

# TEOLOGICKÁ REFLEXE

1/2015

2015

*Jan Štefan* *Vyučujeme na teologii  
opravdu teologii? Malá  
filipika proti a-theologům*

*Jan Dušek* *Aramejská epigrafika a Starý  
zákon*

*Filip Čapek* *Existuje ,to‘ lepší a lze je  
nalézt? (Kazatel 7,1–12)*

*Peter Cimala* *Finanční podpora misijní  
práce apoštola Pavla:  
evangelium zadarmo?*

*Michal Chalupski* *Práce na bohoslužebných  
knihách Českobratrské  
církve evangelické do roku  
1939*

Teologická REFLEXE

1

ROČNÍK XXI

## **Teologická REFLEXE**

Časopis pro teologii

Vydává Univerzita Karlova v Praze – Evangelická teologická fakulta

Redakční rada: doc. Dalibor Antalík, Dr.; prof. Dr. Josef Dolista, Ph.D., Th.D.;

prof. Lenka Karfíková, Dr. Theol.; prof. ThDr. Jan Štefan;

doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D.; doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D.;

doc. ThDr. Martin Wernisch

Odpovědný redaktor: Filip Čapek, Th.D.

Zástupce: Prof. ThDr. Pavel Filipi

Technická redakce: Blanka Košáková

Návrh obálky, graf. úprava: Daniel Trojan

Sazba: Petr Kadlec

Tisk: OFTIS Ústí nad Orlicí

Doporučená cena jednoho čísla: 79 Kč

Roční předplatné: 150 Kč, pro studenty teologie a seniory 100 Kč,

pro zahraničí 13 Euro (Evropa), 20 USD (ostatní)

Vychází dvakrát ročně po 112 stranách

Adresa redakce:

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

Telefon: 221 988 406 – redakce

221 988 601 – administrace

Fax: 221 988 215

E-mail: [reflexe@etf.cuni.cz](mailto:reflexe@etf.cuni.cz) – redakce

[tr-adm@etf.cuni.cz](mailto:tr-adm@etf.cuni.cz) – administrace

Informace a pokyny pro autory najdete na <http://web.etf.cuni.cz/TR-1.html>

This periodical is indexed in *Religion index one: Periodicals, the Index to Book Reviews in Religion, Religion indexes: RIO/RIT/IBRR 1975 – on CD-ROM,* and the *ATLA Religion Database*, 250 S. Wacker Dr., 16<sup>th</sup> Flr., Chicago, IL 60606

E-mail: [atla@atla.com](mailto:atla@atla.com)

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

Toto číslo vychází s podporou Nadačního fondu Věry Třebické-Řivnáčové.

Upozornění pro předplatitele

Úhrady předplatného poukazujte na běžný účet číslo 51-1087550287/0100 u Komerční banky, Spálená 51, 110 00 Praha.

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

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

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

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



# OBSAH

## ČLÁNKY AUFsätze • ARTICLES

- Jan Štefan* . . . . . 5  
**VYUČUJEME NA THEOLOGII OPRAVDU THEOLOGII?  
 MALÁ FILIPIKA PROTI A-THEOLOGŮM**  
 LEHREN WIR IN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT WIRKLICH THEOLO-  
 GIE? EINE KLEINE PHILIPPIK GEGEN DIE A-THEOLOGEN
- Jan Dušek* . . . . . 15  
**ARAMEJSKÁ EPIGRAFIKA A STARÝ ZÁKON**  
 ARAMAIC EPIGRAPHY AND OLD TESTAMENT
- Filip Čapek* . . . . . 33  
**EXISTUJE ‚TO‘ LEPŠÍ A LZE JE NALÉZT? (KAZATEL 7,1–12)**  
 DOES THE BETTER EXIST AND IS IT POSSIBLE TO FIND IT?  
 (QOHELET 7,1–12)
- Peter Cimala* . . . . . 49  
**FINANČNÍ PODPORA MISIJNÍ PRÁCE APOŠTOLA PAVLA:  
 EVANGELIUM ZADARMO?**  
 FINANCIAL SUPPORT OF THE MISSION WORK OF THE APOSTLE PAUL:  
 THE GOSPEL FOR FREE?

*Michal Chalupski* . . . . . 67

**PRÁCE NA BOHOSLUŽEBNÝCH KNIHÁCH  
ČESKOBRATRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ DO ROKU 1939**  
DEVELOPMENT OF SERVICE BOOKS OF EVANGELICAL CHURCH  
OF CZECH BRETHERN UNTIL 1939

*Jan Štefan* . . . . . 80

**DODATKY KE STUDII THEOLOGIE ČCE**

**RECENZE** REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

Zdenko Š. Širka, Cristian Panaitescu, Petr Jandejsek (eds.):

*Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*

Pavel Roubík . . . . . 84

*Heidelberský katechismus: křesťanské učení*

Pavel Filipi . . . . . 91

Tiňo, Josef (ed.): *Exodus (Komentáře k Starému Zákonu 3)*

Elena Sidorová . . . . . 93

Jaromír Feber, Jelena Petrucijová, Tomáš Hauer:

*Ztraceni v terrapolis* . . . . . 95

Peter Rusnák

Práce přijaté a obhájené v roce 2014 . . . . . 100

**ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA**

Mgr. Cimala, Th.D., DiS., Evangelikální teologický seminář,  
Stoliňská 2417/41a, Praha 9, 193 00, pcimala@post.cz

Filip Čapek, Th.D., UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,  
115 55 Praha 1, capek@etf.cuni.cz

Doc. Dr. Jan Dušek, Ph.D., UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,  
115 55 Praha 1, dusek@etf.cuni.cz

Mgr. Michal Chalupski, Albrechtická 170/11, Dolní Těrlicko,  
735 42 Těrlicko, michal.chalupski@gmail.com

Prof. ThDr. Jan Štefan, UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,  
115 55 Praha 1, stefan@etf.cuni.cz

# VYUČUJEME NA THEOLOGII OPRAVDU THEOLOGII? MALÁ FILIPIKA PROTI A-THEOLOGŮM<sup>1</sup>

*Jan Štefan*

Pavlu Filipimu

**LEHREN WIR IN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT WIRKLICH THEOLOGIE? EINE KLEINE PHILIPPIK GEGEN DIE A-THEOLOGEN.** F. Schleiermacher charakteriserte Theologie als eine Verbindung vom religiösen bzw. kirchlichen Interesse und wissenschaftlichen Geist; P. Tillich als das mit dem unbedingten Anliegen begleitete Philosophieren. Theologisch beschäftigen wir uns mit der Bibel und mit der christlichen Tradition dann, wenn wir sie mit spiritueller, ekklesialer und existentieller Dimension unseres Lebens konfrontieren. Nach E. Jüngel soll ein Theologe Gott ausreden zu lassen; nach G. Ebeling soll er ihn zur Sprache zu bringen. Theologische Arbeit mit der Bibel und mit der christlichen Tradition zielt also auf nichts Geringeres als das Wort / Sprechen Gottes. Lehren wir in Prager Theologischer Fakultät wirklich Theologie? Und studieren Prager Theologiestudenten wirklich Theologie? Karl Barths Lieblingswort „Sei, was du bist!“ ermahnt und ermutigt uns im Sinne einer paulinischen Paränese zur Freiheit, das zu sein, was wir sind: Theologen, Theologinnen.

<sup>1</sup> „Filipiku“ jsem předložil 28. 5. 2011 k diskusi na „filipiádě“, symposiu k 75. narozeninám Pavla Filipiho, konaném 27.–28. 5. 2011 na UK ETF v Praze. Její uveřejnění v Teologické reflexi chce být výrazem díky našemu učiteli a kolegovi, který tento časopis před dvaceti lety založil a poté byl jeho dlouholetým odpovědným redaktorem. Srov. první (a poslední) editoriál, P. FILIPÍ, *Lectori salutem*, TREF 1 (1995), č. 1, s. 5–6.

Text byl vypracován v rámci Výzkumného záměru MŠMT č. MSM0021620802 „Herme-  
neutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“.

„Svoboda theologie je výkon práva theologie být výlučně theologií.“

EBERHARD JÜNGEL<sup>2</sup>

## 1. Náboženský / církevní / nejzazší zájem (Schleiermacher a Tillich)

Otec praktické theologie FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1768–1834) – „velký Schleiermacher“, jak říkával s nádechem zjevné ironie Josef Smolík – napsal roku 1811 v § 12 svého proslulého spisu *Krátké vylíčení theologického studia*, že theolog je ten, kdo propojuje „náboženský zájem a vědeckého ducha“.<sup>3</sup> V druhém vydání téhož díla z roku 1830 nahradil „náboženský“ zájem zájmem „církevním“: theolog je ten, kdo propojuje „církevní zájem a vědeckého ducha“.<sup>4</sup> Theology z nás tedy nečiní sám předmět našeho studia, skutečnost, že se zabýváme Biblí, dějinami křesťanstva, křesťanským myšlením a církevní praxí. Tím vším se přece může zabývat (a také skutečně zabývá) i ne jeden netheolog – například filolog, historik, filosof, sociolog. A vice versa. Jestliže já, theolog, fušuji do literární historie, nestávám se tím eo ipso literárním historikem. BARTHOVY texty o Mozartovi *Vyznání Mozartovi (Bekenntnis zu Mozart, 1955)*, *Mozartova svoboda (Mozarts Freiheit, 1956)*, *Děkovný dopis Mozartovi („Ich bin sicher, dass die Engel Mozart spielen ... Dankbrief an Mozart, 1956)* či *Wolfgang Amadeus Mozart 1756–1956 (1956)*<sup>5</sup> přece nepatří do muzikologie, právě tak jako

<sup>2</sup> E. JÜNGEL, „Die Freiheit der Theologie“, in: *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München: Kaiser, 1980, s. 11–36, s. 29 (0. these).

<sup>3</sup> F. SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums (1811/1830)*, Hg. v. Dirk Schmid, W. de Gruyter: Berlin-New York, 2002, s. 64n: „Wie also nur diejenigen im eigentlichen Sinne Theologen sind, welche auf irgend ein Weise auch das Kirchenregiment ausüben, und nur diejenigen das / Kirchenregiment ausüben können, welche wahrhaft Theologen sind: so muss auch bei der einseitigen Richtung dennoch beides, religiöses Interesse und wissenschaftlicher Geist, in Jedem vereinigt sein.“

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 144: „Wenn demzufolge alle wahren Theologen auch an der Kirchenleitung Theil nehmen, und Alle die in dem Kirchenregiment wirksam sind auch in der Theologie leben: so muss ohnerachtet der einseitigen Richtung beider dennoch beides, kirchliches Interesse und wissenschaftlicher Geist, in Jedem vereint sein.“

<sup>5</sup> Spolu s mozartovskými výklady z *Církevní Dogmatiky* a z *Protestantské theologie v 19. století* a výňatky z Mozartových dopisů je vydal východoněmecký editor theologických knih Peter-Paul Sängner v knížce *Nesrovnatelný: Der Unvergleichliche. Karl Barth über Wolf-*



tam nepatří AUGUSTINOVÝCH *Šest knih o hudbě* (*De musica*, 387–389; in MPL 32,1081–1194) nebo LUTHEROVA hudebně-teoretická pojednání jako jeho skica *Περι της μουσικης* (1530; in WA 30 II) nebo předmluva *O nebeském umění Hudbě* (*Von der himmlischen Kunst Musica*, 1538, in WA 50).

Když v březnu 2011 přednášel v Praze skotský systematický theolog PAUL T. NIMMO o eucharistické theologii, o možných podobách pobarthovské interpretace Večeře Páně („the Lord Supper“), došlo v rozhovoru také na otázku historické věrnosti zpráv o Ježíšově poslední večeři s učedníky („the Last Supper“). Kolega Nimmo prohlásil: „I am not a biblical scholar, I am a theologian.“ Theolog jako theolog není kompetentní k tomu, aby zaujímal historické soudy. To je práce historikova. Theolog ji respektuje, ale k historikově vědeckosti přidává svou náboženskost, svou církevnost. Např. pojednává o eucharistické theologii jako občasný či pravidelný eucharistický komunikant.

I theolog ovšem pracuje, všichni to víme, z velké části netheologicky. Svou filologickou, historickou, filosofickou erudicí osvědčujeme – před sebou, mezi sebou i navenek – tím, že máme vedle svého náboženského a církevního zájmu také vědeckého ducha. V určitých situacích tento vědecký duch ovládne pole naplno: např. když formulujeme své grantové projekty nebo navrhujeme práce svých studentů a studentek na akademická ocenění. Za první republiky požívali respektu v širší české akademické i neakademické veřejnosti evangeličtí historici.<sup>6</sup> V dobách reálného socialismu se podobnému uznání těšili zejména naši biblisté, v cizině uznávaní mezi kolegy biblisty, doma respektovaní mezi orientalisty. Jestliže by se však uzávorkování našeho náboženského a církevního zájmu stalo pravi-

---

gang *Amadeus Mozart*, Berlin (DDR): Ev. Verlagsanstalt, 1974. Česky najdeme *Barthův Dopis Mozartovi* v Kostnických jiskrách 1969, č. 3.

<sup>6</sup> Totéž konstatoval pro německou jazykovou oblast G. EBELING ve své orientační příručce o studiu evangelické theologie *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen: Mohr, 1975 (UTB 446), s. 69: „[...] dass von den Theologen gewöhnlich noch am ehesten der Kirchenhistoriker allgemeine wissenschaftliche Reputation genießt und dass zuweilen solche, die mit der Theologie nicht zurechtkommen, hier ein neutrales Refugium suchen“.

dlem, kdybychom se bez náboženského či církevního zájmu obešli natrvalo, mluvilo by vše pro to, abychom to tady na fakultě zabalili a po sentimentálním večírku na rozloučenou se rozešli každý / každá na příslušnou katedru nějaké společenskovědní fakulty – ať už si nadále hrdě říká filosofická, nebo se spokojuje se skromnějším označením humanitní či sociální vědy.

EBERHARD JÜNGEL (1934) rozlišil ve své studii *Vzájemný vztah mezi theologickými disciplinami* (1968) theologovo „přirozené“ a theologovo „dané místo“. <sup>7</sup> Přirozené – φύσις ἑαυτῶν – patří např. starozákonník mezi semitology, badatele o starověkém Orientu, jeho výzkumníky, znalce a popularizátory. S nimi – s archeology, historiky, filology, kulturology, etnology, religionisty atd. by tam měl pořád o čem hovořit. O čem si má povídat například se mnou, systematickým theologem? Církevní historik má zase přirozeně blíž k profánnímu, sekulárnímu historikovi než např. k praktickému theologovi Pavlu Filipimu. Theologický etik přirozeně spolupracuje s filosofickým etikem, praktický theolog s pedagogem, psychologem, sociologem. Přesto byla např. starozákonníkovi a církevnímu historikovi dána, poskytnuta, svěřena – θέσει – pracovna (nebo aspoň židle) v Černé ulici, ne na Palachově náměstí, a stali se tak mj. kolegy Pavla Filipiho, kterého intertestamentární židovstvo možná zajímá, možná nezajímá, kterého život staré Jednoty anno dazumal zajímat může, ale také nemusí, a pokud ho zajímá (a že ho zajímá), pak spíše jako hobby než jako profese. Bibliista a historik přijali nabídku působit na theologické fakultě proto, protože je k tomu motivovala jejich křesťanská víra a jejich konfesijní příslušnost, jejich existenciální zasaženost a jejich církevní angažovanost. V názvech jednotlivých kateder a akreditovaných studijních oborů však zůstalo zachováno slovo theologie: tedy ne katedra biblistiky, nýbrž „katedra biblické theologie“; ne obor církevní dějiny, nýbrž „obor historická theologie“. Mám dobrou naději, že barthovský pojem

<sup>7</sup> E. JÜNGEL, „Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander“ (1968), nejprve in: E. JÜNGEL / K. RAHNER / M. SEITZ, *Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis*, München: Kaiser, 1968, s. 11–45. Cituji z přetisku in: E. JÜNGEL, *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, Kaiser: München, 1972, s. 34–59, 37.

„theologická existence“, který Barth zakřičel do června roku 1933,<sup>8</sup> neztratil své oprávnění ani v našem dnešním „dnes“. Jüngel vtipně upozornil na skutečnost, že v obdobném smyslu mluvíme už jen o „filosofické existenci“. Pojem „filologická existence“ neexistuje.<sup>9</sup> Upřesňuji: Sám filolog by o sobě takto nemluvil. Nanejvýš by o něm takto mohli mluvit jiní, a to v žertovném smyslu. Pak by ovšem těžký termín „existence“ přestal být zavazujícím označením pro to, čím jsem a čím chci být, a stal se zlehčujícím pojmenováním toho, jak se nechťeně jevím druhým: jako příslušník politováníhodného stavu nebo ještě spíše jako komická či tragikomická figura.

Bývá zvykem dovolávat se pro svá tvrzení alespoň dvou věrohodných svědků. Génus theologické komunikace PAUL TILlich (1886–1965) – „velký Tillich“, říkával rovněž ironicky jeho jediný český žák Josef Smolík – vyhroutil existenciální zasaženost theologa jako theologa do krajnosti. Tillycha opravdu nelze podezírat z theologického fachidiotismu. Naopak, lze mu vytkat theologický minimalismus. Avšak právě proto, že ho vedle theologie (a nejednou víc než theologie) zajímalo kde co všechno, potřeboval nějak definovat, co tvoří theologovu theologičnost. Pojem, který razil, zní, jak známo, „krajní / nejzazší zájem“. V úvodních stránkách *Systematické theologie* čteme: Předmětem theologie je to, co se nás „týká bezpodmínečně“,<sup>10</sup> a bezpodmínečně se nás týká to, „co rozhoduje o našem bytí nebo nebytí“.<sup>11</sup> „Jen takové věty jsou theologické, které se zabývají nějakým předmětem, pokud se nás tento předmět bezpodmínečně týká.“<sup>12</sup> „Jen takové věty jsou

<sup>8</sup> K. BARTH, *Theologische Existenz heute!*, München: Kaiser, 1933. Nejprve vyšlo jako Beiheft 2 k časopisu *Zwischen den Zeiten*, záhy poté jako první sešit nové, podle tohoto prvního čísla pojmenované řady (TEH 1); následovaly četné přetisky a překlady.

<sup>9</sup> Srov. JÜNGEL, „Das Verhältnis“, s. 37, pozn. 4.

<sup>10</sup> P. TILlich, *Systematic Theology I*, Chicago: University Press, 1951, s. 12 (proloženě): „The object of theology is what concerns us ultimately.“ – Německy týž, *Systematische Theologie I*, Stuttgart: Evang. Verlagswerk, <sup>2</sup>1956, s. 19n (proloženě): „Der Gegenstand der Theologie ist das, was uns unbedingt angeht.“

<sup>11</sup> Týž, *Systematic Theology*, s. 14 (proloženě): „Our ultimate concern is that which determines our being or not-being.“ – Týž, *Systematische Theologie*, s. 21 (proloženě): „Das, was uns unbedingt angeht, ist das, was über unser Sein oder Nichtsein entscheidet.“

<sup>12</sup> Týž, *Systematic Theology*, s. 12 (proloženě): „Only those propositions are theological which

theologické, které se zabývají nějakým předmětem, pokud tento předmět rozhoduje o našem bytí nebo nebytí.“<sup>13</sup> Opravdu nevím, zda mohou o mém bytí a nebytí rozhodovat rekonstrukce textů svitků od Mrtvého moře nebo unikátní nález archivu Jednoty bratrské.

Shrnuji. Jako theologové se zabýváme Biblií a křesťanskou tradicí tak, že jejich svědectví konfrontujeme se spirituálním, ekleziálním a existenciálním rozměrem našich životů.

## 2. Slovo Boží / zvěstování (Jüngel a Ebeling)

Máme tedy ve svém theologizování tematizovat sama sebe? Známy výrok představitele erlangenské theologické školy 19. století JOHANNA CHRISTIANA KONRADA VON HOFMANNA (1810–1877) „Já křesťan jsem sobě theologovi nejvlastnější látkou své vědy“<sup>14</sup> nám zní dnes jako dobrý, či spíše jako špatný vtíp. A co proslulé dictum pietistického konvertity AUGUSTA NEANDERA (1789–1850) „Pectus est quod facit theologum“? Český theolog se s ním namnoze poprvé setkal v polemickém anti-dictu starozákonníka SLAVOMILA DAŇKA (1885–1946) „Prý: – pectus facit theologum – srdce že dělá theologa... Nikoli pectus, nýbrž aspectus est, quod facit theologum – zřetel jest, co dělá theologa. Zřetel na Boha ovšem“.<sup>15</sup> Svým Ne! k novoprotestantskému subjektivismu se Daněk zařadil do mainstreamu meziválečné a poválečné evropské evangelické theologie. Nejenom Barth, nezávisle na

---

deal with their object in so far as it can become a matter of ultimate concern for us.“ – Týž, *Systematische Theologie*, s. 20 (proloženě): „Nur solche Sätze sind theologisch, die sich mit einem Gegenstand beschäftigen, sofern er uns unbedingt angeht.“

<sup>13</sup> Týž, *Systematic Theology*, s. 14 (proloženě): „Only those statements are theological which deal with their object in so far as it can become a matter of being or not-being.“ – Týž, *Systematische Theologie*, s. 21 (proloženě): „Nur solche Sätze sind theologisch, die sich mit einem Gegenstand beschäftigen, sofern er über unser Sein oder Nichtsein entscheidet.“

<sup>14</sup> „Ich, der Christ, bin mir, dem Theologen, eigenster Stoff meiner Wissenschaft.“ – Cituji podle H. G. PÖHLMANN, *Abriss der Dogmatik. Ein Komendium*, Gütersloh: Mohn, <sup>5</sup>1990, s. 25; česky Týž, *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava: Mlýn, 2002, s. 7.

<sup>15</sup> S. DANĚK, *Jak studovat na Husově čs. evangelické fakultě bohoslovecké* (posmrtně v Ročence 1947). Cituji z daňkovské konvokační přednášky Miloše Biče z roku 1976, připojené jako doslov k skriptům S. DANĚK, *Vybrané stati*, Praha: Kalich, 1977, s. 51–64, s. 56.

něm si i mnozí další položili základní otázku: Dobře, badáme v Bibli. (Mám snad říci, že zkoumáme Bibli? Slovu badání dávám jednoznačnou přednost před dnes módním slovem výzkum. Starší německý slovník překládá „Forschung“ jako „bádání, výzkum“, novější anglický slovník překládá „research“ v opačném pořadí jako „výzkum, bádání“.) Ale proč se vlastně zabýváme Bibli? Co chceme v Bibli nalézt a jak hodláme s tím, co tam najdeme, dále naložit? Na prvních stránkách dogmatik se pak řešilo vymezení theologie, a to na dvou frontách: vůči novoprotestantskému výměru theologie jako vědy o křesťanském náboženství (výměru nasazenému příliš nízko) a vůči katolicko-novotomistickému výměru theologie jako vědy o Bohu (výměru nasazenému příliš vysoko).

Svou první dogmatiku „*Vyučování v křesťanském náboženství*“ (1924–1926) otevřel KARL BARTH (1886–1868) prohlášeními, že (§ 1) problémem dogmatiky je slovo Boží a (§ 2) východiskem a cílem dogmatiky je kázání. – A muž č. 2 dialektické theologie, EMIL BRUNNER (1889–1966), učinil tématem své *Dogmatiky* (1946–1960), jediné dokončené a veřejnosti kompletně předané dogmatiky z okruhu theologů Slova, „Boží sebesdělení“ („die Selbstmitteilung Gottes“).

Theologům barthovského okruhu se podařilo přesvědčivě prokázat, že evangelická theologie je věda o Božím zjevení, o Božím promluvení, o Božím slovu. Jednou to bude theologie biblická, podruhé theologie kerygmatická, potřetí theologie dějin spásy. Tedy Barth, Bultmann i Pannenberg – podle toho, zda akcentujeme Boží sebevypověď v jeho podobě verbální (jako slovo písemné či mluvené) nebo faktické (jako událost v čase a prostoru). Studujeme-li jako theologové Bibli (a to, co k ní vede a co z ní vychází), studujeme ji jako médium Božího oslovení člověka. Věříme, že tudy Bůh promlouval k našim otcům a matkám, nadějeme se, že tudy promluví i k nám.

Nebudu citovat Bartha, ocituji barthiána na slovo vzatého. EBERHARD JÜNGEL tvrdí v tezích, kterými uzavírá svou výše zmíněnou studii o vztahu

theologických disciplín, že theologie traktuje událost Božího slova v jeho opakování: jako slovo Boží, které se má opakovat (biblická theologie) a které se opakuje (historická theologie), jeho principiální opakovatelnost (systematická theologie) a faktické opakování (praktická theologie).<sup>16</sup> Biblická theologie tedy tematizuje „slovo Boží jako text“, historická theologie „slovo Boží jako tradici“, systematická theologie „slovo Boží jako pravdu“ a praktická theologie „slovo Boží jako událost“.<sup>17</sup>

Nebo chcete slyšet něco podobného z úst renomovaného bultmannovce? GERHARD EBELING (1912–2001) tvrdí v *Tezích k diskusi o uvedení do studia theologie* (1960),<sup>18</sup> že strukturu theologie určuje pohyb od minulého kázání k budoucímu kázání. Zvěstováním, které se už odehrálo, se zabývá biblická a historická theologie; zvěstováním, které se má teprve odehrát, se zabývá systematická a praktická theologie.<sup>19</sup> Svě pojetí Ebeling předvedl na theologické disciplíně, která se stala oblíbeným „neutrálním refugiem“ theologických ignorantů: na církevních dějinách.<sup>20</sup> Název jeho proslulé tübingské habilitační přednášky *Církevní dějiny jako dějiny výkladu Božího slova* (1946)<sup>21</sup> vytyčuje program. V Praze jej fakticky přijal za svůj historik, kterému zvlášť ležela na srdci kvalita církevních dějin jako theologické disciplíny, AMEDEO MOLNÁR (1923–1990), a dnes se k němu hlásí náš kolega MARTIN WERNISCH (1962), jemuž se na konci osmdesátých let minulého století poštěstilo u Ebeling v Curychu studovat.

<sup>16</sup> JÜNGEL, „Das Verhältnis“, s. 57 (teze 6,21–24). Srov. týž, *Die Freiheit*, 33 (teze 5,41–44).

<sup>17</sup> JÜNGEL, „Das Verhältnis“, s. 57 (teze 6,31–34). V *Tezích ke svobodě theologie* je praktické theologii přisouzeno „slovo Boží jako církev“ (týž, *Die Freiheit*, 6,43).

<sup>18</sup> G. EBELING, „Diskussionsthese zur Einführung in das Studium der Theologie“, in: *Wort und Glaube* (I), Tübingen: Mohr, 1960, s. 447–457.

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 448, teze II.5.

<sup>20</sup> Srov. pozn. 5.

<sup>21</sup> G. EBELING, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift* (1946), in: *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2 1966, s. 9–27.

Shrnuji. Jako theologové se zaobíráme Biblií a křesťanskou tradicí tak, abychom (parafrázují JÜNGELA)<sup>22</sup> umožnili Bohu, aby se vyslovil; abychom (parafrázují EBELINGA)<sup>23</sup> přivedli Boha k řeči. Theologova řeč nesměruje k ničemu menšímu, než je promluvení Boží.

### 3. Otázka, teze, pareneze

3.1. Ptám se: *Vyučujeme naologii opravduologii?* (Mohl bych se samozřejmě zeptat opatrněji: *Vyučujeme na ETF takéologii?* Nebo naopak důrazněji: *Vyučujeme na ETF vůbec nějakouologii?* A mohl bych pokračovat: *Studuje se naologii opravduologie?* Kdybychom vyučovali více theologie, bylo by mezi námi, mezi učiteli i mezi studenty, méně ne-theologů – prostě proto, protože by je nebavilo pohybovat se v silovém poli, nabitém theologií.)

3.2. Ptají se nás: Jsme s to naší theologií zaujmout? Před více než dvaceti lety jsme vyšli – sahám k metafoře JANA MILÍČE LOCHMANA (1922–2004)<sup>24</sup> – z podzemí katakomb a přítmí synagog na denní světlo Areopagu. Ale přichází nám někdo zvědavě naslouchat? Vášnivě s námi disputovat? Tvrdím: Naše případná atraktivita se může zakládat pouze a jen na naší ojedinělosti, nenahraditelnosti, nezastupitelnosti. Zajímaví budeme ne jako další jedinci téhož známého druhu, nýbrž jako ti, kdo jsou svého druhu jediní. Naše ne-theologické (před-theologické) aktivity kolegové z příslušných oborů už dávno zaregistrovali – jako aktivity filologů, historiků atd., kteří shodou okolností působí na theologické fakultě.

<sup>22</sup> JÜNGEL, *Unterwegs*, s. 55 (= Das Verhältnis, teze 1): „Theologie hat Gott ausreden zu lassen.“

<sup>23</sup> EBELING, WuG I, s. 456 (= Diskussionsthesen, teze V.12): „Theologie ist das wissenschaftliche Zur-Sprache-Kommen des Wortes Gottes.“

<sup>24</sup> J. M. LOCHMAN, *Theologie auf dem Areopag*, anglicky 1969 pro americký časopis *Christian Century*, německy EvTh 30 (1970), s. 547–557, a jako vstupní text do souboru *Das radikale Erbe. Versuche theologischer Orientierung in Ost und West*, Zürich: Theologischer Verlag, 1972, s. 13–21.

3.3. Chtěl jsem říci: Myslím, že by se ETF neměla podobat obchodům, které na svých vývěsních štítech inzerují, že prodávají „Levné knihy“. Vstoupíte-li dovnitř, uvidíte předměty, jež jsou ke knihám v tu užším, tu vzdálenějším, tu vůbec žádném vztahu: od cédéček a DíVÍDíček přes sluneční brýle a pouzdra na fotoaparáty až po plastové hračky, plyšáky a trička. Jistě, pořád tu ještě prodávají Vojnu a mír nebo Zločin a trest. V trafice nekoupíte než vodku a papirosy, klasika se tam zatoulá leda na filmech, v nichž hrají sličná Nataša nebo drsnácký Raskolnikov. Ale dost vtípkování. Myslím, že i pro ETF platí věta, kterou často a rád citoval Karl Barth: „Sei, was du bist!“, „Buď to, co/čím jsi.“, lépe: „Buď ten/tím (ta/tou), kým jsi.“ Co je to jiného než filosofická formulace základní pavlovské pareneze? Právě to jsem zamýšlel touto svou filipikou: vzájemně se povzbudit, abychom si nikdy nedali vzít svobodu k tomu *být tím, čím jsme*: theologkami, theology.



# ARAMEJSKÁ EPIGRAFIKA A STARÝ ZÁKON<sup>1</sup>

Jan Dušek

**ARAMAIC EPIGRAPHY AND OLD TESTAMENT:** After a brief summary of concerning the Aramaic epigraphy, the author presents his own interpretation of the Aramaic inscription on stele no. III from Sefire (Syria). In the article he presents how this text may shed a new light on some Old Testament texts that concern different coalitions of Levantine states in the Iron Age. The Aramaic text of Sefire III was written a few years before the so called “Syro-Ephraimite war” of Damascus and Israel against Judah in the mid-8th century, and illustrates what could have been the legal context of the creation of such a coalition.

## 1. Preamble

Jaká je souvislost mezi Starým zákonem a aramejskými nápisy? Má smysl věnovat se aramejským textům na teologické fakultě? Nelze si nevšimnout hlasu, který v poslední době rezonuje fakultním a církevní tiskem, podle kterého historická a filologická práce údajně na teologické fakultě nemá mít své místo.<sup>2</sup> Tato teze je mylná. Jestli má mít na fakultě evangelické teologie své místo výklad Starého zákona – a shoda doufám panuje v tom, že ano – pak nelze opomíjet historické prameny spjaté se starozákonní literaturou. Bez nich, bez schopnosti pracovat se starozákonními texty a jejich starými rukopisy v jejich dějinném kontextu, totiž zcela uniká jejich podstatný aspekt,

<sup>1</sup> Jedná se o upravený text habilitační přednášky, která byla proslovena na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze dne 24. dubna 2015. Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

<sup>2</sup> Viz J. Štefan, „Theologie ČCE“, *Teologická reflexe* 2014/2, s. 174–206, zejména s. 195–196. Text tohoto článku nejprve Štefan přednesl na Kurzu kazatelů a kazatelek ČCE v Praze na ETF, 28. ledna 2014, pak byl publikován na stránkách *Teologické reflexe* a další jeho vydání se chystá – jak Štefan uvádí na s. 174, pozn. 1) – ve sborníku knihovnice Spolku evangelických kazatelů.

a tím je jejich historická zakořeněnost, podmíněnost a hloubka. Opustíme-li historické studium starozákonní literatury a starozákonních rukopisů samotných, zbývá jen synchronní metoda výkladu (strukturální analýza, naratologie atd.). Synchronní čtení je pro teologii velice přínosné a vede k zajímavému objevování smyslu textu a jeho významu. Jenže Starý zákon je literatura, která se formovala a předávala po staletí, a historii jednoduše má ve svém genetickém kódu. Bez ní by byl výklad starozákonních textů zploštělý a omezený. Není-li synchronie vyvažována diachronií, tedy dějinami, může se stát zavádějící a vést k mylným zjednodušením. Má-li studium starozákonní literatury mít své pevné místo v univerzitním vzdělávání, pak z něj nelze vynechat historii. A čím důkladnější toto historické studium je, tím lépe pro další teologickou práci s těmito texty.

## 2. Aramejšťina a Starý zákon

Aramejšťina je jazyk náležející do severozápadní větve semitských jazyků spolu s hebrejšťinou, foiničtinou, ugaritšťinou a jinými tzv. kanaánskými jazyky, kterými se komunikovalo v oblasti starověké Sýrie a Palestiny. Je to jazyk, který je písemně doložen v Sýrii od 9., podle některých už od 10. stol. př. Kr. V 9. a 8. stol. byla aramejšťina jazykem malých států, které za krátkou dobu své zhruba dvousetleté existence musely čelit náporům Assyrské říše od Východu, až je definitivně ve druhé polovině 8. stol. tato říše pohltila. V 9. stol., zejména za Šalmanesera III. (858–824 př. Kr.), zahájila vojska této mezopotamské mocnosti expanzivní politiku z Mezopotámie na západ. Tato asyrská expanze západním směrem zesílila v 8. stol., především za vlády Tiglat-pileasara III. (745–727 př. Kr.) a jeho nástupců, jejichž vojska v Levantě pohlcovala jedno království za druhým, přes severní Levantu směrem ke Středozemnímu moři a dále směrem k Egyptu do jižní Levanty.

Ačkoli aramejské státy Levanty ve 2. polovině 8. stol. přestaly existovat, jejich obyvatelstvo nikoli. Aramejci a jejich jazyk se totiž postupně integrovali do státních struktur Novoasyrské říše, a zásadně tak přispěli k tomu, co se dnes někdy označuje jako „aramaizace“ Asyrské říše. Aramejšťinu se tak

podánilo uchovat v rámci novoasyrského impéria jako živý jazyk. Zhruba od konce 8. stol., a zejména pak v 7. stol., se aramejščina začala prosazovat jako administrativní jazyk tohoto impéria, protože byla mnohem jednodušší než klínopisná asyrština. Tato funkce aramejštiny byla převzata Babylóňany spolu s ovládnutím Novoasyrské říše koncem 7. stol. př. Kr. Vrcholu pak aramejščina jako říšský administrativní jazyk dosáhla po dobytí Babylonské říše Peršany roku 539 př. Kr., v období od poslední třetiny 6. stol. do poslední třetiny 4. stol. př. Kr. Po zániku Perské říše roku 331 př. Kr. aramejščina ztratila své privilegované místo v imperiálních administrativách. Aramejščina nicméně existovala dál jako jazyk některých lokálních kultur Sýrie a Palestiny a je doložena v Palestině v době helénistické a římské například v nabatejských textech, v judských, případně židovských smlouvách a dopisech, v některých literárních textech z Kumránu, v oblasti Samaří dokonce v místě centrální samařské jahvistické svatyně, ve smlouvách a záznamech z idumejské oblasti na jihu Palestiny, zejména z města Mareša, atd.

Z tohoto krátkého přehledu vyplývá, že v průběhu 1. tisíciletí př. Kr., kdy vznikala a formovala se starozákonní literatura, byla aramejská kultura, jazyk a částečně i politika *nedílnou a bezprostřední* součástí světa vzniku těchto textů. V době železné byli Izraelci v kontaktu s aramejštinou zejména prostřednictvím svého severního souseda, kterým bylo království Aram-Damašek. O bojích a územních šarvátkách mezi Damaškem a Izraelem se mnoho píše zejména v knihách Královských,<sup>3</sup> a epigrafickým dokladem těchto územních sporů je i aramejská stéla objevená v Tel Dan / Tell el-Qadí v severní oblasti současného Izraele.<sup>4</sup> Tuto stélu patrně nechal napsat Chazael, král Damašku, někdy ve 2. polovině 9. stol.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Např. 1Kr 20; 2 Kr 6,8–8,15; 2Kr 13,22–25.

<sup>4</sup> A. Biran – J. Naveh, „An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan“, *Israel Exploration Journal*, 43, 1993, s. 81–98; idem, „The Tel Dan Inscription: A New Fragment“, *Israel Exploration Journal*, 45, 1995, s. 1–18.

<sup>5</sup> Viz shrnující studie H. Hagelia, *The Tel Dan Inscription: A Critical Investigation of Recent Research on its Palaeography and Philology* (Acta Universitatis Upsaliensia, Studia Semitica Upsaliensia, 22), Uppsala, 2006; idem, *The Dan Debate. The Tel Dan Inscription in Recent Research*, Sheffield, 2009.

Později, v době perské, kdy Judsko a bývalý Izrael existovaly už jen jako pouhé malé provincie Perské říše, už aramejšтина nebyla pro Hebrejce jen jazykem jednoho sousedního státu, ale jazykem říšské administrativy, které podléhaly i Judsko a Samaří. Tedy v dobách babylonského exilu a v době poexilní, kdy biblické texty jako Ezechiel, Job, Deuteroizajáš, Ezdráš, Nehemjáš, Ageus, Zacharjáš, Malachijáš dostávaly svou definitivní podobu, v době, kdy se stabilizoval text Tóry, byla aramejšтина jazykem, který tvořil rozsáhlý kontext pro tehdy z hlediska Perské říše v podstatě marginální hebrejské texty. V době perské Judejci na egyptské Elefantině vyřizovali svou korespondenci s judským guvernérem a s veleknězem v Jeruzalémě aramejsky,<sup>6</sup> v aramejštině uzavírali své smlouvy a vedli ekonomické záznamy,<sup>7</sup> a četli aramejskou literaturu, jak dokazuje nález rukopisu o Achíkarovi právě na ostrově Elefantina.<sup>8</sup> Stejná situace jako v Judsku byla v této době i v sousedním Samařsku, bývalém Izraelském království, jak dokládají tzv. Samařské rukopisy z Vádí Daljje.<sup>9</sup> Aramejská dokumen-

<sup>6</sup> B. Porten – A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*. Vol. 1: *Letters*, Jerusalem, 1986, s. 68–78; J. Mynářová – J. Dušek – P. Čech – D. Antalík, *Poskytní králi výmluvná slova. Korespondence starověké Levanty* (Starověké písemnictví Levanty 3), Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 162–165.

<sup>7</sup> B. Porten – A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*. Vol. 2: *Contracts*, Jerusalem, 1989; B. Porten – A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*. Vol. 3: *Literature, Accounts, Lists*, Jerusalem, 1993. Viz též výběr několika dokumentů v P. Čech – J. Mynářová – D. Antalík – J. Dušek, *Jak je psáno. Vědecké, administrativní a školní texty starověké Levanty* (Starověké písemnictví Levanty 4), Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 164–173, 208–215.

<sup>8</sup> Porten – Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*. Vol. 3: *Literature, Accounts, Lists*, s. 23–53; J. Dušek, „Achíkarova slova z Elefantiny“, in: D. Antalík – P. Čech – J. Mynářová – J. Dušek, *Na stezkách domu Baalova. Náboženské texty literární a kultické* (Starověké písemnictví Levanty 2), Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 168–186.

<sup>9</sup> D. M. Gropp, *Wadi Daliyeh II: The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh*; M. Bernstein et al., *Qumran Cave 4. XXVIII Miscellanea, Part 2* (Discoveries in the Judaean Desert 28), Oxford: Clarendon Press, 2001, s. 3–116; J. Dušek, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450–332 av. J.-C.* (Culture & History of the Ancient Near East 30), Leiden – Boston: Brill, 2007. Viz též český překlad jednoho z těchto dokumentů v J. Dušek, „Samařský papyrus z Vádí Daljje: smlouva o prodeji otroka“, in: P. Čech – J. Mynářová – D. Antalík – J. Dušek, *Jak je psáno. Vědecké, administrativní a školní texty starověké Levanty* (Starověké písemnictví Levanty 4), Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 142–144.

tace tedy v žádném případě není nějakým marginálním jevem na periferii hebrejského světa, kterým se starozákoníci nemají zabývat. Právě naopak: aramejščina se v průběhu 1. tisíciletí př. Kr. postupně stala dominantním jazykem světa, ve kterém se starozákonní literatura formovala a předávala. A dokonce se stala jedním ze tří biblických jazyků.<sup>10</sup>

Studium aramejských nápisů tedy ke studiu starozákonních věd patří už od doby, kdy se tyto aramejské nápisy začaly objevovat, tedy zhruba od konce 19. stol.. Tehdy jejich prvními vykladači byli často diplomaté evropských států s orientalistickým vzděláním, kteří působili na blízkém Východě, jako např. Charles Clermont-Ganneau, Henri Pognon nebo Max Freiherr von Oppenheim. Postupem času, po dalších objevech aramejských textů, zejména judských rukopisů na Elefantině v Egyptě koncem 19. stol., a po objevu kumránských rukopisů na břehu Mrtvého moře po roce 1948, se jejich studium přesouvalo stále více do působnosti biblistů. Zhruba od poloviny 20. stol. tak mezi nejvýznamnějšími vykladači aramejských textů byli právě erudovaní biblisté jak v římskokatolické církvi, tak v církvích protestantských, z nichž někteří se nakonec uplatnili jako významní znalci svých oborů i na jiných fakultách než teologických. Mezi významnými biblisty či epigrafiky spjatými s církevním prostředím, kteří významně přispěli k pochopení aramejských textů, zmiňuji například badatele jako Martin Noth, Joseph Fitzmyer, André Caquot, André Dupont-Sommer, Stanislav Segert, Frank Moore Cross, André Lemaire, Jozef Tadeusz Milik, Jean Starcky a jiní.

Zkrátka, aramejskými nápisy a rukopisy z 1. tisíciletí se dnes lze jen těžko důkladně zabývat bez znalosti starozákonních textů. A naopak, historií, kterou popisují starozákonní texty, se nelze seriózně zabývat bez znalosti mimobiblických písemných pramenů, mezi něž patří právě aramejské texty. Jako ilustraci toho, jak aramejský nápis může osvětlit některé starozákonní

<sup>10</sup> Ve Starém zákoně jsou aramejsky psány tyto texty: Gn 31,47 (dvě slova); Jr 10,11; Ezd 4,8–6,18; 7,12–26; Da 2,4b–7,28.

texty, uvádím nápis na jedné ze stél ze Sefíre, kterému se budu věnovat na následujících řádcích.

### 3. Aramejské stély ze Sefíre

Dnes jsou známy celkem tři stély, označované jako „stély ze Sefíre“. Sefíre je město v současné severní Sýrii, které leží zhruba 5 km západně od jezera Džabbul. Hned na začátek je třeba říci, že ani jedna z těchto stél ze Sefíre nebyla nalezena při regulérních vykopávkách v tomto městě. Fragmenty stél I a II se objevily na trhu se starožitnostmi v květnu nebo v červnu 1930 a velice rychle část z nich publikoval katolický kněz Sebastien Ronzevalle z Univerzity Sv. Josefa v Bejrútu.<sup>11</sup> On, na základě informací od starožitníků, měl za to, že tyto fragmenty pocházejí z vesnice Súdžín zhruba 1,3 km severovýchodně od Sefíre. Ronzevalle tam tedy provedl archeologický průzkum, ale na místě nezjistil nic, co by tuto informaci potvrdilo. Dnes se má obecně za to, že všechny tři stély pocházejí z ilegálních vykopávek v Sefíre, které probíhaly paralelně s těmi oficiálními v letech 1928–1930. Po jejich vykopání se stély dostaly do majetku šejka města Sefíre, který je pak prodal starožitníkům v Aleppu.

O existenci fragmentů stél se tedy vědělo od roku 1930, ale pro oficiální instituce se podařilo vykoupit stély I a II až v roce 1948, tedy o 18 let později, kdy je zakoupilo muzeum v Damašku. Jejich *editio princeps* publikovali André Dupont-Sommer a Jean Starcky v roce 1960 v Paříži.<sup>12</sup>

Osud stély č. III, o které hlavně bude dnes řeč, je jiný. Tato stéla nebyla zakoupena spolu s ostatními dvěma stélami a není v Damašském muzeu. Tuto stélu zakoupilo Národní muzeum v Bejrútu až v roce 1956.<sup>13</sup> Navzdory

<sup>11</sup> S. Ronzevalle, „Fragments d'inscriptions araméennes des environs d'Alep“, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 15, 1930–1931, s. 237–260.

<sup>12</sup> A. Dupont-Sommer – J. Starcky, „Les inscriptions araméennes de Sfiré (Stèles I et II)“, in: *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 15/1, 1960, s. 197–321.

<sup>13</sup> A. Dupont-Sommer, „Appendice I: Stèle III“, *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 15/1, 1960, s. 323–328.

těmto okolnostem se ale zdá, že stéla č. III k těm prvním dvěma v Damašku přeci jen nějak patří. Stéla III je totiž ze stejného kamene jako stély I a II (bazalt), písmo na stéle III je stejné jako na stélách I a II a odráží stejnou písarskou praxi jako stély I a II, kdy slova od sebe nejsou oddělena žádnými děliči a ani mezerami. A navíc nápisy na všech třech stélách se nějak týkají králů Arpádu a všechny jsou mezistátní smlouvy, které patří k žánru takzvaných *adé* neboli přísah, který je dobře doložen v novoasyrských textech.<sup>14</sup>

Všechny tři stély ze Sefíre mají dva společné jmenovatele. Tím prvním je, že jsou to všechno mezistátní smlouvy. Tím druhým pak je, že všechny zmiňují království Arpád, což byla pravděpodobně jedna ze dvou stran, které smlouvy uzavřely.

Co je království Arpád? Toto království je doloženo v okolí syrského Aleppa zhruba od počátku 9. stol. do roku 740 př. Kr.<sup>15</sup> Jeho existence tedy byla podobná jako existence mnohých jiných státních útvarů v Levantě, a to včetně Izraele.

Toto království je zmiňováno i ve Starém zákoně, konkrétně Jr 49,23,<sup>16</sup> mezi výroky proti národům, které patrně reflektují zmatek v Arpádu, Chamátu a Damašku před blížící se asyrskou armádou v polovině 8. stol. př. Kr. Text Iz 10,9 zmiňuje zánik Arpádu spolu se Samaří, Damaškem a Karkemíšem.<sup>17</sup> Další zmínka zaznívá ze strany asyrského krále, případně jeho nejvyššího číšníka, při obléhání Jeruzaléma asyrskou armádou v roce 701 př. Kr. s tím, že jako nikdo nezachránil tato království, stejně tak

<sup>14</sup> S. Parpola – K. Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (State Archives of Assyria 2), Helsinki: University Press, 1988.

<sup>15</sup> H. Sader, *Les états araméens de Syrie depuis leur fondation jusqu'à leur transformation en provinces assyriennes* (Beiruter Texte und Studien 36), Beirut 1987, in Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, s. 99–152; E. Lipiński, *The Aramaeans, Their Ancient History, Culture, Religion* (Orientalia Lovaniana Analecta 100), Leuven – Paris – Sterling: Peeters, 2000, s. 195–231.

<sup>16</sup> „Stydí se Chamát i Arpád, neboť slyší zlou zprávu; zmítají se hrůzou jako moře, nemohou se uklidnit.“

<sup>17</sup> „Což nedopadlo Kalno jako Karkemíš? Nebo Chamát jako Arpád a Samaří jako Damašek?“

nikdo nezachrání Jeruzalém.<sup>18</sup> Ve většině těchto případů je království Arpád dáváno za odstrašující příklad zániku, který hrozí i Judsku.

#### 4. Koalice levantských států

Drobné státy, které v Levantě existovaly zhruba v období od 10. do 8. stol., mezi něž patří aramejské a novochetitské státy v severní Levantě a Izrael, Judsko, Amón, Moáb a Edóm v jižní Levantě, spolu často uzavíraly různé koalice proti jiným státům. Mohlo se jednat o koalice se sousedy proti jiným sousedům nebo o koalice proti společnému nepříteli, který jinak než pomocí koaličních společenství nemohl být poražen. Tyto koalice jsou doloženy jak v biblických textech, tak v epigrafických nálezích přímo z Levanty nebo v novoasyrských nápisech. Už v polovině 9. stol., v roce 853, úspěšně čelila koalice dvanácti levantských králů pod vedením králů Damašku, Izraele a Chamátu v bitvě u Qarqaru asyrské armádě Šalmanesera III.<sup>19</sup>

Počátkem 8. stol. král Chamátu pro změnu musel čelit koalici mnoha levantských armád vedenou Bar-Hadadem, králem Damašku.<sup>20</sup> Podle 1Kr 20 také jistý Ben-Hadad, král Aramu, údajně v době vlády izraelského Achaba vedl koalici třiceti dvou králů proti Izraeli. Další koalici zmiňuje text 2Kr 3 zhruba v polovině 9. stol., kdy se jedná o tažení koalice tří králů – Izraele, Judska a Edómu – proti moábskému králi Měšovi. Dále v 2Kr 8 je text zmiňující tažení koalice Izraele a Judska proti aramejskému králi Chazaelovi ve 2. polovině 9. stol. atd.

V tomto výčtu různých koalic je třeba zmínit i tzv. Syro-efrajimskou válku, která je částečně líčena ve Starém zákoně, a to v 2Kr 16 a Iz 7, 1–9. K této Syro-efrajimské válce došlo zřejmě někdy v roce 734 př. Kr. poté, co se hranice Asyrské říše nebezpečně přiblížily ke státům jižní Levanty.

<sup>18</sup> 2 Kr 18,34; 19,13; Iz 36,19; 37,13.

<sup>19</sup> M. Cogan, *The Raging Torrent. Historical Inscriptions from Assyria and Babylonia Relating to Ancient Israel*, Jerusalem: Carta, 2008, s. 13–22.

<sup>20</sup> J. Dušek, „Tell Áfis: komemorativní nápis Zakkura, krále Chamátu a Luaše“, in: J. Dušek – D. Antalík – P. Čech – J. Mynářová, *Jako pták v kleci. Epigrafické památky starověké Levanty* (Starověké písemnictví Levanty 5), Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 106–110.



V této válce se spolu spojili damašský král Resín a izraelský král Pekach. Obě tato království byla ještě v roce 740 vedena v novoasyrských dokumentech jako dárci tributu asyrskému Tiglat-pilešarovi III., tedy jako vazalové asyrské říše. Ale v roce 734 už jejich panovníci na tomto asyrském seznamu nefigurovali. Je tedy pravděpodobné, že se králové Damašku a Izraele, Resín a Pekach, vzbouřili proti Tiglat-pilešarovi III. a spojili se v protiasyrské koalici, do které chtěli vtáhnout i judského krále Achaza. Ten to odmítl a přidal se na stranu protivníka. Judský král Achaz totiž v reakci na tento nátlak poslal tribut asyrskému králi, stal se tak *de facto* jeho vazalem. Tiglat-pilešar posléze přitáhl se svou armádou a onu protiasyrskou koalici zlikvidoval. Jak víme z 2Kr 16, Damašek byl v důsledku této Syro-efrajimské války zničen a přeměněn na asyrskou provincii v roce 732. Izrael následoval jeho osud jen o deset let později, roku 722. Různá koaliční spojení mezi drobnými státy Levanty v 9.–8. stol. tedy byla celkem běžným jevem a někdy i životně důležitou nutností.

### 5. Sefíre III: překlad

Nyní bych se v této souvislosti rád podrobněji zaměřil na samotný text stély ze Sefíre č. III. Tento nápis totiž pravděpodobně vznikl jen několik let před vypuknutím oné Syro-efrajimské války a je krásnou ilustrací toho, jak koalice různých států proti nepříteli mohly vznikat, a ukazuje, jak tyto koalice mohly na základě smluvních vztahů fungovat. Navzdory obecně rozšířenému mínění, které tento nápis považuje za jakousi vazalskou smlouvu, mám totiž za to, že tento nápis obsahuje část smlouvy, na které stála koalice králů pod vedením krále Arpádu v severní Sýrii zhruba v polovině 8. stol.

Smlouvy na stélách I a II ze Sefíre, které jsem už krátce zmiňoval, byly uzavřeny mezi dvěma panovníky: Bar-Gajáhem, králem země KTK, a Matielem, králem Arpádu. Tyto smlouvy jsou obecně považovány za vazalské smlouvy, kdy Bar-Gajáh, král KTK, uzavírá smlouvu s Matielem, svým vazalem, a ve smlouvě definuje jeho povinnosti. Stejně tak smlouva vyrytá na stéle č. III je velice často považovaná za další vazalskou smlouvu

mezi těmito dvěma panovníky. Tuto interpretaci zastává většina badatelů, kteří se tomuto textu věnovali. Těmito badateli jsou např. autoři *editio princeps* André Dupont-Sommer a Jean Starcky, Joseph Fitzmyer, Émile Puech, André Lemaire a Jean-Marie Durand, Edward Lipiński, Herbert Donner a Wolfgang Röllig.<sup>21</sup>

Trochu stranou v této plejádě badatelů stojí Martin Noth, který historické analýze stély ze Sefíre věnoval delší studii.<sup>22</sup> Jeden z Nothových závěrů je, že charakter stély č. III je odlišný od smluv na stélách I a II a že je třeba ji analyzovat zvlášť. Ačkoli tuto hypotézu Noth dále příliš nerozváděl, je to podle mých vlastních analýz ta správná perspektiva, ze které lze smlouvu nahlížet. Stéla č. III se nezdá být – mnoha historikům navzdory – vazalskou smlouvou mezi pánem a jeho vazalem. Podle mého názoru to vyplývá z toho, jak je celá smlouva formulovaná a jak je strukturovaná. To se pokusím ukázat v následujícím textu.

Překlad stély Sefíre III:<sup>23</sup>

1) *Král Y, jeho potomstvo a králové Arpádu předají zlá slova proti králi X a jeho potomstvu králi X a jeho potomstvu*

<sup>21</sup> Dupont-Sommer – Starcky, „Les inscriptions araméennes de Sfiré (Stèles I et II)“, s. 197–321; Dupont-Sommer, „Appendice I: Stèle III“, s. 323–328; J. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire* (Biblica et Orientalia 19/A), Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1995; A. Lemaire – J.-M. Durand, *Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamsi-ilu*, Genève – Paris: Droz, 1984; É. Puech, „Les traités araméens de Sfiré“, in: J. Briand (ed.), *Traité et Serments dans le Proche-Orient ancien*, Paris: Cerf, 1992, s. 88–107; E. Lipiński, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics I* (Orientalia Lovaniensia Analecta 1), Leuven: University Press, 1975, s. 24–57; KAI 202.

<sup>22</sup> M. Noth, „Der historische Hintergrund der Inschriften von sefiré“, in: M. Noth, *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde*, vyd. Hans Walter Wolff (Beiträge altorientalischer Texte zur Geschichte Israels 2), Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 1971, s. 161–210.

<sup>23</sup> Překlad stély Sefíre III, který zde uvádím, vychází z mého vlastního přepisu a analýzy originálu tohoto nápisu, který byl pořízen v rámci mé práce na korpusu aramejských nápisů z doby železné. Jedná se o revidovaný překlad dřívější české verze z Dušek – Antalík – Čech – Mynářová, *Jako pták v kleci*, s. 101–103.

(0) [... A kdokoli přijde k tobě] (1) nebo k tvému synu nebo k tvému potomstvu nebo k jednomu z králů Arpádu a bude ml[uv]it [pr]oti mně nebo proti mému synu nebo proti mému vnuku nebo proti mému potomstvu, stejně jako každý člo-(2) věk, který se hněvá<sup>24</sup> a říká zlá slova proti d[omu] mého [o]tce, nepřijmeš od něj (tato) slova. Musíš je předat mně a tvůj syn (3) (je) předá mému synu a tvé potomstvo předá mému potomstvu a potomstvo [jakéhokoli kr]ále Arpádu (je) předají mně. Udělám jim, co je dobré v mých očích. A (4) jestli ne, zradili jste všechny bohy úmluv, které jsou v [tomto] nápisu.

### 2) *Král Y navrátí uprchlíky od krále X králi X*

Uprchne-li ode mne uprchlík, jeden z mých úředníků nebo jeden z mých bratří nebo jeden (5) z mých dvořanů nebo jeden z lidu, který je v mém područí, a odejdou do Aleppa, nedá[š] jim potravu a neřekneš jim „Zůstaňte klidně na svém místě“, a nebudeš je podněcovat (6) proti mně. Musíš je uklidnit a vrátit je mně. Nebudou-li [dl]ít ve tvé zemi, uklidněte (je) tam, dokud nepřijdu já a uklidním je. Budeš-li je podněcovat (7) proti mně a dáš jim stravu a řekneš jim „Zůstaňte, kde jste, a nevracejte se do jeho místa“, zradili jste tyto úmluvy.

### 3) *Král Y umožní spojení mezi králem X a jeho sousedy*

A všichni králové /8/ v mém /7/ o-(8) kolí nebo každý, kdo je mým přítelem, když k n[ě]mu pošlu svého posla se zprávou<sup>25</sup> nebo kvůli jakékoli své záležitosti nebo (když) pošle svého posla ke mně, otevře-(9) ná bude pro mě cesta; nebudeš nade mnou v této věci vládnout a nebudeš mít nade mnou moc, co se [toho] týče[. A] jestli ne, zr[a]dil jsi tyto úmluvy.

### 4) *Král Y a jeho potomstvo pomstí vraždu krále X a jeho potomstva*

A jestli někdo z mých bratří nebo někdo z do-(10)mu mého otce nebo některý z mých synů nebo některý z mých velitelů nebo některý z mých [ú]ředníků nebo někdo z mého lidu, který je v mém područí, nebo některý z mých nepřátel (11) bude chtít mou hlavu, aby mne usmrtil a aby usmrtil

<sup>24</sup> Dosl. „který hledá dech svého nosu“.

<sup>25</sup> Dosl. „když k němu pošlu svého posla za účelem poslání (zprávy)“.

mého syna a mé potomstvo; jestli mě zabijí, ty přijdeš a sejmeš mou krev z ruky mého nepřítele a tvůj syn přijde a (12) sejme krev mého syna z jeho nepřítele a tvůj vnuk přijde a sejme kr[ev] mého [vn]uka a tvé potomstvo přijde a sejme krev mého potomstva. Je-li to město, musíš je bít (13) mečem. Je-li to jeden z mých bratří nebo jeden z mých služebníků nebo [jeden] z mých úředníků nebo jeden z lidu, který je v mém područí, musíš bít jeho a jeho potomstvo a /14/ jeho /13/ vel-(14)može<sup>26</sup> a jeho přátele mečem. A jestli ne, zradil jsi všechny bohy [ú]mluv, které jsou v tomto nápisě.

5) *Král Y, jeho vnuk, jeho potomstvo a králové Arpádu nesmí zle mluvit proti králi X, jeho vnuku a jeho potomstvu*

A na-(15) padne-li tě a vyslovíš (myšlenku)<sup>27</sup> mě zabít a napadne(-li) tvého vnuka a vysloví (myšlenku) zabít mého vnuka nebo napadne-li tvé potomstvo a (16) vysloví (myšlenku) zabít mé potomstvo a napadne-li krále (pl.) Arpádu, že jakkoli má kdokoli zemřít, zradili jste vše-(17)chny bohy úmluv, které jsou v tomto nápisě.

6) *Král Y nesmí zle mluvit proti synu a následovníku krále X*

A bude-li se přít [můj] syn, který sedí na mém trůnu, (s) jedním ze svých bratrů nebo jej odstraní, nebudeš se (18) plést mezi ně<sup>28</sup> a (ne)řekneš mu „Zabij svého bratra!“ nebo „Uvězni jej a [ne]nech ho jít!“ [A] jestli skutečně uklidníš (spor) mezi nimi, nezabije a neuvězní (ho). (19) A jestli neuklidníš (spor) mezi nimi, zradil jsi tyto úmluvy.

7) *Král Y nesmí bránit výměně uprchlíků mezi králem X a jeho sousedy*

[(Co se týče) k]rálů, [<kteří> jsou v] mém okolí, uprchne(-li) uprchlík ode mne k jednomu z nich a uprchne(-li) uprchlík (20) od nich a přijde ke mně, vrátí-li mi (toho), který je můj, vrátím [jemu (toho,) který je jeho; a] ty mi [n]ebraň. A jestli ne, zradil jsi tyto úmluvy.

8) *Král Y nesmí zle mluvit proti králi X se záměrem ho zabít*

<sup>26</sup> Překlad nejistý.

<sup>27</sup> Dosl. „vystane-li ve tvém srdci a vystoupí na tvé rty“.

<sup>28</sup> Dosl. „nepošleš svůj jazyk mezi ně“.

(21) Nebudeš se vměšovat do (záležitostí) v mém domě,<sup>29</sup> mezi mé syny a mezi [mé] br[atry a mezi] mé [po] tomstvo a mezi můj lid a (ne)řekneš jim „Zabijte /22/ vašeho /21/ pána!“ (22) a „Buď jeho následníkem, neboť není lepší než ty!“ Někdo sejme [mou krev (z tvé ruky).] Učiní[š-li] zradu proti mně nebo proti mým synům nebo proti [mému] potomstvu, (23) [zr]adili jste všechny bohy úmluv, které jsou v tomt[o] nápise.

### 9) Případ „Tal’ajim“

[A Tal’aji]m, jeho vesnice, jeho pánové a jeho hranice patřilo mému otci a (24) [domu mého otce od]jakživa. Když bohové zničili dům<sup>30</sup> [mého otce, s]talo se [to] (majetkem) jiného. A nyní vrátili bohové dům<sup>31</sup> (25) [mého otce ... dům] mého otce a Tal’ajim se vrátilo [... ]hovi a jeho synu a jeho vnukovi a jeho potomstvu na věky. A (26) [bude-li se přít můj syn, bude(-li) se přít] můj [vn]uk a bude(-li) se přít mé potomstvo [... ... ...]... (ve věci) Tal’ajim, jeho vesnic a jeho pánů, kdo zvedne (27) [... králo]vé Arpádu [... ] ... zradil jsi tyto úmluvy.

### 10) „Najmutí“ *cizího krále* (?)

Jestliže (28) [... ... ...] a oni uplatí nějakého krále, který ... ... ... (29) [... vše, c]o je krásné, a vše, co je dob[ré ...]

## 6. Sefíre III: osoby, obsazení a struktura

První věc, která nás při analýze tohoto textu zaujme, je skutečnost, že tento text je velice anonymní. Tento text je v mnoha ohledech lépe dochovaný než smlouvy na stélách I a II, ale navzdory tomu se v něm neobjevuje ani jedno vlastní jméno. Co se týče místních jmen, tato smlouva zmiňuje Aleppo, krále Arpádu, a Tal’ajim. Jediné, co z těchto tří lokalit lze s jistotou identifikovat, je syrské město Aleppo. Arpád, sídlo králů z dynastie Bít Agúsi, bývá často identifikován s Tell Rifát severně od Aleppa, někdy také se Sefíre u jezera Džabbul, odkud údajně tyto nápisy pocházejí. Každopádně vztah

<sup>29</sup> Dosl. „nepošleš jazyk do mého domu“.

<sup>30</sup> Dům, tj. dynastie, rod nebo také země ovládaná příslušným rodem.

<sup>31</sup> Dosl. „a nyní vrátili bohové návrat domu“.

mezi Arpádem a Aleppem není jasný: bylo Aleppo jedním z měst arpádského království? Nebo to byl samostatný městský stát v koaličním vztahu k Arpádu? Nevíme. Poslední zmíněná lokalita Tal'ajim je zcela neznámá.

Tuto smlouvu mezi sebou evidentně uzavřeli dva králové různých států. Ten, kdo smlouvu uzavírá, zde jedná v 1. os. sg. a obrací se na toho druhého ve 2. os. m. sg. Ten druhý král je králem nebo jedním z králů Arpádu, který má vliv na město Aleppo. Protože neznáme jména těchto panovníků, tak označují toho prvního krále, který smlouvu uzavírá, jako „krále X“, a toho druhého, se kterým je smlouva uzavřena, jako „krále Y“.

Text smlouvy lze rozdělit do 10 odstavců a každý z těchto odstavců je zakončen stereotypní formulí, že v případě porušení této smlouvy „jsi zradil tyto úmluvy“ nebo „zradil jsi všechny bohy úmluv, které jsou v tomto nápise“.

Kromě tohoto rozdělení do 10 odstavců, které se samo z textu smlouvy nabízí a je často užíváno v jeho překladech, lze smlouvu rozdělit do čtyř větších oddílů. Tyto oddíly představují větší celky nadřazené oněm deseti odstavcům. Pokud je mi známo, tyto oddíly nejsou nikde v sekundární literatuře o těchto nápisech zmíněny a ani komentovány. A zároveň tyto oddíly ukazují, že struktura této smlouvy je velice logická, koherentní a formulovaná pro konkrétní situaci království Arpád zhruba v polovině 8. stol. př. Kr. Jak ještě uvidíme, tato smlouva na stéle Sefíre III byla pravděpodobně součástí komplexního systému smluvních vztahů mezi malými královstvími v okolí Aleppa. Tento propracovaný systém smluvních vztahů měl patrně garantovat vzájemnou ochranu těchto států v případě, že se tyto smlouvy budou dodržovat, a potrestání toho, kdo by tyto smlouvy porušil.

Text smlouvy v Sefíre III lze tedy rozdělit do 4 hlavních oddílů takto:

- první oddíl: odstavce 1–4;
- druhý oddíl: odstavce 5–8;
- třetí oddíl: odstavec 9;
- čtvrtý oddíl: odstavec 10.

První dva oddíly mají stejný počet odstavců (každý má čtyři) a témata, která se objevují v prvním oddíle (odst. 1–4), se opakují i v druhém (odst. 5–8). Tyto první dva oddíly jsou vzájemně propojené a poskytují nám podstatné informace o povaze celé smlouvy. Podívejme se tedy na ně nyní blíže. Zde můžeme vidět shrnutí prvních dvou oddílů:

První oddíl zahrnuje odstavce 1–4:

- Král Y, jeho potomstvo a králové Arpádu předají zlá slova proti králi X a jeho potomstvu králi X a jeho potomstvu
- Král Y navrátí uprchlíky od krále X králi X
- Král Y umožní spojení mezi králem X a jeho sousedy
- Král Y a jeho potomstvo pomstí vraždu krále X a jeho potomstva

Druhý oddíl pak sestává z odstavců 5–8:

- Král Y, jeho vnuk, jeho potomstvo a králové Arpádu nesmí zle mluvit proti králi X, jeho vnuku a jeho potomstvu
- Král Y nesmí zle mluvit proti synu a následovníku krále X
- Král Y nesmí bránit výměně uprchlíků mezi králem X a jeho sousedy
- Král Y nesmí zle mluvit proti králi X se záměrem ho zabít

První čtyři odstavce (1–4) definují povinnosti krále Y, jeho potomstva a králů Arpádu ke králi X. Stejná témata se pak objevují znovu v následujících čtyřech odstavcích (5–8). Ale tyto odstavce 5–8 nejsou pouhým opakováním odstavců 1–4; tyto navazující odstavce zacházejí s tématy odstavců 1–4 v odlišné, ale zároveň paralelní perspektivě. Přesněji řečeno, odstavce 5–8, podle mého názoru, předpokládají, že podobná nebo stejná ujednání jako ta, která jsou zde v odstavcích 1–4, byla v rámci jiných smluv uzavřena mezi králem X a jinými králi, možná právě králi v jeho okolí, o kterých se zmiňuje text této smlouvy na několika místech (ř. 7–8 a 19/?).

Odstavec 1 ujednáva povinnost krále Y, jeho potomstva a králů Arpádu informovat krále X o „zlých slovech“ nebo komplotech někoho třetího proti

králi X. Odstavce 5 a 6 zakazují králi Y, jeho potomstvu a králům Arpádu dělat komploty proti králi X a jeho potomstvu. Kombinace těchto odstavců 1, 5 a 6 implicitně znamená, že jestliže by král Y a jeho strana intrikovali proti králi X a jeho straně, někdo jiný, kdo patrně rovněž uzavřel s králem X podobnou smlouvu, má povinnost o tom informovat krále X. Odstavce 5 a 6 předpokládají, že král X uzavřel podobné smlouvy i s ostatními panovníky a tyto smlouvy obsahovaly stejnou povinnost informovat krále X o intrikách proti němu, která je uvedena zde v odstavci 1.

Odstavec 2 ujednává povinnosti krále Y navrátit uprchlíky od krále X zpět ke králi X. Odstavec 3 formuluje povinnost krále Y umožnit volný průchod mezi králem X a ostatními králi v jeho okolí. Odstavec 7 předpokládá, že podobné, nebo dokonce stejné ujednání o navrácení uprchlíků jako to, které je v odst. 2, bylo domluveno mezi králem X a ostatními králi v jeho okolí. A král Y nesmí bránit této vzájemné výměně uprchlíků, která byla patrně založena na podobných smlouvách mezi králem X a ostatními králi.

Odstavce 4 a 8 nejlépe ilustrují mou hypotézu, podle které byla smlouva na stéle ze Sefíre č. III součástí komplexních smluvních vztahů mezi královstvími v okolí Arpádu v polovině 8. stol. př. Kr. Odstavec 4 ujednává povinnost krále Y a jeho potomstva pomstít smrt krále X a jeho potomstva, jsou-li zabiti. Dále odstavec 8 zakazuje králi Y intrikovat proti králi X se záměrem ho zabít. Protože bude-li zabít, „někdo sejme [mou krev (z tvé ruky)]“, tedy pomstí zabitého krále, jak se píše na řádku 22. Takže, bude-li král Y úspěšně intrikovat proti králi X a jeho potomstvu a král X a jeho potomstvo budou v důsledku toho zabiti, někdo třetí přijde a pomstí jejich smrt. Tato skutečnost znamená, že podobná smlouva, která obsahovala povinnosti podobné těm, jaké jsou zde v odstavci 4, byla uzavřena mezi králem X a ostatními králi. Tito ostatní králové mají smluvně uloženu povinnost přijít a pomstít smrt krále X v případě, že bude zabít v důsledku intrik krále Y (odst. 8). A naopak, král Y musí jít a pomstít vraždu krále X na tom, kdo ji zapříčinil (odst. 4). Král X, který tuto smlouvu uzavírá, je chráněn v každém případě.



Je-li tato moje interpretace stély ze Sefíre č. III správná, pak se jedná o ojedinělý případ, kdy se nám podobná smlouva zachovala, přinejmenším co se aramejské právní tradice týče. Zatím spíše zběžně jsem pročítal i che-titské mezistátní smlouvy a asyrské smlouvy, protože stély ze Sefíre patří právě do této právní tradice, ale žádnou podobně formulovanou smlouvu jsem mezi nimi nenašel.

## 7. Závěr

Závěrem je třeba zdůraznit, že smlouva vyrytá do kamene stély Sefíre III – je-li má interpretace správná – představuje pouze jeden fragmentární článek komplikované sítě smluvních vztahů mezi drobnými královstvími v okolí měst Arpád a Aleppo. Cílem existence tohoto systému bylo pravděpodobně zajistit vzájemnou ochranu těchto zúčastněných království.

Stélu číslo III spolu se dvěma dalšími stélami č. I a II lze datovat zhruba okolo poloviny 8. stol. př. Kr., kdy byl králem Arpádu Matiel, doložený ve stélách ze Sefíre I a II a i v některých novoasyrských dokumentech. Navzdory tomuto systému vzájemné ochrany proti vnitřnímu a vnějšímu nepříteli, který představuje přinejmenším stéla č. III, tato ochrana neměla dlouhého trvání. Matiel, král Arpádu, byl původně vazalem asyrských králů; dokonce známe text jeho asyrské vazalské smlouvy, kterou s ním uzavřel Aššur-nárári V. (754–745), předchůdce Tiglat-pilesara III. na asyrském trůnu. Matiel se nicméně proti Asýrii vzbouřil a roku 743 př. Kr. se stal spojencem Sarduriho II., krále Urartu, právě proti Tiglat-pilesarovi. V důsledku toho Tiglat-pilesar III. se svou armádou přitáhl k Arpádu a obléhal jej po tři léta od r. 743 do r. 740. V roce 740 město dobyl, království Arpád vymazal z mapy.

To je sled událostí, který se velmi podobá tomu, co víme o Syro-efrajimské válce z 2Kr 16 a z novoasyrských pramenů. Tato válka mezi Izraelem a Damaškem na jedné straně a Judskem na straně druhé několik let po zničení Arpádu vedla k likvidaci další aramejské mocnosti, tentokrát v jižní Sýrii, kterou bylo aramejské království Damašek. Dá se tedy předpokládat,

že nějaká smlouva podobná té ze Sefíre č. III existovala i mezi Damaškem a jeho spojenci, tedy Izraelem. Z jižní Levanty se nám ale nic podobného nedochovalo. Smlouva ze Sefíre č. III se tak zdá být jedinečnou ilustrací procesu, jak koaliční spojení proti asyrskému dobyvateli z Východu mohlo fungovat.

## EXISTUJE ,TO‘ LEPŠÍ A LZE JE NALÉZT? (KAZATEL 7,1–12)<sup>1</sup>

Filip Čapek

**DOES THE BETTER EXIST AND IS IT POSSIBLE TO FIND IT? (QOHELET 7,1–12):** The fundamental question permeating the book of Qohelet as such is concentrated on attainability of that what is good (hebr. *tōv*, טוב) for man in his/her existence defined as being ‘under the sun’ (תחת השמש). This study deals with the first part of the 7th chapter and after putting the text to its close context, it exposes its elaborated four-part structure (vv. 1–6a; 6b–7; 8–10; 11–12) as a potential key for understanding of its very complex dynamics. Such perspective enables deeper insight into logic and ingenious fabric of the text which seems otherwise to be more or less loose collection of sapiential sayings partly contradicting each other.

### Uvedení

První oddíl 7. kapitoly knihy Kazatel se věnuje tematice *dobra/štěstí* (טוב).<sup>2</sup> Dobro je uvedeno celkem sedmi výroky o tom, co je příhodnější či lepší (ang. *tōv-sayings*, popř. *better than sayings*, něm. *Gutes-Sprüche*), které osvětlují jednotlivě i jako celek danou tematiku z různých, a to i překvapivých úhlů pohledu.<sup>3</sup> Jedná se o následující výroky:

<sup>1</sup> Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

<sup>2</sup> K výskytu tohoto pojmu, jeho frekvenci v knize a jeho lingvistickému kontextu viz A. SCHOORS, Words Typical of Qohelet, in: A. SCHOORS, (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETL CXXXVI), Leuven: University Press Leuven, 1998, s. 17–40, zde s. 33–39.

<sup>3</sup> K možnosti interpretace vv. 11–12 jako výroků rovněž rozlišujících, jen jinými jazykovými prostředky, co je lepší, viz dále.

1. dobré jméno > dobrý olej (v. 1)
2. den smrti > den zrození (v. 1)
3. dům smutku > dům oslav (v. 2)
4. trápení > smích (v. 3)
5. dítka moudrého > chvála bláznů (v. 5)
- =====
6. konec věcí > počátek věcí (v. 8)
7. shovívavý > povýšený (v. 8)

### *Sejm výroků o ‚dobrém/lepším‘ v Kaz 7,1–12*

Teze, které v textu zaznívají, lze vnímat jako postupnou autorovu reflexi nad tradičním pojetím dobra, jeho (ne)existencí a nad schopností člověka dobro jako takové nalézt a přijmout za součást svého bytí. Podobné reflexi je vystavena i *moudrost* (חכמה), a to jednak ve vztahu k dobru a pak také samostatně jako ctnost. Oddíl, pro Kazatele příznačně, jak bude doloženo, nedochází k jednoznačnému a snadně osvojitelnému poučení.

### **Text a jeho nejbližší kontext**

Bádání není jednotné v otázce vymezení oddílu. Někteří považují za celek vv. 1–14,<sup>4</sup> jiní vv. 1–12<sup>5</sup> a další jen vv. 1–10.<sup>6</sup> Každý z návrhů má své opodstatnění. Kromě textově-kritických kritérií je brána v potaz obsahová stránka předkládaných výroků i dynamika rozvíjené argumentace. Tato stu-

<sup>4</sup> A. LAUHA, *Kohelet*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag: 1978 (Biblischer Kommentar: AT, 19), s. 131; T. KRÜGER, *Kohelet* (Prediger), BKAT XIX, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000, s. 248; R. GORDIS, *Koheleth – The Man and his World: A study of Ecclesiastes*, New York: Schocken Books, <sup>3</sup>1968, s. 265; A. SCHOORS, *Ecclesiastes, Historical Commentary on the Old Testament*, Leuven: Peeters, 2013, s. 495.

<sup>5</sup> CH.-L. SEOW, *Ecclesiastes, The Anchor Yale Bible*, New Haven/London: Yale University Press, 1997, s. 242.

<sup>6</sup> D. MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, Berlin/New York: De Gruyter, 1989, s. 126; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, HThKAT, Freiburg/Basel/Wien: Herder, <sup>2</sup>2011, s. 378.

die vychází z představy, že oddíl končí ve v. 12. pronikavou (sebe)kritikou mudroslovné tradice *jako takové* a že následující oddíl je tvořen vv. 13–14, které předchozí text zasazují do teologického konceptu, jenž je pro knihu určující. Vnitřní struktura oddílu je již od Levyho (1912) a dále Michela (1989) a nověji také Schwienhorst-Schönbergera (<sup>2</sup>2011) členěna na vv. 1–6 (popř. až v. 7a), jež jsou podle těchto autorů výrazem konvenční mudroslovné tradice, s níž se Kazatel v dalším průběhu oddílu (vv. 7–12) kriticky vyrovnává (dále viz struktura oddílu).<sup>7</sup> Z výše uvedeného kromě jiného vyplývá, že oddíl není, jak tvrdí například Lauha, nahodilou sbírkou výroků spojených jen tím, že pojednávají jedno téma, a „konglomerátem nahodilých přísloví, protože mezi různými výroky nelze nalézt jednotící souvislost“.<sup>8</sup> Čtenář má před sebou ve stávající podobě textu složitý kompoziční celek. Pracovní překlad oddílu je následující:

1 <sup>a</sup>Dobré jméno (je) nad dobrý olej <sup>b</sup>a den smrti (je) nad den zrození. 2 <sup>a</sup>Lepší (je) jít do domu smutku, <sup>b</sup>než jít do domu oslav (hodování), <sup>c</sup>protože v něm [se ukazuje] konec každého člověka; <sup>d</sup>a živý si to vezme k srdci. 3 <sup>a</sup>Lepší (je) trápení než smích, <sup>b</sup>neboť smutná tvář prospívá (potěšuje) srdce. 4 <sup>a</sup>Srdce moudrých (je) v domě smutku, <sup>b</sup>zatímco srdce bláznů (je) v domě oslav. 5 <sup>a</sup>Lepší (je) slyšet důtku (kárání) moudrého, <sup>b</sup>než když někdo poslouchá chválu od bláznů. 6 <sup>a</sup>Neboť jako praskot trní pod hrcem (je) zajisté smích blázna; <sup>b</sup>a také to (je) absurdita. 7 <sup>a</sup>Vždyť útlak činí z moudrého blázna <sup>b</sup>a dar ničí (uvádí od záhuby) srdce. 8 <sup>a</sup>Lepší (je) konec věci (záležitosti/události) než její počátek, <sup>b</sup>lepší je shovívavý (trpělivý) než povýšený. 9 <sup>a</sup>Nepropadej ukvapeně ve své myslí (duchu) zlosti, <sup>b</sup>neboť zlost si hoví (spočívá) v klíně hlupáků. 10 <sup>a</sup>Neříkej: <sup>b</sup>Čím to je, <sup>c</sup>že dřívější dny (časy) byly lepší, <sup>d</sup>než (jsou) dny (časy) tyto? <sup>e</sup>Neboť se na to neptáš

<sup>7</sup> L. LEVY, *Das Buch Qoheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus*, Leipzig: C. J. Hinrich' Verlag, 1912, s. 103–105; MICHEL, s. 126–137; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, s. 368–370.

<sup>8</sup> LAUHA, s. 122.

*moudře. 11<sup>a</sup> Dobrá (je) moudrost jako dědictví, <sup>b</sup>(je) výhodou pro ty, <sup>c</sup>kdo vidí slunce. 12<sup>a</sup> Zajisté, ve stínu moudrosti (je jako) ve stínu peněz; <sup>b</sup>zisk poznání moudrosti (je), <sup>c</sup>že (ona) zachová život toho, <sup>d</sup>kdo ji má.*

Struktura pojednávaného oddílu je čtyřčlenná. První část uvádí na scénu výroky tradiční moudrosti (expozice), v druhé části dochází k obratu, třetí předestírá Kazatelův vlastní pohled (konfrontace) a čtvrtá uzavírá oddíl kritickým i *sebekritickým* shrnutím pojednávaného.

vv. 1–6a	výroky tradiční moudrosti ( <i>expozice</i> )
vv. 6b–7	obrat
vv. 8–10	vlastní autorův pohled ( <i>konfrontace</i> ) (v. 8 x v. 7; v. 9 x v. 3; v. 10 x v. 1–2)
vv. 11–12	(sebe) kritické shrnutí

### *Čtyřčlenná struktura Kaz 7,1–12*

## Výklad

### a. **expozice: výroky tradiční moudrosti (vv. 1–6a)**

První část oddílu začíná na první pohled srozumitelným veršem, který je vystavěn jako chiasmus s dvojí aliterací.<sup>9</sup> Že je dobré jméno lepší než dobrý, nebo dokonce výborný olej, je srozumitelné srovnání. I když je olej hodnotný, má léčivé účinky, lze jím platit (je podobně důležitou komoditou jako víno), *dobré jméno* (טוֹב שֵׁם), volněji *dobrá pověst* nebo *reputace*, znamená více. Podobný výrok je např. také v Př 22,1 (ČEP: *Výborné jméno je nad hojné bohatství*). Druhé srovnání se zdá být krokem zpět. Jak může být smrt více než zrození? Podle Lauhy<sup>10</sup> v. 1b dobře odpovídá Kazatelovu skeptickému pohledu na život a upřednostňování smrti jako jediné jistoty. To by

<sup>9</sup> טוֹב שֵׁם מִשְׁמֵן טוֹב וַיּוֹם הַמּוֹת מִיּוֹם הַחַיִּים (tón šém miššemen tón w<sup>e</sup>jóm hammáwet mijóm hiwwál<sup>e</sup>dó).

<sup>10</sup> LAUHA, s. 124.

pak znamenalo, že druhá část verše je kritikou první. Jinak napětí interpretuje Seow, který dobré jméno považuje za formu nesmrtelnosti, skrze něž, tj. *dobré jméno*, se jeho nositel dostává do paměti druhých navěky. V mudroslovné tradici jde o „trvalou reputaci“, jež váží více než „materiální statky“, a „dokonce víc než život.“<sup>11</sup> Oproti tomuto výkladu stojí ovšem dřívější Kazatelovo skeptické a většinovou starozákonní tradici zpochybňující *subverzivní* tvrzení o nemožnosti uchování toho, co uplynulo, v paměti (srov. zvl. 1,11).

Druhý verš s předchozím tvrzením vnitřně nekoliduje, protože rozvíjí v. 1b preferencí smrti jako formativního sdělení. Člověku je zprostředkována pravda o životě, že směřuje ke smrti,<sup>12</sup> která je poslední skutečností. Verš může být citací tehdy známého přísloví o nepříhodné lehkovážnosti, kterou se zastírá lidská pomíjivost. Slavení, hodování a *pítí* (גִּישָׁה) není špatné *samo o sobě*, ale existují okamžiky, kdy jiné polohy prožívání váží víc. Dovětek ve v. 2d sděluje, že jde o důležitou informaci, již si člověk charakterizovaný jako *živý* (חַי) vezme k srdci a bude na ni pamatovat.

Následující třetí verš rozvádí představu, že vážné polohy života, zde konkrétně *trápení* (צָרָה), jsou lepší a doporučení hodnější ve srovnání s veselím a smíchem. Paradox, který z upřednostnění trápení a smutné tváře na jedné straně a tímto obojím popsaným ve v. 3b jako prospěšným, potěšujícím, nebo dokonce *dobrym* (tak ve významu slovesa *j-t-v*, יָטַב), se dá vysvětlit jako rozvíjení argumentu na dvou rovinách. První rovina se týká radosti jako projevu nekontrolovatelné bezprostřednosti, zvláště pak když jde o zábavu typu hostiny, oslavy apod. (viz v. 2). Druhá rovina spatřuje v uvážlivosti, přemýšlivosti a snad i zachmuřenosti tváře nebo smutku hlubší a moudřejší založení lidské existence, která úkoly, ať již radostnými či neradostnými, roste.<sup>13</sup> Výsledkem je vnitřní zadostiučinění a potěšení, které nemusí být

<sup>11</sup> SEOW, s. 244–245.

<sup>12</sup> Srov. targum, který uvádí místo tvaru slovesa *jít* s předložkou *lámed* (inf. csc. + prep., לֵלֶכְתָּ) srovnávací předložku *mém* se stejným slovesným tvarem (inf. csc. + prep., מֵלֶכְתָּ).

<sup>13</sup> K výrazu *trápení* (צָרָה) srov. 1,18 a 7,9. Překlad *smutná tvář* (רַע פְּנִים) ve v. 3b je nejistý, přestože takto uvažují i jiné překlady (KJV: *sadness of the countenance*, NAS: *face is sad*,

nutně dáváno najevo. *Srdce* (לב) je zde, stejně jako jinde v knize, sídlem poznání, vhledu, porozumění a rozumu (srov. 8,5; 10,2).

Čtvrtý verš je ukázkovým antitetickým paralelismem. *Smutek* (אבל) je i zde vydáván ve znění velmi podobném v. 2 za lepší než radost a veselí. Srovnání není vyjádřeno slovem *dobrý* (טוב), popř. komparativem *lepší* (adj. טוב + předložka *od*, ז, מן), nýbrž paralelismem, který spojuje srdce s jeho nositeli a místem, kde jsou. Zatímco první, *moudří* (חכמים), setravávají v domě smutku, druhí, *blázni* (כסילים), zůstávají v domě oslav. Ibn Ezra k tomu poznamenává, že „i když moudří nejdou do domu smutku, dům smutku je vždy s nimi“.<sup>14</sup> Obecný mudroslovný koncept, který je zde vyjadřován, vychází podle Kravitz a Olitzského z toho, že moudrý člověk, ať už je kdekoli, „přemýšlí o morálce a hranicích lidských možnostech, zatímco blázni vyhledávají pouze osobní požitek a potěšení“.<sup>15</sup>

Opětovný antitetický paralelismus ve v. 5 doplňuje již vyřčené o důležitý pedagogický aspekt. Poznání, proces postupné a nesnadné internalizace moudrého jednání obnáší nepříjemnou zkušenost, jež kontrastuje s ‚bezprahovým‘ a lákavě vlídným prostředím nekritického obdivu, v němž je člověk bláznů chválen (doslovně přeloženo *poslouchá jejich písně*, שמע שיר כסילים).<sup>16</sup> Napomínání<sup>17</sup> bylo součástí vzdělávání mladých mužů (srov. Př 12,1; 19,27) a jejich formování nedoprovázely pouze příjemné po-

srov. LUT: *Trauern*), a vychází spíše z kontextu, protože výraz *róa* (רוא) znamená doslovně *ošklivost*, nebo dokonce přeneseně *zvrácenost* (srov. LXX: κακία προσώπου). České překlady se mezi sebou rovněž liší (ČEP: *zachmuřelá tvář*, BKR: *zůřivá tvář*, B21: *smutná tvář*).

<sup>14</sup> Citováno podle L. S. KRAVITZ/K. M. OLITZKY, *Kohelet – A Modern Commentary on Ecclesiastes*, New York: UAH Press, 2003, s. 65.

<sup>15</sup> Tamt.

<sup>16</sup> Vazba *mě iš* (מאיש) ve v. 5b, která obsahuje neosobní *někdo* a předložkou *min* (מן) ve funkci komparativu, je překládána spolu s pcp. slovesa *slyšet* (שמע) jako *než když někdo poslouchá* (srov. ČEP: *než poslouchat*).

<sup>17</sup> *Důtka* či *kárání* (נערה), LXX: ἐπιτιμησις, tj. *kritika*) ve v. 5b je prostředkem pro toho, kdo chce zmoudřet (srov. např. Př 13,1)



city a radost z poznaného; právě naopak. „Nepříjemné se ukazuje... jako lepší; příjemnější se vyjevuje jako výraz bláznovství.“<sup>18</sup>

Poslední sdělení vstupní části ilustruje ve v. 6a srovnání s v. 5 pomocí poeticky líčeného výjevu z běžného života. Chvála přijímaná od bláznů z v. 5b je stejně tak pomíjivá jako praskot trní (suchého roští) pod hrcem. Oheň, teplo, bezprostřední užitek, který je vydáván, je rychlý, intenzivní a také pomíjivý. Tím se podobá chvále bláznů a účasti na hostině. Nic z toho nemá dlouhého trvání. Užité paronomasie slov *trní* (hebr. *síráh*, סירה) a *hrnce* (hebr. *sír*, סיר) vtiskuje tento poznatek posluchačům do mysli prostřednictvím srozumitelného zvukomalebného obrazu, na který další část ihned naváže (viz v. 6b). Celková expozice vstupní části oddílu je srozumitelná a jako formativní sdělení o tom, co je moudré a co je lepší, jasně zdůvodněná. Následující část uvrhne vše doposud sdělené nicméně do poněkud odlišného světla.<sup>19</sup>

### b. obrat (vv. 6b–7)

Druhá část oddílu přináší obrat. Absurdita, která je konstatována ve v. 6b, není nepodobná pomíjivosti a prchavosti *páry* nad hrcem (viz pro knihu klíčový výraz *absurdita*, hebr. *hevel*, הבל). Protože jde o začátek vlastní autorovy kritiky konvenční mudroslovné tradice, je třeba výrok o absurditě vztáhnout nejen k v. 6a, ale také k dalším předcházejícím veršům (!). Absurdní není jen očividné, nýbrž i to, co se zdá moudré nebo je jako moudré obecně přijímáno. Z hlediska textové kritiky představují vv. 6–7 *crux interpretum*. Doposud nejstarším textovým svědectvím ke knize Kazatel je kumránský rukopis 4QKaz<sup>a</sup> (značen také 4Q109; kromě sledovaných veršů obsahuje 5,13–17; 6,3–8; 6,12–7,6 a 7,8–10.19–20), který F. M. Cross

<sup>18</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, s. 373.

<sup>19</sup> Spojovat vlastní ponaučení Kazatele s něčím, co je ‚nové‘, by bylo nepřiměřené. K filozofickému pozadí autora myšlení o kontinuitě stávajícího a stabilizační funkci toho, co se pravidelně a cyklicky opakuje, viz F. ČAPEK, *Kazatel – Český ekumenický komentář*, Praha: ČBS/CBS, 2015 (v tisku).

datoval na základě paleografické analýzy do doby 175–150 př. Kr.<sup>20</sup> Editoři tohoto rukopisu mají za to, že se mezi vv. 6–7 nacházelo původně několik dalších slov, která byla následně smazána, takže původní text je již nedostupný a nezbyvá jej než rekonstruovat.<sup>21</sup> Uvedený problém je řešen nejčastěji různě obsáhlým doplněním masoretského textu. Například editoři pátého vydání *Biblia Hebraica Stuttgartensia* navrhují na základě Kaz 4,6 a Př 16,8 nahradit ve v. 6b sdělení, že *také to je absurdita* (גַּם-זֶה הַבֵּל), výrokem *lepší je plná dlaň spravedlnosti než náruč plná násilí* (טוֹב מְעַט בְּצַדִּיקָה מִמּוֹלֵא הַפְּנִים בַּעֲשָׂק).<sup>22</sup>

Zlom signalizovaný ve v. 6b stupňuje následující v. 7 zdůrazňujícím *vždyť* (כִּי). Argumentace se proměňuje, na což starověké i novověké překlady reagují různě. LXX např. překládá slovy *neboť křivé obvinění zlomí moudrého a zhubí jeho zdatné (silné/sušlechtilé) srdce* (ὅτι ἡ συκοφαντία περιφέρει σοφὸν καὶ ἀπόλλυσι τὴν καρδίαν εὐτονίας αὐτοῦ). Radikální rekonstrukci podobnou té ve v. 6b navrhuje Michel, a sice vložit před stávající text ‚původní‘ a nyní již ztracenou a až do v. 7 náležící (!) první část znějící *lepší je trochu spravedlnosti než množství výnosů a žádný soud* (טוֹב מְעַט בְּצַדִּיקָה מִרַב תְּבוּאוֹת בְּלֹא מִשְׁפָּט).<sup>23</sup> Verš prokazatelně vybočuje z předchozí argumentace tvořené protiklady smutek – veselí (vv. 1–3) a moudrý – blázen (vv. 4–6a) a syntetickým (?) paralelismem popisuje, jak se z kladných fenoménů stávají jejich protějšky. *Útlak* (עֲשָׂק) má za následek, že se z moudrého stává blázen, a *dar* (מַתָּנָה) ničí člověka pravděpodobně ve smyslu korupce (tak např. RSV<sup>24</sup> a NAS). O ničivém působení *útlaku* nemůže být pochyb, ale o podobně negativním působení *daru* lze pochybovat, takže je otázkou, jak klasifikovat paralelismus jako takový. Nejasnosti vzhledem

<sup>20</sup> E. Tov et al. (eds.), *Discoveries in the Judaean Desert, XVI, Qumran Cave 4, XI, Psalms to Chronicles*, Oxford: Clarendon Press, <sup>2</sup>2007, s. 221.

<sup>21</sup> Tamt., s. 225.

<sup>22</sup> A. SCHENKER et al. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1997, s. 1345.

<sup>23</sup> MICHEL, s. 131.

<sup>24</sup> *Surely oppression makes the wise man foolish, and a bribe corrupts the mind.*

k významu verše jsou patrné již ze starověkých textů.<sup>25</sup> Už zmíněná LXX eliminuje paralelismus tím, že *křivé svědectví* (συκοφαντία) uvádí jako jedinou příčinu zkorumpovanosti *moudrého* (σοφός), čímž složitější sdělení masoretského textu činí harmoničtějším (viz srovnání níže).

**MT:** כִּי הַעֲשֵׂק יְהוֹלֵל חָכָם וַיֹּאבֵד אֶת־לֵב מִתְנָה

*Vždyť útlak činí z moudrého blázna a dar ničí (uvádí do záhuby) srdce.*



$(x^1 \rightarrow y^1 + x^2 \rightarrow y^2)$

**LXX:** ὅτι ἡ συκοφαντία περιφέρει σοφὸν καὶ ἀπόλλυσι τὴν καρδίαν εὐτονίας αὐτοῦ

*Neboť křivé svědectví (pomluva) činí z moudrého člověka blázna a ničí jeho zdatné (silné/ušlechtilé) srdce.*



$(x^1 \rightarrow y^1 + y^2)$

*Kaz 7,7 podle MT a LXX (srovnání)*

Fragmentárnosti a nesouladu verše v jeho nejbližším kontextu si všímá víceméně každý z moderních komentátorů a častou otázkou je, co se stalo mezi 6. a 7. veršem.<sup>26</sup> Ne zcela ojedinělým řešením je druhý z veršů eliminovat, popř. naopak text dalekosáhle rekonstruovat (viz dříve). Úsměvný je komentář Kravitze a Olitzského, kteří se také podivují, že již vv. 1–6 kontrastují s *carpe diem* motivem proklamovaným např. v 2,24, a dodávají,

<sup>25</sup> K přehledu viz Y. A. P. GOLDMAN, Qoheleth, in: A. SCHENKER et al. (eds.), *Biblia Hebraica Quinta*, Fasc. 18; Megilloth, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004, s. \*90–10; SCHOORS, s. 512–515.

<sup>26</sup> Tak např. již F. HITZIG a W. NOWACK, *Der Prediger Solomos erklärt*, Leipzig 1871 (21883) nebo F. DELITZSCH, *Hoheslied und Koheleth*, Leipzig 1875.

že možná Kazatel prostě v důsledku svého věku „změnil názor“.<sup>27</sup> Jako nejpravděpodobnější se zdá, že vv. 6–7 jsou skutečným zlomem v oddílu a obratem v argumentaci, takže se k předchozí ukázce standardního pojetí toho, co je dobré a moudré (vv. 1–6a), nabízí v podání Kazatele zásadně odlišná alternativa. Výroky o tom, co je lepší, jsou předneseny a jejich hodnota je autorem záměrně zpochybněna.<sup>28</sup> Tato studie vychází z představy, že oddíl je promyšlenou kompozicí a nikoli nahodilou sbírkou výroků na vybrané příhodné téma, a dále pak z toho, že kniha jako taková má svoji dynamiku, prostřednictvím níž je odkrýváno autorovo myšlení postupně včetně zlomových okamžiků, kdy nově předložená argumentace po předchozím zklidnění a nabytí dojmu, že následující řečené je na základě znalosti biblické mudroslovné tradice předvídatelné, znovu šokuje.

Předcházející verše tedy kolidují (!) s postojem autora. Kazatel, jak se domnívá například Schwienhorst-Schönberger, od v. 6b reaguje na postoj, který zdůrazňuje smutek a „byl očividně propagován ‚moudrými‘, oficiálními zástupci společenského vědění“.<sup>29</sup> Verš pravděpodobně reaguje na dění své doby, kdy společensky etablovaná skupina v rámci judaismu přes všechny proklamace podléhá útlaku (srov. 6,8) a nechá se korumpovat.<sup>30</sup> Podobně uvažuje Zimmerli, podle něhož text odkazuje na to, co je v dějinách „příliš lidské“ (něm. *Allzumenschliche*), a to i v oblasti intenzivního poznání, kde se „prodejnost prostřednictvím úspěchu a bohatství týká i povznesené inteligence.“<sup>31</sup>

<sup>27</sup> KRAVITZ/OLITZKY, s. 65.

<sup>28</sup> Srov. SEOW, s. 244.

<sup>29</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, s. 373.

<sup>30</sup> To by dobře vysvětlovalo v. 7b, kde druhá část paralelismu uvádí *dar* jako skutečnost, která ničí, popř. uvádí do záhuby srdce/člověka (מַתְּנָה מִיָּדָבָר מִתְּנָה, srov. LXX: καὶ ἀπόλλυσι τὴν καρδίαν εὐτοníας αὐτοῦ).

<sup>31</sup> W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers Solomo*, ATD 16/1, Göttingen: Vandenhoeck & Rupert; 1962, s. 200.

### c. konfrontace: vlastní autorův pohled (vv. 8–10)

Třetí část oddílu představující vlastní autorův pohled začíná variací na přísloví, že každý počátek je těžký. To lepší, o kterém se v textu pojednává, v Kazatelově pojetí neznamená, že se začíná jen špatným a končí se kontrastně jen výhradně dobrým. Jde o srovnání, ne o absolutní příklon k jedné z poloh. Shovívané chování ve v. 8b je postaveno proti povýšenosti a je hodnoceno jako doporučení hodnější. V pozadí takto formulovaného uvažování se pravděpodobně skrývá autorův protest proti normativnímu pohledu na to, co to znamená být moudrým, jenž byl komentován v předchozím verši. *Trpělivost, dlouhodechost* (*érech-rúah*, אַרְר־רַחַם, srov. řec. μακροθυμία pro *trpělivost, shovívavost* v Iz 57,15; Jr 15,5; Sír 5,11 a novozákonní ὑπομονή v Lk 8,15; Ř 5,3 aj.) je proklamována jako ctnost, kterou je prospěšné pěstovat. Postoj moudrých a vzdělaných je naopak ve v. 8b kriticky i cíleně ironicky označen jako *povýšenost* nebo také *namyšlenost* a *vysokost ducha* (*גְבוּהַרְרוּחַ*). Z předpokládaného dobového kontextu se lze domnívat, že privilegiovaná elita judské společnosti se svojí důležitostí a významností počítala a že v důsledku politické frustrace, již zakoušela, ztrácela kontrolu nad sebou samou, což se plíživě odráželo v jejím zbytnujícím způsobu myšlení, jemuž chyběla reflexe.<sup>32</sup> Kazatel sám svým slovem chce udržet tuto reflexi všem dějinným okolnostem navzdory, v chodu.

Je to právě dlouhodechost, co se stává zdrojem naděje. *Ukvapené jednání* (vyjádřené slovesem *b-h-l*, בְּהַל) uvedené ve v. 9 vede naopak ke zlostnému uvažování, které je identické s jednáním hlupáků. Některé překlady uvádějí místo výrazu *zlost* (*כַּעַס*) *starost* nebo *hořekování* (tak např. ČEP). První z možností užívá LXX (*θυμὸς*, *hněv*), kterou nelze ovšem potvrdit na základě 1,18 (tam se LXX a MT výrazně liší), a v 7,3 tentýž výraz

<sup>32</sup> K dějinnému pozadí Kazatelovy doby viz přehledově GORDIS, s. 63–68; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, s. 101–109; SEOW, s. 21–47; KRÜGER, s. 39–50; SCHOORS, s. 2–8 a dále pak např. D. RUDMAN, A Note on the Dating of Ecclesiastes, CBQ 61 (1999), s. 47–52; J. CRENSHAW, Qoheleth in Historical Context. Biblica 88/2 (2007), s. 285–299 a nejnověji M. KÖHLMOOS, *Kohelet: Der Prediger Salomo*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2015, s. 17–24.

znamená spíše smutek jako protiklad veselosti (srov. LXX: ἀγαθὸν θυμὸς ὑπὲρ γέλωτα, *dobry hněv je lepší než smích*). Ať tak či onak, v. 9 se vyrovnává s *hněvem*, popř. *smutkem*, pokud se projevují nekontrolovaně a rychle, jako s něčím nepatřičným a blízkým chování blázna. Tím autor doplňuje podobně znějící tezi z v. 8b o důležitosti shovívavosti (srov. 11,10).

Poslední z veršů třetí části oddílu zdůvodňuje tvrzení z vv. 8–9. Kazatel se vymezuje vůči snad v každé lidské epoše oblíbené představě, že nynější čas, přítomnost, je horší než dřívější dny. Toto podle něho není v silách člověka posoudit a rozlišit. Moudré jednání se soustřeďuje na dění v přítomném čase a v prostoru *pod sluncem* (תחת השמש), které jsou darem i daností. V této souvislosti je třeba připomenout text 6,12, který je výstižným příkladem autorovy realistické imanentní teologie. Ta není beznadějně skeptická (popř. nihilistická) ani se neohlíží *jen* zpět a už vůbec nečeká příslib smyslu postizitelné budoucnosti.

*Neboť, kdo ví, co je dobré pro člověka v jeho životě, ve dnech (v součtu dnů) jeho života (plného) absurdity, které tráví jako ve stínu? Vždyť, kdo oznámí člověku, co po něm bude (nastane) pod sluncem? (6,12)*

Kazatelovo *kdo ví* (מִי יוֹדֵעַ) a *kdo oznámí* (מִי יַגִּיד) je rétorickou otázkou, která dokresluje, jak nemoudré je dotazování na to, co je za horizontem lidského života. Před přítomnými otázkami se neutíká, jakkoli člověku mnohdy svět připadá absurdní. I přesto – nebo právě proto – nabízí autor své ‚minimalistické‘ učení jako scénář smysluplného života, jenž nemusí být jen existencí *stínu* nebo existencí *ve stínu* (k tomu viz složený tvar *k<sup>e</sup> šel*, כִּשְׁל, který se vyskytuje dříve právě v 6,12!).

#### **d. (sebe)kritické shrnutí (vv. 11–12)**

Závěrečné dva verše tvořící čtvrtou a zároveň poslední část jsou dvoustupňovým parenetickým zakončením oddílu a jako takové dokreslují Kazatelovu argumentaci z vv. 7–10. *Moudrost* je hodnocena jako *dobrá* (טובה חכמה) a je

spojována s *dědictvím* (נַחֲלָה). Interpretačně víceznačná je předložka *'im* (עִם) ve v. 11a, již je možné překládat ve smyslu: (a.) slučovací jako *s, spo-lečně*, tj. jako *dobrá je moudrost s dědictvím*, nebo (b.) srovnávacím, tj. ve znění *dobrá je moudrost jako dědictví*.<sup>33</sup> První možnost považuje moudrost *spolu* s dědictvím za dobré. Druhá varianta uvádí dědictví pouze jako prostředek pro zdůraznění výjimečného postavení moudrosti. Moudrost je zde *jako* dědictví – protože sama nemá (!) ekvivalent či protějšek a dědictví stejně jako zlato anebo stříbro (srov. Př 3,14) jsou jen pokusem o přiblížení její kvality – nezpochybnitelně *lepší*. Tomu se blíží čtení Pešitty, která mění předložku s cílem vytvořit přímé srovnání.<sup>34</sup> Verš pokračuje ve v. 11b dvojí podmínkou. Moudrost je výhodou těch, *kdo vidí* (pcp. pl. od slovesa *r'-h*, רָאָה) slunce. To zaprvé znamená, že moudrý je ten, kdo má vhled, kdo nejen vidí, ale také rozumí, chápe a interpretuje fenomény světa i sebe samotného. Druhou podmínkou je vidět a požívat toho, co je člověku v jeho horizontu nabízeno, co mu Bůh sluncem osvětluje, aby toho ve vymezeném čase užíval.<sup>35</sup> Je třeba vidět a neocitat se ve stínu či se jako stín chovat, jak rozvede následující v. 12.

Závěrečný verš oddílu je vykladačsky obtížný, a proto existují desítky návrhů překladu. LXX například překládá *neboť moudrost ve svém stínu je jako stín stříbra* (ὅτι ἐν σκιᾷ αὐτῆς ἡ σοφία ὡς σκιά τοῦ ἀργυρίου). Nejednen překlad výraz *stín* (לַיְלָה), jenž v sobě nese jak pozitivní, tak i negativní konotace, zjednoznačňuje tak, že místo něho uvádí, že jde o *ochranu* (tak např. Levy, NAB, KJV, LUT). Viděno zpětně, vážnou námitkou k předcházejícímu v. 11 by mohlo být, že Kazatel zde považuje moudrost za výhodu, když se přitom na řadě míst předtím k témuž vyjádřil spíše rezervovaně, ne-li přímo negativně (srov. 1,17; 6,8 aj.). To by pak vysvětlovalo, proč přichází na samém závěru na řadu druhé parenetické zakončení o podobnosti

<sup>33</sup> Srov. Pešitta, která uvádí předložku *od* (מִן) plnicí funkci komparativu ve významu, že *moudrost je více/lepší než dědictví*.

<sup>34</sup> Viz p. č. 33.

<sup>35</sup> K tomu viz dále F. ČAPEK, Na cestě k poznání zpět přes zahradu Eden (Kazatel 8,16–17), TREF 2 (2014), s. 150–151.

moudrosti a peněz. Je to zvláštní srovnání, jehož interpretace je skutečně nesnadná. Uvedme alespoň tři základní možné vykladačské směry:

a. *Pozitivně-konvenční výklad*: peníze a moudrost jsou hodnotami, které nejsou zpochybňovány. Zvláště v kruzích kolem Kazatele, tj. dobře situovaných vrstev v Jeruzalémě a možná obecněji v Judsku, by bylo na podiv, kdyby byly peníze prvoplánově kritizovány. Být moudrý a být bohatý, obojí je žádoucí a potřebné.

b. *Subverzivně-parenetický výklad*: po smířlivém v. 11 přichází pro Kazatele typický obrat, kterým chce zpochybnit nejen způsob myšlení jiných (zde uvážlivých moudrých, kteří si cení více smrti než života), ale i sebe sama a své uvažování.

c. *Rozdíl přeci jenom existuje*: zde se nabízí chápat v. 12a jako tezi o bytí jako takovém, o životě, který potřebuje jak moudrost, tak i peníze. A přesto, moudrost je lepší, protože člověka chrání, zaštituje ho, zatímco peníze zastiňují nebo mohou zastiňovat lidskou mysl, takže se pak moudrosti nedostává. „Ačkoli není moudrost jako... ochrana života o nic jistější než bohatství (5,10), doceňuje Kazatel její praktickou hodnotu.“<sup>36</sup>

Třetí z výkladů se zdá být teologického svérázu knihy nejbližší. Pracovně by tento směr bylo možná snad nazvat interpretačním svérázem jdoucím po linii ‚a přeci jenom‘ anebo ‚a přesto‘. Kazatel po všem váhání, zpochybňování a (sebe)kritice dochází ne poprvé (!) ke zjištění, že moudrost dává ‚přeci jenom‘ smysl, a je tedy dobré ji hledat.<sup>37</sup> Podobně vyznívá již 2,13, kde se konstatuje: *A viděl jsem (shledal jsem), že z moudrosti je (existuje) [větší] užitek než z bláznovství, stejně jako ze světla (je) [větší] užitek než ze tmy.*<sup>38</sup>

<sup>36</sup> LAUHA, s. 129.

<sup>37</sup> M. V. Fox, *The Inner Structure of Qohelet's Thought*, in: A. SCHOORS, (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETL CXXXVI), Leuven: Leuven University Press, 1998, s. 225–238, zvl. s. 234–237.

<sup>38</sup> וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן-הסכלות כיתרון האור מן-החשך



## Závěr

Oddíl, jak bylo předloženo, *není* nahodilou sbírkou výroků spojených jen tím, že pojednávají konkrétní téma. Stejně tak nejde o konglomerát nahodilých přísloví bez jednotící souvislosti, která by nebyla interpretována s konkrétním záměrem. Tento záměr byl v této studii analyzován a představen. Na druhou stranu nelze zamlčet, že existuje celá řada alternativ a že nalézt jednu shodnou a hladkou interpretaci takřka nelze. Výklad se neomezuje tedy jen na text jako takový, ale je to tentýž text, co dává nahlédnout do velmi živé a co do hypotéz a teorií také velmi kreativní dílny starozákonní vědy, která řeší, (a.) zda je možné utvářet či naopak neutvářet souvislejší koncept z méně souvislého, popř. fragmentárního, (b.) jak se smiřují více či méně prokazatelné protiklady a také, (c.) jak se vytvářejí z důvodů potřeby nalezení sdílitelné informace významové konstrukce, jejichž ověřitelnost je poměrně nesnadná.

Kazatel se v prvním oddílu 7. kapitoly konfrontuje podle všeho s myšlením, které by se dalo popsat slovy *včera bylo lépe – nyní to nestojí za nic – dobré teprve přijde*. Přísllovečná ‚blbá nálada‘ (V. Havel), jakkoli v čase a místě snad i celkem oprávněná a pochopitelná (Judska v područí cizích hegemonů, rozpad tradičních hodnot, zkorumpovanost laických i náboženských skupin ve společnosti zodpovědných za budoucnost apod.), nepočítá se změnou a širší perspektivou, která by *také* tuto náladu relativizovala. Přitom jde o polohu nehodnou myšlení *moudrých* (חכמים), protože z těch se pak stávají *blázni* (כסילים), kteří zůstávají v domě smutku (viz v. 1) i tehdy, když mají projevit svou moudrost jinde a jinak. Život pod sluncem je sice absurdní (v. 6b), plný dobrých i špatných věcí, ale je *darem* (מתנה), jenž lze buď uvážlivě užívat, anebo se jím dát vláčet a vnitřně či vnějšně korumpovat (v. 7b!). Autor nabízí ke zvážení perspektivu, která je vůči přítomnosti překvapivě optimističtější než apokalyptické a moralistické nálady,<sup>39</sup> jež se právě v době Kazatele nejspíše dostávaly do popředí (viz témata smrti,

<sup>39</sup> Srov. LEVY, s. 106.

smutku a trápení ve vv. 1–5 jako ‚pravých‘ a ‚správných‘ hodnot).<sup>40</sup> Dobré nemusí být nutně lepším, zvláště když to takzvaně lepší podléhá právě převažujícím náladám a módním (a to i intelektuálním!) trendům té které doby. Oddíl zve k odstupu člověka od sebe samého a k uvážlivějšímu a třeba i rezervovanějšímu pohledu na minulé, přítomné a předpokládané budoucí dění.

Fascinace ať již minulým, přítomným nebo budoucím v sobě nese riziko pádu do nekritičnosti, ať již jde o antikvarizující tradicionalismus, či monumentalizaci minulosti (tak např. dotaženo do českých souřadnic, konfesijně zaujaté historiografie k pobělohorskému období ať již v katolickém, či protestantském provedení), o absolutizaci přítomných soudů (např. sekulární dogma o volném pohybu zboží nebo geopolitická teze o potřebě importovat západní hodnoty do míst, kde nejsou doma) anebo unikání do nespécifikovatelného ‚lepšího‘ (nezřídka podpořeného ‚sexy‘ ezoterním a stejně tak nezřídka velmi bezmyšlenkovitým prožíváním sebe sama za pomoci nejspodobějších technologických možností a zároveň proklamativně proti nim), které se nejen děje, ale hlavně teprve přijde. Nic z toho neobstojí. *Stín moudrosti* (צל החכמה) chrání a zachovává při životě také a především tím, že staví až do nesnesitelně oslňujícího kritického světla každou lidskou cestu. Dobré, popř. lepší existuje, zda je lze nalézt, to zůstává pro Kazatele otevřenou otázkou, na níž hledá ve své knize i nadále odpověď.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Ke konkrétním skupinám, s nimiž se Kazatel konfrontuje, viz MICHEL, s. 137.

<sup>41</sup> Srov. F. ČAPEK, *Na cestě k poznání*, s. 150–157.

# FINANČNÍ PODPORA MISIJNÍ PRÁCE APOŠTOLA PAVLA: EVANGELIUM ZADARMO?<sup>1</sup>

*Peter Cimala*

**FINANCIAL SUPPORT OF THE MISSION WORK OF THE APOSTLE PAUL: THE GOSPEL FOR FREE?:** This paper presents the New Testament contribution to the debate on the financial independence of the Czech churches and their operation without state support. For this purpose we investigate some aspects of the financial policy of the apostle Paul, documented in the New Testament. The first chapter deals with the socio-historical context in Greco-Roman society and possible means of livelihood for teachers or wandering missionaries in the first century. In the second chapter we focus on some attitudes toward manual work in antiquity as the context of Paul's own trade and his work ethos. The following part shows briefly the texts relevant to our topic; this digest documents the variety and flexibility of the apostle Paul regarding support for mission work. The final chapter is a synthesis of the essay and an attempt to present three "rights" and "freedoms" for both the pastors and the churches to seek and accept possible means of support based on the socio-economical context and setting, with their obvious pros and cons. In the conclusion we address the question, what were the necessary conditions on the side of the early local churches and the apostle Paul which allowed him to preach the Gospel for free.

Předložené zkoumání je novozákonním příspěvkem k probíhající diskusi o přechodu k samofinancování církví v České republice.<sup>2</sup> Z celého Nového zákona se pro zvolené téma zdá být jako nejprínosnější život a teologie apoštola Pavla, a to z několika důvodů. Jednak proto, že v Pavlových listech máme dochována nejstarší i nejobsáhlejší svědectví o financování rané

<sup>1</sup> Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

<sup>2</sup> Text je upravenou a rozšířenou verzí referátu předneseného na Teologickém fóru v Praze, 24. 3. 2014.

církve a misijní práce.<sup>3</sup> Dále také proto, že v jeho listech se nejvýrazněji odráží život prvních křesťanských komunit, který se rozvíjel na základě „samofinancování“. Jednalo se tedy o model, k němuž se převážná část českých církví postupně navrácí.

V úvodní kapitole představujeme čtyři základní možnosti obživy filosofů v období antiky, na ni pak navazuje stručné srovnání přístupů k manuální a řemeslné práci v řecko-římské společnosti. Třetí kapitola se zaměřuje na zdroje obživy apoštola Pavla, jak jsou doloženy v jeho epištolách i ve Skutcích apoštolských. Ve čtvrté části se dostáváme k syntéze našeho zkoumání a možným modelům financování církevních pracovníků dnes. Historické pozadí financování apoštolské služby je doplněno o exkurz do spisu Didaché, v němž si můžeme všimnout zajímavých zmínek o dávání a podpoře v době poapoštolské. Na závěr studie se obrátíme k otázce, do jaké míry Pavel zvěštoval evangelium skutečně zadarmo.

## 1. Možnosti obživy kazatelů, učitelů či filosofů v antice

Pavel patrně nepocházel z horních společenských vrstev, což by mu poskytovalo plnou finanční nezávislost.<sup>4</sup> Sdílel tedy úděl ostatních putujících kazatelů, kteří si museli hledat vhodné zdroje příjmů pro svoji obživu. Formy zajištění misijní práce měly své praktické důsledky a ovlivňovaly zásadním způsobem každodenní život. Podívejme se nejprve na možnosti obživy kazatelů evangelia v prvotní církvi, a to na pozadí antické diskuse o vhodných formách zabezpečení filosofů, která je doložitelná od časů Sókratových.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Přehledně k tématu viz J. M. Everts, „Financial support“, in: *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1993, s. 295–300.

<sup>4</sup> K diskusi o Pavlově původu a sociálním statutu viz M. Hengel, *The Pre-Christian Paul*, London: SCM Press, 1991, s. 15–17; E. W. Stegemann, W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt*, Stuttgart: Kohlhammer, 1995, s. 256–261; z domácích studií M. Ryšková, *Pavel z Tarsu a jeho svět*, Praha: Karolinum, 2014, s. 83–86.

<sup>5</sup> Viz Chrysippova úvaha ze 3. st. př. Kr. o vhodném způsobu opatrování živobytí pro mudrce (DL 7,189).

Pokud nebyl učitel, kazatel dostatečně movitý, nabízely se mu následující možnosti:

1. výuka za poplatky (zejména sofisté);
2. žebrání (kynikové a potulní filosofové, také nepraví kynikové);
3. přijetí místa domácího učitele, filosofa (v domě nějakého zámožného občana);
4. řemeslná nebo zemědělská práce.<sup>6</sup>

Každá z uvedených forem obživy představovala jisté úskalí na rovině osobní i sociální – nabízela na jedné straně větší či menší ekonomickou nezávislost, zároveň ovlivňovala společenskou pověst.<sup>7</sup> Ti, kteří přijímali za vyučování mzdu, poplatek (řec. *misthos*) nebo byli podporováni movitými patrony či přáteli, bývali podezíráni z toho, že prodávají lásku k moudrosti (*filo-sofia*) a k pravdě a učí „na zakázku“. Špatná pověst sofistů jako „obchodníků s moudrostí“ se objevuje u Xenofóna či Platóna.

*Sókrates:* Není-li pak, Hippokrate, sofista jakýsi obchodník nebo kupec se zbožím, kterým se živí duše? Mně aspoň se zdá, že to je někdo takový.

*Druh:* A čím se živí duše, Sókrate?

*Sókrates:* Zajisté naukami, děl jsem já. A jen ať nás, přáteli, sofista neoklame vychvalováním toho, co prodává, jako to dělají prodavači tělesných potravin, obchodník a kupec. (Prot. 313)<sup>8</sup>

Oproti sofistům jako profesionálním učitelům, kteří si mohli výukou vydělat nemalé jmění, byl Sókrates považován za vzor nezávislého filosofa, který žil skromně a nepřijímal za své učení od nikoho mzdu ani dary.

<sup>6</sup> Uvedené čtyři možnosti zmiňuje např. R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia: Fortress Press, 1980, s. 52.

<sup>7</sup> Podrobněji Hock, *The Social Context of Paul's Ministry*, s. 52–59.

<sup>8</sup> Platón, *Prótagoras*, Praha: OIKOYMENH, 2000, překlad F. Novotný, srov. dále Prot. 315. K otázce mzdy sofistů viz W. K. C. Guthrie, *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, s. 35–40.

Další možností obživy, která představovala jistý druh nezávislosti, bylo žebrání.<sup>9</sup> Nicméně tím bylo v antice obecně opovrhováno. „Nebude si vést jako kynik a nebude žebrat“, napsal o mudrci Epikúros v jednom ze svých aforismů.<sup>10</sup> Ztráta sociálního statutu byla daní za získanou svobodu a nezávislost.<sup>11</sup> Na základě novozákonních textů můžeme v případě apoštola Pavla celkem spolehlivě vyloučit žebrání jako formu obživy. Je zřejmé, že Pavel nebyl „žebravým apoštolem“, což dokládá svým životem i učením – sám manuálně pracoval a ve svých listech vybízel křesťany k obživě poctivou prací.

Zakládejte si na tom, že budete žít pokojně, věnovat se své práci a získávat obživu vlastníma rukama, jak jsme vám již dříve uložili. Tak získáte úctu těch, kdo stojí mimo, a na nikoho nebudete odkázáni. (1Te 4,11–12)<sup>12</sup>

Z Pavlových listů i Skutků vyplývá, že jeho dlouhodobým a snad i hlavním zdrojem příjmů byla řemeslná práce, přestože – jak uvidíme níže – nešlo o zdroj jediný. Nutno dodat, že v kontextu řecko-římské kultury nemusela být manuální práce apoštola Pavla a jeho spolupracovníků či žáků hodnocena výhradně pozitivně, a to ani samotnými křesťany.

## 2. Obživa prací

Bylo by zjednodušující tvrdit, že antická společnost pohlížela na práci (řec. *ergon*) pouze negativně. Hanbou nebyla práce samotná, nýbrž lenost a zahálka (řec. *aergos*). Podle Hésioda se bozi i lidé horší na toho, kdo žije nečinně. „Práce, ta není k necti; to zahálka přináší hanbu.“ (Opera et Dies 311)<sup>13</sup> S postupným nárůstem počtu otroků, kteří vykonávali práci pro svo-

<sup>9</sup> Zejména kynik Diogénés ze Sinope je zmiňován jako žebrák, který žebrel veřejně a žádal o peníze i své přátele (Diogenes Laertius, DL 6.46.50).

<sup>10</sup> Epikúros, *O štěstí a mravnosti*, Praha: Svoboda, 1970, s. 35.

<sup>11</sup> Takto Everts, „Financial support“, s. 295.

<sup>12</sup> Biblické citace podle Českého ekumenického překladu (ČEP), 17. vydání z roku 2009, není-li uvedeno jinak.

<sup>13</sup> Srov. Op. 303nn, citováno dle „Práce a dni“, in: *Železný věk*, Praha: Odeon, 1976, s. 20.

bodné občany se ve společnosti proměňoval i pohled na fyzickou práci, přičemž hodnocení jednotlivých zaměstnání a řemesel nebylo totožné. Podle Aristotela neměli v některých obcích řemeslníci podíl na úřadech, dobrý občan se neměl těmto činnostem ani učit a obec s nejlepším zřízením neměla učinit řemeslníka občanem (Polit. 1277ab–1278). Despekt vůči rukodělné práci vyjadřuje později Cicero následovně:

... nedůstojné svobodného člověka a špinavé jsou živnosti všech lidí placených, od kterých se kupuje práce rukou, nikoli práce umělecká, neboť jejich mzda je právě potvrzením jejich otrocké závislosti ... I všichni řemeslníci mají špinavé zaměstnání, neboť řemeslnická dílna nemůže v sobě chovat nic ušlechtilého. (De Officiis I, 150.151)<sup>14</sup>

Dodejme, že větší úctě než řemeslníci se těšili rolníci (Polit. 1318b).<sup>15</sup> V tomto ohledu apoštol Pavel vykonával špinavé a nedůstojné zaměstnání. Hodnocení manuální práce také souviselo se sociálním postavením příslušného jedince. Z pohledu elity byla duševní činnost nadřazena fyzické námaze. Antickým ideálem byl svobodný občan, který nemusel pro svou obživu pracovat, a tak měl dostatek času věnovat se umění, sportu, vědě, filosofii a péči o *polis*.

Dvojitý pohled na manuální práci dokládá Sírachovec (Sír 38,24–34). Na jedné straně je uznána potřebnost různých řemesel pro budování města (Sír 38,32), na straně druhé s sebou usilovná práce a starost o živobytí přináší určitá omezení a nedostatek volného času (řec. *scholé*) pro intelektuální činnosti.

<sup>14</sup> Cicero, *O povinnostech*, Praha: Svoboda, 1970, s. 83, překlad J. Ludvíkovský.

<sup>15</sup> C. Mossé, „Člověk a oikonimia“, in: J.-P. Vernant (ed.), *Řecký člověk a jeho svět*, Praha: Vyšehrad, 2005, s. 31, dokládá, proč nebyla řemesla příliš ceněna oproti rolnictví. Tento nepoměr osvětluje vztah mezi půdou a polis, který měl několik rovin: ekonomickou, náboženskou a politickou: „Neboť nejen že pouze občané mohli vlastnit půdu, ale často bylo nutné vlastnit půdu, aby člověk mohl být občanem.“

Moudrost písaře roste ve volné chvíli klidu, a kdo je ušetřen starostí, může se věnovat moudrosti. Jak se může věnovat moudrosti ten, kdo drží pluh, a kdo se pyšní bodcem pro dobytek? (Sír 38,24–25)

Ti, kdo se spoléhají na své ruce, nemají čas věnovat se moudrosti (Sír 38,24), studovat Zákon (Sír 38,33), a proto nejsou voleni jako zástupci lidu a nezauímají přední místa ve shromáždění.<sup>16</sup>

Tato pasáž je příkladem přesvědčení, že i přes nespornou užitečnost manuální práce je duševní práce přeci jen činností nadřazenou. Apoštol Pavel nemohl anebo se záměrně nechtěl věnovat výhradně duchovní práci, řekněme péči o „Boží obec“. Je zřejmé, že manuální práci nepovažoval za neslučitelnou se zvěstováním evangelia.<sup>17</sup> Hock se domnívá, že přestože čas strávený řemeslem znamenal značné omezení, bylo Pavlovo řemeslo dobře slučitelné s misijní činností v tom, že při práci měl možnost rozmlouvat se spolupracovníky, zákazníky i s těmi, kteří se jen tak zastavili – to byla příležitost zvěstovat evangelium.<sup>18</sup>

Pavlův kladný postoj k fyzické práci patrně vycházel ze starozákonní a židovské tradice.<sup>19</sup> Nicméně z dochovaných zpráv nelze přesně určit, kdy si Pavel své řemeslo osvojil. Přestože byl mužem několika světů, jako pravděpodobné se zdá, že řemeslu se vyučil již v rodině nebo během studií, což by odpovídalo židovské tradici spojující manuální práci se studiem Tóry.

<sup>16</sup> Zmínka u Sírachovce dobře ilustruje nejednoznačné postavení řemeslníka v řecké společnosti, protože se kvůli své práci nemůže věnovat „největší *techné*, kterou je *techné politiké*“, C. Mossé, „Člověk a oikonomia“, s. 36.

<sup>17</sup> W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, s. 238. Schrage si všímá rozdílu mezi Pavlem a Ježíšem, který jako eschatologický prorok své řemeslo opustil.

<sup>18</sup> Hock, *The Social Context of Paul's Ministry*, s. 67–68. Hock ve své studii dokládá, že Pavlovo řemeslo nebylo okrajovou záležitostí, ve své dílně trávil značnou část života.

<sup>19</sup> Takto např. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 238. Také G. Bornkamm, *Apoštol Pavel*, Praha: Kalich, 1998, s. 30. Protože rabínské texty jsou až pozdějšího data, odvozují někteří badatelé Pavlovu praxi spíše z kynické tradice. Kritické vyhodnocení nového bádání viz Hock, *The Social Context of Paul's Ministry*, s. 11–16 a Ryšková, *Pavel z Tarsu a jeho svět*, s. 97.



Je vhodné spojovat studium Tóry s prací, neboť námaha vynaložená na obojí dává zapomenout na hřích. Avšak každé studium Tóry, které nedoprovází práce, nebude mít dlouhé trvání a skončí hříchem. (Avot II,2)<sup>20</sup>

V Izraeli byla práce považována za Boží záměr pro člověka (Gn 1,28; Ž 104,19–24), i když se v důsledku hříchu změnila v tvrdou dřinu (Gn 3,16–19). Oba rozměry se vinou napříč biblickými texty. Tuto dvojnásobnost v Bibli, zahrnující Boží poslání i trpký úděl, vystihuje ve své etice Thielicke.<sup>21</sup> Podle Desatera je uloženo Izraelcům šest dní pracovat (Ex 20,9.11), řemeslné dovednosti jsou darem od Hospodina (Ex 35,30nn) a v knize Přísloví nacházíme opakovaně kritiku lenosti i četné výzvy k pilné práci (Př 6,6–11; 10,4n; 12,27).

Citáty od Hésioda přes Sírachovce po Cicerona ilustrují škálu přístupů k řemeslné práci, zároveň osvětlují, proč tento druh zabezpečení misijní činnosti nebyl prost jistého pohrdání zejména v řecko-římské společnosti – na tomto pozadí je lépe pochopitelná Pavlova obrana ekonomické nezávislosti získané řemeslnou prací.

### 3. Zdroje obživy apoštola Pavla

Rukodělná práce byla pro apoštola Pavla jednou z forem zajištění obživy. Řečeno dnešní terminologií, Pavel tedy nebyl misionářem na plný úvazek, nýbrž na částečný.<sup>22</sup> Vedle toho měl okruh spolupracovníků, přátel a podporovatelů (jednotlivců i sborů), což mu umožňovalo pokračovat v misijní činnosti i s omezenými a nestálými příjmy z vlastní práce, např. uhrazení nákladů na cestování napříč Římskou říší. Tato podpora různé povahy (finanční i praktické) zajišťovala nezbytné existenční minimum jak v případě

<sup>20</sup> Podle *Pirkej Avot: Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem*, Praha: Sefer, 1994, překlad B. Nosek.

<sup>21</sup> H. Thielicke, *Theologische Ethik III/1*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1955, s. 399, přehled biblického pojetí práce s. 395–410.

<sup>22</sup> Poznámává R. Banks, *Paul's Idea of Community*, Exeter: The Paternoster Press, 1980, s. 153.

nemoci, tak zejména v období jeho dlouholetého věznění. Dodejme, že v antice byli lidé uvěznění nebo pobývající ve vazbě odkázáni na pomoc rodinných příslušníků a svých přátel.<sup>23</sup> Ve svých listech apoštol opakovaně děkuje za podporu své práce a označuje ji jako „podíl/partnerství“ (řec. *koinónia*) na díle evangelia (Fp 1,5). Podívejme se detailněji na jednotlivé zdroje Pavlovy obživy.

### 3.1. Práce jako zdroj obživy – nebýt na obtíž a zvěstovat evangelium zadarmo

Jedinou zmínku v Novém zákoně, že Pavel se živil jako výrobce stanů (řec. *skénopoiios*), nenacházíme v listech, nýbrž u Lukáše (Sk 18,3). Tento druh řemeslné práce byl dobře slučitelný s misijním působením, šlo o velmi mobilní řemeslo, které nevyžadovalo těžké a nákladné nástroje. Pavel se tudíž mohl dobře živit na svých zastávkách jako městský řemeslník.<sup>24</sup> Označení *výrobce stanů* nemá být chápáno doslovně, podle řady badatelů apoštol Pavel pracoval obecně s kůžemi, což mohlo zahrnovat výrobu stanů i dalších kožených výrobků, např. sedel.<sup>25</sup>

Potom odešel Pavel z Athén a přišel do Korintu. Tam se setkal s jedním Židem, který se jmenoval Akvila a pocházel z Pontu. Nedávno přišel se svou manželkou Priscillou z Itálie, protože císař Klaudius vydal rozkaz, aby všichni Židé opustili Řím. Pavel se s nimi sblížil, zůstal u nich a **pracoval s nimi, poněvadž měli stejné řemeslo – dělali stany.** (Sk 18,1–3)

Jistě si, bratří, vzpomínáte **na naše úsilí a námahu, jak jsme ve dne v noci pracovali, abychom nikomu z vás nebyli na obtíž, když jsme vám přinesli**

<sup>23</sup> Péče o vězňené patřila mezi jeden z projevů zbožnosti, srov. Mt 25,44; Žd 13,3. Podrobně k realitě života v římském vězení a potřebě vnějších pomocníků srov. B. M. Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, Carlisle / Grand Rapids: Paternoster Press / W. B. Eerdmans, 1994, s. 209–225. Autor se také věnuje diskusi, zda mohl Pavel provozovat své řemeslo v době svého zatčení, s. 324nn.

<sup>24</sup> M. Hengel, *The Pre-Christian Paul*, London: SCM Press, 1991, s. 17.

<sup>25</sup> Srov. W. Michaelis, *σκηνοποιός*, in: *The Theological Dictionary of the New Testament* VII, s. 393–394; Hengel, *The Pre-Christian Paul*, s. 17.

**Boží evangelium.** Vy i Bůh jste svědky, jak jsme se k vám věřícím zbožně, spravedlivě a bezúhonně chovali. (1Te 2,9–10)

Verše z 1Te jsou nejstarším dochovaným svědectvím, že apoštol Pavel i jeho spolupracovníci vedle kázání evangelia také manuálně pracovali. Působení v Tesalonice bylo spojeno s námahou, dřinou a prací (řec. termíny: *mochthos, kopos a ergazomai*). Pavlovou motivací bylo nezatěžovat místní křesťany, nebyt jim břemenem (srov. 2Te 3,8). Apoštol připomíná, že jeho služba nebyla doprovázena „postranními motivy“ jako chamtivost a lačnost (1Te 2,5).

**To snad jen já a Barnabáš jsme povinni vydělávat si na živobytí?** Který voják slouží za vlastní peníze? Kdo vysadí vinici a nejj, co urodila? Kdo pase stádo a neživí se mlékem toho stáda? Jsou to snad jen mé lidské úvahy? Neříká to sám zákon? V Mojžíšově zákoně je přečte psáno: „Nedáš náhubek dobytčeti, když mlátí obilí“. Má tu Bůh na mysli dobytek? Není to řečeno spíše pro nás? Ano, pro nás to bylo napsáno, neboť ten, kdo orá a kdo mlátí, má pracovat s nadějí, že dostane svůj podíl. **Když jsme vám zaseli duchovní setbu, bylo by to mnoho, kdybychom sklízeli vaši pozemskou úrodu?** (1K 9,6–11)

Od nikoho jsem nežádal stříbro, zlato ani oděv. Sami víte, že tyto **mé ruce vydělávaly na všechno, co jsem potřeboval já i moji společníci.** Tím vším jsem vám ukázal, že máme takto pracovat, pomáhat slabým a mít na paměti slova Pána Ježíše, který řekl: „Blaze tomu, kdo dává, ne tomu, kdo bere.“ (Sk 20,33–35)

Zmínka o obživě Pavla a Barnabáše v 1K 9,6 (řec. sloveso *ergazesthai*, Sk 18,3; 2Te 3,10.12) je v řeckém textu formulována negativně: „Nemáme snad právo nepracovat?“ Taktéž Lukáš připomíná Pavlovu manuální a namáhavou práci ve Sk 20,34.35, a to výrazy „tyto mé ruce“ a „tvrdě pracovat“ (řec. *kopiaó*). Stojí za povšimnutí, že v 1K 4,12a nacházíme všechny tři zmíněné řecké výrazy v jedné výpovědi „namáháme se, pracujeme svými vlastníma rukama“ (καὶ κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν).

### 3.2. Přijímání a odmítání podpory od církvi

Přijímání podpory ze strany křesťanské komunity nebylo v řecko-římské společnosti prosto podezření, že osoba jedná s podobnými pohnutkami, jež bývaly přisuzovány sofistům – obohacení skrze vyučování a snaha se zalíbit kvůli zisku. Dobře to ilustruje zmínka v 2K 2,18, kde apoštol staví do protikladu jednání své a svých spolupracovníků ke kontrastu vůči oponentům v Korintu, kteří nějakým způsobem profitují z „duchovní práce“ – doslova *kramaří, kupčí* s Božím slovem, jak je překládáno sloveso *kapéleuó* (καπηλεύω).<sup>26</sup> Právě termín *kapélos* (drobný obchodník) se objevuje v souvislosti se sofisty u Platóna (viz citovaný Prótagoras 313). Pavel zde poukázal na motivy své služby, což se odráželo také v jeho (ne)ochotě přijímat podporu od místní církve.

Nebo jsem se snad dopustil hříchu, když jsem sám sebe ponížoval, abyste vy byli vyvýšeni, že jsem vám totiž evangelium zvěstoval zadarmo? **Jiné církve jsem okrádal, když jsem od nich přijímal podporu, abych mohl sloužit vám.** Když jsem byl u vás a měl jsem nedostatek, nikomu jsem nebyl na obtíž, **neboť čeho se mi nedostávalo, doplnili bratří, kteří přišli z Makedonie.** Ve všem jsem jednal a budu jednat tak, abych pro vás nebyl břemenem. (2K 11,7–9)

Velmi jsem se v Pánu zaradoval, že **již zase rozkvetla vaše péče o mne.** Vím, vždycky jste na to mysleli, jen jste neměli příležitost. Ne že bych si naříkal na nedostatek; naučil jsem se být spokojen s tím, co mám. Dovedu trpět nouzí, dovedu mít hojnost. Ve všem a do všeho jsem zasvěcen: být syt i hladov, mít nadbytek i nedostatek. Všecko mohu v Kristu, který mi dává sílu. Avšak **učinili jste dobře, když jste mi pomohli v mých těžkostech.** I vy to víte, Filipští, že v počátcích evangelia, když jsem vyšel z Makedonie, **ani jedna církev se nepodílela se mnou v příjmech a vydáních, jen vy sami;** vždyť i do Tesaloniky víc **než jednou jste mi poslali na mé potřeby.** Ne že by mi šlo o dary; jde mi

<sup>26</sup> Řecký termín se v NZ objevuje pouze v tomto verši a má dva hlavní významy: a) kupčit, obchodovat za účelem zisku (v tomto významu např. ČEP, Český studijní překlad); b) falšovat, podvádět a padělat za účelem dosažení většího zisku (tako Jeruzalémská bible). Nelze jednoznačně určit, zda měl Pavel na mysli obohacování se (materiální zajištění) nebo spíše kvalitu jejich zvěsti, ve smyslu padělení, případně obojí. Více k pojmu H. Windisch, in: *The Theological Dictionary of the New Testament* III, s. 606–609.

o to, aby rostl zisk, který se připisuje k vašemu dobru. Dostal jsem tedy všecko a mám hojnost; jsem plně opatřen, když jsem přijal od Epafrodita dary, které jste mi poslali – jsou vůni příjemnou, obětí vhodnou, Bohu milou. (Fp 4,10–18)

Mohli bychom přidat další oddíly k tématu přijímání podpory, např. rozhodnutí nebýt břemenem pro obec v Korintu (2K 12,13–18); příklad pracovitosti a apoštolem nevyužité „právo“ (řec. *exousia*) být podporován (2Te 3,7–12).

### 3.3. Výzvy apoštola Pavla k podpoře křesťanských pracovníků

Přestože apoštol dával sebe samého za příklad a nabádal křesťany, aby se živili vlastní prací, zároveň máme doloženy výzvy, aby se v nově rodících křesťanských komunitách rozvíjela pohostinnost a podpora pracovníků, kteří sloužili na daném místě.

Doporučuji vám naši sestru Foibé, diakonku církve v Kenchrejích. Přijměte ji v Pánu, jak se sluší mezi věřícími, **pomáhejte jí, kdyby vás v něčem potřebovala**, neboť i ona byla pomocnicí mnohým i mně samému. (Ř 16,1–2)

Kdo je vyučován v slovu, **nechť se s vyučujícím dělí o všechno potřebné k životu**. (Ga 6,6)

Podle některých vykladačů je verš z Ga 6,6 nejstarším dokladem toho, co bychom mohli nazvat „profesionální“ křesťanská služba.<sup>27</sup> Motiv „sdílení, podílení se“ (řec. *koinónéó*) zahrnuje také praktické sdílení příjmů a výdajů (srov. Fp 4,15).

Z uvedeného přehledu vyplývá, že Pavel byl schopen se vyslovit pro nezištnou podporu svých spolupracovníků (Ř 16,1–2) i těch, kteří v rané církvi pracovali „v duchovní službě“ (Ga 6,6). Nezpochybňoval právo na podporu těch, kteří byli zapojeni do péče o církve (1K 9,6–18), zároveň sám fyzicky pracoval, aby zvěstoval zadarmo (2K 11,7). Jak rozumět těmto odlišným důrazům? Této volnosti, s jakou Pavel přistupoval k financování své služby, si všímá J. B. Souček. Ctil sice zásadu nenechat se vydržovat od sborů, a proto

<sup>27</sup> J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, London: A&C Black, 1993, s. 328.

si vydělával na živobytí manuální prací, avšak zmínky z jeho listů dokládají, že pokud byl jeho poměr ke sboru důvěrný, byl ochoten dary přijímat (viz Fp 4,15nn).<sup>28</sup> Jednalo se o *ad hoc* rozhodnutí? David Briones ve své studii zkoumal socio-teologické pozadí Pavlova přístupu k finanční podpoře a dochází k závěru, že lze sledovat tyto dvě fáze – při vstupu do daného města ji apoštol důsledně odmítal a živil se prací, až poté, co zde ukončil svoji službu, byl ochoten přijímat od místní komunity podporu pro své další misijní působení v jiné oblasti.<sup>29</sup>

#### 4. Modely financování církve

Vyznání církve, že Písmo je hlavním pravidlem života i víry, znamená, že v něm máme hledat poučení ve všech otázkách. Slovy již citovaného J. B. Součka: „Jde o to, najít základní směrnicí a na biblických příkladech si ujasnit, jak může a má vypadat řešení konkrétních otázek ...“<sup>30</sup> Dostáváme se otázce, do jaké míry je Pavlův přístup k financování duchovní práce přenositelný do současnosti. Při pokusu hledat v Bibli jisté poučení či směrnice – v našem případě řešení otázky financování církve bez státní podpory – je nezbytné zohlednit odlišnou historickou a sociální situaci církve doby novozákonní a současné, a to jak při srovnání putujících kazatelů a dnešních duchovních, tak také prvních křesťanských komunit a již etablovaných církví.

Připomeňme, že v Novém zákoně je doložena jak existence putujících kazatelů, tak usedlých sympatizantů a komunit – a to v prostředí palestinském i helénistickém.<sup>31</sup> Přes jejich odlišný *éthos* a sociální roli v raném křesťan-

<sup>28</sup> J. B. Souček, *Teologie apoštola Pavla*, Praha: Kalich, 1982, s. 228.

<sup>29</sup> David E. Briones, *Paul's Financial Policy: A Socio-Theological Approach*, London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, s. 218nn.

<sup>30</sup> J. B. Souček, „Národ v Bibli“, in: *Pro národ posvěcený Bohu*, Praha: YMCA, 1939, s. 1.

<sup>31</sup> M. Ryšková, *Doba Ježíše Nazaretského*, Praha: Karolinum, 2008, s. 370n. Životní styl prvních učedníků (tzv. *Wanderradikalismus*) se postupně proměňoval. Jak píše Gerd Theissen: „Radikálnost putujících charismatiků ustoupila u něho [apoštola Pavla] orientaci na potřeby lokálních sborů. Jeho *éthos* byl umírněnější“. *Úvod do Nového zákona*, Jihlava: Mlýn, 2008, s. 61.

ství lze jejich vztah označit jako komplementární (Theissen), usedlé obce totiž poskytovaly potulným „charismatickým“ nezbytné sociální a materiální zázemí.<sup>32</sup> Po dvou tisíciletích žije církev v západní Evropě i většina duchovních pracovníků usedlejšími a také daleko nákladnějšími životními stylem ve srovnání s putujícími kazateli, kteří žili a sloužili bez stálého domova, bez rodin a dalšího zajištění.<sup>33</sup> Nelze přehlédnout ani další odlišnosti – kupříkladu chybějící rozvinutou eklesiologii, diakonickou práci nebo bohoslužebné budovy; první sbory se scházely zejména v domech svých movitějších členů – křesťanských patronů a mecenášů, jako byl např. Filemon (Fm 2).

S vědomím značné historické, sociální i kulturní propasti mezi životem církve novozákonní a současné, předkládám zde tři *svobody a práva*, které lze odvodit z uvedených biblických textů. Nutno podotknout, že zmíněné modely souvisejí s dáváním a financemi obecně, protože mzdové náklady představují zásadní položku sborového a církevního rozpočtu:

**a) Svoboda a právo být plně/částečně placeným pracovníkem:** přijímat finanční podporu jako učitel kazatel evangelia (1K 9,18), učitel Slova (Ga 6,6) na plný nebo částečný úvazek.

Tak i Pán ustanovil, aby ti, kteří zvěstují evangelium, měli z evangelia obživu. (1K 9,14)

Dělník je hoden své mzdy. (L 10,7; srov. 1K 9,6–14)

**b) Svoboda a právo být neplaceným pracovníkem:** odmítnout finanční podporu ze sboru a místa, ve kterém působím, a vydělávat si na vlastní službu „světskou“ prací (manuální či duševní).

<sup>32</sup> Podrobněji Gerd Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung*, 5. vyd., München: Chr. Kaiser, 1988, ke komplementaritě obou skupin viz s. 14, 21, 26.

<sup>33</sup> Viz J. Gnilka, *Ježíš Nazaretský – poselství a historie*, Praha: Vyšehrad, 2001, s. 153nn.

Jistě si, bratří, vzpomínáte na naše úsilí a námahu, jak jsme ve dne v noci pracovali, abychom nikomu z vás nebyli na obtíž, když jsme vám přinesli Boží evangelium. (1Te 2,9)

To snad jen já a Barnabáš jsme povinni vydělávat si na živobytí? (1K 9,6)

... vzdal jsem se práva, které mám jako kazatel evangelia. (1K 9,18)

**c) Svoboda a právo být podporován z jiných zdrojů:** ochota přijmout finanční podporu od jiných křesťanů i křesťanských sborů (2K 11,8; Fp 4,14–15; Fm 22), přátel, mecenášů a sponzorů na vlastní službu mimo své působišťe – řekněme současnou terminologií, osobní *fundraising* pro vlastní duchovní práci.

Avšak učinili jste dobře, když jste mi pomohli v mých těžkostech. I vy to víte, Filipští, že v počátcích evangelia, když jsem vyšel z Makedonie, ani jedna církev se nepodílela se mnou v příjmech a vydáních, jen vy sami; vždyť i do Tesaloniky víc než jednou jste mi poslali na mé potřeby. (Fp 4,14–16)

Již započatý proces snižování státní podpory církvím, který má vést k úplnému samofinancování, otevírá otázku po udržitelnosti zavedeného systému, a to jak na straně zaměstnavatelů (církví), tak zaměstnanců (placených duchovních). V případě služby apoštola Pavla je zřejmá velká míra flexibility a kombinace různých zdrojů jeho příjmů. V Korintu i v Tesalonice si apoštol vydělával řemeslem (1K 9,6; 1Te 2,9), ale také přijal pomoc od křesťanů z jiných sborů (2K 11,9; Fp 4,16).

Podobně jako v případě antických filosofů nebo později křesťanských kazatelů můžeme rozvažovat silné a slabé stránky jednotlivých modelů financování, pokládat si kritické otázky v kontextu současného života církve ohledně jejich dopadu na místní sbor i „církevní zaměstnance“. Placený pracovník církve (kazatel, farář) může sklouznout k vyučování na zakázku, může být také považován za břemeno pro místní sbor (varování zaznívá



v Pavlových listech či v Didaché). Mzda duchovního, ať už je nízká, či nadprůměrná, může vyvolávat pochybnosti o jeho skutečných motivech. Naproti tomu příjem získaný vlastní prací kazatele omezuje výše zmíněné námitky, přináší větší míru nezávislosti, někdy dokonce i příležitost k misijní činnosti podobně jako Pavlovo řemeslo provozované v dílně.<sup>34</sup> S touto nezávislostí však civilní zaměstnání představuje určité časové omezení – veškeré úsilí nemůže být věnováno práci pro křesťanskou obec, odborný rozvoj či studium apod. (srov. Sír 38,24–34).

Domnívám se, že otevřená diskuse o výše uvedených možnostech s jejich klady a zápory může pomoci projasnit otázku financování nákladů spojených se službou duchovních v době bez prostředků ze státního rozpočtu, a to ve dvou rovinách: Jaký z modelů je vhodný a přijatelný pro konkrétního duchovního, ale také pro danou církev či místní společenství křesťanů?

### **Exkurs: Svědectví Didaché – desátky a dávání**

Stojí za povšimnutí, že v Pavlových listech není jako zdroj podpory apoštolské práce vůbec zmíněn „desátek“, a to dokonce ani v pasážích, kde se apoštol výslovně odvolává na Mojžíšův zákon (viz v 1K 9,9n, srov. Dt 25,4). Právě desátek by mohl sloužit jako jeden z podpůrných argumentů pro dávání a podporu duchovních v rané církvi. Tento přenos praxe starozákonního desátku do života církve není doložen nikde v Novém zákoně.

Zajímavé svědectví z přelomu 1.–2. st. po Kr. nacházíme v raně křesťanském spisu Didaché.<sup>35</sup> Zde je doložena výzva ke štědrosti a almužnám, ale také varování před „duchovními příživníky“ a „falešnými apoštoly/proroky“, kteří by chtěli získat prostředky ve svůj prospěch. Na tomto pozadí je pochopitelný Pavlův postoj nepřijímat v některých sborech podporu pro svou apoštolskou práci. Spis může sloužit jako dobrá ilustrace již zmíněné

<sup>34</sup> Připomíná Hock, *The Social Context of Paul's Ministry*, s. 68.

<sup>35</sup> Citováno dle českého vydání Didaché in: *Spisy apoštolských otců*, 3. rev. vyd., Praha: Kalich, 2004, překlad D. Drápal.

komplementarity mezi usedlými křesťanskými obcemi a putujícími kazateli.<sup>36</sup>

Odcházející apoštol si má vzít pouze „chleba na cestu“, pokud by žádal stříbro, je podle Didaché lživým prorokem (Did 11,6). „Kdo by v Duchu řekl: ‚Dejte mi peníze‘ nebo něco jiného, neposlechněte ho; řekne-li však, že má dát jiným, kteří jsou v nedostatku, nechť jej nikdo nesoudí.“ (srov. Did 11,12) Naproti tomu pravdivý prorok je jako pravý učitel hoden své stravy (Did 13,1–2). Pro naše téma je zajímavé pokračování: „Každou prvotinu plodů lisu i humna, skotu i skopců vezmeš a dáš prorokům – ti jsou totiž vašimi velekněžími. Nemáte-li proroka, dejte to chudým.“ (Did 13,3–4) Dále je zmíněno dávání „prvotiny“<sup>37</sup> peněz, oděvu a veškeré věci (Did 13,6). „Vaše modlitby a almužny a všechny skutky dělejte tak, jak je to v evangeliu našeho Pána.“ (Did 15,4) Předpokládá se, že k modlitbám patří také sociální rozměr.

S ohledem na dávání obecně (včetně desátků) můžeme pozorovat tyto základní tendence a vývoj ve srovnání se starozákonní tradicí: 1. desátky se začaly vztahovat na veškeré plodiny (dokládá Nový zákon: desátek z „koření i bylinek“, Mišna – traktát Maasrot aj., Didaché); 2. později v raném křesťanství zahrnovaly desátky také peníze (Did 13,6); 3. došlo ke ztotožnění starozákonních Levitů jako příjemců „desátků“ s křesťanskými duchovními (podle Did 13,3–4 jsou „proroci“ velekněžími). Další vývoj pojetí desátku v patristice pokračoval tímto směrem: biskupové byli ztotožněni s veleknězem, starší s kněžími a diakoni s lévijci.<sup>38</sup> Tento typologický přístup je jednou z možností, jak zdůvodnit povinnost odvádět desátek v době po Kristu. V listech apoštola Pavla je zmíněno obecné „právo“ (řec. *exousia*) apoštolů nebo služebníků přijímat podporu ze strany křesťanské komunity (1K 9,18; Ga 6,6), nicméně odvody ve formě desátků pro účely zajištění

<sup>36</sup> Viz Gerd Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung*, s. 26.

<sup>37</sup> Řec. *aparché*: prvotina (při oběti), první díl darovaný Hospodinu. V LXX v kultickém významu např. Ex 25,3; Nu 5,9, prvotina z plodů (Dt 26,10).

<sup>38</sup> Ch. J. Wilson, „Tithe“, in: *Anchor Bible Dictionary VI*, New York: Doubleday, 1992, s. 578–580.

misijní nebo sociální práce (např. jako součást sbírek pro Jeruzalém) nejsou doložitelné. Nelze vyloučit, že v rané církvi došlo k přeznačení funkce desátků – jak o tom svědčí Didaché – již před Pavlem nebo v jeho době.

### **Závěr: evangelium zadarmo?**

Z předešlých odstavců je zřejmé, že Pavlovo zvěstování evangelia *zadarmo* nebylo tak docela *zadarmo*. Aby mohl misijně působit jako putující kazatel evangelia bez nároku na mzdu a úhradu výdajů nezbytných k životu, musel nacházet jiné zdroje příjmů a rozličné podpory, které mu umožňovaly pokrýt jeho živobytí i všechny náklady spojené s apoštolskou službou (např. cestování, ubytování, svitky papyru pro psaní apoštolských listů apod.). Kromě zmínek o namáhavé manuální práci dokládají novozákonní texty existenci sítě podporovatelů, kteří měli s Pavlem „koinónii“ a větším nebo menším dílem se staly partnery a mecenáši jeho apoštolské činnosti. Dodejme, že forma pomoci byla daleko širší a pestřejší než evokuje název studie „finanční podpora“.

Dále je zřejmá Pavlova flexibilita, s jakou přistupoval k zajištění své misijní práce. Jeho svoboda a ochota podporu přijímat i odmítat a vydělávat si vlastní prací nebyla programovou osobní nezávislostí ani všeobecným principem, nýbrž reflektovala aktuální poměry v daném místě a sboru, v němž apoštol právě působil.<sup>39</sup> Jednalo se o viditelný projev sebeomezení a nevyužití určitých „apoštolských práv“ (1K 9,4–18) – mohli bychom to označit jako příklad kontextualizace a adaptace jeho misijní práce. Pavel tímto způsobem definoval model apoštolské autority i své služby (2Te 3,9). Na pozadí soudobé kritiky sofistů, zneužívání pohostinnosti ze strany putujících kazatelů a „kupčení s Božím slovem“ (2K 2,17) tím Pavel chránil svoji misijní práci před pochybnostmi ohledně vlastní motivace k ní. A tak v některých sborech podporu s vděčností přijímal, jinde ji odmítal a vědomě se vzdal využívat svého práva (1K 9,18). „Jiné církve jsem okrádal, když jsem od

<sup>39</sup> Podobně např. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969, s. 181.

nich přijímal podporu, abych mohl sloužit vám. Když jsem byl u vás a měl jsem nedostatek, nikomu jsem nebyl na obtíž.“ (2K 11,8–9). Aby tedy někteří mohli *dostávat* evangelium zadarmo, museli naopak jiní štědře *dávat*, tj. různými formami dobrovolně podporovat jeho misijní práci. Vedle toho a spolu s tím musel apoštol Pavel pokrývat své výdaje z *příjmů vlastní práce*. V souvislosti s financováním církve můžeme konstatovat, že na příkladu apoštola Pavla je potvrzena platnost obecného pravidla *nihil gratis*, tj. že ve skutečnosti nic není úplně zadarmo – ani zvěstování evangelia.

# PRÁCE NA BOHOSLUŽEBNÝCH KNIHÁCH ČESKOBRASTRSKÉ CÍRKVE EVANGELICKÉ DO ROKU 1939<sup>1</sup>

*Michal Chalupski*

**THE DEVELOPMENT OF THE SERVICE BOOKS OF THE EVANGELICAL CHURCH OF CZECH BRETHREN UNTIL 1939:** The Evangelical Church of Czech Brethren (ECCB) was established in 1918 as a united church and soon afterwards work on the development of a service book began. It was intended that this book would be composed mainly of elements from the Czech reformation tradition, with forms appropriate for the unity of the Lutheran and Reformed wings of the ECCB. In 1923 a special committee was established for this purpose. The first service book of the new church was published in 1925 as *Příručka bohoslužebná pro Českobratrskou církev evangelickou* (*Service Handbook of the Evangelical Church of Czech Brethren*). Its use was optional. But this was only the first step; *the Service Handbook* was supposed to be a draft for subsequent work. A few congregations accepted this book. In 1928 the preparation of new service book began, with the publication of a draft second volume of the Service Handbook as a basis for discussion and remarks. This draft was strongly attacked by the clergy due to its theological errors, the inclusion of liturgical elements, and other shortcomings. In 1939 the final version of the service book was published: *Kniha modliteb a služebností Českobratrské církve evangelické* (*Book of Prayers and Services of the Evangelical Church of Czech Brethren*). The church leadership urged congregations to adapt their worship so that it was in keeping with this new handbook.

Liturgické záležitosti si vysloužily v prostředí českého evangelického křesťanství jistou míru zájmu, proto může být v tomto kontextu zajímavé

<sup>1</sup> K tomu srov. Pavel Filipi, „Hledání liturgické tváře“, *Teologická reflexe* 16 (2010), č. 2, s. 117–124; Pavel Filipi, „Hledání liturgické tváře Církve českobratrské evangelické v první polovině 20. století“, in: Walerian Bugel a kol., *Liturgická a eklesiální pluralita na území Československa v první polovině 20. století*, Olomouc 2011, s. 85–91.

sledovat proces vzniku prvních liturgických knih Českobratrské církve evangelické (ČCE) a také si přiblížit několik příkladů toho, jak se o nich (a potažmo o liturgii) smýšlelo v této církvi.

O bohoslužebných záležitostech se hovořilo ještě před spojením augsburských a reformovaných evangeliků v jednu církev. Jak vyplývá z výstupu jednání zástupců obou skupin z května 1917, bylo by po vzniku sjednocené církve vhodné dosáhnout jednotného postupu v bohoslužebném řádu, avšak zatím by zůstalo na rozhodnutí jednotlivých sborů, jaký způsob bohoslužby chtějí zachovávat.<sup>2</sup>

Na ustavujícím sněmu nové církve, který se konal v prosinci 1918 v Praze, navrhl farář Jan VI. Šebesta vznik komitétu pro jednotu v bohoslužbě a v učení.<sup>3</sup> Tento návrh byl přijat a komitét skutečně vznikl. V rámci tohoto komitétu (či také odboru) byl Šebesta pověřen agendárnými pracemi. Do přípravy bohoslužebné knihy se pustili také jiní zájemci. Jsme informováni, že se jednalo o mladší bratry z Moravy (uveden Pavel Nešpor). Byla to tedy patrně samostatná iniciativa mladých farářů. Ti se s odborem usnesli na tom, že si Šebesta a ostatní rozdělí úkoly a výtěžky své přípravné činnosti předají odboru pro jednotu.<sup>4</sup> 1. synod ČCE (21. 2.–25. 2. 1921) pak doporučil vypracování agendy orientující se na českou reformaci.<sup>5</sup>

Synodní bohoslužebná komise pracující během 2. synodu (11.–15. 6. 1923), jejímž referentem byl právě P. Nešpor, požadovala, aby práce na

<sup>2</sup> Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické v Praze (dále jen ÚA ČCE), archivní fond synodní rady Českobratrské církve evangelické (dále jen AF SR ČCE), karton I<sub>1</sub>, složka Generální sněm, spojení církví evang. 1) vyznání AV, b) vyznání HV. 17.–18. 12. 1918, *O české evang. národní jednotě církevní*, Praha 1917, s. 11. O věci je zmínka v oddílu III. „Jak si představujeme českou evang. národní církev?“, bod 4.

<sup>3</sup> ÚA ČCE, AF SR, *Ustavující generální sněm Českobratrské církve evangelické konaný v Praze 17. a 18. prosince 1918*, Praha 1919, s. 55.

<sup>4</sup> ÚA ČCE, AF SR, *Druhý synod Českobratrské církve evangelické v Praze r. 1923, Program a členové synodu. Zprávy a návrhy*, Praha [1923], s. 70. Informace o práci na první liturgické knize podává také *Příručka bohoslužebná pro Českobratrskou církev evangelickou*, Praha 1925, s. 8–9.

<sup>5</sup> ÚA ČCE, AF SR, *První synod Českobratrské církve evangelické v Praze od 21. do 25. února 1921*, Praha 1922, s. 29.

agendě probíhaly „obežřetně“. Představovala si agendu s rozmanitými vzory a podle možností i se staršími formuláři domácího původu, avšak v upravené formě. Díla na nové bohoslužebné knize se mohli účastnit také další kazatelé. Počítalo se s vydáním agendy již před dalším synodem.<sup>6</sup>

V listopadu 1923 se v rámci odboru pro jednotu v bohoslužbě a v učení ustavil zvláštní sedmičlenný agendární komitét (neboli odbor), jehož referentem byl Jan VI. Šebesta a členem také P. Nešpor (ten pracoval v odboru i později). Proč však odbor vznikl právě tehdy a nikoli již dříve, není sděleno. Dle agendárním komitétém stanovených principů měla budoucí agenda odrážet především zděděnou českou zbožnost, ale v rámci zbožnosti obecně křesťanské. Pro schválení příspěvků byla nutná nadpoloviční většina hlasů členů agendárního odboru. Přednost měly mít texty napomáhající jednotě církve, nikoli texty luterského či reformovaného původu. Již v polovině dubna roku 1925 byla agenda schválena jak odborem agendárním, tak i odborem pro jednotu a mohla být předána synodnímu výboru.<sup>7</sup>

Ukázka liturgicky pestřejších bohoslužeb, konaných podle formuláře zahrnutého do této bohoslužebné knihy, byla součástí programu 3. synodu ČCE (15.–19. 6. 1925).<sup>8</sup> Tento synod agendu prozatímně schválil, avšak nikoli jako závaznou, nýbrž jako dobrovolnou pomůcku. Byla vydána téhož roku jako *Příručka bohoslužebná pro Českobratrskou církev evangelickou*. Nejednalo se o konečnou podobu liturgické knihy, odboru pro jednotu bylo možné adresovat poznámky a názory na předložené dílo. Odbor pro jednotu měl také vypracovat zprávu a návrh s direktoriem pro další synod.<sup>9</sup> Podle

<sup>6</sup> ÚA ČCE, AF SR, *Zpráva o druhém synodu Českobratrské církve evangelické, který zasedal v Praze u Klimenta od 11. do 15. června 1923*, Praha 1923, s. 40–41.

<sup>7</sup> *Příručka bohoslužebná*, s. 8–9; *Český bratr* 2 (1925), č. 5, s. 95. Inspirace ze zahraničí však nebyla odmítána. *Český bratr* 1 (1924), č. 1, s. 19. Podle informací zde uvedených je vznik agendy velice potřebný, bohoslužebná pravidla si žádají především mladé sbory a „pomocní pracovníci“. Tamtéž.

<sup>8</sup> Pořádek těchto bohoslužeb je zaznamenán v ÚA ČCE, AF SR, *Zpráva o třetím synodu Českobratrské církve evangelické, který zasedal v Praze u Salvátora a na Král. Vinohradech od 15. do 19. června 1925*, Praha 1925, s. 27.

<sup>9</sup> ÚA ČCE, AF SR, *Zpráva o třetím synodu Českobratrské církve evangelické, který zasedal v Praze u Salvátora a na Král. Vinohradech od 15. do 19. června 1925*, Praha 1925, s. 27.

tohoto odboru je *Příručka* návrhem, který si vyžádá ještě další změny. Největší díl práce odvedl J. VI. Šebesta. Členové agendárního odboru chtěli svou činností přispět k liturgické jednotě, ale zároveň také usilovali o udržení bohoslužebné volnosti, a to v rámci snahy o uspokojení různých církevních proudů.<sup>10</sup>

Ze stránek *Příručky bohoslužebné* si můžeme udělat jistou představu o tehdejší českobratrské liturgické praxi. Je zde předestřen kritický pohled na evangelické bohoslužby. Evangelíci se bojí společně nahlas pronášet modlitbu Páně a vyznání víry, bojí se pokleknout. Ani zpěvu se ve shromážděních příliš nedaří.<sup>11</sup>

V *Příručce* je vyjádřena obava z toho, že se bohoslužba může o svátcích, kdy se koná větší počet shromáždění, „pro mnohé mluvení a kázání“ stát „vzdělavatelnou schůzí“. Je nutno dávat si pozor na jednotvárnost. Sbor se má během bohoslužeb střídat s kazatelem.<sup>12</sup> Existovala tedy jistá snaha o oživení liturgického projevu církve.<sup>13</sup> Tak se v *Příručce* objevuje i návrh řádu oživených bohoslužeb.<sup>14</sup> Počítá se pouze se křtem dětí, večere Páně se má konat alespoň pětkrát za rok, ale přitom se konstatuje, že „církev je ta, která slaví Večeři Páně“. <sup>15</sup> Modlitby v *Příručce* uvedené pocházejí jak ze starých pramenů, tak rovněž od soudobých autorů.

Zajímavým dojmem působí informace, že na setkání presbyterů čáslavského seniorátu se na konci roku 1924 ozývaly vůči návrhu na úpravu bohoslužeb, který přednesl J. VI. Šebesta, pozitivní reakce z obou konfesionálních proudů. Návrh byl údajně takový, jaký očekávali bývalí reformovaní evangelíci. Jeden člen bývalého luterského sboru, v němž však nebyla zavedena přísně luterská liturgie, viděl v návrhu prakticky stejný postup, jaký

<sup>10</sup> ÚA ČCE, AF SR, *Třetí synod Českobratrské církve evangelické v Praze R. 1925. Svolání, program a členové synodu. Zprávy a návrhy*, Praha 1925, s. 128.

<sup>11</sup> *Příručka bohoslužebná*, s. 10.

<sup>12</sup> *Příručka bohoslužebná*, s. 12.

<sup>13</sup> To dokládají i stanoviska schůze presbyterů čáslavského seniorátu a schůze českobratrských kazatelů. *Příručka bohoslužebná*, s. 16.

<sup>14</sup> *Příručka bohoslužebná*, s. 41–55. Na s. 56–57 je uveden i jiný obohacený formulář.

<sup>15</sup> *Příručka bohoslužebná*, s. 87.



ze svého sboru znal. V rozhovoru bylo akceptováno větší zapojení sboru, avšak neměla být opuštěna prostota bohoslužeb.<sup>16</sup>

Liturgická otázka se dostala rovněž na program schůze kazatelského sdružení (SČED) v únoru 1925. Dostalo se jí velké pozornosti, byly patrné snahy ke změnám, ale také k zachování dosavadních způsobů. Mělo se počítat s kompromisní podobou, tedy s oběma uvedenými tendencemi.<sup>17</sup>

Snaha o udržení zažitých bohoslužebných způsobů zaznívá z poděbradského seniorátu. Ozývá se volání po zachování prostoty. Bylo kvitováno, že *Příručka* je návrhem a nemá být závaznou. Současná forma bohoslužeb umožňuje místní varianty. Ale je zde hlas po vydání agendy s bohatým materiálem pro všechny obřady. Nemají se dít větší změny.<sup>18</sup>

Naproti tomu se novoměstský seniorát rovnou vyslovil proti všem změnám v liturgii.<sup>19</sup> Z chrudimského seniorátu se dozvídáme o názorech, že pokles účasti na bohoslužbách je zaviněn mj. jejich jednotvárností. Některé změny v liturgii se v určitých sborech zavedly, a to i podle *Příručky*, avšak obecně se zde liturgie odmítá.<sup>20</sup> Z konventu poličského seniorátu byl 4. synodu podán návrh, aby *Příručku* neschvaloval, „neboť neodpovídá duchu naší zbožnosti“.<sup>21</sup> Podnět z brněnského seniorátu žádal, aby synod ze svých členů zvolil agendární výbor, který by pracoval, podle možností, na rychlém a důstojném vydání agendy. Měl by se ohlížet na klasické i moderní protestantské agendy, ale také na Jednotu bratrskou.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> *Český bratr* 2 (1925), č. 1, s. 14.

<sup>17</sup> *Český bratr* 2 (1925), č. 3, s. 52.

<sup>18</sup> *Český bratr* 3 (1926), č. 1, s. 13–14.

<sup>19</sup> *Český bratr* 3 (1926), č. 1, s. 16.

<sup>20</sup> *Český bratr* 3 (1926), č. 11, s. 199. Výtka jednotvárnosti se objevila i na schůzi jihočeských staršovstev. Příslušný bratr radil oživení hlavně zpěvem a spoluprací kazatele a sboru. *Český bratr* 4 (1927), č. 7–8, s. 153.

<sup>21</sup> ÚA ČCE, AF SR, *Čtvrtý synod Českobratrské církve evangelické v Praze roku 1927. Svolání, program a členové synodu. Zprávy a návrhy*, Praha 1927, s. 192.

<sup>22</sup> ÚA ČCE, AF SR, *Čtvrtý synod Českobratrské církve evangelické v Praze roku 1927. Svolání, program a členové synodu. Zprávy a návrhy*, Praha 1927, s. 193–194.

Z pozdější doby máme dochování zmínku o tom, jak byla *Příručka* (ne)akceptována. Podle faráře Rudolfa Říčana se užívalo pouze několik formulářů v malém množství případů, ani oživené bohoslužby se neujaly.<sup>23</sup>

4. synod ČCE (20.–24. 6. 1927) znovu prohlásil *Příručku* za dobrovolnou a zvolil odbor, který se měl věnovat přípravě definitivní podoby bohoslužebné agendy. Kromě J. VI. Šebesty se členy tohoto odboru stali např. výrazní představitelé církve – dlouholetý senior Josef Souček nebo Ferdinand Hrejsa.<sup>24</sup>

Na úvodní schůzi agendárního odboru v březnu 1928 byl zvolen jeho předsedou senior J. Souček a místopředsedou Ferd. Hrejsa. Práce na agendě měla zahrnovat přípravu jednotlivých bohoslužebných prvků (modlitby, čtení, vota, kolekty atd.) i celých řádů bohoslužeb, a to i tzv. bohoslužeb liturgických, dále svátostí a dalších služebností.<sup>25</sup> Ačkoli byla zveřejněna výzva ke spolupráci formou zasílání návrhů synodnímu výboru,<sup>26</sup> nedostalo se jí kladného přijetí, jak vyplývá ze zápisu o 2. schůzi odboru. Tam bylo také usneseno předávání příspěvků mezi členy odboru, aby je bylo možné opatřit poznámkami. Byl schválen jak prostý, tak bohatší způsob bohoslužeb. Oproti *Příručce bohoslužebné* měla agenda počítat se křty dospělých (26. 6. 1928). V úvodu 2. dílu *Příručky* se hovoří o snaze navazovat na obě reformační církve, ale také o zavedení husitských a bratrských hodnot.<sup>27</sup> Ze zápisu o 3. schůzi víme, že plánované vzájemné předávání materiálu se

<sup>23</sup> ÚA ČCE, AF SR karton VIIIA, složka Agenda 1939, Bohoslužebná kniha, Dobrozdání pastorálních seniorátních konferencí k návrhu agendy, 1933, Zápis o pastorální konferenci seniorátu brněnského konané 11. dubna 1933... s. 4, návrh R. Říčana přijat jako doplnění k referátu faráře Stehlíka: „Tu i tam bylo několik formulářů z I. dílu příručky použito, celkově však příručka neuzívána a užívalo se, buď agend starších, neb se agend neuzívalo a celkově oživených Bohoslužeb nebylo.“ Srov. také *Deset let Českobratrské evangelické církve 1918–1928*, Praha 1928, s. 45.

<sup>24</sup> ÚA ČCE, AF SR, *Zpráva o čtvrtém synodu Českobratrské církve evangelické, který zasedal v Praze na Král. Vinohradech od 20. do 24. června 1927*, Praha 1927, s. 37.

<sup>25</sup> ÚA ČCE, AF SR ČCE VIII A Agenda 1939, Bohoslužebná kniha, schůze 1. 3. 1928. Ze stejného zdroje pocházejí i další data schůzí uvedené v závorkách.

<sup>26</sup> *Český bratr* 5 (1928), č. 4, s. 91.

<sup>27</sup> *Příručka bohoslužebná pro Českobratrskou církev evangelickou II*, Praha 1932, s. a.).

nekonalo, provádění tohoto úmyslu bylo shledáno jako velmi obtížné. Tehdy také padlo rozhodnutí, aby se shromážděné materiály vydaly jako 2. díl *Příručky*. Tím se měl dát prostor k diskuzi o návrhu (1. 10. 1929).

Další synod ČCE (11.–15. 11. 1929) na podnět agendárního odboru schválil vydání 2. dílu *Příručky bohoslužebné*. Vytištěním připraveného materiálu se měla iniciovat debata a po ní se měl materiál přepracovat do konečné podoby.<sup>28</sup>

Další schůze odboru se uskutečnila až v září 1932. Mluvílo se o tom, zda se má tisknout hned a zda vše, co bylo odboru k dispozici. Padl také nápad na předložení textů farářům k posouzení. Bylo rozhodnuto o zhotovení exemplářů, které měli členové odboru opoznámkovat a pak o věci pojednat. Synodu mělo být navrženo, aby členové agendárního odboru mohli vypracovat konečnou agendu, kterou by prozatímně schválila synodní rada (22. 9. 1932).

6. synod (14.–17. 11. 1932) rozhodl o tom, že 2. díl *Příručky* má být projednán na zasedání agendárního odboru, ale rovněž schválil, aby se agendou zabývaly seniorátní pastorální konference. Na základě jejich připomínek měl agendární odbor provést úpravy a s posouzením synodní rady se měla bohoslužebná kniha postoupit dalšímu synodu.<sup>29</sup> Na základě rozhodnutí 6. synodu nechal agendární odbor sestavit připomínky upozorňující pastorální konference na základní otázky ohledně agendy (26. 1. 1933). Poznámky připojila i synodní rada.

Ze strany pastorálních konferencí, v referátech na nich přednesených i v jejich rezolucích, byl návrh agendy hojně kritizován. Můžeme zmínit např. výhrady vůči tomu, že chybí modlitby pro Velikonoce či Letnice nebo že jsou uvedeny bohoslužby bez kázání. Kritizována byla věroučná i jazyková stránka návrhu. Mnohou nelibost budily prvky jako kolekty či suspiria.

<sup>28</sup> ÚA ČCE, AF SR, *Zpráva o pátém synodu Českobratrské církve evangelické, který zasedal v Praze na Král. Vinohradech od 11. do 15. listopadu 1929*, Praha 1930, s. 60–61.

<sup>29</sup> ÚA ČCE, AF SR, *Zpráva o šestém synodu Českobratrské církve evangelické, který zasedal v Praze na Král. Vinohradech od 14. do 17. listopadu 1932*, Praha 1933, s. 30.

Setkáváme se také s trváním některých seniorátů na jednoduché liturgii. Objevují se výhrady k údajným luterizujícím či katolicizujícím sklonům. Ale vyskytla se i kladnější hodnocení. Například takové, že odbor se poctivě snažil o návaznost na domácí reformaci, ale také o hledání nového.<sup>30</sup> Vina za podobu návrhu byla spatřována i na straně synodu, jenž nestanovil odboru pravidla a také na liturgickém chaosu, který v církvi panoval.<sup>31</sup> Kromě pastorálních porad byl návrh také na programu jednání synodní rady i kazatelského sdružení.

V souvislosti s hodnocením návrhu můžeme poukázat na příspěvky Františka Hrejsy, v nichž vysvětlil, že agenda a bohoslužebná příručka jsou různé věci, které se zaměřují. Agenda je závazná, lze dle ní nejlépe soudit o učení církve, představuje pro církve druhou nejdůležitější knihu po Bibli. Příručka nezavazuje. V církvi vzniká touha sjednotit se po nalezení společné řeči ve věcech podstatných i v záležitostech bohoslužebných. Existence závazné agendy by nepředstavovala právě vhodný počín a je to v této době neproveditelné.<sup>32</sup> Podle Hrejsy je nemožné najít takový bohoslužebný způsob, který by nebyl ani reformovaný, ani luterský. Oceňuje práci agendárního odboru i to, že místo návrhu agendy předložil návrh příručky, neboť té je zapotřebí.

Musí se brát v úvahu, že i sám odbor považuje své dílo za sbírku textů. Avšak také v tomto příspěvku je vyjádřen kritický pohled např. na chybnější texty ke svátkům. Podle autorova odhadu se liturgické rozdíly v církvi ztratí do 30–40 let. V připravovaném díle mu chybí informace o stávajících liturgických pořádcích ve sborech.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> ÚA ČCE, AF SR ČCE, VIII A Agenda 1939, Bohoslužebná kniha, Dobrozdání pastorálních seniorátních konferencí k návrhu agendy, 1933, Referát J. Řepy pro pastorální konferenci seniorátu čáslavského konanou v Kolíně 31. 10. 1933, s. 7. Není však přiložen materiál pražského seniorátu, takže neznáme jeho názory. Ale kladné stanovisko lze objevit např. i v tomto článku: B. Hladký, „Ticho v kostele (K anketě o církevní agendě)“, *Český bratr* 10 (1933), č. 5, s. 121–122. O návrhu 2. dílu píše: „Čtu jej s lačností a radostí.“ Tamtéž, s. 122.

<sup>31</sup> ÚA ČCE, AF SR ČCE, VIII A Agenda 1939, Bohoslužebná kniha, Dobrozdání pastorálních seniorátních konferencí k návrhu agendy, 1933, Dopis Seniorátního úřadu ČCE v Krouně z 24. 10. 1933, názor přednesený br. Dvořákem z Proseče.

<sup>32</sup> František Hrejsa, „K otázce bohoslužebné příručky“, *Husův odkaz* 23 (1934), č. 7, s. 73–74.

<sup>33</sup> František Hrejsa, „K otázce bohoslužebné příručky“, *Husův odkaz* 23 (1934), č. 8, s. 84–85.

Na schůzi agendárního odboru v dubnu 1934 bylo konstatováno farářem Šebestou, že hodnocení návrhu ze strany pastorálních konferencí jsou značně negativní, avšak nezavrhují jej jako základ další práce.<sup>34</sup> Ozval se také hlas, že se jedná především o názory duchovních, nikoli o mínění celé církve. Dozvídáme se, že v materiálech některých seniorátních schůzí se prokazuje velká vážnost reformované agendě z roku 1881. Odbor hodlal důsledně respektovat zásadu, že agenda má dbát na pestré složení církve, a že tedy nemá nabýt zaměření pouze reformovaného. Je třeba pečlivě stavět na heslu „Sola fide“. Agenda se má stát dlouhodobě použitelnou a nadčasovou. K jazykové otázce bylo pověděno, že je třeba zahrnout jak moderní, tak i archaickou variantu jazyka. Formuláře večere Páně i konfirmace musejí poskytovat různé možnosti, sbírka se má konat ve shromáždění, nikoli až u dveří. Na schůzi bylo usneseno, aby se ve sborech provedla anketa o večeri Páně, kterou měla zajistit synodní rada. Odbor vyslovil názor, že většímu hodnocení této svátosti, jakož i zvýšení počtu komunikantů, by posloužilo její častější slavení (5. 4. 1934).

J. VI. Šebesta zveřejnil v církevním časopise *Český bratr* příspěvek, v němž přiznává, že něco z reformované agendy se dá stále využít, avšak poukazuje i na to, co je již nepoužitelné.<sup>35</sup> I v tomto článku vyjadřuje stanovisko, že večeri Páně by měla slavit celá církev, nemá se tedy držet propouštění nepřijímajících jako ve staré agendě. Večere Páně je podstatnou součástí bohoslužeb a měla by se slavit často. Naproti tomu není vyjádřena naprostá nutnost křtu ve shromáždění, může se konat i po jeho skončení. Je zde uvedena potřeba rozlišení pro křest žida, člověka bez vyznání aj.

Z dotazníkové ankety o agendárních direktoriích podle Šebesty vyplynulo, že církev je ve svých postojích různorodá, což práci na agendě neulehčuje. Anketa proběhla v roce 1934 a zjišťovala, jak se ve sborech postupuje

<sup>34</sup> Srov. také Jan VI. Šebesta, „K otázce naší církevní agendy (Knihy bohoslužebné.)“, *Český bratr* 11 (1934) č. 9, s. 174–176, zde s. 174.

<sup>35</sup> Jan VI. Šebesta, „K otázce naší církevní agendy (Knihy bohoslužebné.)“, *Český bratr* 11 (1934), č. 9, s. 174–176.

v záležitostech týkajících se křtů, pohřbů, kázně aj. Podle názoru J. Součka by se měl odbor věnovat různostem v církevní praxi, z čehož by vzešla zpráva a návrh pravidel služebností pro synod, jenž se k problematice odlišné praxe měl jasně postavit. K této záležitosti byl jmenován užší výbor, aby připravil stanovisko církve (27. 11. 1934). Na této schůzi se farář Šebesta vzdal funkce referenta odboru a redaktora agendy z důvodu obtíží spojených s prací na agendě, která mu byla komplikována i některými církevními skupinami. J. Souček zmínil vleklost práce, avšak ta podle něj nebyla jen vinou Šebestovou, ale všech členů odboru a následkem charakteru práce. Nejprve bylo zvoleno vyčkávání a o tom, zda někdo později přejal Šebestovo postavení, nejsme informováni, avšak Šebesta i nadále v odboru pracoval.

V dalším průběhu práce bylo usneseno, že pravidla vypracovaná odborem budou předložena synodu, načež budou pravidla z obou dílů *Příručky* definitivně dotažena. Synodu měl být předložen také návrh pořádku bohoslužeb, v úvahu připadal jednotný návrh, který by však umožňoval úpravu podle lokálních okolností (19. 2. 1935). J. Vl. Šebesta byl autorem jednotného rámce bohoslužebného řádu, jež by však bylo možno obohatit i zjednodušit, je však rozhodnuto, že agenda má obsahovat pořádek prostý i bohatší (23. 4. 1935).

7. synodu (2.–6. 12. 1935) byla předložena zpráva agendárního odboru, která konstatuje princip konfesijní různosti v agendě, především se má stavět na reformačních zásadách. Odbor má za to, že by agenda měla představovat normu, ale je také přesvědčen, že se musí brát v potaz aktuální situace v církvi. Synodu předložil odbor výzvu, aby přijal jasná pravidla v záležitostech bohoslužeb a služebností a rovněž tak mu dal k jednání agendárního direktoria (pravidla).<sup>36</sup> Synod direktoria s některými úpravami schválil.

<sup>36</sup> ÚA ČCE, AF SR, *Sedmý synod Českobratrské církve evangelické. Zpráva synodní rady o stavu církve. Návrhy*, Praha 1935, s. 193–209. Tomuto synodu bylo adresováno prohlášení seniorátního shromáždění seniorátu brněnského, v němž se požadovalo, aby budoucí agenda setrvala při bohoslužebné prostotě. Pokud by přesto měla obsahovat oživený pořádek bohoslužeb a liturgické součásti, pak se měly vydat jako přídavek. Tamtéž, s. 259.

Například se měl vynechat v návrhu obsažený požadavek, aby se křty bez přítomnosti rodičů konaly pouze výjimečně.<sup>37</sup> V konečné verzi je tak požadována přítomnost otce i matky; pokud to nelze uskutečnit, alespoň jednoho z nich. Běžné je provádění křtu ve shromáždění, avšak při závažných důvodech tomu tak být nemusí.<sup>38</sup>

Po 7. synodu se předsedou agendárního odboru stal J. Vl. Šebesta, členem odboru byl také farář Viktor Hájek, který připravoval definitivní verzi agendy pro tisk a později provedl úpravy před 2. vydáním *Knihy modliteb a služebností* (1953). Při 3. jednání odboru po 7. synodu (5. 10. 1937)<sup>39</sup> bylo domluveno, že třetí oddíl („kolonu“) perikop, vedle starokřesťanských a bratrských, obsažených již v *Příručce*, dodá J. Vl. Šebesta. Byl také stanoven konečný název: *Kniha modliteb a služebností Českobratrské církve evangelické*. Po dalších několika schůzích a po připomínkách ze strany synodní rady<sup>40</sup> bylo nakonec (7. 12. 1938) stanoveno, že kolekty se mají zachovat, neboť je potřebuje řada sborů. Také bylo diskutováno o tom, aby se komise, jež bude o agendě rozhodovat na synodu, skládala ze členů agendárního odboru, kteří se budou synodu účastnit, a z prakticky činných farářů. Ačkoli se jednalo o poslední schůzi odboru, bylo ještě ze strany synodní rady žádáno učinění některých změn.<sup>41</sup>

8. synod v neklidném roce 1939 (5.–7. 6.) *Knihu modliteb a služebností* schválil.<sup>42</sup> Šebesta odhadoval, že „Kniha modliteb se tiskne, soudě podle

<sup>37</sup> ÚA ČCE, AF SR, *Zpráva o sedmém synodu Českobratrské církve evangelické, který zasedal v Praze na Královských Vinohradech od 2. do 6. prosince 1935*, Praha 1936, s. 34–35.

<sup>38</sup> *Kniha modliteb a služebností Českobratrské církve evangelické*, Praha 1939, s. 151.

<sup>39</sup> Zápisy z prvních dvou schůzí po 7. synodu nejsou v ÚA ČCE, AF SR VIII A k dispozici.

<sup>40</sup> 13. října 1938 zaznělo v rozhovoru na zasedání synodní rady, že „agenda je sotva již zralá k tisku“. ÚA ČCE, AF SR ČCE VIII A, Agenda 1939, Bohoslužebná kniha, Výpisy ze zápisů o schůzích synodní rady. V dopise J. Vl. Šebestovi ze 6. května 1939 píše synodní kurátor, že 2. května 1939 jednala synodní rada o naléhavosti vytištění rukopisu. ÚA ČCE, AF SR ČCE VIII A, Agenda 1939, Bohoslužebná kniha.

<sup>41</sup> ÚA ČCE, AF SR ČCE VIII A, Agenda 1939, Bohoslužebná kniha, dopis synodní rady agendárnímu odboru (J. Vl. Šebestovi) ze 16. 12. 1938. Ale všechny změny požadované synodní radou byly již odborem odsouhlaseny.

<sup>42</sup> ÚA ČCE, AF SR *Zpráva o osmém synodu Českobratrské církve evangelické, který zasedal v Husově domě Praze od 5. do 7. června 1939*, Praha 1939, s. 17.

Agendy z r. 1881, tak na 60 let“.<sup>43</sup> V prosinci téhož roku bylo synodní radou duchovním a starším sborů dáno doporučení ke studiu agendy a k úpravě bohoslužeb podle jejího příkladu. Ačkoli podle vedení ČCE není nutné, aby v celé církvi vládla absolutní bohoslužebná jednota, přece je však vhodné směřovat ke sjednocení bohoslužebných forem. Bohoslužby by měly být uspořádány jen podle agendy. Začít se má suspiriem, nelze tolerovat zpěv úvodní písně ještě před příchodem kazatele. Pokud se jedná o křest, viděla synodní rada jako žádoucí, aby při křtu dítěte byl přítomen alespoň jeden z rodičů a aby se křest konal nejlépe ve shromáždění, ideálně při křestní neděli. V případě soukromého vysluhování večere Páně by se měla účastnit rodina. Bohoslužebné změny mají mít souhlas staršovstva, kazatel má presbyterům ozřejmit jejich smysl.<sup>44</sup>

Dejme zaznít alespoň hodnocení *Knihy modliteb a služebností*, jak jej s jistým časovým odstupem podal Josef Smolík. Agenda byla podle něj poznamenána teologickým liberalismem. Ten pomáhal k nalezení shody mezi zástupci obou dřívějších církví a v agendě zanechal stopy ve věroučné oblasti. Avšak setkáváme se v ní s nízkým počtem nacionálních prvků, a to navzdory době, v níž byla připravována.<sup>45</sup> Podle pozdějšího příspěvku J. Smolíka převažují v agendě i přes liberální ovzduší prvky tradiční, nenabízí se lék na úpadek večere Páně. Chybí v ní misijní rozměr, s možností křtu dospělých se patrně nepočítalo. Přímluvné modlitby nezahrnují dostatečný počet témat.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> ÚA ČCE, AF SR ČCE, VIII A Agenda, Agendární odbor, korespondence, 1923–1939, dopis J. VI. Šebesty synodní radě z 16. 6. 1939. Synodní rada odhadovala takto: „Tato kniha bude po léta, ano po několik desetiletí sloužiti jako vodítko pro řád služeb Božích v naší církvi.“ ÚA ČCE, AF SR ČCE, VIII A Agenda, složka Agenda 1939, Bohoslužebná kniha, dopis synodní rady ČCE všem farním úřadům, staršovstvům a kazatelským stanicím ČCE ze dne 13. 9. 1939.

<sup>44</sup> ÚA ČCE, AF SR ČCE, VIII A Agenda, složka Agenda 1939, Bohoslužebná kniha, dopis synodní rady ČCE všem kazatelům a staršovstvům ČCE ze dne 2. 12. 1939.

<sup>45</sup> Josef Smolík, „Agenda“, *Křesťanská revue* 22 (1955), s. 125–126, zde s. 125.

<sup>46</sup> Josef Smolík, „Sedmdesát let Českobratrské církve evangelické“, *Křesťanská revue* 55 (1988), s. 220–227 (uvedeno 231), zde s. 223–224.



Závěrem lze konstatovat, že již v počátečním období existence ČCE nacházíme snahy o úpravu a oživení jejího bohoslužebného života. Na druhé straně však také přetrvávala snaha o udržení stávajících způsobů a jednoduchosti. Přes tyto konzervativní postoje se agendárnímú odboru podařilo vypracovat bohoslužebné příručky a prosadit do nich i bohatší bohoslužebný řád a některé liturgické prvky, avšak i nadále bylo možné zachovávat bohoslužebnou prostotu.

## DODATKY KE STUDII THEOLOGIE ČCE<sup>1</sup>

*Jan Štefan*

### 1. Ad 2.1.: Nejen Bible 21

V roce 2009 nespátřil světlo světa jediný nový biblický překlad, nýbrž hned tři nové české překlady Bible, vymezující se vůči ČEPu: Bible 21, Studijní překlad a česká Jeruzalémská bible. První dva vzešly z prostředí českých charizmatiků, poslední z dílny českých dominikánů. Bible 21 a Studijní překlad se setkaly se zdvořilým odmítnutím až kritikou našich tradičních velkých církví – římskokatolické stejně jako českobratrské evangelické či československé husitské. Jeruzalémská bible byla naopak přijata chladně především v církvích nekatolických.<sup>2</sup> Katolíci přišli s alternativou k českým evangelickým či ekumenickým biblím, charismatici s alternativou vůči ekumenickému překladu. Prvním zřejmě vadí setrvalá závislost na Bibli kralické, druhým jednak přílišná volnost, jednak jazyková zastaralost Ekumenické bible. Překladatelé Studijního překladu se pyšní maximální věrností originálu, jdoucí na samu mez doslovného překladu, překladatelé Bible 21 naopak svou schopností srozumitelně oslovit našeho současníka.

Na zvěstně aktuální *Bibli, překladu 21. století* (B21) pracoval překladatelský tým, který vedl ALEXANDR FLEK (1968), od roku 1994; její původní název zněl *Nová Bible kralická* (NBK). Filologicky přesný a terminologicky konkordantní

<sup>1</sup> JAN ŠTEFAN, „Theologie ČCE“, *Teologická reflexe* 20 (2014), č. 2, s. 174–206. První dodatek se týká s. 185, druhý s. 192. – Za podnět k těmto dodatkům vděčím disertační práci, respektive knize katolického kolegy ROBERTA SVATONĚ *Duchovní cesty českého ekumenismu. Minulost, přítomnost a perspektivy*, Edice Hlas Vyšehradu XXXIV, Olomouc: Refugium, 2014. Za cenné připomínky vděčím evangelickým kolegům Janu Roskocovi a Martinu Wernischovi.

<sup>2</sup> Užívám tohoto technického termínu církevní statistiky jen velmi nerad. Nevyznávají snad evangelické církve v Apoštolském vyznání víry, že věří ve „svatou církev obecnou“, tj. katolickou? A nepovažují se snad za její součást?

Český studijní překlad Bible (ČSP) vznikl na popud Křesťanské misijní společnosti; v překladatelském týmu působili evangelikální kazatelé, mezi nimi i dva absolventi KEBF a někdejší duchovní ČCE KAREL DRÍZAL (1961) a DAN DRÁPAL (1949). Nejprve vyšla *Nová smlouva* (1994, revize 2000 a 2007), poté *Stará smlouva* (2008, jednotlivé knihy průběžně od roku 2002). Za následováním považují odvahu nahradit tradiční česká označení „Starý/Nový zákon“ označením „Stará/Nová smlouva“.

Česká verze *Jeruzalémské bible: Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou* (2009), pod níž jsou podepsáni jako překladatelé církevní historik FRANTIŠEK XAVER HALAS (1937) a moderní filoložka DAGMAR HALASOVÁ (1938), vznikala od roku 1980 na popud Dominika Duky. Manželé Halasovi ji překládali z francouzštiny, ovšem se stálým srovnávacím zřetelem k původním biblickým jazykům; jako konzultanti jim pomáhali katoličtí biblisté JAROSLAV BROŽ (1963) a LADISLAV TICHÝ (1948). Za filologicky, theologicky i ekumenicky nekorektní považují jejich převod tetragramu Božího jména do podoby „Jahve“ místo tradičního českého překladu nevyslovitelného Božího jména jménem „Hospodin“. Překladatelé zřejmě vykládají, že se z této Bible bude někde číst nahlas.

Domácí zvláštností je vysoká účast (pozdějších) církevních hierarchů v překladatelských týmech: na ČEPu se podíleli synodní senioři MILOSLAV HÁJEK (1923–1995) a PAVEL SMETANA (1937) a pravoslavný arcibiskup SIMEON (RADIVOJ JAKOVljevič, 1926), na ČSPu nekorunovaná hlava našich charizmatiků DAN DRÁPAL, na Jeruzalémské bibli čeští primasové MILOSLAV VLK (1932) a DOMINIK DUKA (1943).

Akademická česká biblistika zareagovala na tři „jubilejní bible“ (Josef Bartoň) v roce 2010 v sérii studií *Téma – český biblický překlad a bible pro 21. století*.<sup>3</sup> Vedle zásadních textů JOSEFA BARTONĚ (KTF) a PETRA POKORNÉHO (ETF) do ní přispěli dílčími studii prakticky všichni tehdejší „mladší“ biblisté ETF: starozákonníci MARTIN PRUDKÝ (1960, s. 79–95)

<sup>3</sup> *Listy filologické* 133 (2010), č. 1–2, s. 37–140.

a PETR SLÁMA (1967, s. 97–112) a novozákoníci Jiří MRÁZEK (1960, s. 113–122) a JAN ROSKOVEC (1966, s. 123–140).

## 2. Ad 2.2.1.: Evangelická oficiální omluva

Svá kající slova, pronesená při druhé návštěvě Česka v neděli 21. května 1995, papež JAN PAVEL II. zopakoval během své třetí návštěvy republiky v neděli 27. dubna 1997 v Praze:<sup>4</sup>

Dnes, v duchu [rozuměj] Vojtěchova ideálu, opakuji v této katedrále slova, která jsem pronesl k vaší zemi před dvěma léty v Olomouci, když jsem jménem katolické církve žádal o odpuštění křivd způsobených nekatolíkům a zároveň jsem ujišťoval, že katolická církev odpouští utrpení, které vytrpěli její synové.<sup>5</sup>

Papežova první omluva zůstala bez oficiální evangelické odezvy. Byla jeho druhá omluva opakovaným pokusem o podání nepřijaté ruky?<sup>6</sup> V každém případě byl tento druhý pokus úspěšný. Po Olomouci (svatořečení bl. Jana Sarkandera) a Praze (milénium sv. Vojtěcha) vstupuje na scénu cyrilometodějský Velehrad (tradiční poutní bohoslužba). Na svátek věrozvěstů 5. července 1997 tam promluvil – pozván primasem Miroslavem Vlkem – za české evangelíky PAVEL SMETANA, tehdejší synodní senior ČCE a předseda Ekumenické rady církví v České republice. Svá slova – neméně statečná,

<sup>4</sup> Na fakt, že všechny tři české návštěvy Jana Pavla II. (1990, 1995, 1997) se uskutečnily ve velikonočním období, neopomene upozornit SVATOŇ, *Duchovní cesty*, s. 331.

<sup>5</sup> „Zůstává mnoho práce k vykonání. Z projevu Jana Pavla II. v katedrále sv. Víta 27. dubna při ekumenické bohoslužbě“, *Katolický týdeník* 8 (1997), č. 18, s. 5. Tatáž slova cituje v jazykově poněkud odlišné verzi redakční článek (celý tištěný tučnými písmeny) „Papež Jan Pavel II. potřetí v naší vlasti a poprvé na ekumenických bohoslužbách“, *Evangelický týdeník-Kostnické jiskry* 82 (1997), č. 18, s. 2. Hned vedle najdeme v redakčním článku (tištěném už bez zvýraznění) „Při ekumenických bohoslužbách ve svatovítské katedrále řeč, kterou pozdravil papeže jménem ERC Pavel Smetana“. Oba texty dnes přístupné in *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

<sup>6</sup> Tak ji pochopil ve svém – jinak kontroverzním – článku pražský farář ČCE JAROSLAV VETTER, „Tak neví“, *Český bratr* 73 (1997), č. 9, s. 14. Evangelické mlčení nazývá prostě neslušností. Na naléhavost výzvy vzápětí upozornil i nejvýznamnější evangelický ekumenik oněch let JOSEF SMOLÍK, „Po třetí papežově návštěvě“, *Evangelický týdeník-Kostnické jiskry* 82 (1997), č. 19, s. 2; srov. *Perspektivy* 6 (1997), s. 8.

než byla slova papežova! – uvedl upozorněním na skutečnost, že nemá mandát „mluvit za všechny nekatolické křesťany“; bude mluvit „za sebe“ i „za mnohé evangelické křesťany“.<sup>7</sup> Nejprve takřka doslova ocitoval papeže, poté přijal a vyhlásil vzájemné odpuštění, vyznal evangelický díl viny a sám poprosil o odpuštění. Všechno naše lidské odpouštění postavil – dobře evangelicky! – do světla minulého i budoucího odpuštění Božího.

Na statečná slova papeže Jana Pavla II. nemůžeme jinak, než povědět: Vděčně přijímáme jeho omluvu a radostně odpouštíme, ba už dávno jsme odpustili. Kéž naše vzájemné odpuštění nese rysy odpuštění Božího (Přerušeno bouřlivým potleskem) – jenž hříchy lidu uvrhl do hlubin zapomnění, aby nebyly připomínány více. [...] Proto vyznávám veřejně viny a selhání nás evangelíků, které napomohly k rozdělení církve, a prosím i já naše bratry a sestry v římskokatolické církvi i v dalších křesťanských církvích za odpuštění v důvěře, že nám všem odpustí náš společný Pán, Bůh Otec, Syn i Duch svatý. (Potlesk)<sup>8</sup>

Omlouvám se bratru Smetanovi za svou děravou paměť – i zapomnětlivost je projevem lidské hříšnosti. Nemohu ovšem nezmínit skutečnost, že evangelický tisk věnoval jeho vystoupení minimální pozornost. Katolický týdeník ocitoval z jeho řeči sedm odstavců, Evangelický týdeník-Kostnické jiskry<sup>9</sup> a Český bratr<sup>10</sup> po jednom odstavci v kratičkých novinových sloupcích.

<sup>7</sup> (bad), Smíření vychází z Božího odpuštění, *Katolický týdeník* 8 (1997), č. 29, s. 5.

<sup>8</sup> Tamtéž.

<sup>9</sup> M. ŠPINAR, „Významný krok ke smíření s římskokatolickou církví“, *Evangelický týdeník-Kostnické jiskry* 82 (1997), č. 28, s. 2. Pramen citovaných vět, které se – ve formulacích, nikoli ve svém významu – liší od znění Katolického týdeníku, není uveden. Evangelický představitel prý mluvil „jménem mnoha sester a bratří protestantských církví“, tedy ne všech českobratrských evangelíků a evangeliček a ne jenom evangelíků a evangeliček z ČCE.

<sup>10</sup> Jiří ORT, „Vyznání vin na Velehradě“, *Český bratr* 73 (1997), č. 14, s. 2. Pražský evangelický farář (tehdy) mladší generace cituje z Katolického týdeníku, ovšem pouze evangelické přijetí katolického odpuštění a evangelické odpuštění katolických vin, nikoli následně evangelické vyznání evangelických vin a evangelickou prosbu za katolické odpuštění.

## HERMENEUTIKA KŘEŠŤANSKÉ ZKUŠENOSTI

Zdenko Š. Širka, Cristian Panaitescu, Petr Jandejsek (eds.), *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*, Praha: ETF UK, 2014, 223 stran.

Recenzovaná monografie vznikla v okruhu aktivních účastníků konference „Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici“, pořádané ve dnech 7. a 8. 11. 2014 týmem doktorandů prof. dr. Ivany Noble jako vyústění jejich dvouletého grantového projektu „Hermeneutika zkušenosti a její využití v christologii a ekleziologii“. Z prstových důvodů se tu zaměřím pouze na ty kapitoly, u kterých cítím výraznější potřebu vyslovit své mínění.

Garantka projektu **Ivana Noble** zahajuje předmluvu monografie citátem z *Duchovních cvičení* sv. Ignáce co „inspirací na cestě od hermeneutiky textu k hermeneutice zkušenosti“ (s. 7): „Nebot nenasycuje a neuspokojuje duši, jestliže mnoho ví, nýbrž pociťuje-li a zakouší věci vnitřně.“<sup>1</sup> V návaznosti na P. Pokorného, resp. H.-G. Gadamera, Noble poukazuje na „dialektiku zkušenosti“ (P. R.): „sklon k zachycení slovem a textem“ právě toho, „co na nás jako zkušenost doléhá“ odji-

nud. Noble dokonce hovoří o „návrat[u] k hermeneutice zkušenosti“, který může přinést „[p]okusy tématizovat ono[, do]léhání“... na pomezí již vysloveného, ještě nevysloveného a nevyslovitelného“ (s. 7). Když oproti (vlastní) rozum exponujícím přátelům jedenatřicetiletý Schleiermacher zdůraznil „celistvě... chápa[nou]“ „zkušenost s Bohem“, „doplnil důrazy, které v jeho době chyběly“ (s. 8). K hermeneutice zkušenosti však neodmyslitelně patří „rozlišování toho, o jaké ‚odjinud‘ se jedná“ (s. 9). Noble sympaticky píše o nezbytnosti *výkladu* zkušenosti: „Proces rozlišování... musí otevírat možnosti, jak se člověk při výkladu své zkušenosti může vydat ‚ze sebe‘ ‚nad sebe‘.“ Takto „zahrne jak pochody v lidském nitru, tak různá doléhání ‚odjinud‘“ (s. 9). Neméně než poukaz na výklad zkušenosti Noble k liberálně-teologické hermeneutice přibližuje pojetí biblických textů jako studnice „duchovních zkušeností“ „různých prostředí a dob“ (s. 10). Vtírá se ovšem otázka, zda rozlišením na „hermeneutiku textu“ a „hermeneutiku zkušenosti“ Noble nevytváří zavádějící, ba mylnou dichotomii. Na jednu stranu je zcela správné, když hermeneutika „ztrácí... charakter pouhého metodického pomocného instrumentu

<sup>1</sup> Ignác z Loyoly, „Duchovní cvičení 2“, in: týž, *Souborné dílo I. Duchovní cvičení, Vlastní životopis, Duchovní deník*, Velehrad: Refugium, 2005, s. 12.

<sup>2</sup> J. Rohls, „Sprachanalyse und Theologie bei I. U. Dalferth“, in: *ThR* 55, 1990, s. 200–217; 202.

k pochopení textu“.<sup>2</sup> O tom, zda veškerá skutečnost představuje slovní dění (*Wortgeschehen*) jako pro Fuchse či Ebelinga nebo zda snad je vyjádření skutečnosti v řeči podmíněno manifestací předmětu samého v mytickém slově jako u Cassirera, lze jistě debatovat, na druhou stranu však už kvůli řečové povaze našeho rozumění by se „hermeneutika textu“ neměla stát čímisi, od čehož je zapotřebí „hermeneutiku zkušenosti“ v zájmu popisu jejích náležitých vlastností emancipovat (s. 7–10), abychom ji k tomu posléze mohli vztáhnout (s. 10). Vždyť ve středu hermeneutického úsilí Noble, výhradně v souvislosti s „hermeneutikou zkušenosti“ zmíněného Schleiermachers, stála právě – s Noble pověděno – „hermeneutika textu“, „hermeneutiku zkušenosti“ nutně zahrnující. Neexistuje žádná toho jména hodná „hermeneutika textu“ bez „hermeneutiky zkušenosti“ a naopak. Metodicky ovšem učiníme krok zpět a zdůrazníme, že hermeneutika jednoduše není synonymem výkladu. Inlace všech možných „hermeneutik“, jaké jsme svědky v anglofonním diskursu a na něm orientovaném myšlení jiného původu, hrozí zastřít jednotnou dimenzi „hermeneutiky bez přívlastků“, tj. vědecko-uměleckého zkoumání výkladu *všech* k „já“ (*Selbst*) analogických

významových vztahů, jimž jakožto prostoru naší zkušenosti souhrnně říkáme „svět“, a právě tím i „já“ samotného. Snad pro krátký rozsah předmluvy se tu, na rozdíl od Noble, náboženské zkušenosti věnované monografie<sup>3</sup> čtenář nepodivuje nad hermeneutickou smělostí citovat německé autory výlučně z anglických překladů, ba i němčinu do češtiny překládat přes angličtinu. Z „Verächter“ se tak už díkybohu nestávají „opponenti“<sup>4</sup> apod.

Kapitola **Zdenka Š. Širky** nese název „Hermeneutika skúsenosti a možnosti jej výkladu“. Při vědomí její „neuchopiteln[osti]“ (s. 30) má Širka zkušeností na mysli „prožitok těch, kteří vykládají“ (s. 13). Zastává se „tvůrčí[ho] význam[u]“ zkušeností (s. 13 a 15), avšak současně ji „bude[] důsledně odlišovat od zkušenosti vyjádřené v biblickém textu či od univerzální transcendentní zkušenosti“ (s. 13). Máme tu tedy přinejmenším dvě separované zkušenosti. Širka chce sledovat, *kde, jak* a *s jakými následky* se zkušenost odehrává (s. 30). Jeho definice zkušenosti náboženské mi pak zůstává nejasnou: „Náboženská zkušenost se dá všeobecně charakterizovat jako zkušenost, kterou má osoba či skupina o objektivní realitě [sic!] s křesťanskou či náboženskou podobností“ (s. 15). V dalších částech Širka

<sup>3</sup> I. Noble, *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, Brno: CDK, 2004.

<sup>4</sup> Noble, op. cit., s. 252.

mapuje „velmi pomal[ý]“ (s. 17) vstup zkušenosti do teologického diskursu (Descartes, Schleiermacher) a představuje „[h]ermeneutické rozvinutí lidské zkušenosti“ (s. 20) v kontinentální filosofii (Heidegger, Gadamer). Smysl zkušenosti lze uchopit pouze další interpretací ve světle „zkušenost [i]interpreta, hermeneutické komunity či společenství“ (s. 13). Třetí část je věnována pojetí zkušenosti u E. Schillebeeckxe a F. Schüssler Fiorenzy, třebaže se nadsazeně nazývá „Hermeneutika zkušenosti v současnej teologii“ (Širka všechny své podkapitoly nazývá mnohem obecněji, než jak odpovídá jejich obsahu).

Výhrady vznesené vůči Noble by mohly být nyní zopakovány. „Hlavní myšlenka“ celé monografie má totiž podle Širky být „posun od zkušenosti, která je obsažená v textech, ke zkušenosti těch, kteří vykládají“ (s. 15). Vyprázdnění pojmu hermeneutika je tu značné: „Hermeneutika zkušenosti znamená výklad, tlumočení či diskuzi o lidské zkušenosti“ (s. 13, velmi podobně s. 16). „Vztah mezi lidskou zkušeností a porozuměním... předpokládá, že porozumění zkušenosti není výsledkem našeho úsilí, ale je děním, které člověk neovládá, spíše by se mohlo

říci, že mu podléhá“ (s. 16n). Vysvětlení této silné teze jsem v Širkově kapitole nenašel. Proč by potom člověk nemohl neovládat rovnou zakoušení samo, zvláště ponechává-li Širka Schleiermacherův „pocit absolutní závislosti“ jako „ryzí receptivit[u] subjektu“<sup>5</sup> v platnosti bez výhrad, jen s poukazem na „zúžení“ [sic!] náboženství pozdějšího „ochranovce vyššího řádu“,<sup>6</sup> když v dogmatice „názor“ nahradil „pocitem“ (s. 19)? Proč je „tvůrčí význam“ připisován pouze zkušenosti a v porozumění je člověk čemusi/komusi poddán? Bohu? „[S]oučasné společnosti“ (s. 16)? Okolnostem? Dějinám, jimž podle Širky poddanost porozumění připisuje Gadamer? Píše-li Širka, že zkušenost, sama majíc „hermeneutickou hodnotu“, „není pouze tím, co k nám zvenčí přichází, ale je i tím, co je obsahem zkušenosti, tím ‚jiným‘, *co musíme zpracovat*, neboť se nás bezprostředně týká“ (s. 16; zvýr. P. R.), není mi jasné, jak by takové „zpracování“ zkušenosti při našem „neovládání“, „poddanosti“ porozumění vypadalo. Věta, která jako by nám hleděla vysvětlit, jak svou dichotomii (aktivní zkušenost vs. pasivní porozumění) Širka myslí, tak žel učiní sotva: „Neznamená to, že je porozumění úplně subjektivní, ale spíše to, že je vždy za-

<sup>5</sup> J. Kranát, „Schleiermacherův původní názor“, in: F. Schleiermacher, *O náboženství. Prohlavy ke vzdělaným mezi jeho utrhači*, přeložil a úvodem opatřil J. Kranát, Praha: Vyšehrad, 2012 [1799], s. 13–48; 45.

<sup>6</sup> Česky k tomu srv. Kranát, op. cit., s. 17–24.



chycené mezi očekáváním porozumění a umožňováním jinakosti, aby se projevilo“ (s. 16).

Kapitola „(Ne) čitelnost krajiny a hermeneutika mystéria“ **Františka Štěcha** nanejvýš zdařile analyzuje „fenomén krajiny nejen jako prostředí, v němž se uskutečňuje náboženská zkušenost jeho obyvatel, ale také jako prostředí, které je touto zkušeností utvářeno“ (s. 31). Vítaně tak doplňuje a teologicky prohlubuje projekt Přírodovědecké fakulty UK „Religiózní krajina“, orientovaný na „odraz[] náboženství v prostoru“ (s. 32). Ve vztahu člověka a krajiny si Štěch všímá ne tolik jak, nýbrž spíše *proč* „se náboženství projevuje v krajině“ (s. 33). Krajinu chápe „jako symbol vztahu přírody, člověka a transcendence“ (s. 31). Člověk, „jakoby oblečen do krajiny“ (s. 33), otiskuje do ní svou tvář (s. 37); skrze krajinu mu „lze... nazírat i tvář Boží – tvář Kristovu“ (s. 46). Platí proto, že „péče o krajinu je zároveň péčí o vlastní duši“ (s. 37). Vztah člověka a krajiny můžeme „nazvat... zrcadlením Božího stvořitelského činu a prvního projevu Boha jako Lásky“ (s. 51). Krajina „je oknem do zásvětí, je místem dotyku Boha a člověka“ (s. 40). „Krajina nás přivádí k teologii díky náboženské zkušenosti, kterou činíme v jejím náručí“ (s. 53). V krajině „lidský poutník nalézá stopy transcendence v rozmanitých zákoutích nejvlastnější

imanence“ (s. 32). Štěch vstupuje do příkladně šře interdisciplinárního rozhovoru: s biologií, botanikou, historií, kulturní antropologií, filosofií, archeologií, ba i geoinformatikou, ale též s českou katolickou teologií, což je v recenzované monografii – vyznání většiny přispěvatelů navzdory – dosti vzácné. Zájem o krajinu se s teologií setkává právě v okamžiku, kdy ne-teolog kriticky poukáže na „starý antropologický systém myšlení“. Vždyť teologie upozorňuje na „*theo-antropickou*“ povahu světa (s. 35).

Štěch překonává, resp. patrně ani neuznává, Noble a Širkovo odštěpení „hermeneutiky zkušenosti“ od „hermeneutiky textu“, chce-li v návaznosti na J. Sádla krajinu číst *jako text* (s. 47nn). Krajina je „prostorem Božího sebesdílení, jehož středobodem a vrcholem je spásná událost Ježíšovy smrti a zmrtvýchvstání“ (s. 45). Ke krajině tedy navrhuje přistupovat nejprve christologicky. Boží zjevení ve světě se děje „právě v kontextu přírody“ (s. 39). „Hermeneutiku mystéria“ považuje „za... synonymum pro teologii, resp. *metodickou reflexi náboženské zkušenosti, která zakládá možnost výkladu tajemství víry*“ (s. 50; zvýr. P. R.). Jak pregnantní formulace! Lze si jen přát, aby Štěch v rozvíjení tématu pokračoval. Nad ostatní kapitoly ta Štěchova vyniká též vyříbeností jazykového projevu.

**Robert Svatoň** v textu „Význam křesťanské zkušenosti v ekumenickém dialogu“ hledá cestu k zúročení křesťanské zkušenosti „na cestě ke společenství jedné víry“ (s. 56). Nejprve představuje problematiku zkušenosti v současné ekumenické diskuzi. Konstatuje, že přes hojnost dokumentů ekumenického dialogu dosažený „konsensus... k jednotě křesťanů přispěl jen pramálo“ (s. 56). Klade si otázku, zda na vině není „snaha ‚napumpovat‘ výsledky ekumenických dialogů do žil církve“ (s. 57). Zmiňuje J. Ratzingera, H. Urse v. Balthasara a Jana Pavla II. pro jejich důraz na význam zkušenosti místního církevního společenství pro ekumenismus (s. 58 a 62). Jak říká poslední jmenovaný, ekumenický dialog má šanci pouze tehdy, přestane-li být „výměnou názorů“ a stane se „výměnou darů“ (s. 62). Svatoň souhlasí s W. Kasperem, že k rozdělení křesťanů došlo spíše vzdálením jejich života než kvůli naukovým sporům (s. 62). Současně se Svatoň případně brání individualizaci náboženské zkušenosti: „jedinečné *pro me* se vlévá do všeobecného *pro nobis*“ (s. 61).

Stěžejní část své kapitoly Svatoň věnuje „provázanost[i] křesťanské zkušenosti s poznáním pravdy“, které „je možné pouze v osobním setkání“, dále poukazuje „na nezbytnost interpretace každé zkušenosti víry ve světle tradice“, jakož i „na svatost života coby

ústřední[ho] prv[ku] ekumenicky plodné zkušenosti“ (s. 63). Jako evangelík bych se ovšem nerad stavěl „do záře Tradice“ (!), aniž mám dojem, že by to nutně znamenalo „uzavřít se do pocitu vlastní soběstačnosti“ (s. 46). Vyjadřuje-li katolík (podle mě přemrštěně) obavy, aby „ekumenismus [ne]skončil[i] v propadnutí dějin“ (s. 67), s chválou „Tradice“ do ekumenického dialogu vstupovat neradno. Na samém konci kapitoly nadto Svatoň přidává svůj hlas k Janu Pavlu II., že rozdělení křesťanstva je „vinou“ (s. 70; Jan Pavel II. dokonce mluví o „zl[u], z něhož potřebujeme být uzdraveni“; *Ut unum sint*, s. 85), což je z reformační perspektivy zcela nepřijatelné. Volí-li katolík pro ekumenický dialog hermeneutiku: „tragédii rozdělení Bůh proměňuje v milost vzájemného obohacování“ (P. R.), protestanta k takovému dialogu přesvědčí sotva (viz např. reakce vídeňského evangelického systematika U. H. J. Körtnera na lutersko-katolický dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft*, 2013).

**Martin Kočí** se v kapitole „Od postmoderní zkušenosti narušení k postmodernímu narušení zkušenosti“ zabývá především dvěma katolickými teology, Australanem Kevinem Hartem a Vlámem Lievenem Boevem. Kočí se věnuje zkušenosti ve smyslu *Erfahrung* a *experience*, které „odkazují k poměrně zásadnímu *narušení* zaběhlého stavu

věcí a vlnění se *jiného*“ (s. 112). Klade řečnickou otázku: „Není narušitelská funkce... původním významem náboženství?“ (s. 112n).

S onto-teologií, jež „nahrazuje neprostopné Boží tajemství abstraktním filosofickým konceptem“ (s. 115), hodlá Hart zúčtovat právě důrazem na „zkušenost s Bohem“, resp. „zkušenost absolutního narušení“ či krátce „ne-zkušenost“. Jinakost této zkušenosti odkazuje k jinakosti Boží, odvozené od singulární události života a smrti Ježíše Krista. Bůh je zcela Jiný, resp. konkrétní Jiný (*Other*), „který se vlamuje do přítomnosti lidského subjektu“ (s. 117). Cožpak může v nemetafyzickém myšlení existovat Boží jinakost „o sobě“? Jak nám připomene R. Otto, Boží jinakost není nic na způsob Boží vlastnosti; stejně jako jakákoli jiná jinakost vzniká *interpretací* lidským subjektem. Kočí píše: „Ne-zkušenost zcela jiného absolutního subjektu je tak Hartovým pokusem obejít metafyzické pojetí, které náboženskou zkušenost objektivizuje“

(s. 119). Avšak Hartova „zkušenost absolutního narušení“ či „ne-zkušenost“ fungují – přinejmenším podle Kočího výkladu – jako pouhé koreláty objektivizované Boží jinakosti. Při takovém „hermeneutickém doketismu“, tj. bez náležité teologické pozornosti věnované lidskému subjektu, přichází nutně zkratka i „subjekt absolutní“. Hrátkami s negacemi („ne-zkušenost“) se naléhavé otázce po teologické reflexi receptivity „absolutního narušení“ od „absolutního subjektu“ „subjektem relativním“ (P. R.) vyhnout nelze. Hartovu kryptoonto-teologickou pozici se zdají dokládat jeho výroky typu „Bůh přichází jediné od Boha“ (s. 120) či Kočího parafráze „Bůh... svým ano směrem k člověku otevírá možnost nemožného“ (s. 119), které by mohly směle platit za výklad klasika moderní metafyzické onto-teologie, Karla Bartha, „rámec všeobecně závazné argumentace“ vědecké teologie vyměňivšího za pozitivismus decizionisticky pojatého zjevení, resp. za „iracionální subjektivitu dále nezdu-

<sup>7</sup> W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973, s. 274. Dále srv. týž, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, s. 201: „Je to hluboce ironický fenomén, že zrovna Barthův rezolutní teocentrismus, který by měl překonat veškerý antropocentrismus a subjektivismus novověké teologie, vybíhá do krajního vyostření právě tohoto Barthem potíraného subjektivismu.“ Mnichovská škola rozvíjí posud nejsystematičtější a nejpronikavější kritiku Barthovy teologie z tohoto bodu. Stále aktuální tu zůstává T. Rendtorff (ed.), *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1975; poučná je příkrá kritika Bartha mj. z pozice reformované ortodoxie u J. Rohlse, „Credo ut intelligam. Karl Barths theologisches Programm und sein Kontext“, in: týž – G. Wenz (eds.),

vodnitelného rizika víry jakožto faktický základ zdánlivě tak příkré objektivitu jeho řeči o Bohu a Božím slově“.<sup>7</sup> Naproti tomu Schleiermacherova „absolutní závislost“ křesťana (na Bohu), k níž má Hartův „absolutní subjekt“<sup>8</sup> záměrně odkazovat, stojí nemetafyzickému, „negativně-teologickému“, „postmodernímu“ myšlení blíže, ponechává-li „zdrženlivě“ tento predikát v tajemném, neprobádatelném „mezi“ vztahu Dárce víry a obdarovaného. Poslední citát, který Kočí z Harta uvádí, končí větou: „Samotný fakt, že člověk může vyznat, že Ježíš je Kristus, předpokládá, že toto zjevení bylo vždy přístupné zkušenosti“ (s. 120). Poměr této zkušenosti k „ne-zkušenosti“ zůstává bez vysvětlení. Jedna z otázek, kterou Kočí Hartovu pojetí klade, zní, zda toto „[n]eústí... do příliš negativní teologie“ (s. 121). Mně se spíše vkrádá otázka, zda Hart svou

teologii vede směrem, jímž lze k negativní teologii dospět.

Zato Kočího myšlenková blízkost „teologii Narušení“ (s. 122–124), teologii „otevřen[ého] příběh[ui] víry“ (s. 128) jeho „Doktorvatera“ Boeveho je mi pochopitelnější. Ani vůči Boevemu se Kočí nestaví nekriticky: „Kde jsou hranice otevřenosti? Jak radikální je otevřenost, kterou implikuje radikální teologická hermeneutika lovaňské školy?“ Leč Hart i Boeve mají podnikat „v podstatě zdařilý pokus o překonání onto-teologie i povrchní spirituality.“ Eschatologickou (Hart) a inkarnační (Boeve) perspektivu chce Kočí spojit a „rozvinout do skutečně radikální teologické hermeneutiky“ (s. 128). Kež takové fundamentálně-teologické úsilí při vši své radikalitě nabude i konkrétního (materiálně)dogmatického obsahu, abychom

*Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, s. 406–435; 431nn; ze sekundární literatury srv. zejm. S. Holtmann, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007; M. Laube, *Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, s. 452–485.

<sup>8</sup> Není to ovšem Hartův pojem; spojení „absolutní subjektivita“ nacházíme u německých teologů častěji – paradoxně jako charakteristiku pro ně nepřijatelného Barthova „božského suveréna“ (Rohls, „Credo ut intelligam“, s. 434), na jehož decizi se má celá teologie zakládat. Je obdivuhodné a vlastně i sympatické, že po tom všem, co bylo o „absolutní subjektivitě“ napsáno, se ještě někdo pokouší tento pojem teologicky rozvíjet. Leč barthovská antiracionalistická opce jistě dovoluje zůstat Barthovi oddán též po seznámení s vyargumentovanou kritikou na jeho adresu. Harta neznám nad rámec Kočího kapitoly, nechci proto odhadovat, zda je to i jeho případ, nebo zda teologizuje předkriticky.

„věčně nevařili namísto radostného hodování.“<sup>9</sup>

Jakkoli je jazyková kultura jednotlivých přispěvatelů dosti rozdílná (u žádného však špatná), gramatických chyb a překlepů v knížce nacházíme únosné množství. Esteticky si kniha stojí znamenitě; přes tu a tam se vyskytující jednopísmennou spojku či předložku na konci řádku představuje snad nejnápadnější typografický kaz číslování stran u hřbetu, jež začíná na s. 195. K sazbě užil Zdenko Š. Šírka vydařený font Linux Libertine, obálku zdobí obraz *Cesta na horu* Ivany Noble.

Za přečtení a promyšlení nesporně stojí monografie celá, tolik vítané a o značný díl rozšiřující skrovný počet publikací i dalších intelektuálních podniků, jimiž dosud česká teologie pojmu zkušenosti dopřála pozornost. Prof. dr. Ivaně Noble a všem autorům patří veliký dík za to, že tento „intelektuální hřích“ hledí odčinit.

Pavel Roubík

## HEIDELBERSKÝ KATECHISMUS NOVĚ PŘELOŽENÝ

*Heidelberský katechismus: křesťanské učení, přeložil Peter Cimala, Praha: Návrat domů, 2013.*

K 650. výročí původního vydání Heidelberského katechismu vychází jeho nová česká verze, snad již osmnáctá (první české vydání vyšlo r. 1619). Překládat texty tohoto typu, za nimiž stojí generace těch, kdo se mu učili nazpaměť, a silná teologická tradice, není snadné. Překlad bude vždy poměrně konzervativní, tím spíše, že mu logicky chybí aparát. Tak i překlad Petera Cimaly. Samozřejmě nahrazuje archaismy minulých překladů, kde je nutno, a celková úroveň jazyka je současnému čtenáři bližší. Výhodou překladatele bylo, že mohl sáhnout k originálním dokumentům (3. vydání 1563, latinská verze z téhož roku) a ke kritickým edicím pozdějším.

Proti předchozím českým překladům je nejnápadnější jiné uspořádání odkazů k Bibli. Pod hlavním textem (odpovědí) je uveden v plném textu jen výběr citátů, ostatní jsou uvedeny po stranách jako odkazy. Citáty jsou podle znění Českého ekumenického překladu (a tak i zkratky biblických knih). Toto grafické

<sup>9</sup> Právě těmito slovy začal K. Barth v rozhovoru s curyšskými promovendy (19. 11. 1962) svou stručnou reakci na Ebelingovu hermeneutickou teologii, kladoucí obzvláštní důraz na teologickou tradici: „Gut, aber bei Ebeling ist es ein ewiges Kochen statt ein fröhliches Schmausen“ (*Gespräche 1959–1962*, GA IV.25, s. 401).

uspořádání působí na uživatele příjemněji než některé starší překlady, kde hlavní text se skoro ztrácel v záplavě citátů. Problémem jiného druhu, který však se současným překladem nesouvisí, je vůbec sama metoda dokládání výroků katechismu citáty z Bible; z nich se stávají jakási *dicta probantia* pro dogmatické *loci*, výroky Písma jsou vyňaty ze svého kontextu a jeho dynamiky a zařazeny do nového funkčního systému a je otázkou, zda se tím neděje újma Bibli vůbec.

Citlivou otázkou pro překladatele Heidelberského katechismu jsou theologumena, která tvoří kostru jeho základní teologie. Překladatel nejspíše nepostupoval metodou slovní ekvivalence (jedno slovo originálu odpovídá jednomu slovu překladu). Např.: Široké sémantické pole originálního výrazu *seelig*, *Seeligkeit* v překladu kolísá mezi „požehnaní“ a „spasení“. Totéž kolísání nacházíme u výrazu *erlösen*, *Erlöser*: jednou „zachránit“, jindy „Vykupitel“, jednou „spasení“ atd. To samo o sobě, přihlédneme-li k významové šíři těchto termínů, je stále v překladatelské licenci. Dohadujeme se, co překladatele vedlo, nakolik měl na mysli asociace či konotace, které v současném čtenáři zvolený překlad evokuje, a zda si byl vědom terminologické provázanosti těchto výrazů v celku katechismu; až na výjimky nejde o nějaké „zcivilnění“

těžkých výrazových kalibrů. Se zvláštní sympatickou pozorností sledujeme ta místa, kde překladatel ztlumil (nikoli neproblematickou) „satisfakční teologii“ Heidelberského: Kde originál mluví o tom, že je třeba „učinit zadosť“ Boží spravedlnosti, volí překlad formulace o zaplacení dluhů, které u Boha hříšný člověk má. Z Boha hněvivého v uražené spravedlnosti se stal Bůh-Věřitel, který sám platí naše dluhy. Malý posun, ale významný.

Pochopitelné (a přiznané) rozpaky měl překladatel hned u první otázky s výrazem „potěšení“. Nakonec jej ponechal, i když v poznámce pod čarou připouští, že *Trost* originálu je významově širší a plnější; dnešním uším zní „potěšení“ trochu lacině. Nabízelo by se pěkné české slovo „útěcha“ (viz 2K 1,3 v překladu ČEP). Ovšem to by sugerovalo, že adresáti katechismu jsou v situaci bezútěšné, potřební nějaké útěchy; takové asi bylo mínění autora katechismu, když např. v ot. 26 mluví o „trápeních tohoto života“, který je slzavým údolím (*Jammertal*).

Poslední poznámka se vztahuje k prosulé ot. 80, kde se o papežské mši praví, že je to „zlořečené modlářství“. Je známo, že v prvním vydání katechismu tato otázka vůbec nebyla a v této formě se objevuje teprve ve vydání třetím. S odvoláním na to některé novodobé překlady tuto otázku vynechávají. Cimala

otázku 80 ve svém překladu ponechal, avšak pod čarou opatřil poměrně rozsáhlým komentářem, v němž uvádí i prohlášení reformovaného svazu, že její tvrzení již není možno zastávat (a dodejme: nebylo to možno ani v době, kdy katechismus vznikl).

Teologie Heidelberského katechismu nezůstala ušetřena kritiky ani v českém prostředí (viz: Božena Komárková, *Heidelberský katechismus ve 20. století*, Křesťanská revue 24/1957, s. 210–213). To, že se nyní objevuje znovu v českém prostředí v dostupném překladu, je záslužný počín, který dává možnost, aby byl tento klasický text reformované tradice znovu studován a kriticky zkoumán. Překladatel v úvodu připouští, že jeho odpovědi nebudou moci uspokojit všechny čtenáře. Ale „stejně důležité jako dobré odpovědi jsou i dobré otázky. Nemusíme tedy souhlasit ani s jedinou odpovědí katechismu a přesto vstoupit do podnětného rozhovoru a přijmout užitek ze všech jeho 129 otázek, které vyzývají čtenáře k reflexi křesťanské víry a životní orientace“ – a hledat odpovědi vlastní.

*Pavel Filipi*

## NOVÝ SLOVENSKÝ KOMENTÁŘ KE KNIZE EXODUS

*Josef Tiño (ed.): Exodus (Komentáře k Starému Zákonu 3), Trnava: Dobrá kniha, 2013, 950 stran.*

Komentář ke knize Exodus je třetím svazkem v sérii komentářů ke Starému Zákonu, které vydává Teologická fakulta Trnavské Univerzity v Bratislavě. Jde o výsledek společného úsilí skutečně prominentní skupiny teologů a lingvistů slovenské školy, která je většinou zastoupena katolickými učiteli, jako jsou např. Josef Tiño, Peter Dubovský, Blažej Štrba, Josef Jančovič, Juraj Pigula, Róbert Lapko, Anton Tyrol a další, a spolupracuje s nimi i protestantský vykladač Bohdan Hroboň.

Přístup autorů komentáře lze definovat jako pokus o čtení Exodu jakožto uceleného příběhu, jehož ústředním tématem je „bohoslužba Hospodinu“. Základní myšlenkou je, že cílem osvobození Izraele z Egypta bylo z Božího úradku vyvést lid z *otročtví* a přivést ho k *službě* Pánu. Pro tento účel jim byla poskytnuta příslušná ustanovení. V tomto ohledu pak liturgické předpisy, týkající se služeb ve svatostánku (Ex 25–31 a Ex 35–40) a tvořící jádro Hexateuchu, mají zásadní význam.

Toto tematické zaměření na službu Pánu se odráží na struktuře kome-

táře. Skládá se z následujících bloků: I. Ex 1,1–15,21: Hospodin vysvobozuje Izrael pro bohoslužbu na Boží hoře; II. Ex 15,22–18,27: Na cestě k Boží hoře; III. Ex 19,1–24,18: Příkázání na Sinaji pro správnou bohoslužbu; Ex 25–40: Ustanovení pro bohoslužbu – IV. Ex 25,1–31,18: Předpisy pro správnou bohoslužbu Hospodinu; V. Ex 32,1–34,35: Modlářství, následky a obnovení smlouvy; VI. Ex 35,1–40,38: Realizace správné bohoslužby ve vyvrcholení přítomnosti Boží.

Každý blok je rozdělen na menší části a materiál v těchto částech je představen v následujícím pořadí: překlad textu z hebrejštiny a řečtiny v paralelních sloupcích, textové poznámky (srovnání MT a verze LXX), výklad, kompozice a popis. Nakonec pak aplikace – teologická, pastorační a někdy také liturgická. Některé části jsou doplněny exkurzy týkajícími se klíčových konceptů příběhu (např. etymologie jména JHVH, zatvrzelost faraónova srdce), otázek souvisejících s dějinností (např. egyptské rány, východ Izraele z Egypta), jakož i liturgických aspektů (např. svátek Pesach, svatostánek) atd.

Autoři provádí podrobnou analýzu textu, jeho literárních rysů (sémantiky, syntaxu), významu různých pasáží a jejich teologického poselství. Komentář obsahuje velké množství informací,

v nichž vykladači nabízejí širokou škálu názorů na historické pozadí událostí popsaných v knize Exodus. V komentáři jsou užitečné údaje o tom, co ten či onen pojem nebo výraz znamená v konkrétním kontextu, a jaký měly různé verše výklad v rabínské či církevní tradici. Citovány jsou odkazy na židovské a křesťanské starověké prameny, ale také díla současných vědců. Výklad některých pasáží týkajících se právních předpisů, obsažených v Knize smlouvy (Ex 20,22–22,23), je doplněn paralelami z legislativních kódů z oblasti Blízkého Východu, což je velmi zajímavé.

Autoři se ponořili do textu a čtenářům poskytují významné výsledky svého zkoumání. K textu přistupují velmi různě, u některých pasáží (např. u vyprávění o egyptských ránách nebo o přechodu Rudým mořem) se nevyhýbají literární kritice a analýze z hlediska kritiky pramenů. Autoři zdůrazňují tematickou jednotu knihy a ukazují, jak mohly být jednotlivé části textu integrovány do celku, tedy jaké místo a jakou funkci mají v celkové kompozici. Například v konečné podobě textu je pasáž Ex 32–34, která obsahuje mj. příběh o zlatém teletí, umístěna doprostřed předpisů vztahujících se k službě ve svatostánku, tj. Ex 25–31 a Ex 35–40. Komentář zde vidí záměrný kontrast: na rozdíl od správného *typu* bohoslužby je modlářství jejím *antitypem*.



Jelikož komentář obsahuje hluboké teologické reflexe stejně jako množství pastoračních a liturgických aplikací, má šanci, aby se stal důležitým a aktuálním průvodcem pro křesťanské čtenáře, pro jejich život a zkušenosti. Komentář má zřetelně křesťanskou orientaci a jeho obsah lze chápat v rámci biblické teologie. Permanentně se v něm objevuje můstek k Novému Zákonu, ukazuje, jak se dějiny spásy, která se odráží v knize Exodus, naplňují v životě a službě Ježíše Krista, zejména v jeho smrti na kříži. Významné a obohacující jsou v této souvislosti citace z církevních otců.

Mám-li shrnout, proč je komentář cenný a zaslouží si, aby na knižních regálech poutal zájem širší církevní veřejnosti, pak je to především důkladné zpracování materiálu – jak strukturálně, tak i z hlediska obsahu, koncentrace kolem jediného tématu, velmi informativní a široký rozsah, podrobná analýza biblického textu a vyvážená kombinace synchronního a diachronního přístupu v práci s textem, dále použití starověkých literárních pramenů a shrnutí práce moderních badatelů. Nadto vše se autoři nebojí naznačit důležité spojnice s novozákonní teologií. Komentář je určen pro učitele a studenty stejně jako pro teology a pro všechny zájemce o studium Bible. Autoři, kteří přispěli do tohoto třetího svazku, zvou své čtenáře z různých prostředí k ekumenickému dialogu

a hlubokému zamyšlení nad teologickým poselstvím knihy Exodus.

*Elena Sidorová*

## **KONEC FILOZOFIE, ZAČÁTEK METAFYZIKY?**

*Jaromír Feber, Jelena Petrucijová, Tomáš Hauer: Ztraceni v terrapolis (Antropologie – dromologie – víra), Trnava: Trnavská univerzita, 2012, 171 stran.*

Život dnešního člověka probíhá ve velmi informacemi nasyceném (možná dokonce přesyceném) prostoru. Současná věda produkuje obrovské množství poznatků ze všech možných oblastí, které jsou navíc díky technickým prostředkům lehce dostupné. Otevřela se tak zatím nebývalá možnost dosáhnout všestranné vzdělanosti. Vypadá to, že by se mohl konečně splnit ideál univerzálního člověka, který uzrál v myslích renesančních humanistů. Nicméně lze pozorovat opačný trend. Místo univerzalistů, tj. jedinců, kteří by obsáhli veškeré dostupné vědění, společnost produkuje masu specialistů. Příčina je zřejmě prostá, množství produkovaných poznatků je příliš velké na to, aby je mohl jakýkoli jedinec obsáhnout, a je proto i společensky efektivnější zaměřit se na výchovu specialistů, tj. lidí, kteří se budou schopni vyznat alespoň

v určité malé oblasti své zvolené specializace. V situaci masové duchovní produkce se formuje určitý „historický zákon“ – zákon vzrůstající disproporce. Roste disproporce mezi člověkem jako určitým biologicky omezeným jedincem a vývojem lidstva. Lidstvo jako souhrnný tvůrce poznatků stále více předbílá jednotlivé lidi, tj. jednotlivé spotřebitele a uživatele úhrnného potenciálně dostupného vědění. Důsledkem této disproporce je ale ztráta orientace v celku světa.

Teoretickou disciplínou, která se snaží celek světa rozumově uchopit, je filozofie. Rozvoj filozofie by měl přispívat ke kultivaci univerzálního vztahu člověka k realitě. Z podobného vymezení filozofie vycházejí autoři recenzované monografie. Programově navazují na „antropologický převrat“ ve filozofii a přiklánějí se k názoru, že klíčem k porozumění světu je člověk a jeho subjektivita.

Tvrdí-li, že my lidé jsme ztraceni v terrapolis, tak tím chtějí především zdůraznit, že náš svět nám není dán objektivně, ale je naopak realitou, na jejímž konstituování se sami neustále podílíme. Je-li člověk konstitutivním prvkem svého světa, pak tento svět postrádá stabilitu, protože člověk jako jeho relativní součást do něho vnáší nejistotu. Lidstvo si svou ztracenost připomnělo po údajné smrti Boha, kterou západnímu

světu ohlásil F. Nietzsche. Smrtí Boha ztratil lidský svět svůj absolutní základ, který dodával našemu životu vyšší smysl a pevný morální řád.

Monografie je rozdělena do třech relativně samostatných částí, z nichž každá představuje jeden z možných způsobů, jak se s touto situací vyrovnat. První část monografie nazvaná *Antropologie*, jejíž autorkou je J. Petrucijová, tematizuje problém člověka. Nabízí stručný, ale promyšleně systematický dějinně-filozofický exkurz formování filozofické antropologie. Vychází se z předpokladu, že vývoj antropologického poznání má ve filozofii charakter postupných přechodů dílčích paradigmat. Speciálně se analyzuje paradigma ontologické, gnozeologické, axiologické, antropologické a jazykové. V rámci jednotlivých paradigmat se odlišným způsobem hledá odpověď na otázku po lidské podstatě a identitě (nebo se oprávněnost podobné formulace problému popírá). Autorka tvrdí, že četné pokusy odpovědět na otázku po „člověku“ a jeho „tajemství“ přivádí k „meta-otázce“, „jak my mluvíme o člověku?“, která je rozvíjena v rámci interpretativního a narativního přístupu k pojetí člověka. Současné tzv. post-antropologické období převážně rezignuje na ideu člověka jako nositele rozumu a také univerzálních morálních, sociálních a jiných hodnot nutných

pro posouzení všeho jsoucího. Zdůrazňuje se, že jazyk má donucovací schémata, která určují, po čem se dá nebo nedá tázat, že lidská identita je neustále se měnící narativní/interpretativní identitou, která nemůže nezabloudit v labyrintu současných a minulých světů. Autorka se speciálně zaměřila na ty současné filozofické směry, které prezentují člověka jako *zoon logon echon* nebo *homo loquens*. Právě podkapitulu 1.3 *Post-antropologické období* lze oprávněně považovat za nejpodnětnější.

Ve druhé části monografie nazvané *Dromologie*, jejímž autorem je Tomáš Hauer, se analýza soustřeďuje na téma dromologie, tedy vědy o rychlosti. Jak souvisí rychlost pohybu s prožíváním časovosti a prostorovosti? Jakým způsobem se současná „logistika vnímání“, tedy ona násilná a konfrontační organizace našeho života, ovládaná cílenou distribucí obrazových informací odráží v našich představách o společnosti, člověku, politice, hodnotách či náboženství? Jak se vznik metabolických a technických vehiklů (nosičů rychlosti), jejich proměny a spojení s transportními revolucemi podílí na historických proměnách našeho obrazu světa? Člověk se vždy pokoušel jednak překonávat vzdálenosti a současně zmocňovat se prostoru. Vývoj dopravních prostředků, které za účelem pohybu v prostoru lidé užívali – od koňských

povozů přes železnice a automobily až po letadla – vyvrcholil příchodem digitalizovaného audiovizuálního hypertextu, posledního „vozidla“ (vehiklu), které nahrazuje fyzický pohyb svých řidičů naprostou nehybností. V čem a jak ovlivňuje ona dějinná řada začínající metabolickými vehikly typu koně, přes lodě, železnice, automobily, letadla až po nejnovější způsoby telepřenosu, teleprezence a audiovizuální vehikly naši současnou představu o světě? Jaké sociální, kulturní a politické konsekvence plynou z neustálé akcelerace společenských procesů, ze setrvačnosti absolutní rychlosti? Může zvyšování rychlosti našich technologií vést až k nezvratnému znehybnění sociálních aktérů? Závisí naše snahy o reprezentaci skutečnosti na druhu média a rychlosti? Jakou roli hraje v našich snahách o pochopení současné kultury přebytek reprezentací skutečnosti, vytvářených technickými aparáty? Otázky tohoto typu si již od poloviny sedmdesátých let klade francouzský urbanista, kulturní kritik a filozof Paul Virilio, T. Hauer na jeho otázky navazuje a snaží se je dále tvůrčím způsobem domýšlet.

V poslední třetí části nazvané *Víra*, jejímž autorem je J. Feber, je pozornost zaměřena na celkovou duchovní situaci člověka. Ztracenost v současném světě je pojata jako výsledek lidské tvůrčí aktivity, jejímž negativním

důsledkem se často stává relativizace hodnot a ztráta smyslu. Člověk vytváří kulturu jako systém prostředků (jak duchovních, tak materiálních), které jsou sice jednak nutnou podmínkou lidského života, ale zároveň lidský život problematizují. Člověk jako kulturní tvor si začíná stále ostřeji uvědomovat, že se stává součástí vytvořeného, tj. jen relativního světa, a proto má tendenci rezignovat na hledání jeho absolutních základů. Tato tendence našla své filozofické vyjádření v současném postmodernismu. Autor ale nabízí jiné řešení problému, které vychází z předpokladu, že člověk si je schopen uvědomit sebe sama nejen jako spolutvůrce své reality, ale zároveň je v ní schopen (prostřednictvím víry) najít i absolutno. Z přijetí statusu demiurga nutně vyplývá ztráta absolutních hodnot, které dávají životu pevný řád a vyšší smysl, ale právě naopak. Jedině demiurg, který přijal zodpovědnost za svůj svět, se může pokusit konstituovat svůj svět absolutně.

Podle autora může být naše současné hledání pevných základů života pojato jako nové hledání absolutna. Absolutno v božské podobě již není přijímáno s naivní samozřejmostí, ale mohlo by být znovu nalezeno. J. Feber považuje za určující výdobytek moderní filozofie gnozeologie I. Kanta. Ten upozornil (oproti dosavadním teoriím, podle nichž se poznání řídí vnějšími objektiv-

ními předměty) na činnost poznávajícího subjektu. Smysly nám poskytují pouze zmatenou a neuspořádanou látku a my sami z ní tvůrčím aktem svého vědomí teprve vytváříme to, čím je pro nás realita. Tento tzv. „kopernikánský převrat“ ve filozofii je reflexí evidentního faktu, že všechno to, co víme o světě (všechny naše vjemy, představy, pojmy neboli obecněji řečeno poznatky), vše to, co považujeme za skutečnost, produkuje naše vědomí. Kopernikánský převrat vyjadřuje uznání nepopíratelného zjištění, že člověk sám musí nějak porozumět světu, on sám svým rozumem vytváří určitý pojem „reality“. „Převrat“ J. Feber navíc interpretuje radikálněji nejen jako událost gnozeologickou, ale i ontologickou. Celkově je realita, ve které žijeme, kulturním konstruktem. Kulturním konstruktem je realita jak primárně, tak sekundárně. Primárně jako výsledek lidské činnosti vytvářející podmínky našeho života (tzv. kulturní prostor), sekundárně jako výsledek poznávací činnosti. Tradičním filozofickým jazykem řečeno, kulturním konstruktem je jak lidské bytí (ontologický aspekt), tak poznání tohoto bytí (gnozeologický aspekt). Vyjdeme-li z předpokladu, že realita je konstituována lidským rozumem, ale přesto chceme žít ve smysluplném světě, pak musíme podle J. Febera dodat rozumu absolutní charakter.

Celá třetí závěrečná část monografie je vedena především snahou prokázat, že v lidském rozumném světě lze najít nejen absolutno, ale dokonce absolutno v božské podobě. Cesta k Bohu zde vychází z analýzy víry jako konstitutivního základu rozumu. Je velmi působivým pokusem o novou redakci ontologického důkazu a zároveň dokladem, že i dnes lze smysluplně rozvíjet náboženskou filozofii. Spor o náboženskou filozofii se již dříve stal předmětem zajímavé polemiky mezi J. Feberem a I. Blechou na stránkách *Filosofického časopisu*.<sup>1</sup> Ale teprve novou monografií J. Febera lze považovat za konstruktivní a zpracovanou

odpověď na skeptické názory o možnostech náboženské filozofie v současném filozofickém prostředí.

Společnou monografií J. Petrucijové, T. Hauera a J. Febera můžeme označit za přínosnou, protože si klade závažné otázky a nebojí se formulovat i kontroverzní odpovědi. Nabízí jak teoretickou reflexi filozofické klasiky, tak i reflexi nejaktuálnějších filozofických trendů. Zároveň považuji za sympatické, že se možná poněkud „anachronicky“ pokouší o oživení tradičního pojetí filozofie jako metafyziky.

Peter Rusnák

<sup>1</sup> Feber, J., O nevědecké filozofii, víře, racionalismu a transcendentální fenomenologii. In *Filosofický časopis* 2009, 57, č. 4, s. 589–598

## PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 2014

### CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY PALACKÉHO V OLOMOUCI

Doc. PaedDr. SEODdr. Šimon Marinčák, Ph. D.

#### **Pastorální rozmer slovanského eucharistického liturgického formulára do redakcie metropolitu Cypriána**

*Habilitační práce v oboru teologie, 169 stran*

Práca sa zaoberá problematikou slovanského eucharistického liturgického formulára, ako je zachytený v najstarších liturgických rukopisoch pochádzajúcich z Novgorodu z 13. a 14. storočia. V úvode je načrtnutý stručný historický prierez zmienkami o prítomnosti východného obradu v krajinách ako Slovensko, Česko a Moskovská Rus. Následne sa autor venuje prehľadu dejín vzniku a vývinu konštantínopolského liturgického formulára po obdobie, v ktorom sa tento formulár preložil do slovanského jazyka a preniesol do slovanských krajín. Pozornosť sa venuje najmä studitskému obdobiu, ktoré je pre tému tejto práce najdôležitejšie. Autor nahliada do samotných prameňov výskumu, ktorými sú už spomínané slovanské rukopisy, ale neprehliada aj dôležitosť dobových gréckych rukopisov, ktoré sú nevyhnutnou podmienkou pre pochopenie slovanských prekladov. Neodmysliteľnou súčasťou sú aj dobové liturgické komentáre, ktoré odhaľujú mnohé dôležité historicko-liturgické skutočnosti potrebné pre tento výskum. Na záver autor porovnáva výslednú rekonštrukciu slovanského liturgického formulára s rekonštrukciou gréckeho liturgického formulára, ktorá bola vytvorená na základe štúdia gréckych pramenných materiálov.

ThLic. Robert Svatoň, Th. D.

#### **Duchovní cesty českého ekumenismu – minulost, přítomnost a perspektivy. Příspěvek k české ekumenické teologii**

*Doktorská disertační práce v oboru praktická teologie, zaměření: ekumenická teologie a mezináboženský dialog, 335 stran*

Práce se zabývá otázkou, jakým směrem by měla pokračovat cesta ekumenismu, na kterou katolická církev (UUS 3) vykročila, a to v konkrétních podmínkách našich

zemí. Východisko tvoří formulování problematiky českého ekumenismu jako otázky ryze teologické, neboť ekumenické hnutí jako takové je jedním z autentických boho-lidských synergických projevů života církve, v nichž Boží Duch povolává člověka a inspiruje ho k odpovědi. Kontextem je současná situace světového ekumenismu, která je nezdědka popisována jako „ekumenická zima“, „konec ekumenismu“ nebo „období přechodu“. Sondy do historie českých ekumenických vztahů, popis tendencí nacházejících se v dnešním českém ekumenickém prostoru a shrnutí duchovních impulzů, které české ekumeně předkládá magisterium v osobách dvou posledních papežů, načrtávají možnosti navázání a prohloubení dynamiky ekumenického procesu. Ten, jakožto vnuknutý Duchem Svatým, může směřovat kupředu pouze za předpokladu, že bude znovu objeven „duchovní ekumenismus“, ona „duše veškerého ekumenického hnutí“ (UR 8), že církev i jednotliví křesťané učiní hlubokou zkušenost s Duchem vedoucím k jednotě a nechají svůj život a svoje jednání proniknout opravdovou „ekumenickou spiritualitou“.

## UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Doc. Petr Sláma, Th. D.

### **Funkce dějin ve starozákonních teologiích 20. století**

*Habilitační práce v oboru evangelická teologie, 296 stran*

Práce sleduje, jakým způsobem pracuje starozákonní biblická věda s dějinami, úžeji pak, jak s nimi pracuje relativně mladý žánr vzniklý v době osvícenství a usilující o souhrnnou reprezentaci Starého zákona, nazvaný *Teologie Starého zákona*. Analyzuje specificky dějinný charakter Bible samotné. Zabývá se vznikem historiografie v antice, jejím rozmachem v době osvícenství i polemikou o determinantech historiografie v současnosti. Sleduje desítky konkrétních teologií Starého zákona především v německé a anglické jazykové oblasti z hlediska jejich představy o dějinách a jejich práce s nimi. Zvláštní pozornost věnuje české biblistice a jejímu kontaktu s celosvětovou debatou. V závěru práce je navrženo dvojí kritérium pro vyhodnocení jednotlivých teologií Starého zákona. Vedle již dříve položené otázky, zda v dané teologii vůbec dějiny hrají nějakou roli, se práce také ptá, jestli dějiny, s nimiž daná teologie pracuje, jsou chápány *emicky* (zevnitř systému) nebo *eticky* (zvenčí k systému). Jakkoli přínosná je pro bližší porozumění dílčím aspektům Bible

etická analýza její historicity, emické pojetí dějinnosti Bible zůstává pro teologickou práci s Biblí nezbytností.

Mgr. Jan Černý, Ph. D.

### **Jevení a spása. Subjektivita v materiální fenomenologii Michela Henryho**

*Doktorská disertační práce v oboru filozofie, 195 stran*

Práce zkoumá možnosti fenomenologické filosofie zabývat se otázkou spásy v křesťanském smyslu s ohledem na projekt materiální fenomenologie Michela Henryho. Poslední trojice knih Michela Henryho znamenala v jeho tvorbě obrat ke křesťanství a postavila napětí dvou základních modů jevení, které jeho fenomenologie postuluje, do těsného vztahu s otázkou života a smrti člověka. Zároveň v maximální míře exponovala subjektivní pól jevení a učinila subjektivitu vlastním polem, na němž se příběh spásy člověka odehrává. Práce zkoumá jak obecné pojetí subjektivitu v materiální fenomenologii, tak konkrétní pojetí božského a lidského subjektu. Zjišťuje, jak francouzský filosof podává fenomenologii vnitrobožského života; sleduje životní pohyb lidského subjektu z nitra božského života do transcendence světa a poté v „druhém narození“ zpět ke zjevnosti božského života v něm samotném; vysvětluje, v jakém smyslu je božský i lidský subjekt subjektem vtěleným; ukazuje, jak se lidský subjekt stává subjektem rozumějícím slovu božského života, které promlouvá v něm samotném i v Písmu. Všimá si přitom vztahu fenomenologického a novozákonního diskursu a také důsledků faktu, že spása se v materiální fenomenologii stala transcendentální zkušeností subjektivitu, pro empirická data lidské existence a pro realitu světa.

Mgr. Ing. Martin Horák, Th. D.

### **Kázání na žalmy. K možnostem křesťanského kázání na biblické žalmy**

*Doktorská disertační práce v oboru systematická a praktická teologie, 155 stran*

Práce se zabývá otázkou, zda a za jakých podmínek je možné v církvi kázat na biblické žalmy. Ukazuje, jakým způsobem je možné žalmy chápat jako Boží slovo, a tedy vhodný základ pro kázání, a prokazuje, že žalmy mohou být oprávněně užity ke kázání navzdory tomu, že liturgickým určením žaltáře byla modlitba. Práce dále sleduje, jaké tematické, literární a rétorické možnosti žalmy poskytují pro tvorbu kázání. V závěru na třech příkladech z kazatelské tvorby církve předkládá ukázkou využití těchto možností.



Mgr. Jana Hradová, Th. D.

### **Pastýřský vztah v porovnání se vztahem psychotherapeutickým**

*Doktorská disertační práce v oboru praktická teologie, 308 stran*

Práce podává ucelený pohled na vztah pastýře a jemu svěřeného člověka. Charakter zmíněného vztahu, včetně kompetencí a osobnostních rysů pastýře, je průběžně srovnáván se vztahem psychotherapeutickým – jde o systematické, biblické i prakticky teologické vymezení vztahovosti s přihlédnutím k psychologii a posléze o vyjasnění jejich projevů a realizací v místním společenství. Pastorační péče je pojata jako souhrn péče speciální i širšího duchovního doprovázení. Práce je zasazena do kontextu dalších disciplín (terapie obecně, antropologie, sociologie náboženství), vychází z Písma a soustředí se na téma duchovního růstu člověka a specializované péče o jeho duši i ducha. Dotýká se také hledání, zda a jakými způsoby se lze pastýřsky starat o duchovní prospěch lidí vně církevních obcí. Autoritami z různých disciplín, jejichž přínos pro téma práce je sledován, jsou například W. Pannenberg, M. Buber, D. Bonhoeffer, P. Tillich, L. Crabb, V. Frankl nebo J. A. Komenský. Práce dále pojednává parakletickou povahu pastorační péče, zásah Božího Slova do pastorační situace, vztahovou komunikaci, tvořivé naslouchání narativům, vydání se a vykazatelnost ve vzájemných vztazích, přičemž cílem je soustředění pastorační péče ke Kristu a k oslavě vztahující se k Bohu.

Mgr. Michaela Kušnieriková, Th. D.

### **Cirkev ako nerodinné solidárne politické spoločenstvo**

*Doktorská disertační práce v oboru systematická a praktická teologie, 204 stran*

Táto dizertačná práca skúma prečo je metafora cirkvi ako rodiny nepostačujúca, keď sa sústredíme na vzťah cirkvi k svetu a predovšetkým na holistický koncept kresťanského konania. V tomto úsilí je do rozhovoru uvedená Arendtovej teória politického konania, Bonhoefferova ekleziológia a politická teológia a Stāniloaho teológia sveta a konania. Korene rozdielnych pohľadov Arendtovej a Bonhoeffera na symboliku rodiny sú odhalené v ich rozličnom poňatí konania. Preto sa ono stáva hlavnou témou debaty, zahrňujúc aj hlas Stāniloaho, zameranej na interakciu konajúcich a miesto konania vo svete. Kresťanské povolanie je rozvinuté nielen ako konanie pre druhých, ale tiež s druhými v odpovedi na slová a činy Boha, existujúceho ako tri Osoby v spoločenstve. Tým, ako sú ľudia vťahovaní do tohto priestoru jedinečných vzťahov, sú zmocňovaní k vzájomnému aj k spoločnému konaniu tých,

ktorí sú si rovní, a podieľajú sa na svetských a verejno-politických záležitostiach. Vzhľadom na to, že symbolika rodiny vyjadruje iba oklieštené poňatie konania, opomínajúc jeho spoločný aspekt, táto štúdia dopĺňa túto symboliku o metaforu cirkvi ako solidárneho politického spoločenstva.

Viacheslav Lytvynenko, Ph. D.

### **The Doctrine of God and Deification in Athanasius of Alexandria: Relations and Qualities**

*Doktorská disertační práce v oboru filozofie, 371 stran*

Práce sleduje a vykláda Atanášův koncept zbožštění v úzkém vztahu s jeho doktrínou Boha. Zabývá se otázkou, v čem Atanáš viděl zdroj božství (v obecné podstatě nebo v Otcí?), jakým způsobem použil nicejskou formulaci soupodstatnosti a co měl na mysli svou argumentací, že Syn byl stejné božské podstaty jako Otec. Dále zkoumá, jak Atanášovo chápání Boha ovlivnilo jeho popis spasení jako zbožštění a jakým způsobem usouvztažnil tři hlavní soteriologické aspekty: vztahový, ontologický a právní. Odpověď na tyto otázky autor hledá v přezkoumání Atanášovy reakce na pohanský světonázor (v jeho raném pojednání *Contra Gentes* a *De Incarnatione*) a na ariánské myšlení (především v jeho *Orationes Contra Arianos* a několika dalších pozdějších pracích). Práce dále sleduje, jak bylo Atanášovo pojetí Boha v ostrém kontrastu s Ariovou teologií a že jeho interpretace soupodstatnosti je nejsrozumitelnější právě v kontextu jeho antiariánských argumentů. Závěrem autor dochází k tezi, že Atanášovo chápání vztahu Otec-Syn ho přivedlo k uvažování o vtělení a ukřížování v rámci příbuznosti. Na tomto pozadí jsou božské vlastnosti (ať už ontologické, nebo právní) svázány se způsobem, jakým se nám Bůh dává a navrácí nás do původního stavu příbuznosti s ním.

Doc. ThDr. Petr Macek, Ph. D.

### **Teismus Charlese Hartshorna**

*Doktorská disertační práce v oboru filozofie, 342 stran*

Práce představuje amerického procesuálního filosofa Charlese Hartshorna a jeho filosofický teismus vzhledem k diskuzi o vztahu teologie a filosofie. Autor uvádí – poté, co pojedná o osobnosti a díle nejznámějšího procesuálního filosofa Alfreda North Whiteheada – hlavní aspekty Hartshornova novoklasického filosofického pojetí Boha v jeho vztahu ke světu. Pozornost věnuje i Hartshornovu specifiku, kterým

je obrana a interpretace Anselmova ontologického argumentu pro Boží existenci. Dále se zabývá Hartshornovými pokusy vyrovnat se s některými klasickými výklady Božího vztahu ke světu, představovanými dílem Tomáše Akvinského a Hartshornovými současníky, protestantskými teology Paulem Tillichem a Karlem Barthem. V závěru práce autor bilancuje získané poznatky a zahrnuje přehled české protestantské diskuse o vztahu teologie a filosofie. Práce končí konstatováním, že Hartshornova holistická procesuální vize může být díky své koherentnosti a jasnosti inspirací, výzvou i partnerem veškerého bádání sledujícího porozumění povaze a struktuře skutečnosti jako takové.

Mgr. Olga Navrátilová, Ph. D.

### **Stát a náboženství v Hegelově právní filosofii**

*Doktorská disertační práce v oboru filozofie, 225 stran*

Práce sleduje problematiku moderního sekulárního státu a jeho vztahu k náboženství v pozdní filosofii G. W. F. Hegela. Předtím než je pozornost zaměřena k tomuto mysliteli, jsou krátce představena pojetí vztahu státu a náboženství dvou Hegelových novověkých předchůdců, Thomase Hobbesa a Johna Locka. Vůči těmto významným zástupcům dodnes vlivné smluvní teorie státu, kteří sdílejí obdobně empirické postoje, ale dospívají ke zcela odlišným pohledům na možnost náboženské tolerance a vztah církve a státu, nabízí Hegelova politická filosofie alternativu, neboť sice neopouští důraz na svobodu jednotlivce, ale ukazuje současně omezenost ryze individualistického východiska. Otázka vztahu státu a náboženství u tohoto myslitele, jíž je věnována hlavní část práce, je pojednána s ohledem na pojem svobody, jenž tvoří základ celé Hegelovy filosofie ducha. Je to právě tento pojem, který Hegelovi umožňuje ukázat vzájemnou provázanost i nutnost odlišení těchto dvou projevů ducha, totiž státu a náboženství, stejně jako vysvětlit napětí, které mezi nimi přetrvává. Toto napětí, jak práce dokládá, nemusí být chápáno pouze jako svobodu ohrožující, ale také jako svobodu podmiňující.

Mgr. Filip Outrata, Ph. D.

### **Teologie stvoření Juliana z Aeclana a její zdroje**

*Doktorská disertační práce v oboru filozofie, 277 stran*

Práce se pokouší o celkový nárys teologie Juliána z Aeclana, nejvýraznějšího Augustinova protivníka v tzv. pelagiánském sporu, a o hledání jejích zdrojů především

v protimanichejsky zaměřených dílech vybraných autorů křesťanského Východu (Titus z Bostry, Serapion z Thmuis, Basil z Kaisareie, Eusebios z Emesy) a autorů křesťanských katechezí antiochijské tradice, zejména Jana Chrysostoma a Theodora z Mopsuestie. Úvodní kapitola práce představuje Juliánovu osobnost a jeho dílo, základní rysy jeho polemiky a vztah k významným předchůdcům i jeho filosofický a exegetický profil. Jádrem práce, zachycení Juliánovy teologie, se postupně věnuje pojetí hříchu a svobodné vůle, polemice proti představě dědičného (přirozeného) hříchu a pozitivnímu konceptu křesťanské milosti, spravedlnosti a přirozenému i zjevenému psanému zákonu, přirozenosti fyzické smrtelnosti, dále christologii a soteriologii zaměřující se na obranu skutečného Kristova lidství a jeho role příkladu, vzestupnému konceptu milosti začínající na úrovni stvoření a pokračující rozmanitými projevy až k vykupitelské roli Kristově. Srovnání Juliánovy teologické koncepce s jeho východními vzory a paralelami ukazuje na značnou podobnost v řadě témat (hodnocení svobodné vůle a celkové pojetí hříchu, pozitivní zdůvodnění křtu u dětí, fyzická smrtelnost jako součást stvořené přirozenosti, nikoli jako následek prvotního hříchu) a přes dílčí rozdíly zasazují Juliána z Aeclana přinejmenším zčásti do proudu pravověrné křesťanské tradice, jejíž součástí a obhájcem se cítil být.

Mgr. Jan Valeš, Th. D.

### **Člověk jako otevřenost v myšlení W. Pannenberg a K. Rahnera**

*Doktorská disertační práce v oboru systematická a praktická teologie, 196 stran*

Práce se zabývá termínem „otevřenost“ v teologickém významu, pokud je jím míněna bytostná charakteristika člověka. Ze všech autorů 20. století, u kterých se tento pojem vyskytuje, vynikají K. Rahner a W. Pannenberg soustavností, se kterou pojem používají, a hloubkou jeho obsahu. První a nejrozsáhlejší část analyzuje detailně použití tohoto pojmu u obou autorů od prvních děl až po vrcholná systematicko-teologická kompendia. Druhá část ověřuje pojem otevřenosti na pozadí učení o stvoření člověka k Božímu obrazu, učení o lidském hříchu a na pozadí zvěsti Evangelia o Boží záchraně v Ježíši Kristu. Oba autoři jsou zde konfrontováni se sekundární literaturou. Výsledkem této kapitoly je mimo jiné zjištění, že lze mluvit o jednom pojmu otevřenosti, neboť společné body převažují nad rozdíly. Třetí část práce naznačuje možnosti tvořivé práce s pojmem otevřenosti. Závěr obsahuje navrženou definici pojmu otevřenosti člověka u sledovaných autorů.

Mgr. Jindřich Veselý, Ph.D.

### **Mýtus v myšlení Jana Patočky**

*Doktorská disertační práce v oboru filozofie, 316 stran*

Práce prozkoumává problematiku mýtu ve filosofii Jana Patočky. Tento myslitel se mýtem celoživotně, třebaže nikoli systematicky, zabýval a pojednával o něm v rozmanitých kontextech a z rozličných perspektiv. Autor usiluje o představení vývoje Patočkova myšlení z tohoto hlediska v jeho kontinuitě i diskontinuitě, snaží se jeho celoživotní meditaci o tématu rekonstruovat a zároveň si klade otázku po funkci této meditace v rámci Patočkova myšlení jako celku a její koherenci. Jako jednotící střed Patočkovy filosofie je předpokládán pohyb transcendence konečné bytosti. Téma mýtu je interpretováno ve vztahu k tomuto centru. Kromě snahy vystihnout, jakým způsobem Patočka rozvíjí dané téma, se práce zaměřuje i na problematické aspekty jeho myšlení. Autor dochází k tomu, že Patočkovu pojetí trpí jistou nevyjasněností či kolísáním základních východisek a některými neproblematicky přijímanými předpoklady, které vedou k obtížně beze zbytku udržitelnému stanovisku. V závěru práce je nastíněno alternativní pojetí vztahu mýtu a transcendence konečné bytosti a namísto neproveditelného překonání mýtu je nabídnuta možnost vědomého osvojení a odpovědné modifikace nezbytného narativního pozadí vší zkušenosti.

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

PharmDr. Mgr. Aleš Franc, Ph.D., Th.D.

### **Teologické kořeny a současná teologie Nové apoštolské reformace**

*Doktorská disertační práce v oboru systematická teologie, 406 stran*

Práce pojednává fenomén Nové apoštolské reformace (NAR) se základními problémy, které s sebou nese, a to včetně hodnocení tohoto živého, stále se měnícího hnutí. Následuje krátký rozbor dosavadní kritické reflexe NAR. Autor se dále věnuje důležitým okamžikům, osobnostem a naukám v dějinách pentekostalismu a charismatického hnutí, které vedly ke konstituování NAR a zasazuje fenomén NAR do širokého kontextu, čímž činí jeho myšlení i projevy snáze pochopitelnými.

Mgr. Aleš Mrázek, Th.D.

### **Fenomén náboženské pouti v počátcích české reformace**

*Doktorská disertační práce v oboru církevní dějiny, 664 stran*

Práce se zabývá fenoménem náboženského poutnictví v českých zemích v období středověku. Zvláště se soustředí na dobu vlády Karla IV. Lucemburského a jeho syna Václava IV. Problematiku zkoumá v širokém spektru teologických, ideologických i politických souvislostí a jednotlivé poznatky zasazuje do celkového kontextu náboženského života doby. Studované období je sice časově souvislé, avšak zároveň představuje dobu specifického dějinného zlomu. Díky tomu je možné problematiku poutnictví sledovat na pozadí hlubokých společenských i náboženských změn a postupně narůstajících ideových konfliktů.

Mgr. Ota Pavlíček, Th.D.

### **La dimension philosophique et théologique de la pensée de Jérôme de Prague**

*Doktorská disertační práce v oboru církevní dějiny, 662 stran*

Francouzsky psaná práce (je výstupem smlouvy cotutelle UK Praha a University Paris IV-Sorbone) analyticky zkoumá část českého a evropského myšlenkového dědictví, a to na pozadí filosofické a teologické dimenze učení Jeronýma Pražského († 1416), českého filosofa, přítele Jana Husa a představitele reformního proudu na pražské univerzitě na přelomu 14. a 15. století. Autor se zabývá jednotlivými Jeronýmovými texty a jejich doktrinárními aspekty a ukazuje, jaké vlivy na Jeronýmovo myšlení působily, jaké byly jeho zdroje a myšlenky. Pozornost je věnována například Jeronýmově křesťanské reinterpetaci platonismu, realistické interpretaci Aristotela, analýze Boha jako univerzálie či interpretaci Stvoření. Součástí je i editio princeps kvestie UODH Štěpána z Pálče.

Vladimír Strejček, M. A., Th.D.

### **Vztah protestantských církví k muslimské menšině v Rakousku**

*Doktorská disertační práce v oboru církevní dějiny, 183 stran*

Práce se zabývá vývojem mezináboženských vztahů v rámci Rakouska, a to v soustředění na protestantské církve a jejich postoje k muslimské menšině. Autor sleduje tento vztah nejen v minulosti, ale zevrubně pojednává i o současném stavu.

PhDr. Marina Luptáková, Ph. D., Th.D.

**Иконоборческие споры VIII–IX столетий в философской и богословской перспективе**

*Doktorská disertační práce v oboru církevní dějiny, 133 stran*

Rusky psaná práce pojednává problematiku ikonoboreckých sporů 8. a 9. století ve filosofické a teologické perspektivě. Interpretuje spor především jako dogmatickou záležitost. V práci jsou sledovány origenistské kořeny ikonoborectví, role smyslového vnímání v kontemplativním poznání a také metody a prostředky ikonomalby jako vyjádření teologie ikony, která byla rozpracována v důsledku ikonoborecké polemiky.

Mgr. Marie Jandová, Th.D.

**Náboženské a existenciální otázky u Viktora E. Frankla. Jejich recepcce v teologickém myšlení se zvláštním zřetelem k Církvi československé**

*Doktorská disertační práce v oboru systematická teologie, 168 stran*

Práce se zabývá osobou Viktora E. Frankla, jeho životním příběhem a jeho logoterapeutickými metodami, které významně ovlivnily mnoho vědních oborů. V disertaci je kladen hlavní důraz na promýšlení logoterapie v prostoru české teologie se zvláštním zaměřením na blízkost k teologii Církve československé husitské a na její možné praktické využití v rámci tzv. výchovy ke smyslu.

Mgr. Marie Holá, Th.D.

**Jehuda Amichai – poezie ve světle tradiční židovské literatury**

*Doktorská disertační práce v oboru judaistika, 208 stran*

Práce se zabývá vzájemným vztahem náboženských textů judaismu a v zásadě světskou a moderní poezií jednoho z nejvýznamnějších moderních básníků hebrejského jazyka. Autorka sleduje více než dvacet nově přeložených básní a prostřednictvím jejich rozborů se snaží postihnout tvůrčí principy a stěžejní tematické vymezení básnickovy tvorby.

Mgr. Marek Vinklát, Th.D.

### **Magie, mystika a liturgie: židovská tradice v amuletech pozdní antiky**

*Doktorská disertační práce v oboru judaistika, 158 stran*

Práce se zaměřuje na fenomén aramejských magických misek neboli aramejských zaklínacích misek, amuletů pocházejících z Mezopotámie pozdní antiky. Texty obsažené na těchto artefaktech jsou autorem jednak překládány, jednak interpretovány v kontextu své doby, tj. pozdní antiky.

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

ThDr. Helena Smolová, Th.D.

### **Povolání ženy ve filosofické a teologické reflexi Edith Steinové**

*Doktorská disertační práce, katedra fundamentální a dogmatické teologie, 216 stran*

Práce sleduje přední představitelku německé fenomenologické filozofie Edith Steinovou (1891–1942). Ústředním tématem je polarizace jednoty lidské bytosti v dualitu muže a ženy a úloha ženy v tomto světě na pozadí soudobých snah specifikovat způsob, jímž je víra v Ježíše Krista, Božího Syna, prožívána ve společenství církve z hlediska mužství a ženství. Epistemologickým východiskem je průnik filosofické a teologické antropologie a spirituální teologie. Práce si dále klade za cíl diachronně i synchronně uchopit způsob, jímž Steinová popisovala a definovala „přirozenou a nadpřirozenou roli“ ženy a její praktické (zejména výchovné) důsledky. Východiskem uvedených zkoumání je pochopení vztahu mezi subjektivitou vlastní a subjektivitou druhého a dále pak porozumění významu tělesnosti v psychosomatické jednotě člověka a polarizaci lidské bytosti v mužství a ženství.

ThLic. Stanislav Příbyl, Th.D.

### **Právní situace litoměřické diecéze v letech 1989–2010**

*Doktorská disertační práce, katedra pastorálních oborů a právních věd, 366 stran*

První část práce se věnuje historické rekapitulaci. Popisuje dějiny litoměřické diecéze od jejího založení v roce 1655 až po rok 1989 a dále podrobně probírá události let



1989–2010 (episkopát Mons. Josefa Koukla po patnáctiletém období sedisvakance v kontextu obnovy diecéze po pádu komunistického režimu, situace diecéze za biskupa Pavla Posáda a následné období administrace diecéze Dominikem Dukou, nástup biskupa Jana Baxanta). V druhé části je zpracována problematika tvorby a aplikace kanonického práva v období 1990–2010. Práce si všímá činnosti diecézních biskupů, generálních a biskupských vikářů, biskupské kurie a popisuje výkon soudní moci v diecézi. V závěru práce autor vyhodnocuje úroveň právního stavu litoměřické diecéze ve sledovaném období.

## **TEOLOGICKÁ FAKULTA JIHOČESKÉ UNIVERZITY V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH**

Mgr. Kateřina Brichtcínová, Th.D.

### **„Ve své lásce nás předem určil...“ Předurčení. Svatý Pavel, svatý Augustin a Vladimír Boublík**

*Doktorská disertační práce v oboru systematická teologie, 230 stran*

Práce se věnuje výkladu o předurčení v podání svatého Augustina a interpretaci tohoto výkladu v podání Vladimíra Boublíka, jenž oproti Augustinovým tezím překládá odlišné řešení opírající se o novodobou exegezi pavlovských listů. Autorka ukazuje, že Boublíkova teologie není jen akademickým podnikem, ale především bytostným hledáním odpovědi na otázku lidského osudu poznamenaného hříchem, utrpením a smrtí. Celá jeho tvorba prozrazuje záměr oslovit současného člověka a vést ho ke Kristu, který stojí ve středu Boublíkova uvažování. Práce se pokouší na českého exilového teologa navázat a také dále rozvinout některé z jeho nevyjasněných postulatů. Tím například vnáší jiné světlo do dříve nevyjasněného problému Kristova prvenství v předurčení.

Mgr. Martin Gronos, Th.D.

### **Čím přispěla teologie kardinála Schwarzenberga na vatikánských koncilech?**

*Doktorská disertační práce v oboru systematická teologie, 381 stran*

Práce odpovídá na otázku nastolenou v samotném titulu ve třech okruzích. Prvním okruhem je milieu české soudobé společnosti, která s sebou nese českou otázku, neboť má v sobě atributy idejí Mistra Jana Husa, který měl jeden z požadavků, aby

se Boží slovo mohlo svobodně hlásat. Druhým okruhem je *communio* katolického shromáždění, jež v sobě nese již specifitější charakter víry, která dává poznání o člověku, nikoliv jako individuu, ale osoby, neboť věřící žije a pohybuje se ve společenství *communio sanctorum*, které osobně věřícího provází i za hranicemi kostela (církve). Třetím okruhem je důslednost věřícího ve vzdělávání, konkrétně disciplíny, vyučování a kultivování. Všechny tři okruhy mají napomoci porozumět osobní neomylnosti papeže, která není deisticky statická, tedy založená na individuu, nýbrž založená na příběhu spirituální tvorby tradice celé církve, v jejímž středu stojí christologická fraternita, do které je vštěpována hierarchie jurisdikce. Tyto skutečnosti podle autora nelze od sebe oddělit, nýbrž je třeba je přijmout jako strukturu integrálního pojetí církve jako katolické. Potvrzením této tendence je soudobé pojetí daného fenoménu po II. vatikánském koncilu.

Mgr. Pavel Sekyrka, Th.D.

### **František Xaver Paleček. Portrét českého Vianneye**

*Doktorská disertační práce v oboru systematická teologie, 344 stran*

Práce pojednává o životě, pastoračním díle a historickém odkazu P. Františka Xavera Palečka (1859–1926) v rámci české společnosti. Autor pojednává jeho pastorační činnost a rozebírá jeho kazatelské, zpovědní, spolkové, pedagogické a charitativní působení, jež učinily P. Palečka známým. Autor se dále zabývá jeho politickými názory i vzpomínkami na jeho vliv na společensko-duchovní dění v regionu. Práce je zpracována především na základě dosud nepublikovaných archivních pramenů. Dříve publikovaná literatura, samizdaty a vzpomínky pomáhají sekundárně dotvářet rámec práce zvláště tam, kde primární prameny nenabízejí kontinuitu.