

POHLED DO SVĚTA STAROZÁKONNÍCH PROROKŮ

Jiří Hoblík, *Proroci, jejich slova a jejich svět*, Praha: Vyšehrad 2009, 517 stran.

Hoblíkův značně široký spis (téměř 520 stran) s velmi barevnou obálkou s motivem mysticky se vznášejícího Mojžíše držícího v ruce Tóru od M. Grünnewalda vydal Vyšehrad v roce 2009. Hoblík navazuje na svou disertační práci *Spor o profétii* obhájenou roku 2004 na Evangelické teologické fakultě. Chronologie recenzované knihy se řídí prací K. R. Veenhofs *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexander des Grossens* (2001). Ostatní badatele najde čtenář v Rejstříku badatelů, kde jsou uvedeni Gunkel, Jenni, Koch, Noth, von Rad, Wolff, Westermann, Zimmerli a další, zvláště pak odborníci na izraelský kult, jako například Mowinkel, Wilson, Albertz, Dietrich a jiní. Z filosofů jsou zmíněni Hegel, Comte a Herder, významněji pak také Martin Buber. Z českých badatelů uvádí Hoblík J. Hellera a M. Balabána, pokud jde o gramatické záležitosti jsou zmíněni S. Segert a O. Klíma.

Knihy je disponována potrojně: I. Úvod, II. Profétie v dějinách, III. Hebrejská profétie. V každé z těchto tří částí jsou rozvíjena jednotlivá dílčí témata. V 1. části objasňuje Hoblík, co se konvenčně označuje slovem **profétie** a v čem spočívá odlišení hebrejské profétie od řecké mantiky. Jako na obrazovce sledujeme dějiny profétologického bádání (str. 45–68). Otázka zní: Došlo ke změně jakoby až automaticky a vědecky dost vágně předávaného paradigmatu? Dnes se má obecně za to, že „shrňování prorockých slov do sbí-

rek a knih není žádnou samozřejmostí, že sledovalo vlastní logiku, a dále, že hebrejská prorocká literatura vznikala již od královské doby v dlouhodobém stálém procesu...“ (str. 61).

V 2. části je pečlivě vykreslen obraz *profétie v dějinách*. Jsou tu otázky dějinnosti kladené od dob Markiónových, Schleiermacherových, Hegelových a popřípadě i Daňkových. Vžijme se do dob, kdy hebrejské proroctvo (jakéhokoli typu a jakékoli historické konstelace) bylo ovlivňováno, ne-li utvářeno noetickými „mechanismy“ západosemitské logiky a psychologie. Proto nelze například takového Zarathuštru srovnávat s hebrejskou profétologií. Je zřejmé, že hebrejská profétie představuje vyšší stupeň komplexnosti oproti svým předchůdkyním. I vůči marijské profétii (v mnohém blízké) představovala hebrejská profétie „nemalou měrou *novou konfiguraci*“ (str. 77). Proti názoru, že hebrejská profétie je koneckonců fikce, literární výtvor, stojí přesvědčení, že vyhlásování poselství od Boha „by nebylo možné, kdyby zde nebyli skuteční (historičtí) proroci“ (str. 81). To neznamená, že by prorocké spisy obsahovaly nutně „slova proroků“ v jejich doslovné podobě.

Profétie na starém Předním Východě je širokým rámcem (ne-li rámem), v němž se zrodila a v němž se pohybuje profétie hebrejská; ta vykazuje rysy společné všem profétii (viz například severosyrskou Eblu, marijské proroky, novoasyrskou profétii nebo staroarabskou mantiku); důležitější však jsou rozdíly – **hebrejská specifika**. Hoblík zkoumá starší dějiny hebrejské profétie. Sporné je mu spojení s královskou institucí v rámci klíčových a krizových údobí izraelských dějin. Z „matných

počátků“ vyloupává autor například Mikajáše či Chuldu a jejich ‚metasouvislost‘ s klasikem proroků Samuelem. Pak jsou tu davidovští proroci, u nichž lze evidovat jasnovidné prvky (Nátan). U Elšy se to v podání hemží zázraky. Obecně známí badatelé se shodují v tom, že hlavním impulsem prorockých vyprávění je **věrnost Hospodinu a boj proti Baalovi** (str. 119). Na řadu přichází *klasická profétie královské doby a babylónské éry* (str. 122–153). Hoblík pátrá po rané klasické profétii, vypisuje ostrého Ámosa, který mluvil jménem Hospodina jako „garanta spravedlnosti“ (str. 125), který straní chudým. Kult jako takový staví Ámos do otázky (kult někdy kryje společensko-etickou surovost). Je tu Ozeáš bojující proti baalismu, který používá i kultických forem k zakrytí nebezpečného synkretismu. Izajáš (tzv. První) je značně politicky zaměřený (problém profétie a politika). Ozeáš nebyl „proletářským vzbouřencem, nýbrž oponentem“ (str. 131) s kvalifikovanou družinou. Na přelomu mezi dobou asyrskou a babylónskou se objevili Nahum, Abakuk a Sofonjáš. Tématy jsou tu Hospodinův triumf nad asyrskou říší, nářek jednotlivce nad sociální nespravedlností, příchod „Hospodinova dne“. Až brutálně silná je myšlenka **Hospodinova soudu** nad zvlčilými národy i nad samotným Izraelem. Na počátku babylónské doby vystupuje Jeremjáš. „Jeremjášova profétie sama svědčí spíše o dramatech přechodu od předexilní doby k době exilní“ (str. 141). Podstatnou úpravou jeremjášovského materiálu včetně Jeremiášových (osobních) konfesí je zpracování tzv. deuteronomistickou redakcí (nebo několika redakcemi). Do komplikovanosti problému uvrhne badatele srovnání s řeckou verzí (LXX), v níž

schází dost vysoké procento hebrejského „materiálu“. Hoblík se snaží vyhnout dvěma krajnostem. Ve spisu Jeremjáš nelze zaručit, že slova tohoto rozkošatělého proroka jsou jeho *ipsissima verba*, nelze však popřít jeho historickou i zvěstnou autenticitu. V klasické profétii po pádu Judska hraje významnou roli Ezechiel – „odpůrce jeruzalémské povstalecké a válečné politiky“ (str. 149). Nepřehlédnutelné jsou u Ezechiela jeho „vizionářství a dramatické obrazné akty“ (str. 150) – byť různě propracované. Deuteriozajáš ohlašuje poexilní **spásu**, a to „v zářivých barvách“ (str. 151), Hospodin je svému lidu blízký, zatímco Jeremjášovi byl Bůh „blízký i daleký“. Do rozvodu spásy spadá i tzv. Kýrova věštba.

V kapitole *Deuteronomističtí svědkové profétie* se Hoblík zabývá problematikou, kterou laik předtím nepoučený biblistikou a religionistikou nemůže uchopit. Je tu podán sofistikovaný přehled deuteronomistického zpracování knihy Jeremjáš (str. 160n). Kdo čteš, rozuměj, nebo opusť hřiště! V jakési teologicko-religionistické skice *Pozdní hebrejská profétie* Hoblík konstatuje, že k pozdním hebrejským profétům patří poexilní proroci Ageus, Zacharjáš, Tritozajáš, Jóel, Abdijáš, Deuterozacharjáš, Tritozacharjáš a Malachiáš. Konkrétnost jednotlivých postav se rozplývá za nábožensky účelovou literaturou. To je patrné zvláště u Abdijáše. Sotva jde o vlastní jméno proroka, spíše máme před sebou šifru pro „neznámého mluvčího na způsob prorockého titulu“ (str. 184). V dějinách pozdní hebrejské profétie je nutné si vyjasnit cesty „od záznamů k literatuře“. Zapsaná slova mohla sloužit jako vzory pro nová proroctví (str. 188). Šlo asi o fixaci některých kérygmatických

perspektiv. Pevná je „čtveřice prorockých knih“ (str. 193) – Izajáš, Jeremjáš, Ezechiel a Kniha dvanácti proroků. U ostatních knih lze očekávat všechno možné, ale i nemožné. Například Abdijáš a Jonáš působí jako zjevné vsuvky. Hoblík ovšem možná trochu podceňuje validitu kategorie „vsuvka“. Vsuвка může být doplněním a tím dovytvářením prorockého poselství. Nekomentuji zde Chronistovo svědectví s kvalifikovaným zájmem o jeruzalémský chrám. Interesantní otázkou je, zda nastává „konec profétie“ – „v okamžiku, kdy byly prorocké spisy uzavřeny“ (str. 202). Za matoucí považuje Hoblík označení ‚kanonická profétie‘ (J. A. Sanders). Vždyť profétie se objevovala v různých inovativních formách i „mimo náboženský mainstream“ (str. 203), i když se nedočkala trvalého zachycení.

V pojednání o *raném a rabínském judaismu* líčí autor tendence v raném židovství. Svébytně zapůsobil židovský filosof Filón Alexandrijský, podle něhož „každý pravý mudrc (...) je prorokem“ (str. 212). *Apokalyptika* si profétie příliš nevsímá, přitom z prorocké tradice čerpá a je „eminentně zaujatá budoucím“ (str. 214), rozvíjejíc tajné vědění pomocí fantastických obrazů; od toho se rabínský proud distancuje, poněvadž staví na staré prorocké tradici,

V „*kumránském společenství*“ lze konstatovat rovněž působení proroků, jejich úloha však není jasná. Aktuálním se tu stala „falešná profétie“ (například Bileám, Sidkijáš a jiní). Stranou nechávám v této recenzi svědectví Josepha Flavia. Podle rabínské tradice zachované v jeruzalémském a babylónském Talmudu skončila profétie někdy v době druhého chrámu. *Rabínský judaismus* jako celek se spíše vůči profétii distan-

coval; kladl obrovitý důraz na studium Tóry.

V úvahách o *raném křesťanství* zaujme i (vzdělaného) laika kapitola *Ježíš a jeho křesťanský obraz*. Ježíšovu spjatost s profétii „nachystala“ jeho vazba k Janu Křtiteli, spjatost s motivem utrpení proroků a některé Ježíšovy činy (vjezd do Jeruzaléma). Označení Ježíše za proroka lze považovat spíše jen za čestný titul. Novozákonní recepcie profétie je christologická. Starozákonní prorocké texty jsou chápány jako podnět i obsah pro obraz Ježíše jako Bohem zaslíbeného proroka (str. 230). Eschatologické naděje národního osvobození spojené s Ježíšovskou profétii byly v raném křesťanství minimální nebo žádné. V některých prvokřesťanských obcích byli činní proroci – někdy s extatickými projevy. Jeden z nich, Agabos, měl dar předpovídání krizových situací, jež se týkaly jednotlivců v prvních sborech. Také zde se objevuje problém „falešné profétie“; vyskytovali se – zřejmě v dosti hojně míře – lidé údajně pověřeni od Boha nebo od Krista (1J 4,1–3). *Postkanonická literatura* naznačuje jistý odstup od profétie, to se týká například *Didaché*. Úloha proroků spočívá v modlitbě, pokynech pro péči o chudé a mravních pokynech. Profétie měla své místo v bohoslužbě, což vedlo prorocké duchy k obsahové i vnější střídmosti. Přítomnost prorockých darů však byla pro křesťanská společenství žádoucí. Otázkou však zůstává, jak upravit vztah mezi prorockou spontaneitou a církevní institucí. V souvislosti s montanismem a jeho apokalypticko-věšteckými prvky vznikala principiální nedůvěra k extatickým projevům ve sboru. Velké napětí vznikalo ze střetávání s řeckou mantikou, která měla –

zvnějšku hleděno – společné rysy (nebo spíše prvky) s hebrejskou entuziastickou mantikou. *Knihy věštb* (pocházejících od Kymské Sibylly) byly psychicky strhující. Židokřesťanství se muselo vyrovnat s manicheismem, který navazoval na židokřesťanství a neuznával Ježíšovo Božství. Nastává ústup profétie, v křesťanské praxi se formuje důraz na liturgii, teologii a rozvíjení náboženské řeči.

Ve 3. díle *Hebrejská profétie: terminologie a význam* se Hoblík pokouší o nárys či náčrt významových kontur obecněji užívané terminologie. Co znamená „prorokovat“ – hebrejsky *n-b-ʿ*? Klasičtí proroci sami sebe termínem *náviʿ* neoznačovali. Původně (patrně) kultická dimenze „*návismu*“ (mb) došla později k širšímu uplatnění titulu – třeba i na neprorocké osnovy; ještě později vbledl výraz do obecnějšího čestného titulu. Kultická profétie se nemohla vyhnout někdy dost drastickému dotyku se svého druhu svobodnou profétii (Hoblík ji možná ne dost uváženě nazývá subkulturou), která měla charismatický ráz a drsné sociální důrazy; tito „proroci“ tvořili „opoziční skupiny“ (str. 266). Ne dost jasný je tu vztah mistra a žáků, prorockých škol, otázka následnictví atd. Není dost zřetelné, kdo z prorockých osob patřil ke kultickým prorokům, kteří rozvíjeli svou činnost v blízkosti královských svatých.

O inspirovanosti proroků lze obecněji říci, že tu šlo o zvláštní, jedinečnou vnímavost vůči b(B)ožskému. Proroci se nepokládali za autory svých proctví, považovali se toliko za zprostředkovatele (médiá –mb) mezi Bohem (Hospodinem) a jeho lidem. Inspiroval proroky sám Hospodin? Pro to není žádná „vnější evidence“, Bible jako celek božskou inspirovanost s jistotou předpokládá.

Zkušenost, extáze a podobné elementy byly vždy ve hře, což ovšem neznamená, že by tyto prvky avizovaly pohanskou inspiraci. Jemné předivo subtilních problémů je dáno poměrem *revelace a prorocké inspirace*. Obrazně možno říci, že za závažnou metaforu možno pokládat představu, že hebrejský prorok býval na „audienci u Hospodina“ (str. 286) – se vším dobovým koloritem. Je nepochybné (míní Hoblík), že „vizionářství bylo jedním z pramenů... hebrejské profétie“ (str. 291). Duch Hospodinův či Boží „dynamicko-explozivní síla“ (tak Albertz a Westermann), je to, z čeho proroci žili.

Úvahy a rozvahy *Působení, úloha a úděl* (str. 303–346) zahrnuje širokou škálu aspektů, okolností a postojů proroků. Verbální prorocká vystoupení byla doprovázena obraznými akty (například happeningový Ozeášův sňatek). Prorok se sděloval buď soukromě nebo veřejně na strategických kultistích, nebo osobně – především vůči králi, k němuž se prorok osobně dostavil. Podněty byly buď osobního rázu, někdy však zasahovaly i do politiky. Dotazování se Hospodina (různé kultické způsoby) vedlo proroka k prorocké přimluvě. Při svobodné (nekultické) profétii sehrávala svou roli *prorocká individualita*, což je patrné u takových postav, jakými byli Ámos, Micheáš a Jeremjáš. Tito muži, jak říká autor, dokázali radikálně „**vykročit sami ze sebe**“. Prorok své poselství osobně hluboce přijímal a ručil za ně svým životem. Pozoruhodnou roli při zvěstování hrálo i prostředí, v němž prorok působil. Nepochybné je silný *sociální charakter* či zaměření. Adresáty prorockých poselství byli král, ostatní jednotlivci, lid a společenské skupiny. Vyhraněný byl někdy vztah ke králi,

zvláště jestliže propadal importovanému pohanství (Achab). Tento postoj nemá na neizraelské straně skoro žádnou analogii. „Kolektivním subjektem“ prorockých apelů nebo varování byl lid, například „judský dům“ ve smyslu judský stát, který v prorocké optice jedná jako jednotlivec a je oslovován ve 2. osobě. Proroci museli počítat s nelibostným odporem, nejen s vlašnou ignorancí (Jeremjáš byl patrně vsazen do klády), proto někteří proroci nastoupili „proces utrpení“ (můj výraz – mb). Podpůrně a efektivně působila *prorocká tradice*, představovala kontinuitu, na kterou bylo možno navázat.

V kapitole *Prorocká literatura z pohledu kritiky formy: formulovité obraty* navazuje Hoblík na O. Kaisera a řadí prorockou literaturu do tří skupin: prorocká slova určená lidem, zprávy a vyprávění, slova určená Bohu, modlitby. Prorockou literaturou je soubor Zadních proroků utvořený po vytvoření Pentateuchu a podle jeho vzoru (str. 348). Dále najdeme v Hoblíkově mistrné práci pojednání o „prorocké knize“, „prorocké sbírce“, „prorockém slovu“, „prorocké zprávě“, „prorockém vyprávění a prorocké legendě“. Prorocké látky jsou vtaženy (integrovány) do *deuteronomistického díla*. Vzniká tím sepětí prorocké řeči s dějinami (str. 360). Hoblík dále zkoumá, v čem tkví rozdíl mezi prorockým slovem a prorockou promluvou jako událostí, která nám je de facto nedostupná. Prorocká slova jsou slova o **spáse a o soudu**, napomenutí, obžaloby. To je adresováno jednotlivcům nebo kolektivům. Sem spadají i posměšná podoběnství. **Prorocké výroky proti národům** nelze řadit přímo mezi slova o soudu ani mezi slova o spáse (str. 371). Z „formulovitých obrátů“ je zmíněna formule po-

slů „Hospodin říká toto“, formule události slova „Stalo se Hospodinovo slovo“ a formule Hospodinova výroku „(toto je) Hospodinův výrok“. Tyto formulace jsou výrazem prorockého podání, události slova a věšteckého výroku. Každý z těchto tří typů má svou psychologicko-zvěstnou barvu a předznamenává vlastní obsah.

V *Poselství o stávajícím a nastávajícím* se Hoblík dostává k vlastnímu významu prorockého poselství; zde vstupuje „na hlubinu“. V prorockých (pro)jevech se zračila přítomná situace; přítom však rozlišování minulosti, přítomnosti a budoucnosti časovost proroků nevystihuje. Jde o „polaritu a konfrontaci stávajícího a nastávajícího“ (str. 382). Čas lineární a cyklický si tu nepřekážejí, cykličnost tu má ovšem paradigmatický charakter. To budoucí, zvěstně opřeno o „praminulostní paradigmatu“ (můj výraz – mb), ponoukalo k očekávání, vedlo k pochopení „souvislosti jednání a údělu“ (str. 386); nezřídka to bylo ohlášení přicházející (skoro nadcházející) pohromy, již byla takovému Ámosovi například invaze nepřátelského vojska. Za idololatrii se tvrdě zaplatí. Otázka utrpení nevinného zůstává stranou.

Poselství v napomenutích a obžalobách sděluje, že prorocké napomenutí vyrušuje člověka-adresáta ze „zdánlivého poklidu viny“ a je „rozvinutím krize, která zahrnuje požadavek a výzvu“ (str. 402). To jemně souvisí s obžalobou vyjevující (kromě osobní dimenze) i pustošivé, proti Božímu řádu stojící negativní (anti)sociální jevy. **Vina** (v obecném souvisu provinění) musí být rozpoznána jako osobní. Ezechiel kolektivní vinu odmítá (Ez 18,2). Nicméně až křičící je soci-

ální a politická kritika poměrů, popřípadě vazeb na antihospodinovské tendence tuzemské i zahraniční. Proroci nebyli politickými odborníky či politology, k obžalobám je vedlo úsilí zastat se postižených a poměry udupaných. Proroci kritizovali pervertovaný izraelský kult a zcela necitlivou náboženskou praxi.

Poselství v ohlášení soudu zvažuje „specifické interpretování specifického“ (str. 420), které se zaměřovalo především na budoucnost, a to verbálně i obrazy akty. To **budoucí předpokládalo** (nejen zahrnovalo) **Boží soud** – někdy širokých dějinných rozměrů. Proroci ve svém hebrejském étosu odhalovali místa a časy generování viny v úzkém i širokém smyslu. Přitom má globální katastrofa adekvátní dějinný rozvin a etický rozměr. Do této roviny vkreslovali hebrejští proroci například i epidemii a podobné jevy. Boží soud je proces. Je zde volání na poplach, hrozby se syrovými představami, proroci „vyjevují“ to, co již nastává a co je blízko radikálnímu zlomu nefatálního rázu. Kategorie „soud“ a „spása“ nejsou přímo úměrně stávajícímu stavu osobních nebo veřejných věcí. Spásou není vnější zadoostiučnění, soudem nenastává nutně kolaps.

Toto téma je rozvedeno v části *Poselství v ohlášení spásy*. Je tu staré, klasické, pojetí spásy, nábožensky kolorované věštebnými aspekty; je tu i nová (exilní a poexilní) profétie spásy, v níž se mimo jiné setkáváme s tzv. „ezechielstvím“, důrazem na **osobní odpovědnost**, s příslibem „nového srdce“ a „vzkříšení lidu“. Nové pojetí spásy (a soudu) nehlasí radikální odvrát od starého (či staršího) pojetí, je spíše rozvinutím konvencionální tradice s dějinnějšími aplikacemi. Boží soud je sice

naprostý, nikoli však totální. To vyjevuje „motiv pozůstatku“, který prostupuje knihu Izajáš. Hebrejský prorok se stává terapeutem. Chudým zvěstuje zprávu o spáse, ošetřuje pesimisty, vyhlašuje amnestii (propuštění vězňů). U Ezechiela není čas spásy jenom obnovou, nýbrž „důsledkem radikálního obratu“ (str. 457), a proto dokonce novým stvořením. Deportované Judejce čeká návrat, který však bude probíhat jako „třfbící soud“ (str. 459). Na druhou stranu tu tryská „maximalizovaná“ naděje, která až překračuje meze splnitelného. Možno sledovat i mesianismus *sui genesis*, výhled k budoucímu králi (tj. hebr. *mašiah* a řec. *christos*).

Prorocké poselství ve slovech proti národům se pokouší najít místo, které podnítilo prorocké věty (spíše než slova) proti národům. Byla to (údajně) kultická profétie při královské svatyni, byly to dále válečné věštby, které provázely vojenské operace. Chce být vysloveno, že Hospodinova moc „se nezastavovala na hranicích státu“ (str. 468). Podle „jahvistického universalismu“ není za hranicemi Izraele (Judska) žádné území, jež by bylo mimo dosah božské moci. Hospodin je „mezinárodně spravedlivý“. V exilní době se prorokování proti národům koncentruje na slova proti Babylonu. Nejde tu o pomstychtivost. Jde zde o odpověď na „nářek lidu“. Zároveň je nezbytné (nikoli jen vhodné) slyšet Tritozajášovu předpověď o pouti národů k Sijónu, za předpokladu, že se národy zřeknou svých božstev. Tak jsou slova proti národům slovy pro národy, které poznají, kde je jejich nábožensky autentické místo. V systematické a systematizující úvaze *Proprium a propria hebrejské profétie* v závěru knihy uvádí Hoblík různá mínění mys-

litelů (nejen starozákonních nebo kultických badatelů) o vlastním smyslu hebrejského prorokování. Podle Bubera je to volání k obrácení, podle jiných orientace na radikální nové (Duhm, Wellhausen, von Rad aj.) nebo, což s tím souvisí, radikální přehodnocení dosud neproblematizované tradice, písemné zachycení prorockých slov (Jeremias), prosazování „jahvistického náboženství oproti státům prosazovaného synkretismu“ (Albertz). Hoblík přímo svou definici nepodává, ale snaží se zahrnout všechny důležité aspekty „polyaspektuálně“. Obecně (ne však nutně abstraktně) lze věc formulovat takto: „Proroci vystupovali jako intuitivně inspirovaní mluvčí božstva, a tak vyjadřovali působící a sdělující božskou imanenci a dávali svou řeč do služeb božskému působení...“ (str. 480). Nebylo vůbec snadné utvrzovat jahvismus a zpochybňovat značně sveřepý ikonismus *sui generis*. Vizuální stránka kultu byla vytlačována stranou. Hebrejští proroci se zaměřovali na **budoucí** a snažili se překonat své futurální představy. Tímto budoucím (nikoli budoucností) atakovali hebrejští proroci především sami sebe, ale v určitém dějinném procesu i širší nebo celou společnost; tím ovlivňovali **dějinné vědomí** a učili (nebo spíše vyučovali) rozpoznávat Boží vstupy do dějin..

Spor o profétii byl veden už na půdě biblické i pobiblické. Nedařilo se jednoznačně konstatovat, která profétie je „pravá“ a která „falešná“. To se nepodařilo ani četnému snažení na půdě odborné literatury. Příliš jednoznačná kritéria zpochybňovali výrazní myslitelé jako M. Buber, excelentní von Rad nebo osvícení bibličtí vykladači (např. G. Quell). Proroci se museli za svá poselství zaručovat, stojíce či padající. Ob-

jektivních důkazů pravosti není. Spor mezi pravým Hospodinovým prorokem Míkajášem a falešným přísluhovačem Achabovým Sidkijášem (1Kr 22) nebylo možno zvnějšku rozhodnout. Míkajáš byl hotov za pravdu trpět. A tak je možné (do velké míry i s Hoblíkem) se ptát. Není ochota k utrpení kritériem pravosti? Ale ovšem – ani to není jisté (flagellantství, sebezraňování atd.). Pravá profétie byla vždy patrně spíše *alternativní* než *oficiální*. Pravá profétie „se prosadila v kontextu dramatických dějinných procesů“ sama. Můžeme možná říci, že se prosadila svou vnitřní vahou, a proto i přesvědčivostí.

Čist Hoblíkův spis je obtížné, každá kapitola má zálohu v celé knihovně. Je to spíše kompendium, které nabízí množinu podnětů a otázek, které by laik (neodborník) měl dostat po částech či po kapkách. Autor přivolává potenciální houfec pedagogů, kteří by „prostým lidem“ ukázali jakoby na počítačle, oč vlastně jde. Ale ať tak či onak, knížka není lado, ani (jen) zámek či hrad. Když dáme do neplatící závorky většinu odborných záležitostí, získáme jakýsi kvalifikovaný pocit o **fenoménu hebrejských proroků**. Nemáme co dělat jen s teologicky sofistifikovanou literaturou, nýbrž (i když ne vždy) se živými lidmi, kteří se dali povolat Bohem. Jejich dějinné zařazení může být sporné. Jejich řeči mohou být některou tradicí upravené. Magnetofonovému záznamu bychom se divili, trochu rozčilovali, trochu smáli. Přesto by to byl jejich hlas, i když jakoby kontaminovaný různými (redakčními) zásahy, posuny, předsuny, rozředěním, zhuštěním, cezením, ale ne vylitím. Ale takový Jeremiáš zůstává celý a autentický, jedno, zda „historicky věrný“ nebo tradicí vi-

zualizovaný. Vždyť držel s Hospodinem, skoro sám v celé judské společnosti, držel s božími dějinnými záměry a volal ty nahore i ty dole k **obratu a pravdivému jednání**. Tož hledme na nábožensko-sociálně-politickou realitu – tj. idealitu i my, „dnešníci“ pod svými živými deštníky, které jsme si pořídili proti božím lijavcům.

Milan Balabán

LOGIKA EVANGELICKÉ BOHOSLUŽBY

Pavel Filipi, Pozvání k oslavě. Evangelická liturgika, Praha: Kalich 2011, 271 stran.

Vedle vícero liturgik z katolického prostředí jsme se po dlouhých letech dočkali také české evangelické liturgiky. Není to však liturgika omezená pouze na praxi Českobratrské církve evangelické, z níž autor sám pochází, ani jen na prostředí protestantismu, ale s ekumenickou erudicí, zkušeností a nadhledem sobě vlastním vede Pavel Filipi plodný rozhovor především s bohoslužbou rané církve, s katolickou tradicí a s reformační teologií. Nezůstává omezen jen na české prostředí, ale do rozhovoru vstupuje oblast německá i anglosaská. Tím dostává tato kniha velkou dialogickou šíři, neztrácí v ní však svůj vlastní jasný profil.

Filipi se ovšem nesnaží pouze hájit svoji českobratrskou tradici, ze které vychází. Ukazuje, že bohoslužebná liturgie má mít jasnou logiku – jak historickou, tak teologickou. Hledá proto vhodnou podobu bohoslužby pro současnou dobu a současný stav liturgického a souvisejícího bádání. Odtud vyplývají jeho postoje k teologii bohoslužby obecně i k jejím jednotlivým částem. A to

vše s odvahou a s vědomím zodpovědnosti za své teologické vhledy, které Filipi za nic neschovává: „Evangelický teolog, který staví Písmo nad tradici, se může dovolávat Písma jen nepřimo: Bible sama mu poskytne jen vzdálený rámeček pro jeho úvahy. Nezbude mu, než aby z pozadí Písma a opřen o průzkum tradice (tradic) formuloval ‚teologii bohoslužby‘ sám v očekávání, že výsledek bude sdostatek obecný a otevřený, aby nemohl být považován za jeho vlastní svěhlavost – a zase tak určitý, aby umožnil kritický přístup k tradičnímu materiálu“ (21). Tuto střední cestu se dle mého soudu Filipimu podařilo udržet na výbornou.

Ve své liturgice se Filipi věnuje pouze teologii bohoslužby, nepojednává o liturgii křtu, ordinace nebo kazuálíí, jak sám upozorňuje hned v úvodu (9). Kniha tak zůstává koncentrovaná na to nejdůležitější liturgické dění v jeho dvojohňkové podobě: na bohoslužbu jako bohoslužbu slova a její eucharistickou část.

V první, teoretičtější části se autor věnuje přístupům k bohoslužbě a její teologii z mnoha rozmanitých stran: Svůj předmět, evangelickou bohoslužbu, vymezuje Filipi poměrně široce: Vedle konkrétní praxe církví vzešlých z reformace v sobě nese evangelická bohoslužba stálý odkaz k evangeliu jako svému nejvyššímu kritériu. Počátek evangelické bohoslužby se tedy nedatuje až reformací, nýbrž počátkem hlásání evangelia (16). Tím autor brání zbytečnému vymezování vůči ostatním a otvírá si široké pole pro vzájemné přesahy jednotlivých tradic. Evangelickou bohoslužbu v jejím reformačním provedení pak charakterizuje jako dění, které zdůrazňuje především Boží svobodu (a tím také svobodu účastníků bohoslužby), úz-