

TEOLOGICKÁ REFLEXE

2/2011

2011

RÁDI BYCHOM VÁS UPOZORNILI
NA AKTUÁLNÍ ČÍSLO ČASOPISU
STUDIE A TEXTY ETF č. 19 (2011/2)

Starozákonní biblistika včera a dnes

MARTIN PRUDKÝ Editorial

I. SYMPOZIUM K 100. VÝROČÍ NAROZENÍ PROF. MILOŠE BIČE

MARTIN PRUDKÝ Místo a funkce Dekalogu v dějinách náboženství starověkého Izraele

PETR SLÁMA Dějiny Izraele a jejich role v biblické teologii u M. Biče

FILIP ČAPEK Dějiny a teologie podle 2S 8

JAN RŮCKL „Já mu budu Otcem a on mi bude synem“ – královská „božnost“ v 2S 7,14

JAN DUŠEK Přínos M. Biče na poli severozápadní semitské epigrafiky

II. STAROZÁKONNÍ STUDIE

PETR SLÁMA Biblická archeologie, dějiny a víra podle Williama F. Albrighta

FILIP ČAPEK Počátky Judska v kontextu: příklad z údolí Éla a údolí Sórek

JAN DUŠEK Jižní Levanta mezi 5. a 6. syrskou válkou a otázka věna „syrské“ Kleopatry

PETR TOMÁŠEK Strukturální členění biblického verše dle hebrejských akcentů v tzv. „jedenadvaceti prozaických knihách“

MARTIN PRUDKÝ Funkce »formule milosti« (Ex 34,6b–7) v daném kontextu a její pojetí v českých a slovenských překladech Písma

IVANA PROCHÁZKOVÁ Hledání historického Izraele: Rozprava archeologie a historiografie o raných dějinách Izraele (recenzní článek)

Časopis můžete zakoupit v sále knihovny ETF UK, Černá 9, Praha 1 nebo objednat na adrese library@etf.cuni.cz



Teologická REFLEXE

Jan Štefan Žádnou církevně lhostejnou teologii – žádnou teologicky bezcharakterní církev

Pavel Hejzlar Pentekostální Ježíš

Ivana Noble Žebřík mezi zemí a nebem: Jákobův sen v duchovním výkladu Jana Klimaka a Petre Tuṭea

David Benka Písmo ako kánon

Pavel Keřkovský Etická reflexe, paralelismus a apodiktické právo

Jakub Čapek Jednání a nároky: odpověď Lence Karfíkové

2

ROČNÍK XVII

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

Návrh obálky, graf. úprava: Daniel Trojan

Sazba: Petr Kadlec

Tisk: ARCH, Brno

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 – redakce

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., 16th Flr., Chicago, IL 60606

E-mail: 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* 117
**ŽÁDNOU CÍRKEVNĚ LHOSTEJNOU TEOLOGII –
 ŽÁDNOU TEOLOGICKY BEZCHARAKTERNÍ CÍRKEV**
 KEINE KIRCHLICH GLEICHGÜLTIGE THEOLOGIE –
 KEINE THEOLOGISCH CHARAKTERLOSE KIRCHE.
- Pavel Hejzlar* 132
**PENTEKOSTÁLNÍ JEŽÍŠ: VÝVOJ, POTENCIÁL A RIZIKA
 LETNIČNĚ-CHARISMATICKÉ TEOLOGIE**
 THE PENTECOSTAL JESUS: DEVELOPMENT, POTENTIAL, AND RISKS OF
 PENTECOSTAL AND CHARISMATIC THEOLOGY.
- Ivana Noble* 144
**ŽEBŘÍK MEZI ZEMÍ A NEBEM: JÁKOBŮV SEN
 V DUCHOVNÍM VÝKLADU JANA KLIMAKA A PETRE TŮTEA**
 THE LADDER BETWEEN HEAVEN AND EARTH – JACOB'S DREAM IN SPI-
 RITUAL INTERPRETATION OF ST JOHN CLIMACUS
- David Benka* 164
**PÍSMO AKO KÁNON: NIEKOJKO PODNETOV Z DISKUZE
 O BIBLICKOM KÁNONE A JEHO VÝZNAME PRE VÝKLAD
 PÍSMÁ**
 SCRIPTURE AS CANON: SOME IMPULSES FROM THE DEBATE ON THE
 BIBLICAL CANON AND ITS MEANING FOR INTERPRETATION OF THE
 SCRIPTURE
- Pavel Keřkovský* 177
ETICKÁ REFLEXE, PARALELISMUS A APODIKTICKÉ PRÁVO
 ETHICAL REFLECTION, PARALLELISM AND THE APODICTIC LAW

| | |
|---|-----|
| <i>Jakub Čapek</i> | 204 |
| JEDNÁNÍ A NÁROKY: ODPOVĚĎ LENCE KARFÍKOVÉ | |
| HANDLUNG UND ANSPRÜCHE. EINE ANTWORT AN LENKA KARFÍKOVÁ | |

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

| | |
|---|-----|
| Pohled do světa starozákonních proroků (Milan Balabán) | 213 |
| Logika evangelické bohoslužby (Petr Gallus) | 220 |

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Prof. ThDr. Jan Štefan, UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9, 115 55
Praha 1

Mgr. Pavel Hejzlar, Ph.D., Ulice 26. dubna 529/5, 350 02 Cheb

Doc. Ivana Noble, Ph.D., UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55 Praha 1

ThDr. Dávid Benka, Ph.D., UK Evanjelická bohoslovecká fakulta, Bartó-
kova 8, 811 02 Bratislava

ThDr. Pavel Keřkovský, UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9, 115 55
Praha 1

Doc. Jakub Čapek, Ph.D., UK Filozofická fakulta, Nám. Jana Palacha 2,
116 38, Praha 1

ŽÁDNOU CÍRKEVNĚ LHOSTEJNOU TEOLOGII – ŽÁDNOU TEOLOGICKY BEZCHARAKTERNÍ CÍRKEV¹

Jan Štefan

Keine kirchlich gleichgültige Theologie – keine theologisch charakterlose Kirche. – In dem ursprünglich deutsch geschriebenen und vorgetragenen Vortrag denkt der Verfasser – anhand eines Barth-Zitates (*Calvinfeier 1936*, 5) und auf dem Hintergrund seiner Erfahrung aus der Vor- und Nachwendezeit – über die Wissenschaftlichkeit und die Kirchlichkeit heutiger evangelischen Theologie nach. – 1. Keine kirchlich gleichgültige Theologie: Ein an der Kirche desinteressierter Theologe ist entweder faktisch oder methodisch oder existentiell a-kirchlich. Biblische und historische Theologen fürchten Instrumentalisierung, systematische Theologen Ideologisierung, praktische Theologen Funktionalisierung ihrer theologischen Arbeit. Im Extremfall droht, dass eine Krypto- bzw. Pseudotheologie getrieben wird. Dagegen sind die kirchen-kritischen Theologen keineswegs kirchenindifferent. – 2. Keine theologisch charakterlose Kirche: Eine an der Theologie desinteressierte Kirche zeichnet sich entweder durch eine faktische oder durch eine programmatische oder durch eine pragmatische A-Theologizität aus. Bei aller Behutsamkeit der Kirchenleitungen den Theologen gegenüber trifft man in den evangelischen Kirchen auf eine antitheologische Aversion nur selten. Drohte bei uns vor der Wende die Gefahr eines Über-Theologisierens, so besteht heute die entgegengesetzte Gefahr eines Unter-Theologisierens. – 3. Unseren Kirchen sind die kirchen-freundlichen Theologen, uns Theologen die theologie-freundlichen Kirchen zu wünschen.

Dva církevní otce novověku FRIEDRICH SCHLEIERMACHERA a KARLA BARTHA spojuje mimo jiné živý zájem na vědeckosti a církevnosti evangelické teologie. Nejvýznamnější theolog 19. století v přednáškách z theologické encyklopedie, jimiž opakovaně uváděl své berlínské studenty do studia evangelické teologie, se vyslovil pro to, aby v sobě každý pravý theolog spojoval rovnou měrou obojí: „*církevní zájem i vědeckého ducha*“ (*Krátké vylíčení theologického studia*, 2. vydání 1830)². Nejvýznamnější theolog 20. století poděkoval v slavnostním proslovu při příležitosti oslav

¹ Tato studie byla vypracována v rámci Výzkumného záměru MŠMT č. MSM0021620802 „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“. V původní německé podobě zazněla 18. 9. 2010 na mezinárodním symposiu *Role vědecké teologie v universitě, společnosti a církvi*, kterou pořádala německá Vědecká společnost pro teologii ve dnech 17.–19. 9. 2010 v Praze.

² Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Zweite umgearbeitete Auflage* (1830), § 12, KGA I/6, vyd. D. Schmid,

čtyřsetletí ženevské reformace Calvinovi za to, že „v jeho škole je církevně lhostejná theologie nemožná právě tak jako theologicky bezcharakterní církev“ (*Oslavy Calvina 1936, 1936*)³.

Opírám-li své úvahy na téma „theologie a církev“ o Bartha, činím tak proto, že podle mého názoru dává dobrý smysl, obrátíme-li se v otázce po vědeckosti a církevnosti theologie pro radu právě k němu. Neplatí snad magno consensu za Theologa uplynulého století? Nepředstavuje snad toto století zlatý věk evangelické theologie, z něhož budeme těžit ještě po desetiletí? Naše saeculum si svého Theologa/svou Theoložku dosud nenašlo. Ostatně anno 1911 bylo jméno čtyřiaadvacetiletého ženevského výpomocného vikáře Karla Bartha theologickému světu prakticky neznámé. Vlastním výkladům předešlu krátkou poznámku o Barthovi a stručně zmíním theologickou a církevní zkušenost, která tvoří jejich pozadí.

BARTH nepostupoval při volbě názvů svých knih nijak zvlášť vynalézavě. První svazek svých přednášek na veřejnosti pojmenoval *Slovo Boží a theologie* (1924), druhý *Theologie a církev* (1928). Prvním knižním titulem přisoudil evangelické theologii její nebeskou, druhým její pozemskou adresu. V názvech svých dogmatik ušel cestu od náboženství: *Vyučování v křesťanském náboženství* (přednášeno 1924–1925, v knižní podobě 1985–2003) přes křesťanství: *Křesťanská dogmatika* (přednášeno 1926–1928, jako kniha částečně 1927) k církvi: *Církevní dogmatika* (přednášeno 1931–1961, vycházelo 1932–1967/1976). Mimochodem: Ztělesňuje ve vašich očích Barth typ theologa církevně-kritického nebo typ theologa církevně-loajálního? Pro obě pojetí by bylo možné shromáždit množství barthovských citátů a následně z nich vytvořit dva odlišné obrazy Bartha.

Theologická fakulta, na níž jsem v Československu studoval evangelickou theologii, pražská *Komenského evangelická bohoslovecká fakulta*, se podobala církevní vysoké škole. Všichni mí učitelé byli ordinovanými kazateli, kteří alespoň krátký čas pobýli jako vikáři či faráři v nějakém evangelickém sboru. Na počátku našeho studia theologie jsme jako studenti státní školy museli deklarovat svou ochotu po dokončení studia nastoupit do duchovenské služby. Je však třeba dodat, že se absolventu bohosloví ani žádná jiná kariéra nenabízela. „Studovat theologii“ tenkrát znamenalo „studovat na faráře“. *Evangelická theologická fakulta University Karlovy v Praze*, na

Berlin-New York: de Gruyter, 1998, 317–446, 330, 26–27. V prvním vydání (1811) čteme (tamtéž, 243–315, 251, 1–2): „náboženský zájem i vědeckého ducha“.

³ Karl Barth, *Calvinfeier 1936*, TEH 43, München: Kaiser, 1936, s. 5.

kteří od roku 1990 přednáším systematickou teologii, neváže na příslušnost k nějaké protestantské církvi ani své učitele. Počet necírkevních studentů je poměrně značný a pouze malá část církevních studentů odchází do vikariátu. Jestliže jsem před Listopadem pociťoval prostor pro své theologizování jako příliš úzký, nyní jej pociťuji jako příliš široký.

Evangelická církev, v níž jsem do roku 1990 působil jako farář a již dnes příležitostně sloužím na kazatelně a u stolu Páně, *Českobratrská církev evangelická*, je unionovaná evangelická církev se silně reformovaným charakterem. Tradice staré Jednoty bratrské a její reformovaný profil na straně jedné, její minoritní postavení v české společnosti na straně druhé vysvětlují, že mezi jejími členy vždy bylo a snad dosud je vzdělání – a ne jenom theologické vzdělání, nýbrž vzdělání jako takové – vysoko v kursu.⁴ Měla-li si menšinová evangelická církev zachovat (v dobách reformace vedle dominantní církve utrakvistické, v dobách náboženské tolerance vedle privilegované církve římskokatolické) svou identitu, ano měla-li ubránit (v protireformaci a za komunistů) svou existenci, pak neměla na výběr žádnou jinou moc než právě moc ducha.

1. Žádnou církevně lhostejnou teologii

1.1. Noha, na které stojíme, a noha, kterou hrajeme⁵

Časové i věcné prius církve před teologií není třeba dokazovat. Církve předchází teologii, formálně i obsahově. Raná církev žila bez teologie v širokém slova smyslu. Bez teologie tak, jak ji dnes běžně chápeme, tj. bez universitní teologie, existovala západní církev až do vrcholného středověku, tedy víc než jedno tisíciletí. Bez řádné teologie existují po pravidle mladé církve v misijních oblastech a evangelikální nebo charismatická společenství v prvních generacích. A v jakém věku vlastně začnou mladý křesťan a mladá křesťanka v našich reformačních církvích sami theologizovat? Klást sobě i druhým theologické otázky, vést theologické rozhovory o vyslechnutých kázáních nebo sami přemýšlet o tématech z hodin nábo-

⁴ Ne náhodou souvisela první a nejtěžší krize identity v Unitas fratrum s otázkou podceňování nebo přeceňování univerzitního vzdělání. Její otcové-zakladatelé, nazývaní „Malá stránka“, pohrdali vyšším vzděláním (odtud jejich pozdější přezdívka „misomusové“), novější generace bratří, tzv. „Velká stránka“, je energicky obhajovala a prosazovala. Za nedlouhou dobu patřili kazatelé Jednoty k vzdělanostní elitě svého národa. Bratřští theologové navázali kontakty s reformátory a začali posílat – nejprve s obavami – kandidáty kazatelského úřadu jako zahraniční studenty do Vítemberku, Heidelbergu, Štrasburku nebo Basileje.

⁵ Dvojice „Standbein“ a „Spielbein“ pochází od českého exilového teologa Jana Milíče Lochmana. – Srov. týž. *Oč mi v životě šlo. Cesty českého teologa doma i do širého světa*, Praha: Kalich, 2000, s. 271.

ženství či konfirmační přípravy? Jeden každý jsme byli nejprve pokřtěni (a konfirmováni), a teprve nějaký čas poté imatrikulováni na theologické fakultě, popř. tam graduovali nebo promovali. Nejdříve se stávám křesťanem/křesťankou, a teprve poté se jako křesťan/křesťanka eventuálně stanu theologem/theoložkou. *Primum vivere, deinde philosophari!*

Za mnohem důležitější než časovou a věcnou prioritu považuji skutečnost, že se v otázce „Církev-theologie“ jedná o spolubytí, a nikoli o bytí proti sobě. Naše theologická existence probíhá jako podvojná existence. Principiálně, byť zřídka kdy fakticky pracuji na dvou pracovištích: za katedrou univerzitní posluchárny a na kazatelně nějakého kostela.

Proti alternativě „Církev–univerzita“ se rezolutně vyslovil JAN MILÍČ LOCHMAN (1922–2004). Ve své autobiografii vzpomíná na to, jak v padesátých a šedesátých letech minulého století vyhradil své víkendy práci v terénu: sloužil českým evangelickým sborům jako kazatel, řečník a diskusní partner svých farářských kolegů. Jako basilejský profesor byl hrdý na to, že v sedmdesátých a osmdesátých letech postupně kázal snad ve všech sborech města Basileje. Církev pro něho byla prvním, univerzita druhým domovem.⁶ Vztah mezi oběma domovy objasňuje pomocí metafory z kunst-historie. U antických soch rozlišují klasičtí archeologové nohu, na níž se stojí, a nohu, s níž se hraje. „Noha, na které teologie stojí, je v církvi. Noha, kterou hraje, je v akademické obci.“⁷

1.2. Církevně lhostejný theolog

Církevně lhostejný theolog by byl takový theolog, který se jako theolog o církev vůbec nezajímá. Theologizuje, jako kdyby církev neexistovala, *quasi ecclesia non daretur*. Slogan klasiků evangelické teologie první poloviny 20. století „Theologie je funkcí církve“⁸ prý patří do dějin teologie. Ideá-

⁶ Tamtéž, s. 269nn.

⁷ Tamtéž, s. 271.

⁸ Srov. Karl Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf I: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik* (1927), vyd. G. Sauter, GA II, Zürich: TVZ, 1982, s. 585; týž, *KD II*, München: Kaiser, 1932, s. 1; Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der Systematischen Theologie* (1931), DBW 2, vyd. H. -R. Reuter, München: Kaiser, 1988, s. 128; Emil Brunner, *Dogmatik I. Die christliche Lehre von Gott*, Zürich: TVZ, 1946, s. 3; Paul Tillich, *Systematische Theologie I*, (původně anglicky 1951), Stuttgart: Ev. Verlagswerk, 1956, s. 9. – Tuto větu, v níž se střídavě objevují jako podměty „theologie“ a „dogmatika“, čteme většinou na prvních stránkách příslušných mnohasetstránkových (v případě Bartha mnohatisícstránkových) dogmatik: u Bartha je to druhá věta jeho *Církevní dogmatiky*, u Tillicha první věta jeho *Systematické teologie*, Brunner jí končí první odstavec své *Dogmatiky* ve verzi: „*Dogmatika je, pokud vůbec něco, pak*

lem je theolog, který ve svém theologizování od církve odhlíží. Církev – jeho církev, každá stávající církev, ideálně konstruovaná církev, nevyplatí se tu rozlišovat – ho nezaměstnává, ani pozitivně ani negativně.

Nemám teď na mysli dnes bohužel ne řídký případ theologa, který na základě svých konkrétních negativních zkušeností s církví skončil. Nemyslím ani na dnes spíše ojedinělý případ theologa, který je a priori přesvědčen, že církve jsou nepřítelem lidského pokolení. Nezajímají mne proti-církevní theologové, zajímají mne theologové ne-církevní, a to:

- theologové fakticky ne-církevní, tj. ti, kteří žijí bez církve, protože na církev dosud nenarazili a možná ani nikdy nenarazí;
- theologové metodicky ne-církevní, tj. ti, kteří sice žijí v církvi a s církví, ale svou theologickou existenci oddělují od své existence církevní, popř. křesťanské;
- theologové existenciálně ne-církevní, tj. ti, kteří ztratili církevní, popř. křesťanskou víru, a přesto nadále theologizují.

K faktické ne-církevnosti: Z časů reálného socialismu u nás mohu uvést příklady konvertitů, kteří vstoupili do světa křesťanské víry prostřednictvím náboženského umění, krásné literatury, intelektuálních diskusí nebo dokonce díky nabídce studovat na theologické fakultě – bez zprostředkování nějakého praktikujícího křesťana či křesťanky nebo živého křesťanského sboru či farnosti. „Tolle, lege“ zaslechli jako hlas shůry či z nitra, nikoli z úst svých rodičů a učitelů, svého faráře nebo přítele.

Sociolog náboženství a pražský katolický universitní farář TOMÁŠ HALÍK (1948) vypráví, jak se stal nejprve theologem, a teprve potom církevním křesťanem. Vychován v liberálně-demokratické rodině, objevil v šedesátých letech křesťanské náboženství prostřednictvím theologické eseistiky a křesťanského umění a přes knihovnu si našel cestu do kostela.⁹ – Evangelická paralela. Abiturient se dozvídá o existenci evangelické theologické fakulty. Až otázka u přijímacích pohovorů: „Byl jste někdy na evangelických bohoslužbách?“ ho upozorní na skutečnost, že se církev dosud schází k pravidelným a veřejným bohoslužbám.

Obávám se, že i v naší dnešní pluralistické neoliberální společnosti není církev – mám na mysli, promiňte mi, prosím, ten výraz, atraktivní církev –

funkce církve“. Německý neurčitý člen umožňuje i čtení „jedna z funkcí církve“. – Lochman souhlasí, ale dodává, že tato „definice církve“ nepatří k jeho nejmilejším (cit. dílo, s. 270).

⁹ Jan Jandourek, *Tomáš Halík. Ptal jsem se cest*, Praha: Portál, 1997, s. 31–34.

něco prostě daného, co je vnímáno jako samozřejmé. Představuji si studenty theologie, kteří během týdne slyší, čtou a diskutují o církvi, a pak se v neděli marně rozhlížejí po nějakém fungujícím kostele ve svém okolí. A ve špatném snu vidím v blízké či vzdálenější budoucnosti malou theologickou fakultu v moři všeobecné necírkevnosti. Obměnou proslulého výroku Schleiermacherova¹⁰: Má být uzel dějin rozetnut tak, že si bude spíše naše universita přát theologické fakulty než naše společnost církve? Že nakonec evangelická theologická fakulta přežije evangelickou církev?

K metodické ne-církevnosti: Byli a jsou theologové, kteří si myslí, že církevně socializovaná křesťanská existence je mou soukromou věcí, která nemá nic co do činění s mou theologií. Neuvádíme na svých vizitkách dvě adresy: jako křesťan bydlím na adrese privátní, jako theolog na adrese služební? Možná to není dobrý příklad, ale v této souvislosti si vždy vzpomenu na zbožného návštěvníka kostela Rudolfa Bultmanna, jak při nedělních bohoslužbách vybírá do košíčku kostelní sbírku. Bibličtí a historičtí theologové se obávají *instrumentalizace* své theologické práce, systematictí theologové její *ideologizace*, praktičtí theologové její *funkcionalizace*. Proto si udržujeme metodickou distanci od církve. Dokonce ani institucionalizovaný církevní provoz, v dobách moderny oblíbený cíl kritiky protestantských theologů všech směrů a temperamentů, nás, theology v postmoderně, již nijak zvlášť neruší. Jako by nic publikujeme v církevních periodikách a vydavatelstvích, konferujeme v církevních prostorách, nárokuje si pro své aktivity církevní peníze.

Co se týče pojednávané látky se *církevně relativně lhostejný theolog* od theologa církevně zainteresovaného či církevně angažovaného zpravidla příliš neodlišuje. Oba probírají tatáž tradiční i aktuální křesťanská témata. Od církve odtažitý theolog však sní o jiném (jednou širším, jindy užším) publiku, než je to, na jaké se obrací např. post-barthián, který vědomě theologizuje pro dnešní, budoucí, popř. bývalé faráře a farářky.¹¹ Popularizující

¹⁰ Friedrich Schleiermacher, *Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke* (1829), KGA I/10, vyd. H. F. Traulsen, Berlin-New York: de Gruyter, 1990, 305–394, 347, 8–10 (*Zweites Sendschreiben*): „Má být uzel dějin rozetnut takto: křesťanství s barbarstvím, věda s nevěrou?“

¹¹ Srov. Karl Barth, *Gespräch in Bièvres* (20. 10. 1963), in: *Gespräche 1963*, vyd. E. Busch, GA IV, Zürich: TVZ, 2005, 176–220, s. 205: „Jsem přesně vzato profesor pro faráře. [...] Vlastně všechno, co jsem napsal, se týká činnosti a práce farářů.“ – Týž, *Interview von Roswitha Schmalenbach* (1968), in: *Gespräche 1964–1968*, vyd. E. Busch, GA IV, Zürich: TVZ, 1997, 528–542, s. 534: „Nesměřoval jsem k akademické dráze. Chtěl jsem se stát

theologové a teoložky produkují žurnalistickou náboženskou filosofii „To whom it may concern“, bádající theologové a teoložky si se svou „theologií pro profesory theologie“ vystačí sami mezi sebou. Dnešní studenti a studentky theologie považují neutrální postoj, ne-li přímo distancovanou skepsi při theologické práci za samozřejmost.

Jakkoli stále ještě nepředstavují církevne nepraktikující studenti theologie pravidlo, netvoří už ani výjimku. Vybavuji si seminář o Bonhoefferových listech z vězení *Odpor a odevzdání* někdy před deseti lety. Když přišla řeč na Bonhoefferovo svatební kázání, vyšlo najevo, že nemalý počet účastníků semináře nikdy nebyl na evangelické svatbě. A není zcela nepředstavitelné, že až zkušební kázání v rámci homiletického semináře přiměje studenta či studentku ETF k tomu, aby poprvé v životě překročili jako neturisté práh kostela.

K existenciální ne-církevnosti: Obzvláště bolestný případ tvoří theolog bez víry; především tehdy, když – jak udává – jej o křesťanskou víru připravila jeho theologická práce. Přirozeně můžeme cynicky konstatovat, že podobné nemoci z povolání nebo pracovní úrazy byly a budou, a ptát se, co vlastně mluví proti tomu, poslat takové theology do předčasného důchodu. – (1) Jednoznačná je situace tehdy, když theolog, který ochladl vůči církvi, opustí theologickou fakultu a najde si jako odcírkevnělý vědec jiný domov, na filosofické fakultě nebo v akademii věd. Ušlechtilé a vzácné postavy jako Ernst Troeltsch nebo Albert Schweitzer jsou nejznámějšími případy ztroskotaných theologů. – (2) Situace se zkomplikuje, když takovýto theolog zůstane na theologické fakultě. Není hotov ani se svou vírou, ani s církví. Chce věřit, a věřit nemůže. Chce dát církvi další šanci, ale církev mu přináší jen nová a nová zklamání. Je-li v evangelickém chápání víra darem, pak není možné na něho klást v této věci nějaké nároky nebo vznášet nějaké požadavky. – (3) Komplikace se dovrší v případech, kdy se dotýčný theolog víc a víc vzdá-

farářem a také jsem jím byl, po dvanáct let, nejprve v Ženevě a potom v Safenwilu [...].“ „A v podstatě je moje celá theologie theologií pro faráře.“ – Srov. týž, *Interview von Gottfried Edel* (1966), tamtéž, 231–241, s. 232: „K theologii jsem přišel ze zvědavosti [...], tedy ne snad z horlivého nadšení o křesťanské zvěstování.“ – Považuji za dobré na tomto místě zmínit, že ani u jednoho z pozdějších nejpřednějších mužů evangelické církve u nás tomu nebylo jinak. Maturant JOSEF LUKL HRMÁDKA (1889–1969) se rozhodl pro studium theologie proto, aby „sestoupil [!] ke kořenům životních otázek a nadějí“; teologie se mu „před vstupem na theologickou fakultu jevila spíše jako filosofie náboženství než jako vskutku theologie biblická a církevní“. Viz týž, *Proč žiji?* (nejprve francouzsky 1968), in: týž, *Pravda a život*, vyd. M. Opočenský a P. Filipi, Praha: Kalich, 1969, 75–121, s. 79–80.

luje církevní víře, jeho theologie postupně ztrácí poslední stopy církevnosti, až se jednoho dne nebude s to vykázat pražádnou theologičností. Pod etiketou „Theologie“ tu budeme mít *krypto-* popř. *pseudotheologii*. Takto „nezávislý“, „svobodný“ theolog opustil silové pole Ducha svatého, aby pak o to ochotněji navazoval přátelské vztahy s nejrůznějšími podbízejícími se duchy doby.

V socialistickém Československu pro nás theologie neexistovala možnost – odhlédneme-li od předpolí vlastní theologie (orientalistika, reformační dějiny) – ucházet se o pracovní místo mimo theologickou fakultu, např. jako filosof. Ale i z doby krátce po Listopadu je znám pouze jeden výrazný případ zběhlého theologa. Na jedné straně se trochu divím, že se před dvaceti lety neodehrál žádný masový útěk theologů do náhle se nabízejících zaměstnání (např. v politice). Rozhodnutí pro studium theologie přece bylo často rozhodnutím z nouze, druhou volbou. Na druhé straně se vůbec nedivím, neboť právě v letech diskriminace a marginalizace nás tlak zvnějšíku silně imunizoval proti případným krizím víry a potížím s církvemi.

Pokušení falešného „aggiornamenta“ směrem ke komunistické ideologii, třeba v podobě „náboženského socialismu“, bylo tvář v tvář vyzkoušeným reálně-socialistickým realizacím nepatrné.¹² Naproti tomu pokušení bez rozmyšlení najet na neoliberalní náboženský pluralismus bylo značné. Krok, který se zdál být nasnadě, totiž transformovat protestantsko-theologickou fakultu do religionistického oddělení nějaké fakulty humanitních, popř. sociálních věd, pražská polistopadová theologická garnitura odmítla. Z idealistické věrnosti neprivilegované instituci? Z pragmatické úvahy, že svou samostatnost a nezávislost ještě nějaký čas ubráníme? Neměli jsme spíše pamatovat na postkomunistický fenomén „vytunelování“? Nevykazuje theologická fakulta nápadné podobnosti s podnikem, jehož jediná pozůstalá aktiva tvoří jeho zavedená „trade mark“? Není potom už jen otázkou času, kdy přijde někdo bohatší, někdo s vlivem a kontakty, a koupí ji, aby pod zachovaným firemním štítem „Theologie“ pěstoval konkurenceschopnější rádoby theologická alotria naší postmoderní doby?

¹² Ani radikálně levicově orientovaní theologové nebo vůči režimu nekonfliktní církevní přestavitelé nikdy nemysleli na nějakou pseudotheologii tohoto druhu. Neatraktivnost komunistického myšlenkového světa pro křesťany uvedl Karl Barth jako jeden z důvodů, proč nepovažoval za nutné varovat evangelické theology před komunismem podobně energicky, jako je předtím varoval před nacismem. – Srov. Karl Barth, *Gespräch mit dem Schaffhauser Pfarikonvent* (1962), in: *Gespräche 1959–1962*, vyd. E. Busch, GA IV, Zürich: TVZ, 1995, 381–394, s. 392n.

1.3. *Církevně-kritická theologie*

K eklesiálně indiferentním neřadím církevně-kritické theology a theoložky. Právě jim je totiž církev všechno jiné než lhotejná. Slouží jim – ta či ona konkrétní církev, všechny církve, církev jako taková – jako partner, k němuž se nepřestali vztahovat. Dokonce i hyperkritický theolog, který neshledává na církvi nic dobrého a kterému se v církvi děje sotva co tak, jak by se podle jeho představ dít mělo, má církev jako objekt svého kritizování nebo jako stimulus svého utopizování. Špatné vztahy jsou pořád ještě vztahy.

Před Listopadem převažovala u theologů Komenského fakulty nejen církevně-politická, nýbrž i theologická loajalita vůči vedení evangelické církve, což bylo ze strany disidentských theologů nejednou tvrdě kritizováno. Němečtí theologičtí kritici institucionalizované, změšťáčtělé církve nebyli českou církevní vrchností nijak vítáni; Dorothee Sölle evangelickou Synodní radou právě tak jako Hans Küng administrátory římskokatolických biskupství. Po Listopadu se tvořila kultura konstruktivní theologické kritiky jen pomalu; na destruktivně-nihilistickou vnitrotheologickou kritiku církve narazíme vzhledem k antiklerikálně smýšlející české společnosti našich dní pouze sporadicky.

Doufám, že nejsme všichni a pořád nemocní církevním criticismem. I protestantský theolog zná – čti krásnou knížečku HELMUTA THIELICKEHO (1908–1986) – „hoře z církve nikoli z rozhořčené zloby vůči ní, nýbrž z trpící lásky k ní“.¹³ Ale sklon, ano chuť kritizovat se, zdá se, stala součástí našeho „character indelebilis“. Latentně a někdy i akutně církevně-kritičtí jsme volky nevolky. A sotva tomu může být jinak. Vždyť theolog žije – výjimky profesorů-biskupů obou konfesí, jako Wolfgang Huber nebo Joseph Ratzinger, pouze potvrzují pravidlo – v odstupu od církevní praxe; nemusí snášet každodenní tíhu dne a horko (viz Matouš 20,12) právě proto, aby mohl církevní rutinu měřit církevním ideálem.

¹³ Helmut Thielicke, *Leiden an der Kirche. Ein persönliches Wort*, Stundenbücher Bd. 52, Hamburg: Furche Verlag, 1965, s. 180.

2. Žádnou theologicky bezcharakterní církev

2.1. „Otázky trvale závažné“ a „otázky momentálně naléhavé“¹⁴

Ani časové a věcné posterius theologie po církvi není třeba dokazovat. S církví přichází záhy i theologie. Mladá církev žila jen krátký čas bez theologie a bez theologů. Už déle než půl tisíciletí koexistují na křesťanském Západě církve a universitní theologie. I svobodné církve, ano i evangelikální a charismatická společenství, které se domnívaly, že si vystačí zpočátku se svými laickými theology a později s vlastními vzdělávacími institucemi, dnes požívají dobrodiní vědecké theologie, dokonce se jí i aktivně účastní a přejímají za ni zodpovědnost. Děti z křesťanských rodin začínají poměrně brzy klást svým rodičům, učitelům a farářům elementární – často rozhodně ne periferní, nýbrž centrální – theologické otázky. Když se mnou začal theologizovat můj malý syn, ocitli jsme se naráz uprostřed christologie hypostatické unie nebo v marburském eucharistickém sporu. Pokouším se představit si, jak by reagovalo staršovstvo mého sboru či synod mé církve na můj návrh, že bychom se měli zase jednou (konečně jednou?) věnovat otázkám: „Kdo byl Ježíš: Bůh, nebo člověk?“ „Co je teď v kalichu: červené víno, nebo krev Kristova?“ Můj syn považoval, vpravdě vyznavačsky, monofysitskou herezi za orthodoxní postoj. („Ježíš byl přece Bůh, a ti, kdo říkají, že byl člověk, tím chtějí říci, že nebyl nic víc než člověk.“) Potvrdil tak často opakovaný soud Karla Rahnera, že my západní křesťané jsme latentními monofysity, kteří ještě nedorostli do hloubky poznání Chalcedonského koncilu. Naše staršovstvo se tou dobou zabývalo otázkou, zda alternativně zavést nealkoholickou Večeři Páně, synod shromažďoval dosavadní zkušenosti s Večeří Páně pro děti. Odsouvá církev ve jménu „momentálně naléhavých“ praktických otázek tematizování „trvale závažných“ vysoce teoretických otázek na nějaké „Jednou“ proto, že ony „trvale závažné“ otázky pokládá za fakticky vyřešené, nebo proto, že je pokládá za principiálně neřešitelné?

2.2. Theologicky bezcharakterní církev

Theologicky bezcharakterní církví by byla taková církev, která neprojevuje jako církev žádný zájem o theologii. Žije, jako kdyby theologie neexistovala, *quasi theologia non daretur*. Fakt, že se v církvi na všech rovinách

¹⁴ Dvojici „Issues of lasting Importance“/„bleibend Wichtiges“ a „Issues of Momentary Urgency“/„jetzt Dringliches“ jsem si vypůjčil od DIETRICHA RITSCHLA (1929). – Srov. týž, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München: Kaiser, 1984, s. 120–123.

theologizuje – od theologicky bádajících a přemýšlejících farářů a farářek v bavorské či saské, popř. české či moravské vesnici až k profesorům a profesorkám v Tübingen a Heidelbergu – považuje za nadstavbu nad vlastní stavbou církve. Schleiermacherův slogan „Theologie je výzbroj pro harmonicky fungující vedení církve na všech úrovních“¹⁵, je pro ni antikvaný; v 21. století prý potřebujeme k vedení církve – místního sboru, zemské církve nebo svazu církví – především technické dovednosti, a ty si můžeme a máme osvojit v kursech managementu. Nenechá se ve svém provozu rušit žádnou theologií – lhостejno, zda starší a starou, tradiční, konservativní nebo novější a novou, progresivní, liberální. Skutečné partnerství s univerzitní theologií:

- (1) buď ještě fakticky nenavázala,
(a proto ani nemůže vědět, co to je theologie);
- (2) nebo již programaticky vypověděla,
(protože se domnívá, že dobře ví, co je to theologie);
- (3) nebo je pragmaticky omezuje na zdvořilostní kontakty,
(neboť docela bez theologie to skutečně nejde).

K faktické ne-theologičnosti: K církvím, které ve svém nejbližším okolí nemohou najít žádné důvěryhodné theologické vzdělávací zařízení, by patřily např. mladá církev in statu nascendi nebo církev v akutním ohrožení života. Roli theologů v nich přejímají charismatičtí vůdci nebo nositelé církevních úřadů ordinovaní a jmenovaní ještě za bývalého režimu.

Počátkem padesátých let 20. století varovali čeští katoličtí faráři podle instrukcí svých mezitím zatčených biskupů kandidáty kněžství před studiem na katolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Litoměřicích, kde směli učit pouze prověřením profesori, zcela loajální novým mocipánům. Koncilní theologové JOSEF ZVĚŘINA (1913–1990) a OTO MÁDR (1917), jejichž veřejné pedagogické působení zůstalo omezeno na léta 1969–1970, vybudovali po svém nuceném odchodu z legálních struktur v sedmdesátých a osmdesátých letech systém ilegálních theologických kursů, vyznačujících se větší kvalitou výuky, než jakou byla s to poskytnout oficiální litoměřická „ministrantská průmyslovka“.

¹⁵ Parafrazuji jeho proslulou definici theologie v *Kurze Darstellung*, § 5, KGA I/6, 328, 6–9: „Křesťanská theologie je tedy soubor oněch vědeckých znalostí a uměleckých pravidel, bez jejichž držení a užívání není možná harmonická správa křesťanské církve, tj. křesťanský církevní regiment.“

Obdobnou ideu realizovali na evangelické straně evangeličtí faráři-disidenti JAKUB TROJAN (1927) a MILAN BALABÁN (1929) svými bytovými semináři. Učitele evangelické Komenského bohoslovecké fakulty však zásadně – vědecky i lidsky – respektovali. Bylo tedy v logice věci, že ihned poté, co to změněné politické podmínky umožnily, přešli bez problémů na Evangelickou theologickou fakultu UK. Pokus integrovat do Katolické theologické fakulty UK Zvěřinu a Mádra se nepodařil. Zvěřina o prázdninách 1990 náhle zemřel a fakulta se dostala pod kontrolu ultrakonzervativně orientovaných theologů.

Byla by podobná situace myslitelná v demokratickém státě? Např. v případě, kdy by se (církevi dosud blížká) Evangelická theologická fakulta transformovala do departmentu náboženských studií? Nebo v okamžiku, kdy by se prokázalo, že církevní kandidáti a kandidátky theologie nejsou s to dostát nárokům akademického studia do té míry, že pro ně takovéto studium nepřichází v úvahu? Co by pak mohla církev udělat jiného než otevřít kazatelské semináře pro nižší klérus a své nemnohé akademicky vzdělané theology si pěstovat jako elitu? To by ovšem neznamenalo nic menšího než opuštění reformační tradice a pád do gnostického odstupňování křesťanů na pneumatiky a sarkiky.

K programatické ne-theologičnosti: Jaké důvody může udávat církev pro svůj programový rozchod s vědeckou theologií? Zdálo by se, že na theologizování nemá čas ani sílu ta církev, která právě prochází nebezpečnými časy. *Inter arma silent Musae*. Jistě, k theologizování člověk potřebuje minimum klidu a pořádku, snad také veřejnosti. Ale naše zkušenost nás učí něco jiného než stará antická moudrost. Právě církve v ohrožení si nemohou dovolit luxus netheologizovat. Nebo je to náhoda, že ti největší z nás, Augustin, Luther nebo Barth, vytvořili svá nejdůležitější díla v neklidných obdobích, plných válečných konfliktů? Po čtyřicet let komunistické diktatury církev u nás theologicky opravdu nespala; rozhodně nespátřovala v theologii rušivý faktor a v theologizaci neskladné kazisvěty.

Právě proto, že komunistická (proti)církevní politika pracovala na tom, aby srazila život církví na jejich pouhé fungování, nemohly církve v socialismu theologii ignorovat. Vrchnost trpěla pouze takovou theologii, která konzervuje stávající, ne však takovou, která konstruuje nové. Už takové vnitrocírkevní podniky jako nový překlad Bible (*Český ekumenický překlad*, 1979), nová církevní bohoslužebná kniha (*Agenda ČCE: I 1983, II 1988*)

nebo nový zpěvník chrámových písní (*Evangelický zpěvník*, 1979) ukazovaly jiný obraz církve, než je ústav památkové péče, který řídí opravu starých kostelů, nebo domov důchodců, který zajišťuje náboženské služby seniorům. Extensita i intensita práce poradních odborů Synodní rady ČCE (složených ze sborových farářů a laiků) svědčí o tom, že opravdu nemůžeme mluvit o theologicky ztracených letech. A počet titulů odborné německé exegetické literatury ve farářských knihovnách ukazuje, že nemálo farářů se připravovalo týden co týden na nedělní kázání ve venkovském sboru, jako by se jednalo o exegetický nebo homiletický seminář.

Hrozilo-li nám před Listopadem nebezpečí přílišného theologizování, *pře-theologizovanosti*, potom nám dnes hrozí opačné nebezpečí, nebezpečí nedostatečného theologizování, *pod-theologizovanosti*. S rozšířením operačního prostoru své práce shledávají standardní farář a farářka jen zřídka čas na své další genuinně theologické vzdělávání. Četli-li dříve s nadšením theologickou produkci, která k nim doputovala přes zadrátovanou hranici, pak dnes vyhledávají uživatelsky vlídné počítačové programy pro (staro)nové oblasti sborové práce. Mezi dnešním farářstvem není „in“ aktuální orientace po dění a trendech v klasických theologických disciplínách, nýbrž osvojení speciálních profesních dovedností.

Práce na nové evangelické Agendě a na novém evangelickém Zpěvníku postupují jen velmi pomalu, práce na nových Zásadách evangelické církve stagnuje. Nejnovější překlad Písma, *Bible. Překlad 21. století*, byl iniciován, realizován a financován excharismaticko-denominačními kruhy. Odvážný ekumenický plán společných katolicko-evangelických Církevních dějin českých zemí jeho autoři brzy vzdali jako příliš smělou ideu, ačkoli máloco by v zemi, odcírkevnělé následkem násilné rekatolizace, lépe pročistilo vzduch uvnitř i vně kostelních prostor než historiografický dokument konfesijního smíření českých katolíků a protestantů.

K programatické ne-theologičnosti: Konečně se dostávám k aktuálnímu problému dneška, jímž je po mém soudu *theologicky relativně bezcharakterní církev*. Takováto církev theologizuje, ale pouze s minimálním nasazením, protože je plně zahlcena svým provozem. (Nezáleží příliš na tom, zda se jedná o horečnatý provoz církve, která se ztrácí ve svých přechytných aktivitách, nebo o umenšený provoz církve, která sotva stíhá výkon svých elementárních funkcí.) Všechno, co se v této církvi děje, děje se takříkajíc *ex opere operato*. Tato církev potřebuje tak málo theologie, jak málo jí je

nezbytně nutné. Vyhledává si domestifikovatelné theology: průměrné rutináry, kteří udržují církevní mašinu v bezporuchovém chodu; dojde-li k nějaké poruše, pak ji pomohou rychle odstranit. V nejlepším případě se chovají podobně jako prosperující firma: Tu a tam je třeba něco inovovat – revidovat překlad Bible, obohatit Agendu o nové liturgické formuláře, modernizovat Zpěvník nebo aktualizovat Katechismus. Preferovanými theologickými produkty jsou příručky všeho druhu pro permanentně přetížené faráře a farářky.

2.3. *Theologicky zainteresaná církev*

K theologicky dezinteresovaným nelze počítat církev, která je vůči theologii kritická. Právě jí totiž theologie rozhodně není lhostejná. Slouží jí – ta či ona konkrétní theologie, veškerá theologie, theologie jako taková – jako partner, s nímž vede rozhovor. Dokonce i ta církev, která zná theologii jen v podobě církevně-instrumentalizovaného bohosloví a která každou přímo nepraktikovatelnou theologii považuje nanejvýš za osobního koníčka jejího původce, užívá theologie a počítá s theology, i když často s nářkem a bédováním. I ultralajální theologové, kteří církvi nikdy neříkají to, co nechce slyšet, ano, dokonce i theologové, ponížení do role církevních námezdních dělníků, jsou stále ještě theology.

Averze vůči theologii jistě není znakem reformačních církví. V nositelích protestantských církevních úřadů se však poměrně brzy zabydlela jistá ostražitost vůči universitním theologům. A není divu, vždyť matka církev má za syny a dcery nejen v zásadě poslušné, nýbrž i v různých ohledech vzpurné theology a theologky. Jak požehnané, když se vůči všem chovají jako matka plná porozumění; jak fatální, když někteří z nich v ní začnou spatřovat přísnou guvernanku! Pravá matka dovolí svým nejlepším synům dokonce i to, aby vyrostli v církevní otce. Katolická církev má dobré důvody doufat v nového Augustina, Tomáše nebo Rahnera, evangelická církev v nového Luthera, Schleiermachera nebo Bartha.

3. Církvi přátelsky naklonění theologové, theologii přátelsky otevřená církev

Církvím přeji takové theology, kteří budou církvi přátelsky naklonění, theologům přeji takové církve, které budou přátelsky otevřené theologii. My theologové potřebujeme církev jako domov, rodinu, společenství, abychom nevagabundovali světem jako bezdomovci nebo ze světa neutíkali jako staří

poustevníci nebo se ve světě neztratili podle (ne)způsobu nových „singlů“. A naše církve potřebují nás theology jako štiky v rybníce, aby nezemřely; pomalou smrtí na svou laxnost, náhlou smrtí na svou agilnost. Naším úkolem je pečovat o to, aby se náboženství nestávalo – v duchu KARLA MARXE (1818–1883) či VLADIMÍRA ILJIČE LENINA (1870–1924) – opíatém, drogou,¹⁶ tripem, bláznivým výletem za hranice všedních dnů s následnou kocovinou, nýbrž aby bylo – v duchu JOHANNA BAPTISTY METZE (1928) – kreativním a inspirativním přerušením¹⁷ naší rutiny v práci, našich stereotypů v myšlení, cítění a jednání. Má-li církev v 21. století něco, čím by se mohla vykázat, pak to jsou, myslím: lidsky autentičtí, morálně transparentní a theologicky do šíře i do hloubky vzdělaní křesťané a křesťanky.

¹⁶ Karl Marx, *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844); čes. př. *Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva*, Karel Marx–Bedřich Engels, *Spisy I*, Praha: SNPL, 1956, 401–414, s. 402; nejnádhněji přístupno in: Titíž, *O náboženství*, Praha: SNPL, 1957, 39–55, s. 40: „Náboženství je [...] opium lidu.“ – Vladimír Iljič Lenin, *Socialismus a náboženství* (rus. 1905): „Náboženství je opium pro lid.“ – Obojí cituji podle Hans Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München–Zürich: Piper, 1978, s. 264 a 275.

¹⁷ Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz: Grünewald, 1977, s. 150: „Ta nejkratší definice náboženství: přerušení.“ Můj pomocný vědecký pracovník Jiří ŠAMŠULA (1979) mne upozornil na to, že jako opakovaná „přerušení ostatního života“ definoval Schleiermacher evangelické bohoslužby. – Friedrich Schleiermacher, *Die praktische Theologie, nach Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Sämtliche Werke, 1. Abt., Bd. 13, vyd. J. Frerichs, Berlin: G. Reimer, 1850, s. 70. Cituji podle Eberhard Jüngel, *Der evangelisch verstandene Gottesdienst*, in: týž, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München: Kaiser, 1990, BevTh 107, 283–310, s. 296.

PENTEKOSTÁLNÍ JEŽÍŠ: VÝVOJ, POTENCIÁL A RIZIKA LETNIČNĚ-CHARISMATICKÉ TEOLOGIE¹

Pavel Hejzlar

The Pentecostal Jesus: Development, Potential, and Risks of Pentecostal and Charismatic Theology. Pentecostalism has much in common with Evangelicalism. It endeavors, however, to intensify its Evangelical heritage. Jesus was seen by the first generation of U.S. Pentecostals as an actively present agent who saves, baptizes with the Holy Spirit, heals, and is coming again. Of the four points, only Spirit-baptism was novel and became a Pentecostal distinctive, while the remaining doctrines were rather commonplace among radical Evangelicals during the last two decades of the 19th century. The Fourfold Gospel is christological in nature. Likewise, the confession that Jesus Christ is the same yesterday and today was axiomatic for early Pentecostalism. Subsequently, however, the simple Pentecostal gospel has been expanded as other doctrines claimed attention: the prophetic, deliverance from demons and spiritual warfare in terms of territorial spirits, and the re-establishment of the apostolic office in the church. The author further elaborates the Pentecostal proclivity toward Luke–Acts, but explains that thereby the Pauline gospel of God’s grace justifying the sinner based on Christ’s sacrifice is by no means undermined.

Vnímání identity Ježíše Krista v různých náboženských útvarech a v různých epochách je tématem, jež k sobě právem po léta poutá pozornost. Český čtenář má již po ruce vícero publikací, které představují Ježíše jako toho, jehož určité chápání utvářelo svébytnost té které skupiny věřících.² Dosud jsme však v této galerii Ježíšových portrétů nenarazili na Ježíše, v němž věří letniční a charismatičtí křesťané. Kým je tedy Ježíš Kristus pro pentekostalisty? Které aspekty jeho díla akcentují? Inspiruje je spíše pozemský Ježíš nebo vyvýšený Kristus? Jsou-li letniční a charismatičtí známí zdůrazňováním třetí osoby Trojice, může být vůbec řeč o christologii, jež by pro ně byla příznačná?

¹ Tato studie byla vypracována v rámci Výzkumného záměru MŠMT č. MSM0021620802 „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“.

² Jakub S. Trojan, *Ježíšův příběh*, Praha: OIKOYMENH, 2005; Jaroslav Pelikan, *Ježíš v proměnách staletí*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008; Jacob Neusner, *Rabín mluví s Ježíšem*, Brno: Barrister, 2008; John H. Yoder, *Ježíšova politika*, Heršpice: EMAN, 2004.

Globální rozsah studovaného hnutí, jehož jednotlivé proudy vykazují vedle společně sdílených prvků i specifické teologické tendence, představuje metodologickou komplikaci. Navzdory nedávným pokusům o prokázání simultánního vzniku různých ohnisek pentekostalismu po celém světě³ však máme za to, že pentekostalismus je vposledu jeden a vyvěrá z duchovního vření ve Spojených státech na přelomu 19. a 20. století. Spolu s Grantem Wackerem jsme přesvědčeni, že první generace letničních ve Spojených státech položila ideové základy hnutí, které se záhy globalizovalo.⁴ Výhodiskem naší studie tedy budou věroučné formulace oné první generace. Jejich srovnání s některými pozdějšími variacemi pentekostalismu nám umožní sledovat, jakých změn doznal Ježíšův obraz během stovky let, jež nás dělí od vzniku zmíněného hnutí. Ačkoli výrazné procento pentekostalistů žije na jižní polokouli a v Asii, máme zde na mysli především euroamerickou oblast, což je motivováno jednak dostupností pramenů, jednak vlivem amerického pentekostalismu na zbytek světa – včetně České republiky.

Pentekostální Ježíš a pokus zintenzivnit evangelikalismus

Sondu do letniční identity můžeme otevřít tázáním po tom, co nám první generace amerických pentekostalistů prozradila o svém pojetí Ježíše tím, jak jej titulovala, když o něm mluvila nebo jej oslovovala v modlitbách a písních. O tom, že Ježíš je Kristus nikoho nenapadlo pochybovat. Titul „Kristus“ bylo tedy možné vynechat. Snáze se uplatnilo pavlovské „Pán“, jež sice zní vznešeně, avšak ze způsobu jeho užívání je patrné, že tento „Pán“ byl prvním letničním i blízkým přítelem. Zbožnost orientovanou na Ježíše – Spasitele a důvěrného přítele – sdílel raný pentekostalismus s pietismem a evangelikalismem.⁵

³ Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

⁴ Grant Wacker, *Heaven Below*, Cambridge: Harvard University Press, 2001, 8. Podobně i Robeck má za to, že duchovní probuzení na ulici Azusa v Los Angeles v roce 1906 bylo zásadním impulsem pro vznik světového pentekostalismu. Cecil M. Robeck, *The Azusa Street Mission and Revival: The Birth of the Global Pentecostal Movement*, Nashville: Nelson, 2006, 8, 11–13, 235–280.

⁵ „Pietismus“ chápeme jako obnovný proud v rámci reformačních církví na evropském kontinentu. „Evangelikalismem“ označujeme anglofonní probuzenecké křesťanstvo. Protože pentekostalismus vznikl ve Spojených státech, srovnáváme jej dále spíše s evangelikalismem. Ohledně pietisticky laděné, na Ježíše orientované spirituality pentekostalistů viz Wacker, *Heaven Below*, 87–89 a Keith Warrington, *Pentecostal Theology*, London: T&T Clark, 2008, 30, 32, 34.

Pentekostalismus byl od počátku svého druhu radikalizací evangelikalismu. Mluví-li evangelikál o konverzi či znovuzrození, pentekostalista přitaká, ale zpravidla dodá, že poté má následovat křest Duchem. Tak jako ostatní křesťané pentekostalista věří, že spása pramení z Kristovy oběti na kříži (chápané substitučně). Prohlásí však, že omezovat působnost Kristovy smrti na odpuštění hříchů a nevidět, že Kristus trpěl i za naše nemoci (případně i za naši hmotnou nouzi), znamená jeho oběť nedocenit. Poukáže-li evangelikál na nezbytnost posvěcení, pentekostalista nebude nic namítat, ale doplní, že na hřích se leckdy váží démonické síly, jež je třeba vyhnat v Ježíšově jménu. Kde sekularizovaný člověk mluví o zlu v obecné rovině a leckterý křesťan připustí existenci ďábla jako osoby, tam pentekostalista cítí potřebu identifikovat jednotlivé zlé duchy jmenovitě. Evangelikál dále věří, že jej Pán Ježíš vede – zejména pokud jde o důležitá životní rozhodnutí. I v této věci se s ním pentekostalista shodne. Doplní však, že tato duchovní navigace může být ještě frekventovanější a konkrétnější. Očekává, že Bůh k němu bude mluvit prostřednictvím snů, prorockých vizí, „slov poznání“, výkladu jazyků a výjimečně i prostřednictvím andělů, návštěvy samotného Ježíše nebo transportem do nebeských sfér. Zatímco ostatní křesťané opěvují dávné Boží skutky, bohoslužba pentekostalistů se orientuje na Boží přítomnost tady a teď. „Chvály“, blok písní, jimiž pentekostální bohoslužba zpravidla začíná, mají účastníky přivést přímo před Boží trůn. Zní-li pietistická modlitba vroucně a důvěrně, modlitba pentekostalisty vyzní tu familiárně (s odvoláním se na Boží laskavé otcovství, díky němuž věřícímu nebude odepřeno nic dobrého), tu autoritativně (když prosby adresované Bohu přejdou do vyhlásování skutečností dosud uchoopených pouze ve víře či rozkazování démonům, kteří přijetí vytouženého dobra brání).

Čtverhranné evangelium

Mnozí pozorovatelé pentekostálních shromáždění nabývají dojmu, že podstatou letničně-charismatického křesťanství jsou intenzivní emoce. Jakkoli je výrazná citová angažovanost mnoha účastníků pentekostálních bohoslužeb nepopíratelná, tato skutečnost nikterak nesnižuje význam teologických tezí, na nichž tento typ zbožnosti staví. Letniční či charismatický křesťan není mystik rozplývající se v bezbřehém oceánu božství, ale cíleně vyhledává konkrétní typy duchovní zkušenosti, jež jsou zakotveny v určité christologii.

Je-li letniční zbožnost variací pietismu s jeho orientací na Ježíše – Spasitele každého věřícího jednotlivce, nepřekvapí nás, že zkušenostně uchopovaná spása v celé její šíři se v pentekostalismu otáčí kolem této osy. Podle výmluvného a v raném pentekostalismu dobře doloženého sumáře věrouky je Ježíš Spasitelem, křtitelem v Duchu, uzdravovatelem a přicházejícím Králem. Díky tomu, že Ježíš byl identifikován v těchto čtyřech rolích, mluvilo se o „čtverém“ nebo „čtverhranném“ evangeliu.⁶ Letničním specifikem či novinkou v tomto výčtu aspektů Ježíšova díla byl pouze druhý bod, který představoval Ježíše jako toho, kdo křtí Duchem. Vše ostatní bylo již přítomné v amerických probuzeneckých kruzích minimálně v posledních dvou dekádách 19. století.⁷

Většina ze čtyř tezí letničního evangelia se týká něčeho, co je podle jejich vyznavačů vnímatelné – ať už v duševní oblasti nebo dokonce smyslově. Východisko je sice doktrinální – předkládá se k věření, že Ježíš zachraňuje z hříchu, křtí Duchem a uzdravuje –, ale věřící je směřován k určitým zkušenostem. Již v pietismu a evangelikalismu je hlásání Ježíše jako Spasitele nemyslitelné bez výzvy, aby posluchač přijal Ježíše za svého Spasitele, což se může odehrát v přesně datovatelném okamžiku a bývá to spojeno s prožitkem. Kdo svůj život odevzdal Kristu, má zakoušet pokoj a radost plynoucí z vědomí, že je smířen s Bohem. Tento prožitek má být vnímatelný na duševní rovině. Pentekostální hlásání Ježíše, který křtí Duchem a uzdravuje, však tenduje k prožitku, který je dokonce registrovatelný smysly. Ti, kdo absolvovali křest Duchem nebo nadpřirozené uzdravení, svědčí o vnímání energie – nejčastěji ve formě chvění nebo tepla. Může však dojít i k dočasné ztrátě vědomí.⁸ Klasičtí letniční trvají na tom, že „počátečním fyzickým důkazem“ křtu Duchem je mluvení v jazycích.⁹ Duchovní zkušenost se tedy podle nich projeví ve smyslově vnímatelné sféře.

⁶ Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, Peabody: Hendrickson, 1987, 20–22.

⁷ Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, 63–167. Wacker, *Heaven Below*, 1–4.

⁸ Ohledně prožitku křtu Duchem v raném pentekostalismu viz Wacker, *Heaven Below*, 35–40; „odpočívání v Duchu“ viz Francis MacNutt, *The Power to Heal*, Notre Dame: Ave Maria, 1977, 189–224; vjemy související s uzdravováním nemocných: Pavel Hejzlar, *Dva přístupy k Božímu uzdravení: Fred F. Bosworth, Kenneth E. Hagin, Agnes Sanfordová a Francis MacNutt v rozhovoru*, Praha: Emet, 2010, 149.

⁹ Assemblies of God Statements of Fundamental Truths.

http://ag.org/top/Beliefs/Statement_of_Fundamental_Truths. 6. května 2011.

Za čtverhranné evangelium: další vlny pentekostalismu

Postihuje však původní „čtverhranné evangelium“ z přelomu 19. a 20. století dosud všechny důležité charakteristiky dnešního pentekostalismu? To lze zjistit jedině tak, že se pokusíme další věroučné prvky začlenit pod jednotlivé teze čtverhranného evangelia. K takovému kroku se sice můžeme odvážít, ale chceme-li být právi dějinné realitě, pak jedině s vědomím, že se jedná o náš vlastní pokus uvést do vzájemného vztahu doktrinální elementy, které se v praxi vyskytují ad hoc.

Konkrétně nelze nezmínit prorocké dary, které můžeme uvést do vztahu ke křtu Duchem. Kniha Skutků zmiňuje prorokování vedle glosolálie jako průvodní jev naplnění Duchem (Sk 19,6). Navíc výklad jazyků bývá pentekostalisty chápán jako ekvivalent prococtví.¹⁰ Sotva však lze říci, že by byl dominantním modem prorocké řeči. Pentekostalisté svědčí o prorockých snech, vizích a „slozech poznání“ (vjemech odhalujících dílčí, za normálních okolností skryté, informace). První generace letničních ve Spojených státech se sice poněkud jednostranně zaměřila na glosolálii jako důkaz křtu Duchem, nicméně pozdější vývoj ukázal, že inspirovanou řeč lze chápat širěji. Ačkoli prococtví a výklady jazyků provázejí hnutí od jeho vzniku, k prvnímu skutečně výraznému průlomů prorockého elementu v dějinách pentekostalismu došlo vystoupením Williama M. Branhama, počínaje rokem 1947.¹¹ Od 80. let 20. století v tomto směru vyniká skupina proroků z Kansas City. Jejich patriarchou je Paul Cain.¹² Jiný z nich, Rick Joyner, se svými barvitými vizemi pronikl na český trh charismatické literatury;¹³ a James Goll je občasným hostem na konferencích pořádaných Křesťanskou misijní společností.¹⁴

Pentekostalismus si dále nelze představit bez vymítání démonů, jež můžeme ovšem snadno zařadit pod bod „Ježíš – uzdravovatel“ čtverhranného evangelia. Klasické letniční hnutí nepočítá s tím, že by službu k osvobození od zlých duchů mohli potřebovat i někteří křesťané. V jejich myšlení

¹⁰ Reinhold Ulonska, *Duchovní dary v učení a praxi*, samizdat, místo ani rok vydání nejsou uvedeny, 142.

¹¹ David Edwin Harrell, Jr., *All Things Are Possible: The Healing and Charismatic Revivals in Modern America*, Bloomington: Indiana University Press, 1975, 27–52.

¹² Jack Deere, *The Beginner's Guide to the Gift of Prophecy*, Ventura: Regal, 2001, 27–29. G. W. Gohr, „Kansas City Prophets“ in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, eds. Stanley M. Burgess and Eduard M. Van der Maas, Grand Rapids: Zondervan, 2002, 816–817.

¹³ Rick Joyner, *Poslední bitva: Boj světa s temnotou na konci věků*, Praha: KMS, 1998.

¹⁴ James Goll byl hostem na konferencích pořádaných KMS v letech 1992, 1998 a 2011. <http://www.kmspraha.cz/akce-aktivity/krestanska-konference>. 18. 5. 2011.

se totiž přítomnost dvou duchů (svatého a nečistého) v jedné osobě vylučují. Mimo tento rámec vykročili teprve nezávislí uzdravovatelé po druhé světové válce. Je řeč o „uzdravovacím probuzení“, jež odstartovalo vystoupení Williama M. Branhama a jehož trvání David Harrell ohraničuje roky 1947–1958.¹⁵ Leckteří z těchto hlasatelů evangelia působili nejen ve Spojených státech, ale i v zámoří, čímž notně přispěli k revitalizaci a expanzi globálního pentekostalismu v době, kdy generace průkopníků vymírala. Jejich nezávislost na denominačních strukturách jim umožnila formulovat letniční poselství nově.

Dalším milníkem ve vývoji pentekostální démonologie bylo učení protagonistů Pastýřského hnutí v 70. letech 20. století, jmenovitě Dereka Prince a Dona Bashama.¹⁶ Právě ti se, možná více než kdokoli předtím, explicitně rozešli s letničním omezováním služby osvobození na lidi stojící mimo církev. Další – zatím poslední fázi – bylo rozšíření duchovního boje mimo individuální rovinu. V tomto ohledu vynikl zejména C. Peter Wagner, z jehož dílny vzešel i sborník *Teritoriální duchové* přeložený do češtiny,¹⁷ a populární fikcí Frank Peretti.¹⁸ Ovšem i teologie Johna Wimbera (1934–1997), zakladatele církve Vinice a někdejšího Wagnerova kolegy, je nemyslitelná bez polarizovaného světa, v němž Boží království prostřednictvím nadpřirozených charismat nutí na ústup říši temnoty.¹⁹

A konečně, pentekostalismus si lze těžko představit bez charismatických, v některých případech autokratických, vůdců. První letniční ještě neformulovali nauku o obnovení pěti úřadů – včetně apoštolského (na základě Ef 4,11). Horlili sice pro obnovu církve po vzoru prvotního apoštolského křesťanství, ale apostolicita se podle nich vztahovala na celé jejich hnutí, které nazývali „Apoštolským hnutím“, a nekoncestrovala se do osob (apoštolů). V tomto ohledu byli skromnější než někteří z jejich předchůdců (John A. Dowie, Frank W. Sandford).²⁰ Tím, kdo původní adjektivum „apoštolské“ (hnutí) proměnil v substantivum „apoštolé“, byl až Derek Prince (1915–2003), učitel vlivný i v českých zemích. Podle Dana Drápala

¹⁵ Harrell, *All Things*, vii, 23.

¹⁶ Richard Quebedeaux, *The New Charismatics: The Origins, Development, and Significance of Neo-Pentecostalism*, Garden City: Doubleday, 1976, 141.

¹⁷ C. Peter Wagner, *Teritoriální duchové*, Praha: Logos, 1992.

¹⁸ Frank Peretti, *Střetnutí*, Praha: Logos, 1992.

¹⁹ John Wimber, *Power Evangelism*, San Francisco: Harper & Row, 1986, 15–50, 66–90.

²⁰ Wacker, *Heaven Below*, 155–156.

vyučoval Prince o obnově apoštolského úřadu již od 70. let 20. století. Toto téma pak dále rozvíjel Peter Wagner a jiní.²¹

I tuto několikerou augmentaci čtverhranného evangelia je možné chápat christologicky. Pokud jde o prorocství, jeho esencí je podle mnoha pentekostalistů „svědectví Ježíšovo“ (Zj 19,10) – nadpřirozené ujištění, které Ježíš dává svému učedníku. Jde-li o osvobození od zlých duchů, Ježíš – reprezentovaný svým jménem, jímž pentekostalisté zahání demony – vítězí nad těmito záškodnickými bytostmi. Ježíš je také tím, kdo v církvi svrchovaně ustanovuje apoštoly, proroky, evangelisty, pastýře a učitele.

Nelze však říci, že by pozdější vývoj vždy cosi přidával k původnímu čtverhrannému evangeliu. Někdy jsou jeho jednotlivé prvky naopak tlumeny či přeznačovány ve snaze učinit pentekostální poselství přijatelnější ostatním křesťanům. Kupříkladu John Wimber slevuje z původního letničního důrazu na mluvení v jazycích coby nutného znamení křtu Duchem právě tak jako z názoru, že tato zkušenost přichází až po konverzi. Pojmy „křest“ a „naplnění“ Duchem jsou pro něj synonyma.²² Podobně i současný britský letniční teolog, Keith Warrington, upozorňuje na to, že vyhraněný způsob, jakým první generace letničních mluvila o křtu Duchem, jednak sváděl k elitismu (rozdělení na ty, kdo onu zkušenost již absolvovali a ty, kdo ještě ne), jednak byl sice oprávněně, ale zato jednostranně založen na Lukášově teologii, zatímco jiní novozákonní svědkové, zejména Pavel, umožňují mluvit o křtu Duchem inkluzivnějším způsobem při zachování prostoru pro nadpřirozená charismata.²³

Pentekostální a evangelijní Ježíš

Z evangelií jsou pentekostalistům nejbližší Marek a Lukáš. Marek kvůli představení Ježíše jako toho, který zaslibuje, že je možné mít „víru Boží“ (Mk 11,22 kral.), jejímž prostřednictvím lze vše zvládnout.²⁴ Velké oblibě se těší dodatek Markova evangelia (Mk 16,9–20), protože v jeho verzi misijního poslání se počítá se zázračnými znameními, jež mají stvrzovat zvěstované Slovo. Navíc „tato znamení“ podle Marka 16,17 provázejí univerzálně

²¹ Dan Drápal *Apoštolská služba* Praha: KMS, 2004, 7. C. Peter Wagner, *Churchquake!* Ventura: Regal, 1999.

²² John Wimber, *Power Evangelism*, San Francisco: Harper, 1986, 144–151.

²³ Warrington, *Pentecostal Theology*, 123–130.

²⁴ Platí to zejména o Hnutí víry. Slovy jeho čelného představitele: „Nevím proč, ale Markovo evangelium jsem měl vždycky nejraději. Myslím, že tomu je tak proto, že Marek 11 mě dostal z lůžka, na něž jsem byl upoután.“ Kenneth E. Hagin, *Mountain Moving Faith*, Tulsa: RHEMA, 1993, 103.

„ty, kdo uvěří“. Každý opravdu věřící je tedy s to uzdravovat nemocné, vymítat demony a mluvit novými jazyky. Výsledky textové kritiky, která daný oddíl prohlašuje za pozdější dodatek, pentekostalisté buď vůbec ne-reflektují nebo je prohlašují za ukázkou toho, jak liberální teologie okrádá církve o její dědictví. Ojedinelý hlas římskokatolického charismatika, který výsledky textové kritiky ohledně dodatku Markova evangelia akceptuje, je staví do služby přesvědčení, že zázraky pokračovaly i v poapoštolské generaci.²⁵

Lukášovo evangelium pentekostalisty přitahuje tím, jakou pozornost věnuje působení Ducha svatého. Do popředí vystupuje Lukáš 4,18–19, protože je předznamenáním celého Ježíšova vystoupení. Zatímco například John H. Yoder má také v oblibě Lukášovo evangelium a jeho zájem je motivován přesvědčením o politické orientaci Ježíše tohoto evangelia,²⁶ většinová americká a evropská pentekostální interpretace Lukášova evangelia politický rozměr Ježíšova vystoupení pomíjí.²⁷ „Milostivé léto“, které Ježíš vyhlásil, se podle ní týkalo především odpouštění hříchů, uzdravování nemocných a osvobozování démonicky spoutaných jednotlivců.

Tato interpretace pojímá „milostivé léto“ duchovně (boj je veden proti démonům a ne proti společenským strukturám), ale počítá s tím, že příchod Božího království do města, oblasti či národa společnost promění. Nebylo by proto správné obviňovat pentekostalisty ze sociální irelevance. Nepředkládají sice originální sociální etiku, ale chtějí si od Boha vyprosit a také ztělesňovat metodu sociální změny. Jejich metodou je probuzení, to znamená konverze obyvatelstva ve velkém měřítku.²⁸

Lukáš ovšem nepojednává o zmocnění Duchem svatým pouze ve vztahu k Ježíšovi. Vybavení Duchem se podle něj týká i učedníků. Z jeho evangelia se dozvídáme, že o Ducha je potřeba prosit (L 11,13) a že právě Duch svatý je tím darem, který Otec dává svým dětem (matoušovská paralela formuluje zaslíbení obecněji). Pověření ke kázání s doprovodnými znameními se rozšiřuje na okruh sedmdesáti učedníků – neomezuje se na apoštoly (L 10,1–20) a v závěru Lukášova evangelia jsou učedníci vybízeni, aby setrvali v Jeruza-

²⁵ Francis MacNutt, *Healing*, Notre Dame: Ave Maria Press, 1974, 1999, 47.

²⁶ *Ježíšova politika*, Yoderova první výraznější publikace, je pojata z větší části jako výklad Lukášova evangelia.

²⁷ Warrington, *Pentecostal Theology*, 226–227. V Jižní Americe je tomu ovšem jinak: Warrington, *Pentecostal Theology*, 231–232. Richard Shaull and Waldo Cesar, *Pentecostalism and the Future of the Christian Churches: Promises, Limitations, Challenges*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

²⁸ Warrington, *Pentecostal Theology*, 230. Hejzlar, *Dva přístupy*, 239–251.

lémě dokud nebudou „vyzbrojeni mocí z výsosti“ (L 24,49). Tím Lukáš vytvořil spojnici s knihou Skutků, kde hned na začátku učedníci obdrží to, co jim bylo slíbeno.

Lukášova druhá kniha se otevírá ujištěním, že Ježíšova činnost byla pouhým začátkem (Sk 1,1) a ozřejmuje, že tentýž Ježíš bude ve světě i nadále přítomný – prostřednictvím své Duchem zmocněné církve. Kniha Skutků vztahuje pojem „křest Duchem“, který se sice objevuje už v předpovědi Jana Křtitele na začátku evangelií, ale není tam vysvětlen, na událost vylití Ducha o letnicích (Sk 1,5). Lukášova periodizace dějin spásy, která období od letnic po Kristův návrat prezentuje jako éru Ducha (Sk 2,17–20), legitimizuje v očích pentekostalistů jejich dychtivé očekávání, že se realita dnešního církevního života přiblíží této apoštolské normě – v lepším případě ji překoná, protože před příchodem Páně má vše gradovat.²⁹

V evangeliích pentekostalisty zajímají především Ježíšovy mocné činy a jeho zaslíbení, která dávají vzrůst víře, že moc Ducha, který byl při díle v jeho službě, se týká i nás. Právě Ježíšovy mocné činy signalizovaly jeho současníkům, že se přiblížilo Boží království a zjevovaly jeho charakter – zejména soucit s nemocnými.³⁰

Pro pentekostalisty je přitom důležité, že Ježíš nekonal mocné činy jako vtělený Bůh, ale jako člověk, na němž spočinul Boží Duch.³¹ Ježíšovo plné lidství tak má zásadní důsledky pro pentekostální praxi. Zdůvodňuje totiž, proč můžeme zázraky konat i my. Kdyby Ježíš konal mocné činy z moci jednorozeného Božího Syna, neslušelo by se napodobovat jej.

Pentekostalisté chápou sami sebe jako dědice Ježíšovy služby v jejich obou aspektech – mocného slova i mocných činů. Mají za to, že Duch, který učinil z Ježíše Mesiáše, spočívá i na nich. K tomu se ovšem nedostávají od pozemského Ježíše bezprostředně, ale přes letnice. Ježíšova pozemská služba se tak stává spíše předpokladem života církve. Vlastním vzorem je pro pentekostalisty primárně obraz první církve, jak jej líčí kniha Skutků.

Pentekostální evangelium: Lukáš i Pavel

Z hlediska dějin působení jednotlivých novozákonních spisů přináší rozmach pentekostalismu rehabilitaci Lukášova díla, které se v západním křesťanstvu ocitlo na vedlejší koleji ve srovnání s listy apoštola Pavla, zejména

²⁹ Podrobněji o letniční periodizaci dějin: Hejzlar, *Dva přístupy*, 41–52.

³⁰ Hejzlar, *Dva přístupy*, 41, 43, 46, 84.

³¹ Hejzlar, *Dva přístupy*, 188–189. Warrington, *Pentecostal Theology*, 34.

epištolou Římanům. Z objevení příběhů o křtu Duchem v knize Skutků nebo Ježíšova kázání v Nazaretě v Lukášově evangeliu však neplyne, že by pentekostalisté rezignovali na Pavlova a posléze také reformační zvěst o ospravedlnění hříšníka. Čtverhranné evangelium v první řadě prohlašuje Krista za Spasitele, a ani později přidané důrazy na Krista uzdravovatele a křtitele Duchem nic neubraly z významu první teze. Naopak, Kristovy role uzdravovatele a křtitele Duchem stojí ve službách jeho primární role Zachránce. Uzdravování má totiž stvrzovat pravost kázaného Slova a pohnout nevěřící k tomu, aby svůj život odevzdali Kristu.³² Funkcí křtu Duchem je vybavit křesťany ke svědectví o Kristu (podle Sk 1,8).³³ První letniční tolik zaměstnával křest Duchem proto, že byl nový. Učení o ospravedlnění přijímaném vírou, posvěcení, uzdravení i Kristovu druhém příchodu již znali z Hnutí svatosti, v němž byli doma.

Pentekostalismus je však pavlovský i v nezaměnitelném pořadí zvěstovaného Slova a víry, která z něj pramení (Ř 10,8–10). Jen málokdy narazíme v letniční či charismatické literatuře na svědectví o setkání s Bohem, přijetí uzdravení apod., k němuž by došlo zcela spontánně, aniž by je dotýčný hledal. Od samého počátku bylo učení o křtu Duchem prezentováno jako objev biblické pravdy, kterou si však je třeba přivlastnit vírou, modlitbou, případně i vzkládáním rukou. Teze o emocionalismu, který je údajně podstatou pentekostální zbožnosti, zaměňuje pořadí prožitku a učení. Je tezí pozorovatele, který přichází zvnějšku a nenaslouchá svědectvím pentekostalistů o tom, jak k duchovnímu prožitku dospěli.³⁴

Pentekostalismus a fundamentalismus

Pentekostalismus bývá někdy prohlašován za pouhou variantu fundamentalismu. Ačkoli tato záměna je nasnadě, protože mnozí pentekostalisté Bibli používají fundamentalisticky, zmíněné dva proudy nelze považovat za identické. Obě hnutí sice vznikla ve stejné době, ve stejném prostředí a spojovala je do určité míry společná agenda, tj. reakce na modernismus, ale každé z těchto hnutí se s modernismem vypořádalo způsobem jemu vlastním, který byl vzájemně do značné míry nekompatibilní, jak ostatně účastníci obou hnutí sami záhy rozpoznali. Ve dvou bodech letničního čtverhranného evangelia se shodovali (Ježíš jako Zachránce a přicházející Král), zatímco ve

³² Hejzlar, *Dva přístupy*, 241–242.

³³ Dayton, *Theological Roots*, 87–108. Ulonska, *Duchovní dary*, 13–23.

³⁴ Wacker, *Heaven Below*, 53, 60–61.

zbývajících dvou – těch, jež mají co do činění s Božími nadpřirozenými intervencemi v tomto věku – se jednoznačně rozcházel.

Jestliže je pro identitu pentekostalistů klíčové, že Ježíš křtí Duchem a uzdravuje, pak je sotva můžeme pokládat za fundamentalisty. Jak poznamenává Douglas Jacobsen, zde nejde jen o dvě témata z mnoha, ale o celkovou představu Božího jednání v dějinách. Zatímco fundamentalisté obhajují jednu provždy dané propozice z Písma, Bůh pentekostalistů se aktivně účastní dění ve světě. Jeho pravda není jen jednou provždy zakódovaná v Písmu. Důležité je také to, že Duch svatý do této pravdy křesťany uvádí. Bůh pentekostalistů není nehybný determinista, ale je bytostně interaktivní, takže velmi záleží na tom, zda se chopíme jeho zaslíbení.³⁵ Tím se dostáváme k rozepři mezi předchůdci obou hnutí. Zatímco pentekostalisté jsou dědici Johna Wesleye, a tím i Jacoba Arminia, američtí fundamentalisté jsou zpravidla kalvinisty.

Zatímco typický fundamentalista se spokojí s vytvořením věroučného systému založeného na Písmu, jež je chápáno jako encyklopedie, pro pentekostalistu není takový věroučný systém cílem. Cílem je duchovní zkušenost či život vyvěrající z ní. Písmo k této zkušenosti vede – má tedy vlastně funkci služebnou. Pentekostalista potřebuje být fundamentalistou jen v jednom. Musí zastávat axiom „Ježíš Kristus včera i dnes je tentýž, i na věky“ (Žd 13,8 NS).

Potenciál a rizika pentekostálního křesťanství

Znovuobjevení smyslu vnímatelných prožitků sice na jednu stranu otevírá dveře dimenzi náboženské zkušenosti, kterou zbytek euroamerického křesťanstva odepsal, a tak se o ni možná ochudil, na druhou stranu však akcentování tohoto typu prožitků vede k nedocenení běžného života víry a prohlašování toho, co je mimořádné, za normu.³⁶ Nasměrování letničních a charismatických křesťanů jejich vůdci k očekávání spektakulárního je doprovázeno frustracemi, když se vytoužené zkušenosti nedostavují. O mimořádném se sice lépe vypráví a sotva bude náhodou, že vlivného postavení v pentekostálních kruzích dosahují právě ti, kdo takové příběhy mají po ruce. Nicméně církev – chce-li vzít vážně šíři biblického kánonu i rozmanitost své dnešní zkušenosti – potřebuje naslouchat jak svědectví o mimořádných Bo-

³⁵ Douglas Jacobsen, *Thinking in the Spirit*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, 357.

³⁶ Pentekostalisty v tomto ohledu kritizoval např. již John R. W. Stott, *Baptism and Fullness: The Work of the Holy Spirit Today*, Leicester: IVP, 1964, 1977, 64–75.

žích činech, tak o Boží síle a vytrvalosti víry, jež je k dispozici tváří v tvář absenci zázraku. Prožitek jednoho křesťana – byť autentický – jen tak beze všeho sotva implikuje, že se jej právě v této podobě dostane i ostatním.

Avšak samotné hledání či dosvědčování náboženské zkušenosti je podle Písma legitimní. V evangeliích a knize Skutků se počítá s tím, že lidem stojícím vně Božího království bude poskytnuta „ochutnávka“, která jim umožní experimentálně si ověřit, že mají co do činění se skutečností jiného řádu.³⁷ Rezignace na tuto oblast vedla během dějin církve k dlouhé řadě pokusů dokázat existenci křesťanského Boha racionální argumentací. Ne snad, že by tyto snahy zůstaly zcela bez užitku, ale neposkytly definitivní pádný důkaz, před nímž by se musel každý myslící člověk sklonit.³⁸ Tato skutečnost nám pomůže lépe ocenit biblickou zvěst o Bohu, který přichází za člověkem a dává se mu poznat v osobním setkání. Právě z tohoto úhlu lze nahlížet charismatické zkušenosti.

³⁷ „Okuste a užijte, že Hospodin je dobrý“ (Ž 34,9), „zkuste mne“ (Mal 3,10 kral.), „zvěstujte Janovi, co jste viděli a slyšeli“ (L 7,22). „Když vejдете do některého domu, řekněte nejprve: ‚Pokoj tomuto domu!‘ A přijmou-li pozdrav pokoje, váš pokoj na nich spočine“ (L 10,5–6).

³⁸ Alasdair MacIntyre, *Difficulties in Christian Belief*, New York: SCM, 1959, 77, 79.

ŽEBŘÍK MEZI ZEMÍ A NEBEM: JÁKOBŮV SEN V DUCHOVNÍM VÝKLADU JANA KLIMAKA A PETRE ȚUȚEA¹

Ivana Noble

The ladder between heaven and earth – Jacob’s dream in spiritual interpretation of St John Climacus: The article focuses on Genesis 28: 10–22 that recounts Jacob’s revelatory dream when he was on the run from his brother Esau, having deprived him of the blessing of the first born. It examines in particular the symbol of the ladder which connects the earth and the heavens in a foundationally different way to the tower of Babel. The main body of the article is then dedicated to two spiritual interpretations of the text, one coming from St John Climacus, a monk and a hermit of Mount Sinai from the turn of the 6th and 7th century, the other from a 20th century Romanian intellectual, political prisoner and hesychast Petre Țuțea. In them the following themes are re-opened for the contemporary western reader: the primacy of grace, the synergy between God and people from within human experience, the relationship between the common call to deification/sanctification and the plurality of human vocations and the inclusion of nature into the human-divine relationship.

Žebřík vedoucí ze země do nebe představuje jeden z hlavních symbolů, s jehož pomocí křesťanská duchovní literatura i křesťanská ikonografie vyjadřují cestu člověka k Bohu.² Tato cesta stojí na paradoxním poznání, že k žebříku sice přicházíme vždy ze své strany, zevnitř své zkušenosti, abychom poznali, že zde působí jiné silové pole, kde Boží milost sestupuje shora dolů, od Boha směrem k nám. Tento paradox samozřejmě známe z většiny křesťanských věrouk.³ Bůh jedná jako první, je svrchovaný, od nás odlišený, jiný, a přece člověk Boží jednání vnímá jako něco, co přichází jako jemu nejvíce vlastní, co jej vrací k samotným kořenům jeho bytí, co neodcizuje, ale umožňuje být. Boží jednání zde poznáváme jako odvěké a vždy

¹ Studie byla vypracována v rámci grantu „Symbolické prostředkování celistvosti v západním pravoslaví“, GAČR P401/11/1688.

² Viz Jan Royt, *Slovník biblické ikonografie*, Karolinum, Praha, 2006, 85.

³ Zde je třeba vzít v potaz, že pravoslavná a katolická teologie více než protestantské teologie zdůrazňují dobré stvoření, které pádem nemizí, i když je jeho dobrota radikálně narušena. Ale i v protestantismu najdeme podobné důrazy, kdy řeč o milosti nezačíná až po pádu, kdy stvoření je dobré i padlé i vykoupené. Viz např. Jürgen Moltmann, *Bůh ve stvoření*, CDK–Vyšehrad, Brno–Praha, 1999.

nové, vždy zasahující do naší konkrétní situace, zvoucí nás na cestu výstupu. Tato cesta, jak si ukážeme, je symbolizována právě žebříkem.

V tomto článku se nejprve soustředím na příběh starozákonního patriarchy Jáкова utíkajícího do Cháranu, jak jej vypráví Genesis 28,10–22. Ukáží, v jakém smyslu jeho sen, kdy viděl žebřík stojící na zemi a sahající do nebes, po němž vystupovali a sestupovali andělé – poslové Boží, představuje protipól symbolu Babylónské věže. Právě jako tento protipól se totiž Jákovův žebřík stane v křesťanském výkladu „typem“, „alegorií“ či „symbolem“⁴ odkrývajícími řád milosti, kterému se ten, kdo chce žít s Bohem, musí učit. Tento řád milosti, v němž je člověk přitahován a veden směrem k Bohu, pak budu zkoumat na dvou duchovních interpretacích Jákovova žebříku.⁵ Nejprve se zastavím v mnišském a poustevnickém prostředí přelomu 6. a 7. století na hoře Sinaj, kde se sv. Jan Klimak (ca. 579–ca. 649) v traktátu *Nebeský žebřík* vrací k symbolu Jákovovu snu. Budu sledovat jednotlivé kroky Klimakova duchovního výkladu a ukáží, v jakém smyslu je v jeho díle prvotní útěk mnicha ze světa v dalších stádiích překonán a vše stvořené

⁴ Symbolický výklad pracující s referencí (zaslíbení–naplnění) a s neukončenou významovou mnohostí vychází z řady starších výkladů. Sem patří typologický paralelismus, který zastávala zejména Antiochijská škola a který považoval starozákonní postavy či události za „typy“ novozákonních postav či událostí. Vycházel ze základního schématu zaslíbení–naplnění. Jákovův žebřík byl v tomto duchu vykládán jako předobraz Kristova nanebevstoupení. Alexandrijská škola, která kombinovala typologický a alegorický výklad, otevřela na základě *alegorize* (hledání skrytého smyslu za vyřčeným slovem) cestu k významové mnohosti, která byla oponenty zčásti právem kritizována pro její bezbřehost. Zde Jákovův žebřík otevírá porozumění cestě křesťana, jeho zápasům s neřestmi a úsilím o ctnosti na cestě, na níž je přitahován Kristem vzhůru a doprovázen anděly. Další roviny výkladu najdeme u Jana Cassiana a u jím inspirované západní středověké exegeze, která rozlišovala výklad: (i) přímý (somatický nebo historický); (ii) alegorický; (iii) morální; a (iv) anagogický (odhalující tajemství konce časů). Také východní exegeze kloubila jednotlivé výklady, aniž by přeceňovala např. konflikt mezi alegorií a typologií. Srovnej John Breck, *Scripture in Tradition: The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church*, SVS, Crestwood, 2001, 33–44.

⁵ Práce s Gn 28, 10–22 v první části tohoto článku představuje to, co Breck nazývá *historií*, tj. doménou, v níž se děje Boží zjevení skrze konkrétní události, osoby, místa, instituce či rituály. *Historia* pro Brecka představuje první a nezbytný smysl Písma – i když ne doslovný v tom smyslu, že bychom vždy měli k dispozici popis dějinných skutečností přesně tak, jak byly historicky verifikovatelné. Jejich skutečnost může být metaforická, mýtická či symbolická, ale i tak je dějinně zakotvená – tj. odkazuje ke skutečným lidem, kteří v konkrétní situaci takto vnímali Boží zjevení. Z takto široce pochopené *historie* pak roste duchovní výklad, *theoria*, kontemplace Božího zjevení v setkání s Božím tajemstvím. Viz Breck, *Scripture in Tradition*, 26; srov. Bradley Nassif, „The Spiritual Exegesis of Scripture: The School of Antioch Revisited,“ *Anglican Theological Review* 75/4 (1993), 437–70; Ivana Noble, „Your word is a lamp to my feet and a light to my path“: Critical Work with Pre-critical Methods in the Hermeneutics of John Breck“, připravováno k vydání, *Communio Viatorum* 1 (2011).

je zahrnuto do cesty výstupu započaté i naplněné díky Boží milosti. Klimakův *Žebřík* výrazně ovlivnil hesychastickou tradici modlitby,⁶ která se postupně rozšířila také za hranice mnišského prostředí. Odtud pak bude vycházet můj druhý příklad duchovního výkladu Jákobova žebříku od Petre Țuțea (1902–1991), netypického hesychastického starce, intelektuála a bývalého politického vězně komunistického režimu. Jeho návrat k symbolu Jákobova žebříku a jeho integraci Klimakova vlivu ukáží na dvou základních tématech, kterými se ve svém kontextu a s moderní intelektuální výzbrojí zabývá: pluralitou lidských povolání a jedinečností vertikály výstupu u každého člověka. U obou duchovních výkladů budu pracovat s kontextem vykladačů, který mi pomůže přeložit si jejich přístup k milosti výstupu do mého kontextu. Pokusím se tak alespoň načrtnout, jak jejich „jákobovské“ dosvědčování Božího spásného jednání vzhledem k člověku a ke světu může obohatit nejen naši teologii, ale také celou naši životní pouť v prostředí, kde se zdá, že lidé na Boha zapomněli.

1. Jákobův sen

Příběh z Genesis 28,10–22 o útěku Jákoba do Cháranu před hněvem podvedeného bratra Ezaua, kterého Jákob lstí připravil o požehnání prvorozenému, začíná snem. V něm Jákob nečekaně není konfrontován s vlastní vinou, ale setkává se s žehnajícím Hospodinem, Bohem jeho otců, Abrahama a Izáka. Tato slova jsou dána do úst Jákobovi, když procitl ze spánku, v němž se mu zdál následující sen:

„Hle, na zemi stojí žebřík, jehož vrchol dosahuje k nebesům, a po něm vystupují a sestupují poslové Boží.¹³ Nad ním stojí Hospodin a praví: „Já jsem Hospodin, Bůh tvého otce Abrahama a Bůh Izákův. Zemi, na níž ležíš, dám tobě a tvému potomstvu.¹⁴ Tvého potomstva bude jako prachu země. Rozmůžeš se na západ

⁶ John Chryssavgis uvádí, že Klimakovo učení o modlitbě na hoře Sinaj dále rozvinul Hesychius (c. 7–8. st.), který z rozptýlených odkazů k modlitbě srdce učinil Klimakův hlavní odkaz. Tento výklad Klimaka na Sinaji dále rozvíjeli Filolétus a Anastázios, dále pak Theodor Studita. Klimakův vliv můžeme vystopovat rovněž u Symeóna Nového Teologa i v díle „Tři formy modlitby“, které pochází z jeho školy, rovněž pak u Rehoře Palamy. Klimakův vliv ale brzy přerostl hesychastické kruhy. Již na konci 7. století byl *Žebřík* přeložen do syrštiny. Známe několik melchitských, arabských a gruzínských manuskriptů sahajících před 10. století. Na počátku 17. století se objevuje rumunský překlad a pak následují překlady do dalších slovanských jazyků, ruštiny, srbsčiny a bulharštiny. Na Západě se Klimakovo dílo těšilo velké pozornosti zejména mezi františkány, benediktiny, cisterciáky a kartuziány, ale jak mezi východními tak mezi západními křesťany se rozšířilo také za hranice klášterních kruhů. Viz John Chryssavgis, *John Climacus: From the Egyptian Desert to the Sinaiite Mountain*, Ashgate, Aldershot-Burlington, 2004, 235–238.

i na východ, na sever i na jih. V tobě a v tvém potomstvu dojdou požehnání všechny čeledi země.¹⁵ Hle, já jsem s tebou. Budu tě střežit všude, kam půjdeš, a zase tě přivedu do této země. Nikdy tě neopustím, ale učiním, co jsem ti slíbil.“ (Gn 28, 12b–15)⁷

První významová rovina textu, *historia*, jak jsem ji definovala za pomoci Johna Brecka,⁸ se nám otevírá za pomoci etiologie, která nám pomůže pochopit význam konkrétních míst, osob a zaslíbení.⁹ Tím se ale doména, v níž se děje Boží zjevení, nevyčerpává.¹⁰ *Historia* se nezakládá pouze na rekonstrukci historicky verifikovatelných skutečností. Do hledání první roviny významu textu vstupuje kontext a symbolický smysl dohromady. Symbolický výklad je třeba využít již zde, a ne až na rovině kontemplativního čtení, kterému křesťanští exegeté říkali *theoria*. Zde nám symbolický výklad pomůže uvědomit si širší významového pole základních výrazů, jejichž pomocí je celek příběhu nesen. Tato šíře se nedá kvantifikovat, není ukončená, vstupují do ní nové a nové možnosti, a zároveň to, co je nevyslovitelné a předatelné pouze v tichu.¹¹ Pak si ukážeme, jak je toto významové pole celkem příběhu sahajícího od stvoření k příběhům praotců Izraele dále rozvěveno, aby mohlo k novému světu smyslu odkazovat.

Žebřík (hebr. סלם), který stojí na zemi a hlavou dosahuje do oblohy/nebes (hebr. שמים), představuje obecně mytickou figuru, ale zajímavé je jeho srovnání s další „spojnicí“ v Genesis 11,1–9 tj. s Babylónskou věží. Jak žebřík, tak věž jsou postaveny ze země k nebi.¹² Ovšem na žebříku vidíme jiný pohyb. Místo toho, aby si stavbou sahající do nebe člověk učinil jméno, a tím si zajistil, že nebude rozprášen po celé zemi,¹³ v Jákobově snu je ohlášena zvláštní podívaná: Hospodin, který stojí nad žebříkem, po němž vystupují

⁷ Tam, kde není uvedeno jinak, cituji Český ekumenický překlad.

⁸ Viz pozn. 5.

⁹ Sen, v němž se Hospodin zjevuje a zaslíbují zemi a potomstvo, svou strukturou odpovídá před-kananejským theofaniím. Zpětně zakládá legitimitu Izraele jako Božího lidu a jeho územní nároky. Pannenberg dává u těchto textů přednost výrazu „manifestace“, který na rozdíl od „theofanie“ nezahrnuje odhalení Boží podstaty. Viz Wolfhart Pannenberg, „Introduction“, in *Revelation and History*, ed. by Pannenberg, Sheed and Ward, London, 1979, 3–21, zde 9. V etiologickém výkladu stojí ve středu zájmu Bét-el, místo posvátné proto, že se zde Jákobovi zjevil Hospodin. V Genesis 28,17 čteme: „Jakou bázeň vzbuzuje toto místo! Není to nic jiného než dům Boží, je to brána nebeská.“ Srov. s podobným etiologickým odkazem v Gn 32, 1–3 vykládajícím posvátnost Machanajim.

¹⁰ Viz Breck, *Scripture in Tradition*, 26.

¹¹ Srovnej Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas Christian University Press, Fort Worth, 1976, 45–46.

¹² Srovnej: Postavme věž „s vrcholem v nebesích“ (Gn 11,4).

¹³ Viz Gn 11,4.

a sestupují andělé, poslové Boží. Slovu požehnání, které Hospodin z výšin promlouvá, v textu předchází jejich prostředkování komunikace mezi zemí a nebem, která se na rozdíl od příběhu o Babylónské věži¹⁴ neděje na popud člověka a není nezávislá na Božím slovu, ke kterému odkazuje a které doprovází.

Boží slovo je zde doprovázeno Božím tichem dosvědčujícím nevyslovitelnost Tajemství, které se Jáкова a přeneseně také nás dotýká a které k němu i k nám promlouvá. Tato vzájemnost slova a ticha vytváří navíc prostor pro to, co se ještě nestalo a co není možné pojmenovat slovem. V našem případě zde můžeme tušit Jákovovu konfrontaci s vinou, ke které dojde v příběhu až mnohem později, teprve poté, co on sám učiní zkušenost s tím, kdo je a jak jedná tento Bůh, a jaké to je, když jeho vlastní příbuzní jednají lživě.¹⁵ Když se pak Jákob vrací s novým vědomím, že není hoden Božího milosrdenství a Boží věrnosti, sužovaný starou vinou, když se připravuje na setkání s Ezauem, teprve tehdy, když se mu Bůh zjeví jako Neznámý, se svou úskočností musí prozápasit k tomu, aby získal nové jméno Izrael (tj. zápasí Bůh) a v něm nově spatřit, co znamená Boží požehnání, jak o tom mluví Genesis 32,1–33.

Jákovova cesta obrácení, která je prozatím zastíněna spánkem, ve snu, v němž je zaslíbena, v tichu a ještě ne v bytí, ještě ne ve slově, nese Jákobův zápas s Neznámým a získání nového jména. Toto jméno, Izrael, Zápasí Bůh, přichází z ticha, které není prázdným tichem, ale tichem plným očekávání toho, co bude možné vyslovit, až to nastane. V Jákovově snu Bůh prostředkuje tichem svých poslů a tvoří slovem svého požehnání, aby se v tichu Jákovova života mohlo slovo narodit, aniž by tím ticha ubylo.¹⁶

Ve svém článku se nebudu zabývat dějinami výkladu první významové roviny Jákovova snu, což by si jistě zasloužilo pozornost v rámci samostatné

¹⁴ Zde je patrný vliv mezopotámské mytologie, podle níž byl Babylón středem světa. Viz J. G. Janzen, *Abraham and All the Families of the Earth: A Commentary on the Book of Genesis 12–50*, Eerdmand, Grand Rapids – The Handsel, Edinburgh, 1993, 108.

¹⁵ Lábanovo zaměnění manželky pro Jáкова v Gn 29, 15–30 je třeba číst jako chiasmus – dohromady s Gn 27, 1–40, kde Rebeka zaměňuje své syny a pomáhá tak Jákovovi, aby podvodem získal požehnání prvorozeného. Úskokem získává Ezauovo místo Jákob – Jákob úskokem dostává místo slíbené Ráchel Leu.

¹⁶ Eugraph Kovalevsky s odkazem na sv. Ireneje říká, že „v Bohu koexistuje manifestované a ne-manifestované, ticho a slovo,“ přičemž „to ne-manifestované není nadřazeno manifestovanému“, ale zároveň manifestace božského neznamená ani zmizení ani degradaci ne-manifestace.“ Eugraph Kovalevsky, *Le Verbe incarné*, Patrimoine Orthodoxe, Paris, 1985, 93–94.

studie,¹⁷ ale soustředím se na dva příklady jeho duchovního výkladu, kde se nám znovu objeví symbolická cesta obrácení i vzájemnost slova a ticha, vysloveného a nevysloveného i nevyslovitelného. Symbol žebříku v Jákobově snu je v obou příkladech rozvíjen na základě patristického chápání *theorie*. Jákobův žebřík je zde *typem* – tj. symbolickým obrazem, zakořeněným v dějinách Izraele (jak jsou Písmem tradovány), ale zároveň přesahuje jejich čas a prostor. Duchovní výklad Jákobova žebříku dovoluje využít motivy, které se v textu objevují tak, že se přenesou do nových souvislostí. Smysl, který člověka oslovil na základě četby a výkladu starozákonního příběhu (typu), takto vrhá své světlo např. na nazírání tajemství sestoupení a vystoupení Božího Syna nebo na životní pouť křesťana, coby *antitypy* Jákobova žebříku. Každý *antityp* pak pouze neopakuje jinou formou vystupování a sestupování Božích andělů, ale naplňuje je smyslem, který z předchozího smyslu vychází, ale není jím omezen. Nejde o srovnání *typu* a *antitypu*, kde by vedle sebe stálo nesrovnatelné, ale o rozvoj původního první smyslové roviny na dalších rovinách. Nebezpečí, kterému vždy bylo a je patristické chápání *theorie* vystaveno a vůči kterému se církevní otcové vymezovali, nespočívalo v samotném rozvoji smyslu na dalších rovinách, ale v náporu modlitbou a asketickým životem neproměněné lidské fantazie na duchovní výklad.¹⁸ Toto úskalí budeme muset mít na zřeteli také my, když budeme duchovní výklad Jákobova žebříku zkoumat a zabývat se tím, jaké rozšíření smyslu Jákobova příběhu o další roviny nám dává vhled i řeč týkající se skutečnosti, že bez poznání sebe sama ve světle Boží lásky není možná léčba egoismu v jeho nejrůznějších formách, které zachvátily naše osobní bytí. A bez této léčby, bez vyjití ze sebestřednosti a sebezájmu není možné opravdové společenství ani s Bohem ani s lidmi.¹⁹

¹⁷ Dějinným a literárním kontextem Genesis 28 se zabývá Janzen, *Abraham and All the Families of the Earth*, 108–113, dále T. L. Brodie, *Genesis as Dialogue: A Literary, Historical and Theological Commentary*, OUP, Oxford, 2001, 293–349. Pro dějiny interpretace textu u církevních viz Mark Sheridan (ed.), *Genesis 12–50, Ancient Christian Commentary on Scripture*, Inter-Varsity, Downers Grove, 2002, 186–191.

¹⁸ John Breck zde připomíná patristické dictum: „člověk nemůže vykládat Písmo věrně nebo přesně pokud nežije v souladu s ním“, a pokud se nemodlí. Breck, *Scripture in Tradition*, 31; srovnej dále *ibid.*, 228.

¹⁹ „To, co se po nás chce, není snadné, totiž abychom se vzdali sebe, vyprázdnili se od sebestvrdzení, od své ontologické sebeplnosti a svého sebeobdivu a sebe-oslavení, od toho, čemu Bible a církevní otcové říkají sebeláska, sobectví (*philautia*) (2Tim 3,2), a co má své zjevné i skryté podoby.“ Grigorios D. Papatthomas, „Sanctity, the ‚forgotten vision‘ of the Christians today“, rukopis, Oslo, 24/9/2010, 9.

Na následujících dvou příkladech duchovního výkladu Jákovova snu si ukážeme, jak modlitba a autentický život vytvářejí prostor rozumění, prostor, kde dochází k synergii člověka a Ducha svatého, prostor, kde platí, že duchovní smysl Jákovova žebříku je „zjeven *pouze Bohem*“, a přece je lidský podíl v procesu žité interpretace nezastupitelný.²⁰

2. Klimakův Nebeský žebřík

První příklad duchovní interpretace Jákovova žebříku je zasazen do prostředí, které bylo kultivováno tradicí pouštních Otců, jež se z Egypta od 3. století postupně rozšířila do dalších oblastí včetně poustev a klášterů na Sinajském poloostrově, kde na přelomu 6. a 7. století působil Jan Klimak. Jeho dílo *Nebeský žebřík* pojednává o procesu, v němž se mnich učí sebepoznání a poznání Boha nejprve skrze překonávání neřesti a praktikování ctnosti, aby se připravil pro život kontempace. Tento spis se postupně rozšířil také mimo klášterní kruhy a stal se ve východním křesťanství dílem srovnatelným s Kempenského *Následováním Krista* na Západě.

Z útržkovitých informací o životě Jana Klimaka, které máme k dispozici,²¹ se dozvídáme, že Jan přišel do kláštera na horu Sinaj ve věku 16 let, a postupně zde zakusil všechny tři způsoby života, cenobitský, anachorétský i semi-anachorétský.²² Během této doby Jan podnikl také cestu do Egypta.

²⁰ John Breck píše: „I když lidský podíl je samozřejmě v procesu interpretace nezastupitelný, duchovní smysl je zjeven *pouze Bohem* coby inspirovaná vize nebo *theória*, darovaná jak autorovi, tak vykladači kanonických spisů. Biblický *autor* vytváří své dílo na základě své vlastní zkušenosti a osobní reflexe, zevnitř svého jazykového, kulturního a dějinného kontextu. Ale činí tak v souhře či *synergii* se svatým Duchem, který ‚inspiruje‘ jeho reflexi a vede ji směrem k věrnému hlásání ‚celé pravdy‘. Později *vykladačka* tohoto spisu koná svůj úkol za pomoci zdrojů vycházejících z jeho či její vlastní inteligence, rozlišování, paměti a víry. Ale také *vykladač* je podřízen vedoucímu vlivu Ducha, když hledá v biblickém svědectví jak doslovný tak duchovní význam. A tak vpsledku, i když Pavel zalévá, Apollós zalévá, je to Bůh, kdo dává růst (1Kor 3,6). *Je to Bůh působící Duchem Pravdy, kdo inspiruje biblické svědectví, dává mu poslední vykupující smysl a ve společenství víry vede interpretaci tohoto smyslu z generace na generaci.*“ Breck, *Scripture in Tradition*, 66.

²¹ Zde se opírám zejména o Klimakův *Život* od Daniela z Raithu (viz *De vita S. Climaci* in PG 88, 596–608), jak jej interpretuje Kallistos Ware v „Introduction“, in John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*. Paulist Press, Mahawah, 1992, 1–70, a John Chryssavgis v práci *John Climacus: From the Egyptian Desert to the Sinai Mountain*, Ashgate, Aldershot – Burlington, 2004, 15–44. V češtině je k dispozici pěkný rozbor Klimakova života a díla v práci Václava Ventury, *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3*, Benediktinské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty na Břevnově, Praha, 2010, 56–89.

²² Jan zde žil nejprve pod vedením duchovního otce Martyria. Ve dvaceti letech byl postřížen na mnicha a dalších patnáct let prožil patrně v řádu cenobitského společenství spravovaného opatem. Po Martyriově smrti Jan odešel do nedaleké poustevny v Tholas. Zde zakusil druhou, anachorétskou formu mnišského života, během níž, jak se dozvídáme, získal dar slzí a dar trvalé modlitby. Jan se stal velmi oblíbeným duchovním rádcem, přicházeli za

V oblasti Alexandrie na něj velmi zapůsobil klášter s pozoruhodnou praxí přísnosti, dnešnímu člověku jen těžko srozumitelné,²³ a vlídnosti, které udávaly rád vzájemné lásky a pomáhaly trvalé vnitřní modlitbě. Po čtyřiceti letech anachorétského a později semi-anachorétského života byl Jan zvolen opatem hlavního kláštera na hoře Sinaj.²⁴ V této době byl Jan požádán, aby pro klášter v Raithu sepsal „desky zákona“ mnišského života. Jan nejprve protestoval, ale pak na tuto žádost odpověděl dílem *Nebeský žebřík*, které je koncipováno jako duchovní výklad Jákobova snu. Jan se zde soustředí na cestu deifikace křesťana/mnicha a ukazuje, jak náš život na sebe krok za krokem bere Kristovu podobu a dorůstá tak duchovní dospělosti.²⁵ Ač se jedná o dílo z klášterního a poustevnického prostředí určené předně mnichům, Janovo pojetí žebříku toto prostředí přesahuje.²⁶

Cesta deifikace, o níž *Žebřík* pojednává, je uspořádána podle Janovy životní zkušenosti a její vyprávění je podřízeno symbolickému řádu.²⁷ Je roz-

ním mnozí lidé, a to jej postupně vedlo ke třetí formě mnišského života, která kombinovala ticho poustevny a sdílení s jedním či dvěma dalšími poustevníky. Ve východní tradici se pro tyto tři cesty setkáme s jinými výrazy než na Západě: anachoreta (poustevník); semi-anachoreta (poustevník sdílející se s dalšími dvěma či třemi poustevníky); cenobita (mnich žijící ve společenství). O těchto cestách později píše v prvním kroku *Nebeského žebříku*.

²³ Tato zkušenost se odráží v Janově popisu života v penitenciárii, viz John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*. Paulist Press, Mahawah, 1992, Step 5; 121–131; *Scala Paradisi* in PG 88, 632–1164, zde 764–773.

²⁴ V den instalace, kdy do kláštera přišlo šest set poutníků, jak uvádí jeho životopisec Daniel z Raithu, měl Jan vidění Mojžíše, který přišel jakoby do svého vlastního domu a ujal se zde správy. Viz Daniel of Raithu, *De Vita S. Climaci*, PG 88, 605B, in Ware, „Introduction“, 5. Odtud si vysloužil jméno „nový Mojžíš“. Další Janovi stoupenci jej kvůli jeho mírnost nazývali „druhým Davidem“ a také „novým Jákobem“, protože jako Jákob viděl a popsal žebřík vedoucí do nebe. Viz Chryssavgis, *John Climacus*, 19.

²⁵ Chryssavgis píše, že Janovo užití symbolu Jákobova žebříku pro pokrok duchovní cesty křesťana má své předchůdce, Origena (*Comm. On Joh.* 19.6), Řehoře Naziánského (*Or.* 43.71), Jana Zlatoústého (*Hom on Joh.* 83.5) nebo Theodoretu (*Phil Hist.* 27), ale Jan toto téma rozvíjí mnohem detailněji a právě jeho kniha *Žebřík božského výstupu* se stane základním pramenem pro duchovní výklad Gn 28, 12–15, ke kterému budou odkazovat další autoři a od 11. století se stane jednou ze základních inspirací pro klášterní ikonopisce (ikona Žebříku bude často umístěna v klášterních refektářích). Viz Chryssavgis, *John Climacus*, 27–28;

²⁶ Viz John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 15, 181, PG 88, 893–896; Kallistos Ware komentuje: „Později ve své práci Jan ukazuje, že na čistotu nemají monopol ti, kdo se nikdy neoženili, a jako důkaz uvádí příklad apoštola Petra, který měl tchyni a který přece dostal klíče od Království.“, Ware, „Introduction“, 7.

²⁷ Ventura píše: „Jan Klimax vstoupil do okruhu mnišského života, kde jedním z hlavních cílů bylo zvládnout vášně a LOGISMO [myslenková pokušení] a vystupovat postupně k vnitřní svobodě (APATHEIA) a dospět ke kontemplaci a plnosti lásky. O tom mniši pojednávali ne v nějakých racionálních analýzách a systematizacích, ale především v krátkých příbězích a vyprávěních, případně všecko zaznamenali ve formě rozhovorů. *Apoftegmata* a Cassianovy *Collationes*... jsou toho jasnou ukázkou. Ale už i tady se zkušenosti organicky a lo-

dělena do třiceti kroků, které svým počtem symbolizují dorůstání do let Kristovy dospělosti, kdy se skrytý život Božího Syna před křtem stal životem zjeveným. Těchto třicet kroků je uspořádáno do nerovnoměrných částí. První část (krok 1–3) se věnuje stažení ze světa, druhá část (4–26) aktivnímu životu, t.j. zápasu s neřestmi a praxi ctností, třetí část (27–30) kontemplativnímu životu, který východní církev nazývá výrazem „*theoria*“.

Kallistos Ware upozorňuje, že při povrchním pročítání jednotlivých částí by se mohlo zdát, že Jan Klimak přeceňuje, co na této cestě může udělat člověk, a že říká příliš málo o Boží iniciativě, o nezbytnosti Boží milosti, ale takové čtení vychází z neporozumění základnímu poznání Jana Klimaka, převzatému od Jana Evangelisty: „Beze mne nemůžete činit nic“ (J 15,5). Synergie zde „zahrnuje dva faktory nerovnocené hodnoty, ale rovnocenné důležitosti: Boží milost a lidskou svobodu“, neboť u Jana Klimaka platí nejen to, že bez Boha nemůžeme dělat nic, ale zároveň i to, že Bůh nás nespasí proti naší vlastní vůli. Boží a lidská svoboda nestojí proti sobě, ale obě svobody platí zároveň a obě se podílejí na cestě po žebříku.²⁸ Bůh člověka přitahuje směrem vzhůru, rodí v něm konverzi, ale tato konverze, v níž člověk získává Kristovu podobu, je realizovatelná jedine jako svobodné lidské rozhodnutí a děje se spolu se skutečným sebepoznáním ve světle Boží lásky. Symbol žebříku nám pomáhá vidět potřebu postupnosti jednotlivých kroků. Člověk zde Boží milost ani sám sebe nepředběhne ani si cestu nemůže zkrátit. Nedostane se do výšin kontempace, dokud není schopen užívat Božího daru rozlišování mezi dobrem a zlem a na rozhraní slova a ticha stále jemněji rozumět Boží vůli zvnitřňující se a sjednocující nás s vlastní vůlí nesenou Kristem a oživanou Duchem.

Zastavme se nyní alespoň v krátkosti u toho, jak jednotlivé části Klimakova *Žebříku* vykládají žebřík Jákobův. V krocích 1–3 se téma Jákobova žebříku přímo neobjeví. Spíše bychom zde mohli najít téma Jákobova útěku. Zde je to ale útěk ze světa. Ten je vyjádřen poměrně ostrou a polarizovanou

gicky seskupují tak, jak je propojuje životní zkušenost. Duchovní růst prochází zápasy se zdrojovými ložisky duchovních nemocí – osm nebo sedm základních vášní se stane klasickým schématem. Téma žebříku se sice hned neobjevuje, ale už Órigenés je použil jako obraz duchovního výstupu. Ale teprve díky Janu Klimakovi se „symbol plně systematizoval: neukazuje jen smysl asketického a mystického života, ale upravuje všechny jeho etapy.“ Ventura, *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3*, 58; Ventura zde cituje Gueric Couilleau, „Jean Climaque (saint)“, in *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire VIII*, ed. M. Viller aj., 1974, col. 369–389, zde 372.

²⁸ Viz Ware, „Introduction“, 19. Srovnej Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 23, 208–209; PG 88, 968.

řečí zahrnující nejen „stažení se ze světa“, ale také „chtěnou nenávist vůči tomu, co je materiálně ceněno“ a „odmítnutí přirozenosti ve prospěch toho, co je nad přirozeností“.²⁹ Když tento útěk vrátíme do symbolických souvislostí zachycených v knize Genesis, dostane se nám do jiných souřadnic. Lest, na kterou vsadil Jákob a jeho matka, vytvořila situaci, z níž Jákob musí utéci. Na útěku je mu darován nový začátek. Duchovní výklad nám pak umožní také v našich nových začátcích vnímat andělské prostředkování mezi nebem a zemí a zakoušet, že Bůh je skutečnější než křivolakost našich cest. V prvním kroku se Jan Klimak snaží vystihnout počátek vztahu k Boží skutečnosti, který vede dál, do společenství s tajemstvím Božím i do společenství všeho, co Bůh stvořil. Klimak píše: „Měli bychom se Boha bát tak, jako se bojíme divokých zvířat ... Měli bychom Boha milovat tak, jako milujeme své přátele.“³⁰ Tento postoj chybí Jákobovi, ale aby se k němu mohl obrátit, potřebuje, stejně jako my, nejprve zakusit Boha jako toho, kdo dává život a požehnání, kdo vysvobozuje spravedlivé i nespravedlivé:

„Bůh je život všech svobodných bytostí. Je spasením pro všechny, věřící i nevěřící, spravedlivé i nespravedlivé, zbožné i bezbožné, ty, kdo jsou osvobozeni od vášní i ty, kdo jsou jimi zmítáni, mnichů i těch, kdo žijí ve světě, vzdělaných i negramotných, zdravých i nemocných, mladých i velmi starých. On je rozlévající se světlo, záblesk slunce i změna počasí, to, co je stejné pro každého, bez výjimky ...neboť Bůh nikomu nestraní“ (Ř 2,11).³¹

A právě proto, že Bůh je život a spása, můžeme pokročit na naší cestě deifikace, s ním, v něm, k němu. Klimak si je vědom toho, že cesta každého člověka zahrnuje pokrok i regrese, a ukazuje, že se na ní učíme povstávat ze svých pádů.³² Mohli bychom říci, že na ní jsme, podobně jako Jákob, konfrontováni s naší „historií, která bude postupně přeznačena v dějiny spásy, v nichž se „obraz Boží smíšený s hlínou“³³ bude stávat „napodobitelem Krista myšlením, slovy i skutky, jak je to jen lidsky možné“.³⁴

²⁹ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 1; 74; PG 88, 633D.

³⁰ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 1; 77; PG 88, 637D.

³¹ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 1, 74; PG 88, 633B.

³² „Když duše sama sebe zradí a když ochladne původní šťastná vřelost, je třeba pečlivě hledat důvody této ztráty, a když jsou nalezeny, zápatit s nimi se vším nasazením, neboť původní nadšení se vrací obvykle stejnou branou, kterou se vytratilo ven.“ (Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 1, 76; PG 88, 637C)

³³ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 26, 248; PG 88, 1064A. Klimak zde cituje Řehoře Naziánského, *Orations* 14,6 (PG 35, 865A).

³⁴ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 1, 74; PG 88, 633B.

Téma Jákobova žebříku se explicitně objeví až ve druhé a také nejdelší části traktátu (kroky 4–26) metodicky rozpracovávající „katarzi“ křesťanského života, bez níž kontemplace v blízkosti Boží není možná. Jan Klimak používá symbolu žebříku, když mluví o tom, jak na sebe navazují jednotlivé ctnosti a vedou člověka vzhůru, i o tom, jak se řetězí neřesti a táhnou člověka pryč od Boha, k destrukci vlastního života i životů druhých.³⁵ Zajímavý je jejich výčet, ač vychází z obdobných inspirativních zdrojů,³⁶ neodpovídá pozdější středověké západní klasifikaci neřestí a ctností. Klimak začíná pojednáním o základních ctnostech, mezi něž řadí: poslušnost, pokání, pamatování na smrt, radostnou lítost. Pak se zabývá neřestmi, netělesnými vášněmi: hněvem, zlovolností, pomluvami, upovídáností, lži a trudomyslností; dále vášněmi předně tělesnými a materiálními: obžerstvím, chtíčem a lakotou; vášněmi předně netělesnými a duchovními: necitlivostí, strachem, ješitností a pýchou (včetně rouhání); a nakonec se vrací k vyšším ctnostem „aktivního života“: prostotě, modlitbě a rozlišování.³⁷

Zde se soustředíme na několik příkladů neřestí a ctností, abychom si ukázali, jak je jimi jákobovsky křivolaká cesta výstupu ovlivňována. Zastavme se nejprve u neřestí. Ve třináctém kroku Jan Klimak upozorňuje, že člověk může být sveden ze správné cesty nejen zjevně zlými myšlenkami, slovy nebo skutky, ale také trudomyslností:

„Trudomyslnost nebo také prázdnota ducha ... je hlas, který člověku tvrdí, že Bůh nemá žádné milosrdenství a žádnou lásku k lidem. ... Prázdnota se ráda angažuje v péči o hosty, volá poustevníka, aby šel manuálně pracovat a tak mohl rozdávat almužny a napomíná jej, aby navštěvoval nemocné, dokonce mu připomíná slova Toho, který řekl: „Byl jsem nemocný a navštívili jste mě“ (Mt 25,36). Prázdnota navrhuje, že bychom měli jít za zoufajícími si a za bázlivými, vede jedno chřadnoucí srdce k tomu, aby přinášelo útěchu druhému. Prázdnota napomíná ty, kdo se modlí, že by měli jít dělat nějakou práci a svým brutálním způsobem hledá jakoukoliv věrohodnou výmluvu, jen aby člověka odtáhla od modlitby, jako by mu nasazovala ohlávku.“³⁸

³⁵ „Svaté ctnosti jsou jako Jákobův žebřík, nesvaté neřesti jako řetězy, jimiž byl spoután hlavní apoštol Petr. Ctnosti vedou člověka, který si je vybral, směrem k nebi. Neřesti, na druhou stranu, rodí a dusí jedna druhou.“ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 9, 152; PG 88, 841A.

³⁶ Zde mám na mysli zejména inspiraci řeckou filosofií, srov. Josef Pieper, *Ctnosti*, Praha 2000.

³⁷ Viz Ware, „Introduction“, 12–13.

³⁸ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 13, 162; PG 88, 860A.

Ze všech neřestí pak je nejhorší pýcha, která je ale odlišena od marné slávy – od toho, co myslíme, když v běžném hovoru říkáme, že je někdo na něco pyšný, ať jsou to věci či přirozené vlastnosti.³⁹ Marná sláva je matkou pýchy. Ač jsou tyto dvě neřesti rodově propojené, v případě pýchy chybí důvod sebevyvýšení. Pýcha je „naprostá bída duše vydávaná za bohatství, imaginární světlo tam, kde je ve skutečnosti tma“.⁴⁰ Když člověk padne tak hluboko, není mu už pomoci obvyklým způsobem. Jen Boží Duch může změnit směr jeho života, a to je akt přirovnatelný ke vzkříšení z mrtvých. Tento prostor možného, byť z lidského pohledu tak nepatrný, zůstává u Klimaka otevřený. Klimak si pak klade otázku, na kterou neodpovídá, která ústí do ticha: Je-li pýcha tak strašná, srovnatelná s pádem andělů, sama ničící byť jinak velmi ctnostný život, stačí její opak, pokora, na to, aby se bez doprovodu dalších ctností, člověka dostala do nebe?⁴¹ V obou mezních případech se znovu intenzivně vrací vědomí, že, ač se rozhodujeme, snažíme nebo selháváme, cesta, po které jdeme, není ani pochopitelná ani realizovatelná ani kontrolovatelná z naší strany.

Toto vědomí stojí za Klimakovým popisem ctností, včetně vyšších ctností „aktivního života“, které jsou v jeho podání překvapivě „ne-aktivistické“. Patří sem prostota, pokora a rozlišování. Tyto ctnosti připravují člověka na proměnu jeho osoby, duše i těla, nestvořeným světlem, na přechod z hory Sinaj, kde je člověk obdarován příkázáními, k hoře Tábor, kde je obdarován zřením Boha. Čím více se blížíme cíli cesty, tím je pro Klimaka obtížnější mluvit o její struktuře. Symbol žebříku se ale objeví i zde, když je řeč o jednotě s Bohem v tichu, v modlitbě, v klidu a v lásce. Klimak ale zřetelněji potřebuje jiného architekta, toho, který staví z druhé strany, potřebuje obrácenou perspektivu – odtud, kam nevidíme, k nám, odkud jdeme, díváme se a vyhlížíme skutečnost přicházející.⁴² Tato obrácená perspektiva se z naší perspektivy už nedá vysvětlit, ale je možné ji prožít v modlitbě, která je „svou přirozeností rozhovorem a jednotou člověka s Bohem“, která „drží

³⁹ Ohledně ješitnosti Klimak říká: „Setkal jsem se s některými, kteří se vydali na duchovní cestu z ješitnosti, a tak špatně začali, přesto ale zakončili svou cestu nejobdivuhodnějším způsobem, neboť změnili své záměry.“ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 22, 204, PG 88, 953B.

⁴⁰ Viz Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 23, 209–210; PG 88, 969B.

⁴¹ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 23, 208; PG 88, 968A-B. Dále autor říká: „Pokora je milost v duši a má jméno, které zná jen ten, kdo ji zakusil.“ Step 25, 219; PG 88, 989A.

⁴² Viz Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 27, 265; PG 88, 1105C.

svět pohromadě“ a přináší usmíření. Někdy prostředkovane skrze anděly, skrze lidi, skrze přírodu, jindy bezprostředně.⁴³

Na konci žebříku je klid mysli, která sestoupila do srdce, která prohlédla dábelké lsti a neulpěla na nich, která zakouší trvalou přítomnost svého Pána.⁴⁴ Je to láska, která zahнала strachy a překonala všechny rozpory. Ale co je to, co činí modlitbu trvalou, lásku neporazitelnou? Klimak končí traktát otázkou, jak pokračuje cesta od Toho, ke kterému nedohlédneme?

„Toužím vědět, jak tě Jákob zahlédl přebývajícího nad žebříkem (viz Gn 28,12). Tento výstup, jaký byl? Řekni mi, neboť to chci znát. Jaký způsob, jaký řád, jímž se kroky, které si vytkl milující ve svém srdci, spojují dohromady? (viz. Ž 83,6) Prahnu po poznání počtu těch kroků a doby potřebné k jejich výstupu. Ten, který odhalil Tvůj zápas a Tvou vizi k nám promluvil o průvodcích. Ale víc už nám neřekl a možná ani nemohl říci.“⁴⁵

Tam, kde sjednocení láskou dosáhlo za možnosti lidského slova, za možnosti našeho smrtelného bytí v těle jako v Jákobově příběhu, také zde nakonec přejdeme do přetvořeného a požehnaného nevědění, do ticha, v němž je slovo naplněno, aniž by bylo diskvalifikováno, zrušeno nebo zmenšeno.⁴⁶

3. Horizontální a vertikální dimenze křesťanské cesty podle Petre Țuțea

Petre Țuțea (1902–1991), náš druhý hesychastický vykladač Jákobova žebříku, aktualizuje Klimakovy vhledy, když mluví o cestě výstupu a o jejich scestích na pozadí moderních rumunských dějin. Țuțea vyrostl jako nemanželské dítě v rodině pravoslavného kněze.⁴⁷ Vystudoval práva a poté, co krátce experimentoval s hlavními ideologiemi doby, marxismem a národním socialismem, pracoval jako vysoký úředník ve státní administrativě, ovšem

⁴³ Viz Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 28, 274; PG 88, 1129B.

⁴⁴ Viz Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 29, 282; PG 88, 1148B.

⁴⁵ Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Step 30, 289; PG 88, 1160C.

⁴⁶ V interpretaci církevních otců bude často toto požehnané a přetvořené nevědění symbolizováno postavou Krista stojícího nad žebříkem, zvoucího poutníky, aby vešli branou vykoupění. Scheridan zde cituje Afrahata, Ambrože, Chromatia, ale také Cyrila Alexandrijského a Caesaria z Arles. Viz *Ancient Christian Commentary OT II: Genesis 12–50*, 188–189.

⁴⁷ Jeho otec Petre Bădescu ovdověl, a podle východního kanonického práva se coby kněz nesměl znovu oženit. S Anou Simon Oprea Țuțea, Peterovou matkou měl ještě dalších sedm dětí, dále působil ve vesnici Boteni, kde žili, jako farní kněz a odkázal jí všechno své jmění. Viz Alexandru Popescu, *Petre Țuțea: Between Sacrifice and Suicide*, Ashgate, Aldershot, 2004, 7.

pouze krátkou dobu před nástupem komunistického režimu.⁴⁸ Za doby tzv. re-edukačního experimentu byl dvakrát vězněn, v letech 1949–1953 a 1956–1964.⁴⁹ V nelidských podmínkách rumunských komunistických vězení se setkal s novou hlubinou křesťanství v podobě duchovní tradice hesychasmu.⁵⁰ Po svém propuštění v roce 1964 byl Țuțea až do pádu Ceaușescova režimu nucen zůstat v domácím vězení. Podle svědectví jeho současníků se v této době Țuțea stal jakousi sokratovskou postavou, která využila drobných příležitostí prolomit izolaci a rozprávět s lidmi o podstatných věcech třeba na ulici. Navzdory skutečnosti, že většina jeho rukopisů z tohoto období byla zkonfiskována státní bezpečností a dochovaly se z nich jen fragmenty, Țuțeaovy myšlenky si nacházely široké publikum. Na konci 80. let Țuțea začal pracovat na svém pětisvazkovém díle *Člověk: Traktát o křesťanské antropologii*,⁵¹ kde spojil svou znalost z různých vědních oborů⁵² s pravoslavnou teologickou tradicí a svou duchovní zkušeností.⁵³ Po pádu komunismu se Țuțea stal ikonou svobodného a nezlomeného ru-

⁴⁸ Srov. s českou situací, Libor Ovečka, „Vztah křesťanů ke státu v české morální teologii 1884–1948“, in *Monoteistická náboženství a stát*, Karel Sládek (ed.), Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2009, 225–245.

⁴⁹ Țuțea zakusil jednu z nejb brutálnějších forem komunistického vězení, tzv. re-edukační experiment. Re-edukace byla eufemismem pro praktiky, které měly za cíl zbavit člověka jeho identity, včetně identity oběti. Tyto praktiky zahrnovaly systematické sebeobžalování a ničení všeho, co jejich život drželo pohromadě, mučení, pošlapávání lidské důstojnosti, nátlak, aby se vězni stali mučiteli svých spoluvězňů, a tak na nich ulpěla odpovědnost za páchané násilí. Tuto zkušenost si s sebou přivezli rumunští vojáci a důstojníci, kteří byli v roce 1941 Stalinem deportováni na Sibiř, protože na počátku války stáli na německé straně. Zkušenost re-edukace byla tak hrozná, že se o ní v rumunské společnosti po návratu vězňů nemluvalo, ale stejné praktiky „re-edukačního experimentu“ se objevily ve vybraných rumunských věznicích v letech 1949–52 a 1960–1964. Během této doby byly statisíce lidí fyzicky i psychicky mučeny s podobným cílem jako v sovětském Gulagu, „zničit [lidskou identitu – obraz a podobu Boží –] a nahradit ji podlidským produktem: ‚novým člověkem‘, autematem, který bude fungovat ve světě, z něhož byly eliminovány morální hodnoty.“ R. Mărculescu, *Pătîmiri și Iluminări din Captivitatea Sovietică*. Albatros, Bucharest, 2000, in Popescu, *Petre Țuțea*, 63.

⁵⁰ Hesychasmus představuje další spojnicí s Klimakovou cestou vnitřní modlitby. V Rumunsku hnutí hesychasmu zažilo svou obrodu v letech 1948–1958, kdy se pomocí skupiny „Hořící keř“ rozšířilo také mimo kláštery. V této skupině působil také Dumitru Stăniloae, který postupně znovu přeložil celé Filokalie, sbírku východních křesťanských textů zabývajících se duchovním životem, a první svazky jeho překladu se dostaly do re-edukačních vězení, kde, byť v době Țuțeaova věznění již jen v ústní tradici, napomáhaly k vedení nových vězňů k trvalé modlitbě, jež svou mocí pomohla přemáhat nelidské podmínky. Viz Popescu, „A Short History of Hesychasm in Romania“, in *Petre Țuțea*, 279–285.

⁵¹ Viz Petre Țuțea, *Omul, Tratat de Antropologie Creștină I–V*, Timpul, Iași, 1992–2004.

⁵² Kromě práv Țuțea dobře znal také soudobou politologii, ekonomii, západní filosofii, viz Popescu, *Petre Țuțea*, 8–2 2.

⁵³ Srov. s reflexí české situace, Libor Ovečka a Mireia Ryšková, „Theology and Liberation in the Context of Czechoslovakia Today“, in *Popular religion, liberation, and contextual the-*

muského intelektuálního života. Přes vážné zdravotní problémy způsobené mučením a špatnými podmínkami ve vězení se ȚuȚea dožil 89 let.

Klimakův *Nebeský žebřík* představoval v době, v níž vyrůstal Petre ȚuȚea, jednu z nezákladnějších příruček pro křesťanský život, kterou ve své knihovně měla téměř každá vzdělanější pravoslavná rodina v Rumunsku. Navíc četba této knihy měla své pravidelné místo v liturgickém roce během postu.⁵⁴ ȚuȚea již jako chlapec četl tuto knihu v otcově knihovně. Žebřík jako symbol životní cesty křesťana tak do jeho duchovního horizontu patřil již od dětství. Nyní se zastavíme u toho, jak on sám téma žebříku rozvíjí ve své teologické antropologii, a zejména v tom, čemu říká anagogická typologie.

ȚuȚea zde vychází z jazykového kořene pojmu *ανάγω* (*anagó*, pozdvihnout) a říká, že v každém typu lidského povolání je rozeznatelná duchovní cesta pozdvižení člověka směrem k jednotě s Bohem.⁵⁵ ȚuȚea rozlišuje dvě typologie: (i) horizontální typologii lidských povolání a (ii) vertikální typologii výstupu. Zde je na spodní rovině *homo stultus*, člověk bloud, který celým svým životem popírá Boha a ničí lidi i přírodu. Kulminačním bodem je naopak Kristus, plná podoba obrazu, který v sobě neseme. Každý člověk je povolán ne k tomu, aby napodoboval někoho jiného nebo povolání někoho jiného, ale aby prošel svou konkrétní a jedinečnou cestu výstupu tak, že přijme danosti právě toho svého konkrétního povolání, které je v souladu s jeho „typem“. Lidská povolání jsou si rovná. V tomto smyslu být knězem není více než být uklízečkou. Každé povolání má svá specifická nebezpečí úpadku i možnosti výstupu. Přitom každý člověk je povolán ke svatosti, k cestě výstupu. Výstup každého typu pak vrcholí v Kristu.⁵⁶ Jedná se o eschatologicky orientovanou cestu, na níž vertikální rovina coby Boží

ology, Jacques Van Nieuwenhove and Berma Klein Goldewijk (eds), Kok, Nieuwenhove – Kampen, 1991, 177–182.

⁵⁴ Liturgická památka sv. Jana Klimaka se slaví 5. neděli postní.

⁵⁵ ȚuȚea vychází ve svém pojetí jak z Písma, tak tradice a rozebírá je v díle *Omul, Tratat de Antropologie Creștină (ultima parte), Dogmele sau Primirea Certitudinii*, Timpul, Iassy, 2004, zejména str. 53.

⁵⁶ Na horizontální rovině se ȚuȚea pak speciálně zabývá typem génia, hrdiny, obyčejného člověka a postiženého člověka. Jinde ȚuȚea uvádí různé další, např. kněz, prorok, politický vůdce. Rozpětí lidských typů ovšem nezahrnuje systematickou klasifikaci. Čtenář je pozván, aby s touto myšlenkou dál tvořivě pracoval. Viz *Omul, Tratat de Antropologie Creștină, vol I, Problemele sau Cartea Întrebărilor*, Timpul, Iassy, 1992. ȚuȚea nabízí detailnější rozlišení mezi: „*homo religiosus, homo sapiens, zoon politikon, homo ludens, homo oeconomicus, homo faber, homo stultus*“ (246); viz Popescu, *Petre ȚuȚea*, 94–95. Téma rovnoprávnosti postižených lidí a nesusvislosti mezi duševní chorobou a duchovní chorobou, stejně jako duševním zdravím a duchovním zdravím, ȚuȚea věnuje velkou pozornost a před-

dar, prochází každým lidským životem v jeho danostech a každým lidským povoláním. Každý život a každé povolání je třeba pozdvihnout a objevit skrze ně narušenou jednotu. Țuțea říká:

„Když člověk naruší trojúhelník Bůh–příroda–lidstvo, zůstane epistemologicky a eticky sám, racionální zvíře ve světě smyslů, tázající se, chybující, nemocné a umírající, jdoucí odkud nikam, pohybující se bez porozumění mezi počátkem a koncem tohoto světa (neboť ty jsou mimo jeho moc poznání) a světem předpokladů.“⁵⁷

Țuțea říká, že odposvátněná lidská mysl je ve stavu regresu. Popescu tento regres nazývá stádiem „kosmické izolace, která připomíná autismus, je neschopná komunikace s božskou myslí.“ Tím se lidská mysl „stává obětí ignorance, která patří k nejspodnějšímu, deformovanému vyjádření lidství, jak je představuje *homo stultus*, sebe-destruktivní a hříšný, ovládaný démonskými silami, trpící iluzí, že Bůh tu není.“⁵⁸ Z tohoto stavu si ale člověk nemůže pomoci sám. Podobně jako Klimak si je Țuțea vědom toho, že bez Boha nemůžeme činit nic. Bez Boží milosti není život ani jednota s Bohem možná. Bez milosti není možné jít po duchovní cestě výstupu, ani tuto cestu jakkoliv prostředkovat. Țuțea píše: „Bez milosti věci mlčí; promluví pouze na příkaz Stvořitele ... Bez milosti nemohou odpovědět tomu, kdo se táže.“⁵⁹ Milost je dar darovaný ve svém vlastním řádu, není uzpůsobitelná našemu řádu, a v tom je naše štěstí i naše spása. Znamená to ale, že člověk, ač je korunou Božího stvoření, Bohem milovaným tvorem, přece milost může získat pouze jejím způsobem. Nemůže si ji vynutit tak, jak chce on. Milost přichází v souladu s Božím povoláním, s rolí, kterou člověk od Boha dostal a kterou má tvořivě naplňovat. Když by chtěl získat milost násilím, proti jejímu

stavuje tak protipól přístupu ideologie rumunského komunistického státu. Viz např. *Jurnal cu Petre Țuțea*, ed. Radu Preda, Humanitas, Bucharest, 1992, 80.

⁵⁷ Petre Țuțea, MS 1982 (Bucharest 1982) diktovaný manuskript, 41 stran (značené 23–29; 64–97) zde 27; in Popescu, *Petre Țuțea*, 162.

⁵⁸ Popescu, *Petre Țuțea*, 187; srovnej s Ž 14. Țuțea spojuje, i když neztotožňuje, ztrátu víry v Boha a ztrátu vnímání posvátného „Archaické kultury zahrnovaly mýtické a magické, zatímco moderní křesťanské post-helénské kultury zahrnují všechno – ale jejich důraz na racionální je zbavuje schopnosti absorbovat posvátnou dimenzi existence.“ Petre Țuțea, *Mircea Eliade (eseu)*, Biblioteca Revistei Familia, Oradea, 1992, 11; in Popescu, *Petre Țuțea*, 159. Podle Popescu: „Eliade i Țuțea jsou zajedno v tom, že hierofanie, jako manifestace posvátné skutečnosti, je zároveň ‚ontofanií‘, tedy probuzením, v rámci stvořeného řádu – k Boží manifestaci pravého bytí.“ Popescu, *Petre Țuțea*, 176.

⁵⁹ Petre Țuțea, *Omul, Tratat de Antropologie Creștină, (ultima parte), Dogmele sau Primera Certitudinii*, Timpul, Iassy, 2000, 336; in Popescu, *Petre Țuțea*, 155.

řádu, spadne ze žebříku božského výstupu podobně jako anděl, podobně jako Adam a Eva.⁶⁰

Rozvoj člověka, umožněný milostí, lidský výstup k Bohu ve společenství se vším, co je Boží, se děje v rámci kosmického dramatu spásy. Zde si Ťuṭea podobně jako Hans Urs von Balthasar⁶¹ vypůjčuje řeč z divadelního prostředí. Zastavme se nyní u jeho klíčového obrazu, masky, který v jeho anagogickém pojetí života hraje podstatnou roli.

Ťuṭeaovo pozitivní chápání masky se rozvinulo jako protipól demaskace, která byla součástí re-edukačního experimentu v komunistických vězeních. V něm šlo o to stáhnout z člověka jeho identitu jako kůži, okrást jej o paměť událostí a osob, které mu byly drahé, nebo přinejmenším znesvětit tuto paměť, aby tak člověk ztratil své místo a svou roli ve společnosti i v rodině. Člověk zbavený všeho, co jeho individualitu drželo pohromadě, všeho, čím byl, než se dostal do vězení, měl být tímto démonickým způsobem zničen. Ťuṭea navzdory těmto praktikám zakusil, že lidská identita na své nehlubší rovině nemůže být druhými lidmi zničena. Bůh jí bez ustání člověka obdarovává, umožňuje člověku být Božím obrazem. Pokusy okrást druhé o tuto identitu jsou svatokrádežné a vedou k tomu, že okraden je nakonec ten, kdo se aktivně tohoto násilí dopouští. V této souvislosti se pak Ťuṭea vrací k řeckému pojetí osoby jako *πρόσωπον* (*prosópon*, tj. tvář, zjev), k níž divadlo odkazovalo jako k masce, která určovala jakou postavu herec hrál. Masky tak je v Ťuṭeaově podání Božím darem lidské identity, ale i něčím, co vyjadřuje, kdo člověk je, co k němu patří a že nikdo nemá právo mu ji brát.

Maska se ale objevuje také jako karikatura. Masky, kterou na sebe člověk bere, když ze sebe chce udělat někoho, kým není a hraje svůj vlastní part, svou tragikomedii, před očima druhých i před Boží tváří.⁶² V tomto smyslu se náš život podobá karnevalu, v němž se ztrácíme Bohu, sami sobě i druhým. Nahrazujeme sebe někým, kým nejsme, někým neskutečným. Takto

⁶⁰ Ťuṭea zde mluví o pádu z věčnosti do dějinného času, v němž se dějinný člověk stal karikaturou věčného člověka, kde před našima očima hraje svůj part s groteskní maskou. Viz Petre Ťuṭea, „Triumful Aparent al Sofisticii în Lumea Modernă, sau Caricatura Utilă a Realului“, Bukurešť, nedatovaný manuskript, 29 stran, číslováno 155–183, zde 156, in Popescu, *Petre Ťuṭea*, 230.

⁶¹ See Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik I–V*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1973–1983.

⁶² Viz Petre Ťuṭea, „Triumful Aparent al Sofisticii“, 156; in Popescu, *Petre Ťuṭea*, 230. Popescu píše: „U těch, kdo žijí nehodně, je božská maska redukována na ‚divadelní‘ masku (v pejorativním smyslu); jejich životy jsou předstíráním, a spásný Kříž je mrtvou vahou, která je táhne dolů do hlubinné temnoty. ... Lidé mají být oblečeni do nestvořeného světla Kristova a nést na sobě jeho nebeský obraz, který, dá se říci, je původní božskou maskou lidství, které na sebe při křesťanském křtu vzalo svou výzbroj.“ Ibid., 216–217.

prestaváme hrát svůj vlastní part a odpadáme od cesty výstupu. Țuțea si je vědom, že pád patří k naší lidské situaci, ale zároveň do ní patří i vysvobození. My, lidé propadlí hříchu, jsme ale znovu a znovu vysvobozováni z našich převleků a ztraceností autorem spásného kosmického dramatu, které se odvíjí jako eucharistické slavení, v němž Kristus je cesta, pravda i život.

Țuțea pak podobně jako Jan Klimak zdůrazňuje, že jediným lidským přispěním je lidské svobodné přitakání, ochota vzít na sebe tu roli, kterou nám Bůh dal, naplnit právě ten konkrétní part našeho výstupu s Bohem k Bohu, k jednotě Boha, lidstva i přírody.⁶³ Také tady, jako na konci Klimakova žebříku, se cesta, která uniká „prázdnostě nekonečna“⁶⁴ nedá vysvětlit, nedá se redukovat do oblasti mytologie, magie nebo racionalismu. Z Jákobova žebříku by se takovou redukcí stala Babylónská věž, jednostranný pokus dostat se od lidského k božskému. Odmítnutím této možnosti jako nereálné a ve svých důsledcích zničující Țuțea ale neškrtná lidskou iniciativu, ani neodmítá lidské poznání. Obojí je dokonce nezbytné pro vzájemnost vztahů, kterou zakoušíme ve svátostném slavení církve, ale není jím vymezeno. Tato eucharistická vzájemnost zahrnuje celý život, protože celý lidský život je polem milosti. Žebřík božského výstupu vede dovnitř trojúhelníku Bůh–příroda–lidstvo, trojúhelníku, který má svůj původ i završení v nestvořeném Bohu, a cesta výstupu je určována touto posvátnou skutečností.⁶⁵

Závěr

Žebřík vedoucí ze země do nebe ve všech třech případech, jimiž jsem se zabývala, počítá s paradoxním vztahem slova a ticha. Cesta, kterou žebřík symbolizuje, je darována Boží milostí, Boží aktivní a trvalou dobrou vůlí vzhledem k nám. V této zóně Boží dobroty se odehrávala Jákobova proměna od Úskočného k tomu, který obstál v zápase s Bohem i lidmi. Boha poznal, ale přece jej nemohl pojmenovat. Dar slova a jména přišel z druhé strany, od Neznámého k Jákobovi/Izraeli. Jákobův žebřík symbolizující Jákobovu proměnu pak oba duchovní výklady vnímaly jako typ cesty každého

⁶³ Viz Popescu, *Petre Țuțea*, 231.

⁶⁴ Țuțea, *Mircea Eliade*, 136; in Popescu, *Petre Țuțea*, 183.

⁶⁵ Popescu cituje Țuțea, *Mircea Eliade*, 62; dále srovnej s Țuțea, *Omul, Tratat de Antropologie Creștină I, Problemele*, 318, kde Țuțea vykládá eucharistii v širším než přísně církevním slova smyslu. Viz Popescu, *Petre Țuțea*, 178. Popescu vystihuje Țuțeaovu snahu najít způsoby „jak vyjednávat na pomezí mezi nepoznaným a zkušeností transcendence“. Ty se podle něj otevírají skrze osobní osvětlení a skrze společný rituál. Viz tamtéž, 190.

křesťana.⁶⁶ Osobní a společná cesta se tu navzájem prolínaly a viděli jsme, že nebylo možné pokročit na jedné bez kultivace druhé. Ukázaly nám, že obdobně jako Jákob na své křivolaké cestě, kdy v jejích počátcích obelhal Ezaua a Izáka, aby získal Boží požehnání, také my se budeme muset vracet a znovu vstupovat do situací, které naše pokřivené vztahy vytvořily, z nichž na cestě výstupu nakonec není možné utéci. Téma útěku v našich textech mělo dvě podoby. Vedle útěku od důsledků našich činů jsme se setkali s útekem ze světa, který v mnišské a poustevnické spiritualitě představoval první krok radikální cesty výstupu. Ale u Klimaka se také v pozdějších stádiích cesty objevila potřeba konfrontace s motivy útěku a plná integrace světa v Bohu, vztahů s lidmi i ostatními tvory, byť třeba prožívanými v ústraní. Tužba v kontrastu s Klimakem zažíval nikoliv útek, ale spíš únos ze světa. V re-edukačních vězeňských celách a později v mírnějším režimu domácího vězení zažíval izolaci jako danost, kterou se snažil prolomit, a nikoliv jako volbu. Proces integrace v jeho případě spíše znamenal práci s touto daností a relativizaci jejích hranic. Přes různosti zakoušení a interpretace „útěku“ a „návratu“, v obou případech jákobovská cesta křesťana vedla od izolace k celistvosti.

Výstup po žebříku a v jeho rámci obnova trojúhelníku Bůh–člověk–svět vycházel zcela z Boží iniciativy. Zároveň je ale třeba říci, že tato iniciativa nenahrazovala, nýbrž umožňovala svobodnou a tvořivou lidskou odpověď. Navíc v této synergii nestálo v popředí to, co se v našem osobním bytí i spolubytí pokřivilo a pokazilo.⁶⁷ Ani cesta výstupu nevedla k nějaké nereálné dokonalosti. U Jáкова jsme viděli figury toho, jak u každého lidského po-

⁶⁶ Grigorios Papatomas pojednává o této cestě jako o cestě ke svatosti a píše: „Podle křesťanské víry svatost není soustředěna na člověka (anthropocentrická), ale na Boha (theocentrická) a nezávisí na mravních kvalitách člověka, byť by byly jakkoliv veliké, ale vychází ze slávy a milosti Boží, ze stupně našeho osobního vztahu s osobním Bohem. ...Svatost nepatří mezi to, čeho je možné dosáhnout lidským úsilím a cvičením, neboť to obojí se může změnit v „nic“ (Fil 3,6), je to možné odespat jako ztrátu. Naše úsilí a cvičení zjevuje dispozici a rozsah naší svobodné vůle. Nic jiného.“ Papatomas, „Sanctity, the ‚forgotten vision‘ of the Christians today“, 4.

⁶⁷ Metropolita Anthony Bloom nabízí následující přirovnání: „Kdyby kdokoliv z nás dostal starý obraz nebo ikonu, dílo poničené zubem času, okolnostmi, nedobrym zacházením nebo násilným zásahem, mohli bychom k němu přistupovat dvěma odlišnými způsoby. Mohli bychom buď prozkoumat všechno, co je zničené a co dílo znehodnocuje – a to by byl konec toho, co bychom mohli udělat. Nebo bychom se mohli zahledět do toho, co na obraze z původní krásy zůstalo, a kdybychom se takto dívali dlouhou dobu, velmi pozorně, absorbovali bychom do sebe všechnu jeho krásu, a pokud bychom takové práce byli schopni, mohli bychom začít restaurovat to, co bylo zničeno, tak, že bychom do těch zničených částí jakoby přenášeli tu krásu, která přečkala.“ Anthony Bloom, „How to Live with Oneself“, in *Encounter*, DLT, London, 2005, 281–292, zde 282.

volání a u každého člověka má cesta výstupu vždy velmi konkrétní podobu. Oba duchovní výklady tento rys cesty zdůrazňovaly a ukazovaly, že tato cesta zahrnuje sebepoznání, které se ale děje jaksi zevnitř zkušenostního poznání Boha.⁶⁸

Symbol Jákobova žebříku se lišil od symbolu Babylónské věže, při jejíž stavbě lidé ze své strany a na svou pěst chtěli dosáhnout nebe a zajistit si tak své místo. Také duchovní výklady žebříku předpokládaly, že všechno dobré pochází od Boha; jeho milostí žijeme, dýcháme, jsme.⁶⁹ „Věž“ a „žebřík“ zůstaly symboly zcela jiného druhu. Nikoliv stavba věže, která nakonec shromáždění těch, kdo se na ní podíleli, rozvrátila, ale žebřík výstupu s Bohem k Bohu se stal zároveň výstupem s lidmi a k lidem a protaženě – výstupem s celým stvořením k jednotě celého stvoření v Bohu.⁷⁰

Na této cestě se Bůh, který zůstává posvátným tajemstvím, zjevoval zároveň jako ten, kdo je bližší než náš příbuzný nebo přítel, bližší než jsme si sami. Je to on, kdo sestupuje v Kristu, abychom s ním, mocí Ducha svatého, mohli vystoupit do nového lidství, jež je ve svých kořenech vztažené k Bohu a ke všemu, co je Boží.

⁶⁸ Viz Bloom, „How to Live with Oneself“, 286.

⁶⁹ Takto symbol žebříku nestál v rozporu s protestantským učením o tom, že si člověk nejen nemůže před Bohem nic zasloužit svými vlastními silami, ale že spoléhání na milost vylučuje, že by člověk mohl dostat Ducha svatého svou vlastní přípravou a vlastním přičiněním. Viz např. „Aubsburská konfese“ 4.1–6.3; in *Knihy svornosti*, Kalich, Praha, 2006, 53–54.

⁷⁰ Tímto tématem jsem se detailně zabývala ve svém předchozím článku, Ivana Noble, „Doctrine of Creation within the Theological Project of Dumitru Stăniloae“, *Communio Viatorum* 2(2007), 185–209.

PÍSMO AKO KÁNON: NIEKOLKO PODNETOV Z DISKUZE O BIBLICKOM KÁNONE A JEHO VÝZNAME PRE VÝKLAD PÍSMĀ¹

David Benka

SCRIPTURE AS CANON: SOME IMPULSES FROM THE DEBATE ON THE BIBLICAL CANON AND ITS MEANING FOR INTERPRETATION OF THE SCRIPTURE: The article discusses selected impulses from the debate about biblical canon and its significance for the interpretation of Scripture. After a brief outline of the research of Scripture and canon in the context of historical criticism, the author mentions the voices speaking of the change of paradigm in biblical studies and renewed interest in canon. The prominent scholars, who brought up new perspectives of canon research, are B. S. Childs and his Canonical Approach and J. A. Sanders and his Canonical Criticism. Finally the chosen impulses such as canon, community and intertextuality are addressed with respect to the interpretation of Scripture in the church praxis.

Uvedenie

V ostatných rokoch sa objavilo množstvo prístupov a programových prác biblických odborníkov, ktoré vo svojich názvoch používajú pojmy kánon, kánonický alebo tieto pojmy v nich prinajmenšom predpokladajú. Najznámejšími sú iste kánonický prístup Brevarda S. Childsa (*canonical approach*) a kánonická kritika Jamesa A. Sandersa (*canonical criticism*). Na nich nadväzujú alebo paralelne s nimi existujú aj ďalšie ako kánonický výklad Biblie (*kanonische Bibelauslegung*) Norberta Lohfinka, Rolfa Rendtorffa a Ericha Zengera, biblický výklad (*biblische Auslegung*) Christophaha Dohmena alebo kánonicko-intertextuálne čítanie Biblie (*kanonisch-intertextuelle Bibellektüre*) Georga Steinsa.² Autori týchto prístupov sú bibliisti, zväčša starozmluvníci. Kánon tu teda nie je v prvom rade predmetom systematicko-teologických úvah v zmysle učenia o kánone, ale východiskom je exegetická práca s biblickým textom a otázky okolo jeho výkladu a interpretácie.

¹ Príspevok vznikol za podpory Grantu Univerzity Komenského č. UK/123/2008.

² STEINS, Georg. Der Bibelkanon – Schlüssel zur Bibelauslegung. In *Pastoraltheologie*, Juli 2006, Heft 7, s. 329.

Pojem kánonu presiahol hranice teologických disciplín a objavuje sa aj v debatách iných vedných odborov, osobitne tých, ktoré sa zaoberajú (literárnymi) textami a kultúrou. Otázkam kánonu v starovekých civilizáciách sa venuje nemecký egyptológ Jan Assmann v publikácii dostupnej aj v českom jazyku *Kultura a paměť*.³ Americký literárny kritik Harold Bloom v diele *The Western Canon* skúma západnú literárnu tradíciu a v závere ponúka svoju predstavu literárneho kánonu ako zoznamu najdôležitejších autorov a kníh západnej tradície. Súčasťou tohto kánonu je okrem iných aj kánon biblických kníh a apokryfov.⁴ V Nemecku zostavil podobný zoznam literatúry pod názvom *Der Kanon* literárny vedec Marcel Reich-Ranicki.⁵ Pokus o formulovanie kánonu českej literatúry sa objavil v Lidových novinách v roku 2003.⁶ O tom, či sa tento pojem s náboženským pozadím dá jednoducho preniesť do profánnej oblasti, možno diskutovať a viesť spory. Samotná skutočnosť, že k takému niečomu dochádza, je dokladom obnoveného záujmu o kánon ako náboženský a kultúrny fenomén.

Písmo a kánon v kontexte historickej kritiky

Úloha skúmať kanonizačný proces, ktorým sa z jednotlivých kníh stala zbierka, a sledovať, akými zmenami dospela do súčasnej podoby, je už dlhodobo súčasťou Úvodov do Starej alebo Novej zmluvy. Pozadím je primárne deskriptívna definícia kánonu ako „zbierky svätých a normatívnych spisov Starej a Novej zmluvy, ktoré sú oddelené od ostatných spisov“.⁷

Deskriptívna metodika a historický charakter patrí medzi základné črty modernej biblistiky už posledných dvesto rokov. Predpoklady pre ňu vytvorili už renesančné *ad fontes* s dôrazom na poznanie pôvodných jazykov a reformačná zásada *sola Scriptura* s dôrazom na doslovný, čiže historický význam Písma.⁸ Ako prvý však túto oblasť pôsobnosti pre biblickú vedu vymedzil Johann Philipp Gabler, ktorý odlíšil biblickú a dogmatickú teológiu tak, že prvý považoval za historickú (*genere historico*) a druhú za didaktickú (*genere didactico*). Od presného historického utriedenia a skúmania biblic-

³ ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. Praha, 2001.

⁴ BLOOM, H. *The Western Canon: the Books and School of the Age*. New York, 1994; por. *The Theocratic Age: Part I of Harold Bloom's Western Canon*. Dostupné na internete: <http://home.comcast.net/~dwtaylor1/theocraticcanon.html> [Citované 30. 6. 2011]

⁵ REICH-RANICKI, Marcel. *Der Kanon*: 20 Bände. Frankfurt, 2002.

⁶ LN 7/3/2003. Uvádza ČAPEK, Filip. *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu*, s. 5, pozn. 1.

⁷ BÁNDY, J. *Úvod do Starej zmluvy*. Bratislava, 2004, s. 13.

⁸ POR. BÁNDY, J. *Úvod do exegézy Starej zmluvy*, Bratislava, 2002, s. 64–65.

kých spisov podľa doby vzniku si sľuboval, že bude možné rozlíšiť medzi časovo podmienenými predstavami a nemennými svätými ideami (*notiones sacrae*).⁹

Gablerovo zdôraznenie bibliistiky ako historickej vedy malo ďalekosiahle dôsledky. Historický charakter biblickej teológie sa stal jej trvalou súčasťou a svoje vyjadrenie našiel v historicko-kritickom prístupe k výkladu Písma. Podľa Prudkého tento prístup „se stal během 19. století v biblistice natolik určujícím, že byl namnoze vnímán jako vědecký přístup *per definitionem*.“¹⁰ Dodnes je považovaný za „badatelský standard, který je předpokladem univerzitního teologického vzdělání“.¹¹

Svojím historickým zameraním sa tento prístup určil nielen metodicky, ale vymedzil sa aj vecne. Zameral sa predovšetkým „na zkoumání historického ‚pozadí‘ a kontextu starozákonního písemnictví, případně na zkoumání dějinných aspektů textové a literární problematiky (dějiny tradice, dějiny [vzniku] literatury, dějiny redakce, dějiny textové tradice).“¹² Jeho nespornou výhodou je, že veľmi silne vníma vzťah textu k vonkajšej skutočnosti. Biblický text nie je ezoterickou, nadsvetenskou veličinou, ale dotýka sa reality a hovorí o veciach, ktoré sú prístupné poznaniu. Za svoj cieľ si kladie „nalezení *původního* významu textů, který měly v době svého dějinného vzniku.“¹³ Základom je rekonštrukcia pôvodnej podoby textu. Dogmatická jednota biblického textu sa rozpadá a jednotlivé vrstvy, časti a fragmenty sa osamostatňujú a triedia chronologickým spôsobom. Jedným z prvých a logických následkov historického skúmania je oddelenie Starej a Novej zmluvy, ktoré potom pokračuje objavovaním ďalších historických a autor-ských vrstiev, či fragmentov a literárnych jednotiek v skúmaných spisoch.

Pôvodný zámer a podoba diela, originalita a svojráz autorov je pre tento prístup určujúci. V ďalšej fáze sa do pozornosti dostáva spájanie vrstiev, jednotiek a fragmentov do jedného celku. Záujem sa venuje práci redaktorov, ktorí spájali jednotlivé pramene a celky do väčších kompozícií, ale aj tu možno rozpoznať, že základom pre pochopenie textu je jeho predpokladaná pôvodná podoba (*Urgestalt*).

⁹ POR. REVENTLOW, H. GRAF VON. Theology (Biblical), History of. In ABD 6, s. 484–485.

¹⁰ PRUDKÝ, M. Teologie jako věda, In Evangelická teologie pod drobnohledem, Brno, 2006, s. 10.

¹¹ OEMING, M. Úvod do biblické hermeneutiky, Praha, 2001, s. 45.

¹² PRUDKÝ, M. Teologie jako věda: Starozákonní bibliстика jako vědní odbor, s. 9.

¹³ OEMING, M. Úvod do biblické hermeneutiky, s. 46.

Historicko-kritický prístup je dodnes najprepracovanejším spôsobom vedeckého výkladu Biblie. Výsledkom dlhodobého bádania je veľké množstvo poznatkov a obrovské množstvo literatúry k najrôznejším aspektom Písma svätého. „Intelektuálny poctivosť a odvaha disciplíny klást biblickým textom neustále nové otázky látky Písma uzemňuje a vytvára pro ně prostor, který je otevřený dalším interpretacím. Přesná analýza rozdílných teologických koncepcí, které Bible obsahuje, chrání plnost a šíři Božího slova jednak před dogmatickým zničením, jednak před fundamentalistickým zábořem.“¹⁴

Na druhej strane sa však Písmo sväté rozpadáva na množstvo literárnych jednotiek a prameňov a historická rekonštrukcia jednotlivých vrstiev sa neraz zakladá na vysoko teoretických hypotézach. Dochádza k atomizácii Písma a predpokladané pôvodné texty sú často stavané nad doloženú podobu textu. Preto sa v 20. storočí začalo hovoriť o zrútení histórie,¹⁵ kríze historicko-kritickej metódy a hľadanií východísk¹⁶ alebo o zmene paradigmy.¹⁷

Zmena paradigmy alebo obnovený záujem o kánon (B. S. Childs)

T. S. Kuhn ukázal, že každá veda spočíva na určitom myšlienkovom rastru alebo paradigme. Je to konštelácia predpokladov, hodnôt a techník, ktoré určujú horizont ale tiež spôsob zaobchádzania so získanými dátami. Mimo tejto paradigmy strácajú fakty a pozorovania svoj cieľ a význam a paradigma rozhoduje o relevantnosti a nerelevantnosti získaných poznatkov. Určuje vnímanie skutočnosti, spôsob nazerania a vysvetľovania sveta z pohľadu danej vedy. Paradigmy majú značnú zotrvačnosť. Kuhn nadobudol toto presvedčenie skúmaním revolúcií vo vede. Voči zmene paradigmy sa vždy zdvihne silná vlna odporu a existuje snaha udržať dovedajšiu paradigmu tak dlho, ako je to len možné. Nové poznatky sú neustále integro-

¹⁴ OEMING, M. Úvod do biblickej hermeneutiky, s. 58. Por. tiež OBERFORCHER, Robert. Fundamentalistische Textauslegung als Feinbild der historisch-kritischen Bibelwissenschaft. In Una Sancta, 1989, s. 201–207.

¹⁵ POR. PERDUE, Leo. The Collapse of History. Minneapolis, 1994; Recenzia knihy od M. Prudkého In Communio viatorum. 1998, Vol. XXXX, Nr. 1, s. 74–85.

¹⁶ OEMING, M. Úvod do biblickej hermeneutiky, s. 60; Por. tiež KÖRTNER, U. Bibel im Konflikt der Interpretationen. Dostupné na internete <http://sciencev1.orf.at/science/koertner/146980> [Citované 30. 6. 2011]

¹⁷ RENDTORFF, R. „The Paradigm is Changing: Hopes – and Fears. In *Biblical Interpretation*. 1995, Vol. 1, Nr. 1, s. 34–53; Ďalej napr. STEINS, G. Der Bibelkanon – Schlüssel zur Bibelauslegung, s. 329–334; por. KÖRTNER, U. H. J. Der inspirierte Leser. Göttingen, 1994, s. 44nn.

vané do rámca v tom čase platnej teórie, až kým sa táto neukáže ako príliš komplikovaná a jej platnosť ako otázná. Keď už teda nie je možné integrovať nové poznatky do rámca starej paradigmy, dochádza vo vednom odbore ku väčšej či menšej kríze, kým sa nevynorí a nesformuluje nová paradigma, ktorá odolá počiatočnému odporu.¹⁸

Ako súčasť meniacej sa paradigmy v biblických vedách a exegéze chcú niektorí bádatelia vidieť práve nový alebo presnejšie obnovený záujem o Písmo v jeho kánonickej podobe.¹⁹ Otázku, či tu naozaj ide o zmenu paradigmy alebo nie, môžeme nechať otvorenú, isté však je, že opätovné nastolenie pojmu kánon znamenalo určitý predel a posun v biblicko-vednej diskusii. Osobnosťou, ktorá sa o to zaslúžila, bol americký starozmluvník Brevard S. Childs. Už predtým existovalo v Amerike hnutie biblickej teológie (*Biblical Theology Movement*), ktoré sa snažilo o prekonanie medzery medzi akademicky a historicky orientovanou biblickou teológiou a potrebami a očakávaniami laikov a cirkvi. Toto hnutie však podľa Childsa neuspelo a z obojakého úsilia týchto teológov vykladať Bibliu zároveň z kritického i teologického hľadiska vznikol zmätok. Preto Childs vo svojej zásadnej štúdiu *Biblical Theology in Crisis* metaforicky poznamenáva, že múr presakuje a hnutie je pred zrútením. Východiskom z tejto situácie môžu ponúknuť dva dôrazy: Tým prvým je dôraz na kánon (*canon*), ktorý predstavuje normatívne teleso tradície a začiatok každej teologickej exegézy. Druhým dôrazom je spoločenstvo viery (*community of faith*), ktoré sa na kánon vzťahuje, žije s ním a v ňom.²⁰

S prízvukovaním kánonu ide ruka v ruke Childsovo ostré posúdenie biblickej kritiky s jej rozlišovaním medzi pôvodným a nepôvodným, atomizáciou biblickej literatúry na množstvo samostatných jednotiek a politizáciou biblických materiálov, ktoré prezentoval v štúdiu *The Canonical Shape of the Prophetic Literature*. Výsledkom takéhoto bádania je podľa neho *dekanonizácia* textov kánonu. Pozitívnou alternatívou je považovať za východisko konečnú podobu (*final form*) „textu biblickej literatúry, pretože jedine ona „nese svědectví o celých dějinách zjevení.“²¹ Zámerom Childsovo

¹⁸ KUHN, Thomas. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha, 2003.

¹⁹ STEINS, Georg. *Der Bibelkanon – Schlüssel zur Bibelauslegung*, s. 329–334. Zdržanlivejšie hodnotenie vo vzťahu kánonického prístupu B. S. Childsa k zmene paradigmy pozri ČAPEK, Filip. *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu*. Jihlava, 2005, s. 108–111.

²⁰ ČAPEK, Filip. *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu*, s. 34.

²¹ ČAPEK, Filip. *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu*, s. 36–37. Citát CHILDS, B. S. *The Canonical Shape of the Prophetic Literature*. In MAYS, J. L., ACHTEMEIER, J. P. (eds.) *Philadelphia: Fortress Press, 1987*, s. 48.

prístupu je „opísať teológiu Starej zmluvy podľa intertextuality jej kánonickej formy, a tak sa usilovať o pochopenie, ako bol tento korpus materiálov usporiadaný a predložený v rámci kontextu Písma.“²² V tomto Childsovom prístupe sa prejavuje jednoznačne protiklad voči spomínanej historicko-kritickej perspektíve textu. Prioritu nemá najstaršia a pôvodná podoba (*Urgestalt*), ale posledná a konečná podoba (*final form*) textu a vzájomné textuálne vzťahy, ktoré v tejto konečnej podobe možno konštatovať.

Samozrejme treba zdôrazniť, že Childsovo prízvukovanie kánonického tvaru biblického textu nie je návratom k naivnému, predkritickému alebo nedejinnému prístupu k Biblii. To by totiž otvorilo priestor akémusi fundamentalistickému biblickému doketizmu, ktorý chce kvôli božskému obsahu popierať ľudskú formu Písma. Childs nepopiera, že dnešná podoba Písma je výsledkom procesu rastu textuálnych tradícií. Tento proces však nazýva kánonickým procesom. Ako uvádza F. Čapek „[k]ánon není nahodilým pozdním uspořádáním tradovaného materiálu, jež by bylo biblickým látkám samotným cizí. V procesu formování biblické literatury je hluboce zakotveněno kanonické vědomí (*canonical consciousness*). Toto vědomí v těsné souvislosti s dalším klíčovým pojmem, kterým je kanonická intencionalita, se prakticky projevuje v *intertextualitě*, jejímž zdůrazněním dovádí Childs svoji metodu na úrovni jednotlivých textů a jejich vztahů v rámci kánonu k větší transparentnosti.“²³

Kánonická kritika (J. A. Sanders)

Childs, ako sme už uviedli v úvode, nie je jediným predstaviteľom tohto znovuobjaveného dôrazu v biblických vedách, aj keď mu nemožno odoprieť výsadné postavenie v tejto oblasti. Myšlienky kánonu a jeho relevancie pre výklad Biblie boli ďalej preberané a rozvíjané alebo paralelne vznikali ďalšie smery. Dnes možno už hovoriť o „bujne rastúcej džungli literatúry o kánone“.²⁴ V rámci jedného referátu nie je možné venovať sa jej plnom rozsahu, predsa však je potrebné aspoň spomenúť druhého prominentného predstaviteľa kánonického bádania, ktorý predstavil významnú, ale od Childsa sa vo viacerých aspektoch odlišujúcu kánonickú koncepciu. Je ním James A. Sanders.

²² CHILDS, B. S. *Old Testament Theology in a Canonical Context*. Philadelphia, 1985, s. 53.

²³ ČAPEK, Filip. *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu*, s. 43.

²⁴ DOHMEN, C., OEMING, M. *Biblischer Kanon warum und wozu?*, Freiburg im Breisgau, 1992, s. 9.

Zatiaľ čo Childsov prístup by mal skôr svojou metódou a dôrazom na normativitu konečnej podoby textu patriť pod systematickú teológiu,²⁵ Sanders je citlivejší pre dejinnú stránku kánonického procesu a historickú kritiku neodmieta, ale považuje ju za nevyhnutnú pre pochopenie biblických textov.²⁶ Pre Sandersa je kánon slovami P. Filipiho „mnohem spíše otiskem plynulého procesu, během něhož byly staré autoritativní tradice (či jejich části) vystaveny novým situacím a výzvám a byly tudíž nově formovány, ano i formulovány, interpretovány, aplikovány, aby si podržely svou orientující, oslovující funkci pro věřící společenství.“²⁷ Tento svoj prístup nazýva Sanders kánonická kritika (*canonical criticism*).

Recepcia kánonických prístupov v našom kontexte

V Čechách boli tieto prístupy recipované pomerne skoro²⁸ a pri porovnávaní pražskej školy v oblasti starozmluvného bádania a kánonických prístupov (Childs, Sanders) bolo možné konštatovať viaceré podobnosti.²⁹ Myšlienkovú príbuznosť k Sandersovi objavujú českí teológovia v prácach starozmluvníka S. Daňka a jeho pokračovateľa J. Hellera, predovšetkým v dôraze na „tradičný proces“.³⁰ V Čechách podľa nášho názoru veľmi vydarená analýza dvoch hlavných prístupov ku kánonu od F. Čapka *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu* s podnadpisom *Kánon jako interpretační možnost rozvedená na pozadí díla B. S. Childse a J. A. Sanderse*. V otázke tradičného procesu, ktorý J. Heller považoval za najdôležitejšie jadro pražskej starozmluvnej školy,³¹ však možno, čo sa týka jeho chápania, pozorovať medzi jednotlivými pražskými bádateľmi (Daněk, Bič, Heller) isté rozdiely. Podľa F. Čapka sa Daněk sústreďí na minulostný náboženský obsah a tradičný proces mu umožňuje prejsť proti prúdu času k pôvodnému náboženskému obsahu. O túto rekonštrukciu pôvodného zo súčasnej podoby Starej zmluvy sa usiluje aj M. Bič, i keď nie je až takým optimistom, čo sa týka úspešnosti detailnej rekonštrukcie prvotného náboženského obsahu. Heller sa zase snaží

²⁵ ČAPEK, Filip. *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu*, s. 82nn. 227.

²⁶ ČAPEK, Filip. *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu*, s. 229.

²⁷ FILIPÍ, P. *Pozvání k naději*, Praha, 2006, s. 53.

²⁸ Pozri recenziu Childsovej knihy *Introduction to the Old Testament as Scripture* od P. Macka v *Křesťanské revue*, 1983, roč. L, s. 46–48.

²⁹ POR. MACEK, P. *The Prague School of the Old Testament Research and the Canonical Approach to the Scripture*. In *Communio viatorum*, Summer 1987, Vol. 30, s. 89–98.

³⁰ FILIPÍ, P. *Pozvání k naději*, s. 53. Cf. ČAPEK, F. *History and/or Old Testament Theology*. In *Communio viatorum*, 2008, s. 284.

³¹ HELLER, J. *Výročí Slavomila Daňka*, In *Křesťanská revue*, 1985, s. 232–233.

o sprostredkovávanie medzi rozličnými minulými a súčasným významami biblických textov, keď počíta s možnosťou nahliadnutia k počiatkom, ktoré sú odlíšiteľné za pomoci historickej kritiky na jednej strane a skutočnosťou, že hlavné teologické dôrazy sa dajú vnímať z celkovej štruktúry kánonu.³²

Situácia na Slovensku bola v tomto ohľade iná. Slovenská evanjelická bibliстика a teológia bola charakterizovaná skôr výraznými osobnosťami a „nedošlo k vytvoreniu samostatného teologického smeru ako teologickej školy.“³³ Preto je primeranejšie hovoriť o dôrazoch, ktoré sa tu objavovali.³⁴ Jeden z týchto dôrazov kladie vedecké biblické bádanie do služby a potrieb cirkvi. Tento dôraz podľa nášho názoru zabezpečil, že sa v slovenskom kontexte nikdy úplne nestratilo vedomie o jednote kánonu a ten sa vnímal naďalej ako funkčný celok. Dokladom toho je i skutočnosť, že „[o]d počiatku bolo tu vedomie o veľkom prepojení sa oboch častí Biblie u všetkých troch pracovníkov, ktorí prišli s biblickým dôrazom pre teológiu.“³⁵ Spomínanými tromi pracovníkmi boli starozmluvníci Július Janko, Karol Nandrásy a novozmluvník Karol Gábriš. Sprostredkovateľom starozmluvného a novozmluvného bádania bol Štefan Kátlovský, ktorého východisko bolo naznačené už v jeho doktorskej práci *Starý zákon a jeho exegetovanie u ap. Pavla*. V nej chcel „prehodnotiť Pavlove citáty zo Starej zmluvy, ktoré predstavil v podstate ako midraše, v ktorých sa Pavel chcel vyrovnáť s odkazom zákona Mojžišovho a prorokov...“³⁶ V podobnom trende pokračovali aj ich nástupcovia na biblických katedrách J. Grešo a J. Bándy, ktorí sa vo svojej práci významne venovali prekladu Biblie (Ekumenický preklad Biblie, 2007).³⁷ Isté echo perspektívy prepojenosti oboch častí kresťanskej Biblie sa objavuje aj v mladšej generácii slovenských novozmluvníkov, ktorí sa snažia „dôkladnejšie porozumieť Pavlovi ako členovi židovského spoločenstva.“³⁸ Alternatíva viera alebo dejiny sa považovala za nie nevyhnutnú, ba

³² ČAPEK, F. *History and/or Old Testament Theology*, s. 281–282.

³³ GÁBRIŠ, K. *Jubileum, ktoré je výzvou*, Bratislava, 1994, s. 36.

³⁴ GÁBRIŠ, K. *Jubileum, ktoré je výzvou*, s. 35–41.

³⁵ GÁBRIŠ, K. *Jubileum, ktoré je výzvou*, s. 38.

³⁶ GÁBRIŠ, K. *Teologický odkaz ThDr. Štefana Kátlovského*. In *Cirkevné listy*, 1978, s. 73. *Samotná práca nám žiaľ bola nedostupná*.

³⁷ DANIEL, D. P. (zost.) *90 rokov evanjelického teologického vzdelávania na Slovensku*, Bratislava, 2010, s. 77–95.

³⁸ ÁBEL, F. *Tois pasin gegona panta – Paradoxy Pavlovej misie v multikultúrnej spoločnosti*. In *Pavlova misia a multikultúrna spoločnosť*, Bratislava, 2010, s. 78 (slovenská časť).

falošnú.³⁹ K podrobnejšej recepcii kánonických prístupov (Childs, Sanders) však na Slovensku na rozdiel od Čiech nedošlo, iba čiastočne a okrajovo.⁴⁰ Jednotiacou koncepciou pre obidve zmluvy sa predovšetkým stali dejiny spásy. Ich stredom, ku ktorému všetko smeruje, je Ježiš Kristus.⁴¹ F. Ábel hovorí dokonca o vyjadrení „Božieho teleologického myslenia a konania vo svete a s človekom“, ktoré je charakteristické nielen pre jednotlivé spisy, ale aj pre Novú zmluvu ako celok.⁴²

Aj na strane slovenských katolíckych biblistov nám nie je známe obsirnejšie a systematické spracovanie tematiky kánonických prístupov. Metodickým východiskom práce katolíckeho exegetu M. Varša *Das Deuteronomium mit Ezechiel lesen: eine intertextuelle Studie* je kánonicko-intertextuálne čítanie Georga Steinsa.⁴³ Kánonický prístup vo svojich viacerých prácach cielene recipuje J. Jančovič,⁴⁴ ktorý v ňom vidí možnosti pre „plnšie teologické pochopenie biblického textu v jeho vzťahu k Biblii ako celku“ a priestor pre rozhovor „s dogmatickou a morálnou teológiou o obnovení významu Bible pre teológiu ako celok“.⁴⁵

Vybrané podnety: kánon, spoločenstvo a intertextualita

Pozrime sa však bližšie aspoň na niektoré podnety, ktoré prístupy orientované na kánon ponúkajú. Celkovo sa javí, že v tomto ohľade dochádza k presunu záujmu od čisto historického opisu kánonu a kanonizačného procesu k skúmaniu jeho teologického významu a funkcie. Okrem doterajších otázok *ako, čo a kedy* kánon sa objavujú otázky *prečo a za akým účelom*

³⁹ POR. GÁBRIŠ, K. Kristus (Mesiáš) – Ježiš, Bratislava, 1995, s. 20. K otázke vzťahu historicko-kritickej exegézy a aktuálnej zvesti tiež NANDRÁSKY, K. Snahy o doplnenie gramaticko-historickej exegézy. In *Cirkevné listy*, 1994, č. 8, s. 118–121.

⁴⁰ BÁNDY, J. Teológia Starej zmluvy, s. 26–28. (Childs, Rendtorff); NANDRÁSKY, K. Snahy o doplnenie gramaticko-historickej exegézy, s. 121 (Rendtorff).

⁴¹ GÁBRIŠ, K. Biblospyt Novej zmluvy. Bratislava, 1996, s. 7–9.

⁴² ÁBEL, František, Teleologické myslenie v Novej zmluve. Bratislava: EBF UK, 2005. Dizertačná práca, s. 286.

⁴³ VARŠA, M. *Das Deuteronomium mit Ezechiel lesen: eine intertextuelle Studie*. Wien, 2002. Dissertation an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, s. 8–10.

⁴⁴ JANČOVIČ, J. „V srdciach sa vrátili do Egypta“ (Sk 7, 39). Exegeticko-teologická analýza perikopy Ex 32–34 s využitím kánonického prístupu. Bratislava: RKCMBF UK, 2009; Mojžišov stan mimo tábora (Ex 33, 7–11): Pozícia state a je výklad v kánonickej perspektive. In CHOKMA, Bratislava: Univerzita Komenského, 2010, s. 82–92;

⁴⁵ JANČOVIČ, J. Kánonický výklad Písma ako jedna z ciest k aproximácii exegézy a dogmatickej teológie. In *Acta facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, roč. 5, č. 1 (2005), s. 34nn.

kánon.⁴⁶ Priblížme si to na príklade vzťahu kánonu a spoločenstva a kánonickej intertextuality.

Na krízu hnutia biblickej teológie reagoval Childs svojím dôrazom na kánon a na spoločenstvo viery, ktoré sa na tento kánon vzťahuje, žije s ním a v ňom. Otázka tohto vzťahu je nerozlučne spätá s funkcionálnym pochopením kánonu.⁴⁷ Zmysel kánonu a význam Biblie nemožno hľadať izolovane „otázkou, čo tento kánon znamená, ale čo znamená pre toto spoločenstvo, čo teda je jeho funkcia pre toto spoločenstvo.“⁴⁸ Vnímať Písmo ako kánon znamená neoddeľovať ho od jeho komunity. Jeho význam nie je v tom, že by sa dal nejako objektívne alebo odosobnene určiť. Kánon a spoločenstvo patria spolu a ani jedno skutočne neexistuje bez toho druhého.⁴⁹ Spoločenstvo kánon prijíma a kánon formuje jeho identitu. Výklad prebieha v stretávaní sa veriaceho spoločenstva okolo Písma ako kánonu. To je adekvátnym kontextom pre jeho interpretáciu.⁵⁰

Z tohto hľadiska je obzvlášť prínosná kánonická kritika J. Sandersa, ktorá umožňuje identifikovať zárodky takéhoto interpretačného procesu už v samotnom biblickom texte a si všíma aj prácu mazorétov. Tú Sanders považuje za význačnú súčasť textu v zmysle komentára alebo intertextuálneho spojiva niektorých biblických pasáží.⁵¹ Tým sa dostávame zároveň k druhému aspektu – kánonickej intertextualite, ktorú veriace spoločenstvo objavuje v Písme.

Účelom intertextuality, teda prepájania viacerých biblických miest, je aktualizčný výklad textu, ktorý má veriacemu spoločenstvu pomôcť preklenúť medzeru medzi minulosťou a prítomnosťou. Sanders používa ako príklad mazorétsku poznámku k Iz 43,21, kde sa hovorí: *...ľud, ktorý som si utvoril, zvestovať bude moju chválu*. Táto poznámka odkazuje slovo (tento) ľud izaiášovského textu na Ex 15,13 a 16, teda na chválospev Mojžiša a Izraelcov, ktorý zaznel po tom, čo Hospodin uvrhol Egypťanov do mora. Ide tu o sprítomňujúci midraš, ktorý má veriacemu spoločenstvu pripomenúť, že exilný ľud izaiášovského textu je tým istým spoločenstvom, ktoré prostredníctvom Hospodinových mocných skutkov vyšlo z Egypta. Aj tento

⁴⁶ POJ. NÁZOV PRÁCE DOHMEN, C., OEMING, M. *Biblischer Kanon warum und wozu?*

⁴⁷ POJ. STEINS, Georg. *Kanonisch lesen*, s. 49.

⁴⁸ LIPS, Hermann von. *Was bedeutet uns der Kanon?* In *Verkündigung und Forschung*, 2006, s. 53.

⁴⁹ STEINS, Georg. *Kanonisch lesen*., s. 49. Uvádza G. Steins v odvolaní na Sandersa.

⁵⁰ POJ. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA. *Interpretácia Biblie v Cirkvi, Spišské Podhradie*, 1995, s. 55.

⁵¹ ČAPEK, Filip. *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu*, s. 120.

ľud v babylonskom vyhnanstve je Hospodinovou milosťou vykúpený, ako sa hovorí v Ex 15,13, aby bol dovedený na Boží vlastný vrch (Ex 15,17). Táto malá poznámka na okraji má veľký teologický náboj, pretože hovorí, že Izrael v Babylone alebo niekde inde vo vyhnanstve žije rovnakou nádejou ako Izrael, ktorý bol vyvedený z Egypta.⁵²

Ďalším príkladom, ktorý môžeme sledovať vnútri samotného starozmluvného kánonu, je vzťah medzi knihou proroka Ozeáša a Ámosa. Opisuje ho vo svojej štúdii Jörg Jeremias. Ámos bol starším prorokom a Ozeáš mladším, takže mal možnosť poznať Ámosovu zvesť. Situácia však môže byť iná v ohľade na ich spisy. Verše, ktoré v Ozeášovi pripomínajú ámosovský jazyk sú redakčné a predpokladajú, že aspoň niektoré časti knihy proroka Ozeáša už existovali. Tieto redakčné dodatky ako napr. Oz 4,15, kde sa hovorí *Ak smilníš ty, Izrael, nech sa Júda nepreviní! Nechodte do Gilgálu, neputujte do Bét-Ávenu; neprisahajte: Akože žije Hospodin!* majú ohľadne Ozeášových slov pôvodne určených severnému kráľovstvu „zamedziť judským čitateľom, aby chápali obsah ‚historicky‘, bez toho, že by sa sami cítili zasiahnutí.“⁵³ Na druhej strane v knihe staršieho proroka Ámosa možno pozorovať vplyv knihy Ozeáš „takmer v každej kapitole. V žiadnom prípade nie je vplyv obmedzený na aktualizujúce dodatky a redakčné vrstvy. Aspoň časť z toho patrí k najstaršej literárnej vrstve knihy“ a Jeremias si myslí, že nikdy neexistovala kniha proroka Ámosa „bez jasne odlišiteľného vplyvu ozeášovských textov.“⁵⁴ Záujem len o to, ako vyťažiť „historickú“ zvesť jednotlivých prorokov a marginalizovanie vzájomnej závislosti týchto kníh je naozaj v protiklade s ich vlastnou intenciou. „Teologický zámer uvádzať do spojitosti zvesť týchto dvoch prorokov navzájom iba začal na začiatku 7. storočia. Konečným štádiom tohto vývoja je Kniha dvanástich prorokov. [...] Tieto krížové prepojenia dokazujú, že Kniha dvanástich prorokov nebola považovaná za dvanásť rôznych zvestí o Bohu, ale ako jedna zvesť cez ústa dvanástich svedkov.“⁵⁵

Aplikácia

Aký však majú tieto exegetické pozorovania praktický význam a využitie? Podľa Pavla Filipiho je tento význam pre teológa a homiletického exegétu

⁵² ČAPEK, Filip. Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu, s. 120.

⁵³ JEREMIAS, J. The Interrelationship between Amos and Hosea, In *Forming Prophetic Literature*, Sheffield, 1996, s. 176.

⁵⁴ JEREMIAS, J. The Interrelationship between Amos and Hosea, s. 177.

⁵⁵ JEREMIAS, J. The Interrelationship between Amos and Hosea, s. 186.

nesporne veľký, pretože prenikne viac do hĺbky biblických textov a odhalí ich pragmatiku.⁵⁶ Tú sme si predstavili na príklade nevyhnutného vzťahu biblických textov a veriaceho spoločenstva, ktorý je prítomný vo všetkých fázach kánonického procesu. Alebo ako formuluje G. Steins: „biblické texty sa nestávajú kánonom, ale oni vznikajú ako kánon; to znamená, že sa vylúpiť už dlho pred ‚oficiálnym‘ uzavretím kánonu ako texty, v ktorých si spoločenstvo viery navzájom vymieňa skúsenosti s Bohom a [v ktorých, D. B.] sa ako spoločenstvo viery identifikujú.“⁵⁷ Podľa tohto nazerania do vzťahu s textom nepatrí len spoločenstvo severného Izraela, ktorému pôvodne patrila Ozeášova karhajúca zvesť, ale prostredníctvom aktualizujúceho verša z Oz 4,15 tam patrí aj judského spoločenstvo, ktoré nemá chápať prorocké slová ako určené len susedovi, ale má ich prijímať ako rovnako platné a aktuálne aj pre seba. Rovnako veriace spoločenstvo Deuteroizaiášových textov z časov exilu sa môže tešiť z nádeje a oslavy spoločenstva Izraela, ktorý zažil exodus z Egypta a takisto môže dúfať v podobný nový exodus zo zajatia v Babylone. Pre homiletického exegétu a kazateľa spočíva uistenie v tom, že biblické texty samotné slovami P. Filipiho „[c]htějí být apropriovány pozdějším čtenářem (posluchačem), nechtějí trčet ve vzduchoprázdnu, ať se chytí, kdo se chytí, nýbrž chtějí být čteny, poslouchány, chtějí vyvolat odezvu, orientovat v čase a prostoru, vzbudit víru, naději, povzbudit životní praxi. Toto naspádování, toto směřování je již v kanonickém („tradičním“) procesu zakódováno a různými způsoby se homiletickému vykladači připomíná. Ten není odkázán jen na svou fantazii, jak starý text ‚dotáhnout‘ k současnosti či budoucnosti, nýbrž na pomoc mu přispěchává kánon sám, když mu naznačuje cestu. Vlastně různé cesty.“⁵⁸

Pri praktickej príprave kázne a exegetickej práci je možné za pomoci konkordancie a biblických komentárov zachytiť čo najviac intertextuálnych vzťahov, ktoré zvolený text v kontexte kánonu vytvára. Netreba sa nevyhnutne obmedziť na vybranú pasáž, akoby existovala sama osebe, ale treba plne využiť aj napojenie na okolité texty, v prvom rade bezprostredné okolie, potom súvis biblickej knihy, Starej alebo Novej zmluvy a nakoniec i celého kánonu. P. Filipi prínos tohto postupu predstavuje prirovnaním ku geometrii. Je výhodou, keď sa na výpoveď textu, ktorý chceme vykladať, môžeme po-

⁵⁶ FILIPI, P. Pozvání k naději, s. 56.

⁵⁷ STEINS, Georg. Der Bibelkanon –Schlüssel zur Bibelauslegung, s. 330.

⁵⁸ FILIPI, P. Pozvání k naději, s. 56.

zrieť ako na jeden bod priamky, ktorá odniekiaľ vychádza a niekam smeruje alebo ako súčasť plochy, ktorá má svoje rozmery.⁵⁹

Pozorným využívaním konkordancie alebo exegetického softvéru a príslušnej odbornej literatúry môžeme odhaliť opakovanie niektorých pojmov, ktoré spájajú náš vybraný biblický text s inými miestami. Tento fenomén sa dnes teší veľkej pozornosti predovšetkým pri štúdiu knihy Žalmov, a to do tej miery, že sa hovorí dokonca o posune od exegézy žalmov k exegéze Žaltára. Spomínané opakovanie slov alebo preberanie kľúčových slov jedného žalmu nasledovným žalmom je prejavom literárnej techniky zvanej *concatenatio*, teda reťazenie. Toto reťazenie upozorní pozorného čitateľa na súvis dvoch jednotiek, ktorý môže meditatívne ďalej rozvíjať. Napríklad 7. žalm končí výzvou **ospievať meno Hospodina Najvyššieho**. (v. 18) Túto výzvu preberá 8. žalm a hneď v úvode hovorí **Ó Hospodine, Pane náš, aké je slávne Tvoje meno na celej zemi! Velebu svoju rozprestrel si nad nebesá**. (8,2) Tými istými slovami 8. žalm aj končí a pripravuje cestu pre začiatok 9. žalmu **Ďakovať budem Hospodinovi celým srdcom a rozpoviem všetky Tvoje divné skutky. Budem sa z Teba radovať a jasať, ospievam Tvoje meno, Najvyšší...** Tieto tri žalmy sa teda touto redakčnou technikou posúvajú bližšie k sebe a navzájom obohacujú svoj význam.⁶⁰

Týmto sa potenciál kánonickej intertextuality nevyčerpáva. Okrem opakovania a preberania kľúčových slov existuje aj preberanie viacerých motívov a komplexov tradície ako motív exodu, ako sme ho sledovali na príklade Deuteroizaiáša, a mnohé ďalšie.⁶¹ To všetko vytvára obrovský potenciál pre kazateľa neustále novým spôsobom odhaľovať bohatstvo kánonu a aktuálne zvestovať jeho poslanstvo v kontexte konkrétne veriaceho spoločenstva. Slovné spojenie „Písmo ako kánon“ nie je tautológiou, pojem kánon má svoj konkrétny a praktický dosah, nie je len normatívnou zbierkou posvätných spisov, ale aj hermeneutickou veličinou, ktorá podnecuje a pozýva prostredníctvom Ducha Svätého veriace spoločenstvá a kazateľov k formulovaniu neustále aktuálnej zvesti Slova Božieho v službe cirkvi.

⁵⁹ FILIPI, P. Pozvání k naději, s. 88.

⁶⁰ ZENGER, Erich. Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. In *Bibel und Kirche*, 2001, s. 8–15.

⁶¹ FILIPI, P. Pozvání k naději, s. 86–87.

ETICKÁ REFLEXE, PARALELISMUS A APODIKTICKÉ PRÁVO¹

Pavel Keřkovský

Ethical reflection, parallelism and the Apodictic law: Apart from Israel, we come across “parallelismus membrorum” in Sumerian, Akkadian, Ugaritic, and Egyptian literature as well. It is therefore not specific to the biblical canon. Both these literary genres came into being in the legal culture and religious context of the Near East in the period before the birth of the Hellenic culture. Through the use of biblical parallelism, readers are invited to engage in theological reflection with the help of a method of interpretation which arises out of the grammatical and syntactic structure. The text thus cannot be understood as a magic formula that can directly bring about a transformation in the views of the reader or of another person simply by reading it out loud or silently. The semantic side of the text opens up to the readers or listeners an understanding of the message of the testimony it contains. At the same time they are called on to put into practice what they have come to recognise, in two separate spheres – that of understanding of God (including the cultic domain) and that of interpersonal relationships. The author of an apodictic statement or a synthetic or analogous parallelism offers a change in self-understanding; the author of a synonymic or antithetic parallelism offers a change in the way a certain social or religious phenomenon is viewed.

Úvod

Kognitivně-etický rozměr biblického paralelismu a apodiktického práva budeme sledovat v návaznosti na tzv. novou literární kritiku,² zejm. A. Berlin,³

¹ Tato studie byla vypracována v rámci Výzkumného záměru MŠMT č. MSM0021620802 „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“.

² Tremper Longman III, *Literary Approaches and Interpretation*, in: Willem A. VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (NIDOTTE), Volume 1–5, Grand Rapids: Zondervan, 1997; Vol. 1, s. 103–124 (s. 104–106; zde literatura a výčet autorů). Srov. též časopisy, které vznikly v souvislosti s novou literární kritikou, jako např. *Semeia* a *Journal for the Study of the Old Testament*.

³ Adele Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2008 (1985).

Jemie, A. Granta,⁴ Trempera Longmanna III⁵ a s pomocí teologického přístupu Clause Westermanna⁶, Leo B. Perdua,⁷ Julie Bowden, Johna Bartona⁸ a dalších, kteří zkoumají etický rozměr biblických textů.

Kognitivně-etická zkoumání lze uskutečnit za předpokladu, že biblický paralelismus budeme pokládat za rozvinutou metaforu⁹ a apodiktické právo za zvláštní druh zákona, protože jde spíše o učení, často ve formě výzvy nebo zaslíbení.¹⁰ V některých případech apodiktické právo vykazuje formální podobnost s mudroslovným paralelismem,¹¹ proto lze zkoumat oba dva typy výroků v rámci této studie. Nepůjde o hledání jejich lexikálního bohatství či estetického a poetického rozměru, nýbrž pokusíme se rozeznat určité intelektuální návyky biblických autorů, zejména těch, kteří se vyjadřují pomocí mudroslovných sentencí, mudroslovných písní, mudroslovných žalmů, prorockých písní a zaslíbení, která byla zakomponována do vyprávění jednotlivých knih biblického kánonu.

Studie chce upozornit, že zvěst mudroslovných a zejména raně-mudroslovných paralelismů a zvěst apodiktického práva¹² (na rozdíl od kazuistického práva) vyzývá k etické reflexi, a proto též ke změně sebezporozumění čtenáře, popř. k nové interpretaci jevů všedního dne nebo náboženské zkušenosti. Zvěst některých sentencí vede k citlivosti pro paradoxní pochopení boží působnosti v tomto světě. Studie upozorňuje, že již starověký čtenář/posluchač byl vyzýván ke změně sebezporozumění, popř. k novému pohledu na životní či náboženské jevy. Kritický odstup od popisovaného

⁴ Jamie A. Grant, *Poetics*, in: David G. Firth, Jamie A. Grant, *Words & The Word*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Academic, 2008, s. 187–225. Grant předkládá historii bádání (R. Lowth – 1753); probírá přístup J. L. Kugela, R. Altera, Davida J. A. Clinese a přiklání se k řešení posledně jmenovaného. Clines přetransformoval klasické chápání paralelismu; hovoří o intenzifikaci výpovědi pomocí druhého verše. Výpověď (A) je intenzifikována výpovědí (B). Clines nabízí ještě další možné interpretace.

⁵ Tremper Longmann III, *NIDOTTE 1*, s. 103–124.

⁶ Claus Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

⁷ Leo G. Perdue, *Proverbs, Interpretation*, Louisville: Westminster/John Knox, 2000; Leo G. Perdue, *Wisdom Literature*, Louisville/London: Westminster/John Knox, 2007.

⁸ John Barton, Julia Bowden, *The Original Story, God, Israel, and the World*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

⁹ Kevin Vanhoozer, *Introduction: Language, Literature, Hermeneutics, And Biblical Theology: What's Theological About A Theological Dictionary?*; in *NIDOTTE 1*, s. 43. Petr Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění, od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha: Vyšehrad, 2005, s. 60.

¹⁰ Jiří Starý, Tomáš Vítek, *Prameny*, in: *Zákon a právo v archaických kulturách, Svět archaických kultur V*, Praha: Herrmann a synové, 2010, s. 14–15.

¹¹ Perdue, *Proverbs*, s. 28–30; Leo G. Perdue, *Wisdom Literature*, s. 64.

¹² Barton, Bowden, *The Original Story*, s. 249.

problému, ať již bylo téma zachyceno narativní, poetickou či teologicky-legislativní (apodiktické právo) řečí, byl již záležitostí starověkého člověka – námi sledované náboženské tradice.

Biblický paralelismus není záležitostí jen starozákonního kánonu. Evangelisté i apoštol Pavel také občas citují mudroslovné sentence. Autoři apodiktického práva také někdy využívali literární techniku paralelismu membrorum.

U starověkých autorů nejde jen o intelektuální hravost, která se uplatňuje při vytváření akrostichu,¹³ nýbrž paralelismus a apodiktické právo představují intelektuální práci, které jde o správný a výstižný způsob interpretace obecných kategorií, které se vztahují k životní zkušenosti, jak je zná a kategorizuje biblické a mezopotamské zvykové právo,¹⁴ a též anglosaské zvykové právo,¹⁵ které v 9. století recipovalo podstatné části biblického zvykového a apodiktického práva.¹⁶ Některé starověké intelektuální návyky, utvořené v rámci zvykového práva, se tradují přes anglosaskou právní tradici až do dnešního dne (viz závěr).

Analogia entis a analogia fidei

Autoři biblickým paralelismem zvou k reflexi. Text však nelze chápat jako magickou formuli, která by přečtením bezprostředně způsobila proměnu smýšlení čtenáře. Porozuměním promyšleně vystavěného biblického svědectví se čtenáři začíná otevírat sémantická stránka textu a čtenář začíná rozumět určité sociální skutečnosti, ale též je vyzván k uskutečňování poznání, a to ve dvojí sféře – v oblasti porozumění Bohu (včetně oblasti kultické) a v oblasti mezilidských vztahů.¹⁷ U dnešního čtenáře biblického svědectví jde o porozumění zvěsti textu a pro věřícího též o aktuální reflektování a vtažení teologické výzvy textu do své vlastní situace.

¹³ Tremper Longman III, *NIDOTTE 1*, s. 122 (Ž 119, a kratší celky: 9; 10; 25; 34; 37; 111; 112; 145; Př 31,10–31); Norman K. Gottwald, *The Hebrew Bible*, Philadelphia: Fortress, 1985, s. 541, zde též Nahum, a kniha Přísloví.

¹⁴ Raymond Westbrook, Bruce Wells, *Everyday Law in Biblical Israel, An Introduction*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2009, s. 11–13. Lex talionis je převzat ze zahraničních sbírek práva a je citován na třech významných místech. Spravedlnost je pochopena jako právo na pomstu, byl omezenou: Ex 21, 23–25; Lv 24,18–20; Dt 19, 16–21.

¹⁵ F. A. Hayek, *Právo, zákonodárství a svoboda*. Praha: Academia, 1994, s. 84; s. 116. Recepte biblického zvykového práva anglosaskou právní tradicí, viz Hans Hattenhauer, *Evropské dějiny práva*. Praha: C. H. Beck, 1998, s. 144–145.

¹⁶ Hattenhauer, *Evropské dějiny práva*, s. 144–145.

¹⁷ Vanhoozer in *NIDOTTE 1*, s. 44.

Biblická mudroslovná, narativní a ani písňová svědectví nechtějí teoreticky dokazovat Boha, ale předpokládají ho, obracejí se k němu. Nemáme však před sebou narativní podobu nauky, kterou by bylo vhodné chápat jako variantu nauky „analogie entis“. ¹⁸ Bibličtí autoři hovoří o přítomnosti boží, ale trvají na boží nedokazatelnosti a tedy jinakosti, ¹⁹ využívají k tomu metafor i vyprávění, připomínají-li jeho působnost skrze bázeň, kterou si člověk nemůže navodit postem, drogou, cvičením, kontemplací, může však o ni prosit. Bázeň se také stává nečekaně jako slovo – a na konci dnů – dle Jeremiáše – bude vylita na shromážděné (Jr 32,40), jinou metaforou říká totéž již dříve, že zákon bude vepsán do srdce (Jr 31,33). Jde o zaslíbení a tedy o budoucnostní aspekt, nikoli o hebrejskou variantu přirozeného zákona. Jde o zaslíbení, kterému má být věřeno, které má motivovat, protože je tórou.

Bibličtí autoři trvají na tom, že Bůh nesmí být zpodobňován pro kultické účely. Ve formě metafor se však o něm hovořit smí – v rámci paradoxního způsobu vyjadřování. ²⁰ Člověk je sice stvořen k obrazu božímu, neplatí však opačně, že Bůh je analogií člověka. Proroci využívají metafor a literárních postupů, pomocí nichž líčí Hospodina jako promlouvajícího, jako reflektujícího a pociťujícího lítost (Oz 11,8), a zároveň jimi vystihují boží jinakost, např. prorok Ozeáš (11,9). Podobně učitelé moudrosti a vypravěči. Většina z nich píše způsobem, který svědčí o vědomém využití určitého žánru, a proto též o vypravěčském odstupu od dané látky, když připojují své vypravěčské poznámky o tom, co si Bůh nebo člověk právě myslí. ²¹

¹⁸ Vanhoozer in *NIDOTTE 1*, s. 28–30 (zde zkoumá stanoviska Tomáše Akvinského a Johna Macquarrie: „analogia entis“, na druhé straně pak přístup Karla Bartha – „analogia fidei“).

¹⁹ Vanhoozer in *NIDOTTE 1*, s. 28–30 a na s. 40 pozn. 50 a 51 upozorňuje na tradici negativní teologie patristických a středověkých myslitelů, kteří také počítají s boží jinakostí a také s tím, že Bůh transcenduje všechna jména a kategorie. Nicméně neoperují s „analogií fidei“, která je u Bartha pochopena jako boží dar, kterému se člověk otevírá.

²⁰ Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982, s. 134–137.

²¹ Jan P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative, An Introductory Guide*, Louisville: Lederdorp/Westminster John Knox Press, 1999, s. 56. (55–72) „(T)he narrator : he is omniscient – but in the literary rather than a theological sense.“ Fokkelman tvrdí, že vypravěč není navivní teolog-reportér, nýbrž využívá tehdy běžné literární prostředky svědčící o vypravěčském odstupu od látky; viz též Shimon Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, Sheffield: The Almond Press, 1989, s. 17–23.

Také učitelé raného mudrosloví setrvávají v této rovině literárního odstupu a nevytvářejí ideální model Boha. Většina z nich si je vědoma paradoxnosti božího působení.²²

Stejně paradoxní je boží tvorba slovem. Lidské slovo je jiné, nedovede tvořit božím způsobem. Člověk místo tvorby objevuje význam slov. Biblický autor v narativní tóře o údělu člověka (Gn 2) připomíná, že člověku je uloženo, aby využíval slovo k pojmenování skutečnosti. Je to lidský a nikoli boží intelektuální výkon (Gn 2,19). Člověk neovládá skutečnost bezprostředně slovem jako Bůh. Magická bezprostřednost působení slova pro člověka nemá smysl, otevírá se před ním svět významu slov. Člověk pojmenovává. Prostřednictvím pojmenování, vytvářením nauky, vědy a techniky člověk ovládá přírodní skutečnost (na rozdíl od mezilidských vztahů, v nichž má brát ohled na vůli Hospodínovu).

Boží působení slovem se odehrává v okamžiku prožívaném jako zkušenost s přítomností Hospodínovou. Tento proces oslovení je popisován pomocí terminologické metafory „bázeň boží“, která je počátkem moudrosti.²³

Tvůrci paralelismů hovoří o Bohu pomocí terminologických metafor. Samotný paralelismus se stává rozvinutou metaforou, která nezastupitelným způsobem svědčí o určité náboženské či životní skutečnosti. Podobně tak činí autoři biblických podobenství knihy Genesis,²⁴ prorockých výroků či sentencí v evangeliích.²⁵

Textu je tedy možné rozumět pomocí jeho vlastních literárních prostředků. Záměrem autorů je změna sebestorozumění čtenáře, a to může nastat díky porozumění zvěsti textu. Aby však čtenář vztáhl zvěst textu na sebe sama, to již není v moci samotného textu. Text není magickou formulí, text nemá magickou sílu.²⁶ Impulz k vztažení na sebe sama a rozpoznání in-

²² O paradoxním působení Boha vystiženém v titulatuře, písničkách a příbězích viz Martin Prudký, *Hospodin „bůh milostivý“ & Izrael, lid „z boží milosti“*, in: Lenka Karfíková, Jiří Mrázek, *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Jihlava: Mlýn, 2004, s. 1–50.

²³ Von Rad, *Weisheit in Israel*, s. 92.

²⁴ Zde nejde o mýty, protože mýtus vyžaduje ztotožnění posluchače s vyprávěním. Podobenství a metafora naopak vyzývají k reflexi – viz Pokorný, *Hermeneutika*, s. 59–78. (P. Pokorný však starozákonním podobenstvím nepřiznává charakter plného autorského odstupu. V případě paralelismu – tj. rozvinuté metafory – se však zřejmě již setkáváme s autorským odstupem, jak o tom svědčí analýzy C. Westermanna a A. Berlin.)

²⁵ Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, s. 128–129. (Mt 10, 16; 10, 24; 20,16; Mk 4,24; popř. viz Mt 12,29.34; 15,14; Mk 2,17.19; 2,2n; 7,27; 9,56 aj.).

²⁶ Jako příklad magické formule je možné uvést běžně užívané formule v jiných náboženstvích. V daném případě se formulí má vyřešit určitý sociální problém. Žena prosí o získání manželovy přízně na úkor jiné ženy, která je manželem upřednostněna. Obě dvě ženy jsou součástí velké rodiny, v níž má manžel právo na více manželek. Je běžné, že v zaklínací

telektuálních a etických důsledků pro osloveného jedince, musí přistoupit odjinud než z textu. A tento vklad se tradičně nazývá jako čtení v „analogii víry“. Dochází k seberefexi a vztažení zvěsti textu na sebe sama. Biblické slovo se stává slovem Božím,²⁷ které proměňuje lidské sebeporozumění.

Porozumění významu slov a původní zvěsti textu – bez vztažení na sebe sama – je tedy možné (bez „analogie fidei“). Proto je možné hovořit o intelektuálních návycích autorů biblických svědectví. Proto je možné označit biblické texty za literární svědectví, které je v zásadě přístupné každému, kdo si váží tohoto literárního typu – historického, právního, teologického.²⁸ Biblické texty navíc využívají racionální právní terminologii (smlouva, vykupitel, svědek, dluh, spravedlnost aj.) a teologicky přepracovávají právní řeč do řeči teologického svědectví.²⁹

Porozumět biblickému textu tedy lze bez „analogie fidei“, protože jde o literární žánry, které respektují určité literární zákonitosti. Pouze s pomocí „analogie fidei“ však lze porozumět aktuálnímu významu zvěsti pro sebe sama. Pouze v návaznosti na „analogii fidei“ lze vykročit naznačeným směrem, tj. nechat se inspirovat k podobnému porozumění Bohu i lidem, jako měl starověký autor. To konečně naznačuje autor listu Židům, když požaduje, aby si věřící připomínali své vůdce, kteří věřili a následovali je v reflexi i praxi (Žd 13,7–8). Čtení v kontextu „analogie fidei“ dovoluje tvrdit, že „mudroslovný paralelismus“³⁰ a „apodiktické výroky“³¹ máme chápat jako „praktickou moudrost“ pro věřícího i nevěřícího člověka dneška,³² zejména pro toho, který ví něco o filosofickém údivu, který přichází také nečekaně a nepředvídaně na počátku filosofické reflexe a také již od starověku. Teologická bázeň a filosofický údiv možná směřují k podobnému cíli.

formuli jsou užity předměty každodenního života ženy v domácnosti: „Sběračko, sběračko, zatraceně, / sněz hlavu té mojí spoluženě;“ nebo „Chňapko, ty chňapko do kuchyně /, ať je ta druhá má otrokyně.“ (viz Hana Prinhaelterová, „*Ó matko Lakšmi, dej mi dar!*“ *Magické obřady bengálských žen*. Praha: DharmaGaia, 2007; citováno dle Filipa Tesaře, *Sraz hlavu mé spoluženě*, A2 Kulturní týdeník 31/2007, s. 23.)

²⁷ Vanhoozer in *NIDOTTE 1*, s. 29; viz též Slavomil Daněk, *Verbum a fakta Starého zákona*, in *Vybrané studie*, Praha: Kalich 1977.

²⁸ Pokorný, *Hermeneutika*, s. 210–215.

²⁹ Božena Komárková, *Přirozené právo a křesťanství*, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, Brno: Doplněk, 1992/1993, s. 22–23.

³⁰ Tj. raně mudroslovné sentence, mudroslovné žalmy a písně, písně proroků, některé novozákonní sentence, přísloví, včetně zlatého pravidla, Dvojpříkázání lásky, Blahoslavenství a některé apodiktické sentence apoštola Pavla – Ř 12–13. aj.

³¹ Např. Desatero, Dvojpříkázání, mnohé sentence apoštola Pavla (Ř 12–13, včetně nové formulace Desatera; podobně nová formulace Desatera viz Mt 19,18–19).

³² Vanhoozer in *NIDOTTE 1*, s. 44.

Literární forma svědectví je tedy potenciálně přístupná každému čtenáři, který vstoupí do hry metafor a snaží se porozumět jejich zvěstnému rozměru. Pro věřícího člověka jsou navíc tato svědectví potenciálně srozumitelná v rovině „analogie víry“. Lze však s těmito texty pracovat jako s literárním svědectvím,³³ jehož sémantická kvalita je srozumitelná. Je možné tento význam předávat dál, a tak vytvářet předpoklady pro pěstování kolektivní paměti, která se může stát díky „analogii víry“ výzvou k obnovování společenství náboženských denominací, ale paradoxně též nenáboženských hnutí a společenství, protože „Duch věje, kam chce,“ „slovo se stává,“ komu ono chce, tedy i lidem mimo církve a náboženské denominace.

Práce s textem má tedy dvojí možné využití: (1) pro aktuální život víry jedince i společenství (praktická moudrost); (2) pro tvorbu kolektivní paměti určitého společenství (společenství badatelů, společenství čtenářů, společenství církví a denominací). Jde o literárně zachycenou paměť, která je kontrolovatelná běžnými nástroji hermeneutické teorie.

Stručný přehled bádání o paralelismu

Mimo Izrael se s paralelismem membrorum setkáváme v sumerské, akkadské, ugaritské³⁴ a egyptské literatuře, což v případě egyptského mudrosloví, dosvědčují hebrejské překlady egyptských mudroslovných textů.³⁵ Nejde tedy o specifikum biblického kánonu,³⁶ byť právě tato literární figura se stala velmi oblíbenou.³⁷ Převážně se budeme zabývat texty biblického kánonu, které vznikly před zrozením filosofického diskurzu. Texty byly vytvořeny autory, kteří využívali specifických intelektuálních návyků,³⁸ metafor a literárních žánrů, které zdomácněly v teologické řeči biblického kánonu,³⁹

³³ Pokorný, *Hermeneutika*, s. 210–215.

³⁴ Berlin, *The Dynamics*, s. 45–46.

³⁵ Perdue, *Wisdom Literature*, s. 38–45, pozn. č. 35, (Př 22,17–24,22) – zde Perdue odkazuje na Brevard Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Minneapolis: Fortress, 1992, 70–71. Také je však možné, že přístup k egyptské moudrosti získali přes překlady keanaanské a fénické (Perdue, *Wisdom Literature*, s. 43) – o návaznost na egyptskou moudrost se však jedná, to dosvědčují typické obraty: věčný dům, bronzová stěna, strom života, cesta života – viz Kaz 12,5; Př 3,18; 5,6; 6,23; 10, 17; 15,24.

³⁶ Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, s. 114–123.

³⁷ John B. Gabel, Charles B. Wheeler, Anthony D. York, *The Bible as Literature, An Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 1999; Rolf Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*, Praha: Vyšehrad, 1996 (Neukirchen-Vluyn 1988).

³⁸ Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, s. 31 – autoři vytvářejí nové výroky, popř. z jednočlenných přísloví vytvářejí dvoučlenné sentence: 18,9; 19,5, 20,4, 26,27, 28,19.

³⁹ Pokorný, *Hermeneutika*, 71–77.

a jejichž původ spatřujeme v kultuře a náboženství Blízkého východu v době před zrozením helénské kultury.⁴⁰

Paralelismus je formálně krátký literární útvar – dvojverší, popř. trojverší.⁴¹ Tradiční označení paralelismus membrorum je dílem anglického literárního vědce Roberta Lowtha (1753).⁴² Ten formálně roztrídil poetické paralelismy do tří okruhů, proto mluvíme o paralelismu synonymním, antitetickým a syntetickým. Ve třicátých letech 20. století zesílil zájem o hebrejské poetické texty s prvními archeologickými nálezy v Ras Šamra v 1929.⁴³ Další přelomová fáze v bádání nastává v souvislosti s novou literární kritikou a se zvýšeným zájmem badatelů o mudroslovnou a poetickou řeč biblického kánonu od sedmdesátých let minulého století. Tento zájem trvá dodnes.⁴⁴

Mezi badateli nové literární kritiky zaujímá zvláštní postavení A. Berlin. Ta v návaznosti na Jamese Kugela připomíná trojfázovou metodu aristotelovského sylogismu a upozorňuje, že v hebrejské literatuře nelze počítat s trojfázovým postupem, nýbrž pouze s dvojfázovým, popř. s formálním zdvojením paralelismu, tj. někdy může jít o trojverší či, vzácně i čtyřverší, tedy o zdvojený paralelismus,⁴⁵ ale ani zde nejde o sylogismus. Nanejvýše lze vypozaovat, že následné sentence pouze formálně zintenzivňují již předchozí výpovědi. Gramatická stavba sentence naznačuje, že spíše jde o analogii. Již u ugaritských textů Berlin zaujal pravidelný výskyt přesně významově vymezených lexikálních dvojic v prvním dvojverší a výskyt méně známých fenoménů v druhém dvouverší. Mezi těmito dvojicemi byl gramaticky naznačen analogický vztah. Pro porozumění biblickému paralelismu začala hledat v jiných literárních kulturách, v nichž se také setkáváme s paralelismem. Navázala na výzkumy Romana Jacobsona. Nakonec Berlin došla k závěru, že v poměrně mnoha případech pouhé formální dělení (ať klasické: paralelismus synonymní, antitetický, syntetický, ať zavedené badateli nové literární kritiky: *heightening*, *intensification*, *focusing*, *concretization*,

⁴⁰ Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1997, s. 11–22.

⁴¹ Gottwald, *The Hebrew Bible*, s. 522–525.

⁴² Robert Lowth, *Lectures on the sacred poetry of the Hebrews* – v elektronické podobě vydání z r. 1815.

⁴³ Berlin, *The Dynamics*, s. 69.

⁴⁴ Perdue, *Wisdom Literature*, zde literatura a přehled bádání v německé i anglické badatelské oblasti pro mudrosloví. Pro hebrejskou poetiku viz David G. Firth, Jamie A. Grant, *Words & The Word*.

⁴⁵ Gn 27,36; Berlin, *The Dynamics*, s. 102.

popř. jiné formální dělení⁴⁶) nemusí vždy napomáhat k vysvětlení významu sentence. Zjistila, že někdy gramatická stavba dvouverší vybízí k hledání jiného klíče k porozumění, než nabízí badatelský směr, který se řídí formálními znaky biblické poetické řeči.

K lepšímu porozumění tradičního označení paralelismus membrorum si připomeňme, že R. Lowth si vypůjčil tento termín z geometrie. Chtěl tím vyjádřit, jak sám podotýká, „jistě uspořádání těchto sentencí“, v nichž se „stejně vztahuje ke stejnému a protiklad se vztahuje k protikladu“.⁴⁷ Proto formálně roztřídil paralelismus na synonymní, antitetický a syntetický.

C. S. Lewis stručně shrnuje, že „paralelismus školí v mluvení dvojím způsobem o jedné záležitosti.“⁴⁸ Kdyby měl C. S. Lewis pravdu, nebylo by celkem o čem psát, protože eticko-kognitivní význam paralelismu by byl celkem chudý. Gerhard von Rad hodnotí paralelismus naopak jako dobrý kognitivní nástroj, kterému se daří vystihnout určitý jev v celé jeho šíři.⁴⁹ H. W. Wolff vidí v paralelismu víc než opakování téhož, dokonce hovoří o stereometrickém myšlení.⁵⁰ Podobně Bernd Janowski hovoří o komplexnosti pohledu tzv. stereometrického myšlení a zkoumá význam biblických metafor.⁵¹

Německý pedagog Ingo Baldermann vysvětluje: „Pravda má vždycky více stran, a proto musí být osvětlena z více stran, když má být slovně uchopena.“⁵² Paralelismus synonymního charakteru nabízí takové nahlédnutí jednoho fenoménu z dalšího úhlu pohledu, popř. konkretizuje předchozí výpověď. Nejde tedy o poetickou košatou květomluvnost či spontánní výtrysk asociací, nýbrž o vystižení dalšího aspektu určitého fenoménu.

Adele Berlin stopuje určité formální postupy paralelismu a považuje je za náročnou intelektuální činnost. Je přesvědčena, že dvojverší nehovoří dvakrát o téže záležitosti jinými slovy. Dokazuje, že starověcí autoři paralelismů hledali význam slov pomocí analogií a jasných korelací mezi lexi-

⁴⁶ Paralelismus numerický; vyjadřující znechucení; chvální ctnosti; vyzývající k jednání; vyzdvihující blaženost; paralelismy, které jsou hádankami a učení aj.; viz Perdue, *Proverbs*, s. 28–30.

⁴⁷ Tremper Longman III, in *NIDOTTE*, s. 103–124 (zde s. 120).

⁴⁸ Tremper Longman III in *NIDOTTE*, s. 120.

⁴⁹ Von Rad, *Weisheit in Israel*, s. 25n., 42n.

⁵⁰ H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München: Kaiser, 1984.

⁵¹ Bernd Janowski, *Člověk ve starověkém Izraeli*, Teologická reflexe, roč. XI. 2005/2, s. 117–143.

⁵² Ingo Baldermann, *Die Bibel – Buch des Lernens. Gundzüge biblischer Didaktik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, s. 45.

kálními dvojicemi v jednotlivých verších, aby mohli porozumět základním skutečností náboženského i profánního života.

Soubor paralelismů raného mudrosloví Př 10,1–22,16 považuje Claus Westermann za svého druhu písemně fixovanou mudroslovnou diskusi. Na rozdíl od L. Perduea nepovažuje rané mudrosloví za nedokonalé zárodečné období, v němž by se autoři vyjadřovali jen jaksi zkratkovitě, a že by rozvinuli v plné síle své intelektuální potence až pozdějších rozsáhlejších kompozicích Př 1–9 a 22,17–31, popř. v dalších mudroslovných knihách biblického kánonu.

Westermann považuje dvojkolový paralelismus za dostatečně rozvinutý nástroj pro mudroslovnou debatu. Proto hypoteticky vysvětluje, jakou metodou vznikl paralelismus jako literární figura a jak později vznikají rozsáhlejší soubory – písně, které jsou také sestaveny z jednotlivých paralelismů, které na sebe logicky navazují. Westermann sleduje různá témata, která jsou probírána v raném i pozdějším mudrosloví, popř. v novozákonním kánonu.

V biblickém kánonu se také setkáváme s jednoduchými výroky, literárně nezpracovanými,⁵³ k nimž je přiřazen druhý verš, který má být vysvětlen právě pomocí všeobecně známého přísloví.⁵⁴ Původní jednoduché a vtipné průpovědky vystihují určitou vlastnost člověka nebo určitou zákonitost mezilidské komunikace či posloupnosti vyřizování určitých záležitostí: „Kdo dřív přijde, ten dřív mele.“⁵⁵ Každý moderní i starověký národ, včetně tzv. přírodních národů, má k dispozici velký počet takových jednočlenných přísloví.⁵⁶

Westermann zkoumá rané biblické mudrosloví a dokazuje, že jednotlivá krátká přísloví se stala základem, který byl zpracován učiteli moudrosti pomocí paralelismu membrorum. V biblickém kánonu tedy jde o sentence již literárně upravené, právě připojením druhého verše. Jednočlenné sentence (přísloví) se týkají spíše profánní činnosti člověka, než náboženských záležitostí. Proto biblické mudrosloví vykazuje spíše profánní charakter, zkoumá

⁵³ 18,9; 19,15; 20,4+ 28,19 – byly prý původně jednočlenné výroky, k nimž byla později přiřazena druhá polovina pomocí techniky paralelismu membrorum (Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, s. 20–21).

⁵⁴ Př 26,27 (původně jednočlenný výrok: „Kdo jinému jámu kopá, sám do ní padá“ byl obohacen o méně srozumitelný, a autor tak pomocí kóly A naznačuje význam kóly B: „a kdo valí kámen, na toho se zvrátí.“).

⁵⁵ Hattenhauer, *Evropské dějiny práva*, s. 6. Jde o průpovědku, která upravovala pořadí ve mlyně při žnících.

⁵⁶ Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, s. 10; jednotlivá krátká přísloví jsou prazákladem, který byl mnohdy využit – jde o přísloví komentující profánní činnost člověka.

všední život, ač náboženskou rovnu úplně nepomíjí, protože ta také náleží do zorného úhlu učitelů moudrosti.

Podle Westermanna starozákonní učitelé raného mudrosloví vytvářeli nové paralelismy, aby poopravili mínění autora nějakého předchozího výroku,⁵⁷ a také definovali základní sociální vztahy a jevy tehdejší společnosti (spravedlivý, hloupý, svévolný atd.). Proto se zde setkáváme např. s různým pojetím výchovy a kázně, zbožnosti a bázně. Také díky Westermannovu docenění paralelismu a raného mudrosloví smíme hovořit o kognitivně-etickém rozměru paralelismu.

Je zřejmé, že paralelismy mají své autory. Nejde o kosmickou moudrost, předanou lidem nějakým prostředníkem či nebeským učitelem. Nejde o *dharmu* či *maat*. Není to artefakt spadlý z nebe, tj. doslovně inspirovaný text. Nejde o nebeské dílo pouze dokonale reprodukováné pozemským prostředníkem – básníkem, který jen předává dokonalé dílo bohů. Tak charakterizuje básníka Platón v dialogu *Ión*. A sám si váží jiného typu duchovního myslitele, který je znalcem. Učitel moudrosti není reproduktor či magnetofon, ale zcela jistě je také autor a znalec. Zná i cizí literaturu a dovede ji přepracovat. U paralelismu jde o dílo znalců, kteří využívají své zkušenosti, vzdělání a moudrosti. Jak připomíná John Barton,⁵⁸ jde o učení konkrétních lidí. Slova nikdy nejsou uvedena formulí „stalo se slovo Hospodinovo“, ale jde vždy o lidské slovo, například o slovo otce a matky:

„Můj synu, na mé učení nezapomeň,
ať tvé srdce příkazy mé dodržuje.“ (3,1)
„Můj synu, poslouvej otcovo kárání,
a matčíným poučováním neopovrhuj.“ (1,8)

Také nejkratší sentence raného mudrosloví Př 10,1–22,16 jsou uměle vytvořená sousloví dle logiky paralelismu membrorum. Jsou to slova vyřčená pro určitý čas. Nejsou v tomto ohledu metafory ideální či věčné.⁵⁹ Jde o slova pro určitou chvíli, mířící do určitého dějinně-společenského kontextu. Jde tedy o slova a metafory, které vytvářejí svět – pojmenovávají svět zkušenosti kulturní a sociální, pocitů, životních postojů, fenoménů všedního dne, které navíc právní myšlení nedokáže přesně formulovat. Ani my dnes to nedovedeme, ani my právně neumíme pojmut morální hodnoty jako milo-

⁵⁷ Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, s. 20.

⁵⁸ Barton, Bowden, *The Original Story*, s. 33.

⁵⁹ Perdue, *Wisdom Literature*, s. 11.

srdenství, odpuštění, láska, milost. K těmto hodnotám lze pozvat příběhem, písní, sentencí, nedá se však k nim přinutit právním výměrem.

Úloha práva je doceněna v raném mudrosloví vícekrát. Učitelé moudrosti však nepěstují kazuistické vyměřování trestů a v tomto slova smyslu novelizaci zákonů. To je přenecháno těm, kteří se zabývají právní rovinou života – vztahy hospodářskými, obchodními, vlastnickými a dědickými. Učitelé moudrosti se zamýšlejí nad smyslem trestu, justičními postupy. V tomto slova smyslu posuzují legalitu, zabývají se morální rovinou spravedlnosti. Zabývají se tedy tím, co má dnes za úkol zejména ústavní soud. Pro svou kritickou reflexi autoři využívají paralelismu membrorum, popř. podobenství a příběhů. To jsou výhodné nástroje pro pochopení smyslu morálních hodnot. Smysl právní spravedlnosti se dá uchopit pouze reflexí. Smysl práva se tedy nedá právně ztvárnit pomocí kazuistické definice: „učiní-li člověk X, bude postižen trestem Y“. Pro hledání smyslu spravedlnosti (ta souznívá podle autorů s boží vůlí – např. exodická reminiscence) je vhodné využít literární metodu myšlení, která je vlastní mudroslovné a poetické literatuře, protože nabízí odstup od daného problému, který naopak nemá čistě kazuistická metodika právního myšlení. Oním kritickým nástrojem je teologická reflexe, která přetváří právní řeč a zamýšlí se nad jejím smyslem a jejímž výsledkem je apodiktické právo. Ač se tradičně nazývá právem, jde o teologickou kategorii. Pokud by bylo apodiktické právo právní kategorií, muselo by kazuisticky vyčíslit činy a tresty, a nezabývat se smyslem práva.

Podobně v řecké kultuře přirozené právo není právním termínem ale filosofickou kategorií. Stejně je tomu i v luterské reformaci. Pro Filipa Melanchtona je přirozené právo také teologickou kategorií, nikoli právní.⁶⁰

V raném mudrosloví a v mnohých písních a vyprávěních moudrost není moudrost pojata jako předvěká moudrost – osoba, stojící na počátku s Hospodinem (Příslaví 8,22). Je zde pochopena jako chytrost, znalost, vhled do problému – jde tedy v podstatě o lidskou schopnost.⁶¹ Proto v raném mudrosloví Bůh není ztotožnitelný s moudrostí. Bůh není imanentní součástí stvoření, je „jiný“, a paradoxně ovlivňující člověka. Proto vypravěči (Gn 1–50) a učitelé rané moudrosti (Př 10,1–22,16) vyprávějí o boží působnosti pomocí antropomorfně pojatých metafor, proto je Bůh jednající, s člověkem

⁶⁰ John Witte, Jr., *Law and Protestantism, The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 123.

⁶¹ Barton, Bowden, *The Original Story*, s. 229.

hovořící, lítostivý. Alespoň v raném mudrosloví (Příslaví 10,1–22,16) tomu tak je.

V perském a helénském období již k funkcionální boží působnosti – vyjadřované antropomorfními metaforami – přistupuje také spekulativně-ontologicky moment. Proto Moudrost může stát Stvořiteli po boku již od stvoření světa, ač také nyní může stát na ulici a volat kolemjdoucí (Př 8,22n). Stále však této teologii jde o spravedlnost, která je pochopena jako správný vztah k Bohu a správný vztah k lidem. Obsahově se nic nezměnilo, pouze je to vyjadřováno jiným teologickým jazykem.

V návaznosti na Leo Perdua, Adele Berlin, Normana K. Gottwalda, Jemie A. Granta, Johna Bartona a Julii Bowden⁶² si shrňme strukturu paralelismu do pěti formálních postupů:

- (1) Kóla A je rozvíjena synonymicky kólou B. (B rozvíjí A.)
- (2) Kóla A je rozvíjena antiteticky kólou B. (B rozvíjí A.)
- (3) Z kóly A je vyvozen důsledek pomocí kóly B. (B vyvozuje důsledek z A.)
- (4) Syntaxe paralelismu nabádá k dešifrování kóly B pomocí analogie, která je navozena lexikální dvojicí v kóle A. (B je analogií A.)
- (5) Kóla A vyzývá k novému chápání sociálního jevu a kóla B to zdůvodňuje dějinnou reminiscencí. (B zdůvodňuje A).⁶³

Kognitivně-etický rozměr paralelismu

Protože starověcí učitelé moudrosti i mimo Izrael využívali paralelismu, aby zmapovali společenské jevy a morální hodnoty té společnosti, v níž žili,

⁶² Perdue, *Proverbs*, s. 28–30; Berlin, *The Dynamics*, s. 7–8,99–102; Gottwald, *The Hebrew Bible*, s. 522–525. David G. Firth & Jamie A. Grant, *Words & The Word*, s. 187–225. Grant hovoří o intenzifikaci výpovědi pomocí druhého verše. Výpověď (A) je intenzifikována výpovědí (B). Grant užívá termíny heightening, intensification, focusing, specification, concretization; Barton, Bowden, *The Original Story*, s. 249. Dalibor Antalík, *Mudrosloví starověké Sýrie*, in: Dalibor Antalík, Jiří Starý a Tomáš Vítek, *Mudrosloví v archaických kulturách*, Praha: Herrmann a synové, 2009, s. 57–58 (pouze zmiňuje formální dělní: paralelismus synonymní, antitetický a syntetický).

⁶³ Paralelismus užíván v legislativní řeči, např. Ex 22,20. Tento výrok je pak přeinterpretován do kladné formulovaného příkazu – opět v rámci Hospodinovy řeči: „Milujte tedy hosta, neboť jste byli hosty v egyptské zemi.“ Dt 10,19. Za novodobý výraz apodiktického práva, popř. mezinárodního práva, popř. práva národů (John Witte, Jr., *Christianity and Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 30) smíme považovat různé deklarace lidských práv. Virginská deklarace z roku 1776 hovoří v 16. článku v podobném duchu jako autor Dt 10,19: „Náboženství, a způsoby, jimiž dostáváme svým povinností vůči Stvořiteli, odvisí od rozumu a přesvědčení, ne od síly a násilí. Proto mají všichni lidé stejné právo praktikovat svobodně své náboženství v souladu s tím, co jim přikazuje svědomí. Povinností všech je prokazovat bližnímu toleranci a křesťanskou lásku.“ (Eric Fuchs, Pierre-André Stucki, *Nárok i zaslíbení*, Praha 1989, s. 105).

mohli paralelismus také velmi dobře znát a využít vzdělaní autoři starozákonních mudroslovných a legislativních textů. Literární figurou paralelismu mohli vytvořit výpověď – morální pravidlo, které je výzvou pro čtenáře, aby změnil názor na sebe sama nebo porozuměl určitému jevu sociální či náboženské skutečnosti novým způsobem.

S paralelismem se setkáváme též v legislativní literatuře. Biblické legislativní texty – teologicky zpracované – obsahují kromě kazuistického práva též tzv. apodiktické právo. Kazuistické zákony jsou krátké výčty činů a trestů. Apodiktické právo je formulováno jako krátké či delší pravidlo s připojenou vysvětlivkou. Formulace naznačuje, že jde o právo zvláštního charakteru, protože zákon vlastně vysvětluje, proč má být respektován – jde tedy o zákon, který je zároveň reflexí.⁶⁴ Právě mezi některými apodiktickými texty nacházíme formu syntetického typu paralelismu, v němž druhý verš (B) legitimizuje, popř. prosvětluje výpověď prvního verše (A) a vede k novému sebeporozumění, a navíc legitimizuje určité jednání (A):

„Hostu nebude škodit ani ho utlačovat,
neboť i vy jste byli hosty v egyptské zemi.“ (Ex 22,20).

(B zdůvodňuje A; A je zdůvodněno dějinnou reminiscencí – jde o typ 5, který svou strukturou do velké míry odpovídá syntetickému paralelismu – typ 3.)

Je zřejmé, že druhý verš (B) legitimizuje, popř. prosvětluje výpověď prvního verše (A) a vyzývá čtenáře k novému sebeporozumění. Navíc legitimizuje vstřícné jednání vůči sociálně znevýhodněným osobám, což tehdy cizinci byli; jako konečně i dnes jsou znevýhodněni ti, kdo mají statut cizince, a dokonce i právně jsou znevýhodněni, mají-li statut uprchlíka.

Paralelismus „poetický“, „prorocký“, i „mudroslovný“ vysvětluje určité životní či náboženské jevy. Apodiktický výrok (paralelismus i „morálně-legislativní“) také vysvětluje určité životní a náboženské jevy (Ex 22,20; 23,9 aj., též dvě různé verze Desatera) a je často formulován jako řeč Hospodinova, jako výraz boží vůle oděné do literární formy. Starozákonní teologičtí redaktori „Knihy smlouvy“ (Ex 20,22–23,19) chápali pravděpodobně svou kompozici jako závažné učení, které je předáno literární formou „řeči Hospodinovy“. Deuteronomističtí autoři/mluvčí pak exodickou verzi

⁶⁴ Barton, Bowden, *The Original Story*, s. 248–249.

„Knihy smlouvy“ přepracovali, a tak vzniklo významné učení – tóra knihy Deuteronomium.

Podobně proroci formulují svou zvěst jako reprodukci řeči Hospodinovy. Jde o výraz boží vůle zaštitěný formulí „stalo se ke mně slovo Hospodinovo“. V narativních textech je vícekrát předestřeno „Hospodinovo hledisko“. ⁶⁵ Tok vyprávění je přerušen autorovou poznámkou, co si Bůh právě myslí, popř. co si osoba právě myslí, a pak se zase vypráví dál. V případě vyprávění o božím působení je literárně uchopena představa o tom, co je božím záměrem. Text tedy není magickým textem, kterému bychom se měli co nejčastěji vystavovat a naslouchat mu, že by tedy Bůh bezprostředně – magicky – slovem působil, a tak měnil člověka bez „analogie fidei“.

Také Jeremjášova slova jsou předkládána jako prorokova slova (Jr 1,1), ač jsou to vzkazy od Hospodina a slovo Hospodinovo se mu také stalo. Prorok Izajáš také zvěstuje jako z pozice boží – a není to přímý boží diktát. Prorokova zvěst je literárně zpracovaná představa o tom, co je božím záměrem. Taková zvěst má mít autoritu božího slova – božího učení. Proto prorok požaduje, aby jeho zvěst byla považována za tóru (Iz 1,10), ale stále jsou to slova zvěstovaná na prorokovu zodpovědnost. Podobně o to žádají otec s matkou v knize Přísloví (Př 2,1). ⁶⁶ V případě sentencí raného mudrosloví jde o krátká učení. ⁶⁷

Rozsáhlejší biblické skladby jsou také učením. Ve výkladu postupují pomocí dvojkroků-dvojerší ke svému cíli, jak o tom svědčí četné prorocké písně, žalmy, mudroslovné písně, zaslíbení knihy Genesis, popř. zaslíbení proroků (Jr 31,33–34; Jr 32,37–41 aj.).

Dále je čtenář veden k poznání své identity: kým byl, kým je a kým má být. Má si uvědomit, že je morálně na úrovni cizince. Není kvalitativně někým víc. Pomocí paralelismu má čtenář možnost rozpoznat kvalitu sociálních a náboženských skutečností starověké společnosti. I dnes v 21. století o některých skutečnostech náboženských a morálních lze hovořit jen pomocí metafor a náboženských literárních žánrů. To si někteří autoři zřejmě uvědomovali, a proto převzali z cizí literatury literární žánry včetně paralelismu, a užili je pro vyjádření svého svědectví. Tak také získali možnost pomocí

⁶⁵ Formálně zřejmě literární forma „Hospodinovy řeči“ odpovídá „Hospodinovu hledisku“, s nímž seznamuje čtenáře „literárně vševědoucí vypravěč“; viz Fokkelman, *Reading*, s. 56.

⁶⁶ Barton, Bowden, *The Original Story*, s. 33.

⁶⁷ Barton, Bowden, *The Original Story*, s. 33.

analogie vysvětlit specifické náboženské a společenské jevy, jak uvidíme později. Paralelismus tedy smíme označit za „rozvinutou metaforu“.

Badatel Kevin Vanhoozer tvrdí, že metafora není ani tak zrcadlem jako je spíše obrazovkou, pomocí níž se vytváří svět.⁶⁸ Protože u každého autora jde o metafory v kontextu zcela určité a vyhraněné teologie, je možné říci, že díky naslouchání textu si čtenář začíná uvědomovat, že má např. uznat důstojnost druhého, ač ho původně považoval za méněcenného cizince, a zároveň se tak v tomto okamžiku může (nemusí – není to magické slovo) změnit sebeporozumění čtoucího/naslouchajícího. Změní-li se, pak nepůjde o setrvalou změnu jeho životního charakteru. Bibličtí autoři nedělí lidské osobnosti podle charakteru. Osobu vidí dynamičtěji, není trvale vybavena nějakými ctnostmi, popř. setrvalými sklony k dobru. Nikdo však také není charakterizován jako osudový recidivista, vždy mu může být odpuštěno, prosí-li.

Apodiktický výrok lze po formální stránce označit za rozvinutou metaforu, protože vytváří nový pohled, nové porozumění sociální skutečnosti, kterou čtenář dosud nevnímal nebo jí nepřikládal důležitost. Podobně biblická novozákonní podobenství jsou považována za rozvinutou metaforu.⁶⁹

Apodiktický výrok otevírá před čtenářem horizont, který může ovlivnit čtenářovo myšlení a rozhodování,⁷⁰ ale nemusí, nepřistoupí-li čtenář ke čtení ze zorného úhlu „analogie fidei“. A už vůbec nejde o autoritativní či násilné přinucení, ani magické vábení či okouzlení. Tak jako ve filosofickém diskursu jsou pouze předkládány argumenty a zkušenosti a záleží na filosofickém údivu, tak u biblického textu záleží na teologické bázni, zda se čtenář posune někam dál.

Uskutečnění morálního pravidla není právně vynutitelné. Zařazením apodiktického morálního pravidla do Knihy smlouvy (Ex 20,22–23,19) je naznačeno, jakou má mít váhu apodiktická výpověď. Díky apodiktickému morálnímu výroku se nad rovinou legální rozevírá rovina morální reflexe. Odkazem k vůli Hospodinově je vyjádřeno, že kontextem tohoto myšlení je reverence (bázeň Hospodinova), nikoli majestát zákona či práva.

⁶⁸ Vanhoozer in *NIDOTTE 1*, 14–50, zde s. 23–24.

⁶⁹ Pokorný, *Hermeneutika*, s. 59.

⁷⁰ Paul Ricœur, *Filosofie vůle I. Fenomenologie svobody*, Praha: OIKOYMENH, 2001 (1950), s. 219–245.

Paralelismus, v němž kóla B je analogií ke kóle A

Některý paralelismus se vzpírá hermeneutickému porozumění, v tomto případě nabízí Adele Berlin výkladový klíč,⁷¹ který využívá textových analogií a lexikálních korelací:⁷²

„Jako trn v ruce opilého,
tak přísloví v ústech hlupáků.“ (Př 26,9)

Není hned zřejmé, proč by tyto dva verše měly spolu významově souviset, ač syntaktická stavba sentence nás nabádá, abychom nějakou souvislost hledali (částice: jako-tak).

Aby bylo zřejmé, že tato nesrozumitelná sentence je vysvětlitelná pomocí analogie, bude dobré si na jiné srozumitelnější sentenci ukázat, že vysvětlení pomocí analogie vede ke kýženému cíli. Naznačuje-li syntaktická stavba dvouverší, že klíčem k porozumění je první verš, v němž jsou srozumitelně definovány vztahy mezi lexikálními dvojicemi, pak bychom tento postup měli respektovat též u méně srozumitelných sentencí.

Syntaktickým přiřazením kóly B ke kóle A je čtenář vybídnut, aby k vzájemnému vztahu nepřítadnosti lexikální dvojice kóly (A) hledal analogický vztah nepřítadnosti u lexikální dvojice v kóle B. Syntaktická stavba vybízí k hledání analogické korelace v kóle B, a to s pomocí jasné korelace v kóle A:

„Jako sníh v létě a dešť ve žni,
tak se nehodí k hlupákovi sláva.“ (Př 26,1)

V prvním verši je postulována jasná souvislost a význam dvou dvojic: sníh v létě – dešť ve žni. Máme vidět nepřítadnost sněhu a léta, deště a probíhajícího žní a máme nalézt podobnou nepřítadnost v oslavování hlupáka (כסיל asociál; nejde o imbecila).

Je nepřítadné brát vážně rady asociála, ač jeho průpovídky jsou populární, popř. proslavené.

Řeč hebrejských učitelů je svým způsobem strohá a obě částice „jako... tak“ nemusí být vždy užity, ale máme je předpokládat též u některých dal-

⁷¹ Berlin, *The Dynamics*, s. 99–102.

⁷² Podle Berlin, *The Dynamics*, s. 7–8; s. 100 lze hovořit o analogickém paralelismu, aniž by tím bylo narušeno formální třídění paralelismu (synonymický, antitetický, syntetický).

ších výroků, ač se tam nevyskytují. Syntaktická stavba následujícího dvojverší naznačuje, že kólu B máme chápat jako analogii ke kóle A:

„Kolem Jeruzaléma jsou hory,
kolem svého lidu je Hospodin, nyní i navěky.“ (Ž 125, 2)

A. Berlin upozorňuje, že dosti často lexikální dvojice v kóle A pojednává o srozumitelných skutečnostech, na rozdíl od kóly B, která má být vysvětlena. Srozumitelná lexikální dvojice Jeruzaléma a hor vybízí k porozumění, že Jeruzalém je dobře chráněn. Je nedobytný díky strmým a věčným horám. Kóla (A) vede k porozumění kóle (B), a tedy k rozpoznání podobného ochranného účinku Hospodinovy přítomnosti. Hospodin chrání Izrael po věky, tak jako hory Jeruzalém a nic nerozvrátí identitu Izraele.

Jde o teologickou výpověď o působnosti Hospodina, kterou nelze zachytit jinak než metaforou. Teologická výpověď odpovídá na otázku po zdroji identity Izraele. Metafory naznačují význam těchto jevů pro člověka v kulturním i každodenním životě.

Příklad interpretace nesrozumitelné sentence

„Jako trn v ruce opilého,
tak přísloví v ústech hlupáků.“

V návaznosti na výklady Adéle Berlin smíme vyložit paralelismus následujícím způsobem. Trn ve dlani a omámený alkoholem – jsou výpovědi o známé zkušenosti, že omámený člověk nemusí cítit palčivou bolest způsobenou trnem. Podobně asociál si neuvědomuje, že svými příslovími zraňuje, byť jsou jeho přísloví vtipná.

Alkoholem omámený a chytrý asociál jsou si podobní. Je nutno vědět, že z teologického kontextu mudroslovné a prorocké literatury vyplývá, že hlupák je deprivant, asociál (כסיל). Nejde tedy o banální konstatování, že někdo je imbecil. Opilec i hlupák – oba nutně nejsou neinteligentní lidé, pouze jsou sociálně necitliví a svým mluvením zraňují. Zraňují, aniž si to sami uvědomují. Hlupák/asociál nevidí své hranice a suverénně sype z rukávu své průpovídky.⁷³ Něco zní jako moudro, ale je to zmatečné a zraňující.

⁷³ Westermann, *Wurzeln der Weisheit*, s. 64–71; (zejm. sbírka 10,1–22,16; nevyskytuje se v 22–24; 25–27)

Tak jako filosof kritizuje sofisty, kteří přednášejí to, co publikum chce za peníze slyšet, tak Sofoklés⁷⁴ kritizuje věštce, že jsou ochotni věstit za peníze to, co chtějí slyšet jejich tazatelé. Podobně učitel moudrosti odmítá přísloví hlupáků, kteří zlehčují boží smlouvu a sociální závazky, podobně vypravěč připomíná o prorocích, že odmítají zvěst královských proroků, placených králem. Hlupák odmítá bázeň Hospodinovu, a tedy i moudrost, která pramení z reverence.

Aby Berlin přesvědčivě vysvětlila funkci paralelismu membrorum, interpretuje jedno dosti obtížně srozumitelné dvojverší z knihy Kazatel.

„Dobré jméno je nad výborný olej,
a den smrti nad den narození.“ (Kaz 7,1)⁷⁵

Podle Berlin autor knihy Kazatel zřejmě vytvořil variaci na starší sentenci.⁷⁶ Druhá část citované sentence je překvapivá, protože čtenář je zvyklý na přesný opak, že je lepší narození než umírání.

Sentence má smysl za předpokladu, že je součástí literární figury paralelismu membrorum. První premisa má pak jasný smysl, a proto i druhá sentence není náhodným shlukem slov, ale skrývá jasný smysl, který může být objeven pomocí analogické metody interpretace.

První sentence je klíčem k druhé. Druhou sentenci čteme ve světle první. Berlin se ptá, jaká je souvislost mezi jménem a olejem? S pomocí znalosti dobových zvyklostí odpovídá, že olejem se potírá dítě při narození. Jméno – to je jediné, co zůstává, zemře-li člověk. A dobré jméno, to je dobré mínění o zemřelém. Dobré vzpomínky, které si lidé připomínají – to je dobré jméno. To vytvářejí druzí lidé, a to zůstává. Berlin dále podotýká, že si není zcela jistá touto interpretací. Domnívá se však, že takto to zřejmě bylo myšleno. Autor sentence užitím paralelismu membrorum vybízí k hledání spojitostí a odlišností. Zde jde o hledání spojitostí a odlišností v rámci určitého životního příběhu. Jde tedy o dobré jméno, které vytvářejí druzí. Jde tedy o to, co z života zemřelého zůstává. Dobrý olej je nutný pro novorozence hned

⁷⁴ Sofoklés, *Antigoné*, in *Tragédie*, Praha: Svoboda, 1975, s. 61–66. Kreón v dialogu s věstcem Teiresiásem, který nikdy nelhal, žaluje na prodejnost věstců a bere vážně slova věštce Teiresiáse – jeho autoritu nezpochybňuje.

⁷⁵ Berlin, *The Dynamics*, s. 101–102.

⁷⁶ Berlin, *The Dynamics*, s. 101–102, zde autorka odkazuje na Př 26,5: „Just as a name is better than good oil, so death is better than life.“ Tato sentence se zde v Př 26,5 a ani blízkém okolí nevyskytuje, zdá se, že vůbec v knize Př taková paralela neexistuje, možná měla na mysli Př 22,1, ale ani tato sentence není paralelou ke Kaz 7,1.

při narození, tak mu rodiče připravují dobrý start do života, nejde jen o hygienu, ale zřejmě též o požehnání s tím spojené. Nicméně pro člověka a celé společenství je cennější dobré jméno než výborný olej. Při pomazání je vše ještě otevřené a nenaplněné a neví se, jakou má před sebou budoucnost, až právě teď novorozenec dostává jméno a je tím předznačena jeho identita.

Ve světle porozumění této první sentenci je možno pochopit i druhou sentenci – den smrti je lepší než den narození. První člen v první sentenci je považován za lepší, kvalitnější než druhý člen první sentence. Tak obdobně máme chápat vztah mezi dvěma členy v druhé sentenci. Z určitých důvodů je den smrti lepší než den narození. Onen důvod má čtenář objevit srovnáním obou sentencí, tj. prosvětlením vztahů mezi členy první sentence a analogickým prosvětlením druhé sentence. Prvé členy v obou sentencích se k sobě nějak vztahují a zároveň se společně z určitých důvodů obdobným způsobem odlišují od druhých členů v obou sentencích. To je logika a klíč k porozumění. Navíc musí ještě přistoupit porozumění určitým dobovým fenoménům všedního života. Tak je možné porozumět smyslu příběhu člověka. Mudrosloví nabízí porozumění mezilidským vztahům a kvalitě života, který je ovšem žit „před tváří boží“. Mudrosloví počítá s transcendencí.

K výkladům Adele Berlin dodejme, že autorovi sentence zřejmě šlo o rozpoznání kvality života a významu životního příběhu pro každé společenství. Smrt proto není pochopena jako pouhé neštěstí, náhoda, trest. Umírání je pochopeno ve spojitosti s dobrým jménem, tedy s dobrou pověstí. Dobré hodnocení vytvářejí jiní, nikoli zemřelý člověk. Jde o zhodnocení života, v jaké máme doufat. Hádanka smrti je řešena tímto způsobem, nemáme se utěšovat, že jsme-li tu my, pak zde ještě není smrt. Jde o přijetí smrti a konce života jako smysluplného završení života. Jde o završení života, které nakonec není v rukou umírajícího. Může však doufat, že stále zůstává součástí společenství lidu božského, součástí společenství, kterého si vždy vážil – díky Bohem paradoxně vyjadřované přítomnosti. Člověk nemusí stihnout vykonat v životě všechno, ale dobré jméno se může stát realitou, která zakotví v myslích pozůstalých. Je to stále v rovině doufání, nikoli hotová záležitost.

Je tedy zřejmé, že učitel nabádá k docenění života i smrti. Nepropadá nihilismu, strachu ze smrti. Završení života se může stát smrtí, která je provázena nadějí, že umírající zůstává součástí společenství, které žije před Hospodínovou tváří. Kazatelova reflexe docenuje průběh života „před tváří boží“, a pak okamžik příchodu smrti může být považován za skutečně dobrý – protože šlo o završení – kvalitní život. Cílem života a úkolem umírajícího

není předestřít katalog ctností, který bude po lidském skonu patřičně vyčíslen, ale jde o dobré jméno, dobré vzpomínání, že člověk žil svůj život s vědomím „chození před tváří boží“. Člověk zůstává před tváří boží, ač již umřel. To je možná mudroslovná představa o životě věčném, která zřejmě není ovlivněna apokalyptickým očekáváním konce světa, ale zřejmě zůstává v kontextu pozemských starostí raně mudroslovné reflexe.

Adele Berlin dále upozorňuje, že v biblickém textu se můžeme také setkat se zdvojeným paralelismem, jako např. Gn 27,36:

„Právem dostal jméno Jákob (to je Úskočný)
 Už dvakrát se mnou jednal úskočně.
 Připravil mne o prvorozenství
 a nyní i o požehnání.“

Jde tedy o souvislost mezi „dvěma sentencemi“, ač jde o čtyři výpovědi. Druhá dvojdílná sentence zmiňuje dva příběhy: příběh o přisvojení prvorozenství (Gn 25,29–34) a o přisvojení požehnání (Gn 27,1–46). Tyto dva příběhy jsou vtaženy do souvislosti s první dvoudílnou výpovědí. Jákobovo jméno je nyní vysvětleno jako jeho zásadní lidská charakteristika – je úskočný, klamajíc, „jákobující“. Tak je charakterizován za svůj dvojitý úskok, dvojitý delikt.

Analýzy Adele Berlin dovolují zrelativizovat běžnou (formální) klasifikaci paralelismu membrorum. Zdá se, že rozhodující pro porozumění paralelismu membrorum nemusí být, zda jde o tzv. synonymní, antitetický či jiný paralelismus.⁷⁷ Vždy však jde o respektování spojitosti a odlišnosti dvojitých výpovědí. Jde o to, co spojitost naznačuje pro pochopení odlišnosti. Má se zde hledat nový význam pro určitý sociální jev, pro skutečnost z oboru lidského jednání, lidské humanity.

⁷⁷ Klasické dělení (Lowth) zastává např. Perdue, *Proverbs*, s. 28–30 synonymní (druhý verš vysvětluje první): 10,2.5.12; 14,3. 5. 6.8–9; 21,31; syntetická rozvíjejí první a pokračují v rozvíjení druhou myšlenkou 15,3; 21,6.7.21.22.25; upevňující společnou zkušenost: 15,1.2; 20,1.3.4.8; důvěřující v pravdivost vyslovovaného v náboženské a etické sféře: 10. 6. 9.27–30; 11,11. 20. 25.28; 13,25; 14,11; 5,25.33; komparativní sentence: 10,26; 11,22; 19,12; 20,2; 25,3.13.14; 26,7–11; resp. 15,11; zdůrazňující cenu něčeho: 15,16.17; 16,8; 19. 1. 22; 21,9.19; vyzdvihující blaženost: 8,32.34; 4,21; 16,20; 29,18; numerické: 30,15–16.18–19.21–23.24–28. 29. 31; vyjadřující znechucení Lv 18,22.26.27.29; Dt 25,16; opovrženifhodné akce 3,32; 6,167; 8,7; 11,1.20; 12,22; 13,10; 15,8.26; 16,12; 17,15; 20,10.23; 21,27; 24,9; 28,9; 29,27; hádanky: 20,9.24; 22,27; učení: 1,3; 8,10.33; 24,32; numerické instrukce: 1,8–19; 2,1–22; 3,1–12.21–35; chválící ctnosti: 4,23–26; 5,1; 8,10; vyzývající k jednání: 3,28–31; o následcích jednání: 3,3–12; moudrost v určitý čas: Ž 49,4 = Heb 49,5; Př 1–6; 1 Kr 10,1 = 2 Par 9,1; Sd 14,12–18; Nu 12,8; 1 Kr 10,1–3; Ž 49,3 = Heb 49,5.

Aristotelovské vyvozování nesporných výpovědí z premis je jen do jisté míry podobný logický pochod. Aritotelés sylogismem učí nalézat logickou nespornost výpovědí, které popisují svět. Učí pracovat s typem výpovědí, které klasifikují svět. Srovnáváním sylogismů lze vytvořit nesporná tvrzení, která jsou 100% platná (všechna zvířata jsou smrtelná; náš pes je zvíře; náš pes je smrtelný, atd.). Pomocí umění sylogismů lze vydedukovat tvrzení, která jsou pravdivá, ač vyjadřují něco, s čím jsme se na vlastní oči nesetkali, tedy nemáme s tím vlastní zkušenost; např. jsme asi nikdy neviděli myš, že by kojila svá mláďata, a přesto pomocí logické úvahy lze vyvodit správný závěr ze základních premis, že myši mláďata jsou savci, a že všichni savci sají od matky mléko, a že tedy i myši mláďata jsou kojena myší matkou.⁷⁸

U biblického paralelismu membrorum, tak jako též u jiných kultur, které využívají paralelismu,⁷⁹ je zřejmé, že autoři této poesie a sentencí našli zalíbení v hledání významů slov, že vystoupili ze světa náboženské magie, která používala slov jako zaklínadel – pevných formulí, a že začali rozumět lidskému životu jako něčemu, co člověk vytváří na vlastní odpovědnost. Pokoušeli se porozumět motivům lidského jednání pomocí nástrojů, které si sami začali vytvářet: mudrosloví, učení, vyprávění a právo.

Teologická reflexe v raném mudrosloví

Kniha Přísloví 10,1–22,16 poměrně často hovoří o sebejisté autonomii člověka, který si naivně myslí, že všechno, co dělá, je legitimní a morální:

„Člověku se všechny jeho cesty zdají přímé,
ale srdce zpytuje Hospodin.“ (Př 21,2)

Člověku uniká, že zpytování srdce, sebeporozumění, tj. kritické myšlení náleží k životu víry a že rozvaha o legitimitě jednání náleží k důležité části jeho zbožnosti. Spravedlnost v raném mudrosloví není právním, nýbrž zcela jistě je teologickým termínem:

„Prosazovat spravedlnost a právo,
je před Hospodinem výbornější než oběť.“ (Př 21,3)

⁷⁸ Jostein Gaarder, *Sophie's World*, New York: Berkley Books, 1996 (orig. 1991), s. 112–113.

⁷⁹ Berlin, *The Dynamics*, s. 7 – odkazuje na Romana Jacobsona, který byl přesvědčen, že paralelismus je srdcem vši poetiky. Roman Jakobson, *Grammatical Parallelism and its Russian Facet*, Language 42, 1966, 399–429.

V lexikální dvojici spravedlnost/právo právě spravedlnost odkazuje k hlubší teologické dimenzi. Mudroslovné texty promýšlejí společenskou úlohu spravedlivého, teologický rozměr spravedlnosti, úlohu práva, úlohu morální reflexe. Spravedlnost je v raném mudrosloví komplementárně pochopena jako správný vztah k Bohu a správný vztah k lidem, proto lze říci, že jde o zbožnost se sociálním rozměrem. Kdežto právo je důležitý lidský nástroj, lidská odpověď na výzvu po spravedlnosti.

Lexikální dvojice Hospodin/oběť odkazuje k transcendenci a lidské odpovědi, a tou je oběť. V paralelismu jde o potvrzení závažnosti práva (A) i oběti (B). Učiteli však jde o správné porozumění zbožnosti, a proto poukazuje na lidskou dimenzi práva i oběti. Nadřazením práva nad oběť je vyjádřena kvalita tohoto právně společenského nástroje. O sociální tuposti a bezohlednosti věřitelů a exekutorů hovoří následující text:

„Nemáš-li čím splatit,
proč ti má někdo vzít pod tebou lůžko.“ (Př 22,27)

Není zpochybňováno to, že odsouzený se provinil. Naopak je vyzdvíženo to, že delikvent má stále určitou důstojnost, která má být respektována. Je to konečně i v zájmu věřitele, že takový člověk nakonec bude mít dost sil, aby si na zaplacení dluhu vydělal a dluh zaplatil. Lidé zlí – tj. lidé, kteří rozvracejí vztahy ve společnosti, nechápou, k čemu je právo. Kdežto ti, kteří mají reverenci – úctu, ti se ptají po smyslu a směřování zákonů. Horizontem jejich reflexe je milosrdenství nikoli trest – to je rozumění všemu, nikoli tedy rozumění jako encyklopedická znalost o všem:

„Lidé zlí nerozumí právu,
kdežto ti, kdo hledají Hospodina, rozumějí všemu.“ (Př 28,5)

Zde je míněna morální rovina a takoví lidé rozumějí i úloze práva. Právo není pro učitele moudrosti absolutní veličina. Nad právem se klene morální rovina garantovaná Hospodinem. Problém legality a morální reflexe je v pozadí tohoto výroku. Spravedlnost morálně pochopená – a nikoliv tedy právně – se stává měřítkem. Tedy horizontem morální reflexe se stává správný vztah k Bohu a správný vztah k lidem. Příkladem právně pochopené spravedlnosti může být právo na pomstu *lex talionis*. Příkladem teologicky pochopené spravedlnosti může být tóra o Kainovi a Ábelovi, protože horizontem tohoto příběhu je boží odpuštění za určitých okolností. Podobně

smýšleli autoři apodiktického práva – Hospodin dává meze současnému právu a zasazuje se o to, aby horizontem práva byla solidarita a spravedlnost – proto nelze utlačovat cizince. Jsou vysvětlovány sociální skutečnosti, kterým lidé rozumějí.

Izajáš

Teologické vysvětlení zvláštnosti boží svatosti pomocí paralelismu nabízí také prorok Izajáš:

„Svatý, svatý, svatý je Hospodin zástupů
celá země je plná jeho slávy.“ (Iz 6,3)

Abychom porozuměli záměru autora, musíme znát teologický kontext titulů a termínů, jichž autor užívá. V prvé kóle hovoří o svatosti ve vokativu. Zvoláním je charakterizována osoba, tedy nejlépe je popsána její funkcionalita tím, že se k ní dá volat. Druhá část prvé kóly prozrazuje, že jde o Hospodina zástupů, což je titul běžně užívaný ve vyprávěních z období knihy Soudců. Bůh vysvoboditel je Izajášem označen za svatého, a nyní je důležitý kontext dějinný. Tento dějinně působící Bůh, působící v profánním životě, je nazván svatým.

Svatost byla tradičně spojována se svatyní a lidé si představovali, že jakýkoli bůh přebývá v posvátné lokalitě. Nebo byla svatost svázána s mocným božstvem, jako byl v Kenaanu Bál – vládce bohů. V žalmu 29, v jednom z nejstarších žalmů, je vysvětlena boží svatost v plném rozsahu. Autor tohoto žalmu přeznačil a přepracoval do nového vyznání kenaanský text a naznačil tak, v čem spočívá boží univerzalita a svatost.⁸⁰ Prorok Izajáš podobně vyznává boží svatost a vytváří vyznání, které transformuje dobové představy o svatosti a lokální vázanosti boha. Druhá kóla totiž naznačuje, že Svatý Hospodin zástupů má univerzální dosah. Proto autor tvrdí, že celá země je místem jeho působnosti; tedy ne pouze jedna svatyně v chrámu. S podobným vyznáním se setkáváme v novozákonním kánonu, je-li roztržena chrámová opona ve chvíli Kristova skonu (Mk 15,38; L 23,45; Mt 27,51). Nejde o reportérsky pohotovou zprávu, že by někdo seděl v chrámu a viděl trhající se oponu a zároveň též viděl až na Golgatu a popisoval dvě současně probí-

⁸⁰ Lukáš Klíma, *Kenaanský žalm 29 a Hospodinův hlas*, in *Tesáno do kamene. Psáno na pergamen. Tištěno na papír. Studie ke starozákonní hermeneutice*, Sat 13 (2008/2), s. 59–65. (Další kenaanské žalmy 18, 68, 96, 103, 110, 148 – L. Klíma s. 59).

hající události. Jde o metaforickou teologickou výpověď o působnosti boží svatosti, přesně vzato o rozšíření boží svatosti mimo posvátný okrsek.⁸¹

Co se týče slávy, musíme být znalci biblických vyprávění nebo znalci Ž 29, popř. Ž 24 aj. Pak bude zřejmé, že Hospodinova sláva je teologickou metaforou pro aktuální boží přítomnost. Znalost vyprávění o putování Izraele po poušti nám napoví něco o působnosti slávy. Sláva se zjeví nad Mojžíšem, a ten je zachráněn (Nu 17,7). Reptající ho již nemohou kameňovat, strnou v úžasu, a Mojžíš je ochráněn boží slávou. Prorok Izajáš zde pomocí paralelismu vysvětluje, jak a kde se Hospodin projevuje.

Závěr:

Závěrem je nutné říci, že kognitivní rozměr paralelismu membrorum, popř. apodiktického práva (výroku) představuje: (a) nové porozumění sociálním nebo náboženským skutečnostem; (b) změnu sebeporozumění a výzvu k etické reflexi či jednání. Autor apodiktického výroku či syntetického, popř. analogického paralelismu nabízí změnu sebeporozumění. Autor synonymního a antitetického paralelismu nabízí změnu pohledu na nějaký sociální či náboženský jev.

Pro změnu sebeporozumění užívá např. deuteronomistický autor metaforu „obřezání srdce“ (Dt 10,16 – opakem je tvrdošijnost; 30,6), tj. „obřezání myšlení“, „obřezání reflexe“. Obřezaný mužský úd je v bibli metaforou. Je znamením smlouvy s Hospodinem. Podobně „obřezané srdce“ znamená „smluvně strukturované myšlení“, tj. myšlení orientované na „vůli Hospodinovu“.

Podobně prorok Jeremiáš (4,4; 9,25; popř. obřezané či neobřezané uši 6,10; Sk 7,51 „neobřezanost“), prorok Ezechiel (11,19), apoštol Pavel (Ř 2,9; Fp 3,3; popř. Ko 2,11), či puritán John Winthrop (1630) a jeho následovníci (17.–21. století: T. H. Mann aj.).⁸²

V raném mudrosloví, u proroků, u autorů apodiktického práva (teologů) jde o změnu sebeporozumění, o tvorbu pravidel, o výzvu k hledání správného přístupu k Bohu i k lidem (spravedlnost) – a tedy k jednání kultickému i profánnímu (spravedlnost). Vyjevuje se, kým člověk je a kým se stane,

⁸¹ Božena Komárková, *Novozákonní bohoslužba*, in *O svobodu svědomí*, Heršpice: Eman, 1998, s. 144–148; Komárková interpretuje podobně, dotahuje však více do antropologické dimenze – jaký má dopad tato událost víry pro život věřících. Roztržení opony chápe jako konec uzavřeného prostoru svatostánku a nástup pravé kultické dimenze – boží působení se od této chvíle vztahuje na celý život člověka, nepotřebuje vydělené svátostné prostředníky.

⁸² Thomas W. Mann, *Deuteronomy*, Louisville: Westminster John Knox, 1995

bude-li jednat jako spravedlivý nebo jako sociálně tupý. Jde o tvorbu pravidel (učení, tóry). Radost z tvorby paralelismu je dobře vyjádřena velmi příznačně:

„Člověk má radost, když může dát odpověď,
jak je dobré slovo v pravý čas.“ (Př 15,23)

Jde o úkol pro mnohé, proto mají konat porady, a tak zajistit uskutečnění plánů (Př 15,22). Učitelům moudrosti šlo o sociální citlivost, která nezapomíná, že člověk žije svůj život „před tváří boží“ – otevřený k reverenci. Toto vědomí je prvotním impulsem k hledání moudrosti:

„Počátkem moudrosti je bát se Hospodina.
Velice jsou prozíraví všichni, kdo tak činí.“ (Ž 111,10)

A naopak, kdo se bojí člověka, ten se stává nerozumným:

„Kdo se třese před lidmi, ten klade sobě léčku.
Kdo však doufá v Hospodina, má v něm svůj hrad.“ (Př 29,25)

Instruktivní ilustrace této sentence o vytváření léčky bojícím se člověkem je příběh o Abrahamově sestupu do Egypta. Vypravěč předznamenává příběh poznámkou o Abrahamově strachu z člověka, paradoxně je tato narativní tóra zařazena po perikopě, která Abrahamovi zaslubuje boží požehnání a ochranu. Zaslechnout boží zaslíbení skutečně neznamená vybavení věřícího ctnostmi pro celý další život (Gn 12,10–20). Dalšími příběhy pak vypravěč vyučuje – mezi jiným – o Abrahamově doufání v Hospodina a o ospravedlnění pouhou vírou. Bázeň Hospodinova je tak vysvětlena v kontextu ospravedlnění, s uzavíráním smlouvy a darováním nového jména (Gn 15–17).

Reflexí právních, náboženských i mudroslovných termínů a reflexí zkušeností všedního dne života vzniká tóra, tj. učení: krátké paralelismy i rozsáhlejší texty včetně písní a vyprávění. Apodiktická pravidla vyplývají z lidské zkušenosti s božím exodickým nebo lidským jednáním. Apodiktická pravidla vznikají v kontextu zvykového práva. (Zvykové právo vyplývá z faktických vztahů mezi lidmi). Pramenem apodiktických pravidel a paralelismů není matematická či geometrická logika, nýbrž tryskají ze životní zkušenosti, která se vyvíjí v kontextu určité náboženské a právní kultury – odtud si bere jasné termíny. Je poznamenána formální logikou paralelismu

a dalších literárních žánrů a také řečí zvykového práva.⁸³ Některé kategorie zvykového práva se stávají podkladem teologické reflexe, jak připomíná Božena Komárková.⁸⁴ Právní kategorie jsou promyšleny z teologického hlediska božího dějinného působení, z hlediska zkušenosti vysvobození – proto jsou reminiscence na vysvobození z Egypta konstitutivním měřítkem spravedlnosti. Takovou reflexí vznikají apodiktická pravidla, ale též paralelismy, které mění sebeporozumění člověka nebo porozumění sociálním skutečným světa všedního dne.

V apodiktickém pojetí práva má také zakořenění koncept zákona Jana Kalvína, který ovšem hovoří o morálním zákonu a neužívá termín apodiktické právo. Morální zákon (Desatero, Ježíšovo Dvojpříkázání)⁸⁵ je pro něho výrazem boží vůle a tedy učením, které vede člověka k reflexi. Nejde tedy o přirozený zákon, nýbrž o morální. Morální zákon člověka vyzývá k hledání smyslu zákona. Protože věřící, podle J. Kalvína, ví, že jde o výraz božího záměru, vede ho reflexe nad zákonem k prosbě o uskutečňování reflexí nalezeného božího záměru, který sám ze svých sil nedokáže naplnit.

V tvorbě apodikticky formulovaných zákonů pokračovali tvůrci novodobých deklarací práv člověka, jak jsme již viděli výše (pozn. č. 62). Anglosaské zvykové právo inkorporovalo v 9. století za Alfréda Velikého do svého systému biblické zvykové právo, včetně některých apodiktických výroků starozákonních i novozákonních, např. Ježíšův výrok, že nepřišel zákon zrušit, ale naplnit.⁸⁶ Intelektuální práce soudce, který soudí podle anglosaského zvykového práva, je formálně podobná intelektuální práci tvůrců paralelismu. Podle právního znalce 18. století, lorda Mansfielda, se „zvykové právo neskládá z jednotlivých případů, nýbrž z obecných zásad, které jsou těmito případy ilustrovány a vysvětleny.“⁸⁷ Nový případ (B) je tedy přiřazován k obecné zásadě (A) a tato obecná zásada prosvětluje případ přiřazovaný (B). Jasně formulace zákona jsou podkladem pro možné porozumění i novému případu, který zřejmě konkretizuje či intenzifikuje výpověď podkladu (A).

⁸³ Hayek, *Právo*, s. 116 – opírá se o Oliver W. Holmes, *The Common Law*, New York, 1963, s. 7.

⁸⁴ Komárková in *Sekularizovaný svět*, s. 22–23; (např. smlouva, svědectví, dluh, vykupitel, aj.).

⁸⁵ John I. Hesselink, *Calvin's Concept of the law*, Allison Park, Pennsylvania: Pickwick Publications, 1992, s. 112–113. (odkazuje na J. Calvin IR II.8.).

⁸⁶ Hattenhauer, *Evropské dějiny práva*, s. 144–145.

⁸⁷ Hayek, *Právo*, s. 84.

JEDNÁNÍ A NÁROKY: „ODPOVĚĎ LENKY KARFÍKOVÉ“¹

Jakub Čapek

Handlung und Ansprüche. Eine Antwort an Lenka Karfíková: Der Autor fasst in Reaktion auf eine kritische Besprechung seines Buches „Handlung und Situation“ dessen Gedankengang zusammen und nimmt zu den erhobenen Einwänden Stellung. Es wird – neben der Klärung einiger Grundbegriffe – die Frage untersucht, ob die Verpflichtungen, die wir anderen Menschen gegenüber haben, in die Handlungsdefinition selber einbezogen werden müssen. Eine Handlung antwortet zwar auf Herausforderungen, diese werden jedoch nicht nur von den Anderen gestellt und müssen nicht nur die Bedeutung einer ethischen Verpflichtung haben. Der Aufsatz wehrt sich gegen die Einschränkung des Handlungsbegriffes auf ethisch belangvolle Beziehungen zu Mitmenschen, schließt diese jedoch nicht aus.

Recenze knihy *Jednání a situace*, již publikovala Lenka Karfíková v Teologické reflexi, zdařile spojuje porozumění s kritičností, přičemž jedno ve většině případů není na úkor druhého. Než se dostanu k otázkám recenzentky, rád bych předeslal jednu poznámku k charakteru knihy. Snažím se v ní propojit systematický způsob, jímž kladu otázky a formuluji pojmová rozlišení, s výkladem konkrétních filosofických koncepcí. K takovému pohybu mezi systematickým tázáním a interpretací textů patří jistá otevřenost, již v knize explicitně zdůrazňuji například v úvodu závěrečné kapitoly.

Když autorka recenze pojmenovává to, co jí v knize na klíčových místech schází, jako „výtěžek“, „výsledek“ či „jasná odpověď“ (LK, str. 211 n.),² činí tak do určité míry právem. Pohyb mezi systematickou otázkou a interpretací textů však zároveň implikuje jistou tázavost a neúplnost, která k takto pojatému filosofickému zkoumání po mém soudu podstatně patří. Rovnou tedy prohlašuji, že na připomínky Lenky Karfíkové budu reagovat nejen „s rizikem neúplnosti v odpovědích“ (LK, str. 213), nýbrž s přesvěd-

¹ Text vznikl v rámci výzkumného záměru MSM0021620824 – „Základy moderního světa v zrcadle literatury a filosofie“

² Lenka Karfíková, *Filosofie jednání* (recenze), in: Teologická reflexe 2010/2, str. 211–215. Odkazy na recenzi uvádím přímo v textu v závorkách, s uvedením zkratky „LK“ před číslem stránky. Odkazy na knihu *Jednání a situace* (Praha 2007) uvádím rovněž v závorkách přímo v textu, pouze čísla stran.

čením, že otázky, které jsou filosoficky zajímavé, nějaké úplné odpovědi ani nepřipouštějí. Nechci však zaměřovat podstatnou otevřenost filosofického zkoumání s nedokonalostí své knihy, která v řadě míst mohla to, co rozvíjí, vyslovit zřetelněji.

Ale jakou úvahu kniha vlastně rozvíjí? Představím v hlavních krocích postup, který v knize sleduji, a ukáži, na které kroky míří otázky Lenky Karfíkové.

I. Jednání v širokém smyslu

Jednání vymezují nejprve vůči události jako něčemu, co se s námi děje. Jednání se od události v tomto smyslu – například od mimoděčného pohybu těla – liší tím, že je záměrné, úmyslné.

(1.) Rozlišení jednání jako něčeho, co sami konáme (výmluvné mrknutí na někoho), a události jako toho, co se s námi děje (mžik oka v reakci na náhlý pohyb v mé blízkosti), je však příliš hrubé. Sice nás vede k tomu, abychom hledali rozlišující znak jednání v jeho „záměrnosti“, nicméně ne vše, co nespadá do oblasti takto pojatého na nás nezávislého dění, je *ipso facto* (záměrným) jednáním. Existuje široká oblast činností, které nekonáme záměrně, ale které nejsou ani výsledkem dění, jež by námi jen „procházel“ a my se na něm nijak nepodíleli. Proto bylo třeba jednání vymezit vůči tomuto obvyklému, samozřejmému chování. Určité chování, vykonávané takřikajíc přirozeně, může ztratit svou samozřejmost a stát se tématem, k němuž se upíná naše pozornost. V dlouhodobém soužití s jedním partnerem může převážit monotónnost. Zaměstnání, o němž jsme nepochybovali, se ve světle zajímavé nabídky nového místa jeví nově. Již není samozřejmé, vystane najevo jako *možné*. I když třeba setrváme u daného „chování“ (partnerské či zaměstnanecké věrnosti), stane se díky ztrátě samozřejmosti alespoň na čas explicitně uchopovanou možností, tedy záměrným jednáním.

(2.) Je-li jednání uchopením určité činnosti jako možnosti, nemusí mít nutně podobu změny (například profese), může mít i podobu setrvání v činnosti, která ztratila svůj samozřejmý ráz. Může být například aktivní péčí o ohrožený vztah. I tehdy má teleologickou strukturu (konáme něco, *aby...*), je záměrné, jakkoli jeho cílem není změna. Jednáním je však díky změně, jíž čelí nebo na niž reaguje, totiž změně situace, která může být náhlá (nabídka) či naopak plíživá (proměna spolehlivého zázemí ve stereotyp). Jednání tedy nelze myslet beze změny, není však nutné myslet je jako změnu (str. 51).

(3.) Proto je jednání třeba nejen odlišovat od událostí, které se dějí *s námi* (reflexní reakce), a od činností, které vykonáváme jako samozřejmé, ale je třeba je též spatřovat ve vztahu s událostmi, které se dějí *nám* a tvoří jeho kontext. Jednání je vždy do značné míry odpovědí, reakcí v nikoli deterministickém smyslu (str. 20–23, 199). K popisu úmyslného jednání tedy patří i takový pojem události či situačního dění, v němž je událost něčím, co se děje *nám*, co má charakter výzvy, na niž nelze neodpovědět. Přitom význam výzvy má určitá událost tehdy, když činnost či skladbu činností (str. 201 n.), v níž žijeme, připravuje o její samozřejmý charakter. Z toho zároveň plyne, že úmysly, které nás vedou při jednání, nejsou něčím čistě interním, neboť se nerodí nahodile, nýbrž v souhře našeho chování a situace. Pouze v této souvztažnosti může být určité jednání srozumitelné, může se v dané situaci opírat o určité důvody a nebýt jen jakýmsi „*acte gratuit*“.

Dosavadní popis se zaměřuje na jednání v širokém smyslu, tedy na jednání jako úmyslné chování, které je možné vztáhnout k někomu, kdo je jeho původcem. Jednání je zde vystoupením ze samozřejmosti, uchopením určité činnosti jako možné.

Když mluvím o jednání v úzkém smyslu, mám na zřeteli takové úvahy o jednání, v nichž klíčová otázka není otázkou původce („Kdy lze určitou činnost vztáhnout k aktérovi jako to, co záměrně vykonal?“), nýbrž je otázkou, v níž, řečeno zatím velmi volně, se zaměřujeme na vztah mezi jednáním a životem.

II. Jednání v úzkém smyslu

Existují důvody, proč od jednání pojatého jako záměrné chování odlišit jednání v úzkém smyslu. Tyto pokusy o vymezení jednání v úzkém smyslu vycházejí z Aristotelovy distinkce mezi *poiésis* (vytvářením) a *praxis* (jednáním). Máme-li vymezit jednání v úzkém smyslu (*praxis*), je třeba k dosavadnímu širokému pojmu jednání (jemuž u Aristotela do jisté míry odpovídá pojem *to hekúision*, a pod nějž spadá jak *poiésis*, tak *praxis*), připojit rozlišující rys. O jednání lze na rozdíl od vytváření říci, že je v jistém smyslu samo účelem, zatímco vytváření je činností sledující účel, který se nachází mimo ni a jímž je vytvářené dílo.³ Při recepci pojmu *praxis* ve filosofii 20. století hrají důležitou roli přinejmenším dvě otázky: (1.) Co přesně znamená, že jednání je samo účelem?; (2.) Jaký status má odlišení *praxis* – *poiésis*?

³ Klasické místo z Aristotelovy *Etiky Nikomachovy* je 1140a1–7.

(1.) Jednání může být samo účelem v tom smyslu, že na ně nahlížíme z hlediska otázky, jak vést zdařilý (dobrý, ctnostný) život. Konkrétní jednání pak může být momentálním předvedením zdařilého života vůbec (*to eu zén holós*).⁴ Vztah mezi „životem“ a „jednáním“ vykládají interpreti buď jako vztah celku a části, jako vztah obecného a jednotlivého (Gadamer, Spaemann) či jako interpretaci vágního ideálu zdařilého života na úrovni konkrétních činností (Ricoeur). Příslušné texty nám pak nabízejí příklady: soused, který spravuje plot, tedy uskutečňuje velmi konkrétní účel, *tím zároveň* udržuje dobré sousedské vztahy, což lze považovat za účel (Ackrill); zemědělec, který sleduje nějaký účel (nastartovat traktor, zorat pole), tím vykonává svou práci, jež pro něj může být sama účelem (Ricoeur) apod. Mezi těmito výklady zaujímá specifické místo H. Arendtová. Sice podržuje jako rozlišující rys jednání skutečnost, že může být samo účelem, aniž by však tento rys chápala jako vztah jednání k životnímu celku. Jednání je pro Arendtovou činnost, jíž jedinec nejen sleduje nějaký cíl, ale která se zároveň vztahuje ke své podmínce, totiž k faktu plurality jako něčemu, co chce uchovat.⁵ V tomto smyslu, že totiž jednání má svou vlastní podmínku za své téma, že je kromě sledování určitého cíle vždy též spoluutvářením veřejného prostoru, lze říci, že jednání je samo účelem (str. 170, 174 n., 202). To je hlavní „výtěžek pro celek práce“ (LK 211), který podle recenzentky „není zcela zřejmý“, který nicméně druhá část alespoň v jádru nabízí. Samozřejmě si vyžaduje další upřesnění.

(2.) Otázku, co je *praxis* jakožto odlišná od *poiésis*, nelze oddělovat od otázky, jaký status jejich odlišení má. Jde o dva různé typy činností, anebo o dva různé aspekty, které lze na téže činnosti vyzdvihnout? Opravdu se domnívám, že s touto alternativou nevystačíme. Jednání není ani typem činnosti, ani aspektem, nýbrž postojem ke své podmínce (170, 177). Podmínkou jednání je faktum plurality. Existují případy, kdy tato podmínka není dána, a tedy jednání možné není. Existují případy, kdy podmínka dána je, ale není využita jako příležitost k jednání. Je například možné na určité celospolečenské otázky (proměny v moderním charakteru práce, využití vědeckých

⁴ Aristotelés, *Eth. Nic.*, 1140a28.

⁵ Lze namítnout, že i další činnosti (u Arendtové práce a zhotovování) předpokládají určitou podmínku a vztahují se k ní. Tato podmínka je však buď dána samotným životem (jako nutnost sebezáchovy) nebo věcnou povahou lidského světa (odkázanost na věci, které člověk k životu potřebuje). K tomu, aby byla podmínka dána, však není příslušná činnost vyžadována, neboť podmínka má spíš charakter nutnosti. Naopak podmínka jednání – „faktum plurality“ – je kontingentní a závislá na tom, co podmiňuje.

vynálezů či opuštění jádra jako zdroje elektřiny) pohlížet jako na otázky technické či jako na otázky politické.⁶ Takový postoj, který uznává jejich politický charakter, tedy hodlá pojmut pluralitu hledisek jako zásadní dimenzi, již je třeba při jejich řešení zachovat, je jednáním. Existují ovšem také otázky, které mají spíše technický či administrativní charakter a vnesení politické dimenze by ničím nepřispělo. Ani z hlediska H. Arendtové například nemá valný smysl, aby zaměstnanci tvořili v podniku „rady“ a domáhali se vlivu na jeho řízení.⁷ Pro otázku, jaký status má odlišení mezi jednáním a vytvářením, z toho vyplývá: (i) jednání je situačně či historicky podmíněno a tam, kde nejsou dány podmínky, není možné jednání, jednání tedy není aspektem jakékoli činnosti; (ii) splnění podmínek samo ještě nestačí k tomu, aby činnost probíhající v jejich mezích byla jednáním; (iii) existuje tedy určitá volnost, avšak nikoli libovůle „interpretace“ či „postoje“, neboť lze do jisté míry volit mezi odborným či technicko-administrativním postupem a jednáním. Obě volby mohou být, v závislosti na dané podmínce, chybou. Není předem jisté, zda je vždy na místě jednat. Proto není zkoumané rozlišení dostatečně vystiženo alternativou typu/aspekty, nýbrž jde o rozdíl mezi postoji k podmínkám činností. Na tom, že jednání je postojem k podmínce, že je její interpretací, není snad nic zvláštního, vždyť vždy jednáme s určitým, třeba i mylným rozuměním situací.

III. Situace

Pokud jsme uvedli, že jednání je srozumitelné jen v souvztažnosti se situací, je třeba doplnit, co situace je. Situace je souhrn okolností, které jsou vykládány určitým záměrem, tedy souvztažnost mezi tím, co je dané, a tím, co je možné. Situaci *jednání* jsem spojil s jistou naléhavostí, voláním či výzvou, díky nimž má jednání charakter odpovědi.

Jisté „vytěžení“ této představy o situaci jsem nabídl, když jsem se pokusil říci, čím je v daném typu uvažování svoboda (str. 190–197). Pokud se naše situace změní, neboť jsme konfrontováni s událostí, na niž nemůžeme nereagovat, není tím ještě určeno, jak budeme reagovat, tj. jednat. Svoboda zde není prostou nepřítomností tlaku, tedy ji nelze myslet jako indetermi-

⁶ První dva příklady uvádí H. Arendtová v předmluvě ke knize *Vita activa*. Ke druhému z nich se opakovaně vyjadřuje H. G. Gadamer jako k tématu, na němž se vyostřuje konflikt mezi technicko-vědeckými postupy a prakticko-politickým jednáním.

⁷ H. Arendtová, *On Revolution*, Penguin Classics 1990, str. 273 n.: „the fatal mistake of the councils has always been that they did not distinguish clearly between participation in public affairs and administration or management of things in the public interest.“

naci, nýbrž je třeba ji chápat v těsném sepětí s mezemi, které jsou naší činnosti ukládány. V tomto smyslu lze o svobodě mluvit jako o zvládnání určité změny, ať už má podobu přistoupení na změnu situace nebo nalezení nového postupu, jak jí čelit (viz výše uvedené příklady).

Co však znamená, že změna situace může být událostí, již lze charakterizovat výše uvedenými výrazy (výzva, volání, naléhavost)? Co v daném kontextu míníme, když mluvíme o „nároku“? Události, které se nám přiházejí, vůbec naši situaci měnit nemusí. Mění ji tehdy, když činnost či skladbu činností, v níž se nacházíme, připraví o její samozřejmý charakter. Jedince lze do určité míry charakterizovat tím, co dělá: lékař, otec se zálibou ve sportech a vážné hudbě. Pro někoho určitá událost nijak neovlivní skladbu trvalých aktivit či rolí, v nichž žije. Pro jiného je naopak takovou cézurou, že jeho život rozčlení na dobu před a po této události. Každá událost má jiný dosah: existují životní přeryvy, které jsou událostí pro úzkou skupinu rodiny a přátel, a události celospolečenského významu. Výraz „nárok“ a spřízněné obraty, pokud je používám, nemíním v etickém smyslu, nýbrž ve smyslu deskriptivním. Nechci tím říci, že dotyčný jedinec *by měl* jednat či dokonce *má povinnost* jednat, nýbrž právě a jen, že nemůže nejednat, tedy tím označuji specifickou, situační nutnost, jež se liší od kauzální nutnosti či morální povinnosti. Poté, co se mu přihodila událost, díky níž jeho aktivita či nečinnost ztrácí charakter samozřejmosti, nemůžeme to, co dělá či nedělá (neposkytnutí pomoci), popsat jinak, než jako jednání.

Zde mohu reagovat na výtku Lenky Karfíkové, podle níž se mi nezamlouvá Heideggerovo kritérium autentického bytí, ale zároveň trvám na tom, že situace jednání se vyznačuje naléhavostí. Měli bychom tedy, podle návrhu recenzentky, tuto naléhavost vyložit s pomocí „volání svědomí“, s pomocí nároku, který „prezentují především druzí“ a jímž mne „zavazují“ (LK 214). Recenzentka, pokud jí dobře rozumím, zde tlačí úvahu o jednání do těsnějšího sepětí s eticky zaměřenou filosofií alterity. Nároky situace však mohou být různého druhu. O některých z nich mluvím tam, kde je řeč o pravidlech určité činnosti, která předepisují, kdy je činnost vykonávána správně, tedy stanovují podmínky dosažení „dobra“, jež je dané činnosti „imanentní“. Lze pak říci, že daná činnost sama (hry, určité typy sportů, interpretační umění) předepisuje, co musím splnit, abych daného „dobra“ dosáhl, a v tomto smyslu může být „výzvou“ (str. 141 n.). Jistě i život s druhými skýtá řadu výzev, stačí pomyslet na příklad partnerského vztahu, který se v jistou chvíli může stát tématem jednání. Ale není myslím šťastné ukva-

peně spojovat různé problematiky. S druhými se setkávám i jinak, než v jednání, a jednání může mít i jiné podoby, než odpověď na etický nárok druhého, který by ostatně bylo třeba blíže upřesnit.⁸

IV. Druzí

Téma, které je podle recenzentky v knize až překvapivě málo přítomné, je „odkázanost [jednání] na druhé a jeho dopad pro ně“ (LK 215). Otázka ovšem zní, zda je tato odkázanost pro jednání „konstitutivní“, tedy přesněji: zda je konstitutivní pro jednání v širokém smyslu, neboť v případě jednání v úzkém smyslu byl vztah k pluralitě hledisek uveden explicitně jako jeho definiční rys.

Jednání v širokém smyslu záměrného chování je odpovědí na určitý situační „nárok“. Ne každý nárok je spojen s druhým, neboť jej může představovat i „imanentní dobro“ určité činnosti nebo přítomnost „třetího“ v dané situaci, totiž posuzování určitého postupu nikoli z hlediska druhého člověka, nýbrž z hlediska *jakéhokoli* člověka, tedy z hlediska pravidla.⁹ Tedy ne každé jednání je „konstitutivně“ utvářeno vztahem ke druhému.¹⁰ Krom toho platí, že nárok nemusí mít nutně etický význam. Návrh Lenky Karfíkové spojit rozbor jednání nerozlučně s etickým „závazkem“, který souvisí s „druhými“, se sice může uchylovat k apelaativnímu tónu, ale obsahuje též jisté riziko zúžení a předčasné moralizace celého fenoménu.

Domnívám se, že jednání jako záměrné chování (jednání v širokém smyslu) je možné vymezit, aniž bychom vztah k druhým učinili součástí definice. Zhruba stejným právem bychom mohli požadovat, aby za „konstitutivní“ složku jednání byl považován čas či řeč, neboť jednání se odehrává

⁸ Ve své práci vycházím z předpokladu, že existuje způsob, jak se zabývat jednáním, ještě než se pustíme do otázek etiky. Dobře vím, že opačný postoj je nezřídka zastáván. Například R. Spaemann vyjadřuje přesvědčení, podle něhož o jednání nelze mluvit bez toho, že mluvíme o otázkách etiky. Spaemann, *Štěstí a vůle k dobru*, Praha 1998, str. 13: „O jednání mluvíme vlastně pouze tehdy, jde-li o konání posuzovatelné z hlediska toho, co je správné či nesprávné.“

⁹ Viz P. Ricoeur, *Před morálním zákonem. Etika*, přel. M. Petříček, in: *Reflexe 5–6/1992*. V této souvislosti nám příklad neposkytnuté pomoci klade zajímavou otázkou: komu byla neposkytnuta? Druhému či třetímu? Člověku jako druhému („ty“) nebo jakožto člověku (kdokoli)?

¹⁰ Například pro Webera není každé jednání jednáním „sociálním“, totiž takovým, které se ve svém průběhu orientuje podle chování druhých. Viz M. Weber, *Základní sociologické pojmy*, in: *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998, str. 135–163. Podobně – abychom uvedli autora jiné tradice – John Searle definuje jednání v širokém smyslu, aniž by v definici hrál roli vztah k druhým. J. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, CUP 1983, kap. 3: *Intention and Action*, str. 79–111.

v čase i v řeči. Podobně, jako má jednání svůj časový i řečový rozměr, má bezpochyby i svůj rozměr mezilidský. Tím, co je pro tento rozměr „konstitutivní“, však nemusí nutně být druhými vznášené „nároky, které musíme přijmout nebo odmítnout“ (LK, str. 215), nýbrž mnohem širěji pojaté bytí s druhými jako stejnými i jinými. Naše vlastní jednání je ve svém průběhu často zaměřeno na druhé a může mít dokonce podobu vytváření situací pro druhé, na něž druhí nemohou nereagovat, tedy vytváření určitého typu „nároků“. Nejjednodušším příkladem je pozdrav. Závaznost takového „nároku“ (odpovědět) však nepramení jen z mého jednání, není jen nárokem, jemuž já vystavuji druhého, či on mne, ale je nárokem ve smyslu obecně přijímaného pravidla chování, vůči němuž jsme oba stejní. Dříve, než sám pojem jednání těsně spojíme s „nároky druhých“, bylo by dobré přesněji vymezit specifičnost tohoto typu nároku, jinak hrozí – kromě zúžení pojmu jednání – i zkresení toho, co pro nás druhí a naše „odkázanost“ na ně znamená v těch případech, kdy se naše jednání principiálně řídí ohledem na konkrétní druhé.

Úzký pojem jednání byl definován vztahem k faktu plurality. Jakým způsobem takto nastíněná představa o jednání zahrnuje druhé jako „konstitutivní“ rys jednání? Pluralita či veřejný prostor je – na rozdíl od „společnosti“ – pro Arendtovou takovým soužitím s druhými, které má podobu současné přítomnosti různých pohledů na tutéž „záležitost“ (str. 158–161). Tato stručná charakteristika má několik důsledků: (1.) přítomnost druhých je chápána jako přítomnost odlišných pohledů, (2.) různost musí být spojena společnou „záležitostí“, která existuje jen skrze tuto různost; jedinečnost druhých a společný charakter „záležitosti“ se nevylučují, (3.) jednání v úzkém smyslu je nejen uznáním takto pojaté plurality, ale snahou o její uchování a utváření. Z toho pro Arendtovou plyne například implicitní svolení jednajících s tím, že jakkoli svým jednáním sleduje určité cíle, je značně pravděpodobné, že jeho vlastní vliv bude omezen na úvodní impuls, „iniciativu“, a další osud jeho činu se bude odvíjet do značné míry nezávisle na něm.

V. Paradox jednání

Přítomnost druhých jakožto jiných pohledů na tutéž záležitost tedy dává jednání paradoxní rozměr: jakkoli záleží na nás, co konáme, důsledky našich činů i jejich výklad jsou do velké míry mimo náš dosah. Jednání tak není výrazem suverenity jedince, s níž by dle vlastní vůle dával jasný tvar své budoucnosti, nýbrž spíše jednou z příležitostí, jak být s druhými. Tento způ-

sob, jak být s druhými, obsahuje specifická rizika (odnětí vlastního činu), ale též specifické možnosti, například utvoření takové autority či takového zmocnění (legitimity), které je myslitelné jen mezi jednajícími.

Paradox jednání (v úzkém smyslu) tedy tkví v tom, že jakkoli sleduje určitý účel, jeho smysl se tím nevyčerpává, může být něčím, co druzí vidí lépe a co jednající sám ve svém jednání odhalí až postupně, pokud vůbec. Plně souhlasím s recenzentkou, když tvrdí, že „Jednání... nutně sleduje jiné věci, než samo sebe...“, leč úplně nerozumím výtce, podle níž je v knize „zatlačen do pozadí paradox... totiž že jednání má svůj smysl samo v sobě právě tehdy, když sleduje *jiný smysl* než jen svůj vlastní průběh.“ (LK 213) Opakovaně zdůrazňuji, že jednání se neomezuje na sledování cíle, nýbrž z jistého, již zmíněného hlediska platí, že může být samo účelem. Z toho ale nijak neplyne, že by mohlo být účelem *bez toho*, že by sledovalo nějaký cíl. Podobě jen těžko rozumím výtce, podle níž pojem smyslu, který je v práci skutečně upřesněn jen částečně, je redukován, neboť hledám „výlučně smysl, kterým musí být jednání samo“ (LK 214). Jistě, odmítám redukci smyslu jednání na jeho účelnost, ale netvrdím, že jednání se může obejít bez sledovaného účelu.

Snad mají tyto ne zcela srozumitelné připomínky, v nichž Lenka Karfíková zachází s pojmem smysl velmi volně a mé výklady líčí v jakési karikované podobě, upozornit na skutečnost, že téma „sledování cíle“ v mé práci skutečně ustupuje do pozadí. Ovšem neustupuje ve prospěch představy jednání, jež by bylo „samoučelné“ (LK 214), nýbrž ve prospěch jednání, které se ke svému „smyslu“ nemůže vztahovat přímo, pokud pod přímým vztahem chápeme realizaci zamýšleného cíle.

Zaměřenost našeho jednání ke konkrétním cílům, tedy skutečnost, že vůbec nějaké cíle sledujeme, je třeba chápat ve vztahu k oslovení „nároky“ či „výzvami“, o nichž ovšem již byla řeč a které má recenzentka, pokud jí dobře rozumím, tendenci vnímat v těsném sepětí s etickým nárokem druhého člověka. Vzhledem k tomu, že přímá cesta od analýzy jednání k etice může vést ke zúžení pohledu, přimlouvám se za větší otevřenost při chápání toho, co může být „nárokem“.

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 křesťanstvu 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 věštev* (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 snatek). 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 kazuálií, 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-

kostlivě se brání jakékoli idolatrii, koná se vždy s lidem a klade velký důraz na porozumění tomu, oč v bohoslužbě jde. Zároveň jí ale často chybí rozměr tajemství, často je dílem jen jednoho muže či jedné ženy a tím je málo „demokratická“. Střed bohoslužby tvoří slovo: čtené a zvěstované. Formy bohoslužby jsou proměnlivé, což přispívá na jedné straně k otevřenosti novým prvkům, na druhé straně k nepřehlednému množství variant (17–21).

Základem jeho dalších úvah je pak Filipiho vlastní teologické pojetí bohoslužby (kap. I. 2): je to komplexní dění, v němž nám Bůh slouží i naslouchá. Takto má bohoslužba performativní a konstruktivní povahu. Děje se mezi časy, je tedy jakýmsi provizoriem, ale zároveň nezbytností, protože je prostorem, v němž zní k účastníkům vnější slovo (*verbum externum*), které se právě zde smí a má stát také slovem zvnitřněným (*verbum internum*). Bohoslužba tak má právem dvě části: zvěstování, které člověk přijímá, a eucharistii, kde člověk na přijaté slovo také reaguje. Bohoslužba ovšem nikdy nebude dokonalá: koná se jen někdy, jen někde a účastní se jí jen někteří. Je to „předchut“ Božího království (33). Proto má ovšem zároveň zástupný význam. Bohoslužba je místem zvěstování evangelia, tím však je také místem aktualizace Božího soudu. Křesťanská bohoslužba tak světu přináší naději i hrozbu, když zvěstuje Boží vládu. Tím je každá bohoslužba také politickým aktem *sui generis*. Zároveň se ovšem bohoslužba od ostatního profánního dění odlišuje tím, že nemá žádný další účel, je účelem sama v sobě, je „přerušením“ v proudu života (38) a „událostí bezpříkladné koncentrace“ (39).

Po krátké kapitole z dějin bohoslužby (I. 3.) se Filipi věnuje komponentám bohoslužby (I. 4.): Upozorňuje, že slovo a svátost k sobě v bohoslužbě nerozlučně patří a že tedy evangelické zřídkavé slavení Večeře Páně ochuzuje bohoslužbu o jeden její podstatný prvek. Zároveň však dodává, že časté vysluhování ještě nemusí znamenat povinné přijímání (71). Věnuje se modlitbám, kde zdůrazňuje jejich společný charakter, a proto je při bohoslužbách vhodnější modlitba předem formulovaná než spontánní. Podtrhuje význam duchovních písní a zpěvu, které umožňují vyjádřit obsahy víry ještě jinak než jen racionálně a logicky. Upozorňuje na konónický rozměr bohoslužby, do něhož patří také sbírka, ohlášky a přímlyvy. V kapitole o účastnících bohoslužby (I. 5.) Filipi zdůrazňuje, že bohoslužba je záležitostí všech přítomných, i když mají samozřejmě různé role. Proto je záhodno posilovat dialogické prvky bohoslužby a je také třeba o bohoslužbě, jejích částech a jejich významu mluvit. V kapitole o času bohoslužby (I. 6.) probírá stručně strukturu liturgického roku, zmiňuje otázku svátků svatých, věnuje se neděli a denní modlitbě. Pak přichází na řadu pojednání o prostoru bohoslužby (I. 7.), tedy o bohoslužebných místnostech a jejich vybavení, včetně otázky obrazů, hudebního doprovodu a technického vybavení. V kapitole o hermeneutice (I. 8.) je zmíněn význam symbolů a rituálů, které přispívají k jasné struktuře bohoslužby, jež je pak pro účastníka čitelnější. Spadá sem i pojednání o bohoslužebné řeči, postojích, gestech a pohybech, o oděvech a barvách.

V druhé části knihy probírá Filipi postupně jednotlivé části bohoslužby podrobněji. Předeseílá tomu krátké zamyš-

lení nad možnostmi a kritérii inovace bohoslužby a jejích prvků (II. 9.), kde se zasazuje o bohoslužbu současnou, která však bude současně člověku poskytovat zároveň prostor stabilní, vkusný a krásný.

Částečně už první část knihy, ale především její část druhá přináší řadu zcela konkrétních a zdůvodněných návrhů, jak by měla bohoslužba ve svých jednotlivých částech vypadat. To ocení každý, kdo nad podobou evangelické bohoslužby přemýšlí – ať už jako vítaná vylepšení, anebo jako provokativní pobídnutí k hlubšímu kritickému promýšlení. S Filipim lze samozřejmě na řadě míst polemizovat, je však nutné najít jasné argumenty, protože autorova pozice je zdůvodněná a drží si od začátku do konce svou logiku. Uvádím některé z Filipiho konkrétních návrhů, které by stály za další diskuzi:

Umístit do kostela trvale na vhodném místě nádobu pro vodu křtu, aby byla vedle stolu jako symbolu večere Páně trvale připomínána také svátost křtu (124). Zvážit používání kytary při bohoslužbách, protože nevede melodii (126). Přijmout kladný postoj ke znamení kříže (159). Raději nezařazovat úkon kajcnosti již v enarxi, protože hrozí „liturgická manipulace“ (179). Vrátit se k tradici trojího čtení (SZ, NZ, epištoly) (190). Nezakončovat kázání slovem „amen“, pokud kázání nekončí krátkou modlitbou nebo doxologií; za vyústění kázání do modlitby se Filipi přimlouvá jako za vítanou navigaci, jak převést duchovní obsah kázání do životní praxe (192n). Nemluvit o „vysluhování“ ani o „slavení“ večere Páně, večere Páně se prostě „koná“ (197). Individuální kalichy jsou přípustné pouze při zachování kalicha sdíleného (201).

V přímluvné modlitbě by neměla chybět úmrtí členů sboru ani narození nových (231). Do přímluvné modlitby by měl vstupovat lid a modlitba by měla mít ustálenou strukturu (233). Gesto požehnaní nikoli s otevřenými dlaněmi k lidu, ale vzhůru (242).

Výslovně chci upozornit na Filipiho teologický koncept absoluce a požehnaní, který je dle mého soudu zásadním přínosem do diskuze i praxe: vedle tradiční deprekativní (vyprosme si požehnaní) a exhibitivní formy (uděluji vám požehnaní) navrhuje Filipi formu „anunciační“ nebo „atestační“, kdy celebrant odpuštění nebo požehnaní „ani nevyprosuje, ani neudílí, nýbrž *zvěstuje* či *dovšedčuje*. [...] Soudím, že toto je v reformačních církvích forma vysoce přiměřená, ne však často užívaná“ (184n). Recenzent z vlastní praxe jednak potvrzuje platnost obou částí poslední citované věty, jednak s vděčností vůči autorovi dotvrzuje, že se mu tato forma absoluce a požehnaní velmi osvědčila.

Filipio svízně a stručně napsaná liturgika vybízí ke čtení, promýšlení a další diskuzi. Autor sám ví, že čtenář by na řadě míst uvítal podrobnější rozvedení a delší pojednání o některých dílčích otázkách, uložil si však „redukční dietu“ (9). Nicméně i v této dietní formě se jedná o knížku velmi cennou a skvěle napsanou, na konci doplněnou také o malý glosář použitých termínů, seznam zkratk, rejstřík pojmů a biblických míst a také o výběrovou bibliografii. Filipi přesvědčivě ukazují, že také evangelická bohoslužba má a má mít jasnou a promyšlenou logiku liturgie, aby tak mohla být skutečným pozváním k oslavě.

Petr Gallus

Rejstřík ročníku XVII (2011)

Články

| | |
|--|-----|
| <i>David Benka</i> | 164 |
| Písmo ako kánon: niekoľko podnetov z diskuze o biblickom kánone a jeho význame pre výklad Písma | |
| <i>Filip Čapek</i> | 5 |
| Judské kráľovstvá doby železné IIA znovu na scéne? | |
| <i>Jakub Čapek</i> | 204 |
| Jednání a nároky: odpověď Lence Karfíkové | |
| <i>Pavel Hejzlar</i> | 132 |
| Pentekostální Ježíš: vývoj, potenciál a rizika letničně-charismatické teologie | |
| <i>Martin Horák</i> | 33 |
| Výklad žalmů u Dietricha Bonhoeffera | |
| <i>Pavel Keřkovský</i> | 177 |
| Etická reflexe, paralelismus a apodiktické právo | |
| <i>Michaela Kušnířiková</i> | 66 |
| Myslenie ako prevencia zlého jednania a jeho dopad na ľudské spolubytie u Hannah Arendt | |
| <i>Tabita Landová</i> | 49 |
| Křest jako smlouva. Křestní liturgie Jednoty bratrské za Lukáše Pražského | |
| <i>Ivana Noble</i> | 144 |
| Žebřík mezi zemí a nebem: Jákobův sen v duchovním výkladu Jana Klimaka a Petre Țuțea | |
| <i>Jan Štefan</i> | 117 |
| Žádnou církevně lhostejnou teologii – žádnou teologicky bezcharakterní církev | |

Recenze

| | |
|--|-----|
| Příspěvky k teologii bohoslužby (Pavel Filipi) | 87 |
| O židovské apokalyptice (Elena Fajnorová) | 90 |
| Dějiny Izraele žijícího v Zemi Izrael (Jiří Hoblík) | 93 |
| Pohled do světa starozákonních proroků (Milan Balabán) | 213 |
| Logika evangelické bohoslužby (Petr Gallus) | 220 |

Různé

| | |
|--|----|
| Jubileum biblisty Zdeňka Sázavy (*1931) (Petr Pokorný) | 86 |
|--|----|