

# TEOLOGICKÁ REFLEXE

1/2004

2004

*Ladislav Beneš* *Pastýřská péče  
v poslední dekádě 20. století  
a na cestě dneškem*

*Ladislav Hejdánek* *Reflexe víry a metafyzika*

*Pavel Hanes* *Harnack a Pelikan*

*Jiří Lukeš* *Lukáš 16 –  
Kompaktní rétorická jednotka*

*Andrea Korečková* *Formovanie  
biblického kánonu*

Teologická REFLEXE

1

# OBSAH

## ČLÁNKY AUFSÄTZE • ARTICLES

Ladislav Beneš .....5

### **PASTÝŘSKÁ PÉČE V POSLEDNÍ DEKÁDĚ 20. STOLETÍ A NA CESTĚ DNEŠKEM**

Pastoral care in the 1990s and its continuing development

Ladislav Hejdánek .....25

### **REFLEXE VÍRY A METAFYZIKA**

#### **Je theologie bez metafyziky možná?**

Reflections on faith and metaphysics. (Is theology possible without metaphysics?)

Pavel Hanes .....36

### **HARNACK A PELIKAN**

Harnack and Pelikan

Jiří Lukeš .....57

### **LUKÁŠ 16 – KOMPAKTNÍ RÉTORICKÁ JEDNOTKA**

Luke 16 – A compact rhetorical unit

Andrea Korečková .....82

### **FORMOVANIE BIBLICKÉHO KÁNONU**

The formation of the biblical canon

**RECENZE** REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

J. Zámečník: Průvodce současnou křesťanskou etikou . . . . .	91
P. Pabián: Bloudění v cizím světě? . . . . .	94
P. Kitzler: Jeronýmovy legendy . . . . .	96
J. Smolík: Jak sloužit Bohu v bližních . . . . .	98
P. Kůrka: Habsburkové před nástupem na český trůn . . . . .	101
P. Filipi: Omnis non moriar (Za Janem Miličem Lochmanem) . . . . .	102
Práce přijaté a obhájené v roce 2003 . . . . .	105

## **ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA**

Ladislav Beneš, Th.D., UK Evangelická teologická fakulta, pošt. př. 529,  
155 55 Praha 1.

Prof. PhDr. Ladislav Hejránek, UK Evangelická teologická fakulta,  
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1.

Pavel Hanes, Ph.D., KETM, Pedagogická fakulta UMB, Ruřová 13,  
974 11 Banská Bystrica

Mgr. Jiří Lukeš, UK Evangelická teologická fakulta, pošt. př. 529,  
155 55 Praha 1.

Mgr. Andrea Korečková, UK Evangelická teologická fakulta,  
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1.

## PASTÝŘSKÁ PÉČE V POSLEDNÍ DEKÁDĚ 20. STOLETÍ A NA CESTĚ DNEŠKEM

*Ladislav Beneš*

### PASTORAL CARE IN THE 1990S AND ITS CONTINUING DEVELOPMENT

The article continues a series in which the development of this field is sketched from its beginnings to the present. The field of pastoral care underwent rapid changes in the 1960s, in particular, as did homiletics and religious education. At that time theology opened itself up fully to the influence of the social sciences and poimenics adopted the methods of psychology and psychotherapy. This marked the start of a dispute between the adherents of “kerygmatic” and “counselling” pastoral care. In the last ten years, however, the confrontational tone has diminished and dialogue is taking place. On the one hand the use of Clinical Pastoral Education (CPE) methods has been fully accepted, and at the same time the question of theologically grounded foundations for pastoral conversations is being explored. Individually-oriented counselling is learning, under the influence of the latest theories, to understand people in the context of their relationships and at the same time to have them see their lives from a different perspective than their own. There is thus an increased interest in the history of pastoral care and a rediscovery of the work of Thurneysen. The fact that the situation has to some extent calmed down has provided favourable conditions for the preparation of new text books and studies in the field of special pastoral care.

Čtenáři jistě neuniklo, že název článku je modifikací jiného titulu.<sup>1</sup> Rozdíl je však nejen v předmětu zkoumání, ale bude patrný především i v soustředění na německou jazykovou oblast. To zdaleka neznamená, že tím je ignorována oblast anglo-americké pastýřské péče. Základní spor o pastýřskou péči v posledních třech či čtyřech desetiletích předznamenalo totiž setkání německé a americké pastorální teologie a toto setkání, možná někdy viděno spíše jako prudká srážka, ovlivnilo pochopitelně diskusi i mimo zmíněné jazykové oblasti. Naopak společným rysem s Prudkéhoho statí je konstatování, že v současnosti není dost dobře možné podat ucelený a vyvážený obraz diskuse v dané disciplíně. Spíše jde o modifikace, nové aspekty a podněty, pojednání ke speciálním tématům, ale především prohloubení vzájemného dialogu mezi zastánci jednotlivých směrů. Nezdá se, že by ve výhledu byl nějaký nový ucelený koncept, nemám ani za to, že

<sup>1</sup> M. Prudký, Starozákonní biblistika v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem, in: *Teologická reflexe* IX/2 (2003), 117–159.

byl v současné době nezbytností. Spíše je zajímavé, že empirické přístupy, především na základě psychologie a později sociologie, které byly v 60. a pozdějších letech přijímány až nekriticky jako korektiv či protiva-ha ryze teologického přístupu, právě ve vyčteném období poslední dekadý přivádějí poimeniku zpětně k tomu, aby znovu zvažila svá nejvlastnější východiska. Snad proto se charakteristickým a nezbytným průvodcem současné poimenické diskuse stalo i historické bádání.

### Obrat k empirii

Církev a teologie v Německu se v 50. letech již mohla či musela přestat chápat jako ochránce před „mýtem 20. století“, tedy přestat být kritikou veličinou, a začíná opět plně kooperovat se společností, ve které žije. Může se vrátit ke své velké tradici kulturního protestantismu a dobře na něj navázat.<sup>2</sup> Pochopitelně se to neobešlo bez velkého zápasu o pojetí teologie v novém kontextu. Situace v oblasti teorie pastýřské péče (poimenice) je pak podobně jako v dalších praktickoteologických disciplínách charakterizována základní proměnou v 60. letech. **Klaus Wegenast**<sup>3</sup> tehdy klade otázku, proč nedokáže odcírkevňení společnosti v SRN, kdy více než 90% křesťanů omezuje svůj vztah k církvi na placení daní, zabránit nejen stále rostoucí počet církevních aktivit, ale například ani zvyšující se počty hodin vyučovaného náboženství ve školách či dobře míněné výzvy církevních úřadů k větší věrnosti. Krize potřebuje řádnou diagnózu a jí přizpůsobit teologickou vědu. Tehdy se ujal termín „empirický obrat“. Již nikoli pouze analýza historických textů, ale právě tak analýza posluchače, žáka, pastoranda, situace. Již nikoli dedukce, ale indukce. Wegenast požadavek obratu k empirii formuloval pro oblast náboženské pedagogiky, ale očekávalo se, že zájem o empirii se rozšíří především do homiletiky a pastora-ce. Programová výzva, aby učitelé přizpůsobili své výklady podle věkových stupňů dětí, aby zkoumali, zda užívaný jazyk je přiměřený jazykovým

<sup>2</sup> Jedno z velkých témat současné praktické teologie je bezesporu oblast kultury. Srov. W. Gräß, B. Weyel (Hg.), *Praktische Theologie und protestantische Kultur*, Gütersloher Verlagshaus 2002. Sborník, který na více než 550 stranách poskytuje dobrý přehled o současné diskuzi vztahu teologie a kultury, navazující na tradici Schleiermacherovskou. Úkolem církve je „s ohledem na jednotlivce, jejich milieu a společenské kruhy přispět k esteticky oslovující a humánně plausibilní komunikaci křesťanského náboženství, aby toto našlo přístup k utváření jednotlivých osobností...“ (W. Gräß v závěru svého příspěvku *Praktische Theologie als Praxistheorie protestantischer Kultur*, ve zmíněném sborníku str. 51n).

<sup>3</sup> Klaus Wegenast, *Die empirische Wendung in der Religionspädagogik*. Článek z roku 1968 otištěn ve sborníku: *týž, Lern-Schritte: 40 Jahre Religionspädagogik 1955–1995*, Kohlhammer Verlag Stuttgart–Berlin–Köln 1999, 34–50.

a mentálním schopnostem dětí, aby brali ohled na skutečné, existenciální otázky dětí, vypadá dnes jako samozřejmost. Především mladšího čtenáře možná udiví, že ještě před necelými čtyřiceti lety nic z toho nebylo samozřejmostí a muselo být vynaloženo velmi mnoho úsilí, aby se vztah k mimoteologickým, empirickým oborům zdařilo alespoň částečně legitimizovat. V poimenice tento „empirický obrat“ dobře korespondoval s americkým pastorálním poradenstvím a pastorální psychologií především S. Hiltnera (1909–1984), který v navázání na A. T. Boisen a další propracoval koncept klinického pastorálního vzdělávání (CPT).<sup>4</sup> Díky delšímu pobytu v Utrechtu se s CPT seznámili nizozemští a němečtí teologové (H. Faber, W. Zijlstra, J. Scharfenberg, D. Stollberg) a aplikovali tento model „učení ze zkušenosti“ na základě kazuistik a verbatimů do vzdělávání kazatelů ve svých zemích.

Mezitím si empirické vědy a postupy, především psychologie a sociologie, v poslední době například estetika,<sup>5</sup> etnologie či kulturologie,<sup>6</sup> našly vcelku samozřejmou cestu do praktické teologie, takže se staly vcelku standardním instrumentariem.<sup>7</sup> Avšak i ti, kteří tyto empirické postupy v praktické teologii užívají a zastávají, vidí, že oproti 60. a 70. letům „se situace

<sup>4</sup> Clinical Pastoral Training (u nás se většinou nepřekládá), v Německu Klinische Seelsorge-Ausbildung (KSA). Pro celý směr se v německé oblasti užívá ne vždy zcela jednotného označení (sběrným termínem je „Seelsorgebewegung“), spíše jde o to, která komponenta má být zdůrazněna: „Pastoraltheologie“ (rovněž název časopisu), „Pastoralpsychologie“, „Therapeutische Seelsorge“. Stále dobré poučení lze nalézt in: D. Stollberg, *Therapeutische Seelsorge*, München 1969<sup>1-2</sup>; Aplikaci CPT v Čechách představuje *Homo homini pastor. Témata a kontexty současné pastýřské služby*, Rozpravy / Samenspraak, EMAN Benešov 2003.

<sup>5</sup> Abychom byli přesní, o aplikaci estetiky v teologii se jistě pokusilo mnoho literátů, básníků a hudebníků, ale ve vyčteném období byl mezi prvními R. Bohren, *Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München 1975. Bezpochyby to byl právě on, kdo se velkolepým způsobem pokusil velmi záhy o pozitivní involvaci mimoteologických oborů, jak dokládá jeho učebnice homiletiky nejen permanentním rozhovorem s literárními či divadelními vědami, teoriemi komunikace, ale až provokativním tvrzením, ovšem pečlivě christologicko-pneumatologicky založeným: „Posluchač jako druhý text“ (R. Bohren, *Predigtlehre*, München 1971<sup>1</sup>; zmíněná problematika je v § 25).

<sup>6</sup> Velmi dobrým pokusem integrovat i tyto vědecké přístupy v poimenice je: Christoph F. W. Schneider-Harpprecht, *Interkulturelle Seelsorge*, Göttingen 2001.

<sup>7</sup> I na ETF vznikla jen v poslední době řada diplomových prací, které na základě průzkumu navrhuji řešení. Jedná se často o velmi jednoduché metody, například rozhovory či anketa, ale i podrobnější statistický průzkum. Např.: J. Kaleta, *Vyučování náboženství na školách* (1999); D. Mikšík, *Užívání Agendy ČCE ve sborech* (2002); J. Soběšlavský, *Internet v církvi* (2001); V. Žižková, *Teolog mimo kazatelskou praxi* (2003). Nejrozsáhlejší práce založená na empirickém průzkumu byla právě z oblasti speciální pastora-ce, L. Beneš aj., *Duchovní péče ve zdravotnických zařízeních*, Praha 2000.

dnes jeví spíše opačně. Kdo se neodvolává na mimoteologické vědy, je raritou... Příliš samozřejmým by se nám tento empirický obrat našeho oboru stát neměl.<sup>8</sup> Zdá se, že dnešní situace je charakterizována tímto vcelku umírněným, někdy však kupodivu skeptickým postojem. Poté, co více než jedna generace stála mnohdy pod výlučným vlivem empirické vlny, se lze i ptát: „Udělal praktické teologii tato radikální změna kurzu dobře?“<sup>9</sup> Zde však zatím nedostaneme jednoznačné odpovědi.

### Pokus o souhrn – učebnice, kompendia

Na první pohled je nápadné, že „učebnici“ pastýřské péče není dnes zřejmě možné komponovat pouze jako rozvinutí vlastního konceptu a programu.<sup>10</sup> Spíše se jedná o úvod do celého širokého spektra poimenických konceptů s historickými přehledy a vlastní koncepcí se projeví spíše v pozitivní či negativní kritice dosavadních programů, důkladněji pak rozpracována v druhé části knihy v konkrétních otázkách zvládnutí konfliktů. Takto je komponována především učebnice **Winklerova**. Poskytuje skutečně solidní přehled po celé disciplíně. Poimeniku chápe obecně jako „umožnění křesťanského postoje ke zvládnutí života“ a zvláštní pastýřskou péčí rozumí „zvládnutí konfliktů za specifických předpokladů“.<sup>11</sup> Tyto specifické předpoklady nejsou sice příliš precizně formulovány, ale z kontextu vyplývá, že se jedná o „obecně křesťanské předpoklady“. Na téměř třech stovkách stran prezentuje Winkler velmi dobrý přehled dějin poimeniky až do současnosti. Mezi rozhodující koncepcí a tím předpoklady své poimeniky počítá „systematicko-teologickou reflexi“ E. Thurneysena, pastorační hnutí a terapeuticky orientovanou poimeniku D. Stollberga a poněkud stručněji pojednanou „biblickou terapii“ J. E. Adamse. Winkler se pak neobrátil k řešení obvyklého katalogu etických témat, ale k řešení životních konfliktů – strach, víra, nárok a vina, až teprve pak se věnuje životním oblastem – děti a mládež, rodina, zármutek a umírání, nakonec pastorační v armádě a vězení. Nechybí zvláštní kapitola, ovšem poněkud slabá, o „pastoraci pastorů“.

<sup>8</sup> A. Grözinger, Wandlungen in der Praktischen Theologie? Beobachtungen zu zehn Jahren „Pastoraltheologie“. In: *Pastoraltheologie* 92/12 (2003), 480–487, 481.

<sup>9</sup> Tamtéž.

<sup>10</sup> Spíše se jedná o kompendia. Klaus Winkler, *Seelsorge*, de Gruyter Berlin–New York 1997 (2000<sup>2</sup>); Jürgen Ziemer, *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*, Göttingen 2000; Doris Nauer, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium*. Kohlhammer Verlag Stuttgart–Berlin–Köln 2001.

<sup>11</sup> Winkler, 3.

**Jürgen Ziemer** rovněž vychází z pastorálně psychologického konceptu, ale je velmi patrné, že stojí blíže jak pastorační, tak pedagogické praxi. Představuje daleko čtivější podobu kompendia, které může dobře sloužit jak studentům, ale je dobrým souhrnem i pro ty, kteří pracují v oblasti klinického vzdělávání.

Uvedené učebnice poskytují skutečně dobrý přehled o oboru a umožňují snadnější orientaci. Východisko v pastorální psychologii jakoby osudově znamenalo, že téma víry nemůže být pojednáno jinak než velmi obecně. Proprium křesťanské pastýřské péče je, že se víra „jistým způsobem předpokládá... Jinými slovy: člověk, který v pastorační přichází hledat radu, může vyjít z toho, že jeho protějšek má osobní vztah k víře“.<sup>12</sup> V křesťanské krizové telefonní intervenci je i toto mylným předpokladem. Ptají-li se klienti, „na tuto otázku neodpovídáme“<sup>13</sup>.

Daná problematika pochopitelně souvisí s pastoračním vzděláváním a pojetím úřadu.<sup>14</sup> Skepse přepadně i samotného autora výše zmíněné učebnice, J. Ziemera. „Nelze přehlédnout známky krize pastorálně-psychologického vzdělávání“.<sup>15</sup> A tuto krizi lokalizuje dosti přesně: „Počátky pastorálně-psychologického hnutí byly spojené s určitou averzí vůči teorii, tehdy to bylo celkem pochopitelné. Mezitím máme co činit s abstinencí teorie, což nás velmi zneklidňuje... nedostatky vedou ke ztrátě substance a sterilitě“.<sup>16</sup> Rozhodně je to pozoruhodná sebekritika během posledních tří let. Později bude naznačeno, že i toto zjištění patří, doufejme, mezi pravdy předposlední.

Skutečně účtyhodnou a nezbytnou knihou pro orientaci v současné poimenické diskusi představuje kompendium katolické autorky **Doris Nauer**. Pečlivě shromáždila a systematicky strukturovala zřejmě všechny existující koncepty, mající „relevantní vztah k současnosti, ať v katolickém nebo

<sup>12</sup> Ziemer, 142.

<sup>13</sup> Jarmila Černá a Jan Mamula, Duchovní témata a krize, in: Daniela Vodáčková a kol., *Krizová intervence. Krize v životě člověka – formy krizové pomoci a služeb*, Portál Praha 2002, 318.

<sup>14</sup> Tato otázka by si zasloužila samostatnou studii. Množství článků i knih na dané téma ukazuje, že postavení a poslání pastora „v kontextu proměny církve a společnosti“ (J. Ziemer, *Pastoralpsychologische Seelsorgeausbildung im Kontext des Wandels von Kirche und Gesellschaft*, in: *Pastoraltheologie*, 92/3 (2003), 82-97) již není neproblematické a samozřejmě. Zevrubně se problematikou zabývá I. Karle, *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*, Gütersloh 2001. Tématicky se „Pastorálnímu povolání“ věnují dvě čísla časopisu *Pastoraltheologie*: 89/12 (2000) a 90/9 (2001).

<sup>15</sup> Ziemer, *Pastoralpsychologische Seelsorgeausbildung*, 86.

<sup>16</sup> Tamtéž, 95.

evangelickém prostředí<sup>17</sup>. Nalezla celkem 29 základních programů, v závěru připojila 30., a to vlastní, kombinovaný, založený v „teologicko-filosofické pluralitě perspektiv“. Sama jej nazývá „multiperspektivní, postmoderní pastýřská péče“<sup>18</sup>. Již samo strukturování je obdivuhodný výkon: tři základní kapitoly (biblicko-teologické koncepty, teologicko-psychologické a teologicko-sociologické). Všech třicet kapitol je řazeno shodně: Obecný přehled (zakončený graficky přehlednou „mapkou“ či diagramem, kde jsou vyjmenováni všichni jen trochu relevantní autoři, jejich publikace a chronologie v dané oblasti), následuje: „Definice, obsah a cíl pastorační péče“, „teologické fundamenty“, „konceptní relevance mimoteologických elementů“, „obraz člověka a chápání nemoci“, „kompetence a role pastora“ a „vztah k praxi a volba metod.“ Autorka si nedělá iluzi, že je její kompendium kompletní, spíše může vzniknout dojem, že se nelze vyhnout určité schematizaci. Vážným nedostatkem kompendia je absence rejstříků.

Velkým přínosem a pomocí v orientaci jsou „portréty“ významných pastorů, mužů i žen,<sup>19</sup> které se pokoušejí zaplnit velmi citelnou mezeru. Poslední dějiny pastýřské péče prý vyšly již před více než sto lety.<sup>20</sup> Snad proto, že dějiny neslouží pouze informaci, ale především k hledání orientace, jsou zde zařazeny i portréty biblické: žalmy, Jób, Pavel a Janovo evangelium.<sup>21</sup> „Jen zvolna se probouzí vědomí toho, jak se ztrácí identita pastýřské péče, zapomíná-li na své kořeny... S A. Boisenem upadla na čtyřicet let klasická pastorální moudrost do hlubokého spánku, a nyní ... je čas zralý pro znovuoživení klasické křesťanské pastýřské péče“<sup>22</sup>. Proto se objevují portréty jak pouštních mnichů, tak například Jeronýma, Řehoře Velikého, Bernarda z Clairvaux, Hildegardy z Bingen, Kateřiny Sénské, nechybí pochopitelně období reformace, pozoruhodné je zařazení středověkých mystiků. Velmi zajímavou četbou jsou kapitoly z období ortodo-

<sup>17</sup> Nauer, 17.

<sup>18</sup> Tamtéž, 376nn.

<sup>19</sup> Christian Möller, *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, Göttingen, sv. 1 1994; sv. 2 1995; sv. 3 1996.

<sup>20</sup> Christian Möller, *Geschichte*, sv. 1., 7.

<sup>21</sup> V tomto smyslu je velkým přínosem: Martin Jochheim, *Seelsorge und Psychotherapie. Historisch-systematische Studien zur Lehre von der Seelsorge bei Oskar Pfister, Eduard Thurneysen und Walter Uhsadel*, Bochum 1998; S. Bobert-Stützel, *Dieterich Bonhoeffers Pastoraltheologie*, Gütersloh 1995. Dějiny psychoanalýzy pro pracovníky v pastorální službě představuje Martin Weimer, *Psychoanalytische Tugenden. Pastoralpsychologie in Seelsorge und Beratung*, Göttingen 2001.

<sup>22</sup> Tamtéž.

xie, pietismu a osvícenství, kde lze sledovat již bezprostřední počátky situace, v níž se pohybuje poimenika dnes. Problematika individualizace, psychologizace, antropologizace atp.

### Nové pokusy porozumět E. Thurneysenovi

Určitě může být kritizováno, že je zde zdůrazněna osoba a nikoli věc, o které šlo, jde a má jít. Ale E. Thurneysen se stal nejenom „klasikem pastorální teologie 20. století“<sup>23</sup> nýbrž figurou, která nepochybně symbolizuje „kérygmatickou“ pastorální teologii. Pro mnohé se Thurneysen stal přímo ztělesněním toho, co v pastorační práci za žádných okolností být nemá. Sám Dieterich Stollberg, který se v 60. letech stal propagátorem americké pastorální psychologie a pastorálního poradenství, na konci 80. let přiznává, že snad díky určitému odstupu a lepším informacím získává Thurneysenova pozice stále více na významu,<sup>24</sup> a o dalších deset let později již bude dokonce mluvit v souvislosti s Thurneysenem o „dosud nevykopeném pokladu“<sup>25</sup>. R. Bohrenovi dává velkou zásluhu na tom, že jeho biograficko-teologická kniha<sup>26</sup> probudila nový zájem o Thurneysena a „my jej dnes čteme úplně jinak než ještě před patnácti lety“<sup>27</sup>.

Výročí narození E. Thurneysena (nar. 10.7. 1888) skutečně předznamenalo určitý pohyb v poimenické diskusi, jehož jsme dnes účastníky. Především interpretace A. Grözingera<sup>28</sup> zřetelně postavila most k ostatním konceptům. Jako východisko Thurneysenova nového teologického uvažování konstatuje krizi společnosti a rozpoutanou válku. V korespondenci s Barthem se stále zmiňují o důsledcích této krize ve svých sborech, mezi svými lidmi. Grözinger tedy ukazuje, že empirická dimenze, zkušenost je tedy permanentně přítomna a nelze tvrdit, že toto myšlení není orientované na člověka. Avšak tato empirie a zkušenost není „pozitivisticky hypostazovaná“, nýbrž teologicky kvalifikována. Empirie je vzata vážně, a přece

<sup>23</sup> J. Doležal, *Náplň a cíl pastýřské péče. Několik poznámek k pastorální teologii*. In: *Křesťanská revue* 44/3–4 (1977), 59–67, 59. Rád upozorňuji na tento stále aktuální článek, ačkoli nepatří do pojednávaného období, avšak skvělým způsobem pojednává o dění v pastorální teologii třetí čtvrtiny 20. století při zohlednění domácí biblicko-teologické tradice.

<sup>24</sup> D. Stollberg v předmluvě k *Pastoraltheologie* 77/10 (1988), 426, věnované 100. výročí narození E. Thurneysena.

<sup>25</sup> *Pastoraltheologie* 88/10 (1999) 469.

<sup>26</sup> R. Bohren, *Prophetie und Seelsorge. Eduard Thurneysen*, Neukirchen 1982.

<sup>27</sup> D. Stollberg, *Prophetie und Seelsorge*. Buchbericht, in: *Pastoraltheologie* 77/10 (1988), 487.

<sup>28</sup> „Steile, grifflöse Wände“. Zur Genese und zur Aktualität der praktisch-theologischen Theorie Eduard Thurneysens, in: *Pastoraltheologie* 77/10 (1988), 427–444.



to není poslední pravda. Tou je Slovo Boží, které daleko přesahuje všechnu lidskou realitu, nelze k němu ani vychovat ani ho metodickými postupy naorganizovat. A přece se děje v oblasti lidského. Člověk si toto *verbum alienum* sám povědět nemůže, to musí být řečeno zvenčí. Zde se děje pak otevření nového životního prostoru pro člověka, člověk svůj život *uvidí* ještě v jiném, novém světle. Neautoritativnost spočívá v tom, že toto se děje v rozhovoru (pastorace je rozhovorem), ale každá snaha empiricko-metodicky navodit řešení je projevem lidského titánství. Grözinger poznamenává, že sice Thurneysen formuloval svoji metodiku pastýřského rozhovoru poněkud rozporuplně a zdráhavě, některé výpovědi měly skutečně „fatální důsledky“,<sup>29</sup> přece však „v otázce: jak se to dělá? věřil otázku titánského člověka, který chce všechno a všechny dostat do své moci. Zkušenosti našeho století, které se nyní blíží ke svému konci a do jehož první čtvrtiny spadají počátky Thurneysenovy praktické teologie, daly v tomto směru zapravdu spíše váhajícímu Thurneysenovi.“<sup>30</sup> R. Bohren<sup>31</sup> má za to, že uvedené aporie nejsou řešitelné v rámci pouze christologických kategorií a shledává u Thurneysena pochopitelně pneumatologické manko.<sup>32</sup> Pneumatologie by mu totiž dovolila nemluvit jen o „odlišnosti“ Boží a člověka, což vede pouze k negativnímu hodnocení jakékoli běžné psychologie, ale „jestliže byl Duch Boží vylit na všeliké tělo, a duše patří k 'tělu', pak se je třeba ptát po působení Ducha svatého na duši. A v tomto případě by šlo mluvit o 'spirituální psychologii'“.<sup>33</sup>

Klaus Winkler<sup>34</sup> při stejné příležitosti nachází srovnáním novější psychoanalytické literatury (především M. Balinta a E. Kohuta) s Thurneysenovým konceptem „i při vší rozdílnosti antropologických premis ... nápadnou formální podobnost mezi postojem terapeuta a zástupcem oné péče o duše o které píše Thurneysen“.<sup>35</sup> Lze zde hovořit o autenticitě, empatii i akceptaci. U Michaela Balinta nachází Winkler i náznaky analogie k Thurneysenovu „zlomu“ v pastýřském rozhovoru.<sup>36</sup>

<sup>29</sup> Tamtéž, 440. Ukázku takové formulace nachází A. Grözinger v Thurneysenově přednášce o konfirmaci.

<sup>30</sup> Tamtéž, 443.

<sup>31</sup> Macht und Ohnmacht der Seelsorge, in: *Pastoraltheologie* 77/10 (1988), 463-472.

<sup>32</sup> Tamtéž, 465.

<sup>33</sup> Tamtéž, 465n.

<sup>34</sup> Eduard Thurneysen und die Folgen für die Seelsorge, in: *Pastoraltheologie* 77/10 (1988), 444-456.

<sup>35</sup> Tamtéž, 452.

<sup>36</sup> Tamtéž, 451.

„Zlom“ v pastýřském rozhovoru je jedno z Thurneysenových témat, které mělo „fatální důsledky“.<sup>37</sup> Byl symbolem direktivního, klerikálně autoritativního přístupu, neboť se běžně vykládal jako necitlivé přerušení do té doby civilního rozhovoru, v němž získá navrch „povinnost“ vyřídit Slovo vhod i nevhod, bez ohledu na konkrétní „případ“, a tím je vlastnímu pastoračnímu rozhovoru učiněn konec dřív, než se mohl rozvíjet. Wilhelm Gräb soudí, že se toto všechno Thurneysenovi jen podsouvá a pokouší se naopak ukázat, že „oproti velmi rozšířené pověře nebyl Thurneysen zásadní nepřítel psychoanalytické pastorace“.<sup>38</sup> Považuje Thurneysenův zásadní přínos v tom, že dokázal psychoanalytické poznatky teologicky reformulovat.<sup>39</sup> Má za to, že zde existuje experienciální moment, vytvářející solidaritu s pastorandem a umožňující jeho akceptaci: tím je ovšem kategorie hříchu.<sup>40</sup> Empirická diagnóza není tedy normativním obrazem o člověku, tím je teprve diagnóza coram Deo. Zlom pak neznamená abruptní změnu rozhovoru v monologickou formaci, nýbrž „pastýřskou změnu společným slyšením na Slovo“: „Změna“ je přece fenomén i v psychoterapii. Zlom nikoli „v“ rozhovoru, ale „skrze“ rozhovor, „nové nastavení, přeprogramování perspektivy, v níž to, co ze své zkušenosti klient vyslovil, je jinak viděno, chápáno a v rozhovoru vysvětleno a prohovořeno. Pastorace zůstává terapeutickou pastací, a to, co ji charakterizuje není proměna na základě chování během rozhovoru, nýbrž na rovině hermeneutiky a výkladové perspektivy, která je předmětem dalšího rozhovoru.“<sup>41</sup>

Tento probuzený zájem o Thurneysena se odráží viditelně například ve velmi rozsáhlé učebnici pastýřské péče výše zmíněného **K. Winklera**.<sup>42</sup> V samotném úvodu upozorňuje, že knihu píše jako autor, „který se jako praktický teolog a psychoanalytik cítí být zavázán pastoračnímu hnutí“, ale od čtenáře očekává úsudek bez předsudků vůči tomu či onomu konceptu.<sup>43</sup> Thurneysen je zařazen do velkého oddílu „Rámcové podmínky učení o pastýřské péči“ na počátku knihy v kapitole „Vytváření rozhodujících těžišek v koncepční oblasti“. Ačkoli Winkler přes to všechno ve své

<sup>37</sup> O „zlomu v pastýřském rozhovoru“ a mnohých peripetiích s tímto fenoménem dobře zpravuje J. Smolík, in: *Pastýřská péče*, Kalich Praha 1991, 52-57.

<sup>38</sup> W. Gräb, Deutungsarbeit, in: *Pastoraltheologie*, 86/7 (1997), 325-340, 330.

<sup>39</sup> Tamtéž, 331.

<sup>40</sup> Tamtéž, 334.

<sup>41</sup> Tamtéž, 338n.

<sup>42</sup> Klaus Winkler, *Seelsorge*, de Gruyter Berlin - New York, 1997 (2000<sup>2</sup>).

<sup>43</sup> Tamtéž, VII.

učebnici cítí přímo nutkání v úvodu stati o Thurneysenovi upozornit: „Nejprve ze všeho musí být zřetelné, že dnes platí tento teologický postoj v poimenické oblasti za spíše konzervativní“;<sup>44</sup> v závěru konstatuje zůstávající význam tzv. kerygmatického přístupu, především s odkazem na umožnění nového životního začátku tím, že „ve víře uvidíme všechny věci jinak a nově“.<sup>45</sup> To nelze bez Slova Božího, které je přímým a osobním oslovením jednotlivého člověka. Avšak nejsme jen pouzí diváci, Boží ruka dává do pohybu ruce naše. Boží království přichází jako zázrak, ale tento zázrak se děje na nás, a ten hýbe naším životem a proměňuje jej. Úkolem pastýřské péče proto nemůže být ani zbožné krasořečnění ani moralizování, ale v mezidobí mezi Velikonocemi a druhým příchodem probouzí víru, paradoxní odhodlání k životu i útěchu ve světě, v němž máme strach, probouzí závislost na Slovu. Důležitým momentem je pojetí rozhovoru, který se smí stát skutečným setkáním, v němž se vlastním partnerem stává sám Bůh, hovořící spolu s oběma stranami a oběma chce říci své Slovo.<sup>45</sup> Dalším zůstávajícím a v současnosti nově oceňovaným důrazem tohoto konceptu je bezpodmínečné navázání pastoranda na sbor a „neexistence jakéhokoli navázání na jakékoli náboženské konstanty. Se vším pastýřsky účinným zvěstováním Slova Božího jednotlivci se pojí spíše bez-podmínečné nasměrování, vůči budoucnosti otevřený počátek nového života.“<sup>46</sup>

I když to psychoanalyticky orientovaný K.Winkler výslovně nezmiňuje, právě tato poslední skutečnost otevřela zjevně možnost interpretovat Thurneysenovu pastýřskou péči v rámci systémového přístupu.<sup>47</sup>

Sledujeme-li dnes poimenickou diskusi pod zorným úhlem diskuse mezi „kerygmaticky“ a „empiricky“ orientovanými koncepty,<sup>48</sup> pak nám sotva může uniknout, že již neexistují vyslovené tábory či dokonce školy, které by se chtěly vymezit *proti* jiným, ale převládá snaha o novou četbu, pokud možno zbavenou ideologického předporozumění, a snaha o porozumění. Odpověď na otázku, zda nedochází k novým přeznačením, k no-

<sup>44</sup> Tamtéž, 28.

<sup>45</sup> Tamtéž, 43. Winkler zde cituje především z Thurneysenovy druhé učebnice pastýřské péče, *Seelsorge im Vollzug*, Zürich 1968.

<sup>46</sup> Tamtéž, 45.

<sup>47</sup> S. Rolf, *Vom Sinn zum Trost*, Münster, 2003; I.Karle, *Seelsorge im Horizont der Hoffnung*. Eduards Thurneysens Seelsorgelehre in systemtheoretischer Perspektive, in: *Evangelische Theologie*, 63/3 (2003), 165–181.

<sup>48</sup> Z dalších prací lze uvést: Anne M. Steinmeier, *Wiedergeboren zur Freiheit. Skizzen eines Dialogs zwischen Theologie und Psychoanalyse*, Göttingen 1998; Přehled viz Doris Nauer, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit*, viz pozn.<sup>10</sup>; Isolde Karle, *Seelsorge in der Moderne*, Neukirchener 1996.

vým okleštěním, zda nejde jen o kosmetické, ne dost hluboké proměny, a zda se tím vždy koná dobrá služba nejen praktické teologii, ale teologii a církvi vůbec, přesahuje možnosti tohoto článku.

### Coram Deo

Pokus o určitý souhrn výsledků pastorálně-teologické diskuse a zároveň smělé náznaky kupředu představuje velmi diferencovaná, na bohaté pramenné základně zbudovaná práce **Sibylle Rolf**.<sup>49</sup> Vychází z napětí, které v pastoraci vzniká: na jedné straně jde o to, aby člověk nebyl ponechán sobě samému, na druhé straně aby mu bylo dopřáno útěchy a osvobození. Má za to, že této otázce – po člověku a jeho svobodě – se věnovaly všechny dosavadní koncepty, ať více teologicky nebo spíše empiricky orientované. Pochopitelně se jedná o otázku, která měla a má rezonanci především v luterském prostředí. Autorka se tedy obrací zpět k samotnému Lutherovi a především spisu *De servo arbitrio*, a k jednomu z největších luterských teologů, H. J. Iwandovi. Neboť „oba lokalizují svobodu křesťanovu jakožto teologický topos *coram Deo* tak, že s křesťanskou *svobodou* koreluje precizní chápání *nesvobody* lidské vůle a jeho potenciál nebyl poimenicky dosud vyčerpán.“<sup>50</sup> Tím si vytváří teologická kritéria k posouzení právě těch konceptů, které se ke (křesťanské) svobodě hlásí. Rozpoznává, že se zde mísí více pojmů svobody, většinou lokalizovaných horizontálně. To považuje za „redukcionistickou tendenci“ poimeniky, neboť „odhlédnutí od relační ontologie *coram Deo* jak ve vztahu k pojmu svobody, tak s ohledem na kategorii hříchu, vede k osudovým teologickým omylům... A člověka redukuje na jeho racionální schopnosti, odkazuje ho k tomu, aby vychodisko ze své překerní situace hledal prostřednictvím porozumění a hledání smyslu.“<sup>51</sup> Tím lze tuto práci považovat i za příspěvek do diskuse o metodách pastorace, které tendují ke komplexnějšímu, celostnějšímu náhledu na člověka. Poměrně pozitivního přijetí se proto dostane systémovému přístupu.

Mohlo by se zdát, že se zde vlastně jen pokračuje ve starém sporu mezi teologicky či zkušenostně orientovanou poimenikou (toto rozdělení se dnes obecně považuje za antikvované), ale nezůstane ušetřen ani Thurneysen

<sup>49</sup> S. Rolf, *Vom Sinn zum Trost*. Überlegungen zur Seelsorge im Horizont einer relationalen Ontologie. LIT Verlag Münster – Hamburg – London 2003. Jen bibliografický seznam zde zabírá 30 stránek. Velmi podrobně mapuje celou poimenickou diskusi především posledních čtyřiceti let.

<sup>50</sup> Tamtéž, 73.

<sup>51</sup> Tamtéž, 156.

ani „pastorační hnutí“. Můžeme se sice ptát, zda se autorka nenechala příliš ovlivnit zase jiným dávným sporem, totiž sporem o rozdílné pojetí evangelia a zákona v protestantském táboře: Thurneysenovi klade otázku, zda z poznání hříchu na základě Kristova odpuštění by se nemělo vyvozovat poznání větší Boží milosti a nikoli hned Boží nárok na člověka. Z pastoračního hlediska považuje za důležité, aby z tohoto základního teologického rozpoznání mohlo být člověku povoleno spíše dále „statečně hřešit“, než jej stavět hned před nárok (Gebot).<sup>52</sup>

Mezi zásluhy „pastoračního hnutí“, resp. terapeutické, na klienta orientované poimeniky v podání především D. Stollberga,<sup>53</sup> počítá S. Rolfová pokus spojit reformační učení *sola gratia* s vlastní zkušeností, a tak se vyvarovat napříště prázdného dogmatismu. Pastor má mít jak psychologické tak teologické kompetence, „aby se dostal na stopu vlastní schopnosti či neschopnosti k lásce“,<sup>54</sup> proto musí být součástí pastoračního tréninku sebezkušenostní výcvik. Cílem pastorace je uschopnění k poznání a uchopení svobody, kterou Bůh člověku nabízí. To se realizuje v rozhovoru, jehož úkolem je především „vnímání a přijetí toho, co je“. Bůh miluje hříšníka takového, jaký je, což pro pastoranda znamená, že může i on sám sebe svobodně akceptovat. A právě v tom vidí Rolfová teologickou slabinu: „Jakkoli je třeba kladně hodnotit pozitivní recepci pojmu hříchu, je třeba poznamenat, že Stollberg nevyvozuje hřích relačně ze vztahu člověka k Bohu, ale definuje ho jako realitu, která *per se* určuje člověka, mající původ především v jeho nedokonalosti a s ní korelujícím nutkání k výkonu. I když má toto pojetí především útěšné potence, přece zůstává člověk nakonec se svým hříchem sám u sebe.“<sup>55</sup> Je-li hřích definován jako lidská nedokonalost, nedostatečnost, jako neschopnost řešit konflikty, pak „zůstává *relační* dimenze hříchu a jeho lokace *coram Deo* určena jen nedostatečně, takže i svoboda se stává empirickou kategorií bez teologické kvalifikace.“<sup>56</sup> Hřích nelze „akceptovat“.

I když se zdálo, že tato problematika se ozývala jen v počátečních stadiích setkání terapeutické a kerygmatické pastorace, zjišťujeme, že i nejmladší generace jej považuje za nedořešený. Pro poimeniky se tu totiž ob-

<sup>52</sup> Tamtéž, 27. K dané problematice sr. E. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, München 1948, 225–227.

<sup>53</sup> D. Stollberg prošel na počátku 60. let v USA pastoračním klinickým výcvikem.

<sup>54</sup> S. Rolf, tamtéž, 30.

<sup>55</sup> Tamtéž, 34.

<sup>56</sup> Tamtéž, 40.

jevuje dodnes nevyřešená otázka, jakou roli v pastýřském rozhovoru hrají případné teologické výpovědi, neboť ty mohou eventuálně chybět (víra je implicitně přítomna na straně pastora v jeho vnímavé akceptaci), a tedy otázka po propriu pastýřské péče. Že se tato otázka klade ve velmi aktuální podobě, ukazuje téma například církvemi provozovaných poradenských center.<sup>57</sup>

### Systémy

Z předchozí monografie vyplynula nutnost „relační dimenze“ a určitou možnost řešení vidí autorka v systémovém přístupu.<sup>58</sup> Není v možnostech tohoto článku jej zevrubněji představit,<sup>59</sup> jen připomenout, že původ je v „rodinné terapii“ 50. let, velmi se rozvinul v letech 80. a nyní našel cestu do teologie.<sup>60</sup> Jedná se svým způsobem o alternativu k psychoanalýze. Systémová terapie se soustřeďuje na vztahy (systémy), ve kterých žijeme, a které nás ovlivňují, ale nikoli klasické sociální (uzavřené) vztahy. Tyto systémy se ovšem stýkají opět s jinými, takže je patrné, že žijeme v rozmanité řadě či síti systémových relací. Jestliže se psychoanalýza soustřeďuje na jedince a sleduje vznik jeho problému kauzálně (archeologicky) v minulosti, tato metoda se soustřeďuje na sledování současnosti a je zaměřená na budoucnost. Je také zřejmé, že intervence nespočívá v direktivním předávání informací, ale nápravě nejbližších vztahů. Jednotlivý „případ“ je součástí těchto vztahů, součástí „ekologického systému“ (= systému domu). Held ukazuje, že právě tato teorie nás učí nově pochopit, že nejsme odkázáni jen na vztahy, které si sami vybudujeme, nemusíme mít vždycky poslední starost, zda jsme si to či ono zvolili správně, víra se daleko zřetelněji jeví jako milost a dar, probouzející vděčnost a důvěru, člověk si

<sup>57</sup> K tomu sr. velmi instruktivní stať od Jarmily Černé a Jana Mamuly, Duchovní témata a krize, in: Daniela Vodáčková a kol., *Krizová intervence. Krize v životě člověka – formy krizové pomoci a služeb*, Portál Praha 2002, zde 314–328.

<sup>58</sup> V češtině se někdy užívá „systemický“ v navázání na anglickou i německou variantu, aby nedošlo k záměně se „systematický“.

<sup>59</sup> Velmi instruktivní pohled na „systémovou terapii“ poskytuje: Věra Pokorná, *Teorie, diagnostika a náprava specifických poruch učení*, Portál Praha 1997, pro náš účel doporučuji zejména úvodní statě, třebaže mnohé impulsy i z části speciální jsou užitečné pro pastorační praxi.

<sup>60</sup> Peter Held, *Systemische Praxis in der Seelsorge*, Mainz 1998; Christoph Morgenthaler, *Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die Kirchliche Praxis*, Kohlhammer Stuttgart 1999. Nizozemskou verzi představuje do jisté míry „kontextuální pastorace“. Srov.: Hanneke Meulink-Korf, Aat van Rhijn, Kontextuální pastýřská péče, in: *Homo homini pastor*, 52–64 (viz. pozn.<sup>4</sup>).

uvědomuje, že se svými rozpory a selháními nezůstává sám, nýbrž je přijat do Boží lásky. „Biblickou metaforou o těle Kristově se církev jeví exemplárně jako organizace, v níž lidé mohou spolu pokojně koexistovat jako individua a přitom se starat jeden o druhého či lidi v okolní společnosti. Církev jako *Oikodome* je možno chápat jako otevřený systém, který roste a lidé na něm mohou spolupracovat.“<sup>61</sup> Cílem pastorace je pak „změna, k níž dává v rozhovoru podněty pastor.“<sup>62</sup> Held zdůrazňuje, že pastor se nemůže orientovat na konceptu neutrality, nýbrž „musí projevovat zájem a touhu po poznání“. Ideologie neutrality a nezasahování vede často k tomu, že nevznikne žádný skutečný zájem o klienta a nedojde ke skutečnému setkání. V našem kontextu je ostatně jasné, že farář ve své profesionální roli nemůže mít a nemá neutrální postavení.<sup>63</sup>

Zdá se, že z této teorie mimo jiné vyplývá, že od faráře se nečeká při pastoračním rozhovoru nic jiného než role faráře. To jej může osvobodit a posílit, aby se své role skutečně ujal. Ale také aby nepočítal s tím, že na dlouhou dobu vystačí s nějakým typem „implicitní teologie“.

Ze systémových teorií vychází ve svých pracích **I. Karle**.<sup>64</sup> Individualistické zúžení poimeniky na jednotlivce ponechalo stranou otázku funkce jednotlivce ve struktuře společnosti. Ve vysoce diferencované společnosti dochází na základě konceptu N. Luhmanna k tomu, že identita jedince není tvořena pouze jím samým, ale v rámci systému „rozdílem od ostatních“.<sup>65</sup> Podobný fenomén nachází I. Karle v náboženské a poetické literatuře, jak je popsal G. Theissen,<sup>66</sup> kde „to jiné“, nečekané, rušivé v textech umožňuje a provokuje k tomu, abychom vnímali realitu ještě jinak, než jsme zvyklí.<sup>67</sup> Přímou odsud vyvozuje, že „z této perspektivy by mohla být do moderní poimeniky opět integrována Thurneysenova představa o zlomu v pastoračním rozhovoru.“<sup>68</sup> Podobně i ve své druhé práci o farářském povolání jako profesi dochází po rozsáhlé přípravě k tomu, že „zajímavý“

<sup>61</sup> P. Held, *Systemische Praxis*, 220n. Navazuje zde úzce na Chr. Möller, *Lehre vom Gemeinideaufbau*, Bd. 2, Göttingen 1990.

<sup>62</sup> Tamtéž, 221.

<sup>63</sup> Tamtéž 223.

<sup>64</sup> Isolde Karle, *Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre*, Neukirchener 1996; Táz: *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*, Gütersloh 2001.

<sup>65</sup> I. Karle, *Seelsorge*, 152.

<sup>66</sup> G. Theissen, *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute*, Gütersloh 1994.

<sup>67</sup> I. Karle, *Seelsorge*, 214.

<sup>68</sup> Tamtéž, 216.

v rámci systému je pouze ten farář, který vysoce diferencovaně a specializovaně koná svou profesi. Jistě je jen pochopitelné, že za svoji nástupní přednášku v Bochumi zvolila systémovou *relécture* Thurneysenova učení o pastýřské péči.<sup>69</sup>

Bezpochyby zajímavým přínosem k další pastorálně teologické diskusi bude „interkulturní pastorace“.<sup>70</sup> Když ji zmiňujeme, nejde jen o očekávání, že i v naší společnosti se v dohledné době budeme v daleko větší míře setkávat s lidmi jiných kultur a náboženství, ale kladou se zde otázky po východisku pastoračního rozhovoru vůbec. Autor působil v poradenské oblasti v 90. letech v Brazílii, v luterské církvi, a zužitkovává zde své zkušenosti. Nemohl zůstat neovlivněn latinskoamerickými teologiemi osvobození, feministickými přístupy, ale také otázkami inkulturace, významem rodiny atp. Evangelium se musí být něco jiného než kultura, dějiny křesťanských misí jsou odstrašujícím příkladem zneužití evangelia k ospravedlnění dominantní kultury. A zároveň je interpretace evangelia vázána specifickými kontexty. To není pochopitelné nic obzvláště nového. Avšak v tomto případě nelze vystačit s běžnou teorií emaptie jako „vcitění do situace druhého“, ani nevystačí „interpatie“, tj. „vcitění do kulturně odlišného člověka na základě předchozího převzetí jeho kulturního pohledu na svět a systém hodnot.“<sup>71</sup> Sugeruje to představu, že pastor může snadno a plynule přeskočit na stranu svého partnera a znemožní si příliš brzy vnímat, že je nepochopen. Spíše je třeba prostřednictvím běžných, všedních rozhovorů uvědomovat si jinakost a tím externalizovat své skryté či zjevné předsudky. Důležitým upozorněním, kterých není v pastoraci a běžné farářské praxi nikdy dost, je skutečnost, že „všichni účastníci rozhovoru jsou experti na svoji kulturní oblast a lidé, konající službu pastýře či poradce se podílejí na rozhovoru jako aktivně se učící partneři“.<sup>72</sup> Partneři „konstruují síť konsenzuálních významů“, které slouží k dalšímu společnému popisu skutečnosti. Základem pastýřské či poradenské komunikace je „narače“, která žádného partnera neopravňuje, aby se pro své vzdělání, koncept

<sup>69</sup> I. Karle, *Seelsorge im Horizont der Hoffnung*. Eduards Thurneysens Seelsorgelehre in systemtheoretischer Perspektive, in: *Evangelische Theologie*, 63/3 (2003), 165–181.

<sup>70</sup> Christoph F. W. Schneider-Harpprecht, *Interkulturelle Seelsorge*, Göttingen 2001; *Handbuch Interkulturelle Seelsorge*, hrsg. von K. Federschmidt, E. Hauschildt, Chr. Schneider-Harpprecht aj., Neukirchener 2002.

<sup>71</sup> *Interkulturelle Seelsorge*, 151.

<sup>72</sup> Tamtéž. Příkladem, kdy toto nebylo především mladými kazateli, kteří nastupují do sborové služby, respektováno, takže velmi záhy hovoří o nepochopení, nepřijetí, konfliktech, únavném vyčerpání, by bylo více než dost.

či z jiného důvodu vyvyšoval nad druhého. Ale: „Rovnoprávnost v rámci kulturně senzibilní pastýřské péče znamená, že partneri naleznou schopnost co nejkompexněji artikulovat své *stories*“<sup>73</sup> ke kterým patří – stručně řečeno – moje víra. Tyto předpoklady, představené v necelé polovině knihy, pokračují představením „modelů zacházení s kulturou v poradenství, psychoterapii a pastorační“ v severoamerické „poradenské literatuře“<sup>74</sup> a na zbývajících téměř 200 stranách pojednává problematiku rodinné, respektive systémové terapie v multikulturním prostředí. Nelze tvrdit, že jde o nový lék. Spíše cizokrajnost<sup>75</sup> předloženého konceptu nám nově otevře oči pro naše většinou velmi běžné kategorie, například hranic „porozumění“ či „vcítění“, nebezpečí manipulace, ať psychagogické či mystagogické.

### Písmo v pastýřské péči

Role Písma je jistě jedním ze základních témat, ale zároveň můžeme sledovat v poimenické literatuře spíše rozpaky nebo mlčení. Toto mlčení po delší době<sup>76</sup> prolomil útlou a přece velmi obsažnou knižičkou **Peter Bukowski**,<sup>77</sup> vycházející ze své praxe učitele kazatelského semináře v Elberfeldu, vzděláním teolog i psychoterapeut. Již vnější okolnost, že se jedná o teologický bestseller, téměř každého roku nově vydávaný a žádný přehled poimenické literatury se bez ní neobejde, upozorňuje na závažnou okolnost, že skutečně „Bibli můžeme vnést do pastoračního rozhovoru, neboť její poselství má pro náš protějšek ozdravnou moc a pomáhá zvládnout jeho momentální situaci“<sup>78</sup> Vědomě vynechává Bukowski otázku, „se kterou je jako učitel neustále konfrontován – zda se Bible do rozhovoru vnést *musí* nebo *nemá*“. Považuje to za zděděnou falešnou alternativu

<sup>73</sup> Tamtéž, 153.

<sup>74</sup> Tamtéž, 154-176.

<sup>75</sup> Prvky systémové terapie v interkulturním kontextu se u nás s poměrně dobrými výsledky aplikují ve spolupráci s rómskou minoritou.

<sup>76</sup> Naposledy se tímto tématem zabýval Helmut Tacke, k němuž se Bukowski odvolává jako ke svému přímému učiteli. Srov.: H. Tacke, *Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge*, Neukirchener 1975<sup>1</sup> (1993<sup>3</sup>); týž: *Mit den Müden zu rechten Zeit zu reden. Beiträge zu einer bibelorientierten Seelsorge*, Neukirchen 1989.

<sup>77</sup> P. Bukowski, *Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge*, Neukirchener 1995<sup>2</sup> (1994<sup>1</sup>; 1996<sup>3</sup> a další vydání).

<sup>78</sup> Tamtéž, 11.

<sup>79</sup> Tamtéž. Celý dějinný problém shrnuje ve velmi obtížně přeložitelné větě: „In der heissen Phase der Auseinandersetzung konnte man bisweilen den Eindruck gewinnen, als stritten hier bibelfreundliche Menschenfeinde mit menschenfreundlichen Bibelfeinden.“

poimenické diskuse 70. let,<sup>79</sup> nehledě na její zákonickou povahu abstraktního „musu“. Jsou situace, „kdy jsme dotazováni“, a jindy, „když dotazování nejsme“.<sup>80</sup> Ale „otázku, jak vnést Bibli do rozhovoru, nelze oddělit od otázky, jakou roli Bible hraje v životě našem: Buď žiji jako pastýř z onoho pramene a nechám jej vtéci i do našeho pastýřského rozhovoru; pak by bylo... nepraktické to neudělat. Nebo mám... přístup k evangeliu jaksi zabarikádovaný, a mohu je sotva vnést jako pomoc do rozhovoru.“<sup>81</sup>

Proto Bukowski na jiném místě později upozorňuje: na pastýřský rozhovor se při nejlepší vůli nelze připravit jako na kázání. To by bylo předem ztracené. „Všechno závisí na tom, abychom byli v rozhovoru plně přítomní. A právě proto bychom měli mít hodně velké zásoby... Že bychom kvůli naší flexibilitě v rozhovoru měli mít naše zásoby „jako bychom neměli“ (1 Kor 7,29), se nazdůrazňovalo již dost. Ale zdůraznit je třeba i to druhé: jestliže jsme dotázáni v rozhovoru jako teologové, pak bychom měli mít i co říci. Empatická věta: „vždyť i já jsem jen hledající“ v takových případech nevydrží na dlouho.“<sup>82</sup> Rozhovor považuje za specifikum pastýřské péče a jako takový je již pomocí. V zásadě tedy platí, že Bibli vnášet do rozhovoru nelze ani proti dynamice rozhovoru, ani jako jeho ukončení.<sup>83</sup> Například pod autenticitou pastora v tomto případě můžeme rozumět, „že já jsem já, a ne nějaká úřednická osoba. Ovšem zřejmě patří ke mně jako křesťanovi víra, že mě JÁ je zakotveno v Božím zaslíbení, a nebylo by žádnou pomocí – ano bylo by zhoubou rozhovoru, kdybych si myslel, že právě toto nemám zohlednit.“<sup>84</sup> Možnost představit metodiku rozhovoru, do něhož je vnesena Bible, přesahuje možnosti tohoto článku. Můžeme však upozornit na jinou populární knižičku tohoto autora, „Humor v pastýřské péči“.<sup>85</sup> Je-li pastor pouze vážný, nejspíše má špatnou teologii. Předposlední věci, které se tváří jako poslední pravda o životě a světě, dokáže humor sesadit z trůnu všemocnosti. Tak se humor stává přímo spojencem pastora. Po rozboru různých druhů humoru je závěrečná část pokusem, jak uvést do pastorační péče humor, i když začíná opět varováním: sousedská, lehkovážně-familiérní atmosféra, za každou cenu „velmi lidská“ bohoslužba bývá spíše utrpením, pramenicím v zákonictví, než něčím veselým.

<sup>80</sup> Názvy jednotlivých kapitol.

<sup>81</sup> Tamtéž, 13n.

<sup>82</sup> Tamtéž, 54.

<sup>83</sup> Tamtéž, 28.

<sup>84</sup> Tamtéž, 30.

<sup>85</sup> P. Bukowski, *Humor in der Seelsorge. Eine Animation*, Neukirchener 2001.

## Závěr

Pastýřská péče poslední třetiny 20. století je až na nepatrné výjimky (Tacke, Smolík, Bukowski, Möller) s naprostou samozřejmostí traktována z pozice pastorální psychologie, pastoračního hnutí, klientsko-poradenské, terapeutické poimeniky. Tyto přístupy umožnily daleko intenzivněji rozvinout speciální pastýřskou péči.<sup>86</sup> *Kérygmaticky* orientovaná poimenika se však ocitá buď pod palbou kritiky, nebo je alespoň velkoryse ignorována, případně považována za již překonanou. Na příkladu E. Thurneysena, respektive nového přeslabikování jeho záměru (Gräb), či *relécture* ve světle systémově teoretické perspektivy (Karle), je však možno spatřit blýskání na jiné časy. Záměrně nevolím slovo „nové“ časy.

Sdílim totiž také určitou skepsi, které se „na prahu nového tisíciletí jen těžko brání“ Gerhard Sauter, když se dívá na složitou situaci církve.<sup>87</sup> Ale sdílím i jeho naději, že se jedná o „zdravou skepsi, [neboť] skepse nesmí stát v cestě očekávání, spíše má nabádat ke střízlivému pohledu“. Skutečně lze vidět mnohé dobré podněty, avšak jakoby se vytratilo<sup>88</sup> to pojetí pastýřské péče, které není soustředěno jen na řešení jednotlivých krizí a konfliktů, ale má na mysli spíše prevenci těchto situací: posilování ve víře, povzbuzování a potěšování (např. 1 Tes 3,2n; Sk 15,41; 18,23), které se děje kázáním a vyučováním, vysluhování svátostí, návštěvami,<sup>89</sup> „vzájemností“ a nejrozmanitějšími sborovými „akcemi“ koinonicko-agapální povahy. Přitom právě zde – na rozdíl od oblasti krizové a terapeutické intervence – církev nemá konkurenci. Ani zastoupení.

Poimenická literatura svůj pohled upírá nejen na současnost, ale i dozadu. Mám za to, že některá ohlédnutí dozadu jsou na dobré cestě a hlavně

<sup>86</sup> Celá tato kapitola je v našem přehledu vlastně vynechaná. Přehledy lze v hojně míře nalézt například v Theologische Realenzyklopädie (TRE), sv. 31, de Gruyter Berlin – New York 2000, heslo „Seelsorge“. Uvádím pouze několik typů: M. Klessmann (Hg.), *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, Göttingen, 1996; G.-F. Bolle, V. Elmer aj., *Einführung in die Schwerhörigenseelsorge*, Hamburg 2000; M. Heymel, *Trost für Hiob. Musikalische Seelsorge*, München 1999; S. Bobert-Stützel, Trägt das Netz? Seelsorge unter den Bedingungen des Internets, in: *Pastoraltheologie*, 89/6 (2000) 249-262 („Jestliže byla telefonní pastýřská péče považována za faru 20. století, pak v 21. století to bude www“, cit. 262); B. Städtler-Mach, *Seelsorge mit Kindern. Erfahrungen im Krankenhaus*, Göttingen 1998.

<sup>87</sup> Gerhard Sauter, *Evangelische Theologie an der Jahrtausendschwelle*. Forum – Theologische Literaturzeitung 4, Leipzig 2002, 6.

<sup>88</sup> Pokud mohu soudit, jedinou výjimkou v německém prostředí je heidelberský praktikolog Christian Möller: *Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde*, Göttingen 1990<sup>2</sup>; *Lehre vom Gemeindeaufbau*, Göttingen, sv. 1 1987<sup>2</sup>; sv. 2 1990.

nám, kteří se pohybujeme v pastýřské praxi, tuto cestu ukazují. Jistě mohou být a jsou příčiny tohoto nového navazování na starší koncepty velmi rozmanité. Například větší diferenciacie společnosti vede k tomu, že církev přichází v mnoha oblastech o své samozřejmé postavení ve společnosti; dramatický úbytek členů přinesl ještě dramatičtější úbytek finančních prostředků, a církev se ptá novým způsobem po svém pravém existenčním zdůvodnění a zajištění; reálná masová přítomnost jiných náboženství a kultur nutí k otázce po podstatě vlastní víry;<sup>90</sup> nové poznatky ve všech vědních oborech nutí k větší diferenciaci profesí a sekulární poradenská centra se stala vážnou a samozřejmou konkurencí na trhu, takže se opět klade otázka po propriu křesťanské péče o duše. Tím vším je poimenika navracena, někdy jakoby oklikou, ke svým počátkům, což vede nejen k novým historickým studiím, ale například i ke studiím biblicko teologickým. Není popřeno, že k pastorální kompetenci patří osvojení určitých terapeutických a komunikačních technik (například prostřednictvím CPT), ale velkého ocenění dochází znovu pastorační ve sboru, založená v pneumatologii.<sup>91</sup> Můžeme pozorovat, že autoři jak speciálních, tak obecněji zaměřených studií svobodně diskutují pozitiva i negativa obou základních směrů,<sup>92</sup> aniž by výsledkem muselo být vymezující konstatování nepřekonatelného protikladu. I zřejmě nejposlednější a nejvýraznější poukaz na nevyřešené teologické manko pastoračního hnutí (Rolfová) ukazuje, že to neznamená konec diskuse, spíše otevírá prostor k inovaci.

Zdá se, že dnešním poněkud nečekaným, ba překvapivým přínosem někdějšího „empirického obratu“ je upomenutí teologie na její vlastní „věc“

<sup>89</sup> Náznaky můžeme vidět v „objevu“ nového tématu: pastorační všedního dne. Viz Eberhard Hauschildt, *Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtsbesuches*, Göttingen 1996. Domnívám se, že k výuce každodenní, běžné pastorační péče poslouží například životopisy těch, kteří konali nějakým způsobem pastorační praxi, nebo knihy rozhovorů, jichž máme i v češtině již slušnou řádku (A. Balabán, S. Karásek, J. M. Lochman, M. Rejchrt, T. Halík, J. Kolář, M. Vlček...)

<sup>90</sup> K tomu sr. výborný text: *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien*. Hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD Texte 77), Hannover 2003.

<sup>91</sup> Například tematické číslo *Pastoraltheologie*, 90/10 (2001) při příležitosti 80. narozenin R. Bohrena „Gemeinde ist Seelsorge“.

<sup>92</sup> Ať již z jakéhokoli důvodu, neužívá se slovník, který by o jednom směru tvrdil, že se jedná o „školskou“, „neortodoxní“, „direktivní“ či „imperální“ teologii, a o druhém směru jako o „antropologické“, „empirické“, „individualistické“ či jinak. I tento jazykový respekt ukazuje na změněné klima a určitý pohyb směrem k dialogu nejen o vzájemných deficitech ale i pozitivěch. Užívá-li se tohoto názvosloví, pak spíše jako orientační symbolické zkratky.

(Karle). Je možné, že i zažitá metodika empirických přístupů – stále více teologů má ještě druhou odbornost z oblasti přírodních či sociálních věd – brání a bude bránit nebezpečí ledabylosti, povrchnosti a diletantství,<sup>93</sup> ale také pokusům všechno mísit dohromady. Jako se na příkladu setkání s jinými kulturami (Schneider-Harpprecht) učíme, že cizinec je přínosem ve své jinakosti, ne v tom, že se stane jedním z nás, tak i po teologii a církvi se dnes (opět) daleko více žádá, aby byla teologií a církví. Opět v navázání na Prudkého stať o stavu starozákonní biblistiky lze v mírné obměně povědět, že ani stav poimenické diskuse nenutí teology opouštět tento obor pro nedostatek smysluplné práce – právě naopak.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> W. Gräb, *Deutungsarbeit*, 326 například tvrdí, že J. Scharfenberg, jeden z otců psycho-terapeutické, rogerovsky orientované pastorální psychologie v Německu, Thurneysena buď četl hodně špatně nebo mu nechtěl rozumět.

<sup>94</sup> Prudký, *Starozákonní biblistika*, 159.

## REFLEXE VÍRY A METAFYZIKA

### *Je teologie bez metafyziky možná?*

*Ladislav Hejdránek*

**REFLECTIONS ON FAITH AND METAPHYSICS. (Is theology possible without metaphysics?)** The emergence and later development of Christian „theology“ were heavily influenced by Greek metaphysical thinking. In our days, on the other hand, metaphysical thinking has been shaken to its foundations and become untenable from a philosophical viewpoint. There is no reason why it should continue to survive in theology in spite of this. It is true that theology cannot be based on or derived from philosophy, but it cannot function without some sort of philosophical – and thus conceptual – apparatus. For this reason today’s theologians should follow with interest those attempts at philosophical thinking that aim to make a radical break with the old metaphysics (and its objectivisation of things that are completely non-objective), and to expand the understanding of reality to that which is “not yet” but “is coming”. Only then will it be possible to truly speak of “reflections on faith”.

### I

Theologie vznikla uprostřed světodějného setkávání židovské tradice s tradicí řeckou, a to v době, kdy Řím jako největší tehdejší mocnost měl už svoje nejlepší období za sebou. Vážným úpadkem byla poznamenána i římská recepcie velkého řeckého myšlenkového odkazu, který se už dlouhý čas jen rozměňoval a rozkládal. Křesťanství se v těchto podmínkách postupně stávalo jednoduchou a srozumitelnou životní i myšlenkovou perspektivou pro mnoho prostých lidí, ale jak se šířilo, bylo brzo postaveno před úkol hlouběji promyslet a srozumitelněji formulovat svou zvěst také mezi tehdejšími vzdělanci, a to nikoli pouhým přizpůsobením okolnostem (k tomu ovšem nutně docházelo také), nýbrž především co největší věrností Ježíši a jeho dobrému poselství. Nestačilo je však jen opakovat a připomínat, ale bylo nezbytné toto poselství náležitě vymezit. Theologie proto vznikla jednak na obranu proti mnoha tehdejším mýtům a mytologiím, ale také proti různým filosofiím, od nichž se musela odlišit a skutečně se také odlišila, ale musela si zároveň některé jak mytologické, tak i filosofické prostředky a formy osvojit, měla-li být s to oslovit současníky všech společenských okruhů. Že nešlo o pouhou synkrezi, toho dokladem je svrchovanost, s jakou církev pojala jako součást vlastních tradic nejen hebrejský odkaz v podobě starozákonních textů, ale rovněž myšlenky vrcholných řeckých filo-



sofů, nejdříve Platónovy a později, po několika staletích, Aristotelovy. Tím ovšem křesťané a zejména křesťanští theologové sehráli nanejvýš závažnou dějinnou roli v tom, jak zprostředkovali nejen v tehdejší době, ale potom po dlouhá staletí ono vzájemné ovlivňování i vzájemnou inspiraci a spolupráci dvou velkých kulturních tradic. To je jedinečný fenomén v celých dosavadních dějinách lidstva právě proto, že nedošlo k pohlcení a asimilaci jedné tradice tou druhou, jak tomu až dosud bývalo. Správně tomuto fenoménu porozumět má po mém soudu mimořádně vysokou důležitost také pro naši připravenost na budoucí kulturní a myšlenkový vývoj na této planetě, neboť půjde – a už nyní jde – o setkávání s dalšími velkými kulturními tradicemi a civilizacemi. Tento historický aspekt však zatím necháme stranou.

## II

Vlastním problémem se po staletí trvajícím používání filosofických prostředků řeckého původu pro přetlumočení myšlenek neřeckých, totiž hebrejských, odedávna stávalo a dnes dokonce ještě ve vyostřenější podobě stává proto, že ony filosofické prostředky nebyly tomuto cíli a účelu zcela přiměřené, i když se to některým myslitelům a v některých dobách nijak zvlášť problematickým nezdálo. Platón byl někdy a některými křesťanskými mysliteli považován za jakéhosi filosofického či theologického proroka a zvěstovatele i připravovatele cest evangelia. Podobného výsostného postavení se později dostalo Aristotelovi, zmiňovanému středověkými autory běžně jen jako Filosof. Naproti tomu se recepce řeckého odkazu od počátku setkávala také s podezřením a odmítáním, které opět v některých dobách sílilo až v přesvědčení, že se křesťanská zvěst a křesťané ocitli na dlouhá staletí v jakémsi babylonském zajetí řecké metafyziky. V několika posledních staletích se však ona zvláštní symbióza řeckého způsobu myšlení se způsobem myšlení hebrejského setkává s kritikou nejen ze strany některých theologů, ale dokonce i ze strany řady filosofů, a to nejen z nějakých konzervativních a tradicionalistických důvodů. Nejzajímavější jsou filosoficky založené kritiky tam, kde už nejde jen o nějaké návraty k řeckým tradicím, nýbrž o nové filosofické vidění, které bylo a je umožněno právě novým chápáním mezi řeckého a celého dosavadního evropského myšlenkového odkazu, či na druhé straně nové theologické vidění, které se nehodlá utíkat od pojmovosti k narativitě, ale vidí nezbytnost založení nového typu pojmovosti. V obou případech jde nikoli o návraty k tomu, co bylo, nýbrž o otevřenost k novému myšlení a k vykročení po nových cestách. Ale v obou případech hraje obvykle významnou roli vždy do určité míry pejorativní

označení starého způsobu myšlení slovem, které v různých dobách nabývalo různých a někdy vysloveně protichůdných významů, totiž označení „metafyzika“. Má-li mít naše úvaha o tom, zda filosofická nebo theologická reflexe víry je možná i bez metafyziky, náležitý smysl, musíme si vyjasnit, v jakém významu budeme názvu „metafyzika“ rozumět.

## III

Metafyzika není totožná s filosofií; filosofie nezačala jako metafyzika, ale spíše jako „fysika“ (nikoliv: fyzika v dnešním smyslu), tedy jako myšlenkové úsilí pochopit, co to je FYSIS (téměř o všech presokraticích tradicích praví, že napsali pojednání PERI FYSEÓS). Metafyzika začíná teprve ve chvíli, kdy ARCHÉ (tj. – podle Anaximandra – to, „z čeho věci vznikají a do čeho zanikají“) je zbavena pohybu a tedy i života, tedy s Parmenidem a Eleaty. Inspirací tu je zejména geometrie (svět geometrických útvarů a také čísel). Za pravou skutečnost je považováno to, co se nemění a co bez proměny trvá uprostřed změn. (Změny jsou považovány buď za poloskutěčné anebo – extrémně – za pouhé zdání). Aristotelés ve své klasifikaci filosofických věd proti směřování dosavadního řeckého filosofického myšlení překvapivě zařadil do „první filosofie“ vedle „matematiky“ a theologie také „fysiku“. Podle jeho výměru se matematika a theologie zabývají tím, co se nemění, zatímco fysika se zabývá tím, čeho je mnoho a co se mění, tedy tzv. „fysickými věcmi“ (TA FYSIKA; „fysické“ jsou ty „věci“, ta jsoucna, která vznikla zrodem, pokračují růstem a zanikají smrtí). Jestliže tedy správně přeložíme META jako „vedle, za“ (a nikoli „nad“, „supra“), mohli bychom zcela po právu a v souhlasu s Aristotelem matematiku spolu s theologií označit jako „metafyziku“, neboť obě tyto filosofické disciplíny jsou v rámci PROTÉ FILOSOFIA zařazeny „vedle fysiky“ (historicky ovšem ono META znamenalo, že soubor textů, které k sobě původně nepatřily a proto neměly společný název, byl knihovnický označen jako to, co je umístěno za „Fysikou“ resp. vedle ní, přičemž pod jménem „FYSIKA“ byl Andronikem z Rhodu míněn Aristotelův spis TĚS FYSIKĚS AKROASIS, nikoli zmíněná filosofická teoretická disciplína). V tomto Aristotelově pojetí je zřejmá na jedné straně distance a polemika proti Parmenidovi, pro něhož je třeba od zkoumání toho, co se mění, „odvrátit mysl“: vskutku jsoucí „nikdy nebylo, nikdy nebude, vždy jest“. Na druhé straně Aristotelés zachová Parmenidovu (a již Xenofanovu) myšlenku „Jednoho“ (HEN), které ovšem nechápe jako veškero (PAN), nýbrž právě jen jako partikularitu, tj. jako jsoucno, byť nejvyšší (bůh je myšlenkově určen, vymezen jako to, „co je jedno a co se nemění“; a jako takový je právě tématem theologie).

To vše mohlo být ovšem takto myšleno a vymezováno pouze za pomoci pojmů a pojmovosti. A Aristotelés to v tomto směru provedl vysloveně „metafyzicky“. Naší otázkou je tedy, zda pojmovost nutně vede k metafyzice, anebo zda je možná pojmovost, která se metafyzice dokáže vyhnout. A protože theologie sice, jak máme za to, nemůže být z filosofie vyvozována, ale na druhé straně se bez filosofických myšlenkových prostředků nemůže obejít (jen je musí upravovat a korigovat), má odpověď na naši otázku nutně dvojí stránku a dvojí důsledky: jde o to, zda je možná filosofie po odmítnutí a zavržení metafyziky, ale také o to, zda a jak je možná theologie, která si ke svým cílům použije nějaké „postmetafyzické“ a „nmetafyzické“ filosofie.

#### IV

Nebudu se tu podrobně zabývat tím, co je jinak pro kritické posouzení „metafyzického myšlení“ v uvedeném pojetí naprosto nezbytné, totiž vztahem mezi slovy (názvami), pojmy, intencionálními objekty (předměty) a skutečnými „věcmi“, odkazují na to, co už jsem publikoval dříve. Proto jen stručně shrnu, a to nejprve s použitím příkladu z geometrie. Bez pojmů (např. narativně) nelze vymezit, co to je trojúhelník nebo čtverec (ale nějaké přibližně vypadající obrazce je ovšem možné nějakým takovým názvem označit – leč tím to také končí; další systematickou práci to neumožňuje). *Pojem* trojúhelníka proto není nutně součástí významu slova „trojúhelník“; máme-li se svým myšlením zaměřit na to, co je tím označením míněno, tj. máme-li pochopit, oč jde, musíme nějak proniknout do určitého *stylu myšlení*, a to není možné bez celé řady dalších pojmů. Pouze v souvislosti s jinými pojmy lze vymezit (a tím ustavit) jakýkoli pojem (v případě pojmu „trojúhelník“ jsou to např. pojmy: úsečka, přímká, úhel, strana, plocha, rovina, bod a četné další). Všechny tyto pojmy – a zejména sám pojem trojúhelníku – jsou však nerozlučně spjaty s příslušnými *intencionálními objekty* (předměty), které ovšem označujeme stejným slovem. Pojem trojúhelníku však nemůžeme ztotožňovat s trojúhelníkem jakožto intencionálním předmětem, neboť se oba od sebe zásadně liší svými vlastnostmi. Intencionální předmět má tři úhly, tři strany, tři vrcholy atd., zatímco pojem nic takového nemá. Naproti tomu pojem má určitý obsah a rozsah, zejména pak určitou větší nebo menší (relativní) obecnost, zatímco příslušný předmět (objekt) je vždy „konkrétní“ („individuální“, i když si ho v představě musíme obvykle vyměnit za nahodile jiný, ovšem rovněž individuální). Tak např. je pojem trojúhelníku relativně obecnější než pojem čtverce (stejně obecný by byl pojem čtyřúhelníku, zatímco s pojmem čtverce relativně stejně „konkrétní“ by byl třeba pojem rovnostranného trojúhelníku

apod.). Na této demonstraci je ovšem jedna věc poněkud matoucí, totiž že „reálný“ (např. narýsovaný nebo z nějakého materiálu vyhotovený, eventuálně jen představovaný) trojúhelník je vždycky jen přibližnou nápodobou trojúhelníku, který můžeme *minit* naprosto přesně (odtud platonismus chápání „ideálního“ trojúhelníka jako „pravé skutečnosti“). S výjimkou geometrie (a matematiky) jsou všechny ostatní vědy postaveny před opačný problém, totiž jak za pomoci pojmu (a tedy také příslušného intencionálního předmětu) vystihnout a postihnout něco „reálného“. V celém Vesmíru však nenajdeme žádnou takovou „realitu“, jakou by byl trojúhelník nebo čtverec (nebo čísla, atd.), protože to jsou pouze naše – ovšem velmi užitečné – konstrukce. „Svět“ intencionálních předmětů však není žádným druhým, alternativním, ale „skutečným“ „světem“ (jak se mělo a má za to v platonismu). Nicméně je snad jasné, že jakási „shoda“ (adaequatio) mezi reálným předmětem a intencionálním předmětem je nejen možná, ale dokonce nezbytná, i když její povaha je jiná, než s jakou počítá adekvátní teorie pravdy. Žádná podobnost naproti tomu není mezi myšlenkou a věcí, ani mezi pojmem a věcí.

#### V

Theologie už je dnes jen zřídka chápána jako „věda o Bohu“ a většinou je chápána jako výklad, interpretace ‚Slova Božího‘ (někdy dokonce jen jako interpretace biblických textů, blížíci se někdy filologii či literární kritice apod.). To jistě už samo o něčem vypovídá, ale my to necháme nicméně stranou, protože to je, jak se zdá, spíš jen pokus, jak se centrálnímu problému vyhnout. Proto se prozatímně přidržíme toho, co odedávna naznačuje a napovídá samo pojmenování. Tradičně se tomu rozumělo tak, že má-li být theologie jako věda možná a platná, musí mít svůj „předmět“ (objekt), a tento předmět musí být „reálný“. To znamená, že jejím předmětem musí být „věc“, „res“. Věc je však „reálná“, jen pokud je „jsoucím“, pokud je jsoucнем. V tradičním pochopení je v důsledku toho „Bůh“ chápán jako „jsoucno“ (byť nejvyšší, summum ens). Odtud dnešní rozpoznání, že theologii se s jakousi pochybnou samozřejmostí mínila „ontotheologie“, neboť ontologie je – už podle Aristotela (podle jeho výměru, i když pojmenování je mnohem pozdější) – ta zvláštní (filosofická) věda, která se zabývá jsoucím jakožto jsoucím (a tím, co k tomu náleží). Tím je však právě založeno a upevněno co nejužší spojení theologického myšlení a theologie vůbec s metafyzikou (v námi uvedeném pojetí): pojem „bůh“ je neodlučně spjat s intencionálním předmětem (objektem) „bůh“, a myšlení je za pomoci tohoto pojmu a příslušného intencionálního objektu co nejpřesněji

zaměřeno na zcela určitý předmět reálný, totiž „reálně jsoucího Boha“ jakožto objektu, předmětu, vlastně „věci“. Je sice pravdou, že dnes je pro nás slovo „věc“ významově spojeno s konotacemi, které nám brání považovat za „věc“ dokonce i člověka (přičí se nám Descartovo vymezení člověka jako „res cogitans“), takže tím spíše se nám zdá naprosto nemístné mluvit o Bohu jako o „věci“ (případně jako o „substanci“ apod.). Nicméně nám nejde jen o významové posuny některých termínů, nýbrž o věc zcela zásadní. Naše dnešní vidění světa už vůbec nepočítá s tím, že by některá jsoucna mohla být věčná, ani že by mohla být neměnná: vše, co známe, mělo někdy svůj počátek, průběh a konec, tj. má svůj čas. Jinak řečeno, všechna jsoucna se dějí, stávají, vznikají a zanikají dějově, jsou událostným děním. To jediné, co se vymyká všeobecné proměnlivosti, jsou naše myšlenkové konstrukce, modely (jako např. zmíněné geometrické obrazce nebo čísla apod.). Nechceme-li tedy „Boha“ redukovat na naši konstrukci, nesmíme z něho dělat neměnné jsoucno, a nesmíme z něho dělat „předmět“ („objekt“), byť „reálný“. To ovšem právě znamená, že musíme skoncovat s metafyzikou v onom smyslu, jak jsme o ní hovořili, tedy že musíme najít jiný způsob, jinou cestu. Ale jak to lze provést?

## VI

Prastaré tušení, které bylo se vši ostrostí i vahou vysloveno až v minulém století, se týká základních nejasností a potíží (aporii), spojených s tím, jak chápat „jest“, „jsoucí“ a „jsoucno“. Už Aristotelés o tom věděl a komentoval to v VII. knize „Metafyziky“ následovně: otázka, co to je jsoucí, je právě „to odedávna jakož i nyní a vždy znovu hledané a nikdy nerozřešené“. Už Aristotelés výrazně, byť ne zcela důsledně rozlišoval mezi „TO ON“ (přeloženo jako „jsoucno“) a substantivním „TO EINAI“, které jsme si zvykli překládat jako „bytí“. Byl to Heidegger, který nesrovnatelně zřetelněji než jiní myslitelé podtrhl onu tradiční, ale nelegitimní identifikaci „bytí“ se zvláštním typem „jsoucna“, tedy chápání „bytí“, jako by to bylo nějaké zvláštní „jsoucno“. Argumentum ad hominem je poskytnuto za pomoci analogie: to, co je společné všem chodícím, je právě chůze – ale chůze sama přece nechodí! Podobně to, co je společné všemu jsoucímu, je být (po mém soudu by tady mohlo být vhodněji řečeno: jsoucnost, ale to teď není rozhodující) – ale být přece nemusí samo být jsoucí! A Heidegger (a po něm mnozí další, a to nejen filosofové, ale i někteří theologové) se kriticky distancuje od onoho starého předsudečného chápání „bytí“ jako „jsoucna“, a označuje (a s ním i další označují) celé dlouhé období tohoto směřování dvou zcela odlišných rovin jako „zapomnění na býtí“ (Seins-

vergessenheit), tj. zapomnění na skutečné bytí, nikoli na jakékoli jsoucno (byť údajně „nejvyšší“). A právě pod vlivem tohoto rozlišení, s nímž tak důrazně přišel Heidegger, se pak ukázalo při důkladnějším čtení starých autorů, např. především Tomáše Akvinského, ale i některých dalších, že právě jim ta myšlenka nebyla tak docela cizí. (Tomáš si např. uvědomuje, že o Bohu by se nemělo uvažovat jako o „ens“, nýbrž spíše jako o „esse“.) Možná, že opravdu budeme muset staré autory číst znovu a mnohem důkladněji, abychom u nich našli leccos z toho, co i nám je dnes (znovu) blízké. Zároveň se však ukazuje, jak obrovský význam má domýšlení některých základních myšlenek a problémů s nimi spojených nejen pro přesnost myšlení, ale i pro čistotu mysli a srdce. "

## VII

Není ovšem nijak zapotřebí se odvolávat na Heideggera a jeho myšlení o „bytí“. Nám pro zvolený cíl stačí, když budeme u každého jsoucna-události důsledně rozlišovat mezi dvojím „jest“: to, co se z události (a v jejím rámci) právě teď děje, pojmenujme jako jeho „aktuální jsoucnost“, zatímco to celé jeho událostné dění, které se zčásti stalo již minulým a které má zčásti teprve v budoucnu nastat (ovšem včetně té právě aktuální jsoucnosti), v jistém smyslu také „jest“, ale my budeme v tomto případě mluvit o jeho „bytí“. Bytí-události je tedy časově „koextenzivní“ s celkovým trváním („životem“) jsoucna-události, zatímco v průběhu tohoto trvání, přesněji událostného dění, jsoucno-událost prochází svými jednotlivými aktuálními jsoucnostmi. Odtud je pak zřejmé, že jsoucno-událost můžeme *vnímat* jen v jeho právě aktuálních jsoucnostech, v nichž se nám ovšem „dává“ jen ve zlomcích svého bytí, kdežto jeho bytí samo smyslově vnímat nemůžeme, ale můžeme je *minit*. – Už tato změna přístupu znamená závažné prolomení mezi metafyziky, ale ještě zdaleka naznamená její definitivní překročení, protože i ty jsoucnosti jsoucna-události, které už nejsou aktuální, i ty, které ještě nejsou aktuální, mohou být nadále chápány jako objekty, předměty – tedy „předmětně“ (za předpokladu, že se my jako pozorující subjekty střídavě budeme v myšlenkách přesouvat v čase kupředu nebo dozadu). Už to je nepochybným dokladem toho, jak je každá objektivace spjata s konstruujícím subjektem a jeho momentální perspektivou (slovo „fakt“ je dnes chápáno jako něco na subjektu nezávislého, ale ve skutečnosti je každý fakt konstrukcí, tj. něčím udělaným: quod factum est, odvozeno od facere). Rozhodujícím úkolem je tedy vzdát se zpředměťování tam, kde pro to ve „skutečnosti“ není žádné opodstatnění. A to vede k nutnosti revidovat celé naše chápání „skutečnosti“.

## VIII

České slovo „skutečnost“ (podobně jako německé „Wirklichkeit“) je vlastně napodobujícím překladem latinského „actualitas“, neboť je spjato se slovem „skutek“ (v latině „actus“, v němčině s jistým posunem „Werk“, souvisí také také s „wirken“). To je výhodné především v tom, že můžeme i jazykově odlišit „skutečnost“ od „reality“: ne každá skutečnost musí být „reálná“, tj. nemusí být „věcí“, objektem, předmětem. A vůbec to nemusí znamenat, že přestává být skutečností a že musí být nutně spjata s naší subjektivitou. Už jsme si to zčásti (a jen v podobě prvního kroku) ukázali na příkladu čísel a geometrických útvarů. Ani např. číslo 125, ani např. čtverec nejsou součástí ani složkou naší subjektivity, ale opravdu se zčásti „chovají“, jako by to byly samostatné skutečnosti. Nejnápadnější to je třeba v případě trojúhelníku jako útvaru v rovině, který můžeme pojmově nejen postačujícím způsobem, ale dokonce naprosto přesně vymezit, aniž bychom museli při dalším poznávání jeho vlastností (o kterých původně nic nevíme) do tohoto vymezení cokoli dalšího vnášet a nové vlastnosti původnímu pojmu nějak „přisuzovat“, tj. nasuzováním přidávat. Právě naopak: my tam ty vlastnosti (a vztahy) objevujeme. Na otázku, kde ty vlastnosti jsou nebo kde byly, když jsme pracovali jen se základním, ale plně postačujícím vymezením trojúhelníku, nedokážeme odpovědět. Školská logika sice mluví o tzv. analytických soudech, ale to je „ontologicky“ (resp. metafyzicky) naprosto neuspokojivé. Už matematika a geometrie nám přináší doklady pro to, že intencionálním předmětům, ačkoliv je není možno považovat za reálné (v tom byli na omylu středověcí realisté), nelze odepřít aspoň některé stránky či aspekty „skutečností“. Naproti tomu by proto bylo zcela mylné intencionální předměty považovat za pouhý zvuk bez obsahu (flatu vocis). Tímto směrem však můžeme jít i dál, i když opustíme zvláštní povahu matematických a geometrických „předmětů“ a přejdeme ke skutečnostem, které sice předmětnou, věcnou stránku nepochybně mají, ale nejsou na ni redukovatelné ani z ní odvoditelné. To jsou především skutečné živé bytosti. Mnohé velmi dávné tradice přisuzovaly živým bytostem tzv. duši; Aristotelés dokonce rozlišoval trojí druh duši, a to podle toho, zda šlo o rostliny, živočichy nebo o člověka. Ale předmětné (zpředměťující) myšlení udělalo z duše také věc, předmět; a protože se ukázalo, že takový „předmět“, takové předmětné jsoucno nelze nikterak odkrýt mezi ostatními předmětnými jsoucnou, byla filosofická disciplína, která se měla zabývat povahou duše, tedy „psychologie“ (která už se dávno omezovala jen na člověka), zbavena svého předmětu a bývala by se stala „bezpředmětnou“, kdyby si byla nenašla jako svou tematiku předmětná jsoucna náhradní, totiž tzv. duševní jevy.

Novému pojetí skutečnosti a zejména jednotlivých skutečností, které nejsou redukovatelné na svou předmětnou stránku, se otvírá nicméně mnoho dalších oblastí, kde se předmětná stránka „jsoucen-událostí“ jeví zcela zřetelně jako bytostně méně důležitá, druhotná a služebná, zatímco stránka nepředmětná, na žádnou předmětnost neredukovatelná a ze žádné předmětnosti neodvoditelná, se jeví jako superiorní, rozhodující a vládnoucí. Nejnápadnější to je v případě některých uměleckých výtvorů, tzv. artefaktů, které zcela zřetelně nejsou ještě zdaleka vlastním uměleckým dílem samým. Tak kupř. kniha je vlastně jen určitým množstvím do špalíčku svázaných listů papíru, posetých nějakými znaky. K dílu samému je nutno se dostat teprve proniknutím přes tento vnějšek, přes tuto předmětnou stránku knihy, totiž k tomu, co tím papírem ani co na tom papíru není a ani nemůže být poskytnuto ani dáno. Jde-li o román, musí čtenář, vybavený mnohými znalostmi a dovednostmi, svou aktivní myslí, svou energií a také svým časem umožnit, aby se děj románu mohl začít odvíjet, aby postavy, které nelze ztotožnit s několika písmeny jejich jména ani z nich odvodit, mohly začít jakoby jednat. Čtenář zkrátka musí dát kus svého života, aby i postavy románu mohly (pro něho) jakoby ožít. Ale to vůbec neznamená, že to vše, co se při čtení románu a díky němu odehrává, je záležitostí *pouze* subjektivní; celá ta subjektivita je jenom *relativní*, má smysl – a tím také skutečnost – pouze *ve vztahu* k tomu, co se v románu *vskutku* děje, a to jistě není pouhý druhotný produkt čtení a subjektivního chápání a prožívání, nýbrž právě naopak vše subjektivní se musí podřizovat románu jako uměleckém u dílu. Román je tak příkladem skutečnosti, která čeká, až se díky aktivitě nějakého čtenáře znovu uskuteční, tak jako se původně uskutečnila, když ji spisovatel „tvořil“, když tedy román psal, tj. když onen děj zaznamenával psaním znaků na papíře (nebo modernějšími způsoby). Už jen pečlivá a do hloubky jdoucí analýza povahy čtení (nebo jakéhokoli „vnímání“ uměleckých děl anebo také vědeckých spisů, ale také novin atd.) ukazuje, s jakou povrchností a vlastně nevědomostí o umění i o mnoha jiných skutečnostech mluvíme, a to v důsledku neblahého, po mnoho staletí trvajícího vlivu zpředměťujícího, tj. metafyzického myšlení.

Jak v případě živých bytostí, tak v případě uměleckých děl jde však o jsoucna-události, u nichž nemůže být žádných pochyb o tom, že mají *také* svou vnější, předmětnou stránku. Jak je to však se „skutečnostmi“, které vůbec žádnou takovou „předmětnou“, „vnější“ stránku nemají? Tj. se skutečnostmi, které můžeme označit jako „ryze nepředmětné“? Tady se dostáváme vlastně k ústřednímu bodu tohoto výkladu; a protože vždycky, když se myslitel dostává po nejrůznějších cestách i necestách jakoby k cíli svého uvažování, hrozí nebezpečí, že se u něho zastaví jako u konce své

cesty, aby ostatním ukázal, kudy a kam mají také jít, je lépe skončit s aktivitou cestování, aby bylo naprosto zřejmé, že cesta ještě zdaleka nekončí. Protože by však takový abruptní konec nutně vyvolal dojem chaotičnosti a jakési neprůhlednosti dalších kroků, je zapotřebí postavit na místě, kde už nechceme nebo nemůžeme cestovat dál, aspoň nějaký ukazatel, nějakou směrovku. K tomu cíli však je nezbytné přejít jakoby k jiné problematice. Touto novou problematikou je vše, co souvisí s naším chápáním času. Je třeba se otevřít myšlence, že vše, co děláme, je službou buď tomu, co tu už bylo a je, abychom tomu odevzdali vládu nad sebou a nad svými aktivitami, anebo službou tomu, co tu ještě není, ale co přichází a co od nás rovněž požaduje, abychom se tomu dali do služeb a svými aktivitami napomohli k jeho uskutečnění. Jestliže stará metafyzika je vlastně výrazem služby tomu, co bylo a jest, představuje nepředemtné myšlení jakousi myšlenkovou výbavu pro „metafyziku“ jiného, bytostně odlišného typu, který by se mohl stát výrazem služby tomu, co přichází. Tato nová metafyzika ještě zdaleka není „hotovou“ skutečností, ale filosofie i teologie, které jsou na cestě porozumění tomu, co to je abramovské vycházení do neznáma nebo exodus z Egypta a z jeho kultury do nejistoty a zdánlivé nekulturnosti pouště, ji velmi potřebují. Budoucnost zkrátka není prázdná, i když její „skutečnosti“ nejsou dané ani hotové, ba dokonce se třeba ani nezačaly stávat. A přece významnější a mocnější je vždycky to, co přichází, než to, co pouze jest. To je ostatně to pravé zdůvodnění mnohokrát již citovaného textu z tzv. 3. Ezdráše, že Pravda je mocnější nade vše (PARA PANTA, super omnia); to může vskutku platit, jen pokud Pravdu nechápe me jako jsoucno (byť nejmocnější) a tedy součást veškerenstva (onoho PAN a omne či omnia).

Po mém soudu tedy je *filosofie* bez staré, zpředemtnující metafyziky nejen možná, ale na výsost potřebná a nutná. A *teologie* se bez takové nově orientované filosofie také neobejde, má-li dát svým nezastupitelným hlasem zřetelně najevo, že *Bůh není jsoucno*, že není tím, který „jest“, ale že je tím, který přichází, který přichází vždy s každou novou vteřinou, minutou, hodinou, s každým novým rokem i s každým novým stoletím, novým věkem atd., že přichází, aby na poušti nově vznikla řeka a aby na moři nově vznikla cesta. Ani nová filosofie, nová metafyzika se neobejde bez pojmů a tedy ani bez příslušných myšlenkově konstruovaných modelů. Jde však o to, aby pracovala s pojmy, které nejsou spjaty jen s intencionálními „předměty“, „objekty“, ale také a dokonce především s intencionálními „ne-předměty“, „non-objekty“. Ani ty zajisté nebudou ještě nepředemtnou skutečností samou, ale otevřou pro myšlení ryzí nepředemtnosti lepší, vhodnější cestu.

Nakonec jen malou poznámku. Možná, že někteří jen neradi opouštějí slovo metafyzika, na které si zvykli. Rád bych všechny ujistil, že proti slovu samému nic nemám, neboť právě v tomto případě je jeho původní význam filosoficky takřka neutrální (tedy pokud to je vůbec možné), takže může být ustaven a ražen znovu a jinak. Jde mi jen o to, že META bylo špatně překládáno jako super ve smyslu „nad“ a že termín „příroda“ (i přirozenost) znamená dnes něco naprosto jiného než řecké slovo FYSIS (a platí to už o latinském překladu „natura“, i když bylo vytvořeno – podobně jako český termín – jako napodobenina řeckého originálu). To mi proto dovoluje mluvit o „nové metafyzice“, protože to slovo považuji vlastně za významově uvolněné. Předpona META ovšem není nejvhodnější, protože nepoukazuje dost výrazně k času, ale zase spíše jen k prostoru.

(Psáno pro symposium o vědě a víře na JČU v Českých Budějovicích 2003)

## HARNACK A PELIKAN

### (porovnanie)

Pavel Hanes

**HARNACK AND PELIKAN (comparison)** Jaroslav Pelikan's work *The Christian Tradition* has been acclaimed as „an indispensable point of departure for the continuing task of historical reconstruction“. Pelikan is here compared to the great Adolf von Harnack, the author of the monumental *History of Dogma*. The article compares the work of Harnack and Pelikan in four areas: (1) the definition of the term „dogma“, (2) the historical contingency of dogma (3) the Hellenisation of the Gospel and (4) the end of the history of dogma. Pelikan's understanding of dogma is found to be less critical and more flexible than von Harnack's. At the same time, it is more complex and, generally, more in line with the Reformation understanding of dogma.

### 1. ADOLF HARNACK A JAROSLAV PELIKAN

Meno Adolfa Harnacka (1851–1930) je synonymom klasickej liberálnej teológie z prelomu 19. a 20. storočia. Jeho sedemzväzkové dielo *Dejiny dogiem* nielen skúma historické okolnosti formovania cirkevných dogiem, ale významným spôsobom definuje teologické pojmy a obdobia cirkevných dejín.

Jaroslav Pelikan (\*1923) pôvodne luteránsky, dnes pravoslávny teológ so slovenskými koreňmi, publikoval päťzväzkové dielo *The Christian Tradition*, za ktorým je viac ako päťdesiat rokov štúdia. Toto dielo podľa jeho vlastných slov malo napodobniť Harnacka, ale zároveň sa významne od neho odchýlilo.

Harnackove *Dejiny dogiem* (Lehrbuch der Dogmengeschichte) boli prvýkrát publikované v rokoch 1886–89. Posledné vydanie z rokov 1909–1910 malo 2369 strán.<sup>1</sup>

Pelikanovo dielo *The Christian Tradition* vychádzalo od roku 1971 (*The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*) až do r. 1989, keď vyšiel piaty zväzok pod názvom *Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700)*, a má 2016 strán.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> V tejto práci užívame anglické vydanie Harnack, A: *History of Dogma I–VII*, Williams & Norgate, 1894–1910 ďalej citované ako HARNACK 1894, a české vydanie Harnack, A. *Dejiny dogmatu*, Praha : Knihovna Samostatnosti, 1903 – ďalej citované ako HARNACK 1903.

Jaroslav Pelikan o Harnackových *Dejinách dogiem* napísal: „Nahradeané, ale nikdy neprekonané (*superseded but never surpassed*), Harnackovo dielo ostáva po viac ako osemdesiatich rokoch jednou z tých interpretácií raného kresťanského učenia, s ktorým musí každý učenec na tomto poli počítať.“<sup>3</sup>

David W. Lotz, profesor cirkevných dejín na *Union Theological Seminary* v New Yorku charakterizoval Pelikana takto: „Pelikan sa stane pre budúcich historikov kresťanského učenia tým, čím bolo Harnackovo dielo pre neho (Pelikana): neodmysliteľným východiskovým bodom pre pokračujúcu úlohu historickej rekonštrukcie.“<sup>4</sup>

## 2. POJEM „DOGMA“

### 2.1 Dogma u Adolfa Harnacka

Harnack začína svoje dielo touto definíciou dogmy: „(Dogma je) ...článok viery, ktorý je logicky formulovaný a vedecky vyjadrený, ...povýšený na *articulus constitutivus ecclesiae*“.<sup>5</sup> Harnack považuje dejiny dogmy za dejiny kolosálneho omylu a dogmatické kresťanstvo je pre neho len istým stupňom jeho historického vývoja. Svoje slávne tvrdenie „*Vybudovanie dogmatického kresťanstva je dielom gréckeho ducha na pôde evanjelia*“<sup>6</sup> porovnáva s výrokom Marcella z Ancyry: *To dogmatos onoma tés anthropinés exetai boulés te kai gnómés*.<sup>7</sup> Slovo *dogma* má síce rôzne použitie, ale táto neistota podľa Harnacka po bližšom preskúmaní mizne: „Pri základe dogmy je vždy *autorita*, ktorá dogme dodáva pre tých, ktorí túto autoritu uznávajú, význam fundamentálnej pravdy. Zároveň je do dogmy zavedený *sociálny* element, ktorý je v dogme v tom zmysle, že dogma vytvára komunitu.“<sup>8</sup>

Harnack rozlišuje dva druhy teológie: *charizmatickú* a *vedeckú* teológiu. Charizmatická teológia podľa neho vychádza z teológovho vnútra. Charizmatický teológ hovorí zo stanoviska veriaceho človeka, je presvedčený

<sup>2</sup> Pelikan, J. *The Christian Tradition I–5*, Chicago : University of Chicago, 1971–1989. Ďalej citované ako PELIKAN.

<sup>3</sup> Pelikan, zv. I., s. 359.

<sup>4</sup> Lotz, D. W. *The Achievement of Jaroslav Pelikan*. In: *First Things*, May 1992, No 23, s. 64. Ďalej citované ako LOTZ.

<sup>5</sup> Harnack 1894, zv. I., s. 1.

<sup>6</sup> Harnack 1894, zv. I, s. 17.

<sup>7</sup> Zmysel dogmy závisí na ľudskej rozvahe a rozume. Tento výrok si Harnack zvolil za motto celého svojho diela. Harnack 1894, zv. I. s. 24. Harnack 1903, s. 3.

<sup>8</sup> Harnack 1894, zv. I. s. 14.

o svojej pravde podľa jej vnútornej sily a uvedomuje si, že môže hovoriť ako teológ, pretože mu pomáha Duch. Zakladateľom tohto druhu teológie je apoštol Pavel. Takýto druh teológie nevedie k vzniku dogmy.

Druhý typ teológie prichádza zvonku: „...kladie relevantné náboženstvo do okruhu iných predmetov poznania a opisuje jeho realitu ako pravdu podľa všeobecne platných historických, psychologických a teoretických princípov poznania“. Otcami tejto teológie sú apologisti 2. st. a len takáto teológia tvorí *spoločenstvo* – je cirkevná a zároveň vedecká.

Samotné evanjelium nie je dogmou – evanjelium poskytuje možnosť poznania len potiaľ, pokiaľ ide o stav *cit* a smerovanie *činnosti* – je to *určitá forma života*. Medzi praktickou vierou evanjelia a dnešným historicko-kritickým vyjadrením kresťanstva je tu tretí prvok – dogma. Táto má svoj pôvod v duchovnom charaktere kresťanského náboženstva, ktoré bude vždy cítiť, že potrebuje vedeckú apologetiku.<sup>9</sup> K fixovaniu dogmy vedie snaha ubrániť duchovnú podstatu kresťanstva. V dogmách vystupuje *úplne nový prvok* – posolstvo náboženstva je tu oblečené do *poznania* sveta a podstaty sveta, ktoré bolo už prv získané bez akejkoľvek zmienky o tomto náboženstve. Samotné toto náboženstvo ostalo učením, ktoré nachádza svoju istotu v evanjeliu, ale jeho obsah je z neho odvodený len čiastočne.<sup>10</sup> Charakteristickou vlastnosťou tohto vývoja je: *nie bláznovstvo, ale múdrosť* – táto múdrosť chce byť považovaná za obsah zjavenia. (Je to práca gréckeho ducha na pôde evanjelia.)

Problém, ktorý tu vzniká, nepripúšťa dokonalé vyriešenie, lebo všetky poznatky sú podmienené. Teologická práca na dogme bola závislá na nespočítateľnom množstve faktorov, predovšetkým však na *duchu času*, lebo jej prirodzenou vlastnosťou je to, že chce byť zrozumiteľnou. Výsledkom je, že dogma nesie znaky všetkých činiteľov, na ktorých bola teológia závislá. Ale vo chvíli, keď sa výrobok teológie stáva dogmou, cesta k nemu musí byť zastretá, lebo podľa predstavy cirkvi *dogma musí byť samotná zjavená viera*. Dogma sa už nepovažuje za *vykladača* teológie, ale za *základ* teológie, a preto výrobok teológie po zmene na dogmu ohraničuje a kritizuje prácu teológie do minulosti aj do budúcnosti.<sup>11</sup>

Dogmy, ktoré vyjadrujú *poznanie Boha a sveta*, sú ovládané základnou myšlienkou, že oproti svetu stvorenému a podmienenému a pomimutelnému stojí niečo síce samo osebe, nepremenné a večné, čo je príčinou sveta

<sup>9</sup> Harnack 1894, zv. I., s. 18.

<sup>10</sup> Harnack 1894, zv. I., s. 17.

<sup>11</sup> Harnack 1894, zv. I., s. 9.

a nemá žiadne z vlastností sveta, preto je povznesené nad každé meno a nemá v sebe rozdiely. Dogmy o Bohu nie sú vyjadrené na základe vykúpenej cirkvi, ale na základe pozorovania sveta a mravného charakteru človeka, ktorý však je sám len javom v kozme. Kozmos je všade preniknutý rozumom a poriadkom (opak gnosticizmu), má ráz Logosa a hmota nie je nič zlého ale je Bohom stvorená.<sup>12</sup>

Keď bola dogma prvýkrát vyhlásená za *articulus constitutivus ecclesiae* a všeobecne podopretá a zabezpečená cirkvou, stala sa predelom medzi obdobím, keď článok viery bol logicky formulovaný, a obdobím predchádzajúcej jednoduchšej viery bez definície.<sup>13</sup> Paradoxne, definícia nemennosti dogmy neostala bez následkov pre tých, ktorí o túto nemennosť bojovali. Otcovia dogmy boli takmer bez výnimky postihnutí súdom dogmy – buď ju prekročili, alebo za ňou zaostávali.

## 2.2 Dogma u Jaroslava Pelikana

Pelikan sa na rozdiel od Harnacka nezaoberala úzko definovanými dogmami, ale zaujíma ho širší okruh kresťanského *učenia* (doctrine). Základným pojmom a prístupom venuje niekoľko strán v prvom zväzku svojho diela, ale potom jeho stanovisko ustupuje do úzadia a len z času na čas sa objaví jeho hodnotiace výroky. (Harnack naopak, neustále každú vec hodnotí zo svojho filozoficko-teologického stanoviska.)

Prvá odlišnosť Pelikanovho chápania dogmy je v tom, že podľa neho je u Harnacka pojem *dogma* veľmi reštriktívny. Pre Harnacka jestvujú vlastne len dve dogmy: dogma Trojice a dogma o osobe Kristovej, tak ako boli definované na ekumenických koncilochoch. Podľa Harnacka nikto iný a menší ako celá cirkev nie je kvalifikovaný definovať dogmu a vyhlásiť ju. Touto prísnu definíciou Harnack rozlišuje medzi *dogmou* a *doktrínou*. Pelikanova odpoveď znie: „Aby sme našli náhradu Harnackovej definície dejín učenia ako dejín dogmy, je nutné definovať doktrínu (učenie) takým spôsobom, ktoré je súčasne obsažnejšie (*more comprehensive*) a obmedzenejšie (*more restrictive*): obsažnejšie v tom, že polemické a právne vyjadrenia učenia vo forme dogmatických dekrétov a definícií nie sú izolované od iných vyjadrení učenia ako je kázanie, vyučovanie, exegéza, liturgia a spiritualita; obmedzenejšie v tom, že rozsah a obsah učenia nie je definovaný na prvom mieste hádkami medzi teológmi, ale vývojom samotného učenia. Teda kresťanské učenie môže byť definované ako to, čo cirkev *verí*,

<sup>12</sup> Harnack 1903, s. 86.

<sup>13</sup> Harnack 1894, zv. I., s. 1.

učí a vyznáva na základe Božieho Slova.<sup>14</sup> Základnou definíciou učenia (*doctrine*) pre celé Pelikanovo dielo *The Christian Tradition* je formula z Rim 10,8–10, ktorá je použitá aj v *Augsburskom vyznaní*, kde je učenie definované (opísané) ako to, čo cirkev Ježiša Krista *verí, učí a vyznáva* na základe Božieho Slova.<sup>15</sup> Pritom *viera* je vyjadrená formou učenia prítomného v zbožnosti, spiritualite a bohoslužbách, *učenie* je obsah Božieho slova extrahovaný exegézou a odovzdávaný ľuďom v zvestovaní, vyučovaní a teológii a *vyznávanie* je svedectvo cirkvi proti falošným učeniám zvnútra a proti útokom zvonku artikulované v polemike, apologetike vo vyznaní a dogme.<sup>16</sup> Takto sa do sféry *učenia* dostávajú aj tie časti kresťanskej viery, ktoré nie sú oficiálne cirkvou definované, ale sú všeobecne vyjadrované v liturgii, kázaní, modlitbe a spiritualite. Pelikan vo svojom diele ukázal, že Harnack sa mýlil, keď tvrdil, že „dejiny dogiem sa v prvých troch storočiach neodrazili v liturgii“<sup>17</sup> a celú kapitolu venoval práve tejto téme.<sup>18</sup>

Dogma je pre Pelikana to, čo označuje pojmom *vyznávanie*, ktoré je *časťou* ale *nie synonymom* učenia. Kým Harnack v zásade stotožnil kresťanské učenie s dogmou a túto dogmu zase stotožnil s trinitárnymi a kristologickými dogmami, ktoré boli vyhlásené na konciloch, kodifikované vo vyznaniach a zakódované v zákonoch, Pelikan sa nesústredil len na to, čo sa *vyznáva*, a prekonal tak Harnackov mimoriadne úzky a v zásade právnický koncept kresťanského učenia.

Pelikanova definícia učenia a jeho formy vývoja je mimoriadne flexibilná. Pelikan vzťahuje kresťanské učenie predovšetkým na Božie slovo, čím nadväzuje na odkaz reformácie: Kresťanské učenie je obsah toho spasiteľného poznania, ktoré je odvodené z Božieho slova.<sup>19</sup> Kresťanské učenie je záležitosťou (celej) cirkvi. História učenia sa nesmie stotožniť s históriou teológie ani kresťanského myslenia. V nich ide o súkromné názory teológov a filozofov, hoci je ťažké viesť demarkačnú čiaru medzi učením cirkvi a teóriami jej učiteľov.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> Weborg C. J. Jaroslav Pelikan on the Emergence of Christian Doctrine: Perichoresis and Perimeter. In: *The Covenant Quarterly*, Vol. 31, November 1973, s. 5. Ďalej citované ako WEBORG.

<sup>15</sup> Pelikan, zv. I, s. 1.

<sup>16</sup> Pelikan, zv. I, s. 4.

<sup>17</sup> Harnack 1894, zv. I, s. 335.

<sup>18</sup> „Melódia teológie“ Pelikan, zv. II, s. 133–145.

<sup>19</sup> Pelikan, zv. I, s. 2.

<sup>20</sup> Pelikan, zv. I, s. 3.

Učenie takto definované má v histórii formu tradície, ide o proces aj obsah zároveň. Jestvuje také chápanie pojmu tradícia, ktoré predpokladá, že sa postupom času nemení a ostáva rovnaká ako vo chvíli, keď bola ustanovená.<sup>21</sup> Takáto *tradícia bez histórie* homogenizovala všetky štádiá vývoja do jednej staticky definovanej pravdy. *História bez tradície* zas vyprodukovala historicizmus, ktorý relativizoval vývoj kresťanského učenia takým spôsobom, že rozdiely medzi autentickým rastom a rakovinou sa stali nejasnými.<sup>22</sup> Pelikan sa koncentruje na kontinuitu a chce byť citlivý k procesom, ktorými sa učenie pohybovalo od *verenia* k *učeniu* a k *vyznávaniu* alebo späť.

### 3. HISTORICKÁ PODMIENENOSŤ DOGIEM

Pri otázke historicity dogmy, jej historickej podmienenosti, sa dotýkame niekoľkých problémov naraz: (1) Smeruje cirkevná dogma k objektívnej večnej pravde, alebo je len historicky podmienenou reflexiou cirkvi? (Barth) (2) Ak konkrétne vyjadrenie (verbalizácia) dogmy smeruje k večnej pravde a definuje ju, nakoľko je táto verbalizácia historicky podmienená? (3) Existuje norma, podľa ktorej je možné predchádzajúce dve otázky rozhodnúť?

Na tieto otázky sa odpovede líšia podľa cirkevnej/teologickej príslušnosti a podľa obdobia, v ktorom odpoveď je dávaná.

#### 3.1 Historická podmienenosť dogiem podľa Harnacka

Harnackov názor na historicitu dogmy výstižne vyjadruje jeho výrok: „Tak ako politické moci Rímskej ríše boli zakonzervované v katolíckej cirkvi, tak duchovné sily antiky boli zakonzervované v jej viere.“<sup>23</sup> Harnack „myknutím pleca zhadzuje kontinuitu kresťanského učenia v poznámke na začiatku svojich *Dejín dogiem* s pohrdavým označením kontinuity ako *Tenacität des alten Dogmas*.“<sup>24</sup> Ako sme uviedli vyššie, podľa neho je dogma evanjeliu celkom cudzia a je produktom teológie. Preto koniec dogmy je podľa Harnacka návratom k podstate evanjelia.

Hoci „grécky duch bol ukrytý už v najranejšej forme pohanokresťanstva a evanjelium bolo presadené do gréckych foriem myslenia už v liste

<sup>21</sup> Pelikan, zv. I, s. 7.

<sup>22</sup> Pelikan, zv. I, s. 9.

<sup>23</sup> Harnack 1894, zv. III, s. 122.

<sup>24</sup> *Church History XXXI*, 1966: J. Pelikan: *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Presidential Address at the American Society of Church History, San Francisco Dec 29, 1965, s. 9. Ďalej citované ako CHURCH HISTORY. Harnack 1894, zv. I, s. 11.



Rímskym<sup>25</sup>,<sup>25</sup> prvý významný krok v tomto procese pridávania a transformácie evanjelia na dogmy urobili apologisti 2. storočia, ktorí transformovali náboženstvo podľa vzoru helenizovaných Židov na filozofiu (Filón).<sup>26</sup> Táto premena bola vyjadrením všeobecnej túžby po racionalite, ktorá bola duchovným prúdom tých časov.<sup>27</sup> Predchádzajúca podobná snaha gnostikov bola cirkvou odmietnutá kvôli ich radikálnemu „prečisteniu“ kresťanskej tradície, hoci mala podobný racionalizujúci charakter. Apologisti uspeli preto, lebo zároveň sa uspokojili s autoritou zjavenia. Tento vstup zjavenia do filozoficky spracovaného kresťanstva bol umožnený stoickou filozofiou antagonizmu medzi zmyslovosťou a rozumom. Bezvýhodiskovosť boja proti sile zmyslov (zmyselnosti) otvorila bránu nadprirodzenému zjaveniu.<sup>28</sup> Výsledkom bolo filozoficky spracované kresťanstvo so zjavením zachyteným v Starej Zmluve a spisoch apoštolov.

V protignostickom zápase teológovia prvej cirkvi (Harnack uvádza na prvom mieste Irenaea a Tertulliana) spracúvali obsah Starej a Novej Zmluvy podľa vodčích princípov filozofickej teológie apologistov.<sup>29</sup> V tejto cirkevno-teologickej interpretácii *Pravidla viery* (*kanón tés pisteós*) ostalo nezmenené tradičné presvedčenie o nádeji veriacich na vykúpenie ale boli k nemu pridané špekulácie gnostikov.<sup>30</sup> Takto sa teológia Písma nestala primárnym prostriedkom zachovania myšlienok raného kresťanstva, lebo ich obsah bol vysvetľovaný prostredníctvom *Pravidla* a tak zatemnený.<sup>31</sup> Pritom ani v Irenaeovi ani v Tertullianovi nenachádzame diskusiu o vzťahu Písma k Pravidlu viery.<sup>32</sup> Podľa Irenaea, Tertulliana aj Hippolyta boli teologické výklady filozofickej teológie súčasťou viery a nevedomovali si, do akej miery boli ovplyvnení gnostickou špekuláciou. Uspokojili sa s podriadenosťou autorite, kresťanskou nádejou a pravidlami svätého života.<sup>33</sup> Od čias cisára Commoda (180–192) je možné pozorovať rastúcu nezávislosť a aspiráciu na vedecké poznanie a vedecké spracovanie kresťanskej tradície. Toto bol prejav pokračovania gnostických škôl v zmenených

<sup>25</sup> Harnack 1894, zv. I, s. 217.

<sup>26</sup> Harnack 1894, zv. II., s. 175.

<sup>27</sup> Harnack 1894, zv. II., s. 171.

<sup>28</sup> Harnack 1894, zv. II., s. 174.

<sup>29</sup> Harnack 1894, zv. II., s. 231.

<sup>30</sup> Harnack 1894, zv. II., s. 231p.

<sup>31</sup> Harnack 1894, zv. II., s. 250.

<sup>32</sup> Harnack 1894, zv. II., s. 253.

<sup>33</sup> Harnack 1894, zv. II., s. 320.

podmienkach a je najpôsobivejším dôkazom toho, že je možné potlačiť herézu, ale nie impulz, z ktorého pochádza. Tento impulz viedol k vzniku katechetickéj školy v Alexandrii.<sup>34</sup> Clement Alexandrijský a Origenes sú prvými predstaviteľmi tohto vedeckého smerovania teológie. Clement bol prvý, kto podrobil cirkevnú tradíciu vedeckému a filozofickému postupu a postavil cirkevné kresťanstvo na stupeň, ktorý dosiahlo židovstvo u Filóna.<sup>35</sup> „Veda viery rozvinutá Origenom vybudovaná pomocou Filónových vedeckých nástrojov nesie neomylné znaky novoplatonizmu a gnosticizmu.“<sup>36</sup> Harnack ponecháva v tomto vývoji k vedeckej teológii veľmi malý priestor pre prvky pôvodného historického evanjelia. Sú to (1) autorita zjavenia a kresťanskej tradície, (2) kresťanská nádej a (3) dôraz na svätý život.

Ďalší vývoj smerom k definovaniu základných dogiem bol postavený na tejto vedeckej teológii, o ktorej Harnack dokazuje, že bola v podstate totožná s *prirodzenou teológiou* gréckej filozofie. Predpoklady učenia o Bohu vychádzali z teológie apologistov a sotva modifikovali všeobecné učenie o Bohu. Dôvodom bolo to, že táto teológia počítala so všeobecnou inteligenciou a opierala sa preto o prirodzené náboženstvo a teológiu, teda o výsledky gréckej filozofie.<sup>37</sup>

Definovanie pevných dogiem Harnack prirovnáva k deťom, ktoré pozerajú vlastných rodičov. Teológia ich priviedla na svet, ale dogma znamenala koniec teológie: „Teológia bola pohltená dogmou a jej nezávislá práca skončila v období, keď bol odsúdený Origenes v šiestom storočí.“<sup>38</sup>

### 3.2 Historická podmienenosť cirkevného učenia podľa Pelikana

Jaroslav Pelikan podobne ako Harnack nepovažuje cirkevné učenie ani dogmu za nemenné a bez vývoja, ich existenciu a vývoj však nepovažuje za negatívny jav prispôsobenia sa cirkvi svetu a celkom ich nepripisuje vplyvu gréckej filozofie. Sústreďuje sa viac na *kontinuitu* učenia ako na kontroverziu alebo teologickú špekuláciu.<sup>39</sup> „Teologické východisko tejto histórie, premisa, ktorá je zase založená na určitom chápaní dejín, je rôznosť teológií a jednota evanjelia – jednota aj rôznosť a jednota vo vnútri rôz-

<sup>34</sup> Harnack 1894, zv. II., s. 321, 323.

<sup>35</sup> Harnack 1894, zv. II., s. 325.

<sup>36</sup> Harnack 1894, zv. II., s. 335.

<sup>37</sup> Harnack 1894, zv. III., s. 241.

<sup>38</sup> Harnack 1894, zv. III., s. 147.

<sup>39</sup> Church History, s. 8.

nosti – je založená na prijatí pravej novoty a zmeny v kresťanských dejinách a na súhlase s pravým vývojom a rastom.<sup>40</sup>

Na problém, či už samotný historiografický prístup k dejinám učenia neimplikuje nielen rast a expanziu učenia fixovanej viery, ale aj začiatok zmeny v učení, Pelikan odpovedá, že „kresťanská tradícia musí vyústiť do pluralistických reprezentácií, z ktorých každá má právo nárokovať si pre seba kresťanskú tradíciu ako v konečnom dôsledku platnú skrze dobrovoľnú identifikáciu tej denominácie jej členmi.“<sup>41</sup> To znamená, že podľa Pelikana je možné pluralistické chápanie kresťanskej tradície a táto pluralita prístupov neznamená také protirečenie, ktoré by poprelo zásadnú jednotu v rámci plurality prístupov.

Pelikan nezačína svoje Dejiny absolútne chápaným Písmom, ktoré by mal byť normou hodnotenia vývoja učenia, a k tomu hovorí: „teologická historiografia dokázala, že *Scriptura numquam sola*... Výskum odhalil, že tradícia má chronologicky ak nie aj logicky primárne postavenie pred Písmom, a že čím hlbšie ideme do raného kresťanstva, tým väčší vplyv má v ňom tradícia. Prvá cirkev vykladala Písmo vo svetle toho, čo jej bolo odovzdané o Ježišovi Kristovi, prvá cirkev vysvetľovala to, čo jej bolo odovzdané vo svetle Písma... V prednikajskej cirkvi pojem *sola Scriptura* nejestvuje. Ale ani názor, že by tradícia mala byť nadradená Písmu. Jednoducho nejestvovala nutnosť si medzi nimi vybrať.“<sup>42</sup> „Pelikan hovorí ako bolo ‚slovo Božie‘ chápané v tom-ktorom čase, ale na rozdiel od Harnacka sa nesnaží testovať *správnosť* týchto interpretácií (a výsledných doktrín) prostredníctvom nejakého *a priori* určenia, čo je autenticky biblické-evanjelické.“<sup>43</sup>

Pelikanov primárny cieľ nie je natoľko opísať formálny *proces* tradovania ako skôr jeho *obsah*. Centrálnym záujmom sú teda samotné doktríny chápané podľa kresťanskej tradície a ich historický rozvoj. Dogmou je pritom len tá časť tradície, ktorá je *vynávaná*. Pelikan pozoruje vývoj a historicky preukázateľný pohyb so zmenami a kontinuitami od *viery* k *učeniu* a potom možno k *vynávaniu* a späť. Tento pohyb nie je jednoduchý ani nemá vždy ten istý smer. Vývoj učenia sa preto nemôže konštruovať nejakým *a priori* spôsobom, keďže nemá zákonitosti a preto sa nedá ani predpovedať.

<sup>40</sup> Pelikan, zv. I., s. 10.

<sup>41</sup> weborg, s. 4.

<sup>42</sup> Weborg, s. 8.

<sup>43</sup> Lotz, s. 61.

„Cirkevný historik má rovnako ako všetci iní historici riziko povolania, že sa bude zaoberať viac *zmenou* ako *kontinuitou*. Keď sa začne zaoberať vývojom kresťanského učenia, obyčajne je to novosť učenia, ktorá sa stane predmetom a centrom jeho diskusie. Tento záujem o *zmenu* sa prejavuje prílišným sústredením na kontroverziu, teologickú špekuláciu a týmto sa vytvára dojem, akoby vývoj kresťanského učenia bol eratický a křčovitý oveľa viac ako to v skutočnosti bolo. V každých dejinách dogiem sa učením začína zaoberať v tom bode, kde sa stávalo predmetom kontroverzie. Po následnom víťazstve ortodoxie sa učením začína zaoberať až potom, keď si ho znovu vezme na nové premyslenie. Existujú samozrejme dramatické zlomy a radikálne diskontinuity v dejinách. Toto však neznamená, že na procese vývoja učenia sú zaujímavé výlučne ony.“<sup>44</sup>

Pelikan teda odmieta prístup historicistický, ktorý vysvetľuje kresťanské učenie z historickej situácie a odmieta sústredenie na zmeny učenia v prospech kontinuity kresťanskej tradície. Toto ho však nevedie k nejakému dogmatickému a a-historickému prístupu ku tradícii. Hovorí: „Učenie sa rozvíja v bežnom živote cirkvi v priebehu jej oslavy Boha, boja, služby a kázania, vzdorovania svetu a kapitulácie. Základná dialektika rozvoja učenia je dialektikou *sentire* (cítiť) *cum ecclesia*, ale niekedy *praesentire* (tušiť) *cum ecclesia*, tak ako cirkev alternatívne pestuje alebo dusí (*mothers or smothers*) svojich teológov. Súčasne *existuje* história rozvoja učenia, ktorá sa dá študovať podľa jej vlastných pravidiel bez toho, aby sa neustále interpretovala ako explicitná funkcia organizačného, politického a liturgického života cirkvi. Rozvoj učenia má vlastnú integritu tak, ako napr. rozvoj organizácie alebo liturgie alebo exegézy. Bola to reakcia proti prehnane dialektickému zaobchádzaniu s materiálom histórie učenia, ktorá viedla niektorých špecialistov k tvrdeniu, že história kresťanského učenia nie je primeranou disciplínou historického štúdia, a že rozvoj učenia v čase a priestore sa môže študovať len tými, ktorí sa zaoberajú celou kultúrou storočia.“<sup>45</sup>

Pelikan vidí vývoj učenia v ideí *perichoresis*, kde sa vzájomne ovplyvňujú konsenzus a jednota cirkvi. „Konsenzus sa dosahuje v spoločenstve, ktoré potom vyjadruje svoju jednotu v konfesii. Takáto *perichoresis* sa stáva priestorom, za ktorý nesmie ísť ani zbožnosť ani špekulácia bez toho, aby neporušila ortodoxiu.“<sup>46</sup> Vo svojom zdôvodňovaní formy a obsahu kresťanského učenia

<sup>44</sup> Church History, s. 8.

<sup>45</sup> Church History, s. 6.

<sup>46</sup> Weborg, s. 9.

ťanského učenia je oveľa opatrnejší ako Harnack a kým Harnackove hodnotenia sú jasné, jednoznačné a hlasné, v diele *The Christian Tradition* sa Pelikanove hodnotenia učenia vyskytujú dosť zriedkavo a pripúšťajú diskusiu.

Pelikan síce pripúšťa, že „kresťanskí autori proti pohanstvu preberali argumenty... z gréckych filozofov“, dodáva však, že napr. „Justinova viera bola menej formovaná jeho filozofickými úvahami ako vierou cirkvi“,<sup>47</sup> Irenaeus nespracoval pohanské učenie o spasení, ale „vyjadroval myslenie Cirkvi“<sup>48</sup> a „slovo Logos nepoužíval v jeho filozofickom význame“<sup>49</sup> a Klement Alexandrijský je síce závislý na Platónovom *Timeovi* ale „zároveň bráni biblické učenie o Stvoriteľovi proti pohanskému zbožšteniu univerza“.<sup>50</sup> Origenovi (na rozdiel od Harnacka, ktorý mu venuje 50 strán) Pelikan venuje jednu stranu (zv. I, s. 48), čím nepriamo vyjadruje, že jeho špekulatívny systém nestojí v strede prúdu kresťanskej tradície. Podobne ako Harnack aj Pelikan hovorí, že záujem trinitárneho (aj kristologického) sporu bol soteriologický. No kým Harnack vidí v tomto soteriologickom záujme smerovanie k prirodzenej teológii gréckej filozofie, a dôkaz, že najsilnejším koreňom dogmy bola klasická forma gréckej zbožnosti,<sup>51</sup> Pelikan konštatuje, že dogma 4. st. bola výsledkom toho, čo cirkev verila, učila a vyznávala. Táto dogma nebola dielom gréckeho ducha na pôde evanjelia, ale ňou sa kresťanstvo „oddelilo od pohanského supernaturalizmu a potvrdilo svoj charakter ako náboženstvo spásy“.<sup>52</sup>

Pelikanova periodizácia dejín kresťanského učenia sú stupne vo vývoji tendencií kresťanského učenia. Pretože kresťanská doktrína bola definovaná ako to, čo sa „verí, učí a vyznáva“, nielen to, čo sa „vyznáva“, definície a vyhlásenia koncilov sa nemôžu automaticky stať bodmi historických obrátov. Pretože učenie nie je nutne chronologické vo vývoji, ide pravdepodobne o panorámu:

1. Vznik katolíckej tradície (100–600)
2. Duch východného kresťanstva (600–1700)
3. Rast stredovekej teológie (600–1300)
4. Reformácia cirkvi a dogmy (1300–1700)
5. Kresťanské učenie a moderná kultúra (po r. 1700)

<sup>47</sup> Pelikan, zv. I., s. 122.

<sup>48</sup> Pelikan, zv. I., s. 144.

<sup>49</sup> Pelikan, zv. I., s. 187.

<sup>50</sup> Pelikan, zv. I., s. 35.

<sup>51</sup> Harnack 1894, zv. III. s. 179.

<sup>52</sup> Pelikan, zv. I., s. 172.

Je možné, že Pelikanovou najväčšou službou teológii je to, že raz navždy urobil neudržateľnou predstavu o nemennej kresťanskej tradícii. Bez toho, aby sa poddal módnemu zhadzovaniu alebo hyperkritickému duchu, ukázal, že určenie v čase je základným prvkom pochopenia formulácie učenia. Doktríny sú časovo podmienené a rozvíjajú sa pod tlakom nových časov a situácií, hoci stále majú kontinuitu v rámci zmeny a nie opačne. Na druhej strane, hoci Pelikan jasne demonštroval fakt vývoja učenia, správne varoval pred anachronickým čítaním histórie a učenia, ktoré asimiluje staršie štádiá vývoja s neskoršími dogmatickými definíciami s predpokladom, že to, čo sa neskôr vyznávalo, muselo byť predtým verené ak aj nie učené.

#### 4. HELENIZÁCIA EVANJELIA

Grécky intelektualizmus sa v helenizme prejavil v tom, že náboženstvo smeroval od uctievania bohov k poznávaniu *božských princípov*, ktoré sa dajú pochopiť použitím ľudského rozumu *bez nutnosti božského zjavenia* alebo osvietenia. Toto prostredie, v ktorom sa kresťanstvo nachádzalo, vyvíjalo veľký tlak predovšetkým na vzdelaných ľudí, ktorí prirodzene chceli dokázať, že ich viera nezaostáva za gréckou vedou a filozofiou a porovnávali kresťanské učenie s učením filozofov. Dôležitou súčasťou tohto procesu bol predovšetkým misijný motív získať vzdelané a vplyvné vrstvy pre kresťanstvo. V tomto procese sa „kresťanskí intelektuáli s nadšením dali do práce na vybudovaní kresťanskej teológie, tj. obrátenia svedectva evanjelií na helenistické vedecké pojednania o Bohu. No čoskoro sa ukázala nekompatibilitosť týchto prístupov... Diskusie boli stále viac vedené v pojmoch, ktoré boli evanjelistom neznáme, ale ktoré boli bežnou menou filozofických škôl v Aténach a v Alexandrii.“<sup>53</sup>

##### 4.1 Helenizácia evanjelia podľa Adolfa von Harnacka

Pre pochopenie miery helenizácie kresťanstva je potrebné určiť, aké je kresťanstvo v jeho pôvodnom „nezmiešanom“ stave. Harnack to vyjadruje pôsobivo: „pôvodné kresťanstvo bolo Ježiš Kristus. *On sám* je kresťanstvo, lebo dojem z jeho *osoby* presvedčil učeníkov o skutočnosti odpustenia hriechov, o druhom narodení a dal im odvahu viesť nový život. Preto nemôžeme definovať učenie Ježišovo, lebo vyzerá ako nadsvetový život, ktorý sa musí *cítiť* v Ježišovej osobe.“<sup>54</sup> Harnack vidí veľký zlom v dejinách kresťanstva v Aténach a v Alexandrii.

<sup>53</sup> *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville : Abingdon, 1988, s. 400.

<sup>54</sup> Harnack 1894, zv. I., s. 71.

ťanstva a prvý odklon od tohto osobného naviazania na osobu Ježiša Krista už v prechode od Krista k prvej generácii veriacich (vrátane Pavla). Ďalší prechod nastal, keď kresťanstvo prešlo od prvých židovských kresťanov ku kresťanom z pohanstva. Tu pod vplyvom gréckeho myslenia vznikla rano-katolícka cirkev.

Prvky, ktoré Harnack menuje ako helenistickú súčasť kresťanstva, sú (1) dualistická opozícia božského a pozemského, (2) abstraktná predstava o Bohu, (3) nepoznatelnosť Boha, (4) nedôvera k zmyslovej skúsenosti, (5) nedôvera v schopnosti človeka myslieť a rozumieť, (6) požiadavka emancipácie zo zmyslovosti prostredníctvom askézy a (7) potreba autority – vieru vo vyššie zjavenie.

Harnack dokonca aj použitie Starej zmluvy pripisuje vplyvu helenizmu na kresťanstvo. „Helenizácia používala SZ ako fixovanú formu náboženstva v sekulárnom prostredí. Toto použitie v žiadnom prípade nie je vplyvom žido-kresťanstva, lebo pôsobilo príliš neskoro.“<sup>55</sup>

Začiatky helenizácie kresťanskej teológie Harnack vidí vo vplyve dvoch filozofických prúdov: stoicizmu a platonizmu. Tieto dve filozofie a línie myslenia sa v 2. storočí považovali za jeden prúd, ale dajú sa rozlíšiť. Stoicizmus viedol k náboženskému mysleniu a cíteniu napr. u Marca Aurelia (prirodzené náboženstvo). Platonizmus v podstate dával do kontrastu ducha a hmotu, Boha a svet. Výsledkom bola neschopnosť uspokojiť sa s realitou kozmu, snaha rozlúštiť záhadu univerza smerom späť a smerom do budúcnosti a po tretie uznanie tohto procesu za základnú úlohu teoretickej filozofie a po štvrté presvedčenie, že smerovanie sveta potrebuje asistenciu. Tu boli položené podmienky pre myšlienku zjavenia a vykúpenia a nepokojné hľadanie síl o pomoc.<sup>56</sup> Na západe bol vplyv špekulatívnej filozofie a populárnej filozofie menší, ale bol to len rozdiel v stupni.

Helenizáciu môžeme podľa Harnacka vidieť aj v tom, že cirkevné dejiny dogmy od prvého do polovice piateho storočia korešponujú so štádiami starovekého náboženstva v tom istom období: (1) Apologeti Ireneus, Tertulián a Hippolytus majú svoju paralelu v Senecovi a Marcovi Aureliovi. (2) Alexandrijci v Plutarchovi, Epictetovi... (3) Methodius a kappadóčania v Plotinovi a Porfyriovi, (4) Dionýzios Areopagitský v Iamblichovi a Proclovi.<sup>57</sup> Cirkevná dogmatika, ktorá sa rozvinula v tom istom období ako novoplatonizmus (2.–5. st.), „môže vyzeráť ako mladšia sestra novoplatonizmu, ktorá bola vypestovaná staršou sestrou, ale ktorá proti staršej

<sup>55</sup> Harnack 1894, zv. I, 293.

<sup>56</sup> Harnack 1894, zv. I, 125.

<sup>57</sup> Harnack 1894, zv. I, 126.

bojovala a nakoniec ju porazila“. Novoplatonisti sami opisovali cirkevných teológov ako záškodníkov, ktorí použili grécku filozofiu, ale pomiešali ju s cudzími bájkami.<sup>58</sup>

Ďalším z dôkazových materiálov pre helenizáciu kresťanstva je pre Harnacka učenie o preexistencii. Helenizáciu môžeme podľa neho pozorovať aj v zámene židovskej teórie o preexistencii, ktorá závisí na Božej vševládúcosti a všemohúcosti za platónsku ideu preexistencie, ktorá je nezávislá na idej Boha a vyplýva z kontrastu medzi duchom a hmotou. Rozdiel bol tu v neviditeľnej a viditeľnej forme. Táto platónska preexistencia (1) znamenala vyššiu prirodzenosť, (2) nemala vzťah k Bohu, (3) zjavenie v tele považovala za čosi neadekvátne, (4) vyplývali z nej špekulácie o fantasmie, prijatí ľudskej prirodzenosti, transmutácii, zmiešaní dvoch prirodzeností atď.<sup>59</sup> Grécka filozofia mala vplyv nielen na kresťanské myslenie, ale aj na inštitúcie cirkvi. Stoici a cynici ovplyvnili vnik kresťanského kňazstva a episkopátu. Starí nositelia Ducha - apoštolovia, proroci a učители sa zmenili na triedu profesionálnych moralistov, kazateľov. Títo mali predobraz v stoickom *múdrost mužovi* a v cynickom *misionárovi*.<sup>60</sup>

Helenizácia pokračovala smerom od slobody a nezávislosti v náboženstve smerom k obmedzeniu bezprostrednosti náboženských pocitov a myšlienok. Katolicizmus zachránil kresťanstvo od najextrémnejšej helenizácie, ale zároveň pripustil väčšiu sekularizáciu. Pripustil genézu cirkvi, ktorá už nebola spoločenstvom viery, nádeje a disciplíny, ale politickým štátom, v ktorom Evanjelium bolo len jednou z viacerých vecí.<sup>61</sup>

Napriek týmto tvrdeniam Harnack nesúhlasí s názorom, že kresťanstvo bolo úplne helenizované. Hovorí: „Kresťanstvo nebolo v žiadnom prípade plne helenizované v katolicizme. Ak potrebujeme na to dôkaz, máme ho v útokoch Porfyria a Juliana proti cirkvi.“ (Harnack 1894 zv. III., s. 121) Tvrdí, že jeho výrok „dogma vo svojom pôvode a rozvoji je dielom gréckeho ducha na pôde Evanjelia“<sup>62</sup> nesmie byť interpretovaný bez dôrazu na slová *na pôde Evanjelia*.

„Tieto slová sú rozhodujúce. Hlúpa myšlienka identifikovania dogmy s gréckou filozofiou nikdy nevstúpila do mojej mysle, naopak, osobitnosť cirkevnej dogmy, sa mi zdalo, že leží v samotnom fakte, že na jednej strane

<sup>58</sup> Harnack 1894, zv. I, s. 359.

<sup>59</sup> Harnack 1894, zv. I, s. 318, 319.

<sup>60</sup> Harnack 1894, zv. I, s. 128.

<sup>61</sup> Harnack 1894, zv. II., s. 1, 2, 4.

<sup>62</sup> Harnack definuje gréckeho ducha ako *priradovanie metafyzického významu historickému faktu* (napr. Ježišovmu životu).

vyjadrovala kresťanský monoteizmus a centrálny význam osoby Kristovej. Na druhej strane zahrňovala do svojej náboženskej viery a historického poznania s ňou spojeného filozofický systém. Teda vytvorila z nej filozofický systém.<sup>63</sup>

#### 4.2 Helenizácia evanjelia podľa Jaroslava Pelikana

Pelikan má na otázku helenizácie podstatne iný názor, ako Harnack: „V modernej dobe sa veľmi rozšírila myšlienka, že dogma je helenizáciou kresťanstva. Ak túto tézu vezmeme tak, ako je podaná, je to veľmi simplicistické a nekvalifikované pomenovanie procesu, ktorým vznikla moderná kresťanská doktrína (dogma).“<sup>64</sup> Ďalej pokračuje: „Je to nesprávne pochopenie (*distortion*), keď sa dogma formovaná katolíckou tradíciou definuje ako práca gréckeho ducha na pôde evanjelia. V skutočnosti o dogme môžeme hovoriť ako dehelenizácii teológie, ktorá jej predchádzala a dá sa povedať, že cirkev svojou dogmou postavila proti cudzej metafyzike múr. Pretože v rozvoji trinitárnej aj kristologickej dogmy helenizáciu nájdeme v špekuláciách a herézach, proti ktorým sa dogma vyznaní a dogma koncilov nasmerovala.“<sup>65</sup>

Pelikan ukazuje, že cirkev si uvedomovala nebezpečenstvo deformujúceho vplyvu helenistického filozofického myslenia na svoje učenie a dokonca ani v prípade Klementa Alexandrijského nesúhlasí, že by jeho systém bol plne helenizovaný. Cituje k tomu Henryho Chadwicka, ktorý vyjadril paradox: „Klement je helenizovaný až do jadra jeho bytosti, ale úplne bez zvyšku odovzdaný cirkvi.“<sup>66</sup> Otvorený boj proti helenistickému mysleniu sa prejavil v útoku Hippolyta proti adopcianizmu („Opustili sväté Písmo a odovzdali sa štúdiu Euklida a Aristotela.“) a Nestorius v 5. storočí obvinil svojich oponentov, že sú zavádzaní gréckou mentalitou.<sup>67</sup>

Napriek tomu je pravda, že vo svojom jazyku a niekedy vo svojich ideách ortodoxná kresťanská dogma (učenie) nesie známky boja o pochopenie a prekonanie pohanského myslenia. Takže to, čo kresťanstvo zdedilo v dogme cirkvi, zahrňovalo viac ako len trochu gréckej filozofie. Bolo to isteže víťazstvo, ale také víťazstvo, za ktoré teológovia boli ochotní zaplatiť dosť vysokú cenu. Tento fakt ilustruje na prípade apologistov, ktorí „vlo-

<sup>63</sup> Harnack 1894, zv. I, s. 22.

<sup>64</sup> Pelikan, zv. I, s. 45.

<sup>65</sup> Pelikan, zv. I, s. 55.

<sup>66</sup> Pelikan, zv. I, s. 55.

<sup>67</sup> Pelikan, zv. I, s. 45.

žili evanjelium do ideových foriem a myšlienok svojich čias a zmiešali ich s nimi.“<sup>68</sup>

Vplyv gréckej filozofie je obzvlášť dobre pozorovateľný na Klementovi a Origenovi: „Klement Alexandrijský nielen nazýval kresťanstvo filozofiou a prehováral filozofov, aby prijali Krista a tak doplnili svoj filozofický názor, ale hlavne prejavil vplyv stredného platonizmu tým, že opísal človeka ako dvojité bytosť, ako kentaura z klasického mýtu – skladajúceho sa z tela a duše. Podľa Klementa celoživotnou úlohou kresťanského filozofického gnostika je kultivovať, pestovať oslobodenie duše z reťazi tela. U Klementa nachádzame okrem toho aj prispôsobenie k platónskemu učeniu o preexistencii duše. Podobne aj Origenes ukazuje svoju závislosť na filozofii vo svojom učení o preexistencii ľudskej duše.“<sup>69</sup>

Na Západe Tertulian môže ilustrovať pokračujúci a neodvratný vplyv filozofických myšlienok na kresťanské učenie. Tertulian neskrýva svoj odpor voči filozofii, no napriek tomu je na nej závislý. Vo svojom diele *O duši* vyjadruje svoj úmysel oslobodiť názory kresťanov spoločne s filozofmi od filozofických argumentov a na druhej strane oddeliť argumenty, ktoré používajú obe strany, od názorov tých istých filozofov. No kým Tertulian ubránil biblické učenie o duši proti filozofom, odvolal sa nielen na stoikov, ale dokonca aj na Aristotela a na iných filozofov pred-sokratovských a z čias Augustových.<sup>70</sup>

Trvalý vplyv gréckej filozofie na kresťanskú teológiu asi najlepšie dokazujú dve kresťanské doktríny: učenie o nesmrteľnosti duše a učenie o absolútnej Božej. Učenie o tom, že Boh nemôže trpieť (*impassibilitas*), znamenalo, že Boh sa nemení a nepozná utrpenia, ktoré sú charakteristické pre ľudské city. Kresťanskí teológovia použili toto učenie o Božskej *impassibilitas* ako axiómu bez toho, že by preň hľadali podporu v Písme.<sup>71</sup> Všetci kresťanskí teológovia, či už s filozofickými alebo nefilozofickými sklonmi, sa zhodli v tom, že kresťanské chápanie vzťahu medzi Stvoriteľom a stvorením vyžaduje predstavu úplne statického Boha.

Vzťah medzi helenizáciou a kresťanskou teológiou je preto podľa Pelikana zložitý. Dokonca aj učenia prevzaté podľa neho z helenizmu (nesmrteľnosť duše) nedokazujú, že ide o jednosmernú helenizáciu kresťanského učenia: „Názory na nesmrteľnosť duše a vzkriesenie ukazujú, že tu nejde

<sup>68</sup> Pelikan, zv. I, s. 47.

<sup>69</sup> Pelikan, zv. I, s. 49.

<sup>70</sup> Pelikan, zv. I, s. 50.

<sup>71</sup> Pelikan, zv. I, s. 51, 52.

o jednoduchú helenizáciu evanjelia, pretože práve proti nej sa polemizuje, ale ani nejde o víťazstvo nad gréckym myslením, ako sa to mohlo zdať.<sup>72</sup> Kresťanský helenizmus predstavuje hlavne intelektuálny podtext (*substratum*) vývoja dogmy a ako taký ho nikdy nemôžeme ignorovať.<sup>73</sup> Teológovia na Východe rozlišovali medzi *obsahom* gréckej filozofie a jej *logickými nástrojmi*. A hoci odmietli to prvé, tvrdili, že presnosť uvažovania vyžaduje použitie nástrojov, ktoré vyvinula filozofia: „Kresťanskí filozofi na Východe bránili svoje pozície používaním sylogizmu, ktorý (podľa nich) nie je ani v protiklade s cirkevnou dogmou ani nie je cudzí filozofii, ale je to jediný nástroj pravdy a jediný spôsob nájdenia toho, čo hľadáme.“<sup>74</sup>

Môžeme teda povedať, že Pelikan vidí kresťanskú tradíciu komplexnejšie a hoci pripúšťa vplyv gréckej filozofie v myšlienkových postupoch pri definovaní kresťanského učenia a dokonca prevzatie niektorých článkov učenia, pre neho sa stret medzi helenizmom a kresťanským myslením končí víťazstvom kresťanstva.

## 5. KONIEC DEJÍN DOGIEM

Harnackov a Pelikanov pohľad na ukončenie dejín dogmiem úzko súvisí s ich definíciou dogmy a predovšetkým s ich vymedzením predmetu skúmania

### 5.1 Ukončenie dejín dogmiem podľa Adolfa von Harnacka

Podľa Harnacka majú dejiny dogmiem tri vyústenia: tridentský katolicizmus, racionalistický antitrinitarizmus a protestantská Reformácia. Harnack uvádza dva dôvody, prečo považuje katolicizmus 16. storočia, ale hlavne ako sa definoval na Tridentskom koncile, za ukončenie dogmatického vývoja v kresťanstve. Prvým dôvodom je *spolitizovanie* dogmy a druhým *pápežská samovláda*. K prvému uvádza: „V Tridente predsedala viac sila ako záujem o čisté učenie... bol to záujem transformovať dogmu na dogmatickú politiku a pripustiť vo všetkých sporných bodoch pravdepodobné názory (*probabilizmus*). Tým sa rozhodnutia snemu stávajú ľahostajnými.“<sup>75</sup> K druhému dôvodu hovorí: „Viera, ktorá bola v katolicizme vždy považovaná za čosi predbežné, sa scvrkáva na podriadenosť aparátu. Niet pochybností, že celý tento proces bol jednou z ciest pochovania starej dogmy... Komplet-

<sup>72</sup> Pelikan, zv. I, s. 48.

<sup>73</sup> Pelikan, zv. II, s. 6.

<sup>74</sup> Pelikan, zv. II, s. 245.

<sup>75</sup> Harnack 1894, zv. VII, s. 38, 39.

né víťazstvo pápežstva sa prejavilo v dogme o Márii a Vatikánskych dekretoch..., tak ako sa cirkev stala slúžkou pápeža, aj dogma sa stala predmetom jeho suverénnej vlády.“<sup>76</sup>

Jedným z troch ukončení bolo aj antitrinitárne a sociniánske kresťanstvo, ktoré sa jednoducho so starou dogmou rozišlo a odhodilo ju,<sup>77</sup> ale najzaujímavejším Harnackovým tvrdením o ukončení dejín dogmiem je téza, že Reformácia znamená ukončenie dejín dogmiem. Jeho tvrdenie „história dogmy končí Lutherom“<sup>78</sup> pochopíme najlepšie, keď vyjdeme z jeho charakteristiky Reformácie:

„Lutherovo kresťanstvo je niečo iné ako súhrn tradičných doktrín. Kresťanstvo nie je biblická teológia ani to nie je učenie koncilov, ale je to duch, ktorého Otec Ježiša Krista prebúdzá v srdciach skrze Evanjelium. Všetky *autority*, ktoré podporujú dogmu, sú zrušené. Ako sa potom môže udržať dogma ako neomylná? Ale čím je dogma bez neomylnosti? U Luthera sa prezentuje len viera, aký podiel tu môže mať filozofia? Ale čím je dogma a dogmatické kresťanstvo bez filozofie?“<sup>79</sup>

Harnack venuje takmer 100 strán svojich *Dejín dogmiem* dokazovaniu, že Luther opustil dogmatické kresťanstvo, a že prvky, ktoré zachoval, nepatria k podstate jeho učenia. U Luthera to podľa neho dokazujú tri veci: (1) Luther *vždy* vychádzal z vnútra smerom k okolnostiam, z viery k inštitúcii, (2) až do r. 1521 mu bola polemika proti cirkvi vnútená jeho protivníkmi. (3) Jeho negatívna kritika nebola namierená proti samotným učeniám, ale proti takým učeniám, ktoré mali zlý vplyv na prax. Zvnútornenie náboženstva u Luthera je vidieť pri jeho pojednaní o sviatosti pokánia: (1) Nahradil vonkajší proces kajania sa vnútorným postojom úprimného pokánia (*confesio*). (2) *contritio* bolo hlboké cítenie hriechu vyvolané vierou a nenávisťou k hriechu, ale toto *contritio* a *attritio* je u Luthera vyvolané Bohom a nie ako to mali scholastici, kde bolo vyvolané zákonom.

Ďalším veľmi dôležitým bodom dôkazu ukončenia dogmatického kresťanstva je pre Harnacka to, že Luther často jasne naznačil, že jeho použitie teologickej terminológie je len ústupok oponentom kvôli jej tradičnému používaniu a známosti. Mal napr. výhrady k slovu *homoúziós* a povedal: „Musíme odpustiť otcom, že ho používali, ale ak moja duša nenávidí slo-

<sup>76</sup> Harnack 1894, zv. VII, s. 5, 8, 22.

<sup>77</sup> Harnack 1894, zv. VII, s. 23.

<sup>78</sup> Harnack však ponúka aj opatrnejšiu odpoveď, keď hovorí: „Ukončila Reformácia dogmu? Bezpečnejšie je odpovedať negatívne, ale Reformácia vyvrátila základy starej dogmy, čo vidieť vo vývoji po Reformácii smerom k racionalizmu. (Harnack 1894, zv. VII., s. 26)

<sup>79</sup> Harnack 1894, zv. VII., s. 268.

vo homoúzios a dávam prednosť ho nepoužívať, nebudem preto heretikom. Pretože kto ma prinúti používať ho, ak dodržiavam veci, ktoré boli definované koncilom prostredníctvom Písma. Hoci ariáni mali nesprávne názory vzhľadom na vieru, mali veľkú pravdu v tom, že požadovali, aby žiadne profánne a nové slovo nebolo pripustené do pravidla viery.<sup>80</sup>

Ďalej Luther veľmi vážne protestoval proti výsledkom teologickej práce už od čias apologistov a ešte vo väčšej miere sa vzdaloval od starej dogmy a rozlišoval medzi slovami *pre seba* a *pre nás*. Staré definície Boha, Krista, jeho vôle, Božích atribútov, prirodzeností Kristových, histórie Kristovej sú položené nabok s poznámkou, že tým je Boh alebo Kristus *pre seba*... Podľa Harnacka v tomto *pre seba* a *pre nás* nachádza nová teológia najjasnejšie vyjadrenie. Teológia nie je analýzou alebo opisom Boha a jeho božských skutkov z hľadiska rozumu, ktorý by mal vzhľadom na Boha nezávislú pozíciu, ale je to vyznanie viery, svojej vlastnej skúsenosti, tj. vyznanie zjavenia. *Toto však ukončuje starú teológiu s jej metafyzikou a smelou vynaliezavosťou.*<sup>81</sup>

Ak však Luther týmto starým učeniam dovoľuje, aby pod pojmmami *Boh sám pre seba*, *skrytý Boh*, *skrytá vôľa Božia* naďalej ostali, tieto už nie sú viac doktrínami viery. To, že ich Luther podržal, sa dá pripísať jeho viere, že sa nachádzajú v Písme, v skutočnosti to bolo jeho nedostatočné domyslenie problémov celkovým a systematickým spôsobom.

Toto všetko má znamenať, že dogmatické kresťanstvo je v Reformácii nahradené novým – evanjelickým (evanjeliovým). Tým, že formálne autority – dogmy – boli zamietnuté, tým aj sama dogma, tj. neporušiteľný systém alebo nedotknuteľný systém učenia ustanovený Svätým Duchom bol tiež zrušený. Je tu odstránené intelektuálne oddeľovanie obsahu viery, ktorým sa tento obsah delil na metafyziku, prirodzenú teológiu, zjavené učenie, sviatosťné učenie a etiku. *História dogmy, ktorá sa začala v časoch apologistov a apoštolských otcov, sa skončila.*<sup>82</sup>

Luther sa vrátil zo stredoveku do starej cirkvi tak, že znovu zredukoval obrovský materiál, ktorý formoval systém kresťanskej viery, na kristológiu. Odlišoval sa od tejto cirkvi tým, že sformoval vieru v Krista nielen ako podmienku spasenia, ale objektívne aj subjektívne ako jediný účinný faktor v nej.

<sup>80</sup> Harnack 1894, zv. VII., s. 225.

<sup>81</sup> Harnack 1894, zv. VII., s. 226.

<sup>82</sup> Harnack 1894, zv. VII., s. 228.

<sup>83</sup> V štyridsiatych rokoch 20. storočia.

## 5.2 Ukončenie dejín dogiem podľa Jaroslava Pelikana

Pelikan *ukončenie vývoja dogmy nepozná* a pokračuje so svojimi dejinami učenia až do najnovšej doby. Na začiatku piateho dielu *The Christian Tradition* hovorí:

„Od začiatku<sup>83</sup> som vedel, kde chcem začať svoje rozprávanie v prvom zväzku..., ale oveľa menej som si bol istý, kde chcem ukončiť piaty zväzok zaoberajúci sa modernou dobou. Amsterdamské zhromaždenie Svetovej rady cirkví r. 1948 bol možný *terminus ad quem* ako aj vyhlásenie nanebovzatia Panny Márie pápežom Piom XII. r. 1950. No v čase, keď som bol pripravený publikovať prvý diel, ktorý vyšiel r. 1971, konania Druhého Vatikánskeho koncilu znamenali, že svoje dejiny učenia v modernej dobe musím ukončiť touto udalosťou.“<sup>84</sup>

Pokiaľ ide o ukončenie dejín dogiem v Reformácii, Pelikan na adresu Adolfa Harnacka konštatuje: „Je to hrubý anachronizmus z týchto a podobných výrokov uzavrieť,<sup>85</sup> že v Lutherovej Reformácii bolo staré dogmatické kresťanstvo zrušené, alebo že história dogmy končí Reformáciou. Naopak, bolo by presnejšie povedať, že v Lutherovej Reformácii je ďalší stupeň rozvoja starého dogmatického kresťanstva. Napr. Anselmovo učenie o vykúpení prostredníctvom satisfakcie, utrpenia a smrti Kristovej predstavovalo starší vývoj, ktorý pokračoval v Reformácii. To, čo stredoveký vývoj učenia o vykúpení vyžadoval, nebolo zrušenie dogmatického kresťanstva Nikaie a Chalcedónu, ale „hlbšie preskúmanie toho, ako dobrodenia vykúpenia sa aplikujú na nás“. A hoci učenie o ospravedlnení bolo všetko len nie bežné v cirkevných otcov, Reformátori sa snažili ukázať, že nielen že vychádza z augustínovskej antropológie, ale aj z dogmy o Trojici.“<sup>86</sup>

Učenie o ospravedlnení dávalo zmysel len v tom prípade, ak bolo považované nielen za rozvoj augustínovskej antropológie, ako sa to Reformátori snažili preukázať, ale aj za rozvoj učenia o Trojici... dôrazné nástojenie na tom, že jediným platným predmetom ospravedlňujúcej viery je osoba Ježiša Krista ako inkarnovaného Syna Božieho, umiestnilo toto učenie do rámca trinitárnej teológie,<sup>87</sup> o ktorom sa Harnack vyjadril, že „sa nedá myslieť, len povedať.“<sup>88</sup> V Lutherovom Malom katechizme je učenie o Kristo-

<sup>84</sup> PELIKAN, zv. V., s. vii.

<sup>85</sup> Vid' vyššie uvedené Lutherove výroky o tom, čím je Boh a Kristus *pre seba* a *pre nás*.

<sup>86</sup> Pelikan, zv. IV, s. 156.

<sup>87</sup> Pelikan, zv. IV, s. 157.

<sup>88</sup> Harnack 1903, s. 171, 172.

vej osobe východiskom (*apposition of the subject*) a dielo Kristovo predikátom. Kristus *bol čím bol, aby urobil to, čo urobil*.<sup>89</sup> Na týchto príkladoch Pelikan nepriamo vyvracia Harnackovu predstavu, že Lutherovo kresťanstvo môže existovať bez „starej dogmy“. Naopak, Pelikan dokazuje, že učenie Reformácie je bez trinitárnej a kristologickej dogmy nepredstaviteľné.

Harnack podcenil reformačný dôraz na centralitu Slova Božieho. (Podľa neho Nová Zmluva nemá žiadnu *vnútornú normatívnu autoritu*, ale je len výsledkom historických okolností.<sup>90</sup> Reformácia naopak nepozná žiadne pôsobenie Ducha bez Slova. Slovo Božie, Písmo, je fundamentálnym prvkom pre učenie Reformácie a pre celú podstatu kresťanského náboženstva. Toto je v zásadnom rozpore s Harnackovým názorom, že obsahom kresťanského náboženstva je samotný vzťah k osobe Ježiša Krista bez sprostredkovania Slovom.

---

<sup>89</sup> Pelikan, zv. IV., s. 161.

<sup>90</sup> Harnack 1894, zv. II., s. 51.



# LUKÁŠ 16 – KOMPAKTNÍ RÉTORICKÁ JEDNOTKA

*Jiří Lukeš*

**LUKE 16 – A COMPACT RHETORICAL UNIT** The purpose of the study is to present Luke 16 as continuous speech, which forms a "compact rhetorical unit". The structure (disposition) of this unit is based on two parables (Luke 16,1–8 and Luke 16,19–31), which are in an antithetic relation. The middle part (Luke 16,9–18) acts as an expository thesis to both parables, indicates to whom the parables are addressed, and forms a "time" bond between the parables.

Both parables begin with *ἄνθρωπος (δέ) τις ἦν πλούσιος...*, which is typical for comparison using contradiction. The antithetic relation of these parables enables us to name them "The parable of the merciful rich man" and "The parable of the unmerciful rich man".

Verse 13 plays an important part in the rhetorical unit. It closes the cluster of aphorisms (verses 9b–13) and is the key to the understanding of both parables.

Rhetorical criticism allows us to combine the text that has been split up by a series of titles in different translations and commentaries and to give more consideration to the position of the listener to / reader of Jesus' (Luke's) speech, who perceives the inner logic of the unit. The chapter thus takes on the form of an episode, in which Jesus speaks to the disciples and the Pharisees on his way to Jerusalem.

## 1. PŘEDPOKLADY PRO UPLATNĚNÍ METODY

Cílem této práce je nahlédnout 16. kapitolu Lukášova evangelia z hlediska rétorické kritiky a soustředit pozornost zejména na „dispositio“ (uspořádání) této kapitoly. Důraz bude kladen na kompaktnost „rétorické jednotky“, nikoli na její komparaci s jinými místy, což usnadňují i dvě specificky lukášovská podobensví, která u dalších dvou synoptiků nenajdeme. Snahou bude objevit či docenit jedinečný charakter této jednotky, vymezit její hranice vně i uvnitř jí samé a poukázat na strukturu, jejíž odhalení je pro pochopení smyslu nezbytné.<sup>1</sup> Tomu napomůže i základní narativní přiblížení oddílu a chybět samozřejmě nebude ani stručný přehled struktur a charakteristik kapitoly, který vzešel z tradičního diachronního bádání.

<sup>1</sup> G. A. Kennedy. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (The University of North Carolina Press 1984) stanovuje pravidla postupu při rétoricko-kritickém rozboru na str. 14–38, pro vymezení „rétorické jednotky“ zvláště str. 33–38. B. Mack. *Rhetoric and the New Testament* (Fortress Press, Minneapolis 1990) předkládá jistou obdobu. str. 21–48 a konzervativní alternativu nabízí R. Meynet. *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric* (Sheffield Academic Press 1998), str. 168–181. Kennedyho postup zkoumá a doplňuje W. Wuellner. *Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?* (CBQ 49/1987), str. 455–460.

Rétorická kritika ovšem nepracuje s „textem“, anebo pouze s „textem“, ale s „řečí“ a „diskursem“. Autor se mění v „řečníka“ a ze čtenáře se stává zároveň i „posluchač“. Vytváří se tím „rétorický trojúhelník“, který odráží vztahy, jež jsou pro „rétorickou“ nebo „argumentační situaci“ stěžejní.<sup>2</sup> Úkolem rétora je představit posluchači řeč, která bude obsahovat co nejlepší argumenty a bude co nejplynulejší. Jen taková řeč zaujme a přesvědčí.

Evangelium jako literární druh vykazuje řadu podobností s literárními druhy existujícími v řecko-římském světě, zvláště s biografií,<sup>3</sup> zároveň však užívá hebrejská Písma jako autority. Mísí se v něm tedy helenistické literární a rétorické konvence s prvky biblické historie, ve snaze zachytit události, které se staly, a vyzdvihnout důležitost a charakter osoby, v jejímž jménu a jejímž vlivem vzniká komunita, jež je novou alternativou v židovském i helenistickém světě.<sup>4</sup>

Proto může zohlednění alespoň některých zásad rétorické kritiky či analýzy přispět svým dílem k ucelenějšímu pohledu na exegetovaný oddíl a napomoci odhalit souvislosti, které posluchač pozdní antiky bezesporu vnímal a v textu či psané řeči je nepřehlížel.

Tato rétoricko-strukturální exegeze 16. kapitoly Lukášova evangelia tedy vychází z předpokladu, že evangelista zamýšlí vtáhnout čtenáře<sup>5</sup> do Je-

<sup>2</sup> Ke vztahům mezi řečníkem, posluchačem a argumentací blíže Kennedy str. 15, J. L. Kinneavy. *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith* (New York, Oxford 1987), str. 49, 52, 107 a zejména Ch. Perelman. *The Realm of Rhetoric* (Notre Dame, Indiana 1982), str. 9–20. K „rétorické situaci“ – Kennedy. str. 34–35, J. Jasinski. „Rhetorical Situation“, in: *Encyclopedia of Rhetoric* (Oxford 2001), str. 694–697, R. E. Vatz. *The Myth of Rhetorical Situation* (PR 6/1973), str. 154–161, I. H. Henderson. *Rhetorical Determinacy and the Text (Semeia 71/1995)*, str. 169, J. Lambrecht, S. J. *Rhetorical Criticism and the New Testament* (Bijdragen 50/1989), str. 240–241, „Beyond the speaker (*ethos*), beyond the discourse (*logos*) and beyond the audience (*pathos*) there is always a milieu, a context...“, str. 245. W. Wuellner (*Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?*) v návaznosti na Kennedyho a L. F. Bitzera rozumí rétorické situaci jako: „...understanding of the argumentative or rhetorical situation as that specific condition or situation which invites utterance. ...It has been so since antiquity, where the rhetorical situation underlying or preceding a text was discussed as the crucial initial step of invention“, str. 455.

<sup>3</sup> B. Witherington. *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary* (The Paternoster Press 1998), str. 15–20.

<sup>4</sup> J. L. Bailey, L. D. Vander Broek. *Literary Forms in the New Testament* (Westminster 1992), str. 91–98.

<sup>5</sup> W. Wullner (*Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?*) vidí roli čtenáře v rámci rétorické kritiky následovně: „Rhetorical criticism changes the long-established perception of authors as active and readers as passive or receptive by showing the rationale for readers as

žisovy promluvy k učedníkům i farizeům a učinit z něj konfrontovaného posluchače i svědka této epizody.“

## 2. OTÁZKY SPJATÉ PŘEVÁŽNĚ S TRADIČNÍM PŘÍSTUPEM

### 2.1 Umístění jednotky v rámci evangelia

Lk 16 je součástí „velké vsuvky“ a spoluutváří blok látky originálně zpracované Lukášem. Podle členění D. Leeho, který zpracovává Lukášovo evangelium pomocí narativního čtení a rozděluje příběh do sedmi „dějství“, by 16. kapitola byla součástí dějství čtvrtého (9,51–19,44) s názvem „Ježíš ve stínu Jeruzaléma“.<sup>6</sup> Cesta do Jeruzaléma se tak stává i „časovým“ vymezením epizod a „řečí“, které Ježíš cestou pronesl.<sup>7</sup>

Lee v návaznosti na Talberta vidí v celém čtvrtém dějství symetrickou strukturu a 16. kapitolu dělí do dvou částí, kde 16,1–13 je zrcadlovým protějškem 12,35–13,9 a 16,14–31 je obdobným protikladem 11,37–12,34.<sup>8</sup>

### 2.2 Vnitřní členění jednotky v překladech, komentářích a dalších publikacích – problematika tradičního členění textu

Právě v této oblasti panuje největší rozmanitost, jež se projevuje v překladech i komentářích. Perikopy se v 16. kapitole liší počtem, délkou i pojmenováním, podle toho, na co dotyčný překladatel či vykladač upřel pozornost a co považoval za nutné zdůraznit.

Za takovéto situace se kontinuita textu, kterou nabízí řecký text Nestle-Aland,<sup>9</sup> jeví jako určitá výhoda, neboť pro vnímání 16. kapitoly jako souvislé „řeči“ či „rétorické jednotky“ nevytváří hranice, jež byly stanoveny na základě jiných principů než rétorických nebo narativních.

Názorný přehled vybraných překladů a komentářů dokládá variabilitu, s jakou je struktura kapitoly vnímána.

active, creative, productive. Moreover, rhetorical criticism changes the status of readers to that of judges and critics to that of validators“, str. 461.

<sup>6</sup> D. Lee. *Luke's Stories of Jesus* (Sheffield Academic Press 1999), str. 189. Na blízkost rétorické a narativní kritiky upozorňuje D. L. Stamps. *Handbook to Exegesis of the New Testament* (Brill, Leiden 1997), str. 219. Převzetí makrostruktury od Leeho (Talberta) není v tomto případě nemožné.

<sup>7</sup> „Cestu do Jeruzaléma“ vymezuje J. A. Fitzmyer. *The Gospel according to Luke X–XXIV* (Doubleday 1985) oddílem 13,22–17,10 a L. J. Topel. *On the Injustice of the Unjust Steward: Lk 16:1–13* (CBQ 37/1975) vidí blízký kontext pro tuto parabolu v oddílu „cesty“ 14:25–17:10, str. 221.

<sup>8</sup> Viz. Lee, str. 196.

<sup>9</sup> Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece*, 26. Auflage (Stuttgart 1988).

Překlady s nadpisy přímo nad perikopami:

- ČEP – v. 1–9 „Podobenství o nepoctivém správci“, v. 10–15 „O majetku“, v. 16–17 „Výroky o Zákonu“, v. 18 „O rozluce“, v. 19–31 „O boháči a Lazarovi“ – pět oddílů.
- O. Petru – v. 1–15 „Podobenství o vychytralém správci“, v. 16–18 „O Zákonu“, v. 19–31 „Podobenství o boháči a Lazarovi“ – tři oddíly.
- R. Col – v. 1–13 „Podobenství o nevěrném správci“, v. 14–15 „Pokrytectví farizeů“, v. 16–18 „Zákon Boží je věčný“, v. 19–31 „Podobenství o boháči a chudém Lazarovi“ – čtyři oddíly.
- Die Gute Nachricht – v. 1–8 „Der untreue Verwalter“, v. 9–13 „Über den Besitz“, v. 14–18 „Über den Willen Gottes“, v. 19–31 „Lazarus und der Reiche“ – čtyři oddíly.
- Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments – v. 1–9 „Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter“, v. 10–13 „Von der Treue im Gebrauch der irdischen Güter“, v. 14–18 „Von der Gerechtigkeit der Pharisäer und der Geltung des Gesetzes“, v. 19–31 „Das Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus“ – čtyři oddíly.
- Revised Standard Version – v. 1–18 „The dishonest steward“, v. 19–31 „The rich man and Lazarus“ – dva oddíly.
- New Revised Standard Version – v. 1–13 „The Parable of the Dishonest Manager“, v. 14–18 „The Law and the Kingdom of God“, v. 19–31 „The Rich Man and Lazarus“ – tři oddíly.
- The NIV Study Bible – v. 1–15 „The Parable of the Shrewd Manager“, v. 16–18 „Additional Teachings“, v. 19–31 „The Rich Man and Lazarus“ – tři oddíly.<sup>10</sup>

Komentáře:

- W. Grundmann – Celá kapitola nese název „Die Entscheidungsfrage der zeitlichen Güter“, v. 1–7 „Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter“, v. 8–18 „Gespräche über die rechte Verwaltung des Besitzes im Anbruch der Heilszeit“, v. 19–31 „Das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus“ – tři oddíly.
- J. A. Fitzmyer – v. 1–8a „The Parable of the Dishonest Manager“, v. 8b–13 „Three Applications of the Parable“, v. 14–15 „Avaricious Pharisees Are

<sup>10</sup> ČEP (Praha 1991), O. Petru (Videň 1983), R. Col (Velehrad 1945), Die Gute Nachricht (Berlin, Zwickau 1974), Die Heilige Schrift... (Zürich 1975), RSV (The British and Foreign Bible Society 1973), NRSV (Nashville 1990), The NIV Study Bible (Zondervan, Grand Rapids 1995).

- Reproved“, v. 16–17 „Two Sayings about the Law“, v. 18 „On Divorce“, v. 19–31 „The Parable of the Rich Man and Lazarus“ – šest oddílů.
- Howard Marshall – Celá kapitola nese nadpis „Warnings about Wealth“, v. 1–9 „The Prudent Steward“, v. 10–13 „Faithful Stewardship“, v. 14–15 „Reproof of the Pharisees“, v. 16–17 „The Law and the Kingdom“, v. 18 „The Law concerning Divorce“, v. 19–31 „The Rich Man and Lazarus“ – šest oddílů.
- J. Nolland – Celá kapitola nese název „Use and Abuse of Riches“, v. 1–8 „The Dishonest Steward: What Am I Going to Do?“, v. 9–13 „Serving God and Using Mammon“, v. 14–15 „Lovers of Money and Seekers of Honor“, v. 16–18 „The Demands of the Law and the Prophets, and Those of the Gospel of the Kingdom of God“, v. 19–31 „The Outcome of Life for the Rich Man and Lazarus“ – pět oddílů.<sup>11</sup>

Z předloženého členění 16. kapitoly Lukáše vyplývá, že překladatelé a komentátoři se zcela shodují jen v délce druhého podobenství, tj. v. 19–31. Ovšem ani tato parabola neušla pokusům o stanovení původního rozsahu a například J. D. Crossan podotýká, že „metodologicky nemůže být Lk 16,27–31 považován za součást původního Ježíšova podobenství“ a za „aktuálně Ježíšovu“ považuje jen část první, tj. v. 19–26.<sup>12</sup> Oproti tomu C. L. Blomberg poznamenává, že druhá polovina paraboly (v. 27–31) nemusí být redakční, ale Ježíšův vlastní, typický dodatek, který koloval v odlišných formách. Strukturálně se mu zdá být zlom po v. 23 výraznější, než posun v ohnisku mezi veršem 26 a 27.<sup>13</sup> R. Bauckham zmiňuje, že v. 27–28 mohly být docela běžné v židovských vyprávěných příbězích.<sup>14</sup>

Výrazně rozdílně vnímají badatelé délku paraboly první, jejíž rozpětí je odlišné nejen v překladech, ale problematizuje ho i řada dalších vykladačů. Jejich postoje se dají v zásadě rozdělit do čtyř skupin. Do první patří například R. Bultmann, J. D. Crossan, L. Goppelt, H. Preisker, W. Grundmann a H. Drexler,<sup>15</sup> kteří rozsah paraboly vnímají od v. 1 do v. 7. Ke druhé skupině náleží mimo jiné K. E. Bailey, M. Beavis, E. Güttgemanns,

<sup>11</sup> W. Grundmann. *Das Evangelium nach Lukas*, 9. Auflage (Berlin 1981), str. 315–330, J. A. Fitzmyer. *The Gospel...* str. 1094–1136, I. Howard Marshall. *The New International Greek Testament Commentary. The Gospel of Luke* (The Paternoster Press 1998), str. 613–639, J. Nolland. *The Word Biblical Commentary 35B* (Texas 1993), str. 793–833.

<sup>12</sup> J. D. Crossan. *In Parables* (San Francisco 1973), str. 67.

<sup>13</sup> C. L. Blomberg. *Interpreting the Parables* (Apollos 1990), str. 204.

<sup>14</sup> R. Bauckham. *The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels* (NTS 37/1991), str. 242.

J. Jeremias, F. Maass a C. Westermann,<sup>16</sup> kteří soudí, že k parabole patří i verš 8. K možnosti, že to není celý verš osmý, ale jen jeho první část – v. 8a, se přiklání třetí skupina exegetů:<sup>17</sup> J. A. Fitzmyer, D. M. Parrott, B. B. Scott, L. J. Topel, W. O. E. Oesterley, F. Tillmann a další. S vědomím toho, že se jedná již o dodatek, který ovšem k parabole náleží a vztahuje se k v. 4, přidává čtvrtá skupina k parabole i v. 9. Jsou to badatelé C. L. Blomberg, D. R. Fletcher a j.<sup>18</sup>

Poněkud stranou stojí např. E. Brunner který se původností jednotlivých veršů nezaobírá a komentuje oddíl veršů 1–13.<sup>19</sup>

Ač rozdíl v délce podobenství představují u jednotlivých badatelů až šest veršů, bereme-li do úvahy i Brunnera, prakticky všichni zmiňují, že veršem 8a, 8b, 9 či 10 začíná aplikace, výklad podobenství nebo sekundární dodatky. Zatímco jedni je k podobenství ještě přiřadí, jiní je už oddělí a označí samostatným nadpisem. Např. D. R. Fletcher vidí aplikaci ve v. 8–13,<sup>20</sup> avšak C. L. Blomberg považuje za „přídavné výroky Ježíše“ v. 10–13.<sup>21</sup>

Jednoznačně dominuje stanovisko, že parabola je autentická, ale převáženě výroky nikoliv. Motivem pro určení přesné délky paraboly je často snaha rozpoznat původní Ježíšovo slovo od pozdějšího redakčního, luká-

<sup>15</sup> R. Bultmann. *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford 1963), str. 175, Crossan. *In Parables*, str. 66, L. Goppelt. *Theologie des Neuen Testaments*, 3. Auflage (Göttingen 1980), str. 616, H. Preisker. *Lukas 16,1–7* (TLZ 74/1949), str. 85–92, Grundmann. *Das Evang...* str. 315–318, H. Drexler. „*Miszellen: Zu Lukas 16,1–7*“ (ZNW 58/1967), str. 286–288.

<sup>16</sup> K. E. Bailey. *Poet & Peasant and Through Peasant Eyes* (Michigan 1983), str. 86–118, zvláště 107, M. Beavis. *Ancient Slavery as an Interpretive Context for the NT Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward* (Luke 16:1–8) (JBL 111/1992), str. 37–54, E. Güttgemanns. *Narrative Analysis of Synoptic Texts (Semeia 6/1976)*, str. 138–140, J. Jeremias. *Die Gleichnisse Jesu* (München, Hamburg 1966), str. 121–122, F. Maass. „Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter. Luke 16,1–8“ (*Theologie Viatorum 8*, Berlin 1961), str. 173–184, C. Westermann. *The Parables of Jesus* (T. & T. Clark, Edinburgh 1990), str. 185, 189.

<sup>17</sup> D. M. Parrot. *The Dishonest Steward* (Luke 16. 1–8a) and *Luke's Special Parable Collection* (NTS 37/1991), str. 499–515, B. B. Scott. *Hear Then the Parable* (Fortress Press 1990), str. 255–266, L. J. Topel. *On the Injustice...* str. 217–218, W. O. E. Oesterley. „The Parable of the ‚Unjust‘ Steward“ (Exp 6/7 1903), str. 273–283, F. Tillmann. „Zum Gleichnis vom ungerechten Verwalter. Lk 16,1–9“ (BZ 9/1911), str. 171–184.

<sup>18</sup> Blomberg. *Interpreting...* str. 243–247, D. R. Fletcher. *The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?* (JBL 82/1963), str. 15–30. Fletcher soudí, že „V. 9 is the real crux interpretationis of the parable“, str. 19. Členění do čtyř skupin a jména dalších badatelů podává rovněž Fitzmyer. *The Gospel...* str. 1096–1097.

<sup>19</sup> E. Brunner. *Sowing and Reaping. The Parables of Jesus* (John Knox Press, Virginia 1965), str. 76–83.

<sup>20</sup> Fletcher. *The Riddle of...* str. 15.

šovského či nelukášovského, a otázka, kdo je κύριος z v. 8a, která zaměstnává většinu vykladačů.

Oddíl mezi oběma parabolami má kvůli různě vnímané délce první z nich rovněž kolísavý rozsah i počet pododdílů a látka v něm už není výlučně z Lukášova speciálního pramene, ale má paralely také u dalších synoptiků – verše 13, 16, 17, 18 pocházejí z Q. Oproti tomu verše 14–15 hodnotí J. Nolland pod vlivem H. Schürmanna sice jako zakořeněné v tradici, ale zároveň skutečně lukášovské.<sup>22</sup> V. 14 je považován Bultmannem za přechodový a E. P. Sanders ho pokládá za neodpovídající skutečnosti. Bultmann následně popisuje v. 15 jako autentický výrok Ježíšův.<sup>23</sup> V. 16 má svou „primitivnější“ analogii u Mt 11,12–13 a údajně pochází od rané křesťanské komunity či jejich kritiků.<sup>24</sup> V. 17 je variantou Mt 5,18, avšak v odlišné formě. Izolovaný výrok v. 18 nalezneme s jistou změnou u Mt 5,32 a jako dublet u Mt 19,9, který je odvozen od Mk 10,11, k němuž má Lk blíže.<sup>25</sup> R. Banks považuje Lukášovu formulaci v. 18 za pravděpodobně nejpůvodnější formu výroku.<sup>26</sup>

Schürmann se o vv. 16–17 domnívá, že byly drženy jen jako úvod pro v. 18 a F. W. Danker tvrdí, že v. 16 a 17 existovaly odděleně.<sup>27</sup>

Co se týká vztahu středního oddílu k parabolám, je možné zmínit postoj A. Plummera, který dělí střední oddíl na dvě části, kde v. 9–13 vnímá jako doplněk k parabole první a v. 14–18 jsou dle něj úvodem k parabole druhé.<sup>28</sup>

J. W. Sider se domnívá, že v. 14–15 se vztahují k první části druhé paraboly, tj. veršům 19–26 a verše 16–18 zaostřují na její druhou část – verše 27–31.<sup>29</sup>

<sup>21</sup> Blomberg. *Interpreting...* str. 244.

<sup>22</sup> Nolland. *The Word Bib. Comm...* str. 809.

<sup>23</sup> Marshall. *The New International...* str. 624–625, přebírá Bultmannovu argumentaci. E. P. Sanders. *Jesus and Judaism* (Fortress Press, Philadelphia 1985), str. 281.

<sup>24</sup> Fitzmyer. *The Gospel...* str. 1115, F. W. Danker. *Luke 16,16. An Opposition Logion* (JBL 77/1958), str. 232.

<sup>25</sup> Fitzmyer. *The Gospel...* str. 1119–1120, Marshall. *The New International...* str. 630–631.

<sup>26</sup> R. Banks. *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge University Press 1975) „...the Lucan formulation in 16.18 that is probably the most original form of the saying“, str. 193.

<sup>27</sup> H. Schürmanna („Sprachliche Reminiszenzen...“ NTS 6/1960, str. 193) cituje Banks. *Jesus and Law...* „...vv. 16–17 were merely retained as an introductory piece to v. 18...“, str. 220, Danker. *Luke 16,16...* „...and the probability increases that both vss. 16 and 17 existed separately...“ str. 242.

**Souhrn:** Z předchozího rozboru vyplývá, že určitá shoda panuje mezi komentátory při deskripci textu samého a zcela převládá tendence vytvářet pododdílů co nejvíce. Text je rozkládán na jednotlivá logia, která jsou podrobována analýze a následně komentována. Na této rovině je struktura přehledná a téměř identická. Nejednotnost se projeví až na větším celku, při stanovování původních délek obou parabol či rozpoznávání dodatků.

Problémem však může být to, že v „zájmu čtenáře“ dochází v překladu k rozložení textu do řady pododdílů, čímž je rozmělněna původní struktura, důležitá pro výklad, a jeho pozornost je převedena na sekundární členění textu provedené překladatelem. V každém případě počet a členění oddílů v kapitole vytváří u čtenáře povědomí o jejím uspořádání, a tím i předporozumění, se kterým přistoupí k další práci s textem. Takovéto organizování textu do četných podjednotek sice výrazně usnadní komparaci s jinými místy Písma a nezbytné je i při sestavování synopse, avšak daní za ně je v tomto případě přetrhání vnitřních vazeb, symetrie a následně i antitetických vztahů, jimiž je 16. kapitola nabitá a semknuta.

Rozmanitosti názvů jednotlivých pododdílů kapitoly není nutné přikládat velkou váhu, neboť nadpisy nejsou součástí původního textu a mají jen pomocný charakter. Důležité je jen poznamenat, že název prvního podobenství je prakticky u všech překladatelů i komentátorů pojmenován podle správce a jeho konání, u druhého podobenství se do něj promítá Lazar a boháč. *Názvy parabol* tedy vzájemnou souvislost mezi nimi čtenáři neznají.

### 3. STRUČNÉ LITERÁRNÍ HODNOCENÍ JEDNOTKY – PŘEHLED CHARAKTERISTIK

#### Parabola I.

Hned několik badatelů se shoduje v postoji, že toto podobenství je nejobtížnější ze všech synoptických či biblických vůbec a „pánova“ chvála ničemy vyvolávala rozpaky nad křesťanstvím už za Juliána Apostaty.<sup>30</sup> I přes tyto skutečnosti o autenticitě podobenství nelze pochybovat. Je prakticky

<sup>28</sup> A. Plummer. *St. Luke. International Critical Commentary* 4 th ed. (Edinburgh 1910), str. 380.

<sup>29</sup> J. W. Sider. *Interpreting the Parables. A Hermeneutical Guide to Their Meaning* (Zondervan, Grand Rapids 1995), str. 214.

<sup>30</sup> Bailey. *Poet & Peasant...* str. 86, Brunner. *Sowing and Reaping...* str. 76, K. Gábriš. *Ježišove podobenství II* (UK Bratislava 1991), str. 112.

nepřijatelné, aby apokryfní parabola, obsahující zřejmé interpretační obtížnosti, byla ranou křesťanskou komunitou začleněna mezi tradiční Ježíšovy parabolou.<sup>31</sup>

C. L. Blomberg řadí tuto parabolu do komplexu „tříbodových parabol“ se systémem „pán – správce – dlužníci“. K. Gábriš upozorňuje na „dramatický trojúhelník“, který se týká zejména osob a napětí mezi nimi.<sup>32</sup> A. C. Thiselton charakterizuje Lk 16,1–9 na základě bádání D. O. Via, D. Patteho a S. Pricketta jako parabolu s „komickou zápletkou“ a zároveň zde vidí „otevřenou“ (open-ended) vazbu i úmyslnou dvojznačnost.<sup>33</sup>

J. D. Crossan si všímá „elegantně strukturované“ paraboly, jež je formována do „minidramatu“ a klade důraz na dělení do tří scén (16,1–2, 3–4, 5–7), kde první scéna vykazuje chiastickou strukturu, jež je důležitá pro vytyčení problému i jeho řešení. Typem řadí parabolu mezi „paraboly o služebnících“, v nichž si všímá „tématické jednoty“ vztahu „pán–služebník“, jež nepostrádá čas nebo moment kritického zúčtování.<sup>34</sup> Crossan tedy zohledňuje strukturálně-narativní rozbor a staví na bádání školy dějin formy. Pod vlivem D. O. Via hledá analogie s „podvodnicko-hlupáckými příběhy“ a zmiňované schéma paraboly sestavuje dle modelu, který pro tyto historiky sestavila H. Jasonová.<sup>35</sup>

K. E. Bailey vidí v Lk 16,1–8 „parabolickou baladu“ se strukturou ABBCB'BA', kde vrcholem je v. 4. Zmiňuje i charakteristický rys Lukášovy parabolické formy, jímž je značný počet oddílů s přímou řečí a připomíná i výkladový model, v němž má pán status „komplice“ (a partner-in-crime, Oesterley).<sup>36</sup>

D. Dormeyer z hlediska rétoriky antiky člení podobenství na dva subtypy, kde jeden nazývá „parabolou v úzkém smyslu“ a druhý „parabolou“. Lk 16,1–13 náleží do druhého subtypu mezi „paraboly“ a vyžaduje závěr „a minore ad maiorem“.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Fletcher. *The Riddle...* str. 15.

<sup>32</sup> Blomberg. *Interpreting...* str. 241, 243, Gábriš. *Ježišove podobenství I* (Bratislava, Lipt. Mikuláš 1990), str. 10.

<sup>33</sup> A. C. Thiselton. *New Horizons in Hermeneutics* (Zondervan, Grand Rapids 1992), str. 476, 492.

<sup>34</sup> Crossan. *In Parables*, str. 96–120, zvláště 110.

<sup>35</sup> Její stanoviska přibližuje Scott. *Hear Then...* str. 259–260.

<sup>36</sup> Bailey. *Poet & Peasant...* str. 95, 99.

<sup>37</sup> D. Dormeyer. *The New Testament among the Writings of Antiquity* (Sheffield 1998), str. 162–163.

C. Westermann řadí Lk 16,1–8 mezi „exemplary story“.<sup>38</sup>

J. W. Sider navrhuje číst Lk 16,1–13 jako „dramatický narativ“ a zároveň upozorňuje na nutnost položení si „správných otázek“ pro „správné řešení“.<sup>39</sup>

O ekonomickou rekonstrukci se pokouší J. D. Derrett<sup>40</sup> a do interpretačního kontextu starověkého otroctví ji řadí Mary A. Beavis, která provádí komparaci s Aesopem a Plautovými otroky.<sup>41</sup>

### Střední oddíl

Charakteristika středního oddílu jednotky z hlediska původu materiálu a jeho členění byla již provedena v předchozí části stati a zde je snad ještě vhodné zmínit, že v. 9b–13 jsou tvořeny „trsem“ aforismů, jenž uzavírá v. 13, který má paralelu u Mt 6,24 a jeho období nalezneme u Epicteta.<sup>42</sup> Trs aforismů zde může být produktem hebrejského paralelismu a kulminuje výrokem: „Nemůžete sloužit Bohu i majetku“.<sup>43</sup>

R. Banks představuje verše 16–18 jako jistou „anomálii“ v Lukášově evangeliu, neboť kromě nich nejvíce Lukáš nikde zájem o Zákon samotný a i další materiál týkající se Zákona předává bez zjevných poznámek.<sup>44</sup> O v. 18 je možné říci, že pouze esejeji v Kumránu měli podobné podmínky pro zabraňování rozvodům.<sup>45</sup>

Marshall na základě Mansona upozorňuje, že vhodnými posluchači veršů 14–31 by byli zejména saduceové (a uvádí pro to řadu důvodů), ti však nejsou textem vůbec zmiňováni.<sup>46</sup>

<sup>38</sup> Westermann. *The Parables...* str. 189.

<sup>39</sup> Sider. *Interpreting...* str. 150, 242–243.

<sup>40</sup> J. D. M. Derrett. *Fresh Light on St Luke XVI* (NTS 7/1960–61), str. 198–219.

<sup>41</sup> Beavis. *Ancient Slavery...* str. 37–54.

<sup>42</sup> Dormeyer. *The NT among...* „Epictetus offers a joking antithetic parallel: ‚You cannot play Thersites (a bald hunchback) and Agamemnon (tall and handsome) at the same time‘. (Diss. 4. 2. 10 Gnilka 1988: I,243)“, str. 107.

<sup>43</sup> Fletcher. *The Riddle...* str. 15 přebírá od Oesterleyho. *The Gospel Parables in the Light of their Jewish Background*, str. 196.

<sup>44</sup> Banks. *Jesus and the Law...* „As for the Lucan section itself (Lk 16.16-18), it appears at first sight to be an anomaly in the gospel, for nowhere else have we found Lucan interest in the Law itself, as seems to be the case here.“, str. 219–220.

<sup>45</sup> Dormeyer. *The NT among...* str. 93.

<sup>46</sup> Marshall. *The New International...* str. 625.

### Parabola II.

B. B. Scott, který organizuje Ježíšovy paraboly podle sociálních realit zemědělské kultury Palestiny prvního století, řadí parabolu Lk 16,19–31 do kategorie „Rodina, ves, město a podobně“.<sup>47</sup> A. C. Thiselton v ní vidí „metonymickou parabolu paradoxu“.<sup>48</sup>

C. L. Blomberg vřazuje parabolu do skupiny „jednoduchých tříbodových parabol“ a zároveň se táže, zda je možné příběh považovat za „fiktivní narativ“.<sup>49</sup>

J. A. Bailey, L. D. Vander Broek a E. Güttgemanns ji chápou jako „ukázkový (varovný) příběh“, což je označení blízké Quintiliánovu i Jülicherovu členění parabol.<sup>50</sup> První dva rovněž upozorňují na apokalyptický motiv v Ježíšově řeči, který je důležitý pro rozvinutí poselství paraboly.

C. Westermann nepovažuje Lk 16,19–31 za parabolu a podobně vnímá oddíl i D. Gooding, který věc zdůvodňuje tím, že nemá základ v „aktuálních věcech a aktivitách tohoto světa“.<sup>51</sup> J. W. Sider zmiňuje skutečnost, že mnohé Ježíšovy paraboly s „dlouhým příběhem“, kam řadí i tuto, jsou podobné Aristotelovým tragediím s „dvojím závěrem“, kde záhuba zla udává tón konce oproti dobru, které potkává štěstí. Sider zároveň neopomíjí připomenout archetypální obrazy paraboly – ráj a hádes.<sup>52</sup> Jako parabolu s „dvojitým vrcholem“ ji vnímá i J. Jeremias.<sup>53</sup>

Řada badatelů přibližuje skutečnost, že parabola má afinitu k folkloristickému materiálu židovské i egyptské tradice. Jedná se o vyprávění z Palestinského Talmudu o Bar Ma'janovi a o egyptský příběh Si-Osirise.<sup>54</sup> Zvláštní pozornost tomuto tématu věnuje R. Bauckham a R. F. Hock, který doplňuje pohled o motivy z řecko-římského světa a soustředí se zejména na Luciana ze Samosaty (Gallus a Catapulus).<sup>55</sup> Jisté paralely s Enochem

<sup>47</sup> Scott. *Hear Then...* str. 77, 141.

<sup>48</sup> Thiselton. *New Horizons...* str. 117–118. „Metonymických parabol“ si všímá i Crossan, který rozpoznává celkem tři a všechny nalézá u Lukáše (Lk 10:30–37, 18:9–14, 16:19–31).

<sup>49</sup> Blomberg. *Interpreting...* str. 203–205.

<sup>50</sup> Dormeyer. *The NT among...* str. 161–165. Güttgemanns. *Narrative Analysis...* str. 162.

<sup>51</sup> Westermann. *The Parables...* „...Lk 16. 19–31, which is not a parable“, str. 188. D. Gooding. *According to Luke* (Eerdmans, Grand Rapids 1987), str. 227.

<sup>52</sup> Sider. *Interpreting...* str. 134–135, 190.

<sup>53</sup> Jeremias. *Die Gleichnisse Jesu*, str. 25. „Die Gleichnis ist eines der vier doppelgipfligen Gleichnisse (s. S. 25). Der erste Gipfel (V. 19–23). . . , der zweite Gipfel (V. 24–31). . . “ str. 125.

<sup>54</sup> Tuto skutečnost připomíná např. Crossan. *In Parables*, str. 67–68, Sider. *Interpreting...* str. 183–184, C. L. Blomberg. *Interpreting...* str. 204 a další.

I vidí S. Aalen.<sup>56</sup> L. Goppelt zmiňuje Bultmannovu domněnku, že toto podobenství jako jediné v Lukášovi je skutečně ebjónské.<sup>57</sup> A. Di Marco upozorňuje na v. 25, který má chiastickou formu.<sup>58</sup>

#### 4. 16. KAPITOLA JAKO „KOMPAKTNÍ RÉTORICKÁ JEDNOTKA“

##### 4.1 Uspořádání jednotky – „dispositio“

Nejrozsáhlejšími útvary v rétorické jednotce jsou dvě paraboly – podobenství.<sup>59</sup> Řecký výraz „παραβολή“ v sobě původně zahrnuje „srovnání“ či „juxtapozici“,<sup>60</sup> na což navazují i překvapující a dvojnásobné rysy, které vtahují posluchače do okamžité účasti na příběhu a kladou před něj nové a zásadní otázky. Umístění takovýchto útvarů proti sobě ještě násobí moment překvapení a umocní již tak značný rétorický efekt.

Obě podobenství nabírají podobu dialogu, vykazují časový sled a zejména první z nich komunikuje prostředky úmyslné matnosti a nečekaného vysvětlení. Obě staví na dualismu dvou charakterů (boháč a správce, boháč a chudák) a dvou interaktivních skupin posluchačů (učedníci a farizeové). Důležité je v obou případech řečeno na konci. Obě obsahují přímé řeči, obě jsou do jisté míry otevřené a obě vyžadují anticipovaný soud posluchačů, učedníků a farizejů, které nutí v prvním plánu představit si principy odlišného světa, dané aktualitou přiblížení království Božího. Ve druhém plánu je zasažen posluchač dnešní, tedy my.

<sup>55</sup> R. Bauckham. *The Rich Man...* str. 225–246, R. F. Hock. *Lazarus and Micylus: Greco-Roman Backgrounds to Luke 16:19–31* (JBL 106/1987), str. 447–463.

<sup>56</sup> S. Aalen. *St. Luke's Gospel and I Enoch* (NTS 13/1966-67), str. 1–13, zvláště 5–6.

<sup>57</sup> Goppelt. *Theologie des NT...* „Daher meinte Bultmann, diese Erzählung sei als einzige im Lukas-Evangelium tatsächlich ebionitisch gemeint“. str. 130–131.

<sup>58</sup> Bailey, Vander Broek. *Lit. Forms.* zmiňují zde výčet chiasmů v NZ a opírají se o A. Di Marca, str. 182–183.

<sup>59</sup> Lambrecht. *Rhetorical Criticism...* „...a parable possesses hardly more than a didactic function. The parable ... is a developed comparison in which the figurative half has been expanded into a narrative. The parable helps to illustrate what is said or thought in order to make it more graphic and to clarify it.“, str. 246. Blíže k parabolám S. McFague. *Metaphorical Theology* (Fortress Press, Philadelphia 1982), str. 42–54.

<sup>60</sup> J. B. Souček. *Řecko-český slovník k NZ* (Praha 1973), Bailey, Vander Broek. *Lit. Forms...* str. 105–114, Scott. *Hear Then...* str. 19–30.

Antický posluchač/čtenář, ať řecký či židovský, uměl docenit plynulost řeči, její rafinované sestavení, ba i argument ukrytý do struktury. Tam byla hodnotným nástrojem pro ocenění kvality řeči a pochopení záměru mluvčího. Je jí tedy nutné věnovat náležitou pozornost.

V rétorice zběhlý exeget nepřehlédne fakt, že v Lk 16 mají obě paraboly shodný začátek:

16,1b - ἀνθρωπος τις ἦν πλούσιος...

16,19 - ἀνθρωπος δὲ τις ἦν πλούσιος

Tohoto jevu si všímá i R. Meynet, který upozorňuje, že „tato podobenství jsou symetrická“.<sup>61</sup> Dle Quintiliana v sobě takovýto jev nese „rétorickou figuru“, která navozuje „přirovnání protikladem“ nebo „antiteze“.<sup>62</sup>

Přihlédneme-li ještě k faktu, že obě podobenství zařadil do evangelia pouze Lukáš, máme dostatek důvodů pro tvrzení, že *16. kapitola je specifický, tématem a strukturou ohraničený kompaktní celek se symetrickými parabolami v antitetickém vztahu, v němž převládá monotematický obsah.*

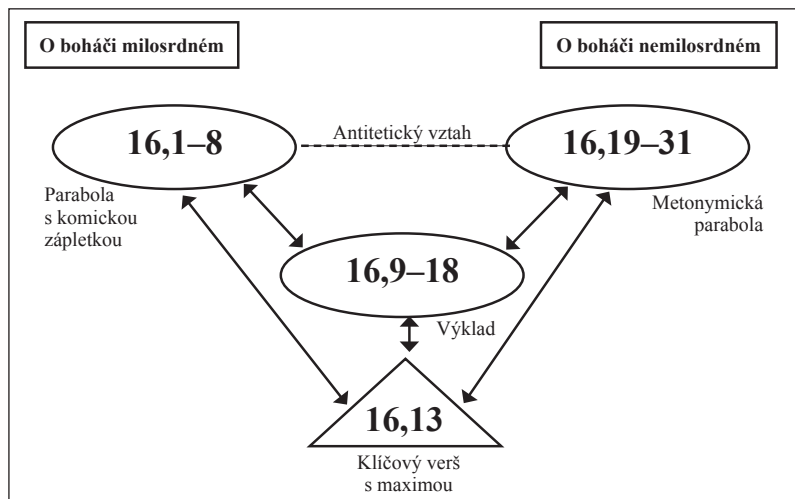
Střední oddíl, sevřené paraboly, pak není možno považovat za tematicky odtažitý, ale spíše je nutné posoudit jeho rozsah a obsah vzhledem k oběma parabolám. Je velmi obtížné předpokládat, že by literárně i rétoricky vzdělaný Lukáš umístil mezi dvě související paraboly úsek, který k nim rétoricky nepatří. Naopak narativní signál – vysvětlující komentář vyprávěče z verše 14 – ukazuje na snahu začlenit oddíl mezi paraboly zcela plynule.

Z faktu, že obě podobenství patří k sobě a jsou „protikladná“, vyplývá, že jedno bez druhého má jen omezený význam a pro pochopení autorova záměru je nutné vyslechnutí obou. Střední část jednotky využívá Lukáš (Ježíš) k tomu, aby poskytl posluchači „klíč“ k řešení těchto podobenství, obeznámil ho se svým stanoviskem a uvedl na scénu Ježíšovy protivníky, čímž jednotka dostává ráz řeči pronesené při setkání Ježíše a jeho doprovodu s farizeji. K vykreslení rétorické situace dochází tedy ve v. 1a a následně v této střední, výkladové části jednotky.

Umístění společného komentáře do středu, mezi paraboly, je velmi efektivní, neboť i tím je dotvrzena zmiňovaná symetrická struktura. *Obě paraboly s výkladovým svorníkem uprostřed vytvářejí kompaktní rétorickou jednotku, tematicky i strukturálně oddělenou od okolí,*<sup>63</sup> která má následující schéma:

<sup>61</sup> Meynet. *Rhet. Analysis*, „Especially when we have seen that these parables are symmetrical...“, str. 339.

<sup>62</sup> Marcus Fabius Quintilianus. *Základy rétoriky* (Odeon, Praha 1985), str. 423 (9. 3. 32–33).



#### 4.2 Synchronní analýza a „inventio“ jednotky

Ve v. 1a oznamuje vypravěč, jenž zná Ježíšův příběh a ví, co prohlásil, že jeho řeč je vedena k učedníkům. Ač Ježíš není přímo zmíněn a jedná se o větu s nevyjádřeným podmětem (Ἐλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς), posluchači/čtenáři evangelia je jasné, že začíná další Ježíšova řeč. Tato věta zároveň plní z hlediska narativu funkci „počátečního textového signálu“, pomocí něhož vypravěč vnáší do svého narativního modu mnohočetné vrstvení.<sup>64</sup> Signál tohoto typu rovněž naznačuje čtenáři/posluchači, že musí postoupit k jiné narativní hladině. Narativní modus paraboly je pak zasazen do „světa vyprávěného Ježíšem“.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> D. Greenwood. „The first concern of the rhetorical critic, then, is to define the limits of the literary unit“, str. 423, „The second concern of the rhetorical critic is to analyse the structure of biblical compositions“, str. 424 (JBL 89/1970). Rétorickou a literární jednotku komparuje W. Wuellner. Where is..., str. 455. Rétorickou jednotku charakterizuje za pomoci K. Bergera (Formgeschichte des Neuen Testaments; Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984) jako: „The smallest rhetorical units are metaphors and parables, sentential sayings and apophthegms, macarism and hymns, commandments and parenthesis, etc. The next larger rhetorical unit is constituted of varying combinations of the smallest rhetorical units, as atoms are combined into molecules“.

<sup>64</sup> Ke struktuře narativu blíže S. Rimmon-Kenanová. *Poetika vyprávění* (Brno, Host 2001), str. 16–24. T. Todorov. Kategorie literárního vyprávění, in: *Znak, struktura, vyprávění. Výbor z prací francouzského strukturalismu* (Brno, Host 2002), str. 142–179.

<sup>65</sup> Gütgemanns. *Narrative Anal.*, str. 138.

V. 1b je počátkem vlastní paraboly a hovoří v něm Ježíš, který začíná slovy ἀνθρώπος τις ἦν πλούσιος... Na scénu se dostává „bohatý člověk“ a jeho „správce“ (οἰκονομος), o němž se vzápětí dovidáme, že je „obviněn“ (διεβλήθη – aor. pas. ind.), a že „rozptýlil“ (διασκορπισῶν – prez. akt. part.) „majetek jeho“. Posluchač i učedníci tedy znají postavy a příčinu dalšího děje. Děj v. 2a rozvíjí opět Ježíš, který ví, co učinil boháč a následně zaznívá i přímá řeč bohatého člověka (v. 2b) formou rétorické otázky (τί τοῦτο ἀκούω περὶ σου;), jež obsahuje podezření. Po otázce pokračuje boháčova přímá řeč (v. 2c), uvedená imperativem aoristu (ἀποδοῦ), a následuje výrok, který oznamuje správci, že již déle nemůže spravovat. Tím přímá řeč bohatého člověka končí.

Ve v. 3a je opět Ježíš v roli mluvčího, ale jiného než je onen z v. 1a, a ví, že správce hovoří sám k sobě. Nejprve je jeho přímá řeč v otázce, v níž se z bohatého člověka stává ὁ κύριός μου (v. 3b) a následně vylíčí svou bezvýhodnou situaci, neboť „kopat nedovede“ a „žebrot se stydí“. Beznaděj správce je tedy vyjádřena rétorickou otázkou, která nutí k úvahám nad vlastní budoucností. Tím se děj dramatizuje a přímá řeč správce pokračuje (v. 4) nalezením řešení jeho situace. Zároveň ve v. 3b přechází parabola do „diskursivního modu“ (monolog/dialog). Ve v. 5a hovoří Ježíš jako vyprávějící. Správce volá dlužníky „pána svého“ a následuje jeho přímá řeč ve formě otázky prvnímu dlužníku na výši dluhu (v. 5b). Ve v. 6 hovoří řada postav.<sup>66</sup> Je to jednak Ježíš (v. 6a,c) a na jiné narativní hladině první dlužník (6b) a správce (6d). Nemorální konání správce se stává zcela zjevným. Správce předkládá dlužníkovi jeho úpis a důrazně vybízí k napsání nového, nižšího. Užívá k tomu dvou imperativů aoristu δέξαι a γράψον. Navíc je dlužník vyzván, aby psal rychle. O správci se potvrzuje, co o něm bohatý člověk již dříve věděl, že „špatně hospodaří s jeho majetkem“ (v. 1b). Nyní je zaskočen i posluchač.

Ve v. 7 se struktura, mluvčí i obsah opakují jako u verše šestého. Amorální jednání správce je potvrzeno a situace je stejná i u druhého dlužníka. Jen místo padesáti věder oleje mu je „odpuštěno“ dvacet měr obilí. O podivnosti řešení situace správcem není pochyb a opětovně zaznívají i tytéž imperativy. Z narativního hlediska jsou v. 5–7 smíšením narativního a diskursivního modu. V. 8a přináší překvapivé prohlášení. Nemá formu přímé řeči „pána“, ale je pronesen ústy Ježíše-vypravěče. Pán chválí nepoctivého správce! To je pro posluchače šok, pánova pochvala je zcela nečekaná a ne-

<sup>66</sup> Délka veršů se v řeckém textu Nestle-Aland 26. Auflage a ČEPu liší. V. 5 v ČEPu přebírá i část v. 6 a je tedy oproti předloze delší.



ví, jak Ježíšova slova vysvětlit. Správce je ovšem i navzdory pochvale nazván nepoctivým a chváleno je to, že konal „rozumně“ (φρονίμως).<sup>67</sup> V. 8b pak komentuje předchozí verdikt srovnáním rozumnosti „synů tohoto věku“ a „synů světla“.

V tomto místě podobenství končí a následující v. 9 je počátkem nového oddílu řeči, odlišeného od předchozího frází Καί ἐγὼ ὤμην λέγω. Rozsah prvního podobenství tedy lze vymezit verši 1–8.

*Hodnocení postav:* Pomineme-li postavu vypravěče ve v. 1a, jež stojí mimo příběh, je zde osoba Ježíše, který vlastně parabolou prezentuje. Dalšími osobami, které v „minidramatu“ účinkují, jsou dvě „vedlejší postavy“ dlužníků, které spoluutvářejí „zápletku“, a jejich výroky jsou součástí dialogické struktury paraboly. Dlužníci jsou dva, což umocňuje čtenářovy pochyby o konání správce. Správce je postavou, která rozkazuje dlužníkům a je v kontaktu i s pánem. Dlužníkům rozkazuje, ale pro ně příjemné věci, neboť snižuje jejich dluh. Z hlediska etického je však stahuje na šikmou plochu. Nepřekvapuje tím, že neumí kopat či svou stydlivostí k žebrotě. Jeho atributy jsou lidské a snaha „zajistit se“ rovněž. Ač mu v parabole náleží nejvíce prostoru, jeho konání není až tak překvapující. Nepoctivých správců znají dějiny dost. „Záhadnou“ a stěžejní postavou je bohatý člověk. Mění se v „pána“ a vynáší verdikt, který nikdo nečeká. Právě nad jeho výroky (v. 8a,b) musí učedníci i čtenář přemýšlet. Zná provinění správce, neželí ztraceného majetku a omilostňuje v situaci, kdy by jiný trestal. „Kdo je tento pán? Nejedná podivně? Jednají takto i jiní boháčů? Má tolik, že mu to nevádí?“ Tyto otázky si klade posluchač a analogie těžko hledá. Právě na postavě bohatého člověka – pána se podobenství „zadrhlo“, zde opouští horizont běžného. Jednání boháče-pána je netypické a jeho výroky z v. 8 parabole dominují. Proto je možné pojmenovat parabolu po něm – „O boháčů milosrdném“.

Tento bohatý člověk – pán se dokáže smířit s tím, že jeho majetek poslouží bez náhrady jiným. Slouží Bohu, ne majetku. Přesně podle verše 13c, který ozřejmuje smysl boháčova-pánova činění. Majetek musí sloužit lidem, ne lidé mamonu. Svým způsobem to pochopil i nepoctivý správce. „Hřivny“ nezakopal, ale poslal dál. Milosrdný postoj pána pak vedl i skrze nepoctivého správce k pomoci jiným. Dluhy jsou sníženy, místo trestu přichází pochvala. Všem se děje nečekané. Podobenství tedy končí překvapivě dobře. Funguje na principech „přiblížení se Božího království“.

<sup>67</sup> Výrazu φρονίμως a výkladu z této perspektivy věnuje pozornost Fletcher. *The Riddle...* str. 17–18 a 22–23.

Není to logika hromadění, ale proměněných lidských vztahů a služebné funkce majetku.

K postavě „pána“ je možno říci, že z pozice narativní analýzy paraboly nemůže tato postava překročit její rámec. Avšak po zasazení paraboly do makrokontextu může být v „pánovi“ rozpoznán její vypravěč – Ježíš.<sup>68</sup>

Jak již bylo zmíněno, Ježíšova slova z počátku v. 9 (καί ἐγὼ ὤμην λέγω) jsou signálem, jenž otevírá další, výkladovou část jednotky, a zároveň upozorňují na důležitost následujícího. Uskupení veršů 9b–13, tvořené trsem aforismů, se týká mamonu, bohatství a jeho poctivé či nepoctivé správy. Vyskytnou se zde dvě otázky (v. 11–12), které mají významově vztah k oběma parabolám a odpověď na ně přichází ve v. 13, jenž má podobu „prohlášení“, stejně jako v. 9b a 10. Společně zvou posluchače k akceptování pravdy, kterou Ježíš hlásá a fungují jako pádný rétorický argument. V. 13 pak vyjadřuje zkratkou, co měla obě podobenství říci, tvoří vrchol „trsu“ a jeho maxima (*gnome, sententia*)<sup>69</sup> οὐ δύνασθε θεῷ δουλεῦειν καὶ μαμωνᾷ je významovým klíčem, jenž odemyká obě podobenství.

Aforismus v. 10 má podobu paralelismu se strukturou AB//AB s antiteickým vztahem, což vytváří sémantické napětí. Verše 11 a 12 patří mezi „hypotetické enthymémy“, zatímco v.13 je „enthymém kategorický“, doplněný maximou.<sup>70</sup> Enthymémy plní v jednotce roli argumentu deduktivního, zatímco příklady (v tomto případě paraboly) argumentu induktivního. Aforismy zde působí na posluchače formou „nabádání-odrazování“.

Z v. 14, v němž hovoří vypravěč, se čtenář/posluchač nečekaně dozví, že Ježíšovu řeč slyšeli i farizeové, kteří byli implicitně přítomni. Není to tedy řeč výlučně pro učedníky, jak by odpovídalo v. 1a, ale slyší ji i ti, kteří mají rádi peníze a posmívají se. Vypravěčův v. 15a uvádí Ježíšova slova farizeům a úsek veršů 15b–31 je Ježíšovou přímou řečí k nim, kterou ovšem

<sup>68</sup> Güttgemanns. *Narrative Anal.* „Within the isolated ‚narrative mode‘ of the parable, *ho kurios* can only be the donor, ... Within the parable embedded in the macrocontext *ho kurios* can be at the same time the narrator, Jesus, since in such embedding context sometimes work together functionally. The ambivalence is therefore almost necessary as a semantic effect of the embedding“, str. 140.

<sup>69</sup> Kennedy. *NT Interpretation...* terminologie viz. str. 17.

<sup>70</sup> Enthymém je typ rétorického sylogismu. Je to výpověď, která podporuje důvod uvedené v prohlášení a je nejčastěji uvedena pomocí „gar“ nebo „hoti“. Sám předpoklad (premise) nemusí být uveden, jestliže ho posluchač předpokládá. Jedná se tedy o formu deduktivního důkazu. (Kromě rétoriky pracuje s enthymémami i logika, kde je enthymém definován jako sylogismus s jednou nevyjádřenou premisou.) Viz Kennedy. *NT Interpretation...* str. 16, Ch. L. Kinneavy. *Greek Rhetorical...* str. 49, Ch. L. Johnstone. „Enthymeme“, in: *Encyclopedia of Rhetoric*, str. 247–250.

slyší i učedníci a díky Lukášovu svědectví i čtenář/posluchač. Farizeové jsou najednou v roli těch, kdo defraudují pravé hodnoty a jsou na tom hůř, než onen nepravý správce (v. 15).

Ve verších 16–18 přijde na řadu tematika Zákona a rozvodu. Když tyto verše v textu zakryjeme, zjistíme, že výklad podobenství tím přímo ovlivněn není. Jsou to verše určené onomu implicitnímu posluchači, který se na scéně náhle objevil ve v. 14. Řeč by bez těchto tří veršů byla plynulejší, ale zase by tento latentně přítomný posluchač, který musí být rovněž zohledněn, neměl svůj výklad a nebyl by Ježíšem za své posmívání (v. 14) přímo pokárán. V. 15b–18 je tedy možno v této vnitřní logice jednotky chápat jako Ježíšovo důrazné napomenutí těch, kdo milují peníze, a na předchozí podobenství reagují posměchem. Lidé milující peníze si nemohou vynutit vstup do království Božího (v. 16) a nemohou doopravdy milovat svého bližního (viz. následující podobenství), ba ani svou ženu (v. 18).

Oddíl v. 15c–18 je v jistém smyslu podobný uskupení v. 9–13, kde rovněž může stát každý verš samostatně, avšak jejich kumulace činí argument rozvinutějším a plastičtějším. Ve v. 17 nacházíme hyperbolu, což může být znakem Ježíšovy ironie<sup>71</sup> vůči farizeům či odkazem na jeho vlastní učení a naplnění Zákona. V. 18 je syntetickým paralelismem<sup>72</sup> a má charakter „zákonného ustanovení“.

Střední oddíl jednotky sahá tedy od v. 9 do v. 18.

Vpustíme-li do této analýzy kritiku redakce a zaměříme-li se na Lukášovo zpracování problematiky Zákona, je zřejmé, že to není jeho primární téma, neboť ho pojednává velmi omezeně a využívá přítomnosti farizeů k tomu, aby k nim tuto tematiku přiřadil.

Druhé podobenství jednotky je pokračováním přímé řeči k farizeům. Spojitosti a protikladnosti s první parabolou je dosaženo jednak shodným začátkem (v. 19a), který má rovněž funkci „počátečního textového signálu“ a následně i užitím „postpositivní slovní částice“ δέ, která naznačuje protiklad<sup>73</sup> a zároveň vymezuje i opětovný přechod od „diskursivního modu“ k „narativnímu“.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> „Ironie staví do juxtapozice zdání a realitu; to, co se stane, bude opakem toho, co se čeká...“, J. Culler. *Krátký úvod do literární teorie* (Brno, Host 2002), str. 82. Ironie je řazena Cullerem mezi čtyři hlavní tropy (spolu s metaforou, metonymií a synekdochou) a historik H. White ji považuje za jednu ze čtyř základních rétorických struktur, prostřednictvím nichž chápeme zkušenost (J. Culler str. 82 a R. F. Berkhofer. *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse*, Harvard/Belknap 1997, str. 95–99, 129, 134–135).

<sup>72</sup> Dormeyer. *The NT among...* str. 93.

<sup>73</sup> Souček. *Řecko-český slovník k NZ*, „δέ“, str. 63.

<sup>74</sup> Güttgemans. *Narrative Anal...* str. 162.

Stejně jako v parabolě první je nejdříve vykreslen „bohatý (πλούσιος) člověk“ se svými atributy. Šatí se „purpurem“ i „jemným plátnem“ a „skvěle se veselí (εὐφροαινόμενος) každý den“ (v. 19). Po něm přichází na řadu „Lazar“. Ten „lehává u brány boháče“, je „chudý“ (πτωχός), „pokrytý vředy“ (εἰλωμένος), „touží být nasycen (χορτασθῆναι – aor. pas. inf.) alespoň tím, co spadlo od stolu boháče“ a „dokonce přibíhají psi a olizují jeho vředy“ (v. 20–21). Tak, jako je boháč každý den v přepychu a šťastný, tak je Lazar neustále v bídě a neštěstí. To, co je pro boháče samozřejmé (καθ' ἡμέραν), po tom chudák jen touží (ἐπιθυμῶν). Stojí zde proti sobě dvě zcela protikladné postavy, jejichž nápadná protikladnost je vytvořena sociálním postavením a majetkem. Boháč má mnohem více než potřebuje, Lazar nemá ani to nejnnutnější. Jeden si užívá, druhý sotva přežívá.

Co mají ovšem oba společné, je smrt. Ta vše mění. „Chudý“ je anděly „přenesen“ (ἀπενεχθῆναι – aor. pas. inf.) do „náruče Abraháma“, zatímco „bohatý“ je pouze „pohřben“ (ἐτάφη – aor. pas. ind., v. 22). Role se tedy obrátily a do hry vstupuje Abrahám. Boháč se ocitá v mukách v „pekle“ (ἄδης), zatímco Lazar je v „náručí Abrahámově“ (κόλπον Αβραάμ) a boháč ho navíc vidí (v. 23). Boháč pozemský se stává chudákem zásvětným a chudý Lazar se stává tím, kdo má více než potřebuje. V. 23 je zároveň přípravou na dialog a „diskurzivní modus“, který záhy následuje.

Až doposud hrál hlavní roli majetek a správné zacházení s ním. Pokud by boháč i svým „nespravedlivým mamonem“ Lazarovi pomohl, jeho zásvětný úděl by byl dle logiky této jednotky jiný (srovnání s v. 9). Přesto, že mu Lazar lehával u brány, nevšímal si ho. Přátele si tedy nezískal a do věčných příbytků být přijat nemůže (viz. v. 9). Čtenář/posluchač poučený závěrem prvního podobenství a následujícími aforismy (v. 9–13) už ví, jak se má s majetkem zacházet a vnímá, že se tato část jednotky vztahuje i ke druhé parabolě, zejména její první části.

Zhruba po první třetině dostává parabola dialogický charakter. Ve v. 24 jej začíná trápený boháč, který důrazně žádá po „otci Abrahamovi“ (πάτερ Αβραάμ) smilování (ἐλέησον – aor. imper. akt). Má poslat (πέμψων – aor. imper. akt.) Lazara, aby svlačil jeho jazyk, neboť je mučen v plameni. Boháč tedy i po smrti vyžaduje Lazarovy služby! Lazar má mírnit jeho trápení, ač on ho nezmírnil. Abraham však rázně vybízí boháče ke vzpomínání (μνησθητι – aor. imper. dep.) na život, kdy přijal vše dobré a Lazar naopak zlé. Proto je Lazar nyní „těšen“ (παρακαλεῖται) a boháč, který již není boháčem, „trápen“ (ὀδυῶσαι). Boháč bez majetku je nikým, Lazar někým.

Rozprava s imperativy na obou stranách pracuje s již vytvořenými kontrasty a klade důraz na pozemské konání. To je čas, kdy je potřeba se správ-

ně rozhodnout a vědět, komu sloužit. Nepříznivě se vyvíjí pro ty, kdo ji slyší, ale mají rádi peníze a posmívají se (v. 14). Antitetické vztahy nepřipouštějí neangažovaný postoj a posluchač má na vybranou pouze ze dvou možností, neboť obě zásvětné „reality“ odděluje „hluboká propast“ (v. 26). Lazar má tedy k Abrahamovi blízko, kdežto bývalý boháč nepřekonatelně daleko. Přesto boháč žádá „otce“ o další Lazarovy služby. Má jít do boháčova rodného domu (v. 27) a varovat jeho pět bratrů, aby nepřišli do „mista muk“ (v. 28). Zde už boháčovi nejde o něj samotného, ale o jeho blízké. Avšak ani v této prosbě, která již imperativy neobsahuje, není úspěšný. Abraham naopak jeho bratry rázně odkáže k naslouchání (ἀκούσατωσαν – aor. imper. akt. 3. pl.) Mojžíšovi a Prorokům (v. 29). Boháč se nevzdává a přesvědčuje Abraháma, že po příchodu někoho z mrtvých budou činit pokání (v. 30). Abraham je ovšem neoblomný: „Neposlouchají-li Mojžíše a Proroky, nedají se přesvědčit, ani kdyby někdo vstal z mrtvých“ (v. 31).

*Hodnocení postav:* Boháč třikrát o cosi žádá a prosí, ale vždy marně. Je tedy ve zcela jiném postavení, než na zemi. Tam pro něj bylo dosažitelné vše, v pekle nic. Diskuse se odehrává pouze mezi boháčem a Abrahamem a odkaz na Mojžíše a Proroky, tedy na stěžejní části Tenachu, coby nejvyšší autoritu, zazněl dvakrát z úst Abrahama. V jeho výpovědích jsou ukryta poučení. Naproti tomu se boháč pouze táže, žádá a prosí a je v roli zcela protikladné oné pozemské. V jeho případě je již na vše pozdě.<sup>75</sup>

Lazar aktivně sám nehovoří a v celé parabolě je pasivní postavou. Za něj hovoří ke čtenáři/posluchači jeho jméno – „Bůh pomohl“ (varianta hebrejského či aramejského אלה עזר). Zároveň se nabízí spojnice mezi Lazarem a Abrahamovým služebníkem Eliezerem (Gen 15,2), který má získat nárok na dům bezdětného Abrahama. Zde však Lazar nedostává jen dům, ale je přímo v „náručí“ otce víry.

Veršem 31 končí dialog Abrahama s boháčem, parabola, tato Ježíšova přímá řeč i celá rétorická jednotka. Závěr podobensví (v. 31) je negativní a autoritu mu dodává Abrahamova mimořádnost v židovském národě. Boháč nenachází u Abraháma milost, neboť sám byl nemilosrdný.

Abrahamovy výroky z v. 29 a 31 jsou v souladu s tím, co říká Ježíš farizeům již ve v. 16–17. Ježíš vlastně poví farizeům totéž ještě jednou, ale ve formě paraboly, čímž potvrdí svá prohlášení a navíc vše vyhrotí zaštítním se autoritou Abrahama. Dle vnitřní, synchronní logiky jednotky Zákon opravdu nepomíjí (v. 17), ale jeho platnost se protahuje až do zásvětna, do dialogu Abrahama s boháčem (v. 31). Postava Abrahama, jakož i odkaz

<sup>75</sup> Z této perspektivy nahlíží na parabolou O. Glombitza. *Der reiche Mann und der arme Lazarus* (Nov. T. 12/1970), str. 166–180. V případě boháče je již „Zu spät!“.

na Mojžíše a Proroky zde slouží jako „vnější důkaz“ argumentace, známý účastníkům a pocházející z Bible. „Vnitřní důkaz“, tedy ten, který je vynalezený autorem, nalezneme ve v. 14 a je přímo vyřčen vypravěčem – Lukášem.

Jak je v diachronní rovině obtížné zdůvodnit zařazení veršů s problematikou Zákona právě na toto místo, tak v synchronní analýze vidíme, že přítomnost v. 16–17 neruší, ale vykládá a potvrzuje argument paraboly. Korespondence mezi středním oddílem a parabolou je zcela zřejmá.

Podobenství je možné pojmenovat „O boháči nemilosrdném“ a jeho rozsah je od v. 19 do v. 31.

*Komparace parabol:* V předchozí parabolě, jejímiž posluchači jsou primárně učedníci (v. 1), tedy nová komunita sdružená kolem Ježíše, prosloví ospravedlňující výrok „pán“ (v. 8). Zde, ve druhé parabolě, naopak zazní varovné memento těm, kteří neposlouchají Mojžíše a Proroky – farizeům (v. 14–15) – z úst „otce Abrahama“, jenž je otcem židovského národa. Každý tedy vyřkne výrok nad „svými“. Jeden ortel je omilostňující, druhý nemilosrdný, což ve „druhém plánu“ odráží Lukášův pohled na židovstvo jeho doby. Ponaučení pramenící z celé jednotky tedy zní: „Nesloužit mamonu, ale Bohu“ (v. 13) a být učedníkem, neboť právě „jejich“ parabola končí ospravedlněním, na rozdíl od té, která je nasměrována k farizeům, nositelům a autoritám „starého pořádku“. Zajisté jde v celé parabolě prvoplánově především o majetek a vztah k němu. Rozhodující je však *milosrdensví boháčů*. Jeden milosrdný je, až to překvapí, druhý je jeho přesným opakem. Milosrdensví jednoho vede k záchraně jiných, nemilosrdnost druhého neumenšuje pozemské trápení Lazara a zapřičiňuje boháčovu vlastní zkázu. Milosrdný má správný postoj k majetku i lidem a slouží Bohu, nemilosrdný slouží mamonu, nikoli Bohu či lidem (dle maximy v. 13).

Od protikladů ve druhé parabolě vede spojnice k antitetickým vztahům mezi podobensvími navzájem – „O boháči milosrdném“ versus „O boháči nemilosrdném“. Okolnost, že obě paraboly začínají stejně, zpracovávají tentýž námět, avšak do jisté míry odlišně a obě nabírají podobu dialogu, zde dává možnost hledat figuru zvanou „expolitio“,<sup>76</sup> kterou však někteří

<sup>76</sup> Expolitio se dá překládat a vysvětlovat jako „další rozvíjení“, „zjemňování“ či „kultivování“. Je známo již z antické rétoriky a jedná se o jednu z diskutovaných „figur“ (figura je odchylka od normy běžně sdělovacího jazyka, založená nejčastěji na opakování nebo přesunech výrazových prostředků). Kennedyho charakteristika „expolitia“ je následující: “Expolitio occurs, . . . when we linger on the same topic and seem to be saying something different. It occurs in two forms: we either state the same thing again or we speak about the same thing. We will not say the same thing in the same way. for that would tire the reader, not refine the subject. but you /sic/ should change it. We can change it in three ways: by

autoři starých rétorik nepovažují za reálnou figuru, ale jen za techniku „rozšíření“.

Co se týče „rétorické situace“, chybí údaje o čase a místě. Učedníci jsou v roli posluchačů a do vyprávění Ježíše nijak nezasahují. Napětí je vytvořeno mezi Ježíšem a farizeji (je tomu tak i v celém příběhu), kteří slyší jeho řeč a posmívají se mu. Ježíš reaguje tím, že poví druhou parabolou a v té případně na farizeje po jejím rozkrytí nelichotivá pozice nemilosrdného boháče. Čtenář/posluchač je na to však již vyprávěčem připraven ve v. 14. Další reakci farizeů ani učedníků už vyprávěč nezachycuje, neboť Ježíšova ponaučení jsou jasná a smýšlení obou zúčastněných skupin posluchačů odhalí další vyprávění Ježíšova příběhu. Lukášův čtenář/posluchač získal poučení o správě Bohem svěřeného majetku, nahlédl Ježíšův „*éthos*“ a nyní musí po vzoru „nepoctivého správce“ sám sobě položit otázku, jaký je jeho vztah k majetku a Ježíši, zda je v roli ospravedlněného učedníka či farizeje neposlouchajícího Mojžíše a Proroky.

Tato situace je zároveň svědectvím o tom, že „povelikonoční“ církev řadila společně Židy i pohany pod poselství vzkříšeného Ježíše – Krista.

### 4.3 Gramatika a styl – „*elocutio*“ jednotky

Posouzení Lukášova stylu z tak krátkého úseku díla není plně výstižné a něco již bylo zmíněno v předchozích částech tohoto pojednání. Obecně je možné říci, že Lukáš, stejně jako Pavel, byl zřejmě schopen psát atickou řečtinou, avšak záměrně volí koiné. Přesto je jeho styl hodnocen v rámci NZ jako elegantní a jeho vysoká úroveň zlepšuje autorův záměr. Lukáš vykazuje znalost klasických rétorických druhů a věnuje mimořádnou pozornost struktuře. Patrné je v Lukášově evangelii užití „*prosopopoeiae*“ a snad podle určitých zásad upravuje i dějiště, aby bylo vhodné pro jeho čtenáře. Kennedy jej hodnotí jako přiměřeně kvalifikovaného pisatele, který uplatňoval značnou zdrženlivost při literárním zpracování svých řečí, neboť ty jsou u klasických historiků obecně mnohem delší (týká se zejména Skutků).<sup>77</sup>

*Lexis a synthesis*: Lukáš nepreferuje archaismy, anebo nová či cizí slova. Otázkou je jen užití izraelských jednotek pro dutou míru – *βᾶτος* a *κόπος*. Nedá se ani říci, že by stará slova užíval v této rétorické jednotce novým způsobem. Výjimku tvoří obraty *οἱοί τοῦ αἰώνος* a *οἱοί τοῦ φωτός*,

changing the words, by changing the tone of delivery, or by treatment“., Kennedy. *NT Interpretation...* str. 29.

<sup>77</sup> Kennedy. *NT Interpretation...* str. 32, 97–98, 100, 114–115.

keré zároveň vytvářejí figuru zvanou „přirovnání“ a jsou součástí aforismu v. 8b, jenž má podobu prohlášení.

Začátek paraboly ve v. 1b (*ἄνθρωπος τις ἦν πλούσιος*) je považován Nollandem za Lukášovu výpůjčku z v. 19, aby tím položil paralelu mezi podobnostvými.<sup>78</sup> Užití slovesa *διαβάλλειν* pak indikuje druh soudní procedury.<sup>79</sup> V NZ pouze Lukáš užívá idiom *ἀκούειν τι περὶ τίνος* (v. 2) a slova *εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ* (v. 3) mohou být Lukášovou dikcí.<sup>80</sup> Použití plurálu *γράμματα* (v. 6–7) je ve vztahu k zákonným dokumentům regulérní.<sup>81</sup> Předmětem sporu mezi badateli je stěžejní výraz *κύριος* (v. 8a), který dle některých označuje Ježíše, ale podle jiných jen pána paraboly. Výraz „synové tohoto věku“ z v. 8b je rovněž doložen v Kumránském dokumentu (CD 20:34) a obrat „synové světla“ pochází rovněž z Kumránu (např. IQS 1:9; 2:16; 3:13,24,25). Tato semitská frazeologie poukazuje na palestinský původ verše.<sup>82</sup>

Co se týče středního oddílu, je nutné zmínit termín *μαμωνάς*, který je počítanou formou hebrejského *מָמוֹן* nebo aramejského *ܡܡܢܐ*. Zřejmě má neutrální význam a nemusí být nutně negativně zbarven.<sup>83</sup> Genitiv *τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας* je také označován jako „hebrejský“ a jeho užití svědčí nejen o původu, ale zvýrazňuje sémantickou sílu obratu.<sup>84</sup> Z hlediska lexis je rovněž zajímavým výrazem *βδέλυγμα* (v. 15), který má emotivní ráz a v LXX se vyskytuje ve spojení s tím, co Bůh pokládá za naprosto pobuřující.<sup>85</sup>

F. W. Danker považuje za nezbytné pro porozumění veršům 16–18 pochopit funkci slova *παῦς*, které dle něj hraje rozhodující roli. Ve v. 16 je vloženo do úst farizeům, zatímco ve v. 18 již zaznívá ze rtů Ježíše jako „alarmující echo“, kterým Ježíš popichuje farizeje v termínech jejich vlastního Zákona. *παῦς* zde tedy umocňuje sarkasmus<sup>86</sup> a napomáhá vnímání v. 17

<sup>78</sup> Nolland. *The Word Bib. Com.* si všímá paralely obou parabol., str. 797.

<sup>79</sup> Topel. *On the Injustice...* str. 217.

<sup>80</sup> Nolland. *The Word Bib. Com...* str. 797.

<sup>81</sup> Nolland. *The Word Bib. Com...* str. 799.

<sup>82</sup> M. G. Steinhauser. *Noah in his Generation: An Allusion in Luke 16. 8b*, „*εἰς τὴν γενεάν τὴν ἑαυτῶν*“ (ZNW 79/1988), str. 152–157, zvláště 154–155. Řecký původ verše zvažuje Bailey. *Poet & Peasant...* str. 109.

<sup>83</sup> Nolland. *The Word Bib. Com...* str. 805–806.

<sup>84</sup> D. Wallace. *Greek Grammar Beyond the Basics* (Zondervan, Grand Rapids 1996), str. 86–88.

<sup>85</sup> Nolland. *The Word Bib. Com...* str. 810.

<sup>86</sup> Danker. *Luke 16.16...* str. 237–238.

jako ironického komentáře k postoji farizeů. Užití „gnómického prezentu“ ve v. 18, jenž je vyjádřen pomocí πῶς ὁ + prez. part. ἀπολύων, poukazuje k faktu, který je bez časových limitů. Nabývá tak hodnoty obecné maximy, která trvá po „všechny časy“.<sup>87</sup>

Ve druhé parabole kromě již zmiňovaného začátku v. 19 se vyskytuje obrat ἐνεδιδύσκετο πορφύραν, který je zřejmě ovlivněn jazykem Mk 15,17.<sup>88</sup> Líčení extravagance, s jakou se boháč šatí, připravuje čtenáře/posluchače od počátku na negativní ortel postihující boháče. Slova ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι (v. 21) mohou být spojnicí k Lk 15,16. Jídlo také padá se stolu pánů u Mt 15,27, avšak místo Lukášových psů jsou tam štěňata a ta jsou drobtý nasycena. Jde tedy o obraz spíše pozitivní. Naproti tomu Lukášův boháč má tolik, že by mohl Lazara snadno nasytit i tím, co spadne se stolu, ale neučiní to! Psi pak místo drobtů lížou chudákovy rány.

Umístění postavy Abrahama ještě zvyšuje obraz požehnání, jakého se po smrti Lazarovi dostalo, oproti utrpení boháče (v. 23–25). Nolland se domnívá, že mnoho z jazyka této paraboly pochází od Lukáše.<sup>89</sup> Svědčí o tom např. ve v. 22 užití ἐγένετο δε + infinitiv a ve v. 27 považuje ἐρωτῶ..., ἴνα za Lukášovu dikci.<sup>90</sup> „Zákon a Proroci“ (v. 16) je dosvědčený židovský idiom, avšak „Mojžíš a Proroci“ je jeho Lukášovou variantou (v. 29–30). Lukášova ruka je pak viděna i za obraty οὐχί... ἀλλ', πορευθῆ, μετανοήσουσιν (v. 30) a ve výrazu πεισθήσονται (v. 31).<sup>91</sup>

## 5. ZÁVĚR

Předchozí analýzou jednotky je možno doložit, že rétorická kritika ve spolupráci s dalšími synchronními metodami výkladu je efektivním nástrojem exegeze, který umožňuje doplnit diachronní zkoumání textu o netořelé pohledy a v tomto případě zajišťuje vnímání textu jako „jednotky“ s pevnými vnitřními vazbami.

Právě prezentovaná struktura této jednotky je pádnou součástí argumentace a odhalení vztahů mezi parabolami i pochopení funkce oddílu mezi nimi odkryvá hloubku a taktiku Ježíšovy řeči, zprostředkované kva-

lifikovaným Lukášovým zpracováním, jenž činí z 16. kapitoly originální kompaktní celek. Rozkrytí této struktury napomáhá i pochopení „druhého plánu“, který Ježíš i Lukáš s posluchačem/čtenářem rozehrávají.

Navržené názvy parabol („O boháči milosrdném“ a „O boháči nemilosrdném“) vyplývají z jejich symetrie i juxtaopozice a rozčlenění kapitoly do tří základních funkčních částí (v. 1–8, 9–18, 19–31), které vzájemně komunikují, usnadňuje čtenáři orientaci a poskytuje vhodný přechod k výkladu. Vnímání textu jako „řeči“ a postřehnutí vazeb, jež mají stmelující účinek, brání mnohdy zbytečnému atomizování celku, což může napomoci k objevení struktury vytvořené autorem a přispívá k jejímu exegetickému využití.

Od předchozí rétorické jednotky, kterou tvoří 15. kapitola, je jednotka oddělena jednak tématicky, a také uvedením nové řeči ve v. 16,1a. Obdobně je tomu s kapitolou 17. Přesto má exegetovaná jednotka právě s 15. kapitolou některé shodné rysy. Stejně jako ona je monotematická, je tvořena parabolami, v jejichž závěru zaznívají stěžejní výroky s nárokem Boží autority a analogickou řečí o Bohu. V obou jednotkách je výrazný druhý plán, jehož prohlédnutí nechává mimo jiné nahlédnout do židovsko-křesťanských vztahů, odrážejících vnímání Lukášovy doby. Avšak zatímco 15. kapitola graduje na svém konci (v. 32) a dvě malé paraboly jsou přípravou na třetí hlavní, 16. kapitola má paraboly významově rovnocenné a graduje ve svém středu, v poslední části v. 13. Co je však nutné zdůraznit, je to, že v jistém smyslu je 16. kapitola pokračováním 15., neboť problémem „staršího syna“ je prvoplánově právě majetek (v. 15,29-30) a 16. kapitola řeší (mimo

<sup>87</sup> Wallace. *Greek Grammar...* str. 523.

<sup>88</sup> Nolland. *The Word Bib. Com...* str. 827.

<sup>89</sup> Nolland. *The Word Bib. Com...* str. 830.

<sup>90</sup> Nolland. *The Word Bib. Com...* str. 829–830.

<sup>91</sup> Nolland. *The Word Bib. Com...* str. 830–831.

## FORMOVANIE BIBLICKÉHO KÁNONU

Andrea Korečková

**THE FORMATION OF THE BIBLICAL CANON** The formation of the canon of the Old and New Testaments as a standard norm is the result of a lengthy development that took place in several stages under similar circumstances. During this period some books assumed an immediate authority, while others, due to their content, remained contentious. Although the hypothesis of the development of the Old Testament in three stages is generally accepted, researchers remain divided on the question of when the third part of the Old Testament canon (and with it the canon as a whole) was closed. A further question concerns the canon that was used by Jesus and after him the early church. From the New Testament books it is clear that the Psalms and the Prophets had already acquired an authoritative character, but we also find in them quotations from deuterocanonical literature. Another issue that is touched on is the relationship between the canonical books and the writing of the apostles and church fathers that have been handed down. The viewpoint of the Catholic and Protestant churches with regard to the latter has remained different ever since the time of the Reformation.

### 1. SITUÁCIA

Cieľom článku je poukázať na nové príspevky týkajúce sa formovania biblického kánonu, na jeho vplyv a na význam učenia v Cirkvi, pripomenúť otázky, ktoré poukazujú na rozpory v kanonických spisoch a sponujú pevne zakorenené pravdy a v závere uľahčiť orientáciu v nasledujúcej rozmanitosti názorov a tradičných právd.

Ranná cirkev nepoznala dnešnú ustálenú podobu novozmluvného kánonu. Existovali iba spoločenstvá zoskupené okolo apoštolských autorít Pavla, Petra, Jána a iných, ktoré preberali ich tradície. V samotných evanjeliách sú zaznamenané vzájomné vplyvy medzi týmito spoločenstvami (napr. Ga 2,11–14). Mnohé sa v priebehu 2. a 3. storočia zjednotili a po vzájomnej diskusii v ranej cirkvi vytvorili terajšiu podobu Novej Zmluvy. Napriek tomu, nemôžeme predpokladať, že všetky spisy ranej cirkvi boli používané s rovnakou autoritou. V skutočnosti išlo o výzvu pre rozdielnych svedkov toho istého Ježiša, vytvoriť spolu súvisiaci celok písomných svedectiev o Kristu.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> P. Hinlicky, *Čítanka z dejín dogiem*, skriptá, Bratislava 1998, 32.

S pojmom kánon sa stretávame v spisoch cirkevného otca Atanázia, ktorý na koncile v Laodiceji uviedol zoznam kanonických kníh Starej a Novej Zmluvy. Tradičné nazeranie na biblický kánon zostáva v jeho aktívnom zmysle, ktorý slúži ako pravidlo pre kresťanský život a vieru, a rovnako v pasívnom zmysle ako normatívny zoznam kníh, ktoré sú používané v cirkvi. Normatívny zoznam má z cirkevného hľadiska dvojakú funkciu. Reprerzentuje autoritatívnu zbierku kníh – normu, ktorá je predpísaná (*norma normata*), ale súčasne tiež zbierku autoritatívnych kníh (*norma normans*) normu, ktorá predpisuje.

### 2. KÁNON STAREJ ZMLUVY

#### 2.1 Uzatvorenie Kánonu? (Beckwith)

Koncom 19. storočia publikoval H. E. Ryle štúdiu „The Canon of the Old Testament“, kde detailne opísal trojstupňový vývoj Starej Zmluvy: Zákon (*Torah*) bol prvou zbierkou svätých spisov, všeobecne uznanou a prijatou v Izraeli, ktorú možno datovať do obdobia najneskôr 400 rokov pr. Kr. V druhom štádiu vývoja Tenaku boli akceptovaní Proroci (*Nebi'im*), ktorých datovanie ako zbierky možno predpokladať najneskôr do roku 200 pr. Kr. Spisy (*Ketubim*), medzi ktoré patrili sporné knihy ako Vepieseň, Kazateľ, Ester, Rút, dosiahli podľa Ryle kanonický status najneskôr v 1. storočí po Kr., na tzv. koncile v Jamnii.<sup>2</sup> Trojstupňový vývoj Starej Zmluvy bol medzi bádateľmi všeobecne prijatý, napriek tomu diskusia o datovaní štádií (najmä posledného) pokračuje ďalej. Otázkou pre nás zostáva, kedy prebiehal záverečný proces kanonizácie Starej Zmluvy. Nemáme dostatočné dôkazy, aby sme potvrdili hypotézu, ktorá predpokladá, že na koncile v Jamnii sa uzatvorila tretia časť Tenaku. Sanders chápe toto stretnutie ako socio-politickú reorganizáciu židovstva, odohrávajúcu sa po zničení Jeruzalema v roku 70.<sup>3</sup> Beckwith relativizuje nepriame doklady o záverečnom procese utvárania Tenaku v Jamnii.<sup>4</sup> Domnieva sa, že kanonizácia prebehla v 2. alebo 1. storočí pr. Kr., na základe rozhodnutia o identite a povahe kníh, ktoré majú tvoriť biblický kánon. Finálnu podobu nadobudol kánon v čase Júdu Makabejského v roku 164 pr. Kr.<sup>5</sup> Už v čase písania Lukášovho evanjelia bola táto podoba známa. Lukáš sa zmieňuje o muče-

<sup>2</sup> H. E. Ryle, *The Canon of the Old Testament*, Macmillan, New York, 1892, 72–75, 91–93, 110–117.

<sup>3</sup> J. A. Sanders, *Torah and Canon*, Fortress Press, Philadelphia 1972, 91.

<sup>4</sup> J. A. Sanders, op. cit., 91.

níckej smrti spravodlivých prorokov, umučených od stvorenia sveta „od krvi Ábelovej až po krv Zachariášovu“ (11,48–51). Ábel je prvým prorokom, prvej kanonickej knihy (1 M 4,8), Zachariáš posledným prorokom, poslednej kanonickej knihy (2 Kron 24,20–22).<sup>6</sup>

Bruce argumentoval, že Lk 11,48–51 je jasným dôkazom kompletnosti hebrejského kánonu v Ježišovej dobe, aj keď v hebrejskom kánone Proroci neboli poslednými knihami.<sup>7</sup> Ďalším dôležitým citátom je Lk 24,44, kde je zmienka o trojitom členení hebrejského kánonu „zákon Mojžišov, proroci a žalmy.“ Podľa Beckwitha boli žalmy v istom časovom období názvom pre tretiu skupinu kanonických kníh, ktorá bola neskôr premenovaná na Ketubim. Podobné označenie je evidentné v spisoch Filóna Alexandrijského a v kódexe z káhirskej genízy (Kairo Geniza) z 10. storočia.<sup>8</sup>

McDonald odmieta tieto argumenty, pretože Lukáš neuvádza jednotlivé knihy, iba sa zmieňuje o tripartite kánonu, ktorá bola v 1. stor. po Kr. všeobecne známa. Len Tóra a Proroci mali vtedy všeobecne prijatý autoritatívny status. V ostatných novozmluvných spisoch nie sú zmienky o komplexnom, ale skôr o dvojtom delení kánonu, napr: Zákon a Proroci (Mt 5,17; 7,12; Lk 24,27; Sk 28,23), Mojžiš a Proroci (Jn 1,45), Stará Zmluva (2 K 3,14), Písmo (Jn 13,18; Ga 3,8), všetky spisy nazvané Zákonom (Jn 10,34 cituje Ž 82,6; 1 K 14,21 cituje Iz 28,11–12).<sup>9</sup> Tretia časť kánonu Staré Zmluvy nebola v novozmluvnej dobe uzatvorená.

## 2.2 V novozmluvnej dobe kánon obsahuje Žalmy a prorokov

Podľa McDonalda je Nová Zmluva jasným dôkazom toho, že hebrejský kánon ešte nebol kompletný v 1. stor. po Kr., pretože zmienky nie sú zachytené ani v Ježišových výrokoch ani v ranej kresťanskej literatúre. Zastáva názor, že 1. stor. po Kr. nebolo vhodným obdobím na ustanovenie kánonu, lebo židovskú komunitu trápili iné problémy (rímska okupácia, ekonomické ťažkosti, sektárske výhlady o príchode Mesiáša, túžba po politickej nezávislosti). Zároveň sa objavovala apokalyptická literatúra, ktorá odzrkadľovala sklamanie a starosti národa, na čo naráža aj evanjelista Matúš (9,35–38; 23,1–36). Kanonizačný proces preto prebiehal ešte ďalšie

<sup>5</sup> R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, Eerdmans, Grand Rapids 1985, 261–262.

<sup>6</sup> Tamže, 215–222.

<sup>7</sup> F. F. Bruce, *The Canon of Scripture*, InterVarsity, Downer's Grove 1988, 31.

<sup>8</sup> R. Beckwith, op. cit., 112.

<sup>9</sup> L. M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Hendrickson Publishers, Massachusetts 1992, 43–47, podobne R. Beckwith, op. cit., 105.

štyri storočia po koncile v Jamnii, keď rabínov zamestnávala diskusia Jeruzalemského a Babylonského Talmudu.<sup>10</sup> Otázkou ale zostáva, aký kánon používal Ježiš a následne ranná cirkev? Tvrdenie LaSora, Hubbarda a Busha, že „kresťanská cirkev sa narodila s kánonom vo svojich rukách,“<sup>11</sup> je málo pravdepodobné. Ucelenú odpoveď nám neposkytne ani Nová Zmluva, pretože citovanie zo starozmluvných kníh, ešte neznamená, že ide o kanonické spisy. Týka sa to samozrejme aj často citovanej formuly „je napísané,“ pretože citát mohol byť použitý ako autoritatívne slovo (1 M 2,24 v Mt 19,5,6; Ž 22,2 v Mk 15,34; Iz 29,13 v Mt 15,8; Jer 7,11 v Mk 11,17) alebo na druhej strane ako ilustrácia, a to i z nebiblických prameňov (1 Enoch 1,9 je citovaný v Jud 14, Epimenides, Aratus v Sk 17,28; Epimenides v Tit 1,12; Múdrost' Šalamúnova v R 1,18–3,20, v Lk 11,49 a Mt 23,29–36; Sírach v Mt 11,25–26.27.28–30). Je len treba pripustiť, že knihy, ktoré boli predmetom sporov, nie sú priamo citované novozmluvnými autormi (Rut, Est, Kaz, Veľpieseň).

McDonald a Bruce argumentujú, že autoritatívny kanonický status nadošli tie knihy, ktoré boli rešpektované a používané v spoločenstvách veriacich.<sup>12</sup> Rovnaké pravidlo bolo neskôr používané v kresťanskej cirkvi pri začlenení spisu do novozmluvného kánonu.

Významnou pomocou v diskusii môže byť Součkovovo rozlíšenie idey kánonu a kánonu ako presne ohraničenej skupiny spisov. V prvom rade bol kánon v dobe ranej cirkvi skutočne uznávanou veličinou, v druhom rade prebiehala diskusia aj v ponovozmluvnej dobe.

Cirkevní otcovia potvrdzujú, že ranná cirkev dala prednosť Alexandrijskému kánonu pred Palestínskym, hlavne kvôli gréčtine, ktorá bola rozšíreným jazykom (v porovnaní s hebrejčinou alebo aramejčinou). To umožnilo čítať a študovať Starý Zákon v reči, ktorou hovoril vtedajší vzdelaný svet, čo malo svoj dopad aj na misiu medzi pohanmi. Okrem Septuaginty používala ranná cirkev deuterokanonickú literatúru a pseudoepigrafy. Medzi najčastejšie citované spisy patria štyri knihy Makabejské, Sírach, Múdrost' Šalamúnova, Enoch, kým citáty z kanonických spisov Ezdráš, Nehemiáš, Žalospiev, Abdiáš, Micheáš, Aggeus chýbajú. Vo 4. a 5. storočí sa tento prístup k Písmu zmenil. Východná cirkev zostala pri používaní Alexandrijského kánonu, ale vylúčila tzv. deuterokanonické spisy ako menej autoritatívne. Napriek tomu, na koncile v Jeruzaleme v roku 1672 ich znou-

<sup>10</sup> Tamže, 50.

<sup>11</sup> W. S. LaSor, D. A. Hubbard, F. W. Bush, *Old Testament Survey*, Eerdmans, Grand Rapids 1983, 17.

<sup>12</sup> L. M. McDonald, op. cit., 99, F. F. Bruce, op. cit., 42.

va prijala a vyhlásila za kanonické.<sup>13</sup> Západná cirkev sa pridržala učenia Augustína z Hippo, ktorý vo svojom zozname uviedol 44 kanonických kníh Starej Zmluvy, vrátane deuterokanonických spisov. Tento rozdielny prístup ku kánonu Starej Zmluvy je evidentný aj v dnešnej Cirkvi. Katolícka cirkev uznáva Alexandrijský kánon *sacre et canonice* (1504).<sup>14</sup> Východná ortodoxná cirkev prijala ešte tzv. Apokryfy (1 Ezdráš, Menašeho modlitba, 151 Žalm a 3. knihu Makabejskú). Protestantské cirkvi sa vrátili ku Palestínskemu kánonu, s ktorým sa líšia iba rozdielnym usporiadaním kníh. Na záver možno povedať, že knihy alexandrijského kánonu sú tým, čo je najbližšie k bohoslužobnému čítaniu rannej cirkvi.

## B. KÁNON NOVEJ ZMLUVY

### 3.1 Vieroučná autorita

Prvé a druhé storočie môžeme charakterizovať ako začiatok formovania novozmluvného kánonu, pretože sa objavujú prvé zbierky autoritatívnych spisov (hlavne evanjelií a Pavlových listov), ktoré boli uvádzané formulami „Písmo“ (*hé grafě*), „Písmo hovorí“ (*hé grafě legei*), „je napísané“ (*gegraptai*), „to čo je napísané“ (*to gegrammenon*)?, ktoré postupne nadobúdajú rovnakú autoritu, akú mala Stará Zmluva.

Medzi prvými, kto vo významnejšej miere ovplyvnil koncept kánonu bol aj Markion zo Sinopy, ktorý zavrhol Starú Zmluvu, odstránil knihy, ktoré obsahovali židovské prvky alebo starozmluvné citáty, vyzdvihol 10 Pavlových listov a Evanjelium podľa Lukáša.<sup>15</sup> Okrem Markiona sa v cirkvi objavilo gnostické hnutie, ktoré interpretovalo Starú Zmluvu na základe platónskej filozofie.<sup>16</sup> Tieto udalosti donútili cirkev k tomu, aby vytvorila normu, ktorá by rozhodovala o spisoch používaných na službách. Preto na rozličných miestach a za rozličných podmienok vznikali tzv. *notae canonicitatis*. Okrem iného to bola *regula fidei*, ktorá potvrdzovala vieroučný článok alebo vyznanie viery. V pôvodnom význame sa vzťahovala na celý

<sup>13</sup> *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, Blackwell Publishers, Oxford 1999, 82–83, text rozhodnutí je publikovaný v anglickom preklade.

<sup>14</sup> H. Dizinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder Freiburg/B 1991, 497.

<sup>15</sup> J. B. Souček, *Úvod do Nového Zákona*, Přednášky na Husově fakultě ve školním roce 1946/47, soukromý opis k studijním účelům, 50.

<sup>16</sup> P. Pokorný, *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*, Vyšehrad, Praha 1986, 54–59.

obsah apoštolskej tradície. Stretávame sa s ňou u Klementa Rímskeho (1 Klem 40,1–5), Ignácia z Antiochie (Ign. Filad. 5,1–2), Polykarpa zo Smyrny (Pol. Filip. 7,1–2). K jej zúženiu došlo až po tom, keď jednotlivé časti apoštolskej tradície boli písomne zaznamenané, rôznorodo vykladané, formálne kritérium apoštolského pôvodu nestačilo, preto bolo potrebné zamerať sa na kerygmu, ako na jej obsahový stred.<sup>17</sup> S takýmto nazerením na Písmo sa stretávame u Ireneu, ktorý píše

„...všetci (učeníci) hlásali jedného Boha, stvoriteľa neba a zeme, zákonom a prorokmi zvestovaného a jedného Krista, Syna Božieho; tým, ktorí nesúhlasia, pohŕdajú bratmi Pána, pohŕdajú potom i Kristom Pánom, ale pohŕdajú aj Otcom a zatracujú samých seba, vzpierajúc sa a odporujúc svojmu spaseniu, čo robia všetci kacíri.“ (Haer. 3.1.2)<sup>18</sup>

alebo u Tertuliána, ktorý píše „...pozrieme, čomu sa (Rímska cirkev) naučila, čo učila ... Jediného Boha a Pána pozná, stvoriteľa všetkého a Ježiša Krista z Panny Márie, Syna Boha Stvoriteľa a tela vzkrieseného; zákon a prorokov mieša so spismi evanjelickými a apoštolskými, odkiaľ čerpá vieru, čo pre ňu znamená vodu, Duchom Svätým sa odieva, eucharistiou sa živí a k mučeníctvu pozýva...“ (De praescr. 36)<sup>19</sup>

### 3.2 Apoštolica

Vedľa všeobecného prijatia v cirkvi a jeho neustáleho používania, ďalším kritériom bola historická apoštolica spisu, ktorá obsahovala výroky Pána, zapísané buď samotným apoštolom alebo niekým, kto bol s apoštolom v úzkom vzťahu. Souček potvrdzuje, že tézy o apoštolskom pôvode sú správne, napriek tomu „cirkev pri tvorbe kánonu merala apoštolicitu dogmaticky a nie literárne-historicky. Pojem apoštolicity je podľa toho historizovaním vieroučne-pneumatického rozpoznávania o kvalite kanonických spisov, historizovaním niekedy mylným až násilným.“<sup>20</sup> Napriek podmienkam, ktoré stanovila cirkev, sa objavovali spisy, ktoré vyvolávali rôznorodé postoje, v niektorých kruhoch boli hodnotené sporne, v iných ako apoštolské. Dôkladom toho je Muratorihó kánon, v ktorom nachádzame Petrovu apokalypsu a Múdrost' Šalamúnovu, kým kanonické knihy sú hodnotené ako sporné (Jk, Žid, 1 a 2 Pt).<sup>21</sup> Eusébius Cézarejský ako prvý predložil známy

<sup>17</sup> P. Pokorný, „Svatá tradice“, ThPrKR 26 (1959), 137.

<sup>18</sup> J. P. Migne (vyd.), *Patrologia cursus completus, series graeca*, Paris 1857–1866, 845.

<sup>19</sup> J. P. Migne (vyd.), *Patrologia cursus completus, series latina*, Paris 1844–1855, 58.

<sup>20</sup> J. B. Souček, *K dějinám novozákonního kánonu*, skriptá z doby 2. svetovej vojny, 13.

<sup>21</sup> G. M. Hahnehan, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Clarendon, Oxford 1992, 134–135.



zoznam novozmluvných spisov, ktoré rozdelil na štyri časti: kanonické, spor-  
né, falošné, nekanonické.<sup>22</sup> V roku 367 predstavil Atanázius v tzv. Svia-  
točnom liste 27 spisov Novej Zmluvy. Oficiálne uzatvorený kánon Novej  
Zmluvy bol až na 3. synode v Kartágu v roku 397, ktorý potvrdzoval Ata-  
náziov kánon. V čase reformácie Luther a Kalvín popierali plný kanonic-  
ký status listu Hebrejom, Jakuba, Júdu a knihy Zjavenia, dokonca to vy-  
zeralo tak, že sa vrátia ku Eusébiovmu kánonu. Katolícka cirkev prijala  
latinský preklad Vulgáty na Tridentskom koncile a vyhlásila ho za spoľah-  
livý a smerodajný (1506).<sup>23</sup> Na 2. Vatikánskom koncile bolo nanovo potvr-  
dených 27 novozmluvných spisov „napísaných z vnuknutia Ducha Sväté-  
ho...opisujúcich začiatky Cirkvi“ (1501).<sup>24</sup>

Protestantské cirkvi odmietli deuterokanonické spisy, hlásia sa ku 27 ka-  
nonickým knihám Novej Zmluvy, ktoré boli predstavené Atanázium. Re-  
formované cirkvi svoje stanovisko legitimizovali v tzv. vyznaniach viery:  
Confessio Gallicana (1559), Belgica (1561) a Westminstera (1647), Helve-  
tica posterior (1566).

Helvétske vierovyznanie o kanonickom Písme proklamuje „Veríme a vy-  
znávame, že kanonické Písmo svätých prorokov a apoštolov obojakého Zá-  
kona je pravé slovo Božie samo a že má postačujúcu autoritu zo seba sa-  
mého, nie z ľudí. Pretože sám Boh hovoril k otcom, prorokom a apoštolom  
a hovorí k nám doposiaľ skrze Písmo Sväté (1.1).“<sup>25</sup> K Apokryfám zaujali  
následovné stanovisko „... aby v Cirkvi boli čítané, nie však povýšené na  
takú autoritu, aby potvrdzovali vieru, ... k zbožnosti postačia tie knihy,  
ktoré máme (1.6).“<sup>26</sup>

## 4. PÍSMO A TRADÍCIA

### 4.1 Vykladať Písmo Písmom?

Zvesť o Ježišovej smrti a o vzkriesení bola v rannej cirkvi odovzdávaná  
formou ústnej tradície. Výroky Pána, ktoré kolovali v cirkvi mali autorita-  
tívny charakter (1 Tes 4,15; 1 K 7,10.17; 9,14; 11,23).

<sup>22</sup> L. M. McDonald, op. cit., 206–207.

<sup>23</sup> H. Denzinger, op. cit., 497–8.

<sup>24</sup> H. Denzinger, op. cit., 496.

<sup>25</sup> Čtyři vyznání. Vyznání Augsburské, Bratrské, Helvetské a České se čtyřmi vyznáními  
staré církve a se čtyřmi články pražskými, Komenského evangelická bohoslovecká fakul-  
ta, Praha 1951, 191.

<sup>26</sup> Ibid., 192.

Po smrti niektorých z prvých svedkov Kristovho zmŕtvychvstania, po  
oddialení očakávanej parúzie, po rozšírení kresťanstva do veľkých a vzdia-  
lenejších miest a z prakticko-organizačných potrieb vznikajú prvé zázna-  
my ústnej tradície. S autoritou apoštolskej tradície sa stretávame v spisoch  
apoštolských a cirkevných otcov. Najviac dokladov nájdeme u Irenea, kde  
Písmo a tradícia nie sú významovo odlišné termíny. Písomná forma tradi-  
cie mala stálejšiu podobu, kým ústna forma tradície mala jednoznačnejší  
obsah. Ale stále ide o jednu tradíciu, v ktorej počuť hlas živého Pána.<sup>27</sup>

Pre Luthera sa stalo Písmo pravidlom, aby rozhodovalo v otázkach vie-  
ry (*sola Scripturam regnare*) a ako také je *per sese certissima, apertissi-  
ma, sui ipsius interpres*,<sup>28</sup> t.j. Písmo, ktoré je samo osebe maximálne vie-  
rohodné, zreteľné, je svojím vlastným vykladačom a kľúčom, nepotrebuje  
overenie, objasnenie a výklad sprostredkovaný cirkvou alebo tradíciou.<sup>29</sup>  
Správne pochopený, doslovný význam textu v sebe obsahuje duchovný vý-  
znam. Je to ponúknuté Slovo, ktoré čaká na svoj výkon, ku ktorému dôjde  
pri pochopení Písma. Obrat ku Slovu je vystihnutím podstaty, ktorú Pís-  
mo malo zjaviť. Reformačný princíp bol tak postavený proti tradícii, uči-  
teľskému úradu cirkvi a svedectvu Otcov. Sola scriptura ako sui ipsus in-  
terpres pôsobil pre katolícku cirkev neuspokojivo a naivne, pretože text  
nebol chránený pred protikladnou svojvôľou vykladačov. Pri výklade ob-  
tiažnych miest a hermeneutickej nedostupnosti Písma, bolo treba, aby sa  
odvolávali na tradíciu a výroky Otcov, ktoré boli dôležitými a nepostráda-  
teľnými pomocníkmi inšpirovanými Duchom Svätým.<sup>30</sup>

### 4.2 Súčasná diskusia

Nedôsledný je nielen katolícky, ale aj protestantský prístup. Von Campen-  
hausen poukazuje, že prvým historickým svedkom Ježiša Krista neboli ka-  
nonizované spisy Novej Zmluvy. Na jeho samotnom začiatku to bola vý-  
lučne ústna tradícia. Ogden preto odmieta postavenie Písma ako sui ipsus  
interpres. Pretože tak, ako ostatné teologické authority, aj Písmo musí byť  
autorizovanou autoritou, t.j. normou, ktorá je normovaná. Pravou normou  
a autoritou Písma, ako aj východiskom všetkých autorít je omnoho vyššia  
autorita, ktorou je Ježiš Kristus a práve z toho dôvodu je mu Písmo podda-

<sup>27</sup> P. Pokorný, „Svatá tradice,“ ThPrKR 26 (1959), 137.

<sup>28</sup> M. Luther, Assertio omnium articulorum..., Weimarer Ausgabe D. Martin Luthers Wer-  
ke, Kritische GA, Weimar–Köln–Tübingen 1883nn, 7, 97, 23.

<sup>29</sup> H. G. Pöhlmann, *Kompendium evangelické dogmatiky*, Mlýn, Jihlava 2002 (preklad), 49.

<sup>30</sup> J. Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, Oikoumene, Praha 1997 (preklad), 62.

né.<sup>31</sup> Odvolávajúc sa na výsledky historickej kritiky poukazuje, že žiaden novozmluvný spis zachovaný v dnešnej podobe nebol napísaný Ježišovým učeníkom alebo jeho žiakom. Preto o kanonických spisoch môžeme povedať, že sú neskoršou interpretáciou Cirkvi. *Auctoritas canonica* a *norma ecclesiae* nie je Nová Zmluva, ale apoštolský svedok.<sup>32</sup> Pred samotným Písmom, tu bola tradícia a Písmo sa stalo jej súčasťou. Podľa Ogdena medzi tradíciou cirkvi, učiteľským úradom a autoritou Písma nie je v princípe rozdiel. Nielen biblický kánon je produktom cirkevných rozhodnutí, ale aj jednotlivé spisy Novej Zmluvy interpretujú pôvodné apoštolské svedectvo so všetkými jeho dôrazmi.

## 5. ZÁVER

Opísanie vzťahu medzi kánonom a tradíciou, takisto ako definícia kresťanského kánonu a jeho funkcie v cirkvi sú teda otvorenou otázkou, ktorej riešenie bude s veľkou pravdepodobnosťou inšpiráciou pre formovanie súčasného života cirkvi i pre súčasnú hermeneutickú diskusiu. Z teologického hľadiska ostane významným úsudok Karla Bartha, ktorý napísal „Biblia je svojím spôsobom a na svojej úrovni pravý Boh a pravý človek.“<sup>33</sup> Ako pravý človek stojí Biblia vo viacerých sporoch, ako pravý Boh bude aj naďalej charakteristická svojou najvladnejšou podstatou: 1) svedectvom o identite jedného Boha, ktorý sa prejavil ako Boh Abraháma, Izáka a Jáka v Starej Zmluve a ako Boh a Otec Ježiša Krista v Novej Zmluve, 2) svedectvom o príbehu Ježiša Krista – inkarnovaného Slova a večného Syna Božieho.

---

<sup>31</sup> S. M. Ogden, „*The Authority of Scripture for Theology*,“ *Interpretation* 30 (1976), 247.

<sup>32</sup> S. M. Ogden, op. cit., 252.

<sup>33</sup> K. Barth, *Učení o Písmu Svatém*, spracovali F. M. Dobiáš, J. B. Souček, rozmnožený rukopis, 1943 (preklad), 11.

## PRŮVODCE SOUČASNOU KŘESŤANSKOU ETIKOU

R. Gill (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, Cambridge 2001, 290 s.

V úvodu nedávno vyšlého *Průvodce křesťanskou etikou* se dočteme, že v posledním čtvrtstoletí můžeme v USA a Velké Británii zaznamenat – po letech útlumu – rozkvět dané disciplíny. Důkazem rozmachu je ostatně i vznik tohoto *Průvodce*, na němž se svými příspěvky podílelo osmnáct předních amerických a britských odborníků. Jejich cílem je poskytnout čtenáři přehled zásadních problémových polí, na nichž se křesťanská etika pohybuje. Nejedná se zde přitom pouze o stránku obsahovou, ale i metodologickou. Proto je *Průvodce* rozčleněn do tří částí: první se zabývá vztahem křesťanské etiky k *Bibli* a biblickému bádání, zájmem druhé jsou rozličné přístupy k samotné křesťanské etice a konečně záměrem třetí jsou žhavé problémy současné etiky. Je samozřejmé, že i při tolika příspěvcích musí být výběr tohoto sborníku nutně selektivní, přesto se však domníváme, že témata jsou zvolena velice zdařile. Snad pouze v případě dvou příspěvků, jež se – pravda, každý z jiného úhlu – věnují vztahu etiky a války, dochází k určitému vzájemnému překrytí. Pozitivně můžeme též konstatovat, že (i při zřejmé různorodosti příspěvateľů) na nás tento sborník zanechává dojem kompaktnosti; a pokud bychom již chtěli vidět nějakou disparátnost mezi příspěvky, lze poukázat pouze na poněkud odlišný přístup k prezenci témat – některá jsou demonstrována spíše deskriptivně, jiná s výrazným osobním vkladem autora – a tato posledně jmenovaná, ale spon podle našeho soudu, patří k těm zajímavějším. Proto bychom si chtěli v této recenzi všimát především jich.

Hned první studie R. Williamse s prozaickým názvem *Making moral decisions* je osobitou propedeutikou k etice, v níž autor poukazuje nejen na problematiku svobody, ale zdůrazňuje i konkrétnost a „zaujatost“ každého rozhodnutí – „volbu nekoná vůle, která pracuje odtazité, ale někdo, kdo přemýšlí a představuje si určitým způsobem“. „Určitý způsob“ přemýšlení však není dán pouze nezpochybnitelnou individualitou každého člověka, ale souvisí také – což nelze oddělit od předchozího – s okolím, které na „já“ nutně působí. Odtud vyplývá, že specifičnost křesťanského morálního rozhodování je dána právě také specifičností obklopující a utvářející reality – společenstvím (Kristovým tělem) a svědectvím o Boží kenosi, která vyjevuje jeho lásku. Křesťanské jednání má být následně jako demonstrace a oslava Boží lásky zacíleno do této i širší komunity. Chvályhodné je, že tato studie nekončí idylickým a neproblematickým obrazem viditelného *corporis Christi*, ale vyrovnává se se situací vnitrokřesťanského neporozumění, jež často bývá velice bolestné.

Za jeden z nejzajímavějších příspěvků druhého oddílu i celé knihy vůbec považujeme příspěvek R. M. Greena *Christian ethics: a Jewish perspective*, který nepůsobí – jako některé jiné články – „slovníkovým“ dojmem. Autor sám se označuje za židokřesťanského etika, vyrůstal totiž v prostředí formovaném židovstvím, ale na univerzitě studoval křesťanskou etiku (mj. u J. Rawlse). Problematiku vzta-

hu obou sesterských tradic na etickém poli demonstruje na příkladu tří polarit: etika versus právo, universalismus versus partikularismus a pozitivní hodnocení utrpení versus averze vůči němu. V první oblasti je dalek tradičního nesprávného ztotožňování judaismu se zákonem (jakožto protikladem milosti), nicméně uvádí, že „křesťanská ochota podřídit zákon morálním požadavkům lásky k bližnímu není židovskými učiteli sdílena“. Zákon přitom zčásti chápe jako výsledek úsilí o zajištění etických ideálů rámcem institucionalizované praxe společenství. V tomto bodě se ovšem, a to oslabuje napětí prvního okruhu, judaismus zřetelně stýká např. s římským katolicismem. Neproblematické není ani jasné vymezení tenze druhého okruhu – universalismus versus partikularismus. Ale přesto lze podle Greena oprávněně konstatovat, že judaismus je zaměřen především na sebe (ne v negativním smyslu), zatímco křesťanství chce zasáhnout všechny lidské bytosti, což nejlépe demonstruje příběh o milosrdném Samaritánovi. Křesťanství tak podle autorových slov přispělo výrazně k posílení významu každého individua – „respekt k jednotlivci a posvátnost každé lidské bytosti patří mezi největší křesťanské příspěvky lidské civilizaci“. Třetím okruhem autorových úvah je, jak již bylo řečeno, postoj křesťanů a židů k otázce utrpení. Green vychází velice zajímavě z vlastní zkušenosti, kterou učinil na seminářích a konferencích, týkajících se bioetiky. Židovští učenci – i přes negativní zkušenost s eugenikou během nacismu – často zastávali kladný postoj ke genetickému výzkumu i klonování, zatímco křesťané byli v tomto ohledu více než opatrní. Ozývala se od nich i kritika, že jde o tendenci (konzumní) společnosti, která se chce vyhnout utrpení a bolesti za každou cenu. Green se v závěru své studie nestaví na pozici jedné strany, ale naopak vyzývá ke vzájemnému dialogu a respektu „děti společné biblické víry“.

Do oblasti mezináboženského dialogu nás přivádí i poslední příspěvek druhého oddílu. Jedná se o studii G. D'Costy *Other faiths and Christian ethics*, která se zabývá otázkou společných materiálních cílů a formálních podobností náboženských etik, dále otázkou, zda je křesťanská etika etikou *sui generis*, v závěru se pak věnuje tomu, zda mohou náboženství podporovat společné rozumění lidským právům. Přiznačná je pro něj opatrnost, jež se snaží vyhledávat kontext, který často relativizuje etické styčné body jednotlivých náboženství. To také zčásti vysvětluje autorův rezervovaný postoj vůči koncepcím světoznámého a u nás hojně překládaného teologa H. Künga. Pisatel se také staví mírně zdrženlivě k lidským právům, respektive k argumentaci z hlediska těchto práv. Ačkoliv se věnuje i ostatním přístupům k této otázce, největší prostor ve své studii ponechává tezí A. MacIntyry, což nás ostatně ani nepřekvapí, protože se v úvodu přiznává ke svým sympatiím k tomistické etice ctností. Právě MacIntyre je ostrým kritikem používání právního jazyka, jenž je podle jeho názoru nepřátelský k etice ctností, která „nepracuje s ‚právy‘, ale spíše s ‚povinnostmi‘“. Daný jazyk také nebere dostatečný zřetel na *bonum commune*.

D'Costa na tomto místě poukazuje na příklady podobných důrazů v mimoevropských oblastech. Prvním z nich je kritika, která vzešla od historika práva P. V. Kanea, jenž kritizoval (sám jsa Ind) indickou ústavu, protože nevzala ohled na tradi-

ci vlastní země – dharma upřednostňuje totiž především povinnosti a závazky. Podobné námitky, a to je druhý příklad D'Costy, se objevily i v ústech představitel buddhismu C. K. Ihary. Z celého článku ovšem nevyplývá jednoznačné odmítnutí argumentace z hlediska lidských práv, zdá se, že D'Costa nakonec oceňuje eklektickou pozici katolické církve, která je na přechodu mezi tomistickou etikou ctností a užíváním právního jazyka. Nezasílá přitom, že je tento přístup ještě v plenkách a jsou s ním spojeny určité nejasnosti.

Pokud jsme upozornili na to, že druhý oddíl *Průvodce* svedl mnohé autory k poměrně deskriptivnímu („slovníkovému“) přístupu, tím více to platí pro třetí, problémově orientovanou část sborníku. V každém případě se zde ovšem jedná o témata, která neztrácejí na aktuálnosti. To platí již pro první příspěvek tohoto oddílu, *Christianity and war* R. J. Elforda. Daná stať se částečně překrývá, jak jsme se ostatně zmínili již na počátku, s následující studií. Tu napsal editor celého sborníku R. Gill a dal jí název *The arms trade and Christian ethics*, který je trochu zavádějící, protože je zde do velké míry zkoumán problém tzv. spravedlivé války, speciálně pak práva k válce (*ius ad bellum*). Zajímavost této studie je pak dána především tím, že problematiku zmíněného práva zde jmenovaný autor zkoumá také v kontextu válečných konfliktů v Perském zálivu, v Iráku a na Balkáně, přičemž vyjmenovává šest bodů, které jsou většinou obsaženy v moderních teoriích spravedlivé války. Např. první z oněch bodů – válka musí být garantována legitimním orgánem – byl, na tom se shodne majorita komentátorů, splněn při operaci v Perském zálivu, protože celá akce se konala pod záštitou OSN. Na opačné straně pomyslné stupnice pak stojí bombardování Iráku, na němž měly svůj podíl ohledně iniciace zejména dva státy – USA a Velká Británie. Pozice „mezi“ pak připadá balkánské misi, jež byla legitimizována spíše Severoatlantickým paktem než Organizací spojených národů. Jako bod teorie spravedlivé války, který působí v poslední době největší nesnáze, označuje Gill tezi, že válka má být vedena s rozumnou nádeží na vítězství pro spravedlnost.

Z ostatních příspěvků stojí podle našeho názoru za zmínění *Business, economics and Christian ethics* M. L. Stackhouse, který nás zaujme poměrně neotřelým pohledem. Autor vychází z předpokladu, že je potřeba znát kořeny ekonomie a ekonomických veličin, abychom se mohli odpovědně zabývat daným tématem. Překvapivě pak nachází tyto základy uvnitř křesťanské tradice; může se přitom opřít hned o několik studií. Podle jedné z nich např. moderní věda a technologie vyrůstají na předpokladech, které poskytla křesťanská víra – svět má inteligibilní řád a my ho můžeme poznávat, protože jsme stvořeni k obrazu Božímu. Jiná studie zase uvádí, že technologie byla spojena se snahou pomoci člověku po pádu, a tím také dostává určitý transcendentní rozměr. Podobně Stackhouse uvádí náboženské kořeny dalšího podstatného fenoménu současné doby – obchodních korporací. Křesťané vytvořili totiž společenství, které je v jistých ohledech analogické těmto korporacím a které v současné sociologii nazvala dobrovolným sdružením (*voluntary association*) a teoretik politiky nevládní organizací (*non-governmental organisation*). V závěru Stackhouse konstatuje, že sice dochází na univerzitách k no-

vému zájmu o hospodářskou etiku, ale s politováním dodává, že se nově sepisované učebnice dotýkají tolik podstatných teologických problémů, spjatých právě s uvedeným výsekem etiky, velice zřídka.

Co říci na závěr? Celý sborník poskytuje kvalitní a přehledné informace o celé řadě oblastí, jimiž se etika zabývá. Některá témata nám zde snad mohou chybět (např. etika médií), ale jak jsme uvedli již na začátku, zaměrem této publikace nebylo a ani nemohlo být pokrytí všeho, co se děje na poli etického bádání, ale především, co to vlastně křesťanská etika je a čím se zabývá. To se všem autorům podařilo vrchovatou měrou, byť se jen někteří odvážili obšírnějších a důsažnějších osobních pohledů. Shrnuto a podtrženo – můžeme jen litovat, že takovou knihu nemáme v českém překladu. Pluralitou svých témat by oslovila nejen teology, filozofy a religionisty, ale jistě i celou řadu ostatních. Studenty a učitele pak kniha jistě potěší zpracováním rejstříkem a uvedením vybrané (výhradně anglicky psané či do angličtiny přeložené) literatury. Obal publikace zase potěší svým ztvárněním estetického ducha; a duch zvědavý nalezne v knize i výklad tohoto výtvarného řešení.

Jan Zámečník

## BLOUDĚNÍ V CIZÍM SVĚTĚ?

*Vlnas, Vít. Novokřtěnci v Münsteru. Praha: Lidové noviny, 2002. 232 s. Dějiny a současnost, sv. 17. ISBN 80-7106-505-6.*

Protože původních českých knih o světové reformaci je stále poskrovnu, zaslouží si nejnovější kniha historika Víta Vlnase nepochybně mimořádnou pozornost. Autor se v ní věnuje jedné z nejproslulejších událostí z dějin radikální reformace, utvoření a zániku novokřtěnecké komuny v Münsteru v letech 1534–1535.

První kapitola popisuje vznik a rozvoj novokřtěneckého hnutí v kontextu rané reformace, přičemž se soustředí na teologické a sociální příčiny jeho pronásledování z katolické i lutherské strany. Dále autor pokračuje vylíčením toho, jak došlo k propojení jedné z větví anabaptismu s rodící se reformací v biskupském městě Münsteru. Výsledkem byla zpočátku tolerance a nakonec úplná novokřtěnecká nadvláda nad městem: novokřtěnci ovládli městskou radu, zatímco většina lidí hlásících se ke katolictví či k lutherství město opustila. Jejich odchod byl vyrovnáván přílivem pronásledovaných anabaptistů a hlavně anabaptistek – ženy tvořily asi dvě třetiny obyvatelstva komuny.

V dalších kapitolách autor pokračuje líčením dalšího vývoje komuny: zklamání všech apokalyptických očekávání, obléhání města říšským vojskem a zejména narůstající radikalizaci uvnitř komuny. Tak došlo postupně ke zrušení stavovských rozdílů, zavedení společného majetku, převedení správy města do rukou kazatele Jana z Leydenu a k prohlášení Bible za jediný platný zákoník. Nejvíce dobové po-

zornosti však bezesporu vzbudilo zavedení polygynie a prohlášení Jana z Leydenu králem. Především to přispělo k obecnému odporu proti komuně, vystupňování vojenského tlaku na ni a nakonec po dobytí města k její definitivní likvidaci.

Zbývající téměř třetina knihy je věnována „druhému životu“ münsterské komuny, tj. jejímu obrazu v dějepiscectví, literatuře, opeře, filmu a výtvarném umění od 16. století až do současnosti.

Bohužel, kniha se z největší části omezuje právě jen na událostní vylíčení příběhu „novokřtěnců v Münsteru“. Jeho souvislost s německou a evropskou reformací, případně s radikální reformací, se v ní objevuje pouze mimochodem. Celý příběh tak stojí osamocně a bez kontextu. Z několika poznámek v textu se zdá, že právě tak autor knihu zamýšlel: jako vyprávění příběhu o nebezpečí náboženského fanatismu (s. 161) a jako „...podobnosti o bloudění jednotlivce v cizím a nerosozumitelném, rozpornými ideologiemi přeplněném světě.“ (s. 206) Posouzení úspěšnosti autora v dosažení těchto účelů přísluší literární kritice, ke které nejsem kompetentní; protože si však autor vybral k vyprávění historický příběh, je na místě zhodnocení jeho historické a teologické věrohodnosti.

Právě v tomto ohledu však kniha v několika bodech propadá. Prvním z nich je už zmíněné omezení na události, které odsouvá na okraj otázky teologické stejně jako církevní či sociálně historické. Teologii anabaptistického hnutí a jejímu postavení v rámci reformačních sporů se autor velmi stručně věnuje v první kapitole, teologickým zvláštnostem münsterské novokřtěnecké komuny pouze s ohledem na hlavní linii vyprávění (zejména apokalyptickým očekáváním), duchovnímu a církevnímu životu v komuně mimochodem při líčení jednotlivých událostí, sociálnímu složení komuny jen letmo v několika odstavcích (s. 63–64) a vzájemným souvislostem mezi jednotlivými rovinami téměř vůbec. Kvůli omezení na události zůstává nevysvětleno i několik klíčových aspektů samotného příběhu, především otázka položená samotným autorem: „Proč právě Münster?“ (s. 27) Jeho odpověď spočívá v podstatě v tom, že v Münsteru existovaly příhodné podmínky. Což však neodpovídá na otázku, zda podobné podmínky neexistovaly i jinde, či jak se anabaptistický vůdce Jan Matthys o příhodných okolnostech v Münsteru dozvěděl.

Kniha také obsahuje několik zavádějících zjednodušení. Za všechny uvádím následující shrnutí anabaptistického učení: „Základem ... bylo odmítání všeho, co souviselo s veřejným životem a s funkcemi státu.“ (s. 19) Je zavádějící hned ve dvou ohledech. Za prvé, základem teologie anabaptistického hnutí byly spíše obecně křesťanské principy a principy společné s ostatními reformačními teologiemi. Za druhé, odmítání „meče“ nepředstavovalo základ sdílený všemi variantami novokřtěnectví, nýbrž jeden ze sporných bodů v rámci tohoto hnutí – jak ostatně ukazují i příběh münsterské komuny.

Uvedený příklad zřejmě souvisí s dalším problematickým rysem knihy: poněkud lehkomyšlným používáním expresivního jazyka. Autor například píše o tenké hranici mezi církví a sektou (s. 32), aniž by objasnil, co těmito pojmy myslí – přítom hranice mezi nimi je právě jen konceptuální. Podobně píše o „totalitárním systému“ münsterské komuny (např. s. 76, 99, 131), přestože běžné politologické

užívání vyhrazuje tento koncept pro moderní politické systémy. I zde by bylo možné uvádět další příklady.

K části knihy o „druhém životě“ komuny pak mám jednu zásadní výhradu. Podle autora začíná tento „druhý život“ okamžikem ukončení její „fyzické existence“ (s. 146). Pokud však rozumí druhým životem komuny její reprezentaci, začíná tento život už v době její fyzické existence, ba je dokonce její neoddělitelnou součástí – a to jak seberepresentace komuny samotné, tak reprezentace zapojená do boje proti komuně. Hranice vytyčená autorem je však jednoznačně pochybná.

Závěrečně shrnutí jednou větou: kniha nepřidává k historickému a teologickému pochopení radikálního křídla reformace nic, co by nebylo dostupné jinde.

Petr Pabián

## JERONÝMOVY LEGENDY

*JERONÝM, Legendy o poustevnících. Vitae eremitarum. Překlad, úvod a poznámky Jiří Šubrt. Praha, Oikúmené 2002, 150 s.*

*Legendy o poustevnících* sv. Hieronyma, jimiž nakladatelství Oikúmené zahájilo svou novou ediční řadu – „Knihovnu raně křesťanské tradice“, jsou knihou, jejíž kvality zcela odpovídají vysokému standardu, na který jsme u publikací tohoto nakladatelství zvyklí. Vzhledem k očividnému dluhu vůči českým čtenářům pokud jde o překlady raně křesťanských textů není třeba rovněž přespříliš zdůrazňovat, že nakladatelský počín, který počítá s novými českými překlady vybraných řeckých a latinských patristických autorů, je věcí nanejvýš záslužnou a užitečnou.

Ve srovnání s obdobnými edičními řadami zahraničními (připomeňme například francouzskou *Sources Chrétiennes* či německou *Fontes christiani*) je však na formálním zpracování prvního svazku „Knihovny raně křesťanské tradice“ patrná maximální snaha oslovit nejen úzce specializovanou odbornou veřejnost, ale rovněž potenciálního zájemce „mimo obor“. Čerstvě vydaný svazek se snaží být „common user friendly“ kupříkladu tím, že byly minimalizovány citáty v cizích jazycích, latinské či řecké názvy a spojení jsou důsledně opatřovány českým překladem, řecké výrazy jsou transkribovány do latinky, vysvětlující poznámky jsou uváděny rovněž u poměrně známých reálií apod. Zda se tím potenciální okruh zájemců skutečně rozšíří, zvláště když je zachována velmi užitečná bilingvnost, která však podporuje dojem „knihy pro zasvěcené“, je sporné. Na druhé straně je jasné, že tato snaha, která autora nutí mít neustále na zřeteli imaginárního „obyčejného“ čtenáře (už jen při pohledu na produkci Oikúmené se vnučuje otázka, zda si „obyčejný“ čtenář kupuje právě zde vycházející tituly), mu nejen komplikuje a znepríjemňuje život, ale rovněž mu působí objektivní potíže při jeho úsilí podat co nejjednodušší a nejzvěrubnější informace, pokud se nemůže (nebo je k tomu nucen) spoléhat na určitý stupeň „předporozumění“ ze strany svých čtenářů.

Výše řečené se však pochopitelně týká celkové koncepce nakladatelství, nikoli recenzované knihy. Jiří Šubrt převedl do češtiny tři Hieronymovy drobné, a jak sám říká v korpusu Hieronymových textů „zcela marginální“ (str. 32) spisy, které jsou však v kontextu antické literární historie velmi cenné a vzhledem ke svému mírně anekdotickému charakteru z čtenářského pohledu rovněž velmi vděčné. O oblibě Hieronymových poustevnických legend, které se v předkládaném svazku dostávají čtenáři do rukou – *O sv. Pavlovi, prvním poustevníku (Vita sancti Pauli primi eremitaie)*, *Jak mnich Malchus upadl do zajetí (Vita Malchi monachi captivi)*, *Život sv. Hilariona (Vita sancti Hilarionis)* –, svědčí nejen na 120 zachovaných rukopisů, ale rovněž fakt, že byly již několikrát přeloženy do češtiny. Po staroříšském vydání A. L. Stříže (*Životy sv. Pavla Poustevníka, sv. Hilariona opata a mnicha Malcha Zajatce*. Stará Říše 1910) se solidní český překlad legend objevuje také v dosud jediné česky psané hieronymovské monografii A. Langa (*Otec pouště sv. Jeronym*. 2. opr. vyd. Praha 1948 [Olomouc 1920<sup>1</sup>], která dnes přes nepochybnou autorovu erudici svým empatickým a zaníceným slohem místy vzbuzuje úsměv. Jinak se Hieronymus podobně jako ostatní křesťanští autoři zájmu českých překladatelů příliš netěšil; kromě časopiseckého vydání spisu *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua* (přel. F. Bauer. In: *Časopis pro katolické duchovenstvo* 1877, str. 161 nn.), si zmínku zaslouží snad ještě výbor Hieronymových listů (*Listy svatého Eusebia Jeronyma, kněze a učitele církve. Listy od prvního do šedesátého čtvrtého dle pořadí časového*. Přel. A. L. Stříž. Stará Říše 1917). Je překvapující, že ani s jedním z těchto titulů se v novém Šubrtově překladu Hieronymových legend nesetkáme.

Samotným legendám, jejichž český překlad je věrný a přitom hladký a neantikvovaný, předchází čtyřicetistránková úvodní studie, jež vybroušeným a mimořádně čtivým způsobem mapuje Hieronymův život a dílo, přičemž se vzhledem k námětu překládaných textů rovněž věnuje aspektům vzniku a rozvoje protomonastického, poustevnického hnutí. Vycházejí jak z moderní odborné literatury, tak z antických pramenů (zvláště z Hieronymových listů, díky nimž známe mnohé biografické detaily), představuje J. Šubrt českým čtenářům osudy tohoto rázovitěho církevního otce uceleně a věcně, navíc se stylistickým šarmem. Co textu dodává na hodnotě, je podle recenzentova názoru rovněž fakt, že nejde o přepjatou apologii a Hieronymovy lidské a někdy až „příliš lidské“ rysy tak má čtenář neustále na očích. Nemenší pozornost je věnována literárnímu rozboru překládaných legend: Šubrt vymezuje hagiografické žánry, pro jejichž chronologický vývoj je charakteristická rostoucí úloha narativní (imaginativní) složky na úkor složky čistě faktické, vřazuje Hieronymova dílka do kontextu relevantní literární tradice pohanské a právě v onom amalgámu křesťanského a pohanského, s nímž se při četbě Hieronymových legend setkáváme, vidí jeden z jejich literárních významů a přínosů. Byť se tradičně hlásí k biografickému typu (*vitae*), Hieronymus hranice tohoto žánru pružně modifikuje, doplňuje a překračuje – pro *Vita Malchi* si kupříkladu neváhá vypůjčit de facto osnovu antického románu –, vždyť jako většina raně křesťanských spisovatelů prošel důkladným rétorickým vzděláním, které mu umožňu-

je využit všech jeho plodů „ad maiorem Dei gloriam“, v tomto případě k propagaci mnišského způsobu života a k jeho „přisvojení“ latinskému Západu.

Ačkoli Hieronymovy legendy zapůsobí na dnešního čtenáře spíše jako zábavná četba obdařená kouzlem pohádkovosti a fantastična než jako hluboký zdroj duchovní inspirace, jak tomu mohlo být na konci čtvrtého století, přesto zůstávají mimořádně poutavým a přitažlivým textem, což při stáří více než jednoho a půl tisíce let rozhodně není málo.

*Petr Kitzler*

## JAK SLOUŽIT BOHU V BLIŽNÍCH

*Jindřich Halama, Sociální učení Českých Bratří 1464–1618, Brno 2003, str. 300.*

J. Halama rozdělil svou práci na tři období. První generace Jednoty, kdy měl silný vliv Petr Chelčický, se drží modelu „alternativní společnosti“ až v separatistickém duchu. Následuje zpracování období zápasu mezi radikálním odmítáním světa a kritickou účastí v něm v době Lukášově. Po Lukášovi se Jednota vystaví vlivům evropské reformace, zápasí o postavení ve společnosti a přijetím České konfese 1575 se stává součástí této společnosti. Halama sleduje sociální učení Jednoty v těchto obdobích, přičemž věnuje značnou pozornost vývoji Jednoty v Polsku. Pracuje s minuciózní pečlivostí využívaje pramenů a literatury, která se počátkem padesátých let bohatě věnovala Jednotě.

Výsledky Halamova badání mají posloužit odpovědem na dvě otázky: „zda bylo promyšlení a řešení sociálních otázek v Jednotě dost systematické a věroučně zakotvené, abychom mohli mluvit o sociálním učení, a zda je vývoj tohoto učení v čase natolik plynulý, aby bylo možno mluvit o jediném sociálním učení, nikoli o různých učeních.“ (193). Halamovi se na základě pramenů podařilo prokázat, že sociální učení v Jednotě bylo „věroučně zakotvené“ i systematické a ve své podstatě kontinuální. Přece však se přiznám, že mi termín „učení“ dost nesedí. Nikoli proto, že jsem sám ve své práci na obdobné téma před 55 lety zvolil termín sociální „působení“, který bych chtěl mermomocí obhajovat. Zdá se mi, že termín „učení“, který patrně ze scholastiky přejal i biskup Lukáš, nevyjadřuje dost plasticky a dynamicky, oč v pastorálních radách bratrského učení v dekretch jde. Myslím, že termín „učení“ nevstihuje plně vnitřní věroučnou zakotvenost a teologickou motivaci. Halama na tuto teologickou motivaci upozorňuje, když píše, že „teologicky tu doznívá vypjaté eschatologické myšlení husitské revoluční doby, očekávání blízkého konce časů a z něj pramenící zpochybnění až odmítnutí hodnot a struktur.“ (193)

Mám sklon více než Halama podtrhnout význam eschatologie, která sice „doznívá“, ale nedozněla, a celkový ekklesiologický kontext, i když chápu, že Halama se soustřeďuje právě na obsah sociálního učení, což jeho práci dodává vnitřní

jednotnost a pronikavost. Zřejmě k temu přistupuje z rozdílné perspektivy sociální teolog a teolog praktický.

Sociální učení Jednoty úzce souvisí s vyznavačsky eschatologickou existencí Jednoty, s pastýřskou praxí a budováním sborů Jednoty, což bylo zároveň plněním její odpovědnosti za České království a evropskou reformaci a dále se v rámci tohoto povědomí.

Zastavme se u těchto motivujících přístupů sociálního učení a působení Jednoty. Myslím, že ač je pravdou, že původní radikalita eschatologického přístupu husitů je v pozdějších letech oslabena, nicméně platí, že existence Jednoty a životní praxe jejich kazatelů a členů je podbarvena účastí na eschatologickém zápasu o budoucnost Slova Božího, který je chápán jako boj s Antikristem, jak je patrné u Augusty a platí až do doby Budovcovy. Tato eschatologická podbarvenost sociálního učení, která je proměňuje ve vyznavačské postoje a živé svědectví víry, jindy na projevy kajícího pokání, je patrná i z toho, že podnětem k napsání a vydání základního pramene bratrského učení v oblasti životní praxe a životních vztahů, „Nápravy, čili Napomenutí“, bylo ničivé pronásledování, jež postihlo Jednotu po Šmalkaldské válce. Bylo v duchu teologického myšlení české reformace, že Jednota viděla v této události znamení Božího soudu a výzvu ku pokání, jež nachází realizaci v sociálním učení. Náprava pak byla cestou, nejen jak prohloubit duchovní život Jednoty, nýbrž i jak odvrátit Boží hněv od Českého království. Bratří tak svou nápravou uskutečňovali i svoji odpovědnost za širší společenství občanské. Halama vyzdvihuje tyto rysy bratrského sociálního učení: „Bratrské sociální učení je ojedinelé v tom, že se pokouší vnést do společnosti důraz, které jinde zůstávají omezeny na hloučky radikálů, stojících mimo zájem veřejnosti. Bratří se snaží v otevřenosti ke světu udržet prorockou kritiku světských sociálních struktur, zvěstovat nárok bližícího se království Božího, který zpochybňuje všechny jiné nároky a dává jim prozatímní, částečný charakter.“ (211) Zůstává ovšem otevřená otázka, do jaké míry Bratří plnili svou prorockou funkci ve veřejnosti mimo Jednotu přímo prorockým slovem a do jaké míry spoléhali na nepřímé působení spočívající ve víře, že jejich pokání a životní praxe následování promění nepřímou i politickou situaci a bude působit na veřejnost nepřímou i misijně.

Hluboká teologická motivace a široký kontext, který je za „Nápravou“, je také podle mého názoru základem kontinuity sociálního učení Jednoty. Halama na ni upozorňuje, což je významným přínosem do diskuse. Praktický teolog podtrhne, že tato kontinuita je zakotvena také ekklesiologicky ve víře Bratří, že v Jednotě pokračuje „jedna svatá apoštolská církev“. Svým způsobem to vyjadřuje i valdenská legenda, kterou Bratří přejali. Jednota nebyla církví separatistickou. Ani Chelčický nebyl separatista, jak jej interpretují někteří mennonitští teologové. Chelčický se držel církve apoštolské, držel křest dětí, vykládal starocírkevní perikopy v rámci tradice církve apoštolské a prvotní. Doslovné přejímání některých Gratiánových dekretů dekrety bratrskými, sám výraz „dekrety“ svědčí o tom, že Jednota sama sebe chápala v kontinuitě s církví prvotní z období patristiky. U Lukáše je navazování na jednu svatou apoštolskou církev zřetelné. V tomto kontextu se odehrával i zápas Malé a Velké stránky, tady patří i polemiky o bratrském kněžství.

Halama se nezabývá šířeji dějinným ekklesiologickým kontextem, v němž spis „Náprava“ vznikl. Slovník o „náramných pokušeních a nebezpečnostech“, o Božích soudech, o pokání a nápravě, které je odvracejí, může znít velice vzdáleně dnešnímu člověku. Bližší analýza tohoto slovníku by mohla být zdrojem úvah o tom, jak život a svědectví církve promítá do společnosti. To souvisí s bratrským učěním o vrchnosti, již Halama věnuje soustředěnou a vyříbenou pozornost. Bratří, jak dokládá Halama, byli vůči státu zdržliví. Dlouho důsledně odmítali zasahování státní moci do věcí církve, byť by to bylo i v zájmu etablované církve. Teprve v konfesi z roku 1607 nachází Halama vliv kalvínství, když konfese přiznává vrchnosti právo držet ruku nad Božím zákonem. Svoboda víry a svědomí a s tím související tolerance – to byly statky, jimiž se Jednota lišila od evropské reformace. Halama připomíná Molnára, který „hodnotí jako problematický rys a chybu reformačního hnutí skutečnost, že hlavní proud evropské reformace nakonec ve světské moci hledal a našel politickou záštitu a oporu“ (204). Halama zpracovává tento specifický problém bratrského bohosloví s citlivostí, již běžně kalvíništi ani luterští, natož pak katoličtí bohoslovci nejsou schopni.

Halama ukázněně končí na začátku 17. století a nepokouší se o průhled do dalších desetiletí a století. Vypustil i Komenského ze svého zorného pole, tím spíše navazování Palackého a Masarykovo na bratrský odkaz svobody svědomí, tolerance, jako základů demokracie. Neodpustím si však několik průhledů, k nimž mě Halamova práce láká...

Bratří směřovali k modelu odluky církve od státu. Tímto směrem ovšem své úvahy nemohli rozvinout, neboť doba u nás pro to nedozrála. Halama také ze své práce vypouští úvahy, které by pozici Bratří stavěly do analogie např. s dissidenty v západní Evropě, Holandsku a Británii. To je úkol dalšího badání. Souvislost obsahová tu je zřejmá. Také název Nápravy a Komenského klíčového díla *Emendatio* ukazuje na analogii a souvislost s evropským reformačním děním. Jednotě ani evangelíkům u nás nebylo nastupujícími snahami o rekatolizaci, podobně jako francouzskému protestantismu, jež zničila Bartolomějská noc, dáno, aby nový model vztahu církve a státu uskutečnili v praxi. K tomu došlo v amerických koloniích. V tom je podhoubí americké demokracie.

Halama při pohledu na cestu Bratří dějinami až do začátku 17. století dochází k závěru, že církev ztrácí svoji teologickou identitu, není-li pod křížem, není-li *ecclesia semper persequenda*. Přijetím legalizace se Jednota dostává do krize identity. To potvrzuje, že teologická existence církve je ve své podstatě existence eschatologická, existence, která je vystižena adjektivy „nezastrašená, nezlákaná“, to znamená církev svobodná v evangeliu. Jakmile se začne opírat o legalizaci jako zajištění své etablované existence, začne ztrácet svoji teologickou identitu. Jinak řečeno: jakýkoli klerikalismus kontraproduktivně ohrožuje lid Hospodinův v samé jeho podstatě.

Halama vybírá a interpretuje z dědictví Jednoty materiál, který má velikou aktuálnost. Jak ukázal A. Molnár, jak to rozvíjí J. Trojan (*Moc v dějinách* 1994) je problém moci a jeho specifické teologické uchopení Jednotou jádrem bratrského odkazu. Jak prokazuje Palacký a Masaryk, souvisí tyto otázky s tématem demo-

kracie. Na rozdíl od mé práce „Sociální působení Jenoty“ z roku 1948, Halama, jak jsem zmínil, nedotahuje své výklady až sem, nicméně jeho analýsy poskytují i pro tyto aktuální problémy hluboké a významné podněty.

K práci je připojeno kritické vydání „Nápravy“. Tento počín je pro poznání učení a života Jednoty stejně významný jako bylo před více než sto lety vydání *De kretů* Jednoty Antonínem Gindelym. Práce Halamova tak představuje dílko trvalé ceny.

Josef Smolík

## HABSBURKOVÉ PŘED NÁSTUPEM NA ČESKÝ TRŮN

*Karl–Friedrich Kreiger, Habsburkové ve středověku.*

*Od Rudolfa I. (1218–1291) do Friedricha III. (1415–1493), přel. Petr Šafařík, Praha: Argo 2003.*

Úvodem je třeba podotknout, že se jedná o dílo čistě z politické historie, jenom ve velmi malém rozsahu doplněné o zmínky o hospodářské politice jednotlivých panovníků, nebo o psychologický popis osobnosti či o líčení osobních záležitostí. Dějiny rodu rakouských arcivévodů, z nichž mnohý dosáhl důstojenství římského krále či dokonce císaře jsou pochopitelně významnou součástí dějin Svaté říše římské. Kniha začíná stručným exkursem do prvních dvou století historické existence hrabat z Habsburgu, kdy je popsán vznik mocenské základny Rudolfa I. k jeho úsilí o říšskou korunu, který nás poučí že tento hrabě nebyl tak neurozený, natož chudý, jak ho líčili doboví pozorovatelé. Právě období Rudolfa I. na počátku a Fridricha III. na konci sledované epochy, těchto dvou dlouhověkých panovníků, v jejichž osobách byly rakouské země sjednoceny, zabírá většinu publikace.

Mezilehlé období poznamenané dočasným ústupem z výsluní evropské politiky ve prospěch lucemburské dynastie, pomalu nepřehledným rozvětvením habsburského rodu, komplikovanými vnitřními vztahy i rozdělením rakouských zemí, je popisováno v kratším úseku, vzhledem k typografické hustotě knihy i tak dost rozsáhle, přesto místy jsou jednotlivá fakta vrstvena téměř heslovitě, což při četbě vyžaduje větší bystrost a soustředění. Českého čtenáře přirozeně zaujme nejvíc vztah habsburského rodu k českým zemím, přičemž tato kniha zpochybňuje řadu stereotypů opakovaných tradiční českou historiografií. Je tomu tak u již zmíněné říšskokrálovské volby Rudolfa I., i jeho následná konfrontace s Přemyslem Otakarem II. se jeví ne jako Rudolfova osobní iniciativa, ale zcela v logice zájmů Říše. Jisté nedostatky můžeme naproti tomu rozpoznat v pasážích věnovaných husitskému období; autorovy nepřesnosti v charakteristice jednotlivých proudů českého utrakvismu je možné omluvit, překvapující však je, že autorovi nestála za zmínku formální vláda Albrechta III. na Moravě, dvacátá léta patnáctého století jsou zde omezena pouze na Albrechtovy vztahy s císařem Zikmundem.

O to zajímavější a podrobnější je však podání politiky Fridricha III. vůči českému soustátí. Opět je zde rozpoznatelná jistá asymetrie; to co se jevílo z pohledu krále Jiřího z Poděbrad jako životně důležité spojenectví je zde podáno jako úče-



lový manévř s důležitějšími konsekvencemi. Fiedrich III., jinými považovaný spíše za slabého panovníka, jehož jediným úspěchem bylo to, že přežil všechny své nepřátele, je zde představen jako architekt burgundského sňatku svého syna Maximiliána, který otevřel pro habsburský rod zcela nové horizonty, i jako ten, kdo učinil podstatné kroky k ovládnutí uherského a českého trůnu, byť k němu došlo až více než třicet let po Fridrichově smrti a tím i za horizontem zájmu Kriegrovy knihy. A opět: jeví-li se česká a uherská volba Ferdinanda I. v roce 1526 jako pouhá náhoda, po přečtení této knihy ji můžeme vnímat jako výsledek dvoustleté tendence rakouské, české i uherské politiky, započaté ostatně již dlouho před dynastickou smlouvou mezi Karlem IV. a Rudolfem IV. roku 1364; o to déle před mnoha podobnými smlouvami z následujících časů i před krátkodobým sjednocením pod osobami Albrechta III. a Ladislava Pohrobka.

*Pavel Kůrka*

## OMNIS NON MORIAR

### Za Janem Miličem Lochmanem

(† 21. 1. 2004 v Basileji)

Jan Milič Lochman má ve svých pamětech tuto větu: „Při všem okouzlení myšlenkou univerzity, při všem potěšení, které mi dělalo studium na filozofické fakultě, můj nejvlastnější domov byl na fakultě teologické“. Dovolte mi tedy, abych jménem teologické fakulty, na které Jan Milič působil po dvě desetiletí, vyjádřil zármutek nad jeho odchodem i z tohoto domova.

Když se Jan Milič Lochman v roce 1981 ujímal úřadu rektora basilejské univerzity, opatřil svou inaugurační přednášku výmluvným titulem: Horlivost pravdy a tolerance. (Později pod tímto názvem vyšla jedna z jeho četných knih.) Já bych nedokázal stručněji a výstižněji vyjádřit základní rozměr jeho životního směřování a teologického usilování: Horlivost pravdy a tolerance.

Je tu především ta souřadná slučovací spojka „a“. Už jako Lochmanovy studenty nás fascinovalo, jak on kladl slučovací spojku tam, kde my bychom spíše čekali spojku rozlučovací: či, buď-anebo. Ježíš a Karl Marx, Ježíš a Feuerbach, Kristus a Prométheus. Provozovalo nás to. A provokuje to dodnes každého v teologii, církvi, filozofii i společnosti, kdo si zvykl, že svět lidského vědění a křesťanské víry je uspořádán tak, že je možno jej popsat jedinečně ve schématu spojek rozlučovacích: buď – nebo. Fascinovalo nás to, pravím, ale tehdy jsme tomu tuze nerozuměli.

Trvalo dlouho, než jsme pochopili, že u Lochmana v tomto slučování šlo zároveň a především o horlivost pravdy. Pravdy, která přesahuje všechny pokusy o její ucho-

pení, ale zároveň je posvěcuje a ovšem i bere v kázeň. V tom byl Jan Milič žákem Rádlů a Hromádků. V této perspektivě, budiž mi dovoleno poznamenat, nahlížel Lochman i ideu univerzity, jež mu byla velmi vzácná: Univerzita je prostředím společného hledání pravdy, nikoli holý agregát odborností fungující z hlediska produkce a výkonu. Nevíme, kolik pragmatických rozhodnutí musel Lochman jako rektor basilejské univerzity učinit, jistě jich byla řada. Ale víme, že nikdy neztratil z mysli, že smyslem a posláním univerzity je horlivé hledání pravdy.

Pro křesťana a teologa Lochmana touto pravdou bylo jednoznačně evangelium Ježíše Krista. Ale tato pravda je tak bytostně spojena s příběhem Nazaretského, tohoto Muže oběti až do krajnosti, s příběhem Božího bezvýhradného příklonu k člověku, že to předem vylučuje jakýkoli nárok na absolutnost „majitelů klíčů“ k pravdě.

Zde, v tomto příběhu, je základ třetího pojmu v nadpisu inaugurační přednášky: tolerance. Není jím míněn bezduchý indiferentismus povrchních vyznavačů pluralismu pravd, z nichž každá platí jen ve svém sémantickém orbitu. Jde o to, že zápas o pravdu se děje ne indiferentně, nýbrž in differentia, v rozdílnosti našich výchozích pozic a užitých postupů, ale tím ona nepřestává být pravdou univerzální, pravdou pro všechny.

Zajisté je evangelium Ježíše Krista pro Lochmana pravdou absolutní. Absolutní však právě v tom, jak bezpodmínečně své vyznavače zavazuje k „cestě za lidmi“; imitatio Christi není v jádře nic jiného, než následování Krista v jeho cestě za člověkem. Kristův kříž kříží všechny lidské nároky na majetnictví jediné pravdy. Ten kříž má, jak Lochman rád zdůrazňoval, dvě břevna: Břevno vertikální i břevno horizontální: Teprve obě dohromady tvoří kříž.

A Lochman, drže se pevně vertikály, vzal vážně i horizontálu kříže, rozběhl se po ní do šíře pro teologa neobvyklé. Už jen geograficky: Působil na 70 univerzitách zemí skoro všech kontinentů. Pohyboval se suverénně v mnoha intelektuálních a církevních prostředích. Ale ještě hlouběji: Jako teolog uchopoval otázky filozofické, obecně kulturní, ano i politické, dával se jimí lákat, neustále směle vykračoval za hranice teologického ghetta. Určitě není náhodou, že jeho pozornost přitahovaly postavy Erasma Rotterdamského a Jana Amosa Komenského, velkých evropských duchů, vyznačujících se vědomím souvislosti všeho lidského poznání. A dále: Lochman teolog evangelický, kalvinista a český bratr tělem i duší, se velmi cíleně a velmi intenzívně vložil do dění ekumenického, a to nejen svými funkcemi v oficiálních grémiích světové ekumeny, nýbrž zejména dialogickou a dialektickou metodou své teologické tvorby. V odborném světě platí Lochman za charismatika dialogu – mezi křesťanskými tradicemi, mezi teologickými školami, mezi křesťany a marxisty, mezi teology, filozofy a ostatními vědátory, mezi lidmi věřícími i nevěřícími; ano i své dogmatické přednášky koncipoval jako inscenovaný dialog, jak o tom svědčí třísvazkové dílo „Dogmatik im Dialog“ (Dogmatika v rozhovoru), jež napsal spolu se svými dvěma basilejskými kolegy, i podtitul jeho výkladu Apostolika: Ekumenická dogmatika.

V nekrolozích za Janem Miličem jsme v těchto dnech o tomto jeho charismatu mohli číst nejednu chválu. Prý to byl „překračovatel hranic“, Grenzgänger v každém ohledu. Ano, byl. Ale my víme, že jej překračování hranic – v geografickém i ide-

ovém smyslu – sice lákalo, ale ne tak, že by byl stál mezi světy. On byl světooběžník. Ale nebyl to světoobčan, kosmopolita. A rozhodně nesouhlasíme s titulem jedné anglické monografie o Lochmanovi: Teolog mezi Československem a Švýcarskem. Jan Milič nebyl teologem „mezi“, between. On byl někde „doma“, někde zakotven, zakotven – a jen proto a odtud se odvažoval hranice překračovat. Zakotven v pravdě evangelia. Zakotven v české reformační a duchovní tradici, kterou neváhal připomínat svým posluchačům i v nejbližších koutech světa. I svou rektorskou přednášku začíná poukazem k manifestu, který roku 1431 husitští horlitéle pro pravdu zaslali do Basileje, a odkazem k tolerančnímu patentu, který roku 1781 české evangelíky vyvedl z podzemí – a podobně tomu je ve většině jeho projevů a spisů, v nichž nechybějí odkazy k českým myslitelům doby dávno minulé i nedávno minulé od Lochmanova jmenovce Jana Miliče z Kroměříže, přes Matěje z Janova, Husa a Komenského až k Masarykovi, Rádlovi, Patočkovi, Gardavskému.

Takže my víme, kde byl doma Jan Milič Lochman. Nyní je doma tam, kam my už nedohlédneme. On v tento zaslíbený domov věřil. Impuls naděje, který, jak tolikrát vyložil, z křesťanství tvoří hnutí proti fatalismu, měl pro něj i tento docela osobní rozměr. V jednom svém spisu koriguje antickou naději „*non omnis moriar*“ (nezemřou docela) nadějí křesťanskou: ***Omnis non moriar***: Celý můj život stojí ve světle tohoto zaslíbení. Spolu s ním, naším učitelem, přítelem, bratrem, sdílíme tuto naději ve vděčné úctě k jeho životnímu dílu.

Ale velmi želíme, že už s námi nepovede rozhovor o tom, kam všude v domnělých nebo skutečných antagonismech tohoto věku se smíme odvážit položit spojku slučovací.

*Pavel Filipi*

Proslav děkana Evangelické teologické fakulty při vzpomínkové bohoslužbě 21. 2. 2004 v chrámu U Salvátora v Praze

## PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 2003

### CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY PALACKÉHO V OLOMOUCI

Vít Hušek

#### **Symbol ve filosofii Paula Ricoeura**

*Doktorská disertační práce*

Práce představuje dvojí pojetí symbolu v raných dílech Paula Ricoeura a význam symbolu pro filosofii. Na základě zkoumání náboženské symboliky autor popisuje symbol především jako strukturu dvojího smyslu, pod vlivem svých prací o metafoře však toto pojetí poněkud pozměnil. Ricoeurův hlavní zájem je filosofický, význam symbolu pro filosofii podle něj spočívá v tom, že sloužit jako východisko filosofie a zprostředkovat sebezporozumění subjektu. Krátký interdisciplinární exkurs přináší srovnání Ricoeurova přístupu k symbolu s C. G. Jungem a zamýšlí se nad možnou aplikací Ricoeurova pojetí v liturgii.

Richard Machan

#### **La figura della donna nel „auditus fidei“ di Hans Urs von Balthasar**

*Doktorská disertační práce*

Práce, která mapuje dílo švýcarského teologa z pohledu jeho interpretačního pojetí ženy v auditu fidei. Je ukázáno Balthasarovo vnímání ženy v antice, figury ženy v církvi a jejich přínos pro teologii, figura ženy ve filozofické antropologii Balthasara a nakonec postava ženy v Písmu. Hlubší reflexe je věnována Balthasarově teologické interpretaci stvoření a postavy Marie v Kristově díle spásy.

Zdeněk Charouz

#### **Brněnský alumnát. Výchova a vzdělávání duchovenstva v Brně 1807–1950.**

*Doktorská disertační práce*

Představuje stručně dosud nezpracované církevní dějiny brněnského alumnátu. Pojednává o požadavcích Církve na výchovu a vzdělávání duchovenstva, jak se tyto požadavky utvářely v průběhu staletí. Od 2. pol. 18. stol. pak tyto církevní názory

jsou konfrontovány s představami rakouského josefinismu, což je prostředí vzniku brněnského alumnátu, jehož dějiny jsou podány odděleně od dějin teologického učiliště a doplněny stručným pohledem na národní a kulturní život v alumnátě. Výsledkem bádání jsou zpracované dějiny jedné, resp. dvojjediné církevní instituce. Dotýká se rovněž tématu likvidace teologického studia v Československu. Úvodní kapitoly pojednávají obecně o formaci kléru jako oblasti prakticky neznámé.

Karel Plavec

### **Neplatnost manželství z důvodu homosexuality ve smyslu kán. 1095, n. 3 CIC 1983 a v jurisprudenci Římské Roty**

*Doktorská disertační práce*

Práce, pojednávající o vlivu homosexuality na platnost kanonicky uzavřeného manželství. Zabývá se charakteristikou podstatných manželských povinností a příčinami neschopnosti je převzít. Popisuje podstatu sexuality, její vývoj a vlivy, které na její utváření působí. Přechází k důsledkům negativních vlivů, k psychosexuálním poruchám. Dostává se pak k samotné homosexualitě – názorům na její vznik, rozboru tzv. coming out, etickým postojům k homosexualitě ze strany světových náboženství a nekatolických církví, etickému hodnocení homosexuality z pohledu Magisteria Římskokatolické církve, které je vyjádřeno především v dokumentech Kongregace pro nauku víry „Persona humana“ z roku 1975 a „Homosexualitatis problema“ z roku 1986. Z hlediska kanonického práva je homosexualita klasifikována jako příčina neschopnosti převzít podstatné manželské povinnosti v tom případě, pokud se jedná o pravou homosexualitu existující ve chvíli uzavírání manželství, která má vliv na platnost manželského souhlasu. Toto obecnější tvrzení je dokumentováno analýzou 25 caus řešených Římskou Rotou v letech 1956–1998. Způsob jejich posouzení vytvářel jurisprudenci v oblasti přezkoumávání platnosti manželství ovlivněných homosexualitou jednoho manželského partnera.

Miroslav Il'ko

### **Vývoj obradov kresťanskej iniciácie na území prešovskej eparchie od r. 1818 (krst a myropomazanie)**

*Doktorská disertační práce*

Praktickým a konkrétním smyslem této práce je jednak teoreticky i prakticky přispět k odkrytí teologických pramenů formování obřadů křesťanské iniciace, ale též odpovědět na některé otázky související s odkrýváním těchto pramenů. V otázce liturgických textů v církevně-slovanském jazyku, v porovnávání s texty v řeckém jazyce, je důraz kladený na všimání si badatelných změn v obřadech iniciace. V otázce slovenských trebníkov je důležité analyzovat skutečné důvody překladů do slovenštiny a též to, jak byli zachované standardní postupy při překladu. Nacházení

odpovědí na načrtnuté otázky bude velmi důležité v současné době hlavně při jejich aplikování v ekumenickém dialogu. Metoda práce je založená na textové, teologicko-liturgické analýze a zároveň i porovnávání vybraných textů obřadů iniciace. V závěru je převedená syntéza a zhodnocení vykonaných analýz.

Michal Altrichter

### **„Pneumatikos“ a „psychikos“ ve spirituální teologii. Příspěvek z pohledu teologie narativní.**

*Habilitační práce.*

Narativní teologie vychází z vlastní metodologie disciplíny. Její pravidla jsou vymezená a zohledňují základní paradigma: „teologie textu“ vyrůstá z „teologie řeči“. Disciplínu narativní teologie iniciovali v roce 1973 Johannes Baptist Metz a Harald Weinrich. Rozvíjeli (ve vyjádření se k modelu Frankfurtské teologické školy) základní teze takzvané memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi. Jde o událost, která dává váhu každému teologickému slovu. Narativní teologie neexistuje v singularu. Namísto toho existují rozmanité přístupy silně divergentní. Jde o nalezení obsahového sdělení v teologických dílech předchozích generací, a to především u církevních Otců, jemuž se tehdy standardně říkalo tzv. kontemplativní metoda. Plurál narativních teologií spočívá v rozmanitosti typů duchovního života.

## **TEOLOGICKÁ FAKULTA JIHOČESKÉ UNIVERZITY ČESKÉ BUDĚJOVICE**

Mgr. Stefan Schlager

### **Das Wesentliche des Christentums nach Hans Küng, Peter Hünermann und Jürgen Werbick. Theologische Grundlagen und Konsequenzen für die Einführung Erwachsener in den Glauben**

*Doktorská disertační práce*

Autor ve své práci prezentuje významná díla H. Künga, P. Hünermanna, J. Werbicka aj. s ohledem na problematiku uvedení člověka dnešní doby do křesťanské víry. Základním východiskem je pro něj respektování změny paradigmatu, jak ji charakterizuje H. Küng. V takto vymezeném rámci řeší základní otázky obrácení se současného člověka na víru. Autor kromě rozpracování teoretických tezí uvedených teologů vychází i ze svých praktických zkušeností referenta pro vzdělávání dospělých při pastoračním středisku Diecéze Linz.

Mgr. Jaroslav Vokoun

### **Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou ekumenickou problematiku**

*Doktorská disertační práce*

V první části autor představuje Schlinkovu ekumenickou metodu na základě Schlinkových poznámek k metodologii v různých textech a analýzy Schlinkových metodických přístupů, přičemž se kriticky vyjadřuje k některým novějším pracím o Schlinkovi, které tuto pro Schlinka klíčovou oblast jeho díla přehlížejí nebo nedoceňují. Dále autor sleduje rozvinuté Schlinkovy metody u některých jeho spolupracovníků a žáků, a konfrontuje je s jinými přístupy. V druhé části je Schlinkova metodologie aplikována na otázky české reformace a z ní vzešlých církví: Nejprve se analyzují procesy v české reformaci z hlediska jednoty a rozdělení, a dále se zkoumají některé kontroverzní otázky jako biskupský úřad a mariologie.

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

Mgr. Jiří Janák

### **105. kapitola Knihy mrtvých v období Nové říše. Staroegyptské pojetí vzkříšení.**

*Doktorská disertační práce. 212 stran*

V rámci studia teologie – religionistiky se vykládá i egyptské náboženství. Zcela určitě zaujme výklad „trojiční aspekty v egyptském náboženství“ na základě výzkumů Bella, Jakobsohna a Browna, kde se autor pokouší o komparaci trojičních systémů. Za inspirující lze považovat názor, že hlubší pochopení egyptského systému by pomohlo dešifrovat zdroje některých neortodoxních prvokřesťanských pokusů o interpretaci trojice.

Mgr. Pavla Damohorská

### **ŠMA JISRA'EL**

*Doktorská disertační práce. 188 stran*

Autorka analyzuje ranní a večerní formy této jedné ze základních židovských modliteb. Všímá si i vztahu mezi touto modlitbou a křesťanstvím. V české literatuře kromě publikace teologa Carmine di Sante neexistuje hlubší rozbor tohoto textu. Dále provádí vlastní rozbor biblických textů Dt 6,4–9; Dt 11,13–21 a Nu 15,37–41. Jelikož každý biblický text užitý v židovské liturgii je obklopen berachot, autorka podává samozřejmě i rozbor těchto textů.

Mgr. Kamila Veverková

### **Dílo Antona Krombholze a jeho význam pro reformní teologické myšlení v Čechách**

*Doktorská disertační práce. 257 stran*

Doktorská disertace vyplňuje mezeru v české odborné literatuře, protože ani životem, ani dílem Antona Krombholze se dosud podrobně nikdo v Čechách nezabýval. Autorce se podařilo ukázat duchovní svět a společenské snahy A. Krombholze – na jedné straně o udržení a vývoj křesťanské víry v podmínkách nových společenských struktur a poměrů a na druhé straně o zabránění duchovní krize v katolicismu a ve světské společnosti.

Mgr. Martin Chadima

### **Mistr Jan Hus. Jeho pojetí eklesiologie, predestinace, magistera a eucharistie**

*Doktorská disertační práce. 257 stran*

Autor čerpal své poznatky z bohaté české i zahraniční husologické literatury. Používal textu samotných Husových spisů převážně publikovaných v edici Václava Flajšhane a Milana Svobody a z dalších spisů pocházejících z doby Husovy jako základních pramenů současného bádání. Staví do kontrapozice odlišné závěry Vlastimila Kybala, Paula de Vooghta, Cyrila Enrico Molnára a Stanislava Sousedíka, často cituje soudobé znalce Jána Libuše, Viléma Herolda, Jiřího Kejře, Jana Milíče Lochmanna, Alexandra Kolesnyka, Františka Holečka, Zdeňka Kučeru, Martina Wernische a další.

Mgr. Stanislav Švarc

### **František Maria Hník – protagonista sociální teologie Církve československé. Počátky sociálně etického myšlení ČČS v době 1. republiky**

*Doktorská disertační práce. 271 stran*

Doktorská disertační práce se zabývá velmi důležitým a aktuálním tématem – sociálně teologickým myšlením, které patří od samého počátku k teologickému zápasu ČČS(H). Vedle části historické, filosoficko-teologické a části sociální teologie věnoval autor i velkou pozornost tématu Církve a sociální práce, otázce míru a rodiny. Dále se pokouší nastínit i vývoj sociálně-etického myšlení po druhé světové válce, zachytit i diskusi o vymezení sociální teologie v systému teologických oborů.

Mgr. Petr Tvrdek

### **České zpěvníky v nekatolických a katolických církvích ve 20. století**

*Doktorská disertační práce. XXXII + 154 stran*

Autor se pokusil podat stručné dějiny české duchovní písně, resp. zachytit, na co česká duchovní píseň ve 20. století navazuje. Církevní hudba má sloužit zvěstování, že tedy implicitně není cílem křesťanské hudby estetický zážitek, ale hlásání Krista a jeho slova. Práce nad daným tématem byla velice obtížná, protože řada zpěvníků je dnes ztracena. Mnohé zpěvníky byly vydány příležitostně, jiné byly účelové a plnily svou úlohu dobově podmíněně. Práce má význam jak pro badatele, tak i v praktické varhanické a dirigentské službě v jiných církvích.

JUDr. Mgr. Leo Salvet

### **Trestní právo východních katolických církví podle Zákoníku východních církví (CCUO) z roku 1990**

*Doktorská disertační práce. 228 stran*

Autor komplexně zpracoval téma, které dosud nebylo předmětem vědeckého ani populárního zpracování. Dále využil své znalosti z oblasti trestního práva v ČR i v zahraničí. Vzhledem k tomu, že ve východních katolických církvích je aplikováno výlučně mimosoudní ukládání trestů, neměl autor možnost využít judikaturu církevních soudů. Hlavním zdrojem pro něj byl především latinský originál Codicis Canonum Orientalium Ecclesiarum (CCOE), který sám přeložil do češtiny. Tento překlad je třeba vysoce ocenit zejména z toho důvodu, že používá terminologie obvyklé ve státním právu. To činí překlad srozumitelný široké právníce veřejnosti, a to i mimo rámec katolických církví.

ThDr. Gorazd Vopatrný, Th.D.

### **Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita: Pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy**

*Habilitační práce pro obor praktická teologie, obhájená na UK HTF v dubnu 2003.*

### **UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

ThDr. Martin Wernisch

### **Praeclarus theologus unitatis fratrum (Život a dílo Matěje Červenky)**

*Habilitační práce, 387 stran*

Práce z oboru historické teologie vznikla při přípravě komentované edice Červenkových „obecných artikulů“, unikátního fragmentu bratrské dogmatiky. Pro její správné pochopení bylo třeba představit autora, jemuž dosud nebyla věnována ucelená biografie. Mezery v úzce životopisné dokumentaci přitom bylo nutné vyplnit pečlivou analýzou prostředí, ve kterých se „skrytý hrdina“ pohyboval, takže zároveň vynikla zasazenost vývoje Jednoty do obecnějších dějin reformace v českých zemích, říši a Polsku. Teprve v těchto rozměrech Červenka (1521–1569) náležitě vystoupil ze stínu slavnějšího vrstevníka J. Blahoslava, který mu sám přiznával vyšší teologickou kompetenci. I ve vedení Jednoty zřejmě zastupoval Červenka (oproti uzkoprasejšímu Blahoslavovi) loajálnější ohled na integrační smlouvy navázané na dohodu Bratří s Lutherem. Jmenovitě i na Wittenberskou konkordii, což unikalo pozornosti dosavadního bádání, které pak propadalo dokonce mylnému dojmu, jako by již Červenka býval předbojovníkem pozdější „kalvinizace“ Jednoty.

Mgr. David Javornický

### **Etické typy v etice knihy Přísloví**

*Doktorská disertační práce. 261 stran*

Práce přináší detailní analýzu knihy Přísloví z hlediska etických obsahů jejich výpovědi a typologie těchto výrazů a výroků. Pracuje se sémantickým, syntaktickým i stylistickým rozbohem textů a odhaluje nový úhel pohledu na etický rozměr biblického mudrosloví. Přináší zároveň přehled dosavadního bádání v tomto směru a kritický rozhovor s jeho výsledky.

Mgr. Jan Roskovec

### **K počátkům křesťanské soteriologie. Apoštol Pavel, její svědek a interpret**

*Doktorská disertační práce. 362 stran*

Práce z oboru Nového zákona, představující problematiku raného utváření křesťanské soteriologie, jak ji lze sledovat v pavlovských textech, zejména v první části epištoly Římanům (kap. 1–8). Autor střízlivě a věcně představuje problémy, kriticky shrnuje dosavadní bádání (a namnoze je doplňuje a opravuje) a od soustavné tématicko-exegetické analýzy se dostává k systematicko-teologickým souvislostem.

Mgr. Olga Tydlitátová

**Symbolika hradeb a bran ve Starém zákoně**

*Doktorská disertační práce. 135 stran*

Práce z oboru religionistiky, v odborné literatuře první, která se zabývá nábožensko-kultickým významem hradeb a bran. Vymezuje společenské předpoklady pro vznik města ve starém Orientě. Zvláštní pozornost věnuje starozákonním zakladatelům měst a mravnímu hodnocení města – jako příklady slouží Sodoma a Jeruzalém. Opírá se o bohaté archeologické nálezy.

MUDr. Jan Payne

**Odkud zlo? O nezkrotnosti čili slabosti lidské vůle**

*Doktorská disertační práce. 386 stran*

Práce z oboru filosofie, zabývající se problematikou morálního zla. Otázka, je-li člověk schopen páchat zlo (a proč je schopen je páchat), i když zná dobro a všechny další okolnosti a v jednání mu nic nebrání, je řešena na pozadí řady filosofických postojů (především E. Husserl, F. Brentano, M. Scheller, N. Hartmann a jiní). Zvláštní pozornost je věnována termínu „akrasia“, jeho obsahu a zmapování historického vývoje názorů na něj.