován charakter veřejných korporací, což je podle Antonína Hozvy ve zřejmém rozporu s požadavkem odvolání. HOBZA, Antonín: *Poměr mezi státem a církví*, s. 174 a 271.

²¹ Zákonem z 28. února 1882, č. 24 ř. z. byly v Praze od začátku zimního semestru 1882/83 zřízeny na místo jedné univerzity dvě, a to c. k. německá Karlo-Ferdinandova univerzita a c. k. česká Karlo-Ferdinandova univerzita. V rámci české univerzity zahájily ve studijním roce 1882/83 svoji činnost fakulty filozofická a právnická. O rok později, ve studijním roce 1883/84 zahájila svoji činnost také lékařská fakulta. Katolická teologická fakulta zůstala nerozdělena vzhledem k odmítavému postoji pražského arcibiskupa Friedricha Schwarzenberga a organizačně byla prozatím ponechána při německé univerzitě. Od počátku studijního roku 1891/92 došlo k aktivaci také české katolické teologické fakulty. GOLL, Jaroslav: *Rozdělení Pražské univerzity Karlo-Ferdinandovy roku 1882 a počátek samostatné univerzity české*. Praha 1908. V roce 1920 došlo oficiálně ke změně názvů obou univerzit na Karlovu univerzitu a Německou univerzitu.

²² Po aktivaci české katolické teologické fakulty v roce 1891/92 byl člen jejího profesorského sboru v pravidelném čtyřletém turnusu volen rektorem české univerzity. V období 1906/07–1916/17 byl kandidát katolické teologické fakulty opomíjen a zároveň probíhala

Brzy po vzniku Československé republiky byl v listopadu roku 1918 předložen školskému výboru Národního shromáždění návrh **Františka Krejčího** na vyjmutí teologických fakult z rámce univerzity.²³ Tento návrh rozpoutal celou řadu diskusí a polemik. V plénu Národního shromáždění se sice o tomto návrhu samostatně nikdy nejednalo, ale o otázce příslušnosti teologických fakult k univerzitě se diskutovalo především během čtyř jednání v roce 1919: 1) o zřízení druhé české univerzity v Brně dne 28. ledna 1919, 2) o názvu olomoucké teologické fakulty dne 11. března 1919, 3) o zřízení evangelické teologické fakulty dne 8. dubna 1919 a 4) o zřízení bratislavské katolické teologické fakulty dne 24. července 1919.

Nejbouřlivější a v podstatě rozhodující diskuse o teologických fakultách se v Národním shromáždění rozpoutala v souvislosti s jednáním o zřízení druhé české univerzity v Brně dne 28. ledna 1919, když poslanec **Antonín Cyril Stojan** navrhl, aby při univerzitě byla zřízena také teologická fakulta.²⁴ Na odmítavý příspěvek ke Stojanovu návrhu, pronesený **Františkem Krejčím**, jenž především poukázal na již připravený návrh školského výboru na vyloučení teologické fakulty z pražské univerzity, zareagoval svou improvizovanou, ale odborně zaměřenou řečí **František Kordač**.²⁵ Přestože to byla podle Ferdinanda Peroutky „nejučenější řeč, jakou Národní shromáždění do té doby i po ní slyšelo“, nedošla u většiny poslanců příznivého přijetí.²⁶ Všichni ostatní řečníci, např. univerzitní profesor **Bohumil**

jednání o změně turnusu, který měl v nové podobě dát větší prostor profesorům filosofické fakulty. Poslední rektor z řad profesorského sboru katolické teologické fakulty působil v roce 1917/18. Po roce 1918 již nikdo z katolické teologické fakulty nebyl na české univerzitě zvolen rektorem. Na německé univerzitě byli rektoři z řad profesorů katolické teologické fakulty i po roce 1918.

²³ „Teologické fakulty buďtež osamostatněny a vybaveny ze svazku s ostatními fakultami jako samostatné, autonomní státní ústavy se všemi právy (jmenování doktorů) a privilegii univerzit“. Tisk č. 13/1918-20 z 15. listopadu 1918. Viz též zpráva školského výboru, tisk č. 230/1918-20. František Krejčí (1858–1934) byl významný český filosof a psycholog, vůdčí postava českého pozitivismu, angažoval se ve Volné myšlence. V letech 1918–1920 byl členem Revolučního Národního shromáždění, v letech 1920–1925 senátorem.

²⁴ Toto jednání podrobně popisuje PEROUTKA, Ferdinand: *Budování státu I.*, s. 397–399. Antonín Cyril Stojan (1851–1923) byl v letech 1921–1923 olomouckým arcibiskupem, v letech 1918–1920 poslancem Národního shromáždění a 1920–1923 senátorem. Peroutka jej nazval „největším dobrákem v tomto sboru“, neboť Stojan mimo jiné v diskusi řekl: „Projáždím toliko přání, aby opravdu tato universita česká zachovala svéráz Moravy... Přihlásil jsem se ke slovu, abyste byli té dobroty a souhlasili s námi, aby také tato universita česká byla spojena s theologickou fakultou. Jsme tedy pro spojení theologické fakulty s universitou.“ Stenoprotokol z 22. schůze poslanecké sněmovny, 28. ledna 1919.

²⁵ František Kordač (1853–1934), od roku 1905 profesor katolické teologické fakulty a od 1911 univerzitní kazatel, byl v letech 1918–1919 poslancem Národního shromáždění, v letech 1919–1931 byl pražským arcibiskupem.

Němec, se postavili proti Stojanovu návrhu, který byl nakonec hlasováním většinou poslanců odmítnut.²⁷

František Kordač se v plénu Národního shromáždění ještě jednou slovně střetl s Františkem Krejčím o povaze vědeckosti teologie a teologických fakult v souvislosti s projednáváním návrhu Antonína Cyrila Stojana na změnu názvu olomoucké teologické fakulty na *Cyrillo-Methodějskou fakultu*.²⁸ Jednalo se spíše o akademickou debatu mezi dvěma profesory rozdílných světových názorů, která na konečné přijetí změny názvu olomoucké fakulty prakticky neměla vliv. Další návrh Antonína Cyrila Stojana, tentokrát na zřízení katolické teologické fakulty v Bratislavě, který již hovořil pouze o samostatné fakultě se všemi právy vysoké školy, byl přijat již naprosto bez diskusí na jednání dne 24. července 1919.²⁹

Tím bylo v podstatě skončeno období bouřlivých debat o teologii a teologických fakultách v plénu Národního shromáždění. Objevilo se sice několik dalších návrhů, které však byly přikázány k projednání do příslušných sněmovních výborů a na pořad jednání Národního shromáždění se již nedostaly.³⁰ Téměř s pravidelnou periodičností se vyskytovala ve 20. letech

²⁶ „Nikdo nemůže říci, že neudělal vše, co bylo v jeho moci. Stará teologie se v tomto výkonu zaskvěla, ale nová demokracie nedovolovala citátům, aby jí imponovaly, a mnozí z posluchačů byli chráněni i tou okolností, že nerozuměli tomu, co se tu říkalo. Odpovědi, kterých se mu ve výkřicích sociálních demokratů dostávalo, byly banální a prozrazovaly, že jejich autoři nečetli více než jednu nebo dvě brožury.“ PEROUTKA, Ferdinand: *Budování státu I.*, s. 398.

²⁷ „To byl počátek veřejných bojů o školu a katolíci byli zcela osamoceni. Smýšlení sněmovny proti nim bylo jednotné... Zákon o brněnské universitě byl politicky pozoruhodný tím, že ve (školském) výboru nebyla mezi stranami dojednaný kompromis, že věc bez dohody byla vržena do pléna a že poprvé v Národním shromáždění při této příležitosti jedna strana hlasovala proti. Byla to ovšem strana katolická.“ PEROUTKA, Ferdinand: *Budování státu I.*, s. 398.

²⁸ Podle vyjádření Františka Krejčího byl návrh Stojanem „s takovou sympatickou vřelostí přednesený.“ Stenoprotokol z 35. schůze poslanecké sněmovny, 11. března 1919.

²⁹ Stenoprotokol z 68. schůze poslanecké sněmovny, 24. července 1919. Přestože tento zákon z 24. července 1919, č. 441 Sb. z. a n. založil v Bratislavě katolickou teologickou fakultu, nebyla tato fakulta uvedena v život, neboť v Římě odmítli schválit statut nové fakulty vzhledem k zastaralým studijním řádům československých teologických fakult. Československý vyslanec ve Vatikánu Kamil Krofta však při vleklých jednáních nabyt dojmu, že papežské kurii spíše vadí nezávislost profesorů na státních fakultách a malý vliv biskupů při jejich jmenování. KUČERA, Karel: Krofta ve Vatikáně. In: KUČERA, Karel: *Historie & historici*. Praha 1992, s. 108. Bratislavská katolická fakulta byla otevřena až v roce 1936, viz sborník *Facultas theologica Ss. Cyrilli et Methodii Bratislaviae 1936–1986*. Bratislava 1986.

³⁰ Jednak to byl návrh Františka Krejčího z 5. listopadu 1919, který zněl: „Theologické fakulty české a německé university v Praze budtež vyloučeny ze svazku universit a budtež ustaveny jako samostatné ústavy teologické s právem jmenovati doktory.“ Byl přikázán

zmínka o škrtnutí státních výdajů na teologické fakulty v rámci projednávání státního rozpočtu, která však byla vždy odmítnuta.

4. Zákon o Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké v parlamentu

Návrh **Jana Herbena** v Národním shromáždění na zřízení evangelické teologické fakulty v Praze z 26. listopadu 1918 zněl: „1. Budiž v Praze zřízena bohoslovecká fakulta evangelická. 2. Budiž zřízena jako samostatný, autonomní ústav se všemi právy a výsadami, kterých požívala dosavadní fakulta vídeňská“.³¹ Školský výbor tento návrh zpracoval a v předložené zprávě o tomto návrhu ze dne 19. března 1919 uvedl mimo jiné následující odůvodnění:

„Je tedy zřízení české evangelické fakulty bohoslovecké v Praze odůvodněno předně **důvodem historickým**, zřetelem k českému náboženskému životu v minulosti, dále důvodem snah o samostatný, svobodný, svérázný náboženský život český. A konečně jsou tu i **důvody politické**: občané evangelického vyznání v Československé republice potřebují vzdělaných evangelických bohoslovců a kazatelů a vyhověním této potřebě republika může si je duševně zavázati.“³²

Ohledně přičlenění evangelické teologické fakulty k univerzitě školský výbor konstatoval:

„**Evangeličtí bohoslovci** vyslovili přání, aby evangelická fakulta bohoslovecká byla zřízena při české universitě Karlově, kteráž jest universitou Husovou a nedá se dobře mysliti bez husitské bohoslovecké fakulty. Poukazují na to, že vědecká práce evangelických fakult se všeobecně uznává a že německé university si nepřejí, aby evangelické fakulty byly od nich odloučeny. Zvláště však vytýkají

kulturnímu výboru, viz Tisk č. 1783/1918-20. Jednak návrh Theodora Bartoška a spol. z 26. května 1920, aby byl vydán zákon, kterým se zavádí v Československu odlučka církve od státu. Návrh zákona obsahoval v § 12: „Dosavadní theologické fakulty přestávají býti součástí universit, pozbývají práv a privilegií universitních fakult a nejsou státem ani vydržovány ani ze státních prostředků podporovány.“ Tisk č. 1/1920-25.

³¹ Zároveň Jan Herben navrhl, aby byl tento návrh přikázán školskému výboru a aby byl projednán zároveň s návrhem Františka Krejčího na odlučku theologických fakult od univerzity. Tisk č. 89/1918-20. Jan Herben (1857–1936), významný novinář, publicista a spisovatel, byl stoupenec a mluvčí masarykovského realismu.

³² Tisk č. 662/1918-20, zvýraznění v textu MV.

potřebu, aby evangeličtí bohoslovci navštěvovali přednášky filosofické a sociologické i na jiných fakultách university. **Školský výbor** nemůže doporučit, aby evangelická bohoslovecká fakulta byla připojena k universitě Karlově, poněvadž se usnesl, aby katolická theologická fakulta byla ze svazku university odloučena a postavena zvláště jako fakulta samostatná se všemi právy a privilegii vysoké školy. Stejně postavení může býti dáno též evangelické bohoslovecké fakultě“.³³

Návrh školského výboru předkládal poslanecké sněmovně Národního shromáždění zpravodaj **František Mareš**, jenž ve svém projevu nejenom obhajoval název „Husova“, ale dotkl se také otázky, zda teologie je vědou: „Já bych rád přešel tyto spory, abychom se k nim nevraceli. Nedoporučoval bych zřízení theologické fakulty, kdybych sám neuznával theologii za vědu. Ano, řekl bych, že teologie je nejvyšší ze všech věd. Není to ovšem věda po způsobu vědy přírodní, nezabývá se fakty, věcmi, nýbrž něčím zcela jiným. Je to nejvyšší věda duchová“.³⁴ Svůj názor k předloze vyjádřil také **František Krejčí**, přestože se obával, „aby zvláštní fluidum, které tkví na všem, co souvisí s theologii, nezneklidnilo zase atmosféru tohoto ctěného shromáždění, tak jako jsme toho byli svědky několikrát“.³⁵ Vyslovil souhlas s návrhem na zřízení samostatné evangelické fakulty, ale odmítl návrh, aby se fakulta nazývala „Husova“: „Hus náleží celému národu... S tohoto stanoviska nemá nikdo práva reklamovati Husa výlučně pro sebe, ani evangeličtí“.³⁶

³³ Tamtéž, zvyrazněn v textu MV. Zpráva školského výboru obsahovala také návrh názvu fakulty: „Přání pronesené od synodního výboru, ... aby tato fakulta byla zřízena při universitě Husově, nelze vyhověti i proto, že není radno měniti jméno starého učení Karlova. Možno však uvažovat o pojmenování evangelické bohoslovecké fakulty jménem Husovým. V tom smyslu navrhl ve školském výboru člen dr. Budínský, aby evangelická bohoslovecká fakulta byla jmenována fakultou Husovou.“ Tamtéž.

³⁴ O přiřazení fakulty k universitě Mareš dále uvedl: „Evangeličtí theologové vyslovili přání, aby byli připojeni k universitě. Toho přání však nemůžeme splniti z toho důvodu, poněvadž školský výbor se již usnesl, theologickou fakultu katolickou odloučiti od university, a Národní shromáždění zřídilo universitu v Brně bez theologické fakulty. Co to znamená? Co tím chceme říci? Co jedněm odpíráme, toho nemůžeme povoliti druhým.“ Stenoprotokol z 43. schůze poslanecké sněmovny, 8. dubna 1919. František Mareš (1857–1942), lékař-fyziolog a filosof, od roku 1895 profesor na lékařské fakultě české univerzity, v letech 1918–1920 poslanec, 1920–1925 senátor.

³⁵ František Krejčí dále uvedl: „Návrh, o nějž běží, odporuje sice mému stanovisku zásadnímu: avšak uznávám nároky našich evangeličtí na samostatný ústav theologický, vydržovaný státem, pokud se katolíkům zřizují ústavy podobného druhu. Víím, že u evangeličtí jsou podmínky, aby teologie mohla býti pěstována po vědecku, což jsem ostatně obecně nikdy nepopíral, nýbrž jenom vzhledem k theologii katolické.“ Tamtéž.

Název „Husova“ pro evangelickou fakultu v debatě proti Krejčímu obhajoval **Jan Herben**:

„Naopak, čeští evangelíci vždycky si přáli, aby Hus byl mužem celého národa, nikdy ho nebudou reklamovat pro sebe, budou si přát to, co si přál kolega Krejčí, aby Hus patřil celému národu... Leč, jako historik, který prožil dobu toleranční, prostudoval ji a poznal, co pro nás znamená protestantismus, doporučil bych, aby ta hrstka evangelíků z vděčnosti, že oni jediní v dobách zlých jméno Husovo v Čechách udržovali v úctě, kdežto jiní odsouzení byli mlčet, aby tedy oni dostali právo, svou fakultu nazývat fakultou Husovou“.³⁷

V závěrečném hlasování byl nakonec návrh školského výboru přijat v celém rozsahu, včetně jména „Husova“. Spolu se zákonem o založení Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké v Praze byla schválena následující rezoluce: „Vláda se vyzývá, aby zachovala evangelickou bohosloveckou akademii v Bratislavě jako samostatný, autonomní církevní ústav československý a poskytla mu přiměřené podpory“.³⁸

5. Jednání o odluce teologických fakult od univerzity v akademickém senátu 6. února 1920

Návrh **Františka Krejčího** na odluku teologických fakult od univerzity se stal předmětem diskusí v akademickém senátu obou pražských univerzit, české i německé. Akademický senát Německé univerzity na svém zasedání dne 10. listopadu 1919 Krejčího návrh odmítl a podpořil ponechání katolické teologické fakulty ve svazku univerzitního organismu.³⁹ V akademickém senátu české univerzity se o otázce odloučení katolické teologické fakulty jednalo poměrně zdlouhavě a ve dvou etapách. Prvním podnětem byl již zmíněný návrh Františka Krejčího z listopadu 1918. Druhým podnětem byla žádost kulturního výboru Národního shromáždění ze dne 26. listopadu 1919 o dobrozdání k této otázce. Dobrozdání jednotlivých fakult české

³⁶ „Pohlížení na Husa pod zorným úhlem protestantismu, znamenalo by zmenšiti jeho velikost, strhnouti jej o několik sfér níže, vzíti s jeho zjevu to, co jej činí symbolem pro celý národ, symbolem, který jest vůdčí hvězdou na dráze vývoje i pro evangelíky i katolíky.“ Tamtéž.

³⁷ Tamtéž.

³⁸ Tamtéž.

³⁹ NAEGLÉ, August: *Die Abtrennung der theologischen Fakultät. Verbandsblatt der deutschen katholischen Geistlichkeit Böhmens* 25, 1920, č. 3, s. 33–34.

univerzity byla projednána v sezení akademického senátu dne 6. února 1920.⁴⁰ Pro vyloučení teologické fakulty z univerzity se vyslovily všechny tři světské fakulty české univerzity:

Postoj **katolické teologické fakulty** byl zřejmý. Již ve svém dobrozdání ze dne 3. prosince 1918 fakulta protestovala proti svému odloučení od univerzity a svoji příslušnost k univerzitě hájila především poukazem na staletou historickou tradici. Zároveň ve svém dobrozdání profesorský sbor zdůraznil, že „v očích světa křesťanského podobný akt by byl vykládán jako výraz nešetřného smýšlení proti vědecky oprávněnému křesťanskému názoru světovému“.⁴¹

Profesorský sbor **lékařské fakulty** se ve svém dobrozdání ze dne 19. prosince 1918 bez výhrady připojil k návrhu na odluku teologické fakulty od univerzity.

Profesorský sbor **právnícké fakulty** se ve svém prvním dobrozdání ze dne 21. ledna 1919 vyjádřil v tom smyslu, že problém odluky teologické fakulty náleží jednak do souboru otázek poměru mezi státem a církví a jednak do souboru nové úpravy vysokoškolského studia. Oba soubory otázek je třeba řešit celkovou pozdější jednotnou úpravou. V novém posudku ze dne 20. prosince 1919 poukazuje profesorský sbor na nastalé změny během roku 1919. Zákonodárství československé republiky zřízením nových univerzit v Brně a Bratislavě bez teologických fakult a zároveň zřízením samostatných teologických fakult, tj. katolické v Bratislavě a evangelické v Praze, prakticky již provedlo odluku teologických fakult od univerzity. Zbývá tedy jen upravit tento poměr na obou pražských univerzitách. Profesorský sbor proto navrhuje, aby i zde došlo k osamostatnění teologických fakult. Tato změna však měla být provedena v rámci celkové úpravy poměrů mezi státem a církví.

Profesorský sbor **filosofické fakulty** se v prvním dobrozdání ze dne 17. prosince 1918 vyjádřil pro provedení odluky teologické fakulty. Zdůraznil však, že provedení odluky má být provedeno po pečlivé úvaze a v součinnosti s univerzitou. Nový posudek ze dne 24. ledna 1920 opět souhlasí s provedením odluky teologické fakulty. Zároveň profesorský sbor filosofické fakulty vyslovil názor,

„že ústavům bohosloveckým vůbec – tedy všech vyznání – nemohou příslušet veškerá práva a privilegia vysokých škol, ježto svoboda

⁴⁰ *Protokol ze zasedání akademického senátu dne 6. února 1920.* AUK, AS, protokoly ze zasedání AS 1919/20, k. 42.

⁴¹ Tamtéž.

vědeckého bádání jest na nich podrobena autoritě církevní a v tom směru omezena. Nemohou platiti tudíž za školy vysoké v obvyklém smyslu vědeckém. Nauky, jež na theologické fakultě takovému omezení nepodléhají a pěstovány jsou způsobem vpravdě vědeckým, mohou býti přeneseny na fakultu filosofickou, ke kteréž povahou svou náležejí.“⁴²

Z uvedených dobrozdání je zřejmé, že nejdále ve svém posudku zašel profesorský sbor filosofické fakulty. Obsáhlá diskuse v akademickém senátu nakonec nevedla k žádnému konkrétnímu rozhodnutí. Referent o této záležitosti a proděkan právnické fakulty **František Vavřínek** ve svém závěrečném shrnutí vyslovil mínění, že důležitost otázky odluky theologických fakult vyžaduje ještě další bedlivé zkoumání. Vavřínek proto navrhl: „1. Pro důležitost věci a pokročilost doby budiž jednání přerušeno a odloženo do některé z nejbližších schůzí. 2. Budiž zvolena komise, jíž se ukládá podati akademickému senátu podrobnou zprávu o celé této věci po slyšení expertů, které akademický senát ustanoví k návrhu komise.“⁴³ Oba návrhy byly nakonec přijaty většinou senátorů, na což reagovali zástupci filosofické fakulty podáním protestu, ve kterém mimo jiné konstatovali:

„Úkol komisi daný nemožno provésti. Jest totiž komisi rozhodnouti staletý spor mezi vědou a náboženstvím, spor, který dal vzniknouti obsáhlé literatuře, jíž prostudovati jest jinak vůbec nemožné, jednak vyžadovalo by dobu nesmírně dlouhou... Odsunutím celé věci do nedozírna nastává nebezpečí, že by česká universita vůbec nebyla slyšena a že by zatím věc byla Národním shromážděním bez jejího posudku vyřízena.“⁴⁴

6. Jednání o odluce theologických fakult od univerzity v akademickém senátu 8. dubna 1921

V odloženém jednání o odluce theologických fakult od univerzity se pokračovalo na zasedání akademického senátu dne 8. dubna 1921.⁴⁵ **Alois Soldát** podal akademickému senátu zprávu o činnosti komise, která byla pověřena

⁴² Tamtéž.

⁴³ Do této komise byli zvoleni kromě referenta Františka Vavříka děkan filozofické fakulty Bohumil Němec, děkan katolické theologické fakulty Alois Soldát a děkan lékařské fakulty Rudolf Kimla. Předsedou byl zvolen Alois Soldát, jakožto služebně nejstarší profesor. Tamtéž.

⁴⁴ Tamtéž.

dalším jednáním o připravované odluce teologických fakult. Komise požádala o písemné vyjádření k dané otázce několik odborníků: pražského arcibiskupa Františka Kordače, profesory katolické teologické fakulty Vojtěcha Šandu a Jana Ladislava Sýkoru, dále pak profesory filosofické fakulty Otakara Kádnera a Břetislava Foustku a profesora lékařské fakulty Františka Mareše, t. č. rektora univerzity.⁴⁶ Komisi se však nepodařilo sejít se v dostatečném počtu na prodiskutování odevzdaných dobrozdání, a proto na návrh Bohumila Němce nepředložila akademickému senátu žádné rozhodnutí, nýbrž pověřila Aloise Soldáta, aby ve stručném výtahu o jednotlivých dobrozdáních informoval akademický senát, jenž měl učinit konečné rozhodnutí. V závěru svého referátu Alois Soldát navrhl, aby dobrozdání byla rozmnožena a dána členům senátu k prostudování, přičemž konečné rozhodnutí by se mělo odsunout na některou z příštích schůzí.

Soldátův návrh na další odložení rozhodnutí o odluce teologických fakult vzbudil v následující debatě nesouhlas. Diskutující mimo jiné poukazovali na výnos ministerstva školství a národní osvěty, který zprostředkoval žádost kulturního výboru senátu Československé republiky, aby se univerzita k dané otázce vyjádřila do 9. dubna 1921. V hlasování byl proto tento návrh většinou akademického senátu zamítnut.

Diskuse dále pokračovala předložením stanovisek přírodovědecké, právnické a filosofické fakulty, které požadovaly provedení odlučky teologických fakult. Zástupci katolické teologické fakulty naproti tomu opakovali své protesty proti odluce a vyvraceli některé námitky světských fakult.⁴⁷ Většinový názor však potvrdilo závěrečné hlasování, ve kterém se pro odluku teologických fakult vyslovilo jedenáct hlasů, proti byly pouze čtyři hlasy.⁴⁸

V dalších letech se otázka vyjmutí teologické fakulty v jednání akademického senátu několikrát vrátila. Jednak v souvislosti s opakovanými žádostmi evangelické teologické fakulty o přijetí do svazku univerzit, o čemž pojednám podrobněji dále v textu, jednak v rámci projednávání odejmutí kanonické mise profesorovi Vojtěchu Šandovi.⁴⁹ V právním posudku této

⁴⁵ *Protokol ze zasedání akademického senátu dne 6. února 1920.* AUK, AS, protokoly ze zasedání AS 1919/20, k. 42.

⁴⁶ Jejich písemná dobrozdání se mi v AUK nepodařilo nalézt.

⁴⁷ Jan Ladislav Sýkora poznamenal, že jmenování profesorů katolické teologické fakulty se děje bez vlivu církevních úřadů. Václav Hazuka protestoval proti vměšování se kulturního výboru do záležitostí univerzity. *Protokol ze zasedání akademického senátu dne 6. února 1920.* AUK, AS, protokoly ze zasedání AS 1919/20, k. 42.

⁴⁸ Tamtéž.

⁴⁹ Vojtěchu Šandovi (1873–1953), profesorovi speciální dogmatiky na katolické teologické fakultě, byla v říjnu roku 1931 odebrána kanonická mise vzhledem k jeho článkům útočícím

kauzy se v roce 1932 **Antonín Hobza** vyslovil v tom smyslu, že spojení katolických teologických fakult s univerzitami je „nepřirozené a nerozumné“, protože nevyhovuje ani státu ani církvi.⁵⁰

7. Jednání akademického senátu o inkorporaci evangelické fakulty dne 13. května 1921

Měsíc po usnesení akademického senátu o oddělení teologických fakult od univerzity zaslala Husova fakulta senátu projev, ve kterém se vyslovila pro ponechání teologických fakult při univerzitách a žádala, aby Univerzita Karlova byla naopak rozmnožena o evangelickou fakultu.⁵¹ Rektor **František Mareš** na úvod jednání akademického senátu dne 13. května 1921 připomněl, že se senát sice vyslovil pro odstavbu teologických fakult, ale jelikož bylo přijetí příslušného zákona v dohledné době nepravděpodobné, mohla by být evangelická fakulta přičleněna k univerzitě a později by mohla vzniknout jedna teologická fakulta o dvou odděleních, katolickém a evangelickém.

Děkan právnické fakulty **Jan Kapras** rovněž uvedl, že k odluce teologických fakult v brzké době nedojde, takže navrhl, aby evangelická fakulta byla k univerzitě připojena do provedení odlučky. Tento návrh v diskusi podpořili děkan katolické teologické fakulty **Alois Soldát** a proděkan právnické fakulty **Václav Hora**. K druhému Kaprasovu návrhu, aby byl odstraněn vliv katolických církevních úřadů na katolickou teologickou fakultu a aby byla zavedena svoboda návštěvy přednášek teologické fakulty a návštěvy světských fakult teology, se nikdo nevyjádřil. Pro opačný návrh, tj. aby žádost evangelické fakulty byla odmítnuta vzhledem k již přijatému rozhodnutí o odluce teologických fakult, se vyslovili profesor **Filip Počta**, děkan přírodovědecké fakulty **Karel Petr** a proděkan filosofické fakulty **Václav Novotný**.

na papežského nuncia a zpochybňujícím právní platnost rezignace pražského arcibiskupa Františka Kordače. Bez kanonické mise nemohl přednášet na katolické teologické fakultě. Po dlouhých a složitých jednáních o možnosti výuky Šandy na univerzitě mu byla v roce 1934 umožněna habilitace pro obor semitských jazyků na filosofické fakultě, kde v letech 1934 – 1939 bezplatně přednášel jako soukromý docent, zatímco na katolické teologické fakultě měl trvalou placenou dovolenou.

⁵⁰ „Jde o spojení vysoké školy čistě světské s institucí smíšenou (podléhající jednak státu, jednak mimostátní církvi), o spojení fakult, které uznávají svobodu vědy s fakultou, která svobody vědy uznati nesmí.“ Posudek Antonína Hobzy ze dne 14. dubna 1932. AUK, AS, Odnětí kanonické mise V. Šandovi, k. 46.

Po krátké diskusi akademický senát přijal následující usnesení:

„I. Akademický senát trvá na svém zásadním usnesení ze dne 8. dubna 1921, aby theologické fakulty byly od universit odděleny. Toto usnesení přijímá se osmi hlasy proti čtyřem.

II. Pro tu dobu, pokud se tak nestane, akademický senát nemá námitek, aby se evangelická bohoslovecká fakulta Husova připojila k universitě Karlově. Toto usnesení stalo se jedenácti hlasy proti dvěma“.⁵²

Připojení evangelické theologické fakulty k Univerzitě Karlově vyžadovalo zákonnou úpravu. Příslušný zákon však vydán nebyl, takže k inkorporaci této fakulty nedošlo.⁵³

8. Jednání akademického senátu UK o přičlenění evangelické fakulty dne 14. března 1924

V roce 1923 zaslala evangelická theologická fakulta ministerstvu školství a národní osvěty prohlášení, v němž se profesorský sbor této fakulty odvolával na kladné stanovisko akademického senátu a žádal o příznivé vyřešení otázky svého přivtělení k univerzitě.⁵⁴ V prohlášení fakulta uvádí, že úsilí o oddělení theologických fakult od ostatního univerzitního života není v zájmu vědy a že moderní vývoj univerzitního studia spíše vyžaduje přičlenění náboženského života.⁵⁵ Proti námítce, že theologické fakulty nepěstují vědu a nejsou naprosto nezávislé, fakulta uvádí, že podle § 2 svého organizačního statutu je jejím úkolem pěstovat vědu, její profesori jsou ve svém vědeckém přesvědčení svobodní a jejich povolávání na fakultu není závislé na „mimovědeckých tedy ani na církevních činitelích“.⁵⁶

⁵¹ Protokol z 13. května 1921. AUK, AS, protokoly ze zasedání AS 1920/21, k. 42. Text projevu Husovy fakulty ve fondu AS není.

⁵² Tamtéž.

⁵³ Z prostudovaných pramenů se domnívám, že v Národním shromáždění ani nebyl podán návrh takového zákona.

⁵⁴ Ministerstvo školství a národní osvěty poslalo prohlášení evangelické fakulty akademickému senátu k vyjádření výnosem z 23. února 1923. Informace o obsahu prohlášení čerpám ze zprávy k jednání akademického senátu č. 5090/1945/46. AUK, AS, zřizování nových vysokých škol 1946–50, k. 60.

⁵⁵ „Fakulta Husova nepokládá za správné úsilí, aby katolické bohoslovecké fakulty byly ze svazků universit odstraněny, neboť by to neprospělo vědě, ježto by pak ponechány samy sobě podlehly vlivům mimovědeckým církevním, což by nemohlo prospěti ani vědě, ani státu, ani církvi.“ Tamtéž.

⁵⁶ Tamtéž. Organizační statut evangelické theologické fakulty byl vydán nařízením vlády ze dne 18. září 1919. Text viz BEDNÁŘ, František: *Sbírka zákonů a nařízení ve věcech náboženských a církevních v republice Československé*. Praha 1929, s. 918–924.

kauzy se v roce 1932 **Antonín Hobza** vyslovil v tom smyslu, že spojení katolických teologických fakult s univerzitami je „nepřirozené a nerozumné“, protože nevyhovuje ani státu ani církvi.⁵⁰

7. Jednání akademického senátu o inkorporaci evangelické fakulty dne 13. května 1921

Měsíc po usnesení akademického senátu o oddělení teologických fakult od univerzity zaslala Husova fakulta senátu projev, ve kterém se vyslovila pro ponechání teologických fakult při univerzitách a žádala, aby Univerzita Karlova byla naopak rozmnožena o evangelickou fakultu.⁵¹ Rektor **František Mareš** na úvod jednání akademického senátu dne 13. května 1921 připomněl, že se senát sice vyslovil pro odstavbu teologických fakult, ale jelikož bylo přijetí příslušného zákona v dohledné době nepravděpodobné, mohla by být evangelická fakulta přičleněna k univerzitě a později by mohla vzniknout jedna teologická fakulta o dvou odděleních, katolickém a evangelickém.

Děkan právnické fakulty **Jan Kapras** rovněž uvedl, že k odluce teologických fakult v brzké době nedojde, takže navrhl, aby evangelická fakulta byla k univerzitě připojena do provedení odstavby. Tento návrh v diskusi podpořili děkan katolické teologické fakulty **Alois Soldát** a proděkan právnické fakulty **Václav Hora**. K druhému Kaprasovu návrhu, aby byl odstraněn vliv katolických církevních úřadů na katolickou teologickou fakultu a aby byla zavedena svoboda návštěvy přednášek teologické fakulty a návštěvy světských fakult teology, se nikdo nevyjádřil. Pro opačný návrh, tj. aby žádost evangelické fakulty byla odmítnuta vzhledem k již přijatému rozhodnutí o odluce teologických fakult, se vyslovili profesor **Filip Počta**, děkan přírodovědecké fakulty **Karel Petr** a proděkan filosofické fakulty **Václav Novotný**.

na papežského nuncia a zpochybňujícím právní platnost rezignace pražského arcibiskupa Františka Kordače. Bez kanonické mise nemohl přednášet na katolické teologické fakultě. Po dlouhých a složitých jednáních o možnosti výuky Šandy na univerzitě mu byla v roce 1934 umožněna habilitace pro obor semitských jazyků na filosofické fakultě, kde v letech 1934 – 1939 bezplatně přednášel jako soukromý docent, zatímco na katolické teologické fakultě měl trvalou placenou dovolenou.

⁵⁰ „Jde o spojení vysoké školy čistě světské s institucí smíšenou (podléhající jednak státu, jednak mimostátní církvi), o spojení fakult, které uznávají svobodu vědy s fakultou, která svobody vědy uznati nesmí.“ Posudek Antonína Hobzy ze dne 14. dubna 1932. AUK, AS, Odnětí kanonické mise V. Šandovi, k. 46.

Po krátké diskusi akademický senát přijal následující usnesení:

„I. Akademický senát trvá na svém zásadním usnesení ze dne 8. dubna 1921, aby theologické fakulty byly od universit odděleny. Toto usnesení přijímá se osmi hlasy proti čtyřem.

II. Pro tu dobu, pokud se tak nestane, akademický senát nemá námitek, aby se evangelická bohoslovecká fakulta Husova připojila k universitě Karlově. Toto usnesení stalo se jedenácti hlasy proti dvěma“.⁵²

Připojení evangelické theologické fakulty k Univerzitě Karlově vyžadovalo zákonnou úpravu. Příslušný zákon však vydán nebyl, takže k inkorporaci této fakulty nedošlo.⁵³

8. Jednání akademického senátu UK o přiřazení evangelické fakulty dne 14. března 1924

V roce 1923 zaslala evangelická theologická fakulta ministerstvu školství a národní osvěty prohlášení, v němž se profesorský sbor této fakulty odvolával na kladné stanovisko akademického senátu a žádal o příznivé vyřešení otázky svého přivtělení k univerzitě.⁵⁴ V prohlášení fakulta uvádí, že úsilí o oddělení theologických fakult od ostatního univerzitního života není v zájmu vědy a že moderní vývoj univerzitního studia spíše vyžaduje přiřazení náboženského života.⁵⁵ Proti námitce, že theologické fakulty nepěstují vědu a nejsou naprosto nezávislé, fakulta uvádí, že podle § 2 svého organizačního statutu je jejím úkolem pěstovat vědu, její profesori jsou ve svém vědeckém přesvědčení svobodní a jejich povolávání na fakultu není závislé na „mimovědeckých tedy ani na církevních činitelích“.⁵⁶

⁵¹ Protokol z 13. května 1921. AUK, AS, protokoly ze zasedání AS 1920/21, k. 42. Text projevu Husovy fakulty ve fondu AS není.

⁵² Tamtéž.

⁵³ Z prostudovaných pramenů se domnívám, že v Národním shromáždění ani nebyl podán návrh takového zákona.

⁵⁴ Ministerstvo školství a národní osvěty poslalo prohlášení evangelické fakulty akademickému senátu k vyjádření výnosem z 23. února 1923. Informace o obsahu prohlášení čerpám ze zprávy k jednání akademického senátu č. 5090/1945/46. AUK, AS, zřizování nových vysokých škol 1946–50, k. 60.

⁵⁵ „Fakulta Husova nepokládá za správné úsilí, aby katolické bohoslovecké fakulty byly ze svazků universit odstraněny, neboť by to neprospělo vědě, ježto by pak ponechány samy sobě podlehly vlivům mimovědeckým církevním, což by nemohlo prospěti ani vědě, ani státu, ani církvi.“ Tamtéž.

⁵⁶ Tamtéž. Organizační statut evangelické theologické fakulty byl vydán nařízením vlády ze dne 18. září 1919. Text viz BEDNÁŘ, František: *Sbírka zákonů a nařízení ve věcech náboženských a církevních v republice Československé*. Praha 1929, s. 918–924.

Text žádosti evangelické teologické fakulty byl rozeslán děkanátům všech fakult Univerzity Karlovy k vyjádření:

Katolická teologická fakulta v zasedání profesorského sboru dne 19. dubna 1923 potvrdila své stanovisko, které vyslovila již jednou při zasedání akademického senátu dne 13. května 1921, když se jednalo o jejím vyloučení ze svazku univerzity; tj. nenamítala nic proti přivtělení evangelické fakulty, pokud sama zůstane s univerzitou sloučena.

Právnická fakulta poukázala na své stanovisko z 3. prosince 1923, ve kterém se vyslovila pro odloučení katolické teologické fakulty od univerzity. Inkorporace evangelické teologické fakulty by znamenala „petrifikování“ teologického živlu na universitě“. Fakulta rovněž vyslovila pochybnost, zda by se myšlenka rozšíření „teologického živlu“ na univerzitě setkala se souhlasem veřejnosti a parlamentu.⁵⁷

Lékařská fakulta se vyslovila pro inkorporaci evangelické teologické fakulty.

Filosofická fakulta stejně jako fakulta právnická setrvala na požadavku odloučení teologických fakult od fakult světských, které vyslovila již v předchozích jednáních. Fakulta se vyslovila proti návrhu evangelické teologické fakulty také vzhledem k tomu, že „otázka o poměru státu a církvi, jejíž řešení nemůže být oddalováno, by se zbytečně komplikovala, třebaže nynějším stavem, kde katolická teologická fakulta jest s universitou spojena, děje se evangelické teologické fakultě v jistém smyslu křivda“.⁵⁸

Přírodovědecká fakulta rovněž trvala na požadavku odlučky katolické teologické fakulty od univerzity a žádala, aby tato odlučka byla konečně provedena. Proto nesouhlasila s návrhem, aby třeba jen provizorně byla k univerzitě přiřčena druhá teologická fakulta.

Na základě stanovisek jednotlivých fakult, které přednesl referent a děkan právnické fakulty **Antonín Hobza**, se akademický senát na svém zasedání dne 14. března 1924 bez větších diskusí vyslovil zásadně proti všem opatřením, která by mohla splnění požadavku na odlučku katolické teologické fakulty od univerzity znemožnit nebo oddálit.⁵⁹ V zásadě přijal senát argu-

⁵⁷ „Táže se, proč k vůli jedné z mnohých církví ve státě má být radikálně měněn organismus university věky trvajícím, když v dohledné době stát hodlá provést reformu zásadní, s tendencí úplně opačnou. Úplná rovnost mezi uznanými církvemi, ústavou zaručená, je proveditelná v otázce vysokých škol teologických jedině tehdy, když budou všechny organizovány mimo svazek universitní.“ *Zpráva k jednání akademického senátu č. 5090/1945/46*. AUK, AS, zřizování nových vysokých škol 1946–50, k. 60.

⁵⁸ Tamtéž.

⁵⁹ Protokol ze 14. března 1924. AUK, AS, protokoly ze zasedání AS 1923/24, k. 43.

mentaci právnické fakulty. Tím bylo zrušeno předchozí usnesení akademického senátu k této otázce z 13. května 1921, které bylo přijato bez vyjádření jednotlivých fakult.

9. Jednání akademického senátu o inkorporaci evangelické fakulty dne 18. června 1937

Podnětem k dalšímu jednání byl opis memoranda evangelické teologické fakulty, který zaslalo akademickému senátu k vyjádření ministerstvo školství a národní osvěty výnosem z 5. března 1937.⁶⁰ Ve svém memorandu evangelická fakulta zdůvodňovala žádost o inkorporaci. Fakulta uvedla především **důvody kulturní a vědecké**, přičemž zdůraznila, že protestantská teologie je metodicky i věcně svobodná a při teologické práci je východiskem a vodítkem hledání pravdy bez jakéhokoliv závazku k tradici nebo vnější autoritě. Protestantská teologie se řídí obecnými vědeckými pravidly a je v neju s ostatními v řádných oborech. Kromě **důvodů vnitrostátních**, mezi kterými byla nejdůležitější rovnoprávnost církví projevující se na evangelické fakultě v tom smyslu, že příslušníci různých církví zde dosáhli doktorátu, uvedla fakulta také **důvody mezinárodní**: Ve všech protestantských zemích v Evropě a v Americe byly teologické fakulty součástí univerzit, stejně tak tomu bylo i v zemích s protestantskou menšinou. Československo bylo podle memoranda jediným státem ve střední Evropě, který neměl žádnou evangelickou teologickou fakultu spojenou s univerzitou, což budilo v cizině podiv. Husova fakulta pěstovala velmi živé styky se zahraničím a bylo by ve státním zájmu, aby v takových situacích mohla vystupovat jako fakulta univerzitní, čímž by také prokázala, že Československá republika je skutečně demokratickým státem. Na závěr memoranda fakulta připomněla **důvody historické**, přičemž srovnala Kalvínův význam pro ženevskou univerzitu s Husovým významem pro Univerzitu Karlovu.

Jednotlivé fakulty zaujaly k memorandu evangelické teologické fakulty následující stanoviska:

Katolická teologická fakulta setrvala na svém stanovisku a nenamítala nic proti inkorporaci evangelické teologické fakulty.

⁶⁰ Jelikož text memoranda jsem ve fondu AS nenalezl, informace o jeho obsahu opět čerpám ze zprávy k jednání akademického senátu č. 5090/1945/46. AUK, AS, zřizování nových vysokých škol 1946–50, k. 60.

Právnícká fakulta opět poukázala na své odmítavé stanovisko z 3. prosince 1923 a na důvody, které již proti inkorporaci uvedla, což bylo schváleno na zasedání profesorského sboru fakulty dne 30. dubna 1937. Zákon, který by jen některým církvím dovoloval zastoupení v univerzitním organismu a jiným tuto možnost upíral, by byl v rozporu s ústavní rovnoprávností všech církví. V této souvislosti fakulta poukázala na možnost návrhu na inkorporaci vysoké školy rabínské. Ve svém stanovisku fakulta rovněž zdůraznila, že univerzity slouží vědě a přímo státu, zatímco teologické fakulty slouží v první řadě církvím a teprve v druhé řadě státu.⁶¹ Proto profesorský sbor fakulty trvá na úplném odloučení církevního školství od školství státního a oddělení teologických fakult.

Lékařská fakulta se usnesla nevyslovit se zásadně proti kladnému vyřízení žádosti evangelické teologické fakulty.

Filosofická fakulta se v zasedání profesorského sboru dne 5. května 1937 usnesla setrvat na svém stanovisku ze 14. června 1923. Kromě toho vyslovila obavy, že rozmnožením teologických fakult na univerzitě by vznikly určité nesnáze. Přesto fakulta ve svém stanovisku vyslovila plné uznání vědecké úrovně evangelické fakulty a ocenila význam vědecké práce některých jejích členů. Část profesorského sboru se vyslovila pro kompromisní návrh, aby evangelická teologická fakulta byla přijata do svazku univerzity po tu dobu, dokud bude v tomto svazku katolická teologická fakulta.

Přírodovědecká fakulta vyslovila s žádostí evangelické fakulty nesouhlas s poukazem na možnost, aby vědecké obory této fakulty byly přeneseny na fakultu filosofickou, přičemž „dogmatické a katechisující obory“ by byly přeneseny na zvláštní ústav.

Tato stanoviska se stala podkladem jednání akademického senátu o této záležitosti dne 18. června 1937. Referentem byl děkan právnícké fakulty **Václav Hora**, který ve svém úvodním slovu zejména poukázal na opomíjenou skutečnost, že katolická teologická fakulta je stále přiřčena k univerzitě a že vlastně jde o to, zdali po dobu, dokud zůstane tato fakulta součástí univerzity, lze připustit inkorporaci evangelické teologické fakulty. Záporná odpověď by potvrdila nerovnost mezi dvěma křesťanskými fakultami. Kladná odpověď přitom nebrání, aby bylo i nadále usilováno o odloučení

⁶¹ „Zaváděti nově takové spojení v moderní době ve státě demokratickém s neomezenou svobodou svědomí, znamenalo by porušení ústavních zásad, vědomé podkopávání demokratického zřízení, opětne zavedení reakčního režimu ve věcech konfesních, opětne zavedení teologických hledisek do života universitního a do vědy.“ *Zpráva k jednání akademického senátu č. 5090/1945/46*. AUK, AS, zřízení nových vysokých škol 1946–50, k. 60.

teologických fakult od univerzity vůbec, což je zásadní argument právnické, filozofické a přírodovědecké fakulty proti připojení evangelické fakulty. Referent také vyslovil nesouhlas s názorem, že by připojení evangelické teologické fakulty znamenalo vědomé podkopávání demokratického zřízení, opětné zavedení reakčního režimu ve věcech konfesních a opětné zavedení teologických hledisek do vědy, která musí zůstat svobodná. Zároveň odmítnul námitku neústavnosti, neboť naopak zůstává-li katolická teologická fakulta součástí univerzity a upírá-li se totéž evangelické teologické fakultě, jednalo by se o nerovnost mezi nimi, která je proti duchu ústavy. V závěru uvedl, že pro připojení evangelické fakulty mluví také historická souvislost s Univerzitou Karlovou, která schází ostatním církvím, jež by se snad v budoucnosti chtěly ucházet o inkorporaci.⁶²

Jako nejčastější námitka proti inkorporaci evangelické teologické fakulty byl v diskusi uváděn vývoj po roce 1918, kdy byl v praxi uplatňován požadavek na odluku teologických fakult od univerzit a nově založené univerzity v Brně a Bratislavě tyto fakulty neměly.⁶³ Například podle proděkana filosofické fakulty **Miloslava Hýska** by vyhovění žádosti evangelické teologické fakulty znamenalo „průlom do dosavadního stavu“ a mělo by za následek žádosti dalších samostatných teologických fakult v Československu o inkorporace k příslušným univerzitám.⁶⁴ Za pozornost stojí další Hýskův názor, „že by nebyl proti takovému útvaru theologické fakulty, v níž by byly všechny církve pojaty, které by tvořily jakési sekce“.⁶⁵

Choulostivé otázky se dotýkala námitka profesora filosofické fakulty **Josefa Šusty**, který kromě napjaté vnitropolitické situace poukázal na jeden osobní případ: „Je těžko smířiti se s pomyšlením, že řádný profesor Husovy fakulty, ustanovený na stoličce čsl. církve, zbavený před časem veniae docendi pro plagiátorství, bude seděti v tomto senátu.“ Tento výrok opravil referent **Václav Hora** v tom smyslu, že „profesor stolice čsl. církve na Husově fakultě, jemuž bylo svého času jako docentovi filosofické fakulty vytykáno plagiátorství, nebyl docentury zbaven, nýbrž sám se jí vzdal; habilitován byl na Husovu fakultu na základě jiného spisu. Kromě toho zmíněný spis

⁶² Výslovně byla v této souvislosti zmíněna „církve židovská“ jako reakce na argumentaci právnické fakulty o možnosti žádosti vysoké školy rabínské o inkorporaci. Tamtéž.

⁶³ Protokol z 18. června 1937. AUK, AS, protokoly ze zasedání AS 1936/37, k. 44.

⁶⁴ Josef Cibulka z katolické teologické fakulty k tomu uvedl, „že ví ze soukromých informací, že kladné rozhodnutí akademického senátu bude mít jako nutný důsledek podobnou žádost Cyrillo-Methodějské fakulty a theologické fakulty bratislavské.“ Tamtéž.

⁶⁵ Podobný názor v diskusi vyslovil také profesor Kristián Hynek z lékařské fakulty: „Univerzitě nejde o vyznání, ale o vědu náboženskou; tedy stačí jedna fakulta s různými vyznáními.“ Tamtéž.

habilitační, pokud mu známo, byl vadný jen ve svém úvodu, nikoli v meritu práce.“⁶⁶

Konečné hlasování o žádosti evangelické teologické fakulty o inkorporaci se na žádost prorektora Gustava Friedricha uskutečnilo pomocí lístků, přičemž bylo odevzdáno 17 lístků, z nichž jeden byl prázdný, 13 hlasů bylo proti a tři hlasy pro. Postoj akademického senátu tedy zněl: „Akademický senát se usnáší setrvati na svém rozhodnutí, které učinil v zasedání 13. března 1924, a vyslovuje se opětovně proti včlenění Husovy čl. bohoslovecké fakulty k universitě Karlově.“⁶⁷

10. Epilog

Pro zajímavost uvedu ještě dva nesmělé pokusy o inkorporaci evangelické teologické fakulty v akademickém senátu a v parlamentu, které se uskutečnily krátce po roce 1945. První vznikl ve studijním roce 1945/46, tj. v době, „kdy do organismu university Karlovy nastal průlom inkorporací fakulty pedagogické“.⁶⁸ Avšak na zasedání komise děkanů dne 16. května 1946 bylo rozhodnuto, že diskuse o případné inkorporaci nebude zařazena na program zasedání akademického senátu a celá záležitost byla odložena ad acta.⁶⁹ Za druhý pokus považuji „vládní návrh zákona, jímž se včleňuje Husova evangelická fakulta bohoslovecká v Praze do Univerzity Karlovy

⁶⁶ Tamtéž. Podrobně je tato kauza popsána v dodatku ke zprávě k jednání akademického senátu č. 5090/1945/46 s označením „Důvěrné!“ Jednalo se o Františka Kováře (1888–1969), původně římskokatolického kněze, který přestoupil do Církve československé, v letech 1946–1961 byl třetím patriarchou této církve. V tisku byl obviněn, že v knize, kterou se na filosofické fakultě dne 24. března 1923 habilitoval pro srovnávací vědu náboženskou, použil prací jiných spisovatelů v tak velké míře, že se tím dopustil plagiátorství. V rozpoutané aféře byl obviněn, že se domohl habilitace podvodem. Na vznesené námitky reagoval Kovář tím, že se v roce 1924 sám docentury vzdal. Dodatek ke zprávě uvádí, že nepřipustným způsobem bylo použito jednoho spisu pouze v historickém úvodu habilitační práce. Rukou je pak dopsána poznámka: „Tento profesor od r. 1922, kdy tento spis vyšel, vydal celou řadu hodnotných a kritikou příznivě přijatých vědeckých děl, takže i tato námitka by byla nevěcná.“ AUK, AS, zřizování nových vysokých škol 1946–50, k. 60. František Kovář byl v listopadu roku 1935 jmenován mimořádným profesorem Nového zákona v československé sekci evangelické teologické fakulty v Praze. RÍČAN, Rudolf: *50 let Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*, s. 43–44.

⁶⁷ Protokol z 18. června 1937. AUK, AS, protokoly ze zasedání AS 1936/37, k. 44.

⁶⁸ Při této příležitosti vznikl elaborát, který podrobně informoval o dosavadních pokusech o inkorporaci. Zpráva k jednání akademického senátu č. 5090/1945/46. AUK, AS, zřizování nových vysokých škol 1946–50, k. 60.

⁶⁹ Jak o tom informuje rukou psaná poznámka z 23. května 1946. Tamtéž.

v Praze“, který byl poslancům rozdán na počátku 13. schůze poslanecké sněmovny dne 6. října 1948 a jeho projednání bylo svěřeno kulturnímu výboru.⁷⁰ Pravděpodobně vzhledem k chystaným změnám ve vysokém školství se tento návrh již nedostal na pořad jednání v plénu Národního shromáždění.

Je zřejmé, že v meziválečném období se nepodařilo nalézt definitivní a spravedlivou úpravu postavení teologických fakult. V situaci, kdy ostatním teologickým fakultám byla inkorporace s univerzitou odpírána s poukazem na stále odsouvanou a nakonec fakticky neprovedenou odluku pražských katolických teologických fakult, působí Marešův výrok z roku 1919 opravdu ironicky: „Co jedněm odpíráme, toho nemůžeme povolit druhým.“⁷¹ Stejně jako definitivní úprava vztahů mezi státem a církví bylo také řešení otázky odluky teologických fakult neustále odkládáno s poukazem na další jednání.

Této situace využil ve svůj prospěch komunistický režim v roce 1950, když novým vysokoškolským zákonem z 16. března 1950, č. 58 Sb. a vládním nařízením z 14. července 1950, č. 112 Sb. uskutečnil vyjmutí katolické teologické fakulty z rámce univerzity a provedl reformu teologického studia vůbec. Vysokoškolským zákonem byla správa a dozor nad teologickými fakultami vyňata z kompetence ministerstva školství a svěřena nově zřízenému Státnímu úřadu pro věci církevní.⁷² Vládní nařízení na místo dosavadní evangelické teologické fakulty v Praze zřídilo dvě na sobě nezávislé školy: Husovu československou bohosloveckou fakultu v Praze pro kandidáty z řad Církve československé a Komenského evangelickou bohosloveckou fakultu v Praze.⁷³ Vědecká a společenská izolace katolické teologické fakulty, nově nazvané Římskokatolická cyrilometodějská bohoslovecká fakulta, byla umocněna jejím vystěhováním z Prahy do Litoměřic v roce 1953.⁷⁴

Teprve společenské změny po roce 1989 umožnily, aby se v roce 1990 všechny pražské teologické fakulty staly součástí Univerzity Karlovy

⁷⁰ Návrh zákona byl označen jako tisk č. 104/1948-54. Příloha stenoprotokolu ze 13. schůze poslanecké sněmovny, 6. října 1948.

⁷¹ Viz pozn. 34.

⁷² Po zrušení Státního úřadu pro věci církevní v roce 1956 byl dohled nad teologickými fakultami svěřen Sekretariátu pro věci církevní při ministerstvu kultury. ŘÍČAN, Rudolf: *50 let Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*, s. 55.

⁷³ Základní přehled pro období 1945–1990 viz KUNŠTÁT, Miroslav: *Evangelická teologická fakulta*. In *Dějiny univerzity Karlovy IV.* Praha 1998, s. 359–363 a KUNŠTÁT, Miroslav: *Husitská teologická fakulta*. In *Dějiny univerzity Karlovy IV.*, s. 365 – 367.

⁷⁴ KUNŠTÁT, Miroslav: *Katolická teologická fakulta*. In *Dějiny Univerzity Karlovy IV.*, s. 351–357.

v Praze. Komenského fakulta s názvem Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy, Husitská fakulta s názvem Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy a Římskokatolická cyrilometodějská fakulta jako Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy. Po více než sedmdesáti letech tak byly splněny „*snahy a tužby českých evangelíků*“ a všem pražským teologickým fakultám byla dána příležitost, aby svoji příslušnost k univerzitě, jež jim byla mnohými téměř celé 20. století upírána, obhájily v praxi.⁷⁵

⁷⁵ Viz pozn. 2.

LITURGIE A BIBEL¹

Helmut Schwier

LITURGIE UND BIBEL Die Benutzung der Bibel im Gottesdienst ist grundsätzlich dreierlei: als Bekenntnisbuch, Erbauungsbuch und Quellenbuch. Mit Hilfe dieser Grundunterscheidung wird das Wort-Antwort Schema des Gottesdienstes als teilweise überwunden gefunden: Die Bibel ist nicht nur eine Quelle, aber wird auch kreativ-inovativ und regulativ (Lesung, Auslegung) benutzt. Grosse Hilfe leistet hier das Konzept G. Theißens durch die Analyse und Konstruktion „elementarer Grundmotive“ in der Bibel. Im Schlußteil werden dann Kriterien der Biblizität der Liturgie festgelegt und behandelt.

Téma „liturgie a bible“ spojuje dvě tradiční oblasti. Může však vzniknout obava, zda tato jinak důležitá a ctihodná témata mohou mít každé zvlášť či ve vzájemném spojení nějakou relevanci pro současnost. Nevzniká zde nebezpečí, že sem spolu s daným tématem proniknou staré tradicionalismy, které nijak neotevřou cestu k současnému člověku ani k bohoslužbám, které by pro něho byly přijatelné?²

U tématu „liturgie a bible“ by se vzdělaný návštěvník bohoslužeb či odborníci na liturgii mohli domnívat, že zde budeme pouze opakovat staré známé věci: biblické základy liturgie,³ dogmaticky zachytitelnou souvislost mezi „Božím slovem“ a „boho-službou“, nesčetné ohlasy a náznaky v modlitbách, písních a chorálech,⁴ recitaci biblických textů v introitech, čteních, úvodech ke křtu a večeři Páně či áronském požehnání. Lze tu ještě něco nového objevit nebo najít možnost obměny?

¹ Původně otištěno in: *Wort und Dienst. Ročenka Církevní vysoké školy Bethel*, sv. 26, vyd. F. Vouga, Bielefeld 2001.

² Za to se přimlouvá např. M. Herbst, *Neue Gottesdienste braucht das Land*, BThZ. 17 (2000) 155–176; K.-H. Bieritz, *Techno Deo Gloria. Christlicher Gottesdienst vor den Herausforderungen zeitgenössischer Kultur*, in: B. Kranemann, E. Nagel (Hrsg.), *Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie*, Freiburg–Basel–Wien 1999, 57–85.

³ Sr. např. G. Lathrop, *Bibel V,1 v: RGG⁴, Sv.1.*, Tübingen 1998, 1432–1434; G. Weirwright, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology*, New York 1980, 149–181.

⁴ Sr. např. B. W. Köber, *Die Elemente des Gottesdienstes (Wort Gottes, Gebet, Lieder)*, In: H.-Ch. Schmidt-Lauber, K.-H. Bieritz (Hrsg.), *Handbuch der Liturgik*, Leipzig, Göttingen 1995, 689–705; H.-H. Auel, B. Giesecke, *Bibel im Kirchenlied. Eine Konkordanz zum Evangelischen Gesangbuch, Dienst am Wort sv. 91*, Göttingen 2001.

Takové a podobné otázky nepovažuji pouze za rétorické, ale provázejí mě při všem uvažování nad tímto tématem. Zvu vás, abychom spolu prošli předložené téma, přičemž naše vycházka se bude možná podobat spíše horské túře. Je třeba vynaložit značnou námahu, neboť předtím než vystoupíme na vrchol, abychom se mohli dobře rozhlédnout, musíme obkroužit horu dosavadních vědeckých poznatků.

1. Ujasnění záměru – příprava a výstroj

Již na jiném místě jsem pověděl, že pokud jde o novou orientaci praktické teologie jako vědy o vnímání (Wahrnehmungswissenschaft), pak je nejprve ze všeho odkázaná na vnímání bible. A to znamená: praktická teologie musí brát ohled na spleť vědecké exegeze a angažovaného čtení bible, přičemž zde narazí na pluralitu, která jí dopomůže k novému jazyku a novým poznatkům. To se ovšem musí prokázat v jednotlivých oblastech působení praktické teologie.⁵ Zde jsem si předsevzal podat takový důkaz v oblasti „liturgie“.

V čem spočívá moje výstroj? Zvolím jen málo předpokladů a zmíním dvě rozlišení.

První rozlišení se týká bible.⁶ Můžeme je popsat ve třech podobách, kterým odpovídají zase tři funkce: jako oltářní kniha symbolizuje vyznavačskou knihu církve, jako rodinná bible symbolizuje knihu k budování zbožnosti jednotlivce i rodiny a vědecká vydání bible představují pramen vědeckého bádání. Tyto typizované podoby je možno dále diferencovat: k oltářní bibli patří ještě lekcionář a bible na kazatelně, k rodinné bibli například ještě Herrnhutská hesla, biblické kalendáře a další duchovní literatura, a k vědeckým vydáním můžeme připočíst nejrůznější bible pro školu a studium. Nicméně zde máme tři základní funkce: kniha vyznání, zbožnosti (Erbauungsbuch) a kniha pramenná.

2. Nástup: principiální úvahy ke knize vyznání, budování zbožnosti a knize pramenů

Oltářní bible se v evangelické bohoslužbě nepoužívá. Doufejme, že se tak děje uvědoměle. Většinou leží na centrálním místě bohoslužebného prostoru a je otevřená. Ovšem i toto „nepoužívání“ představuje použití bible, a to symbolické. Má navodit zásadní vjem, že bible není nic jiného než normativní dokument Božího sebezjevení. Nejde tedy pouze o to, že „Bůh je

přítomen ve slovu“, jak se to pokouší popsat katolická badatelka Tereza Bergerová⁷, nýbrž o zásadní protestantské přesvědčení, že bible je jediné pravidlo a norma víry. Přísluší jí, dogmaticky pověděno „sufficiencia“, ovšem nikoli ve smyslu kvalitativní „dokonalosti“, nýbrž spolehlivé „dosta-
tečnosti“.⁸

Odtud pramení již první závažný fundamentálně liturgický důsledek. Boží přítomnost očekává a otevírá v lidských slovech, s nimi a mezi nimi (in, mit, unter) celé bohoslužebné dění, a nikoli teprve čtení a výklad a zvěstování Písma ze stupínku či kazatelny. Toto je docela kompatibilní s Lutherovým často citovaným výrokem z kázání při posvěcení kostela v Torgavě roku 1544,⁹ zřetelně však tenduje k jeho překonání, nebo alespoň korekci. Neboť poněkud ztuhlé schéma „slova a odpovědi“ není s to uchopit komplexitu bohoslužebné struktury. Oltářní bible ve svém symbolickém usu provokuje totiž k tomu, věřit a myslet Boží přítomnost, na kterou se lze spolehnout, nikoli pouze v lidských slovech liturgových, s nimi a mezi nimi, nýbrž také před nimi, a lidská slova analogicky chápat jako ta, která se dějí v Boží přítomnosti. Jako malou poznámku (a útěchu pro církevní muzikanty) dodávám, že pak bohoslužby nezačínají ani společnou písní, ani ne liturgovým pozdravem, který se chronicky přečeňuje a jehož provedení často vypadá jako bezduché otevření nějaké schůze.

Takto široce pojaté chápání Boží přítomnosti, na kterou se lze spolehnout, vyžaduje ovšem zpětnou vazbu na Písmo, protože – jak zdůrazňuje právem E.Jüngel v navázání na K. Bartha – vzhledem ke vší obdivuhodné a nutné hojnosti jazykové tvůrčí schopnosti víry, přece tu „existuje mnohé, co Bůh není“.¹⁰ Proto oltářní bible potřebuje také lekcionář a bibli na kazatelně, tedy čtení a výklad. Jejich funkce je jednak kreativně-inovační, jednak

⁵ K celému viz: H. Schwier, *Praktische Theologie und Bibel. Die Rolle von Bibel und Exegese in der derzeitigen Standortbestimmung der Praktischen Theologie*, EvTh 61 (2001), sešit 5.

⁶ Podrobněji H. Schwier, op.cit.; dále sr. W. Steck, *Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt*, Sv.1, Stuttgart, Berlin, Köln 2000, 437.

⁷ Gotteswort und Gottesdienst. Zum Verhältnis von Bibel und Liturgie, In: T.Berger, E.Geldbach (Hrsg.), *Bis an die Enden der Erde. Ökumene konkret*, sv.1, Zurich, Neukirchen 1992, 84n.

⁸ Sr. W.Härle, *Dogmatik*. Berlin, New York 1995, 116n.,133.

⁹ „Nechť se v bohoslužbě neděje nic jiného, než aby náš milý Pán sám s námi mluvil svým svatým slovem, a zase my s ním modlitbami a chvalozpěvy.“ WA 49,588).

¹⁰ E.Jüngel, *Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes*, ZthK 96 (1999), 405–423, cit. s. 417.

regulativní. Zatímco první funkce je asi zřetelná – ještě se k ní vrátíme – představuje druhá, regulativní a řídící, určité problémy a otázky: Co zde znamená bible? Jednotlivý text, a když, který? Mají všechny texty stejnou hodnotu? Nebo se tu myslí na všechny kanonické texty vcelku – ale co potom se všemi rozpory a nesrovnalostmi v bibli? Jak je lze regulovat, nechceme-li sáhnout po schématech typu „střed Písma“ nebo „kánón v kánónu“? Jakých hermeneutických zásad se zde dotýkáme?

Pokusím se hned odpovědět. Pomocí nám bude jednak další základní funkce bible jako knihy pramenné, jednak některé biblickoteologické úvahy.

Mezi současnými biblickoteologickými a hermeneutickými koncepty se mi zdá nejpřesvědčivější nedávno zveřejněný koncept mého heidelberského učitele Gerda Theissena, protože zachovává mnohotvárnost biblického svědectví a zároveň reflektuje přesvědčivost bible v horizontu moderního a ekumenického myšlení.¹¹

Mnohotvárnost biblických svědectví zde je zároveň zachována i strukturována analýzou a konstrukcí základních motivů. Ty tvoří hlubinné struktury v textech, které na povrchu působí jako regulativní gramatika. To znamená: „V bibli nejsou rozhodující slova a věty, příběhy, obrazy a normy, nýbrž jejich základní motivy.“¹² Tyto základní motivy však netvoří žádný přísný systém, nýbrž spíše „volnou strukturu, ve které se přetínají a dotýkají“.¹³ Theissen sám operuje s otevřeným seznamem, který obsahuje tu jedenáct, tu čtrnáct nebo patnáct základních motivů. Těmi nejdůležitějšími je motiv stvoření, moudrosti, zázraku, distance, exodu, zástupnosti, obývání, víry, lásky a změny pozice.¹⁴ Uvedené motivy se pak objevují v nejrůznějších tématech, textových druzích a tradičních oblastech a ukazují na souvislosti, které na povrchu nejsou vůbec zřetelné. Znázorníme si to na motivu změny pozice:¹⁵

Tento motiv se explicitně nachází ve známém logiu: „kdo chce být mezi vámi velký, budiž vaším služebníkem“. Jinak: kdo chce být první, má být připraven zaujmout pozici posledního – tak Mk 10,43 aj. S motivem se setkáme při nejrůznějších tématech: při výkladu příběhu, v němž vzhůru

¹¹ K následujícímu viz Gerd Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 368–411; též, *Die Überzeugungskraft der Bibel. Biblische Hermeneutik und modernes Bewusstsein*, EvTh 60 (2000), 412–431.

¹² Theissen, *Überzeugungskraft*, 428.

¹³ Tamtéž, 429.

¹⁴ G.Theissen, *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute*, Gütersloh 1994, 30–34.

¹⁵ Následující pasáž je vzata z: Theissen, *Religion*, 369.

a dolů je interpretováno jako Boží vyvýšení a ponížení; v nabádavých částech jako výzva k pokoře, v christologii při ponížení na kříži a vyvýšení Bohem a konečně v eschatologických výkladech, že první budou poslední a poslední první. S motivem se lze setkat rovněž v různých literárních útvarech (v hymnech, v Ježíšovské tradici, ve vyprávěních, exemplárně v příběhu o mytí nohou) a konečně v nejrůznějších tradičních okruzích: Jen si představme, že se nějaký křesťan, ovlivněný synoptickými evangelií, zatoulal do pavlovského sboru a zpíval tam filipský hymnus. Asi by mu byla cizí představa o nějaké preexistentní vykupitelské postavě, která přijde z nebe a zase se tam vrátí. Jenomže on zná příběh o Ježíšově cestě na kříž a jeho slova o ponížení a vyvýšení. A jestliže se tam octla ještě nějaká křesťanka z janovského sboru, určitě by ještě odvážněji než ostatní interpretovala Ježíšovo ponížení na kříži jako skryté vyvýšení. Dokonce i stoupenec Jakubova dopisu se může cítit být osloven texty, ve kterých se objevuje motiv změny pozice, neboť zná výborně pravidlo z Jk 4,10: „Pokořte se před Pánem, a on vás povýší.“

Základní (elementární) motivy mohou být nad to formulovány jako regulativní věty,¹⁶ které nepopisují jednoduše nějaké tradiční či obrazové motivy, známé z religionistiky, nýbrž – a to je rozhodující! – stávají se součástí teorie křesťanského náboženství. K této teorii patří rovněž jistá hierarchizace motivů a zohlednění dvou zásadních axiomů – totiž axiomu monotheismu a víry ve vykoupění. To jsou nejzákladnější pravidla křesťanské gramatiky, která ji spojují se židovskou gramatikou a zároveň od ní odlišují.¹⁷

Theissen pak načrtává velmi podnětnou teorii raně křesťanského náboženství, která spojuje semiotické, kulturnědějinné a systemické poznatky s historicko-kritickou exegezí. Vraťme se nyní k otázkám, které jsme si položili výše.

Theissenův náčrt ukazuje, že analýzu bible jakožto pramenné knihy umožňuje teorie náboženství, která opět může vést k teologii Nového zákona. Zde není regulujícím ani jednotlivý text, ani celek textu, ale ani žádný dogmatický pojem. Regulativem jsou zde spíše oba axiomy a základní motivy, které reprezentují ducha bible v jejích literách, s nimi a mezi nimi. Této „ducha plné“ gramatice se neučí čtením nějaké duchaplné učebnice –

¹⁶ K regulativním větám a implicitním axiomům sr. D. Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984, 138–144 a H. Schwier, *Die Erneuerung der Agenda. Zur Entstehung und Konzeption des „Evangelischen Gottesdienstbuches“*, Leit. N. F., sv. 3., Hannover 2000, 127–135.517–528.

¹⁷ Sr. Theissen, *Religion*, 368–371.

to musí dělat teologové a teoložky – ale internalizujeme ji tak, jako když získáváme mateřskou řeč: posloucháním, mluvením a užíváním. To znamená: internalizujeme ji, když nasloucháme biblickým příběhům, čteme biblické texty, identifikujeme se s biblickými postavami¹⁸ a když v dialogu i konfrontaci zakoušíme moc biblického poselství, odhalujícího i měnícího skutečnost. Bibli tak používáme vlastně jako knihu k budování naší zbožnosti, „k našemu vzdělání“.

Proto jsou nezbytností čtení a výklady v liturgii: Odhalují ono „mnohé, co není Bůh“ a spolehlivě ukazují, kdo je ten jediný Bůh, jak se v kříži a vzkříšení „jedinečným způsobem váže na osobu a úděl Ježíše Krista“ (Lindemann) a jak se zde projevuje dobrým, nás vzdělávajícím způsobem Duch a litera bible.

Tento nástup můžeme zakončit praktickou konsekvencí: kritika výběru textů pro bohoslužebné čtení a výklady by měla být zaměřena vedle srozumitelnosti, vztahu k církevnímu roku a vhodnosti pro kázání také na to, zda odrážejí pluralitu elementárních biblických motivů. Zdá se, že je to i přes veškerou nutnou kritiku textů, jejich ohraničení a seřazení vcelku lépe zajištěno v evangelickém šestiletém cyklu než v jiných modelech tříletého cyklu a než v jakémkoli *lectio continua*.

3. Další putování: formální úvahy ke čtení a výkladu

Na mezinárodním kongresu Societas Liturgica na téma „bible a liturgie“ v roce 1991 v Torontu¹⁹ americký badatel Paul F. Bradshaw představil základní modely bohoslužebného čtení z hlediska systematického a historického.²⁰ Užívá typizaci čtyř základních funkcí: didaktickou, kerygmaticko-anamnetickou, parakletickou a doxologickou.

Didaktickou funkci nalézáme v raných bohoslužbách synagogy, u Justina Martyra či v monastických společenstvích 4. století, ale také ji objevíme v mnohých reformačních bohoslužbách, většinou reformovaného směru: tendují k *lectio continua*, které je spojeno s výkladem nebo nějakou meditací. V zásadě jde o biblické studium v rámci bohoslužebného shromáždění. *Kerygmaticko-anamnetická funkce* pramení ve čteních v konstantinském

¹⁸ Sr. též Theissen, *Überzeugungskraft*, 428.

¹⁹ Viz zpráva od A. Völkeru In: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 34 (1992/93), 83–86.

²⁰ P.F. Bradshaw, *The Use of the Bible in Liturgy. Some Historical Perspectives*, StLi 22 (1992), 35–52.

Jeruzalémě,²¹ rozšiřuje se důsledkem utváření církevního roku, ale své vzory má již v Tóře, ve výkladech svátku Paschy a přinášení prvotin.²² V centru není *lectio continua*, nýbrž důvod a oprávnění toho kterého ritu se explikuje anamneticky, tedy jako vzpomínka, která zakládá další vzpomínání. Východiskem *parakletického čtení* je sbor a jeho situace. Nejzřetelnější je to u čtení při votivních mších a pohřbech. *Doxologická funkce* se objevuje především tam, kde se čte ve sboru cizím jazykem, což se dělo ve starých neřeckých liturgiích na syrské a egyptské půdě, a bylo tomu tak až do zavedení národních jazyků v liturgii římské. Vlastně i způsob mluvy je zde nasměrován k Boží oslavě, i když i zde existují rubrikové instrukce pro shromáždění.²³

Tyto základní funkce nabízejí množství podnětů pro utváření i našich bohoslužeb. Vyžaduje to však, abychom měli větší množství bohoslužebných forem a stylů, mají-li se takovéto typy lekcí objevit. *Doxologickou funkcí* lze dobře využít v ekumenických bohoslužbách, kde jsou členové mluvící různými jazyky. Jistě zde půjde nejspíše o vjem toho, že Boží lid je rozšířen po celém světě, teprve sekundárně tu shromáždění objeví chválu Božího jména. *Doxologická funkce* zde jistě představuje pouze okrajový fenomén a rozhodně není vhodná k tomu, aby před kritickým současníkem legitimovala přespřílišnou délku a nesrozumitelnost našich čtení.

Parakletické čtení je zakotveno v kazuálích, a to s dobrým oprávněním. Flexibilita volby textu může napomoci při utváření nejrůznějších tématických bohoslužeb. Ale mělo by s ní korespondovat i flexibilní utváření výkladu. Místo tradičního kázání z kazatelny například pódiové diskuse, interview nebo jiné dialogické formy. Avšak užití tohoto typu čtení ve všech bohoslužebných formách nebo jako pravidlo při nedělních hlavních bohoslužbách nepovažuji za doporučené. Nejenom, že by se tím smazala původní, tradicí zprostředkovaná vazba našich bohoslužeb, ale postupně by docela zakrněla pluralita základních motivů, jak o nich byla řeč výše.

Ačkoli se dnes často – nikoli neprávem – polemizuje proti pedagogizaci evangelických bohoslužeb, podržuje si dobře fungující *didaktické čtení* svůj nezastupitelný význam. Pokračující ubývání biblických hodin ve sborech a těžkosti, se kterými se setkávají biblické kursy, ukazují na velmi vážné přerušování tradice. Lze na to reagovat například tím, že v nějakém cyklu se

²¹ Sr. P. C. Bloth, Art. *Schriftlesung I*, In: TRE 30, Berlin, New York 1999, 520–558, zde str. 526.

²² Ex 12,26n; Dt 26,5–10

²³ J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, sv. 1, Freiburg 1958⁴, 521.

při nedělních bohoslužbách nebo nějakých nešporách budou číst a vykládat celé souvislé kapitoly. I zde se mi jeví být docela dobrým modelem – jako doplněk klasického kázání – tzv. „biblické sdílení“ (gospel sharing).

Normální případ představuje kerygmaticko-anamnetická podoba čtení. Zatímco anglikán Bradshaw dává jednoznačný důraz na slovo „anamnetický“ a zdůrazňuje tím konstitutivní vztah k ritu,²⁴ zdá se mi právě pro protestantskou tradici daleko přiměřenější tato podvojnost, neboť v bohoslužbách jde přece hlavně o to, aby se stalo živým zaslíbení, které zvěstujeme a připomínáme, které přijímáme a které vytváří paměť.

Všechny způsoby čtení vyžadují větší rozmanitost bohoslužebných forem. Podobně vyžadují také přiměřenou inscenaci čtení. Patří k tomu v evangelickém prostředí tradiční aklamace při čtení evangelia, další impulsy k utváření bohoslužeb mohou nabídnout katolické nebo pravoslavné rity – nejrůznější pohyby nebo procesí. Nejsilnější stránka naší kulturní tradice, církevní hudba, nabízí mimo jiné prostřednictvím evangelijních motet muzikálně doprovodit čtení, nebo propojit mluvené a zpívané části. K dobré inscenaci čtení patří last not least – a žel, není to vůbec zbytečné připomínat – profesionální čtení samo. Nemělo by se při něm improvizovat, nýbrž je třeba, aby se na ně lektoři svědomitě připravovali a čtení cvičili. Biblický text má být v bohoslužebném shromáždění zásadně veřejně proklamován, a ne jej číst „face down“. Velkým ziskem je, když čtení včetně evangelia konají členové sboru a nikoli liturg sám.

U konce této etapy našeho putování jistě přijde vhod malý odpočinek. Rád bych vám podal lehce stravitelný příklad o vztahu čtení a kázání.

Nová evangelická agenda, kterou již něco přes rok používáme, navrhuje recitovat vyznání víry až po kázání. Jedná se o velmi malý, téměř nepatrný přesun v bohoslužbách, ale má dalekosáhlé důsledky.²⁵

Předně: V jádru se nejedná o přesun kréda, ale o přesun kázání; kázání má následovat hned po čtení. To neimplikuje nic menšího, než nové chápání celkového pojetí evangelické bohoslužby: nikoli až doteď obvyklý protějšek „liturgie“ a „kázání“, které určují obsah a podobu bohoslužby, nýbrž *propojení slavnosti a řeči*. Kázání je integrální součástí liturgie. Může být zcela svobodné od jakýchkoli rituálně-mocenských reliktvů kazatelského „vystoupení“ a lze jej charakterizovat jako řeč, která vykládá text. Vyžaduje to i umožňuje biblicky orientované kázání, tedy řeč, která se orientuje na

²⁴ Bradshaw, *The Use*, 41.

²⁵ K celému sr. H. Schwier, *Die Erneuerung*, 364–501, ale hlavně M. Meyer-Blanck, „...dass unser lieber Herr selbst mit uns rede...“. *Möglichkeiten des neuen Gottesdienstbuches für die lutherischen und unierten evangelischen Gemeinden*, ZthK 97 (2000), 488–508.

Ducha a literu bible, a zároveň integruje homiletickou situaci. Je to nezbytné nikoli jen na základě homiletických poznatků Ernsta Langeho,²⁶ nýbrž právě na základě liturgie. Neboť bohoslužba slova končí přímluvnými modlitbami, tedy vyslovením situace před Bohem ve formě prosby, a uvádí tak posláním a požehnáním do bohoslužby všedního dne. Biblické kázání musí tedy zohlednit kérygmaticko-anamnetickou funkci bohoslužby slova spolu s homiletickou situací, zároveň však jako slavnostní řeč vyžaduje i jistou estetickou kompetenci. Jako člověk, který v posledních letech nemusel tolik kázat a bohoslužby slavil spolu s ostatními jako kritický posluchač, nevzdávám naději, že takové kázání by mohlo být kratší než dvacet minut a přitom by se mohlo stát mnohem substanciálnější.

Ale dále: bible v liturgii je jako ryba ve vodě, jak pověděl jeden francouzský autor. Můžeme to pozorovat na jazyku modliteb ovlivněném biblí. Některé principiální aspekty zmíníme v posledním odstavci.

4. Poslední úsek: materiální úvahy o bohoslužebné modlitbě

Nenabízím zde obecný přehled o jazyku modliteb, soustředím se pouze na konkrétní příklad denní modlitby či kolekty podle nové agendy. Denní modlitby uzavírají vstupní liturgii a zároveň tvoří přechod k části čtení. Proto v nich lze uslyšet již biblické názvuky. V nové agendě jsou na výběr pro každou neděli a každý svátek tři modlitby dne. Zvolil jsem jednu z modliteb pro 4. neděli v adventu:²⁷

„Bože, náš osvoboditeli,
pozvedáš ty, kdo jsou dole:
Jako se spolu objaly Alžběta s Marií
a zpívaly tvůj chvalozpěv,
naplň i nás svým Duchem,
abychom se vzájemně posilovali
v naději na tvé milosrdenství.
Tobě buď čest navěky.“

„Gott, unser Befreier,
du erhebst, die tief unten sind:
Wie Elisabeth und Maria einander umarmten
und dein Lob gesungen haben,
erfülle auch uns mit deinem Geist,
daß wir einander bestärken
in der Hoffnung auf dein Erbarmen.
Dir sei Ehre in Ewigkeit.“

Na první pohled se jedná o zdařilou modlitbu. Zvláště ve srovnání se starou agendou. Vyhýbá se dříve dosti stereotypnímu oslovení Boha jako „Pána“,

²⁶ E. Lange, *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit*, In: *Predigen als Beruf. Aufsätze*, hrsg. von R. Scholz, Stuttgart, Berlin 1976, 9–51.

²⁷ *Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*, hrsg. von der Kirchenleitung der VELKD und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der EKV, Berlin 1999, 251.

ale i dalším jednostranně mužsky charakterizovaným pojmem Boha. Že zde přesto gramatickým rodem zůstává maskulinum, tedy „Bůh, náš osvoboditel“ a nikoli třeba „Bůh, naše osvobození“, a už vůbec ne „Bůh, naše osvoboditelka“, to lze akceptovat. Příkladnějším „Bůh, naše osvobození“ by zde bylo nevhodné. Následná charakteristika i prosba navazují na evangelium 4. neděle v adventu – na setkání Marie a Alžběty a na následný Magnificat. Zohlednění ženských postav v agendárních modlitbách je stále ještě něco nápadně nového. Pokračování prosby („naplň i nás...“) zůstalo však poněkud všeobecné a zdlouhavé.

Poučné je srovnání s původním návrhem této modlitby z roku 1997:

„Bože, náš osvoboditeli,
mocné srážíš dolů
a ponížené povyšuješ:
Jako se objaly Alžběta s Marií
(s) písní osvobození,
tak naplň i nás svým Duchem,
abychom se vzájemně posilovali
v naději na tvé milosrdenství.
Tobě buď čest navěky.“

„Gott, unser Befreier,
du wirfst Mächtige nieder
und erhebst, die ohne Ansehen sind:
Wie Elisabeth und Maria sich umarmten
mit dem Lied der Befreiung,
so erfülle auch uns mit deinem Geist,
daß wir einander bestärken
in der Hoffnung auf dein Erbarmen.
Dir sei Ehre in Ewigkeit.“

Největší jazykové nedostatky jsou ve střední části; „objímání písní“ není právě šťastný obraz. Nanejvýš se lze vítat s písníčkou na rtech, ale to poněkud nepatří do modlitby v agendě. Na jednom místě je návrh ovšem lepší než výsledný text: Charakteristika Boha („mocné srážíš dolů a ponížené povyšuješ“) je očividně ovlivněna biblickým textem a základním motivem změny pozice: Boží jednání v dějinách poníží mocné a povýšené a ponížené povyšuje – tak, jako i Maria byla „v ponížení“ a přece se stane matkou Mesiáše.²⁸

V oficiální verzi byla poměrně povrchně škrtnuta revoluční výpověď z „Magnificat“ a přeformulována tak, jak by to asi odpovídalo zbožnosti jádra běžného sboru, často se vyznačujícího depresivitou: „pozvedáš ty, kteří jsou dole“ a „v naději na tvé milosrdenství“. Proč však ne třeba ta naděje, která by mohla pramenit z oné „písně osvobození“? Původní návrh obsahoval mnohem silnější výpověď o Bohu a zpochybnění zbožnosti, která je tak typická pro První svět. Ovšem zároveň je škrtnutí oslabením, ne-li přímo odstraněním základního motivu: vlastně nejde již o změnu pozic, ale pouze o pohyb shůry dolů; o Boha, který se ve svém milosrdenství dobrotivě sklání k nám lidem a má u toho poněkud dědečkovské rysy. To

²⁸ Theissen, *Religion*, 379.

neodpovídá ani základnímu biblickému motivu, ani takto nemůže jednat Bůh, který je osloven „Bůh, náš osvoboditel“.

Příklad ukazuje, že když se sáhne k duchu a liteře bible, řeč modlitby přestane být prázdnou slupkou a stane se potenciálem, který integruje jak rozmanitost obrazů Boha, tak i jejich pohoršlivost či cizost. Mimo to je právě s ohledem na různé obrazy Boha i člověka nutná přesnost a biblicky promyšlená znalost bible, která bude sahat mnohem hlouběji než na pouhý povrch. A pak bude možné najít i v bibli, která slouží k budování zbožnosti, dosud skryté duchovní bohatství a potenciál proměny.

Zároveň se ukázalo, že nemůže jít prostě o obohacení či reformulaci veškeré liturgické řeči pomocí biblických citátů. Bez ohledu na nemožnost takového podniku, bibličnost liturgie nelze měřit množstvím doslovných biblických citátů. Francouz Chauvet dokonce tvrdí, že bible je často jen „pre-text“, ano dokonce „zástěna“ pro liturgický text. Liturgii lze utvářet biblicky i bez přímých citátů nebo odkazů. Ale rovněž naopak lze říci: bible nepřekáží tvůrčí potenci víry, spíše ji umožňuje a podporuje.

Tím jsme se dostali k otázce, jak z evangelického hlediska souhrnně popsat bibličnost liturgie a která kritéria zde můžeme formulovat. A touto otázkou jsme vystoupili na vrchol dnešní túry.

5. Vrchol: bibličnost liturgie

Liturgické užití bible, která leží na oltáři, představuje nárok na bibličnost celé liturgie. Tomuto nároku se v první řadě dostojí četnými citáty, narážkami a variacemi v modlitbách a písních, a právě tak biblickým zdůvodněním jak svátostí, tak i celé bohoslužebné slavnosti v zaslíbení přítomnosti Boží skrze Krista v Duchu svatém.

Citáty, nárážky, variace a zdůvodnění z bible jsou rozpoznatelné a verifikovatelné jen tehdy, když se biblické texty také budou číst a vykládat. Jejich anamnetická a kerygmatická funkce tvoří – ve velmi širokém smyslu – kritériální jádro bibličnosti liturgie.

Anamnetickým nazývám následující:

a) materiálně – vzpomínka na texty v jejich kontextech, aby se tím doplnilo a zprůhlednilo fragmentární užívání bible, např. v introitech, liturgických formulích nebo slovech ustanovení;

b) formálně – vzpomínka na rozmanitost biblických témat, literárních druhů a řečových aktů, kterou lze dosáhnout nové rozmanitosti liturgického jazyka a úkonů;

c) principiálně – vzpomínka na základní motivy a axiomy; jinak pověděno: na ducha a literu bible, aby se takto daly kriticky a konstruktivně určovat fundamenty liturgie.

Kérygmatickým nazývám:

a) principiálně – znalost křesťanské gramatiky, získané ze studia bible jako pramenné knihy a precizované v setkání s biblí jako vyznavačskou knihou; jediné tak je možné věcně teologicky a reflektovaně interpretovat;

b) formálně – znalost biblických textů, témat a základních motivů, aby bylo možné na tomto základě homileticky substanciálně kázat, aby se tím budovala zbožnost v nejlepším smyslu tohoto slova;

c) materiálně – vědomí vnitřní rozmanitosti biblického jazyka, aby pak bylo možné kreativně a adekvátně pastoračně mluvit.

Bible je – řečeno volně s Umbertem Ecem²⁹ – jako text v lahvi, který byl poslán na cestu: stal se samostatným, byl vytvořen nikoli pro jednotlivého příjemce, ale pro společenství, jež v každé době rozmanitě interpretuje a pokouší se pochopit základní intenci tohoto díla. V každé liturgii se tato lahvová pošta nově otevírá. Zvláštností zde je, že bible se jak „interpretuje“ tak „používá“.³⁰ A interpretace i usus se vzájemně doplňují i korigují.

Jestliže síla protestantské tradice spočívala dlouhá léta v kritické interpretaci, a síla katolické tradice v užívání, bude v budoucnu v obou tradicích záležet na tom, aby uměly kérygmaticky i anamneticky objevit, chápat i užívat bibličnost liturgie jak při „interpretaci“ tak při „používání“ bible.

²⁹ U. Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München 1999², 148; týž: *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*, München 1994/1996, 75.

³⁰ U. Eco, *Die Grenzen*, 47–55.

EKONOMICKÉ MYŠLENÍ JANA KALVÍNA O VLASTNICTVÍ A SOLIDARITĚ VE SPOLEČENSTVÍ

Tomáš Evan

ECONOMIC THOUGHTS OF JOHN CALVIN ABOUT PROPERTY AND SOLIDARITY IN SOCIETY Calvin's views of human economic activities are interpreted here in five sections. The fact that Calvin takes wealth and the whole institution of private property as God's gift and therefore for granted, is discussed in the first section. Calvin's view on the difference between physical and spiritual richness and the superiority of the latter is described in the second part. The order in the society is derived by John Calvin from the existence of property and it can be broken in two ways: either (a) by the rich and powerful who oppress the poor or (b) by the poor trying to rebel against the rich. To prevent it Calvin suggests the promotion of free and fair contracts among people. In the last section, Calvin's view of the ideal attitude of both rich and poor is presented. Solidarity and justice in the community is the way to a prosperous Christian society.

1. Bohatství člověka jako Boží záměr a dar

Motto: „V samotném řádu stvoření je viditelná Boží otcovská péče, protože naplnil svět všemi potřebnými věcmi a dokonce obrovským nadbytkem bohatství ještě předtím, než stvořil člověka. Takže člověk byl bohatý předtím než se narodil.“¹

Jan Kalvín

Kalvín věří, že Bůh chce, aby lidé žili v dostatku. Dokonce aby měli více, než potřebují. Tak byla země stvořena – jako prostředí naplněné bohatstvím, které má člověk využívat ke svému prospěchu. Jde o Boží dar, který má člověk dobře spravovat, aby „všechno, včetně člověka, odráželo Boží slávu jako zrcadlo“.² Tento dar má nejen vyvolávat vděčnost vůči Bohu, ale různost obdarování má zároveň umožňovat harmonické mezilidské vztahy plynoucí ze vzájemné komunikace a pomoci. Zaujmout zřetelně kladný vztah k bohatství a majetku³ umožňuje Kalvínovi do značné míry situace

¹ Calvin, J., *Commentary upon the Book of Genesis* (1:26), Grand Rapids 1948, s. 95.

² Schulze, L., *Calvin and „Social Ethics“*, Pretoria 1985, s. 25.

³ Pro potřeby tohoto textu se pojmy jako majetek, bohatství, blahobyt a jmění považují za synonyma, neboť biblické texty a k nim příslušné komentáře je také takto chápou. Slovo

„reformátora druhé generace“, neboť reformace jako celek značně přispěla k novému pochopení úlohy instituce vlastnictví ve společnosti. Bylo však obtížné osvobodit se od některých starších filosofických a teologických tradic, pokládajících vlastnictví a majetek za instituce podezřelé, ne-li zavrženíhodné.

Na křesťanské půdě existuje velice dlouhá tradice odmítání instituce vlastnictví, která se snaží v tomto duchu interpretovat Písmo. Proti tomu však stojí například velké množství veršů, kde Bůh dává svým vyvoleným zemi do vlastnictví: „A tobě i tvému potomstvu dávám do věčného vlastnictví zemi, v níž jsi hostem, tu celou zemi kenaanskou...“⁴ Další skupinou biblických textů, kde je pojem soukromého vlastnictví brán jako něco nezpochybnitelného, jsou verše zavádějící zákonné normy: „Toto praví Panovník Hospodin: „Jestliže dá kníže dar některému ze svých synů, bude to jeho synům náležet jako dědičný podíl. Bude to tedy jejich trvalé vlastnictví.“⁵

L. Schulze ve svém díle o Kalvínově etice ukazuje, že původcem odmítání majetku jako něčeho ďábelského je helénská tradice vycházející z mýtu úplné rovnosti všech na počátku věků, která měla velký vliv na filosofii antického Řecka. Motivy rovnosti, kdy má každý mít právě tolik, kolik potřebuje, najdeme jak v dílech dramatika Aristofana, tak spolu s motivem všeobecného bratrství u filosofické školy stoiků.⁶ V křesťanské tradici byl tento antický mýtus naroubován na pád člověka, čímž vznikl výklad o vlastnictví a chtivosti jako původci prvotního hříchu. V části příběhu prvních lidí, jak je popisován v třetí kapitole knihy Genesis, je patrná jiná příčina: „Had ženu ujišťoval: ‚Nikoli, nepropadnete smrti. Bůh však ví, že v den, kdy z něho pojíte, otevřou se vám oči a budete jako Bůh znát dobré i zlé.‘ Žena viděla, že je to strom s plody dobrými k jídlu, lákavý pro oči, strom slibující vševědoucnost. Vzala tedy z jeho plodů a jedla, dala také svému muži, který byl s ní, a on též jedl.“⁷ Je vidět, že příčina prvního hříchu člověka byla jiná než materiální. Z kontextu je zřejmé, že šlo o pýchu člověka a jeho neposlušnost, jeho touhu rovnat se Bohu, co způsobilo jeho pád. Vznik výkladu pádu člověka jako důsledku chtivosti vlastnit proto musí být připsán na vrub helénské tradice s jejími utopickými spekulacemi

vlastnictví se vyskytuje v ekumenickém překladu Bible z roku 1985 pouze ve Starém zákoně (366krát), a ve velké většině je lze též považovat za synonymum k předcházejícím pojmům.

⁴ Gn 17,8 .

⁵ Ez 46,16.

⁶ Schulze, L., *Calvin and „Social Ethics“*, Pretoria 1985, s. 20.

⁷ Genesis 3,4–6.

a mýty, a momentálním potřebám vykladačů Písma. Tato tradice však byla v církvi velmi vitální po mnoho staletí. Přestože nikdy nedosáhla ve svém odmítání soukromého vlastnictví a snaze po jeho zrušení v církvi převahu, čas od času se objevuje ve stále nových modifikacích.

Za zmínku stojí alespoň dva její zástupci ze čtvrtého století, se kterými Kalvín polemizoval. Jan Chrysostom (354–407) byl pro zrušení soukromého vlastnictví, neboť vyzbrojoval, že při užívání volných statků nevznikají žádné rozbroje a nesváry, zatímco když si „přivlastňujeme věci a užíváme tato chladná slova „moje a tvoje““, tak „se začínají objevovat sváry, jako kdyby příroda sama byla rozhořčena“.⁸ Ambrož, biskup Milánský (339–397), to cítí podobně: „Příroda proto vytvořila společné právo pro všechny, ale chtivost z něj udělala právo pro vyvolené.“⁹

Ještě reformátor Ulrich Zwingli (1484–1531), často prohlašoval, že „vlastnictví je vlastně krádež: Přivlastnili jsme si něco, co je ve skutečnosti Boží“,¹⁰ a hledal „střední cestu mezi křesťanskou láskou a regulací vlastnictví“.¹¹ Luther sám s pojetím instituce soukromého vlastnictví zápasil a nakonec odkázal všechny otázky spojené s vlastnictvím do rukou světských právníků. Kalvín naproti tomu nevidí ve vlastnictví žádný problém. Domnívá se, že „blahobyt, neboť jde o Boží dar, by neměl být zavrhován jako takový“¹² a bere ho jako samozřejmost související s řádem tohoto světa.

2. Duchovní a materiální bohatství

V lidském úsilí má mít naprostou převahu usilování o duchovní a nikoliv světské statky. Z tohoto křesťanského pohledu je nutné se podle reformátora dívat na veškerý materiální svět včetně dostatku, popřípadě nedostatku soukromého majetku: „Bůh nás vede k tomu, abychom nedbali světa, protože víme, že všechny věci, které jsme dříve velmi obdivovali, jsou buď ničím, a nebo věcmi velmi nevýznamnými.“¹³ S tímto základním postojem

⁸ Schulze, L., *Calvin and „Social Ethics“*, Pretoria 1985, s. 18.

⁹ Tamtéž, s. 19.

¹⁰ Vychází ze svrchovanosti Boží, avšak nebere v úvahu, že Adamovi byla země dána do správcovství. Citováno z: Schulze, L., *Calvin and „Social Ethics“*, Pretoria 1985, s. 18.

¹¹ Tamtéž, s. 21.

¹² Schulze, L., *Calvin and „Social Ethics“*, Pretoria 1985, s. 17.

¹³ Calvin, J., *Commentaries on the epistle of James (1:10)*, Edinburgh 1855, s. 286.

jsou rozdíly mezi chudými a bohatými setřeny, jak to Kalvín podává v komentáři k Jakubově epištole:

„Jakub stejným způsobem vyzývá chudé, aby toto oslavovali – že byli přijati Bohem jako jeho děti; a stejně tak bohaté, protože byli přivedeni do stejného postavení a marnost tohoto světa se jim stala zjevnou. Takže chudým ukládá, aby byly spokojeni se svým skromným a nízkým postavením; zatímco zakazuje bohatým, aby byli pyšnými.“¹⁴

Chudí i bohatí jsou zváni k evangeliu,¹⁵ protože všichni lidé jsou hříšníci a v potřebě duchovního života jsou si obě skupiny rovny. Jan Kalvín souhlasí s tím, že: „Potřebný ze země nevymizí“.¹⁶ Chudoba je věcí trvalou a neodstranitelnou. Protože Božím záměrem bylo bohatství a hojnost, jde o následek pádu člověka a jeho hříchu. Kalvín se tomuto tématu věnuje v komentáři k páté knize Mojžíšově (15,11):

„Jejich názor¹⁷ dospívá o mnoho dál. Předpokládají, že mezi nimi budou stále chudí lidé, protože nedodržují zákon. Země by tak byla neplodná na základě jejich nepravosti. Připouštím, že je to pravda; ale zde Bůh to, že mezi nimi budou žebráci, nepřičítá jejich hříchům, ale pouze jim připomíná, že nikdy nebude chybět důvod pro jejich štedrost, protože On prověří to, co je v jejich srdcích, tím že před ně postaví chudé“.¹⁸

Po pádu člověka jsou podle Kalvína v lidské přirozenosti v souvislosti s nerovným rozdělením majetku zakotveny dva hříchy:

1. Chudým člověkem se snáze opovrhuje a jsou okleštována jeho práva.
2. Bohatý člověk má sklony k pýše a usurpování moci.

Kristus mluví o tom, že: „Kdo se povyšuje, bude ponížěn, a kdo se poníží, bude povýšen.“¹⁹ Trest za pýchu existuje (důraz Kalvínových

¹⁴ Tamtéž, s. 285.

¹⁵ Rozlišení mezi chudými a bohatými není ostré, rozhodně v Kalvínově pojetí není míněno jako rozdělení třídní. Bohatými lidmi jsou z kontextu míněni ti, kteří mají živnost či zajištěný příjem a netrpí nedostatkem základních potřeb, popř. mají „něco navíc“, co není k životu nezbytné. Chudí něco, nebo všechno z toho postrádají.

¹⁶ Dt 15,11.

¹⁷ Angličtí překladatelé citují poznámku Jana Kalvína: „Vím, že mne nebudeš poslouchat s čistým srdcem a proto moje požehnání pro tebe bude menší a mezi tebou budou chudí“. Calvin, J., *Commentaries on the four last books of Moses*, Edinburgh 1854.

¹⁸ Tamtéž, s. 158.

komentářů je v tomto bodě velmi silný) a je jím opovržení a nepřijetí. Pokud nebude pyšný člověk odsouzen již tady na zemi, zcela jistě se tak stane po smrti.

Ve Starém zákoně lze také najít přísloví aplikovatelné na lidské užívání práva: „Majetek bohatého je jeho pevnou tvrzí, chudoba nuzných je jejich zkáza.“²⁰ Či lakoničtěji: „Boháč panuje nad chudáky, dlužník se stává otrokem věřitele.“²¹ Kalvín při komentování těchto veršů popsal desítky stran. Příkladem za všechny může být komentář k páté knize Mojžíšově (10,17n):

„odpuzující a bídný stav těchto (lidí, pozn. T.E.), se kterými máme co do činění, je důvodem, proč jim ubližujeme svévolněji, neboť se zdají být tak jako tak ztracení. Ale Bůh prohlašuje, že jejich nešťastný osud není překážkou toho, aby jim pomohl. ... Bůh dává najevo, že se liší od těch, kteří se dávají unášet vnějším zdáním, kteří mají bohaté v úctě a chudé v opovržení; kteří si oblíbili krásné a výmluvné a pohrdají ošklivými.“²²

Kalvínova slova o chudých jsou slova proti přirozené snaze člověka zvýhodňovat bohaté. To mohou dělat i chudí sami sobě: „Chudého nemá rád ani jeho druh, kdežto mnoho je těch, kdo milují bohatého.“²³ Podle Kalvína chudobnými nemá být opovrhováno. Na druhou stranu je ale zřejmé, že chudoba sama o sobě nenese žádnou zásluhu. Chudý člověk jako takový není nikterak duchovněji, ani Kristu blíže: „Mnozí jsou stíženi problémy, ale přesto neupustili od svých skrytých vášní, kterými jsou pycha a vztek. Kristus prohlašuje požehnanými ty, kteří jsou pokoření a zdolání vlastní bídou, kteří leží Bohu u nohou...“²⁴ Tím se Kalvín velmi liší od středověkého vnímání, v němž ti, kdo se odrekli vlastnění, především mniši z žebravých řádů, požívali aureolu duchovnějších lidí.

Zajímavá je Kalvínova kritika určená bohatým, vycházející z interpretace některých biblických textů. Nespravedlnost vyplývající z lidské přirozenosti vede k tomu, že člověk má sklon k usurpování moci a ohýbání práva. Už toužit po moci je však hříšné a bohatý člověk na rozdíl od chudého má

¹⁹ Mt 23,12.

²⁰ Př 10,15.

²¹ Př 22,7.

²² Calvin, J., *Commentaries on the four last books of Moses*, Edinburgh 1854, ss. 118–119.

²³ Př 14,20.

²⁴ Schulze, L., *Calvin and „Social Ethics“*, Pretoria 1985, s. 42.

navíc prostředky, jak hřích uskutečnit. To podle Kalvína vede k tomu, že Bůh se sám prohlašuje za ochránce některých sociálních skupin (vdovy, sirotci, cizinci) a dokonce kvůli nim relativizuje platnost vlastnického práva.²⁵

3. Vlastnictví mezi osobní svobodou a odpovědností

Peníze a majetek pokládá Jan Kalvín za dar. Jedním dechem je však třeba dodat, že pro konkrétního člověka jde vždy o test odpovědnosti v nakládání s tímto svěřeným darem. Množství majetku, který člověk dostává, má na jedné straně Kalvín za výraz „nadopřirozené přízně, úplně nezasloužené“,²⁶ na druhé straně však o něm zjišťujeme, že „aktivně bojoval za spravedlivé platy pro duchovenstvo, sebe a ostatní pracovníky“.²⁷ Nejde tedy o nesmiřitelné protiklady, jak by se na první pohled mohlo zdát.

Ve vztahu ke konečnému vlastníku, Stvořiteli světa, jsme ve vztahu nezměřitelných dlužníků. Luther, Kalvín i jiní reformátoři to vyjadřovali větou: nepatříme sami sobě, jsme Boží. Tedy vlastnictvím vševědoucího a všemocného Boha. Máme žít pro něj, a ptát se po Jeho vůli. Zde na zemi musíme dodržovat zákony, které nám Bůh dal, a snažit se nakládat s majetkem podle toho, jak jsme nahlédli do jeho plánů s námi, dbající přitom svého svědomí. „Kalvín věřil, že jej (majetek, pozn. T. E.) můžeme využívat v křesťanské svobodě s čistým svědomím pro nezbytné věci i pro potěšení, když se vyvarujeme přemíry jak asketismu, tak nestřídmosti (self-indulgence, pozn. T. E.).“²⁸ Křesťan se podle něj nesmí oddávat přílišnému pohodlí, sebelásce, ale má využívat Boží dary tak, jak to Bůh zamýšlel. „Kalvín věřil, že Bůh měl na mysli, aby nám jídlo a víno poskytlo ‚potěšení a dobrou mysl‘ stejně jako výživu a oblečení, aby poskytlo vzhled stejně jako slušné vystupování. (Inst. III, x, 2–3)“.²⁹ Nezastupitelnou součástí správného nakládání s majetkem je střídmost a rozumová úvaha, ale stejně tak štedrost ve vztahu k potřebným, jak napovídá Kalvínův komentář k Matoušovi (5,42): „Zprv je jisté, že Kristův záměr byl, aby byli jeho učedníci štědrí, ne rozhazovační. Existuje hloupá marnotratnost, která bez-

²⁵ viz Dt 24,6.10–13.17n; Ex 22,21–25n; Lv 19,33n.

²⁶ Stone, R. H., *The Reformed Economic Ethics of John Calvin*, In: Stivers, R. H., Lewis, H., *Reformed Faith and Economics*, New York, 1989, s. 42.

²⁷ Tamtéž.

²⁸ Douglass, J.D., *Calvin's Relation to Social and Economic Change*, In: Gamble, R. C., *Calvin's Thought on Economic and Social Issues and the Relationship of Church and State*, New York and London 1992, s. 129.

²⁹ Tamtéž.

starostně vylévá Pánovy dary, ale my vidíme, jak nám jinde Duch dává pravidla, jak dary dávat.³⁰ Pokud dodržuje tato pravidla, pak křesťan může očekávat nejen další Boží požehnání, ale přiblíží se Kristu, který je jeho vzorem.

Zároveň se nakládání s Božími dary má dít ve svobodě. Jedině tak se pozná, kdo je skutečně střídmy, rozumný a zejména štědrý, protože: „správná motivace je něčím, co si uložíme... co je na nás samých, na naší svobodné vůli, spíše než když jsme ‚donuceni zvenčí konat‘ prostřednictvím ‚povinného souhlasu‘.³¹ Vnější zásah, vynucování ekonomické spravedlnosti prostřednictvím civilní autority popírá původní záměr.³² Reformátor jednoznačně souhlasí s tím, že základem ekonomické aktivity je svobodné nakládání se soukromým vlastnictvím. Není však naivní a o lidském chování v ekonomické sféře si nedělá iluze. O tom svědčí jeho komentář ke vztahu Jákoba a Lábara (Genesis 29,14), ve kterém vyzývá k uzavírání smluv:

„lidé se zřídka mylí ve všeobecných principech, takže na jednu stranu uznávají, že každý člověk by měl dostat, co mu patří; ale v okamžiku, kdy se to začne týkat jejich vlastních zájmů, oslepní je zvrácená sebeláska ... proto, za účelem uchování svornosti jsou nezbytné solidní smlouvy, které mohou předejít nespravedlnosti z jedné či druhé strany.“³³

Dobrovolně uzavřená smlouva pak má zajistit spravedlivé rozdělení Božích darů. Kdokoliv smlouvu porušuje, nebo se snaží získávat na druhém cokoli podvodem, či v jeho nouzi, je zloděj, prohlašuje Kalvín v komentáři k osmému přikázání.³⁴ „Nejsou zloději jen ti, kdo tajně kradou majetek druhých, ale také ti, kdo hledají zisk ve ztrátě druhého, hromadí bohatství nezákonnými postupy a jsou více oddáni své soukromé výhodě než spravedlnosti“.³⁵ „Není rozdílu mezi mužem, který okrade bližního silou nebo lstí“.³⁶

³⁰ Schulze, L., *Calvin and „Social Ethics“*, Pretoria 1985, s. 42.

³¹ Komentář Jana Kalvína k Druhé knize Korintským, kapitola devátá verš sedmý.

³² Little, D., *Economic Justice and the Grounds for a Theory of Progressive Taxation in Calvin's Thought*, In: Stivers, R. H., Lewis, H., *Reformed Faith and Economics*, New York, 1989, s. 69.

³³ Reid, W. S., *John Calvin, Early Critic of Capitalism (1): An Alternative Interpretation*, In: Gamble, R. C., *Calvin's Thought on Economic and Social Issues and the Relationship of Church and State*, New York and London 1992, s. 163.

³⁴ Nepokradeš.

³⁵ Anglické slovo equity má (podobně jako původní slovo francouzské) mnoho významů. Kromě spravedlnosti jde o slušnost, poctivost, právo slušnosti či spravedlivý požadavek, aj.

³⁶ Calvin, J., *Commentaries on the four last books of Moses (Ex 20,15; 5,19)*, Edinburgh 1854, ss. 110–111.

Kalvín zastává vztah k Bohu, se kterým není možné smlouvat ani vyjednávat, ale kterého je nutno poslouchat, pracovat a chovat se ve shodě s jeho vůlí a děkovat za všechny dary, které poskytuje. Naproti tomu smlouva a vyjednávání je vlastní lidem, má být využívána a nikoliv omezována, neboť umožňuje lidem konat ve shodě s jím více či méně zjevenou Boží vůlí pro ně samé. S větším majetkem má člověk i větší svobodu v rámci tohoto světa, a tím i zodpovědnost za situaci druhých. To Kalvín popisuje prostřednictvím svých dvou zákonů spravedlnosti³⁷ mezi lidmi: „Toto je první zákon spravedlnosti, že nikdo nesmí využívat to, co patří jinému, ale pouze to, co může skutečně nazvat vlastním. Druhý je, že nikdo nepohlť jako nějaká bezedná propast to, co mu patří, ale bude prospěšný svým bližním, a že jim má odlehčit v jejich nouzi prostřednictvím svého nadbytku.“³⁸

4. Příslib vlastnictví jako motivace k práci³⁹

Po vyhnání z ráje je práce pro člověka trestem a povinností: „Kdo nechce pracovat, ať nejí“⁴⁰ je však zároveň i důvodem hrdosti jako u apoštola Pavla: „Sami víte, že tyto mé ruce vydělávaly na všechno, co jsem potřeboval já i moji společníci“⁴¹. Je to také jediný důvod jeho pozemského zůstávání: „Mám-li žít v tomto těle, získám tím možnost další práce“⁴². Za naprostou samozřejmost považuje nutnost pracovat také Jan Kalvín: „Není vůlí Pána, abychom stáli jako kusy dřeva, nebo abychom měli ruce založené a nic nedělali; nýbrž máme využívat všechnen náš talent a výhody, které nám propůjčil. Je sice pravda, že největší část naší práce pochází z božího prokletí; avšak i kdyby si lidé stále udrželi nedotčenost svého prvotního stavu, Bůh by nás musel zaměstnat, stejně jako vidíme, jak byl Adam postaven do zahrady v Edenu, aby ji ošetřoval“⁴³. Pro Kalvína je spojení mezi prací a vlastnictvím zřejmé. To první je podstatou a legitimizuje to

³⁷ Law of equity. Little, D., *Economic Justice and the Grounds for a Theory of Progressive Taxation in Calvin's Thought*.

³⁸ Calvin, J., *Commentary on the second epistle to the Thessalonians* (3,12), Edinburgh 1851, s. 358.

³⁹ Evan, T., *Proč křesťan nemůže být socialistou?*, *Laissez-Faire* 2/2000, s. 1.

⁴⁰ 2Tes 3,10.

⁴¹ Sk 20,34.

⁴² Fp 1,22.

⁴³ Calvin, J., *Commentary upon the Book of Psalms*, (127,1), Grand Rapids 1949, ss. 104, 105.

druhé. Práce znamená píli, vytrvalost, zásadovost, svědomitost a další vlastnosti, které se líbí Bohu. Zdá se, že Kalvínův jasný příklon k soukromému vlastnictví je podmíněn právě tím, že rozšiřování vlastnictví je zejména založeno na práci, jak ukazuje v komentáři k druhé knize Mojžíšově (12,17): „Pro zachování lidské společnosti je nezbytné, aby každý měl to, co je jeho vlastní; někteří by měli získat majetek obchodem, jiní skrze dědičné právo, další na základě obdarování. Každý by měl zvyšovat svůj podíl v poměru k vlastní pili, nebo tělesné síle či jiné kvalifikaci. Zkrátka politická vláda potřebuje, aby se každý mohl těšit z toho, co mu patří“.⁴⁴

Stejně jako vidí Kalvín jasný vztah mezi prací a bohatstvím, tak považuje za zřejmé, že člověk, který nepracuje, žije v bídě a nedostává se mu ani základních věcí: „Kromě toho víme, že člověk byl stvořen za tím účelem, aby něco dělal. To nám dosvědčuje nejen Písmo, ale i sama příroda to učila pohany. Proto je rozumné, že těm, kdo si přejí býti osvobozeni od tohoto přirozeného zákona, má být zároveň odepráno jídlo, odměna za práci“.⁴⁵ Kritizuje nejen nečinnost, ale i předstírání a nedostatečnou práci, když prohlašuje, že „zanedbávat své povinnosti vůči zaměstnavateli je forma krádeže“.⁴⁶ Zároveň nedá na zdání a kárá ty, kterých se obvykle nařčení z nečinnosti netýká: „On (apoštol Pavel, pozn. T. E.) se z dobrého důvodu bouří proti této nepatřičnosti, totiž, že zatímco senátoři jsou pracovití, dělník nebo člověk nízkého postavení žije nejenom v zahálce, ale rád by měl svou netečnost za vstupenku ke svatosti“.⁴⁷ Pokud má přesto takovýto člověk dostatek, nic to nemění na tom, že žije nesvatý život. „Spadeno“ měl reformátor zejména na klérus katolické církve: „Proto Pavel vytýká těmto líným příživníkům, kteří žijí z dřiny druhých, zatímco lidské rase nepřispívají dohromady žádnou pomocí. Tohoto druhu jsou naši mniši a kněží, kteří jsou velice hýčkáni, ačkoliv nic nedělají...“⁴⁸

⁴⁴ Little, D., *Economic Justice and the Grounds for a Theory of Progressive Taxation in Calvin's Thought*, In: Stivers, R. H., Lewis, H., *Reformed Faith and Economics*, New York, 1989, s. 76.

⁴⁵ Calvin, J., *Commentary on the second epistle to the Thessalonians* (3,10), Edinburgh 1851, s. 355.

⁴⁶ Douglass, J.D., *Calvin's Relation to Social and Economic Change*, In: Gamble, R. C., *Calvin's Thought on Economic and Social Issues and the Relationship of Church and State*, New York and London 1992, s. 128.

⁴⁷ Calvin, J., *Commentary on the second epistle to the Thessalonians* (3,11), Edinburgh 1851, s. 356.

⁴⁸ Tamtéž, s. 355.

Zároveň striktně odmítá, že by člověk mohl být spasen prostřednictvím práce (tzv. spasení ze skutků). Tato možnost je pro Kalvína zcela nemyslitelná: „Papeženci zneužívají toto místo (Sk 10,4, pozn. T.E.) dvěma způsoby... jako kdyby člověk získal víru skrze svoji vlastní pracovitost a sílu, a předešel milosti Boží hodnotou své práce. Za druhé všeobecně vyvozují, že dobrá práce je druhem zásluhy, takže milost Boží je zvětšena v každém člověku podle toho, jak si ji zaslouží“.⁴⁹

5. Vzájemná služba ve společenství

Kalvín má za to, že ve společenství se díky přirozenému rozvrstvení sociálních skupin mohou rozvíjet jinak neuskutečnitelné city a postoje. Chudí zažívají pocit pokory, vlastní nedostatečnosti a vděčnosti, která je tolik potřebná ve vztahu k Bohu. Mají se modlit za ty, kteří je obdarovali a činit si dobře navzájem. Chudí mají zároveň poslání – znázorňují Krista, průběžně zkoušejí vděčnost bohatých.⁵⁰ Ještě větší je možnost, kterou získávají lidé bohatí či žijící v momentálním dostatku. Je to možnost praktické lásky a milosrdenství, která je u Boha ceněna velmi vysoko.⁵¹ Bohatí mají dávat s vědomím, že jsou ve skutečnosti chudí před Kristem, od něhož mají všechno. Ať neposkytují „svou štěrnost nahodile, ale s rozumností a ohleduplností vyhovují potřebám nuzných“.⁵² Mají být vytrvalí, uvážliví s ohledem na prostředky, ale co nejštědřejší. Bohatí plní tu funkci, že motivují chudé, svými dary je povzbuzují a dávají jim naději.

Množství pasáží, ve kterých se tématu solidarity s potřebnými dotýká Bible samotná, aby přesvědčila „tvrdá srdce“, stejně jako rozsah a hloubka Kalvínových biblických komentářů, verva, se kterou se do tématu pouští, to vše dává tušit, že dobrovolné dárčovství v tom nejširším slova smyslu bylo hlavní, pokud ne jedinou zbraní proti chudobě. Přestože se Kalvín snažil do určité míry institucionalizovat rozličnou pomoc chudým s využitím prostředků města, důraz, který v tehdejší Ženevě kladl na soukromé zdroje, byl rozhodující.

Jeho pojetí je jiné než například u Martina Luthera. Pro Luthera bylo vlastnictví spojeno s jednotlivcem, Kalvín je spojuje se společenstvím.

⁴⁹ Calvin, J., *Commentary upon the Acts of the Apostoles* (10,4), Grand Rapids 1949, s. 411.

⁵⁰ Schulze, L., *Calvin and „Social Ethics“*, Pretoria 1985, s. 42.

⁵¹ „Milosrdenství chci a ne obět“ (Mt 9,12).

⁵² Calvin, J., *Commentary upon the book of Psalms* (112,9), Edinburgh 1851, s. 355.

Soukromé vlastnictví je nezpochybnitelné, ale jednotlivce ho dostává, aby ho dával. Chudí jsou společní chudí, o které je potřeba se starat. Kalvínovo učení i praxi, jednou rukou pohánějící do práce a druhou napomínající k dávání, můžeme srovnat s curyšskými reformátory Zwinglim, který veškerou žebrotu přísně zakázal a město uzavřel cizím (cestující museli město druhý den opustit), nebo s Bullingerem, který „lamentoval nad armádou žebráků, které produkovala klášterní charita“⁵³ a jehož řešením bylo klášter zrušit a peníze rozdat potřebným. Kalvínova Ženeva naproti tomu navzdory obrovskému přílivu uprchlíků relativně rostla a bohatla.

Naše zkoumání je možné shrnout jednou větou. Jestliže práce na nezpochybnitelném soukromém vlastnictví na místě, do kterého člověka Bůh postavil, může spolu s Boží přízní přinášet prosperitu, k tomu, aby se z lidí vytvořilo společenství, je nutné dodržování zákona spravedlnosti spolu s dobrovolnou solidaritou.⁵⁴

⁵³ Tawney, R.H., *Religion and the Rise of Capitalism*, London 1936, s. 114.

⁵⁴ Přívlástek dobrovolná dodáváme ke slovu solidarita vzhledem k jeho zdeformovanému užívání v českém jazyce v nedávné době. K tématu více Evan, T., „Mýtus prochází lidskou společností“, LN 18. března 1997.

OČ JDE V ŽIVOTĚ

Jan Milíč Lochman: Oč mi v životě šlo. Cesty českého teologa doma i do širého světa. 278 stran, 57 černobílých fotografií, Kalich 2000.

Snad žádný jiný literární žánr nedoznal v polistopadovém Česku takové obliby jako fotografiemi doprovázené vzpomínkové knihy známých lidí. Český protestantismus, chudý na mediální hvězdy, přišel po chvíli zaváhání na knižní trh se vzpomínkami dvou Čechošvýcarů: faráře-zpěváka Svatopluka Karáska a profesora systematické teologie J. M. Lochmana. Lochmanovi vyšlo po jeho památném come-backu v únoru 1990 česky pět knih; šestá není překlad, nýbrž – po 36 letech! – původní větší kniha napsaná v mateřštině pro české čtenářstvo. (Lochmanův učitel a kolega J. L. Hromádka vydal – ve věku dnešních Lochmanových 79 let – svou autobiografii *Proč žiji?* nejprve francouzsky, překlad Lochmanových pamětí do němčiny se připravuje.)

Kniha *Oč mi v životě šlo* šťastně propojuje vyprávění a uvažování, myšlení a život. V první třetině Lochman vzpomíná na dětství a mládí v Novém Městě nad Metují a Náchodě, na studia v Praze, St. Andrews a Basileji, na své učitele teologie J. B. Součka, J. L. Hromádka, D. M. Baillieho, E. Brunnera, R. Niebuha, K. Bartha a O. Cullmanna, i filosofie J. Patočku a K. Jasperse. V druhé třetině vypráví o dvaceti letech své theologické práce v socialistickém Československu: o krátkém vikářování na Kladně, o pastýřské činnosti spirituála pražského bohosloveckého semináře V Jirchářích a o učitelském působení na Hromádkově Komenského fakultě v dobách její plné slávy – nej-

prve na katedře všeobecné teorie náboženství, tj. filosofie a religionistiky, posléze v roli Hromádkova nástupce na katedře systematické teologie. Před našima očima defilují Lochmanovi kolegové (zejména blízcí přátelé J. B. Souček a F. M. Dobiáš a otcovský přítel H. J. Iwand) a spolupracovníci, studenti a studentky, bratři z Akademické YMCA a farářského SČED, druzi z marxisticko-křesťanského dialogu. Kapitoly o rodinném životě střídají historiky z života fakultního a zážitky z cest celocírkevního kazatele po českých a moravských evangelických sborech i z výjezdů pražského profesora mezi křesťany, s nimiž nás pojil nedobrovolný úděl reálného socialismu, i mezi křesťany za železnou oponu, kteří s námi byli v tomto našem údělu solidární.

Poslední třetina knihy sleduje oslnivou kariéru evropského teologa, který se po krátkém newyorském intermezzu usazuje v Barthově Basileji, aby tu pokračoval – barthovsky řečeno – „v tom-těž jinak“, totiž ve své práci učitele a kazatele, ekumenického pracovníka a veřejného činitele. Na univerzitě, která si jej posléze dvakrát zvolí rektorem, osvědčuje svůj pedagogický talent, takže jeho přednášky a semináře ze systematické teologie, tj. dogmatiky, etiky a filosofie, víc a více zaplňují posluchárnu. Západoevropan s východoevropskou zkušeností traktující theologické texty s vnímavostí a otevřeností pro nové místní a dobové kontexty je zván k přednáškovým cyklům po celém světě a na-

opak k němu domů se sjíždějí německy i anglicky mluvící doktorandi a doktorandky, jimž je vpravdě doktorským otcem. (Žel chybějí mezi nimi krajané a krajanky, protože doma je Lochman „non-person“; jeho stará skripta se půjčují ve fakultní knihovně na zapřenou a jeho staré knihy, navíc nikoli z oboru, uvolní knihkupectví Kalich do prodeje až krátce před Listopadem.) Mezi své přátele smí počítat nejvýznamnější teology své doby (např. H. Gollwitzera, J. Moltmanna, J. C. Benneta), zasedá v četných komisích a edičních radách (např. s J. Pelikanem, W. Pannenbergem, N. Nissiotisem). Vydává jeden překládaný bestseller za druhým. (Jeho německé a anglické knihy, tentokrát z oboru, různými cestami docházely do fakultní knihovny a na jeho bývalé alma mater je bylo možno citovat pod jménem „Lochmann“.) Z domova přinesené hluboké zakotvení v biblickém dědictví a v reformované tradici, osobní zřídavostí motivovaný široký rozhled po tom, co se právě kde zajímavého v teologii odehrává, šťastnou povahou daná vysoká míra komunikativnosti a ve sportu osvojený smysl pro týmovou práci – to vše z něho činí takřka ideálního ekumenika. Je znovu a znovu volen do vůdčích postů Světové rady církví a Světového reformovaného svazu, lákání stát se profesionálním ekumenikem ovšem odolává právě tak jako pozváním na prestižní německé a americké univerzity a semináře.

Závěr knihy tvoří zprávy o opakovaných návratech slavného rodáka do vlasti. Poslední kapitola (omylem vynechaná v Obsahu) *Oč mi šlo v teologii?* přináší text konvokační přednášky *Má cesta evangelického teologa* (přednesené na ETF v březnu 1995 a uveřejněné

v prvním čísle TREF 95/1, 55–68), který autor trojičně doplnil o akcent pneumatologický.

Jedna z Lochmanových menších švýcarských knížek nese název *Trägt oder trügt die christliche Hoffnung?*, „Klame, či nese křesťanská naděje?“. Kniha *Oč mi v životě šlo* svědčí o životě křesťanskou nadějí neseném. Protiklady – masarykovský intelektuál ve službě církve; christocentrický vertikalista s porozuměním pro horizontalisty bojující o lidská práva a sociální spravedlnost; reformovaný theolog respektovaný svými katolickými a pravoslavnými kolegy; racionální theolog přijímaný v pietistických a evangelikálních denominacích; kerygmatický theolog, který došel sluchu na jiných fakultách univerzity; antigermanocentrik, který většinu svých knih napsal německy; Čech pokládán v Barthově vlasti za barthiána par excellence; Sřfodoevropan milovaný studenty z Koreje a Japonska – vytvářejí podivuhodně harmonický celek dialektického theologa v myšlení i v životě.

Vzpomínkové knihy čtou dnes Češi namnoze buď jako (n)ostalgicum, nebo jako anti(n)ostalgicum. Domnívám se, že by jejich autor uvítal, kdybychom je četli jako antidepresivum, jako lék proti lhostejnosti, fatalismu a rezignaci. Jsou totiž vzácným osobním svědectvím o tom, že „naděje nezahanbuje“ (Ř 5,5a) ani v tomto životě, civilněji řečeno, že šťastný a úspěšný život představuje pro křesťana (naší doby) možnost sice poměrně vzácnou, leč nikoli zcela vyloučenou.

Jan Štefan

spes 2. vatikánského koncilu, který vyzývá k „zkoumání znamení doby“ a jejich soustavnému výkladu „ve světle evangelia“. Hlavní oddíly (II–IV) proto sledují a vyjadřují „eliptický vztah“ mezi „textem víry“ (Bůh, Kristus, církev), jeho dnešním kontextem, pokusem o reflexi textu (obsahu) víry na pozadí tohoto kontextu a „závěrem“, jenž vždy představuje jakýsi přechod k dalšímu dílu spisu. Obavu, že pro samý kontext unikne zřetel na celek nebo na identitu křesťanského poselství, autor odmítá, neboť „znamení času“ jsou vykládána ve světle evangelia a ne naopak: „Kdo říká kontext, musí nejprve teologicky říci text a tento text pojmenovat“. V teologii jde o to, aby „ke slovu přicházel Bůh“. Proto jejím úkolem zůstává „vyprávět příběhy o tomto Bohu a nechat je hovořit tak, aby se z původních kontextů vynořily do kontextů dnešních, a to tak, aby tyto kontexty samy uvolnily text a nechaly jej hovořit“. (28)

Fundamentální teologie se zabývá fundamenty víry a proto ve vědeckém plánu katolických teologických fakult patří na začátek studia. Protože však jí jde i o celkovou reflexi teologické práce a její metodiku, má své místo také v jeho závěru. Je tak zároveň úvodním, prolegomenálním oborem, který k dogmatice vede a připravuje tím, že promýšlí a rozvíjí krédo v souvislosti s požadavky rozumu a na pozadí vztahu mezi vírou, kulturou (či kulturami) a jinými náboženstvími, zároveň však i vnitřní a trvalou dimenzí celé teologie, která musí odpovídat na aktuální otázky svého okolí.

Z hlediska metodiky jde ideálně o zprostředkování „přesného pojmu teologie s ohledem na rozmanitost

vědeckých aspektů a metod“. (30) Jde o určení toho, z čeho křesťanství žije, o uvědomění si vlastního historicko-společenského kontextu, o určení a popsání křesťanského *propria* a o zdůvodnění nároku křesťanství z hlediska tohoto *propria* v horizontu dnešního světa. To vše je třeba učinit apologeticky a dialogicky: vyvracet nedorozumění a otvírat cestu porozumění.

První díl odpovídá na otázku místa a smyslu křesťanské teologie, další tři díly pak ukazují na její trojiční těžiště: Od faktu Božího oslovení nás přes jeho historický pohyb dovádějí k církvi jako přednostnímu místu tohoto pohybu. Duch svatý se tu přímo netematizuje, ale církev jako „společenství následování Ježíše“ je „charakterizována Božím a Ježíšovým Duchem“ a je tak „dynamickým místem jejich trvalé přítomnosti ve světě“. Proto se může mluvit o církvi jako „místu Ducha“. Každý z těchto dílů začíná popisem křesťanského sebepochopení, pokračuje pojednáním o dnešním kontextu daného tématu a uvádí do nabízejících se přístupů. Závěrem artikuluje otázku základního textu a naznačuje cestu a místo jeho zprostředkování. Tato struktura umožňuje paralelní čtení této ústřední části. Pátý díl pak nabízí reflexi celého poznávacího procesu fundamentální teologie. Graf vložený mezi úvod a první díl znázorňuje jednak vztah mezi reflexí víry a reflexí této reflexe, jak ji poskytuje struktura celé práce, jednak vztah mezi reflexí víry a praxí víry a zároveň nabízí srovnání *teologické* cesty reflexe víry, vycházející ze zjevení, a dnes (nejen v katolictví) populární cesty *mystagogické*, vycházející ze zkušenosti.

Oddíl *Teologie a její kontext* mluví o nároku křesťanství, o odporu proti

tomuto nároku, o nároku v jeho kontextu, o teologii v kontextu a znovu a ještě zevrubněji se věnuje otázce fundamentální teologie. Bůh se dostává v teologii ke slovu ve třech krocích či cestách, které odpovídají sebezjevení Trojjediného. V této souvislosti se – poprvé a naposledy – dostává ke slovu i Karl Barth. Kapitola o „teologii v kontextu“ obsahuje instruktivní pojednání o vztahu teologie a filosofie a teologie a vědy. Filosofie je ve svém původním smyslu (kdy je nejprve hledáním a potom věděním) také vědou, avšak zároveň je „více než vědou v dnešním smyslu, protože hledá věděním v zájmu sledování nejvyššího cíle lidského života“. (85) Teologie jako neustálé promyšlení křesťanské zvěsti je tak ze své podstaty filosofický výkon a protože základním tématem západní filosofie je „bytí“, křesťanská teologie „se na základě svého sebechápání smí považovat za konkrétní a historický způsob výkladu bytí, který umožňuje určovat vztah filosofie a teologie ve vztahu otázky a odpovědi“. (88) Osvojuje si přitom trojí způsob komunikace: Proti odporu vystupuje jako apologetika, proti neporozumění jako hermeneutika, proti nepozornosti jako dialogika, neboť „nedostatek připravenosti potenciálních posluchačů naslouchat“ se předpokládá. (98)

Pokud jde o určení místa a obsahu fundamentální teologie, autor konstatuje dnes převažující katolický konsensus, že jejím nejvlastnějším tématem je centrální moment křesťanské víry a křesťanské teologie – „zjevení ve smyslu sebesdělení Boha v Ježíši Kristu“. (107) V tomto smyslu se jí jedná jak o *základ* (fundament), tak o úvod či *počátek* (princip). Pojednává tak zároveň o tom,

co je základní a podstatné, a zároveň o počátku a cestě předávání. (108) Co do své funkce a činnosti může být přirovnána k pozici na prahu domu: „Kdo stojí na prahu, nachází se jakoby zároveň venku i uvnitř. Slyší argumenty těch, kdo stojí přede dveřmi, i těch, kdo jsou v domě. Jemu však jde o vstup do domu.“ (111) Zde se nabízí rozlišení mezi fundamentální teologií a dogmatikou: Fundamentální teologie je vědou u dveří, dogmatika je vědou v domě. „Podaří-li se fundamentální teologii v její reflexi přesvědčivě zprostředkovat normativnost křesťanské zvěsti, pak dogmatika bude moci před přesvědčenými promyslet křesťanskou zvěst jako normu a zpřístupnit důsledky.“ Fundamentální teologie je tak teologickou disciplinou „vycházející z křesťansko-církevního zapojení a vědomí identity s cílem prokázat, že základem křesťanské víry a její teologie je fundament a princip obdarování spásou a životem, a učinit ho jako takový hodnověrným i do naší doby a závažným pro lidi této doby.“ (112) Právě ona relevance ovšem „vyžaduje odvahu, abychom druhého nechali nejprve být sebou samým – v jeho cizosti a jinakosti.“ A to ovšem platí i o dialogu s jinými náboženstvími. Nejprve musí dojít k přezkoumání sebe sama tvář v tvář jiným náboženstvím a teprve potom k postavení „jiného“ do světla křesťanské víry. (112n) Často ovšem i ti „v domě“ nevědí, jak se tam dostali. I oni zakoušejí sami sebe jako ty, kdo se táží. Proto je účelné, aby fundamentální teologie zkoumala a probírala situaci „dveří“ v relativní samostatnosti vůči dogmatice. (112)

Oddíl zabývající se *Základem* pojednává o Bohu – Slově, o dnešním kontextu otázky po Bohu, o přístupech

k Bohu a o Božím zjevení. Jestliže se Bůh totálně daruje a jestliže toto totální sebevydání je konkrétně a jedinečně spjato „s historickým časoprostorovým místem Ježíšovy existence“, zdá se, že nezůstává nic, co by ještě mělo být zjeveno. Bible sama však hovoří o množství zjevení. Ta lze však vidět analogicky s dnešním „zakoušením Boha“, včetně toho, které probíhá prostřednictvím svátosti. Zatímco předkřesťanské dějiny lze popsat jako „dobu stále větší konkretizace Božího zjevení“, vrcholící v Božím vtělení v Ježíši Kristu jako nejvyšší podobě Božího sebevydání a sebesdělení, v době po Kristu probíhá obrácený proces: „nejkonkrétnější se stává nejobecnějším.“ (220) „Teologie vědomá si Ducha“ tak dokáže nalézat „cestu od ‚Zjevení‘ ke ‚zjevením‘, a to jak před Kristem, tak po něm. Naopak, christocentrika, jež zapoměla na Ducha, je v nebezpečí, že se dostane do úzkých.“ (221)

V oddíle *Cesta*, pojednávajícím o Ježíši Kristu Prostředníku, o dnešním kontextu otázky po Ježíši, o přístupech k Ježíši a o následování Krista zaujme obsáhlá stať o vzkříšení. Oddíl *Místo* se ve svých kapitolkách věnuje víře a společenství víry, dnešnímu kontextu víry a společenství víry, přístupům k víře ve společenství víry a nakonec církvi a světu. Ani o katolické církvi v konfesijním smyslu nelze mluvit „konfesionalisticky“. Naší „starosti o jednotu v mnohosti jako o jednotu v plnosti“ učiníme zadost jen tam, kde v této starosti o jednotu „zazáří stejně také ostatní podstatné rysy církve - její spojení s *apostolsky* dosvědčeným počátkem a rozvojem, její naplněnost *svatým* Bohem a její nenarušená otevřenost vůči celému světu, tedy její *univerzálnost* či *katolictví*,

v němž se musí dostat ke slovu Kristovo poselství“. (424) Oba oddíly spojuje i upozornění na úskalí předchozí tomistické orientace na Krista jako cíl, která vedla k scholastickému zapomenutí na „christocentrický charakter“ víry a zjevení. Kristus jako cesta (Jan 14, 6) tak musel být znovuobjeven až v rámci augustinovské revize tohoto pojetí v naší současnosti. (443) Kapitola o přístupech k víře připomíná probíhající ekumenickou konvergenci v pojetí „úřadu“ a končí důrazem na primát evangelia nad strukturami: „Církevní struktury se skutečně mohou stát přístupem k víře a ke společenství víry jen tehdy, když se podaří, že se stanou skutečnou *službou* zprostředkování Kristova poselství ve všech dobách a prostorech“. (485)

V závěrečném oddíle, kde se mluví o poznání víry, o Božím slově v lidském slově a o tradici, autor připomíná, že dnešní obecně hermeneutické poznatky odpovídají „teologicko-pneumatologickému“ přístupu: S Písmem nelze pracovat jako s holým „slovem Božím“, bez ohledu na tradici a jakoby bez předpokladů na straně člověka. (528) Zaujmou pasáže věnované učení o inspiraci, o vztahu Písma a církve. Pozoruhodný je výklad neblahého posunu, k němuž došlo na Druhém vatikánském koncilu v chápání tradice: Zatím co na Tridentinu byla „otázka tradice chápána jako vlastní existenční problém církve“, ve sporu na Druhém vatikánu se z toho stal „problém historické podloženosti jednotlivých vět obsažených v katechismu“. (529) Zajímavé je, že reformace je vnímána jako fáze procesu tradice, kterou lze „z náboženského pohledu“ popsat „také jako návrat k pramenům evangelia“, zatímco teologie protireformace je líčena jako „spíše restaurativní

než kreativní“ fáze, která „pouze pod-
mínečně odráží nové otázky, které byly
dány mimocírkevními převraty ve
světě“. (565)

Pozoruhodný je výklad o „neomylnosti“. Neomylnost církve (i papežova) je charismatem – darem Ducha, (602) nicméně obavy z autoritářského papežského centralismu se dají odstranit pouze tam, kde by „znovu získalo své náležité místo spirituálně-pneumatologické hledisko zásadní neporušitelnosti církve ve víře oproti právníckému hledisku neomylnosti v učení“. (603) Protestanta potěší ujištění, že „Slovo Boží k nám přichází v živém výkladu a osvojování Písma svatého jako *norma normans non normata* během všech dob“. (612) Ekumenicky vyznívá (a snad je tak i míněno) zjištění, že pravda je „symfonická“ a že „církev jakožto *communio fidelium* bude nabývat na přesvědčivosti takovou měrou, jakou se bude zastávat subjektivitu všech a všechny subjekty budou „mít co říci“ k Božímu slovu“. (613)

Tématem závěrečné kapitoly „Na Tvé slovo“, kde vedle biblických oddílů promlouvají současní i staří myslitelé víry, je „uskutečňování základního životního vztahu“, jímž se identifikuje křesťanství a jehož elementární podobou je vztah k Bohu Otci skrze Ježíše Krista. Sem příhodně patří i křesťanské vyznání vin.

Práci samé i vydavatelskému počínu, díky němuž je dostupná českým čtenářům, patří plné uznání. Celkem tu také není co vytknout. Účast většího počtu překladatelů není na české verzi celkem znát. Obecnému využití by napomohl překlad latinských výrazů do češtiny. Biblicko-teologické exkurzy v ústřední části jsou někdy hodně podrobné, ale je to zřejmě autorský záměr. To patrně

platí i o určité návratnosti některých témat (ateismus, jiná náboženství). Pasaž o dialogu křesťanství a židovství mohla být naopak i delší. Pojednání o perspektivě fundamentální teologie budí dojem, že dosud existuje diskuse protestantské dialektické teologie o „navazišti“ (111 – citováno je RGG z padesátých let!). Panteismus je v kontextu tázání po Bohu bez vysvětlení zahrnut do panteismu. (Vůbec chybí jakákoli reference k procesuální teologii a její kritice klasického teismu.) V kapitole o poznání víry se mluví o metodě korelace, ale zcela je pominut její současný exponent, katolík David Tracy. V pojednání o vztahu Božího a lidského slova nápadně chybí protestantský hlas. V rozpravě o procesu poznání a vzájemném vztahu jeho jednotlivých aspektů (568 až 584) je nasloucháno Ricoeurovi, chybí však zmínka o podnětech i tak ekumenicky orientovaných autorů jako jsou Lindbeck nebo Pannenberg. Asi nejcitelnější manko vykazuje seznam citované a odkazové literatury, který obsahuje až na nepatrné výjimky jen německé prameny a z neněmeckých, zase až na výjimky, jen ty, které byly přeloženy do němčiny. (Na 30 stranách bibliografie se objevuje jen jeden původní anglický titul a v jednom případě, kde jde o zkrácený text, se vedle německého titulu uvádí i původní anglický!) To platí i o seznamu pomůcek. České vydání mělo přinejmenším uvádět i původní pramen. To vše však nestírá celkový úchvatný dojem z celého svazku.

Petr Macek

KÁZÁNÍ O PROMĚNĚ

Sváta Karásek: Boží trouba (kázání), Kalich a Torst, Praha 2000, 405 stran.

Boží trouba je sbírkou 55 kázání seřazených podle průběhu fiktivního církevního roku, kterou vytvořila redakce z materiálu přibližně 80 kázání proslouvených evangelickým farářem Svátou Karáskem v letech 1997–99 v pražském kostele u Salvátora.

Celkem volné zacházení s tradiční strukturou a způsobem kázání a nesporný Karáskův jazykový talent způsobují, že na rovině stylu, rétoriky, příběhu má čtenář před sebou většinou „zajímavé čtení“. Teologické výpovědi jsou barvitě reformulovány příklady z nečekaných oblastí, zřetelné mazlení se s češtinou přechází do hravých etymologizací („ubohý“ znamená „u Boha“, „zanepřázdňný“ je „zaplněný prázdnotou“ apod.), velmi dynamické jsou výklady podobenství. Základem kázání je vždy pouze krátký text, nejčastěji jediný biblický verš, někdy i jeho polovina, nejvíce verše dva; kázání má tematickou dispozici, ústřední téma, jemu je podřízena veškerá práce. To vyhovuje Karáskově potřebě transformujícího nadhledu nad problémem biblického textu i nad útvarem kázání. Káže se jakoby jedním dechem, navzdory bohatému jazyku, slovním i větným synonymickým řadám a ilustrativním odbočkám má kázání jasný tah. Zvěst není založena na obrovském exegetickém aparátu, který protestantská teologie za staletí nashromáždila, nýbrž na životní zkušenosti víry, která si jednotlivé výklady přibírá v okamžiku potřeby. Kázání mají většinou podobnou strukturu: otevírá je úvod „odjinud“, z oblasti metaforicky příbuzné tématu kázání, poté přichází

vlastní téma, výklad veršů, ilustrace; velkou předností je fakt, že aplikace výkladu na životní situaci je většinou přirozenou součástí, ba argumentem výkladu.

V karáskovské upřímnosti a nelíčeném evangelictví vystupují přes všechny nadhled také některé obecné slabiny (protestantského) kázání: přetěžování sémantiky, evangelické nadšení ze sémantických možností jednotlivých slov biblického textu, porovnávání pro rozhojnění výkladu v různých překladech; profesionální nutnost kázat i na to, čemu nevěřím nebo co nejsem schopen následovat. Z povinnosti uzavřít kázání na starozákonní text odkazem na naplnění v Ježíši, učinit christologickou tečku, vyrůstá rétorický přechod, který může být neteologickým, „literárním“ čtenářem vnímán jako umělý.

Charakterotvorným rysem Karáskova způsobu zvěstování je řešení jedné z otázek, které stojí v základech křesťanství: vztahu kultury a víry. Přestože radikální náhled, odmítající velké množství společenských a kulturních statků ve jménu „království Božího, které není z tohoto světa“, přetrval pouze v sektářských proudech, je napětí mezi kulturou a vírou, rozumem a zjevením, hříchem a milostí rozpoznáváno všemi křesťany jako neoddělitelná součást jejich života. Karáskův postoj je blízký tomu, který H. Richard Niebuhr (v knize *Christ and Culture*, New York 1951) nazval konverzionistické řešení problému: pokus proměnit, konvertovat společnost, kulturní statky, okolní svět vírou, spoluprací

s Bohem, působením proměněných hlu-
bin věščího člověka a jeho aktivity. Vět-
ší pochopení pro stvořený svět a kul-
turu zase vyplývá z přesvědčení o aktu-
alitě Boží přítomnosti v nich. Karásek
nám nabízí obraz důsledné, „prokva-
šené a prosolené“ konverze hrstky křes-
ťanů, jejímž projevem je naklonění se
k druhým, potřebným, nikoliv obraz
konverze světa, nýbrž jeho „prosvícení“
v naší blízkosti. Této vizi se otvírají
úvodní čtyři adventní kázání s vůdčí
metaforou světla pronikajícího tmou
a Boha přicházejícího do svého stvo-
ření, z druhé strany ji uzavírá poslední
kázání dle církevního roku na proměnu
vody ve víno v Káni (proměna života,
život jako vztah a dlouhá svatba, otevře-
nost k budoucnosti). Konstrukce cír-
kevního roku opisovaného kázáními se
zde ukázala šťastnou volbou.

Karásek pléduje pro proměnu chti-
vosti a nezkrotného pudu po štěstí v hlu-
bině člověka v kázání na desáté příká-
zání, pro proměnu narušených vztahů
v silných kázáních na Adamovo ukrytí
se před Bohem a na Kainovu bratro-
vraždu, pro proměnu nás samotných
v proroky a anděly v kázání na Eliáše
pod keřem. Zvěstně nejpodstatnější je
konverze oběti a kultu ve starost o dru-
hé, potřebné (v intenci starozákonních
proroků, jejímž vyvrcholením je půso-
bení Ježíšovo). Bůh v druhých, v opu-
štěných, v ubohých, naše naklonění k nim
a vnímavost k nim, to je osa Karáskovy
interpretace evangelia. Při opakování
tohoto refrénu se ovšem nemůžeme
zbavit pocitu ideologizace, předem dané
pravdy: můžeme si být téměř jisti, že ať
začne Karásek kdekoliv, skončí u po-
moci druhým.

Biblickou zemitost dodává intelek-
tuálně bohatým kázáním až překvapivě

přímá, nekomplikovaná víra ve zvěst
(v „pravdu“) jednotlivých biblických
textů. Karáskovo kázání, jakkoliv ne-
formální a originální, jen zřídka opouští
půdu pravověří (náznačky adopcianis-
mu); Karáskova kreace je v teologické
rovině jakýmsi letem nad územím pra-
vověří. K přímému dosednutí na toto
území, k explicitním pravověrným for-
mulacím se Karásek uchyluje, když je
jeho konverzionismus v úzkých a ne-
stačí na to „neproměněné“ ve světě.
Komplementem konverzionistického
postoje v problému vztahu víry a kul-
tury se tak stává lutersky založený dua-
lismus, který odděluje svět víry a po-
slušnosti Kristu od světské kultury a
poslušnosti světským zákonům. Pro
dualismus svědčí vize ukrytého Boha
a dialektika „soli země“ – křesťan se
zároveň nesmí a zároveň musí rozpustit
ve světě. Dualisticky lze interpretovat
i Karáskův přístup k jazyku: V auto-
nomním systému jazyka (zvěstování)
není žádná jazyková struktura „nehod-
ná“, teologicky sankcionovaná; každá
může sloužit vyjádření pohybu víry,
nalezneme výrazy stylu vysokého i ní-
zkého, novotvary, expresiva, citace z li-
teratury, zlomky heideggeriánského
slovníku. Dualismu také odpovídá
Karáskova životní situace člověka po-
hybujícího se ve dvou rozdílných spo-
lečenstvích – v církevním a v širěji kul-
turním, spíše sekularizovaném. Oba
tábory jsou symbolicky zastoupeny ve
dvojici nakladatelství, která Boží(ho)
troubu vydala, pravděpodobně z obou
táborů budou také pocházet potenciální
čtenáři Karáskových kázání o proměně.

Jan Černý

*(Tato recenze je zkrácenou verzí kritiky otiš-
těné pod stejným názvem in Host, 3/2001,
ročník XVII, s. 11–13.)*

Rejstřík ročníku VI (2000)

Články

Jozef Benka	35
Úloha farára pri obnove cirkvi [The role of the Minister in the Church Renewal]	
Filip Čapek	13
Židovská biblická teologie – Iluze nebo skutečnost? [Jewish Biblical Theology – Illusion or Reality?]	
Jörg Frey	124
Hlubinně-psychologická exegeze Eugena Drewermanna a evangelický výklad Písma [Die tiefenpsychologische Exegese Eugen Drewermanns und die evangelische Schriftauslegung]	
Ota Halama	116
Posvátný obraz a Jednota bratrská [Holy Pictures and the Unity of Brethren]	
Jiří Hanuš	26
Problémy s „ekumenickými sněmy“ [The Problems with “Ecumenical Councils”]	
Walter J. Hollenweger	41
Obhajoba teologicky odpovědného synkretismu [An Apology for Theologically Responsible Syncretism]	
Igor Kišš	51
Etika gentechnologie z hlediska teologa [Ethics of Gene Technology from a Theologian’s Standpoint]	
Pavel Krafl	58
Opatření proti šíření husitství v provinciálním zákonodárství hnězdenských arcibiskupů z let 1420–1435 [The Measures Against the Spread of Hussite Thought in the Provincial Legislation of the Archbishops of Gniezdno 1420–1435]	
Daniel Larangé, Jan Dušek	101
Sémiotika a Bible: Pařížská škola [Semiotics and the Bible: the Paris school]	
Josef Smolík	145
České církve v krizi roku 1938 a v době německé okupace [Czech Churches in the crisis of 1938 and during the German occupation]	

Ondřej Stehlík	159
Hospodin a (jeho?) Ašera	
[YHWH and (his?) Ashera]	
Jan Štefan	5
Není dobré theologu býti samotnému	
[Es ist für den Theologen nicht gut, allein zu sein]	
Martin T. Zikmund	170
Byl J. L. Hromádka luterským teologem?	
[Was J. L. Hromádka a Lutheran theologian?]	

Recenze

V. Ber: O neuchopitelnost deuteronomistů	180
V. Ber: Zprávy o válečných taženích	72
F. Čapek : Apokalyptika a Nový zákon	74
P. Filipi: Zvláštní lid Páně	86
J. Halama: Devěkrát zajímavě i naléhavě	185
J. Heller: Epilegomena	188
T. Noble SJ: Svědectví o naději	84
P. Keřkovský: Filosofie jako brána k teologii	77
M. Prudký: Moderní komplexní nástroj ke studiu Písma	90
P. Sláma: Polyglot v počtu plností	191
P. Sláma: Všední den ve Svaté zemi v poklusu miléníí	81
F. Susa: Evangelium o ospravedlnění	178
J. Sýkora: Židovsko-křesťanský dialog v americkém prostředí	75
J. Štefan: Cesty k Lutherovi	89
J. Štefan: Nejnovější Barth	183
J. S. Trojan : Křesťanská etika	79

Dokumenty

Oficiální společné stanovisko Světového luterského svazu a Katolické církve	68
[Official Common Statement by the Lutheran World Federation and the Catholic Church]	
Proslov Prof. dr. Jaroslava Pelikána při udělení čestného doktorátu Univerzity Karlovy v Praze	63

Rejstřík ročníku VII (2001)

Články

Pavel Ambros	16
Ekumenismus jako podněcující rozpomínání víry [Ecumenism as a Stimulating Reminiscence of Faith]	
Filip Čapek	66
Starý zákon, teologie a dějiny [Old Testament, Theology and the History of Israelite Religion]	
Tomáš Evan	167
Ekonomické myšlení Jana Kalvína o Vlastnictví a solidaritě ve společenství [Economic thoughts of John Calvin about property and solidarity in society]	
Alan Falconer	23
Třetí fáze ekumenického hnutí [The Third Phase of the Ecumenical Movement]	
Pavel Filipi	5
„Dominus Iesus“ a budoucnost ekumenismu [„Dominus Iesus“ und die Zukunft des Ökumenismus]	
Jan Heller	41
Jméno Samuel [Der Name Samuel]	
Alasdair I. C. Heron	125
Karel Barth: osobní zaujetí [Karl Barth: a personal engagement]	
Jiří Mrázek	58
Motiv (ovcí a) pastýře v Matoušově evangeliu [The Motif of (Sheep and) Shepherd in the Gospel of Matthew]	
Jana Nechutová	48
Husovo učení a Lutherova reformace [Hussitische Lehre und lutherische Reformation]	
Martin Prudký	101
Starozákonní teologie v éře moderny [Old Testament Theology in the Modernist Era]	
Helmut Schwier	155
Liturgie a bible [Liturgie und Bibel]	

Filip Susa	30
Spor o společné prohlášení k učení o ospravedlnění [Streit um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre]	
Martin Vaňáč	132
Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká a Univerzita Karlova do roku 1939 [The Relationship between the Hus Czechoslovak Protestant Theological Faculty and Charles University before 1939]	

Recenze

F. Čapek: Přehled dějin interpretace Pentateuchu	82
J. Černý: Kázání o proměně	186
P. Filipi: Budoucnost církve v postmoderním světě	85
P. Filipi: Církev pro třetí tisíciletí	90
D. Javornický: Moudrost a stvoření	76
J. Lukeš: Nový Zákon ve světle rétorické kritiky	87
P. Macek: Zdařilá učebnice fundamentální teologie	181
J. Smolík: Nový příspěvek ke christologii	75
J. Štefan: Barth soukromý i veřejný	180
J. Štefan: Oč jde v životě	17
Práce přijaté a obhájené v roce 2000	93
Informační zdroje pro teologii a religionistiku přístupné zdarma	94

KNIHY ZASLANÉ REDAKCI**VYŠEHRAD**

Mikuláš Lobkowicz: Duše Evropy

Praha 2001. 189 s., doporučená cena 112 Kč.

J. A. Dus, P. Pokorný. (ed.): Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy

Praha 2001. 464 s., doporučená cena 320 Kč.

L. MAREK

Vlastimil Kybal: M. Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení

Pontes pragenses, sv. 11, Brno 2000. Reprint prvního vydání z r. 1905. 356 s.,
cena neuvedena.

Zdeněk Sázava: Vědecká exegeze bible a úkoly ekumenického hnutí

Pontes pragenses, sv. 15. Brno 2001. 160 s., cena neuvedena.

Teologický sborník 3/2001

(Teologie a symbolika vtělení)

Hlavním tématem nového čísla je teologie vtělení. Kritické, židovsko-křesťanským dialogem motivované zamyšlení nad naukou o vtělení, jak nám ji odkázali církevní Otcové, podává Paul M. van Buren. Ladislav Heryán volí exegeticko-homiletický přístup a ve svých úvahách o vtělení v Janově evangeliu zdůrazňuje, že idea vtělení je plodem velikonoční víry. Symbolikou vtělení v liturgii a ikonách východního křesťanství se zabývá Oto A. Kukla.

V nové rubrice Instituce se představuje Centrum pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty, které vede Lenka Karfíková.

Rozhovor Etienna Vermeersche s Edwardem Schillebeeckxem se vrací ke „starým“ tématům, jako jsou víra a humanismus, historický Ježíš, etika křesťanská a ateistická, apod.

V čísle dále naleznete přednášku slovenského filozofa Jána Letze o filozofii na prahu třetího tisíciletí, článek Petra Pabiana o vztahu křesťanské teologie k politickým náboženstvím, esej Reného Girarda o Janu Pavlu II. a jeho prosbách za odpuštění, a překlad kázání Mistra Eckharta Intravit Jesus.

Rubrika Dokumenty přibližuje v komentáři Jiřího Hanuše a Jany Kubíčkové písemnou obranu biskupa Skoupého proti dosazení vládního zmocněnce na brněnské biskupství v roce 1949.

Na konec chceme ještě upozornit na recenzi výboru z díla Mikuláše Lobkowitzze, jenž vyšel pod titulem Duše Evropy, a na recenzi knihy sestry M. T. Winter Out of the Depths, která vypráví příběh Ludmily Javorové, jedné z žen, jež přijaly z rukou biskupa Felixe M. Davídka římskokatolické kněžské svěcení.