

TEOLOGICKÁ REFLEXE

2010

2/2010

Život
Dekalogu,
život
Písma

RÁDI BYCHOM VÁS UPOZORNILI
NA **AKTUÁLNÍ ČÍSLO** ČASOPISU

STUDIE A TEXTY ETF Č. 16,

KDE NALEZNETE:

Příspěvky z konference konané v rámci akcí uspořádaných k 90. výročí založení evangelické bohoslovecké fakulty v Praze (20. 11. 2009), jejíž téma bylo zacíleno na Desatero:

- MARTIN PRUDKÝ Dekalog v biblické teologii:
Text Desatera a jeho význam pro bibli a její teologii
- OTA HALAMA Poznámky k interpretaci Dekalogu v českých dějinách církve
- JINDŘICH HALAMA Život s Bohem. Návod k použití
- TIM NOBLE Desatero ve filmech DeMillea a Kieslowského
- PAVEL HOŠEK Desatero a Küngův koncept světového étosu

Příspěvky z konference „Bible v rukou lidu“ – role Písma v životě církvi (21. 11. 2008):

- ONDŘEJ MACEK „...i kdyby sám anděl z nebe přišel ... nemohu jinak...“
Bible a náboženská kniha v rukou kacířů 18. století
- GERHARD SAUTER Jak můžeme zachovat biblickou věrnost
a zároveň číst bibli z pohledu své dnešní situace?

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

Teologická REFLEXE

- Pavel Filipi* Hledání liturgické tváře
- Petr Sláma* Skrytá církev v pohledu českých evangeliků
- Jan Štefan* Otto Hermann Pesch: Katolická dogmatika
- Petr Macek* Beletrie a bohosloví v dialogu
- Peter C. A. Morée* Postoje Německé evangelické církve k nacismu
- Lenka Karfíková* Derridova diferance a její antický protějšek
- Jiří Pacifik Matějka* Jeruzalémská bible: Překladová poznámka
- Andrea Korečková* Vznik a utváranie novozmluvného kánonu

2

ROČNÍK XVI

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: Jano Puškáš

Tisk: ARCH, Brno

Doporučená cena jednoho čísla: 69 Kč

Roční předplatné: 130 Kč, pro studenty teologie a důchodce 80 Kč,
pro zahraničí 13 Euro (Evropa), 15 USD (ostatní)

Vychází dvakrát ročně po 112 stranách

Adresa redakce:

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

Telefon: 221 988 625 – 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>

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

Pavel Filipi 117

HLEDÁNÍ LITURGICKÉ TVÁŘE

Církev československá evangelická v 1. polovině 20. století

DIE SUCHE NACH EINEM LITURGISCHEN PROFIL

Petr Sláma 125

SKRYTÁ CÍRKEV V POHLEDU ČESKÝCH EVANGELÍKŮ

THE HIDDEN (ROMAN-CATHOLIC) CHURCH
AS PERCEIVED BY CZECH PROTESTANTS

Jan Štefan 139

PSÁNO Z EKUMENICKÉ ZKUŠENOSTI, ČTENO V EVANGELICKÉ ZKUŠENOSTI

Otto Hermann Pesch: Katolická dogmatika

AUS ÖKUMENISCHER ERFAHRUNG GESCHRIEBEN,
IN EVANGELISCHER ERFAHRUNG GELESEN.
Zur Katholischen Dogmatik von Otto Hermann Pesch

Petr Macek 152

BELETRIE A BOHOSLOVÍ V DIALOGU: JOHN UPDIKE A KARL BARTH

DIALOGUE BETWEEN LITERATURE AND THEOLOGY:
JOHN UPDIKE AND KARL BARTH

Peter C. A. Morée 162

POSTOJE NĚMECKÉ EVANGELICKÉ CÍRKVE V ČECHÁCH, NA MORAVĚ A VE SLEZSKU K NACISMU

Osud faráře částečně židovského původu v letech 1936–1946

THE ATTITUDE OF THE GERMAN PROTESTANT CHURCH
IN BOHEMIA, MORAVIA AND SILESIA TOWARDS NAZISM.
The fate of a pastor of partly Jewish origin in the years 1936–1946

Lenka Karfíková 175

DERRIDOVA DIFERANCE A JEJÍ ANTICKÝ PROTĚJŠEK

DERRIDA'S "DIFFÉRANCE" AND ITS ANTIQUE COUNTERPART

Miroslav Pacifik Matějka OFMCap. 183

JERUZALÉMSKÁ BIBLE: PŘEKLADOVÁ POZNÁMKA K MARKOVI 7,31

THE JERUSALEM BIBLE: INTERPRETATIVE REMARK ON MARK 7:31

Andrea Korečková 190

VZNIK A UTVÁRANIE NOVOZMLUVNÉHO KÁNONU

THE ORIGIN AND FORMATION OF THE NEW TESTAMENT CANON

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

Jan Malura: *Písně pobělohorských exulantů (1670–1750)*
(Jana Nechutová) 201

Ladislav Tichý – Dominik Opatrný (eds.): *Apoštol Pavel a Písmo.*
Sborník z konference
(Petr Pokorný) 205

Jaroslav Vokoun: *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*
(Petr Macek) 207

Jakub Čapek: *Jednání a situace*
(Lenka Karfíková) 211

Terézia Rončáková: *Keď chce cirkev hovoriť mediálnym jazykom.*
Prienik náboženského a publicistického štýlu
(Monika Zaviš) 216

Rejstřík ročníku XVI (2010) 223

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

- Prof. ThDr. Pavel Filipi, UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55 Praha 1
- Prof. Lenka Karfíková, Dr. theol., UK Evangelická teologická fakulta,
Černá 9, 115 55 Praha 1
- Andrea Korečková, Th.D., M. R. Štefánika 13, 036 01 Martin,
Slovenská republika
- Doc. ThDr. Petr Macek, UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55 Praha 1
- ThLic. Miroslav Pacifik Matějka OFMCap., Na Poříčí 2111/1a – klášter,
110 00 Praha 1
- Dr. Peter Morée, UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55 Praha 1
- Petr Sláma, Th.D., UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55 Praha 1
- Prof. ThDr. Jan Štefan, UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55 Praha 1

HLEDÁNÍ LITURGICKÉ TVÁŘE

Církev českokobratrská evangelická v 1. polovině 20. století¹

Pavel Filipi

DIE SUCHE NACH EINEM LITURGISCHEN PROFIL. Der Zusammenschluss zweier tschechischer reformatorischer Kirchen – der reformierten und der lutherischen – im Dezember 1918 liess die Frage entstehen, ob oder wie sich die „Konsensunion“ der neuen Kirche (Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder) auch auf die liturgische Gestaltung auswirken wird, d. h. ob beide liturgische Traditionen nebeneinander weiter bestehen bleiben oder irgendwie zusammenfliessen werden. Ein damit beauftragter Ausschuss, der verschiedene Vorschläge sammelte, hat zwei Entwürfe der Gottesdienstordnungen veröffentlicht (1925, 1932) und zur Diskussion vorgelegt. Das Ergebnis war das von der 8. Synode angenommene Gottesdienstbuch (*Kniha modliteb a služebnosti*, 1939). Es handelt sich keineswegs um eine Synthese, sondern um einen ziemlich farblosen Sondertypus. Die lutherischen Elemente sind weitgehend unterdrückt, aber auch eine „klassische“ reformierte Liturgieform ist nur bescheiden, undeutlich präsent. – Eine Befragung der Gemeinden durch die Kirchenleitung i. J. 1935/6 hat gezeigt, dass die ehemals lutherischen Gemeinden relativ schnell und meistens reibungslos ihre liturgischen Sondertraditionen aufgegeben haben.

1. Úvod

Vývoj v Církvi českokobratrské evangelické (CČE) mezi lety 1918 a 1939 může být zajímavý z několika hledisek. CČE vznikla 1918 spojením sborů dříve a.v. (luterských) a h.v. (reformovaných). Stranou tohoto spojení zůstaly tehdy menší evangelické církve, Slezská evangelická církev (která se teprve později etablovala) a také německé sbory (převážně a.v.), které se r. 1920, resp. 1924 konstituovaly jako Německá evangelická církev v Čechách, na Moravě a ve Slezsku. Ambicí spojení bylo, aby nová církev byla založena na vnitřní integraci (tzv. *Konsensunion*), nikoli na toliko administrativním spojení sborů různé konfesní příslušnosti (tzv. *Verwaltungsunion*, jako byla druhdy unie pruská 1817). Kladla se tudíž otázka, zda

¹ 17. června 2010 proběhlo na Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci COLLOQUIUM LITURGICUM III, kde zazněla tato přednáška. Téma přednášky zvoleno a její text zpracován jako součást projektu a vnitřního grantu Univerzity Palackého v Olomouci: CMTF_2010_016 (SIVV č. 436100019).

k dosaženému konsensu patří kromě jednoty v učení také jednotná forma bohoslužby nebo zda vývoj v této otázce je možno ponechat jednotlivým sborům, jež do unie vstoupily – když, notabene, je známo, že v evangelickém prostředí nebylo a není tolik obavy z různosti a proměnlivosti bohoslužebných forem. K pravé jednotě církve, prohlašuje Augsburgské vyznání,² „není potřebí, aby byla všude dodržována stejná lidská ustanovení anebo obyčeje a obřady zřízené lidmi.“ Vnější podoba bohoslužby jako „lidské ustanovení“ je vložena do prostoru křesťanské svobody, a to nejen v pozdějším vývoji, nýbrž hned od počátku. „Toliko jedna věc odporuje podstatě evangelické bohoslužby, zákonitost a donucování.“³ Obavu z „liturgického legalismu“, z upřednostňování hledisek právních pozorujeme i tam, kde v reformačních církvích časem docházelo ke sblížení a srůstání bohoslužebných forem, jež bylo vzápětí vyvažováno vznikem forem variantních.

Navíc pak se u nás do úvahy vložil i další faktor, související s tím, že nová církev se r. 1918 přihlásila ke dvěma reformačním konfesím českého původu, Českému a Bratrskému vyznání; a otázka zněla, zda by nemělo jít o navázání na liturgické dědictví staré Jednoty, popř. i husitství.

Toto dědictví bylo ovšem v té době ještě víceméně neprobádané. Husitství a Jednota bratrská sice poutaly zájem historiků po řadu desetiletí, ale studie o jejich životě liturgickém do té doby pozornosti unikaly – s výjimkou Zd. Nejedlého⁴ a Kubešova vydání bratrské agendy.⁵ Zájem se probudil teprve ve čtyřicátých letech studiemi Fr. Bednáře,⁶ připravovanou edicí Lukášových Zpráv kněžských⁷ a pokračoval Smolíkovou edicí Lukášova bohoslužebného formuláře⁸ a v době nejnovější přitáhl pozornost mladých historiků O. Halamy⁹ a J. Justa.¹⁰

² VII,2, Čtyři vyznání 1951, s. 69.

³ Friedrich Heiler, *Hlavní tvary křesťanské bohoslužby* (přel. G. A. Molnár), Valašské Meziříčí 1924, s. 42.

⁴ *Dějiny husitského zpěvu I a II*, 1913.

⁵ Agenda čili způsob vysluhování křtu svatého, svátosti večeře Páně, konfirmace, oddavků a některých modliteb církevních dle řádu Bratří Českých poznovu tiskem vydaná od Josefa Kubeše, Praha 1869.

⁶ František Bednář, „Laikové v práci Jednoty bratrské. Agendová příručka z polovice 16. století“, *Kalich* 20, 1942, s. 34–40; týž, „Die erste Abendmahlsagende der böhmischen Brüderunität“, *Theologische Zeitschrift* 11, 1955, s. 344–360.

⁷ K vydání připravil František Bednář podle přepisu Gustava A. Skalského, rkp. v knihovně ETF, výňatek o eucharistii uveřejněn v *Křesťanské revui* 45, 1978, s. 154–159.

⁸ „Die Agende des Lukas von Prag 1527“, in: Irmgard Pahl (Hg.), *Coena Domini I*, Freiburg 1983, s. 543–561.

Nicméně hned 18. 12. 1918 byl ustaven „komitét (později odbor nebo též výbor) pro jednotu v učení a bohoslužbě“. Jeho složení prošlo několika změnami, přičemž dohodnuto, že další členy možno ad hoc kooptovat; po určitou dobu fungoval v jeho rámci i „agendární obor“. Náplní jeho práce byly otázky různého druhu, např. též posuzování učebnic náboženství, různých příruček pro církevní práci, zpěvník atd. V r. 1927 vydal J. L. Hromádka z pověření výboru „Zásady českobratrské církve evangelické“. Ale také bohoslužebnými otázkami se výbor zabýval.

2. Výchozí situace

Jaká byla výchozí situace? Reformovaní měli od r. 1881 svou agendu (přijatou na synodu 1877),¹¹ orientovanou přísně kalvinisticky z předlohy tzv. Falcké agendy.¹² Na synodu tehdy neprošla jednoznačně. Byl zde i druhý návrh (superintendenta Veselého, orientovaný prý spíše na tradici české reformace); byl však poražen slabou většinou. Víme ovšem, že agenda 1881 nebyla závazným textem (evangelické agendy nejsou *editiones typicae*) a ten či onen místní reformovaný sbor užíval své svobody křesťanské a ve vlastní (lépe řečeno: farářově) tvořivosti navržené formuláře alteroval.

Ještě slabším kontrahentem byla bohoslužba luterská, což bylo vnějšně dáno i tím, že pouze asi 1/3 sborů, jež se do nové církve integrovaly, byla původně a.v., dvoutřetinová většina však h.v. Ale nejen to: Úsilí luterských konfesionalistů v 19. st., jako byli Daniel B. Molnár (1819–1889) a zejména Karel Eduard Lány (1838–1903), kteří chtěli dát luterský svéráz i bohoslužebným pořádkům, se až na výjimky sborů na východní Moravě, kde působila historická i aktuální blízkost Slovenska, nesetkalo s velkým úspěchem a zůstalo často jen programem některých farářů.¹³ Opakované

⁹ Ota Halama, „Utrakvistické agendy k večeři Páně“, in: *Coena dominica Bohemica (ARBI VI)*, Praha 2006, s. 133–314.

¹⁰ Jiří Just, „Bratrské agendy k večeři Páně“, in: *Coena dominica Bohemica (ARBI VI)*, Praha 2006, s. 39–131.

¹¹ *Agenda čili způsoby církevního přísluhování pro reformované sbory v Čechách a na Moravě*, Vídeň 1881.

¹² „Kirchenordnung der Kurpfalz, 1563“, in: Irmgard Pahl (Hg.), *Coena Domini I*, Freiburg 1983, s. 495–523.

¹³ Rudolf Říčan, *Životní dílo Karla Eduarda Lányho*, Praha 1938, s. 141–156; Ondřej Matějka, „Čeští luteráni 1861–1918: Od emancipace k unii“, in: Jiří Just – Zdeněk R. Nešpor – Ondřej Matějka et al., *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*, Praha 2009, s. 219–305; Pavel Filipi, *Ekumenické motivy v českém evangelictví v 19. století* (rkp habilitační práce), s. 40n.

stížnosti byly na „strach římský a strach helvetský“ – tj. na obavu z napodobování většinového katolictví a na přitažlivost prostších způsobů ve většinové (z hlediska evangelické menšiny v Čechách a na Moravě) církvi h.v.

Ostatně na obou stranách – h.v. i a.v. – pozorujeme již po dvě desetiletí před sjednocením programový ústup z konfesní určitosti, jemuž položil ideový základ Ferdinand Hrejsa (1867–1953) svým monumentálním dílem „Česká konfese“.

3. Prameny

Jak pracoval Výbor pro jednotu? Pramenem jsou *zápisy o jeho činnosti v archivu SR ČČE*.¹⁴ Ve schůzi 19. 11. 1923 si položil úkol: „Jde o to, aby agenda byla výrazem křesťanské pobožnosti vůbec a české zvláště, z níž jsme vyrostli.“ Vůdčí osobností byl bývalý reformovaný farář J. V. Šebesta (1878–1962), jemuž sekundoval bývalý luterán G. A. Molnár (1884 až 1972). Cílem práce bylo vydat vzorovou agendu („Příručku bohoslužebnou“). Výbor opakovaně vyzval faráře církve, aby do ní poskytli své vlastní nebo i cizí (ty však s udáním pramene 19. 11. 1923) bohoslužebné texty (modlitby). Z farářů však reagovali jen nemnozí. Nicméně vznikly – převážně v dílně Šebestově – dvě předběžné *Příručky bohoslužebné* (1925, 1932, druhá je ovšem jen sbírkou textů různého druhu i proveniencí) jako takřikající materiál k diskusi a prověření („k dobrovolnému užívání“ 24. 5. 1927). Jednaly o nich synody ČČE, ale varovaly, aby texty nebyly pokládány za definitivní. Proč? O tom mluví zápis ze schůze 23. 5. 1929, kde se výbor usnáší, aby „všechny bohoslužebné příručky byly předloženy ke schválení synodu ještě před vydáním tiskem a aby nebyly vydávány nové pomůcky bohoslužebné a vyučovací pro užší kruhy církevní, jsou-li už pro celou církev vydány a schváleny synodem“. Kdo je zde míněn „užšími kruhy církevními“, se jen dohadujeme, ale zřetelně cítíme obavu, že některé skupiny v církvi volí separátní cestu a svůj svéráz vyjadřují i katecheticky a liturgicky.

Konečným výstupem pak byla *Kniha modliteb a služebností ČČE*, schválená 8. synodem 1939 a téhož roku vydaná, která v přepracování Viktorem Hájkem (1900–1968) byla znovu vydána r. 1953. Vznikla tak, že látka obou předchozích „Příruček“ prošla posouzením na nejrůznějších úrovních církve a texty byly odborně přehlédnuty po stránce jazykové (jen staré modlitby byly ponechány v originálním znění).¹⁵ Říci, že kniha byla

¹⁴ Archivní fond SR ČČE VII D, odtud i následující citáty s uvedením data jednání.

¹⁵ *Kniha modliteb a služebností*, s. 5.

výsledkem celocírkevní diskuse, by bylo jistě přemrštěné, nicméně stejně nelze říci, že vznikla magisteriálním rozhodnutím.

Úvodní „Pravidlo ... chrámových služeb Božích“ uvádí, že „služby Boží musí obsahovati kázání slova Božího, společné modlitby a společný zpěv“.¹⁶ Jinak řečeno: standardem je bohoslužba bez večeře Páně. Liturgie večeře Páně je uvedena teprve v druhém dílu *Knihy*, nazvaném „Služebnosti“¹⁷ vedle liturgie křtu, (+ úvodu matky), konfirmace, oddavek, pohřbu, přijetí do církve, uvedení presbyterů a diakonů (sborových sester) do úřadu, položení základního kamene a svěcení chrámu, zvonů, varhan, hřbitova, instalace kazatelů, seniorů a synodní rady. Již tento rozvrh obsahu *Knihy* něco vypovídá o teologii bohoslužby, v níž večeře Páně není integrální součástí pravidelného slavení.

Tomu odpovídají i dva navržené bohoslužebné „pořádky“, prostý a rozmanitější,¹⁸ bez výslovného rozlišení konfesního pozadí, i když v druhém pořádku najdeme skromně vřazené některé „luterské“ prvky (adjutorium, samostatná kající kolekta, vyznání víry před kázáním, kolekta k závěru); podobně v oddílu „Dodatky“¹⁹ je navržen bohoslužebný pořad „s krátkým duchovním proslovem“, který obsahuje některé prvky luterské, ale ani zde se nepředpokládá bohoslužba s večeří Páně. Největší část obsahu *Knihy* tvoří po dvou textech modliteb na jednotlivé neděle církevního roku – modlitba „před kázáním“, většinou rozsáhlá modlitba, zahrnující i vyznání hříchů v prosfonétické formě, a modlitba „po kázání“, obsahující i prvky přímlov. Úkon kajícího a modlitba přímlov zde tedy nejsou chápány jako samostatné liturgické kroky. Celých 11 procent těchto modliteb je převzato z bratrských „*Modliteb kazatelských*“.²⁰

V oddíle o večeří Páně se předpokládá jen její občasná slavení, ale tak, že při těchto příležitostech tvoří „podstatnou část“ bohoslužeb.²¹ Místním zvyklostem jsou ponechány „podřadné okolnosti“ a postoje při přijímání (stání, klečení, sedění) jsou rovnocenné.²² Formuláře jsou opět uvedeny

¹⁶ Cit. d., s. 9.

¹⁷ Cit. d., s. 150nn.

¹⁸ Cit. d., s. 9–11.

¹⁹ Cit. d., s. 117nn.

²⁰ Jde zřejmě o předchozí vydání pomůcky: *Modlitby cyrkewnj neb kazatelské k Neděljm, Swátkům, Středám a Pátkům přjpadně sformowané, kteréž od knězj Paně a Kazatelů slowa Božjho před kázáním y po kázánj, nábožně hlasitě a jednomyslně s lidem Božjm v shromážděnjch Cýrkevnych řjkány býwagi. Wytisťěny v nowě, léta P. MDCXVIII.*

²¹ Cit. d., s. 161.

²² Tamtéž.

dva a v obou dominuje zpytování svědomí a i modlitba před přijímáním je pojata jako modlitba přípravná; děkovaná následuje až po přijímání, což je obvyklý reformovaný způsob. V druhém formuláři je uveden i klasický úvod k prefaci, ale nikoli dialogickou formou.

Podrobnějšího průzkumu by si zasloužily návrhy perikop pro jednotlivé neděle. *Příručka* uvádí dvě řady, *Knih*a tři, první dvě jsou shodné v obou dokumentech. První řada jsou tzv. starocírkevní perikopy (epištola, evangelium); druhá řada uvádí různé texty, mj. též starozákonní oddíly, a to často, ne však důsledně, z řady perikop Jednoty bratrské, jak ji rekonstruoval Rudolf Říčan.²³ Pro ostatní návrhy v druhé řadě a pro celou třetí řadu se mi zatím nepodařilo objevit nějakou předlohu.

4. Anketa

V letech 1935/6 provedla synodní rada – z popudu několika farářů dříve a.v. – dvojí dotazníkové šetření „o změnách v bohoslužebném řádu od r. 1918“.²⁴ Prvním šetřením byly osloveny seniorátní úřady, ale protože došlé odpovědi nebyly dost konkrétní a jasné, obrátila se synodní rada podruhé již adresně na sbory dříve a.v. Dotaz se týkal vybavení kostela (oltář – stůl Páně; krucifix – kříž), zpívané liturgie, způsobu přijímání večeře Páně (ve stoje – v kleče) – a toho, kdy byly provedeny změny a zda za souhlasu obce (staršovstva). Sedmý synod (1935) shrnul výsledek průzkumu takto: „Z předložených zpráv 15 sborů dříve a.v. bylo zjištěno, že až na jeden sbor všude se staly změny v bohoslužebném řádu a úpravě kostelů ve prospěch směru reformovaného. Tyto změny staly se ve třech případech s nesouhlasem části členstva, případně staršovstva, v jednom případě se mluví o sporech ve sboru. Synod běže na vědomí, že tyto změny byly provedeny celkem v klidu.“²⁵

5. Srovnání

„Celkem v klidu“ tedy proběhla kalvinizace CČE v ohledu bohoslužebném. Podrobnější pohled do archivních materiálů prozradí, že značná role v tomto procesu připadla farářům, kteří – zpravidla po svém nástupu – změny iniciovali a zavedli.

Ovšem tvrzení o „kalvinizaci“ nebo se synodním usnesením o změnách „ve prospěch směru reformovaného“ je poněkud nadnesené. Už srovnání

²³ *Knih*a modliteb „Voláme z hlubokosti“, Praha 1953, s. 461–465.

²⁴ Archivní fond SR CČE VII D složka 8.

²⁵ *Zpráva o VII. synodu CČE...V Praze 1936*, s. 35.

Knihy s první *Příručkou* naznačuje zjevné posuny, natož pak srovnání s reformovanou *Agendou 1881*.²⁶ *Příručka 1925* bohatěji než *Knihy* uvádí texty modliteb utrakvistické a bratrské provenience, a dává tak zřetelněji najevo, že „srůstání“ se má dít organicky, „nikoliv dekretem z moci úřední“, a to prý na „starých dobrých základech české reformace“.²⁷ *Příručka* má samostatný oddíl „Služba svátostmi“ (vedle „Služebností případných“), kdežto *Knihy*, jak uvedeno, přiřazuje svátosti ke kazuálím. Jakkoli jak reformovaná *Agenda 1881*, tak *Příručka* ještě nepočítají s častým slavením večeře Páně, přece už tímto rozvržením obsahu *Příručka* naznačuje, že večeře Páně má i liturgicky význačnější postavení. Proti *Knize* má *Příručka* mnohem více „klasických“, luterských prvků (kolekty, adjutorium), ano i jakési torzo eucharistické modlitby, předpokládá zvláštní formuláře pro dobu adventní, postní, velikonoční, alternativně také samostatný úkon kajičnosti (kolektou). *Knihy* je naproti tomu vůči klasickým prvkům nápadně zdrženlivější (s výjimkami, např. převzetím modlitby z Didaché).²⁸ Novum proti *Příručce* však je, že zdůrazňuje při večeři Páně „ráz bratrského obecenství mezi účastníky“, jež má být zvýrazněno i „zevnějším způsobem“ a „vnějším chováním“.²⁹ V obou dokumentech chybí klasicky kalvinistická tzv. „exkomunikace“, varování před nevhodným přijímáním; ovšem úkon kajičnosti před přijímáním je zachován. Je však signifikantní, že tzv. „první způsob vysluhování“ v *Knize*³⁰ opouští obvyklou veřejnou formu otázek a odpovědí a vše přenáší do mysli účastníků: „Vyzpytuj každý své srdce ... otaž se svého svědomí...“³¹

6. Závěr

Je tedy možno uzavřít, že vývoj, pozorovatelný již v rozmezí 1925–1939, vyústil do jakési samostatné „česko-bratrsko-evangelické“ formy bohoslužebného slavení, očištěné od klasických prvků tradice (včetně reformační české) v maximální míře, která však ještě nezrušila základní půdorys křesťanské bohoslužby, ale zbavené téměř všech neverbálních kódů, s minimem prvků celebrativních. Snaha o „liturgickou osvětu“ je minimální,

²⁶ Je hodno pozoru, že *Agenda 1881* (viz pozn. 11) má formulář pro křest dospělého („Při křtu novověrce“, s. 141–145), ač operuje ještě v situaci „lidového církevnictví“, kdežto *Knihy* v předpokládaně jiné situaci takový formulář nemá.

²⁷ *Příručka bohoslužebná*, s. 7

²⁸ *Knihy*, s. 174

²⁹ Cit. d., s. 162

³⁰ Cit. d., s. 163n.

³¹ Tamtéž.

direktoria se omezují na náčrt bohoslužebného pořadu ve dvou variantách bez bližšího vysvětlení či zdůvodnění. Převažující část *Knihy* tvoří texty modliteb a jiné doporučené texty nabízené celebrantům k rychlému použití.

Avšak právě okolnost, že českobratrsko-evangelický typ tak velkoryse pomínil liturgické dědictví „ekumenické církve“ a (až na výjimky) se nepokusil je do svého konceptu neodborně vtlačit, je možno pokládat za jistou výhodu. Vznikla zde „bílá místa“, neobsazené, ale stále živé potence. Vlivem dalšího vývoje, v němž jsou zohledněny ekumenické rezervoáry sourozeneckých tradic, bylo možno těmto prvkům dát vstoupit do podoby evangelické bohoslužby. Prvním výrazem této snahy je *Agenda Církve českobratrské evangelické*,³² ale proces navazování na klasické dědictví pokračuje v diskusním portálu evangelické liturgické iniciativy COENA³³ a nadějeme se, že po čase vyústí v novou Agendu CČE, na které se v současné době pracuje.

³² I Praha 1983, II Praha 1986.

³³ <http://coena.edunix.cz/>

SKRYTÁ CÍRKEV V POHLEDU ČESKÝCH EVANGELÍKŮ

Petr Sláma

THE HIDDEN (ROMAN-CATHOLIC) CHURCH AS PERCEIVED BY CZECH PROTESTANTS In this survey Protestant perception of the underground Roman-Catholic church around Bishop Felix Maria Davídek established in parallel way with the official Church during the Communist regime in former Czechoslovakia is evaluated. Similarities with 15th century Hussite movement on the one hand and with German Confessing Church of the Nazi era on the other hand are noted. The core of inspiration for Czech protestants seems to be the communal form of liturgy practiced by the underground Church.¹

1. Pod rozlišovací schopnost

Skrytá církev v podobě, kterou jí při vši mnohotvárnosti,² plynoucí z extrémních podmínek, v nichž působila, určil a odkázal její nejvýraznější biskup Felix Maria Davídek, zůstávala až donedávna mimo zřetel naprosté většiny českých evangelíků. Platí to i pro jejich intelektuální elity, které podobně jako elity katolické působily zčásti mimo oficiální, státem kontrolované církevní struktury. Příčinou této ignorace byl jistě tlak režimu, který nepřál sblížování křesťanských církví, neboť vůči nim – zejména na místní úrovni – uplatňoval strategii „rozděl a panuj“. Důvody této neznalosti ale souvisejí také s menšinovou mentalitou českých evangelíků, po staletí pronásledovaných nebo znevýhodňovaných katolickou vrchností. A především: patrně nejdůležitější téma sporu o skrytou církev, totiž otázka teologické a církevněprávní platnosti a řádnosti kněžské ordinace a biskupských svěcení, k nimž ve skryté církvi docházelo, je systematickými a praktickoteologickými nástroji evangelické teologie neuchopitelné.

¹ Psáno pro *Teologickou reflexi* a pro sborník Erwin Koller – Hans Küng (Hrsg.), *Erfahrungen, die in die Zukunft weisen: Felix Maria Davidek und das spirituelle Erbe der verborgenen Kirche*, Lüdenschied: Exodus-Verlag, 2011. Text je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

² Výchozím textem ke studiu skryté či podzemní církve v Československu a v České republice je přepracovaná monografie: Petr Fiala – Jiří Hanuš, *Skrytá církev: Felix M. Davídek a společenství Koinótes*, Brno: CDK, 1999.

V pojetí, které zdůrazňuje veřejné kázání evangelia, pastorační a vazbu na místní sbor, v pojetí, které ordinaci chápe především pragmaticky, definovanou spíše svým úkolem nežli osobou a okolnostmi jejího provedení, nemohl spor o platnost svěcení vzbudit větší pozornost. Ostatně, z hlediska římskokatolické teologie je evangelická ordinace neplatná již od dob reformace, takže tím nejhorším, co v tomto sporu mohlo skrytou církev potkat, byla vlastně situace, v níž protestanti žijí už po staletí.

Hlavní nápor nevole komunistického režimu směřoval od počátku proti církvi římskokatolické: byla početně největší, deklarovaně řízená z města v západní cizině, tradičně spojená s konzervativními hodnotami Západu a – jak to komunistický režim rád zdůrazňoval – s jeho opresivními strukturami (často se v té souvislosti připomínalo Frankovo Španělsko). Ve sporu o smysl českých dějin, který v 19. století otevřel „otec národního dějepisce“ František Palacký, podle něhož³ bylo období husitství v 15. stol. vrcholem českých dějin, se komunistický režim prohlašoval za pokračovatele tohoto revolučního hnutí. V očích mnoha evangelíků tím nabýval jisté legitimacy. Evangelíci nezažili tak masivní útok na některou z konstitutivních složek církevního života, jakým bylo např. zrušení řeholních společenství a internace jejich příslušnic a příslušníků v roce 1950. Výrazní odpůrci režimu z řad evangelíků své postoje zdůvodňovali spíše politicky než teologicky (nejznámější je oběť justiční vraždy, někdejší poslankyně parlamentu Milada Horáková, popravená ve vykonstruovaném procesu v r. 1950; méně např. exilový teolog Blahoslav Hrubý, který mj. po válce spolupracoval s pozdějším Eisenhowerovým ministrem zahraničí J. F. Dullesem).

I evangelíci ovšem poznali bezpočet omezení života a práce jednotlivých sborů a plíživou autocenzuru, plynoucí ze zaměstnaneckého podřazení duchovních všech církví (včetně římskokatolické) režimním „tajemníkům pro věci církevní“. Ti mohli kteréhokoli duchovního zbavit ze dne na den jeho úřadu s vágním zdůvodněním „ztráty způsobilosti výkonu duchovenské činnosti“ – a jakákoli pastorační, kazatelská či svátostná činnost se od tohoto okamžiku stávala trestným činem „maření státního dozoru nad církvemi.“ Jistou ochranu před důsledky proticírkevního režimu představoval demokratický systém správy Českobratrské církve evangelické: od nejnižší (sborové) úrovně až po celostátní úroveň (synodu) byli její představitelé voleni. I zde však režim používal forem zastrahování volených představitelů i přímé infiltrace do těchto orgánů církve.

³ František Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě*, XIII, Praha: B. Kočí, 1908, s. 1439.

Agresivní ateizmus režimu ve svém důsledku posílil sounáležitost mezi křesťany různých církví. Stmelující efekt měla společná zkušenost vyloučení z mnoha sfér společenského života (především ze školství, z oficiální kultury) i perzekuce aktivních příslušníků církví. Jediněčně svou otevřeností bylo společenství, které usilovalo o kritiku socialistického režimu v rámci jeho právního řádu, nazvané Charta 77. Překvapivost ekumenických evangelicko-katolických vztahů uvnitř tohoto hnutí ovšem bledne před mnohem překvapivějšími aliancemi, k nimž v Chartě 77 docházelo např. mezi křesťany a reformními, nedávno ještě režimně prominentními komunisty či mezi konzervativními mysliteli a bohémy kulturního undergroundu. Od 60. let probíhala z iniciativy biblistů evangelické fakulty (tehdejší Komenského evangelické bohoslovecké fakulty) práce na moderním českém překladu Bible, k níž se později připojili biblisté katoličtí, husitští i příslušníci jiných církví. Velmi silnou rezonanci měla mezi některými evangeliky spiritualita a estetika Taizé. Celkově byla u evangeliků během posledních 20 let komunistického režimu (tedy po 2. vatikánském sněmu, ale také po potlačení pokusu o demokratizaci socialismu v roce 1968) patrná rostoucí ekumenická otevřenost. Mnozí tehdy považovali za společného nepřítele komunistický režim. Svým katolickým přátelům, s nimiž se evangelíci stále více setkávali a mezi nimiž byli také kněží zbavení státního souhlasu, o jejichž svěcení ovšem nebylo z církevně právního hlediska pochyb, odečítali ze rtů spíše loajalitu k notně oslabené oficiální církevní struktuře. O delikátním postavení skryté církve neměli tušení.

2. Vzdálené předjímky: ordinace mezi husity a v Jednotě bratrské v 15. století

Na některé překvapivé paralely k diskusi o ordinaci a svěcení kněží a biskupů skryté církve narazíme při pohledu do českých církevních dějin právě v období husitství. Jde o období, vymezené z jedné strany vystoupením a popravou kněze a krátce i rektora Univerzity Karlovy, mistra Jana Husa (1369–1415), z druhé pak porážkou českých většinou protestantských stavů v bitvě na Bílé hoře roku 1620. Po upálení mistra Jana Husa došlo v Čechách k vlně nepokojů. Většina obyvatelstva Českých zemí se tehdy přiklonila k některému z reformních proudů, jejichž společným jmenovatelem a symbolem, uplatněným v heraldice i nomenklatuře, se stal kalich. Ten byl podle Husa a jeho následovníků při slavení eucharistie neprávem lidu odejmut. Po bouřlivém období, během něhož husité odrazili vnější napadení (v roce 1420 vyhlásil papež Martin V. křížovou válku proti Čechům) a kdy se sami museli teologickými disputacemi, politickými jednáními i válečnými operacemi vyrovnat s vnitřní rozrůzněností, nakonec

dosáhli kompromisu,⁴ který se stal základem správy země, ale také podkladem svébytného způsobu církevního života v rámci katolické církve. Navzdory nadějnému rozjezdu jednání s představiteli koncilu, který v roce 1433 zasedl ve švýcarské Basileji, však koncil ani papež dosažené dohody nikdy nepotvrdili. Část české církve věrná zvolenému arcibiskupovi Janu z Rokycan (1396–1471) přesto nevzdala naději na dosažení obnovené jednoty západního křesťanstva. Pro tyto teology bylo přerušení kanonicky platné ordinační sukcese nemyslitelné. Teologický rébus, jakým pro ně nastalá situace byla, řešili zpočátku svérázně: Husův mocný ochránce a pozdější nejvyšší královský purkrabí Čeněk z Vartenberka (zemř. 1425) např. již v roce 1417 unesl na svůj hrad Lipnici svätícího biskupa Heřmana z Mindelheimu. Ten byl po několik let přinucen světit kněží odbojného hnutí, než byl při bojovém střetu utopen stoupenci ještě radikálnějšího tábořského křídla, které kanonickou poslušnost odmítalo úplně.⁵ Mnozí husitští adeпти kněžství pak putovali za svätostnou ordinací do ciziny, nejednou zastírajíce svou církevní příslušnost. Na přelomu 15. a 16. stol. české církvi svätením vědomě vypomáhali italští biskupové Augustin Lucían z Mirandoly a Filip z Novallia.⁶ Uvnitř husitského tábora ale od počátku zněly hlasy blízké pojetí protestantskému, pro které byla teologická kompetence kandidátů svätení závažnější než kanonická poslušnost svätitele. Z okolí Rokycanova toto stanovisko zastával Martin Lupáč a s arcibiskupem se po letech spolupráce rozešel ve zlém. Na Táboře již v roce 1420 přistoupili k volbě biskupa mimo apoštolskou poslušnost; stal se jím bakalář Mikuláš z Pelhřimova, přezdívaný proto Biskupec. Po porážce tábořského křídla zemřel Biskupec ve vězení nepotvrzeného husitského krále Jíríka z Poděbrad, který – stejně jako jeho arcibiskup – nevzdával naději na smír s většinovou církví.

Ohled na apoštolskou poslušnost, či přesněji na původní intenci této poslušnosti, ale současně smělé odpoutání se od její kanonické pod-

⁴ Tzv. čtyři pražské artikuly, na nichž se rozrůzněné skupiny již v roce 1420 shodnuly, obsahují požadavek 1. svobodného kázání, 2. vysluhování „pod obojí způsobou“, *sub utraque speciae* (odtud název hnutí „utrakvisté“), dále 3. požadavek, aby se kněží vzdali světské moci, a konečně – z dnešního pohledu džihádem zavánějící, ve své době ale předešlým proti rozmařilému životu církevních hodnostářů, proti obchodování s církevními úřady a proti praxi odpustků namířené – požadavek, aby 4. byly veřejně trestány smrtelné hříchy. Viz Amedeo Molnár, *Slovem obnovená: čtení o reformaci*, Praha: Kalich, 1977, s. 67n.

⁵ Martin Wernisch, *Husitství, raně reformační příběh*, Brno: L. Marek, 2003, s. 74, v této záležitosti cituje Vavřince z Březové, „Historia Hussitica“, in: *Fintes rerum Bohemicarum V*, s. 327–534.

⁶ Molnár, *Slovem obnovená: čtení o reformaci*, s. 95.

by prozrazuje ordinace, ke které se odhodlali příslušníci Jednoty bratrské, hnutí, které se důsledným odmítáním násilí vydělilo z radikálního křídla husitství.⁷ Po volbě dvaceti starších bratří losem vybírají na zelený čtvrtek roku 1467 také tři kandidáty biskupského úřadu. Ti potom přijali svěcení od římsky svěceného kněze Michala, který se přidal k bratřím a který předtím také přijal svěcení valdenské, údajně předkonstantinské. Tento krok dynamického proudu uvnitř husitského hnutí ztělesňuje přechod z logiky církevněprávní k logice pragmatické, která se zaměřuje na vhodnost (ať již spojovanou spíše s lidskými kvalitami nebo spíše s akademickou přípravou) ordinovaného ke službě, k níž má být vyslán, spíše než na kvalifikaci vysílajících, přechod charakteristický pro církve vzešlé z Lutherovy a Kalvínovy reformace. Vývoj v Německu a ve Švýcarsku, nově vzniklé reformační církve a jejich teorie ordinace, pak zpětně ovlivňoval dění v Čechách.

Toto historické ohlédnutí snad ozřejmí, že i když mohou spory o platnosti ordinace ve skryté církvi připadat dnešním evangelíkům nepochopitelné, vracejí do hry otázky, které se v Českých zemích řešily na počátku 15. století a stály u zrodu reformace. Jde při nich o podobu církve a o pojetí kněžské služby. Pokud jde o skrytou církev, můžeme při ní přes všechny překvapivé rysy v pojetí kněžské služby (ordinace ženatých mužů, ordinace žen) a přes konfliktní vztah se současnou kurií – či přesněji: právě pro tyto rysy a pro tento konflikt, vedený o katolické téma katolickými argumentačními postupy – konstatovat, že oběma nohama zůstává v prostoru římskokatolického pojetí kněžství.

3. Český evangelický disent před rokem 1989

Na evangelické straně bychom jev srovnatelný se skrytou církvi hledali jen obtížně. Mnoho aspektů života církve se dělo mimo oficiální rámec, a tedy také mimo státní dohled. Paralelní eklesiální struktura v Českobratrské církvi evangelické ale nikdy nevznikla. Snad to souvisí s tím, že samy evangelické církve představují alternativu římskokatolické církve a to poněkud utlumilo potřebu dalších alternativ. Souvisí to jistě také s tím, že tlak režimu na nehierarchickou církev se silnými rysy kongregacionalismu (důraz na svrchovanost místního sboru) vypadal jinak než u katolíků. Roli hrála jistě i výše zmíněná levicová orientace nemalé části členů církve. Jejich mluvčím se stal prof. Josef Lukl Hromádka, systematický teolog, který se v předvečer nástupu komunismu vrátil z válečného exilu v USA. Druhou světovou válku považoval za vrchol selhání

⁷ Rudolf Řičan, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha: Kalich, 1957, s. 49nn.

západní demokracie. Byl přesvědčen o historické nevyhnutelnosti socialismu a snažil se, aby k němu církev zaujala suverénní, ale konstruktivní a principiálně pozitivní postoj. Ačkoliv se tato koncepce projevila jako mylná (a Hromádka to patrně nejpozději po invazi sovětských vojsk likvidujících pokus o demokratický socialismus v roce 1968, necelý rok před svou smrtí, sám nahlédl), vychoval generaci teologů, z nichž někteří jeho „suverénní, ale konstruktivní a principiálně pozitivní“ postoj k socialistickému státu přetavili do postoje „suverénního, odpovědného a kritického.“ Na rovině církevní práce se tento přístup promítnul do organizování dobrovolných letních pracovních brigád. Šlo o státem pořádané akce (stavby mládeže, pomoc při sklizni a v lese), jejichž cílem bylo napomoci zestátněnému hospodářství. Kromě tisíců jiných se jich účastnily skupiny křesťanské mládeže, vedené studenty teologie nebo mladými faráři. Zřejmě ekonomická užitečnost brigád vedla k tomu, že režim toleroval, když společné pobyty obsahovaly také práci s Biblií, katechezi a duchovní formaci. V 70. letech režim evangelické brigády zakázal.

Mezi Hromádkovými žáky se v průběhu šedesátých let ustavila skupina kazatelů, kteří se snažili uplatnit své odpovědné a kritické postoje v životě církve. Nazývali se *Nová orientace*.⁸ Mnozí se později spolu s nejmladší farářskou generací ovlivněnou revoltující estetikou 60. let připojili k Chartě 77. Většina z nich dříve nebo později ztratila státní souhlas, působili pak v civilních profesích a angažovali se v boji za lidská práva. Na místě svého civilního působení, v kruzích kulturního undergroundu i v poněkud uzavřeném společenství politické opozice mnozí z nich konali skrytou a bezděčnou pastoraci. Kazatelé Sváta Karásek a Miloš Rejchrt v sedmdesátých a osmdesátých letech vytvořili desítky křesťanských písní, které se brzy staly majetkem křesťanské mládeže bez ohledu na církevní příslušnost. Ve velkých městech se někteří evangeličtí teologové (Milan Balabán, Jakub S. Trojan, Jan Z. Dus) a filosofové (Ladislav Hejdánek, Božena Komárková) zbavení souhlasu nebo vyhození z univerzit či vědeckých pracovišť zapojili do systému nezávislého vzdělávání formou bytových seminářů.⁹

Rozmanitá byla jejich účast na životě místních sborů. Kromě tichých sympatií, obdivu a opatrně vyjadřované podpory ze strany členů sborů, kolegů farářů i vedení církve se evangeličtí chartisté setkávali také s výhra-

⁸ Miroslav Pfann, *Nová orientace v Československé církvi evangelické: Malá historie jednoho hnutí evangelických křesťanů podle archivních dokumentů*, Středokluky: Zdeněk Susa, 1998.

⁹ Milan Balabán, „Podzemní semináře za bolševické éry“, *Křesťanská revue* 2009/6.

dami a odmítnutím. Svou politickou angažovaností prý opouštějí nejvlastnější poslání kazatelů, jímž je zvěstování evangelia, ztotožněné ovšem zpravidla s oficiálně povolenou prací na sboru. Kritika byla výrazem strachu před tím, že by zavlečení církve na politické kolbiště znamenalo ztrátu stávajících omezených možností.

Přestože kolem sebe někteří z těch, kteří ztratili možnost působit oficiálně v církvi, vytvářeli neformální okruhy přátel, scházející se s jakousi pravidelností v bytech nebo na prázdninových chalupách, a přestože tato setkání někdy měla duchovní či teologickou náplň, nikdy se tato nepřiblížila modelu skryté církve v tom, že by chtěla být paralelní církevní strukturou nebo třeba jen svěbytným sborem či proudem v rámci evangelické církve. Pouze v nadsázce hovořili někteří kazatelé bez státního souhlasu o oblasti svého civilního působení (nemocnice – Jiří Veber, kotelna – Miloš Rejchrt, Alfred Kocáb, společenství undergroundu – Svát'a Karásek) jako o svém sboru.¹⁰ Mnohem silněji v ČCE působila představa, kterou v domácím prostředí s odvoláním na Karla Bartha rozpracoval praktický teolog Josef Smolík (1922–2009) a kterou zastávali synodní senioři Václav Kejř (1904–1989) a Miloslav Hájek (1923–1995). Podle těchto teologů je ústředním posláním církve veřejné kázání slova Božího, které se má dít ve společenství místního sboru. Místní sbor jako prominentní, ba výlučná forma existence církve byl pro Smolíka model do té míry určující, že měl výhrady i ke specifickým církevním útvarům, jakými byly (komunisty stejně nikdy nepovolený) studentský nebo jinak stavovsky či profesně definovaný sbor. Achillovou patou takového modelu ovšem bylo, že v době reálného socialismu činil církev fatálně závislou na vládnoucím režimu. Pro kazatele, kterým režim odňal souhlas k výkonu duchovenské služby, v něm prakticky nebylo místo.¹¹

Jakýmsi negativem, přeznaménkováním Smolíkova sborově soustředěného modelu byly pokusy teologů z prostředí Nové orientace formulovat program civilního působení křesťanů ve světě, solidární blízkosti modernímu člověku a důraz na záměrnou misijní „cudnost“ křesťanů. V některých důrazech šlo o úsilí souběžně s vizí Felixe M. Davídka s jeho teilhardovskými důrazy na posvěcování stvoření a na přivádění světa k jeho

¹⁰ Veber, Kocáb i Rejchrt v osobní konverzaci, Karásek opakovaně v médiích.

¹¹ Právě zde, v systému státních souhlasů k výkonu duchovenské činnosti, spočívá důležitý rozdíl mezi situací v Československu a v nacionálně socialistickém Německu. Tam se sice v roce 1933 Hitlerovi podařilo prosadit do čela sjednocené Německé evangelické církve (DEK) ideologii národního socialismu oddaného říšského biskupa. V roce 1935 bylo navíc v Berlíně zřízeno ministerstvo pro církevní záležitosti, jehož cílem mělo být sjednotit německé protestanty na pozicích podpory Hitlerovy ideologie. Tyto snahy ale vedly v roce

celistvosti.¹² Práce Ladislava Hejdánka pohybující se na rozhraní filosofie a teologie¹³ vyjadřují ústřední témata křesťanství filosofickými pojmy a vzdáleně připomínají Davídkovy úvahy o paruziální etice, etice motivované pohybem celého stvoření v rámci teilhardovsky chápané evoluce. V Hejdánkově myšlení ale zcela chybí eklesiální rozměr, filosof i jeho spoluputníci z evangelického křídla politického disentu uvažují o jednotlivci ve světě, o osvobodivé síle Pravdy a o otevřenosti eschatologické budoucnosti. Tato eschatologická budoucnost je ale chápána existenciálně, jako permanentní výzva k proměně *hic et nunc*, a nikoli jako výzva k tomu, aby církve jako organismy vyhlížely v dějinách znamení času. Církev má v jejich pojetí vždy přidech onoho trapného útvaru, který zde poněkud nechtěně zbyl z Ježíšovy eschatologické zvěsti o Božím království. Alternativní modely *sborového* života proto v kruzích evangelického disentu nevznikaly.

4. Hledání alternativních podob evangelického sboru

Po alternativních modelech sborového života se zato pilně rozhlíželi někteří probuzenečtí a charizmatičtí členové církve, teologové i laici. Koncem 70. let se v Praze charizmaticky profiloval sbor ČCE v Praze Holešo-

1934 ke vzniku Vyznávající církve, nitrocírkevního hnutí, které odmítlo režimní zásahy do života církve a v letech 1934–1936 vytvořilo dokonce provizorní církevní vedení (tzv. Říšskou bratrskou radu). Hnutí sdružovalo široké spektrum postojů, většina jeho asi 3000 aktivních příslušníků zůstávala na přísně teologické argumentační bázi (platí to i pro nejznámější dokument hnutí, Barmenské teze z roku 1934), která byla v naprostém souladu s konfesioními východisky německých protestantů. Ačkoliv se v rámci Vyznávající církve objevují plány na úplnou nezávislost na DEK, od roku 1937, kdy byli pozatýkáni členové jejího radikálního křídla, nacisté vzdali úsilí o ideologické ovládnutí evangelické církve. Vztah církve a státu se tak v mnoha ohledech prakticky vrátil k situaci před rokem 1933 a v Německu nakonec nevznikl systém státní kontroly církve, známý později z Československa. Represi vůči odpůrcům režimu, včetně těch církevních, pak v průběhu války prováděl nacionálně socialistický režim přímo, bez převodové páky prostředkujícího úřadu. Okolnosti vzniku Vyznávající církve v Německu tak – na rozdíl od situace českých evangeliků – jistou paralelu ke skryté církvi skutečně představují: vzniká zde církevní útvar, který se odděluje od původního církevního útvaru z důvodu jeho kolaborace s vládnoucím režimem. Další cesty těchto útvarů jsou ale v mnohém zcela odlišné. Na rozdíl od zakonspirované skryté církve působila Vyznávající církev veřejně; její spor s většinovou církví je v první řadě systematicko-teologický – a jak v osobní konverzaci poznamenává Pavel Filipi: „Zatímco katolická skrytá církev měla starost o svěcení (biskupů, kněží), záleželo Vyznávající církvi na vybudování synodní struktury.“

¹² Felix M. Davídek, „Konkrétní spirituální práce“, in: Fiala – Hanuš, *Skrytá církev*, s. 238nn; a „Teologie parusie“, tamtéž, s. 248–269.

¹³ Ladislav Hejdánek, *Filosofie a víra*, 2. rozšířené vydání, Praha: Oikoymenth, 1999, zde zejména stať „Víra v sekularizovaném světě“ (1962), „Atheismus a otázky nové interpretace“ (1964) a „Tradice víry: Napodobování nebo navazující překračování?“ (1965).

vicích, vedený mladým farářem Danem Drápalem (nar. 1949). Syn pražské liberálně evangelické rodiny a později excelentní absolvent evangelické teologie, prodělal brzy po nástupu do duchovenské služby proměnu směrem k charizmatickému pojetí služby. Během několika let získal jeho sbor stovky nových členů. Ve sboru působila síť bytových skupinek. Jejich práce byla rámcově koordinovaná vedením sboru, tyto skupinky ale umožňovaly členům sboru scházet se mimo neděli v místě bydliště, sdílet víru i všední starosti s druhými a zakreslit tak své křesťanství do individuálních životních souřadnic. Místem pravidelného setkání všech členů těchto skupinek bývala sborová shromáždění, tzv. biblické hodiny (katechetická a doxologická shromáždění) a nedělní bohoslužby. Jako všechna obnovná hnutí, usiloval také holešovický sbor o návrat k prvokřesťanskému ideálu. Od jiných letničních sborů se tento sbor zpočátku lišil poučeností, s níž tento ideál hledal. Kazatel Dan Drápal byl v té době již autorem moderního českého překladu *Didaché* a např. pořad slavení večere Páně vycházel právě z tohoto raně křesťanského textu. Sbor v Holešovicích ovšem u členů jiných sborů a zejména jejich farářů budil také rozpaky (uzdravovací shromáždění, manipulativní formy pastorační, odmítání rozsáhlých částí teologické přípravy a sklon k fundamentalismu) či přímo odmítnutí (např. v otázce překřtívání těch, kteří již byli pokřtěni jako nemluvňata). Když s pádem komunistického režimu polevil vnější tlak, holešovický sbor se od Českobratrské církve evangelické oddělil a spolu s dalšími, mimopražskými letničními skupinami založil sdružení letničních sborů, nazvané *Křesťanské společenství*.

Právě v prostředí těch, kteří vnímali potřebu podstatných změn v podobě fungování evangelických sborů a kteří byli proto alespoň dočasně charizmatickému hnutí otevření, nalezneme pražského (a v 70. letech brněnského) evangelického faráře Miroslava Heryána (1923–2003). V polemikách, které působení letničního sboru uvnitř evangelické církve vyvolávalo, patřil Heryán k jeho věrným přímluvcům; s jeho představiteli nepřerušil styky ani po institučním rozdělení. Vzdělaný biblista (podílel se na práci výše zmíněné skupiny, která pořídila moderní český překlad Bible) a systematik zaujatý dílem Dietricha Bonhoeffera (podílel se na překladu jeho listů z vězení), trvale zaujat politikou a v mnoha důzrazech blízky snahám *Nové orientace*, jeden z ideových otců zmíněných brigád a v 60. letech krátce spirituál bohosloveckého semináře, neúnavný organizátor vzdělávacích, uměleckých, misijních a ekumenických akcí, překladatel z němčiny a člověk vytríbeného vkusu, setkal se Heryán na území svého sboru v Praze Radotíně¹⁴ koncem osmdesátých let s rodinou Pavla (nar. 1950) a Marie Hradilkových. Jak později zjistil, byl tento otec tří

děti, působící jako radiochemik v Ústavu jaderného výzkumu, knězem skryté církve.¹⁵ Heryán v pražské obci skryté církve našel vítané spojení „katolické“ zbožnosti soustředěné kolem svátostí a kontempace (pro tu v té době evangelíky již nějakou dobu senzibilizovalo Taizé) s civilním důrazem na odpovědnost, kterou má každý člen za sbor, ale i za občanskou společnost. Heryán – stejně jako každý, kdo měl za to, že písmáctví, důvěrná obeznámenost s Biblií, je doménou evangelíků – musel být také překvapen vážností, s jakou pražská obec přistupovala k Biblii.¹⁶ Členům obce zase farář Heryán imponoval svým vzděláním a ekumenickou otevřeností.¹⁷

K blízkým přátelům Miroslava Heryána patřil farář Pavel Smetana (nar. 1937), počátkem osmdesátých let farář v Praze Libni a v letech 1991–2003 synodní senior (tj. nejvyšší představitel) Českobratrské církve evangelické. Představoval pietistické (probuzenecké) křídlo evangelické církve, svým zájmem však pokrýval také řadu společenských otázek (pod jeho vedením např. ČCE v roce 1995 přijala kritické a omluvné prohlášení k poválečnému vyhnání sudetských Němců).¹⁸ Jako synodní senior ČCE se počátkem devadesátých let při setkání s ekumenickou komisí tehdy ještě federální římskokatolické biskupské konference seznámil a spřátelil s Pavlem Hradilkem, tehdy členem komise. Když se v následujících letech vztahy skryté církve a špiček české římskokatolické hierarchie zhoršily, udržoval Smetana, pro něhož ovšem byla ekumenická spolupráce s domácí římsko-

¹⁴ Šlo o neformální ekumenické společenství nazvané „Křesťané z Černošic“, k němuž se kromě evangelíků hlásili také katolíci, příslušníci Církve bratrské a CČSH.

¹⁵ Pavel Hradílek, „Za Miroslavem Heryánem“, *Getsemany* 137 (2003) a „Ekuména v Černošicích“, *Getsemany* 41 (1994).

¹⁶ Systém vzdělávání v pražské obci skryté církve popisuje v rozhovoru s Bobem Fliedrem Jan Konzal, *Zpověď tajného biskupa*, Praha: Portál, 1998, s. 53. Překvapivé průniky s jinými neoficiálními římskokatolickými aktivitami (kterých se pro skrytou církev v roli lektorů např. účastnili jak minulý, tak současný římskokatolický arcibiskup, Miloslav Vlk i Dominik Duka) popisuje v diplomové práci Soňa Kristenová, *Skrytá církev v kontextu dějin se zaměřením na pražskou obec ES a její význam dnes*, diplomová práce na UK ETF v Praze v roce 2001, vedoucí právě Pavel Filipi, s. 83nn.

¹⁷ „Nadšeně jsem si tehdy myslel, že jsou všichni evangelíci jako Heryán“, vzpomíná Pavel Hradílek. A dodává: „Až později jsem poznal, že tomu tak není...“ Z osobní konverzace.

¹⁸ Synod ČCE 18. listopadu 1995, prohlášení *K problematice vysídlení sudetských Němců*, podstatně úryvky in: Zdeněk Susa (vyd.), *Rozdělující zeď je zbořena: Cesty k porozumění mezi Čechy a Němci*, Středokluky 1999 (něm. jako *Der trennende Zaun ist abgebrochen: Zur Verständigung zwischen Tschechen und Deutschen*, Leipzig 1998).

¹⁹ „Byl jsem potom za Smetanou několikrát i sám; vždy jsme se spolu modlili“, vzpomíná Pavel Hradílek v osobní konverzaci.

katolickou církví jednou z priorit a s pražským arcibiskupem kardinálem Miloslavem Vlkem (nar. 1932) jej pojilo také osobní přátelství, nadále kontakty také s Pavlem Hradilkem.¹⁹ Později všestranně podporoval nový výhonek, který vyrostl z prostředí skryté církve a kterým to, co její členové poznali, promysleli a zažili, nabídli církevní i necírkevní veřejnosti, totiž Institut ekumenických studií.

5. Institut ekumenických studií

a studijní program **Teologie křesťanských tradic na UK ETF**

Založení občanského sdružení Institut ekumenických studií v roce 1994 představuje skutečný mezník v recepci skryté církve v prostředí ČCE – a zvenčí se lze domnívat, že také pro samo společenství skryté církve institut nezůstal bez významu. U jeho zrodu stáli kromě Pavla Hradilka také husitská teoložka Ivana Dolejšová (nar. 1965, provdaná Noble), zpozvdálí pak Jan Konzal, Jan Kofroň, Miroslav Heryán a další. V navázání na již zmíněné neoficiální vzdělávání skryté církve, s nově posíleným důrazem na ekumenu a spravedlnost (genderovou, ekonomickou, rasovou) a ovšem také se silnou inspirací anglosaských teologických učilišť zprostředkovanou právě Ivanou Dolejšovou, vznikl zde čtyřletý studijní program „ekumenických studií“. Studium bylo zamýšleno jako komplementární s jiným vysokoškolským studiem či již nabytou odborností. Zamýšleným absolventem byl vzdělaný a kritický laik, působící odspodu ve své domovské církvi směrem k ekumenickému sblížení a k otevřenosti církve palčivým otázkám současného světa. Curricullum studia prozrazuje spíše „katolickou“ strukturu studia: Začíná se hermeneuticky pojatým úvodem do teologie, filosofii, psychologii náboženství – a liturgikou. Až ve druhém ročníku přibude studium bibliistiky, systematické teologie a církevních dějin. V dalších letech pak kurzy homiletiky, etiky a eklesiologie. Výuku od počátku zajišťovali lektori širokého ekumenického i profesního spektra, kromě Jana Konzala a zakladatelské dvojice Hradilek a Dolejšová také odborníci, kteří působili na univerzitách v Praze, Brně i jinde (filosofky Lenka Karfíková a Alice Kliková, historici Jiří Hanuš, Rudolf Vévoda, religionista Ivan O. Štampach, bibličtí teologové Mireia Ryšková, Zbyněk Studenovský, Petr Sláma a Petr Šandera, praktičtí teologové Josef Smolík, Pavel Filipi, Mojmír Žalčík a Jan Lachmann, teologové s psychoterapeutickým – Pavel Zach – či sociologickým – Jan Jandourek – přesahem).

Důležitou protiváhou i doplňkem intelektuálnímu vzdělání je na IES od počátku jeho založení duchovní formace. Nabízí se studentům během intenzivního týdenního pobytu mimo Prahu (v posledních letech v objektu skryté církve ve Strašicích u Rokycan) formou pravidelných ranních

a večerních modliteb, strukturovaných meditativně-modlitebních „obnov křtu“ i nedělních eucharistických bohoslužeb. Dvakrát do roka mají také studenti možnost účastnit se ekumenicky otevřených ignaciánských exercíí. Studium v této formě tedy nemá připravovat duchovní, několik jich ale institut vystudovalo paralelně se studiem na některé z teologických fakult. A naopak: několik kazatelů evangelikálních či charizmatických církví studijní program vystudovalo z vlastního zájmu a s cílem rozšířit si teologické obzory.

V roce 1999 se IES spojil s Evangelickou teologickou fakultou v Praze. Fakulta jako součást Karlovy univerzity jej při zachování základního charakteru studia i kádru vyučujících od roku 2000 zajišťuje jako svůj bakalářský studijní program, zvaný *Teologie křesťanských tradic*, v roce 2009 rozšířený o navazující stupeň magisterský. Spojení katolicky koncipovaného studijního programu s evangelickou fakultou je samo o sobě jevem nesamozřejmým. Došlo k němu po neúspěšném jednání o přičlenění k Západočeské univerzitě v Plzni. Ale také veskrze pozitivní dojem, který svým zaměřením, způsobem výuky i skladbou vyučujících a studentů institut zanechal na evangelické teology, kteří zde externě vyučovali (Josef Smolík, Petr Pokorný, Pavel Filipi, Martin Prudký, Jindřich Halama, Petr Sláma) a z nichž někteří stanuli během vyjednávání o spojení v čele ETF, toto spojení usnadnil. Institut ekumenických studií se tak stal prominentním médiem obousměrné komunikace mezi skrytou církví, zejména její pražskou obcí, a ETF, potažmo ČCE.

6. Skrytá církev jako zrcadlo někdejšího evangelického étosu

Autorovi těchto řádků nepřisluší, aby hodnotil, jaký význam mají kontakty s evangelíky pro skrytou církev. Jako evangelický teolog – biblista, vyučující na IES od prvního roku jeho působení i několikrát host shromáždění nebo pracovních týmů pražské obce – ale registruje, o které z atributů evangelictví (tedy toho, co se tradičně považuje za „evangelické rodinné stříbro“) jeví členové skryté církve zvýšený zájem.

S neobvyklým zaujetím studuje skrytá církev Bibli. Brzy po listopadu 1989 byl hostem jejich shromáždění Josef Smolík.²⁰ Posluchači se zájmem a bez obranářských gest přijímají nejnovější, nezřídka poněkud rozvratné hypotézy o dějinách Izraele, vzniku a literárních vlastnostech Bible. Zřetelný je přitom ale vždy zájem teologický, tedy takový, jenž se ptá po relevanci biblického místa a jeho výkladu křesťanově současné orientaci.

²⁰ „Pozvali jsme ho, aby nás naučil pracovat s Bibli a připravovat kázání,“ vzpomíná Pavel Hradílek v osobní konverzaci.

Příznačná je programová kniha biskupa pražské obce Jana Konzala *Orientace na cestě životem*.²¹ Z celkových 186 stran textu je více než čtvrtina věnována biblickým postavám pojatým jako rozmanité typy víry. Permanentní rekurs k Bibli, procházející celou knihou, a to i tam, kde jde o soudobá individuální i společenská dilemata, je odzbrojující připomínkou dnes poněkud pozapomenutého evangelického lpění na Bibli.

Dalším „evangelickým“ rysem pražské obce skryté církve je samospráva a kolektivní odpovědnost za život obce. Původně příslušela pouze ordinovaným, po listopadu 1989 přešla ale na radu, tvořenou spolu s virilně účastným biskupem několika volenými členy, muži i ženami, a to bez ohledu na ordinaci.²² Samospráva zde ovšem není cílem, nýbrž spíše důsledkem pojetí, v němž teprve celek pokřtěných a různě obdarovaných členů obce vytváří společenství církve: zapojení specifických darů jednotlivých členů sboru není ústupkem demokratizačním snahám, ale podstatným a nezbytným rysem života církve. Takové pojetí ovšem dost kontrastuje s praxí známou z evangelických sborů, kde se účast aktivnějších členů sboru, především volených laických představitelů neboli presbyterů, omezuje na technické otázky provozu sboru, na rozdíl od otázek teologických, které jsou – nejednou se zvláštní kombinací úcty a nezájmu – přenechány duchovnímu. V pražské obci jsou členové rozdělení do týmů, které se vždy jako celek střídají ve vedení bohoslužeb. Před bohoslužbami se scházejí ke společnému promýšlení biblického textu, který podle lekcionáře připadá na nadcházející neděli, a ke společné přípravě liturgie. Aktivní účast pokud možno *všech* na utváření bohoslužeb ovšem vyžaduje jejich nemalé studijní úsilí. Právě odtud, z bohoslužebného zacílení teologie, zřejmě vychází trvalý studijní zájem obce, který nakonec vedl také k založení IES.

7. Skrytá církev inspirací českým evangelíkům

Bohoslužebné zacílení teologie a současně komuniální a světu otevřený charakter bohoslužeb je ale také tím, co je dle názoru autora těchto řádků nejcennějším odkazem skryté církve současné Českobratrské církvi evangelické. Liturgie zde není chápána jako ornament jinak aktivního života, jako útěk ze světa či naopak jako úmorná povinnost. Bohoslužby představují vrcholné privilegium Božího lidu, naplnění lidského ur-

²¹ Dle autorova doslovu se raný tvar práce datuje do let 1978–1980. Přepočítána byla pro potřeby pražské obce až po listopadu 1989, vyšla pod autorským pseudonymem Karla Kleina v roce 1995. O deset let později vyšla pod autorovým jménem jako Jan Konzal, *Orientace na cestě životem*, Praha: Sít', 2005.

²² Strukturální změny po listopadu 1989 popisuje Kristenová, *Skrytá církev v kontextu dějin*, s. 68nn.

čení, předjímku a oslavu Božího království. Bohoslužby jsou ale současně místem, kde lidé přijímají, nově promýšlejí a v přímluvách Hospodinu předkládají svou civilní misi i své osobní cesty víry, své vzlety i pády. Bohoslužby jsou událostí, za kterou členové obce společně odpovídají. Oproti stereotypním představám o okázalosti katolických bohoslužeb (a o prostotě bohoslužeb evangelických) se členové pražské obce scházejí v bytech nebo vypůjčených školních třídách. Předsedající zpravidla nenosí zvláštní liturgický oděv, shromáždění buď sedí okolo stolu nebo v místnosti vytvářejí kruh. Evangelického účastníka překvapí, kolik lidí se – kromě společného zpěvu – bohoslužeb nějakou službou aktivně účastní. Oč neformálnější je vnější prostředí těchto bohoslužeb, o to bedlivěji je však dodržována a tvůrčím způsobem rozvíjena jejich základní dvojoh-nisková (bohoslužba slova a bohoslužba stolu Páně) logika. Je zřejmé, že dlouhodobě zpochybňovaná legitimita ordinovaných služebníků skryté církve ze strany římskokatolické hierarchie vedla k důkladnému promyšlení povahy, nejhlubší podstaty, požadavků a možností ordinované služby. Základní teze této služby při bohoslužbách zní: ordinovaný předsedá liturgii, jejím vykonavatelem je z moci Ducha svatého sbor jako celek.²³ Odtud široká paleta služby laiků. Odtud ale také důkladné studium dějin a mnohotvárných možností liturgie, jak se pěstuje na IES, resp. TKT. Odtud také svoboda vůči ustrnulým formám liturgie i věrnost jejím původním intencím. Evangelíci, zejména mladší teologická generace, kteří se – unaveni přednáškovým charakterem svých bohoslužeb – ohlížejí po liturgičtějších bohoslužebných projevech, mohou přitom snadno ulpět na okrajových jevech, jakými je liturgický oděv, kolárek duchovního, svíce či gesto. Ze zkušenosti skryté církve i z textů, které v jejím prostředí vznikají, se ale mohou poučit o tom, že liturgie je smysluplným děním, které má své hluboce zdůvodněné kroky, ale také své nahodilé a dobově podmíněné projevy – a mezi těmi dvěma je třeba rozlišovat. Mohou si uvědomit, že liturgická obnova nemusí nutně znamenat klerikalizaci církve, ale je šancí zapojit do služby sboru laiky. Mnozí dnes bolestně pocítujeme, že po létech ateistického režimu, který v Čechách kromě strachu vyvolával uvnitř církve mezi mnohými také odpor a touhu po alternativě, odhalila léta svobody a plurality pozoruhodnou neschopnost církví oslovit nyní konečně svobodného necírkevního současníka. Šanci oslovit jej mají společenství určitá a vnitřně přesvědčená, ale současně otevřená a flexibilní. Skrytá církev na své neprošlapané cestě tento vzácný poměr mezi věrností tradici a otevřeností světu našla.

²³ Srov. Konzal, *Orientace na cestě životem*, s. 144nn.

PSÁNO Z EKUMENICKÉ ZKUŠENOSTI, ČTENO V EVANGELICKÉ ZKUŠENOSTI

Otto Hermann Pesch: *Katolická dogmatika*¹

Jan Štefan

AUS ÖKUMENISCHER ERFAHRUNG GESCHRIEBEN, IN EVANGELISCHER ERFAHRUNG GELESEN. Zur Katholischen Dogmatik von Otto Hermann Pesch Der Rezensionenartikel befasst sich mit dem Band 1 der „Katholischen Dogmatik“ von O. H. Pesch. Was der Rezensent besonders beachtet, sind: (1.) fundamentaltheologische Zuspitzung dieser Dogmatik und (2.) theologische Mehrsprachigkeit ihres Verfassers. Ad 1: Ungewöhnlich ist schon die Reihenfolge der Haupttraktate (von der Christologie über die Anthropologie und Schöpfungslehre zur Gottes- und Trinitätslehre) und noch mehr die stets gegenwärtigen fundamentaltheologischen Aspekte der Darstellung und Deutung der klassischen dogmatischen Materie. Ad 2: Pesch spricht zwar nicht „ökumenisch“, sondern seine Muttersprache, „katholisch“ (er ist vernunft-freudig, traditionsgebunden, denkt perspektivistisch), doch er beherrscht sehr gut seine zweite Sprache, „evangelisch“ (simul fidelis et infidelis, leeres Grab, Jungfrauengeburt). Zum Schluss werden Peschs zahlreiche Übersetzungen ins Tschechische genannt (Bücher, Vorträge, Auszüge aus seinen Werken in mehreren katholischen und evangelischen theologischen Zeitschriften).

„1. Ubohý teolog, zdá se mi – především zastává-li obor ‚systematická teologie‘ –, kterého nikdy nejímalo pokušení psát ‚dogmatiku‘! I mne již toto pokušení padlo – až dosud jsem mu odolával [...] 2. Dogmatikou se lze dnes zabývat, dogmatiku lze dnes psát beztak jen ‚v podobě fragmentu‘.“ O. H. Pesch (1987)²

Opět jedna nová regulární Dogmatika?

„Karl HEIM začíná předmluvu ke své knize ‚Věra a myšlení‘ 1931 podivuhodným zjištěním: ‚Máme dost dogmatických učebnic, které výtečně uvádějí do učení evangelické církve.‘ Dost!?! A výtečně!?!“ Karl Barth³

Na začátku prvního půlsvazku prvního svazku své *Církevní dogmatiky* (1932) uvádí KARL BARTH citát prominentního reprezentanta apologetiky a polemiky v německé evangelické systematické teologii: „Máme dost dogmatických učebnic, které výtečně uvádějí do učení evangelické církve“

a dodává k tomuto „podivuhodnému zjištění“ svůj lakonický komentář: „Dost!? A výtečně!?!“ Následujících několik desetiletí 20. století přineslo jak na evangelické, tak na katolické straně mnoho desítek, tedy více než dost, učebnic dogmatiky, mezi nimi i několik takových, jimž by mohl dokonce i barthovský teolog udělit známku „výtečně“. Mezitím se stalo samozřejmostí, že evangeličtí teologové čtou dogmatiky svých katolických kolegů. Často se jedná o kolektivní díla,⁴ jejichž rozsah vysoce převyšuje standardní rozsah dogmatik evangelických.⁵ Vlna (jednosvazkových) učebnic či kompendií se nezastavila ani před prahem nového tisíciletí. Roku 1995 vyšly dogmatiky GERHARDA LUDWIGA MÜLLERA (1947)⁶ a WILFRIEDA HÄRLEHO (1941)⁷, 2001 dogmatika HANSE-MARTINA BARTHA (1939)⁸ a 2004 dogmatika GUNDY SCHNEIDER-FLUME(OVÉ) (1941).⁹ V roce 2008 se k nim přidružila „první dodávka“ nové vícesvazkové regulérní dogmatiky z pera jediného autora: dva obsáhlé svazky „Katolické dogmatiky v ekumenické

¹ Tento recenzní článek je součástí výzkumného záměru Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy MSM0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy. Jeho původní německá verze vychází v letošním ročníku časopisu *Communio viatorum*.

² Otto H. Pesch, *Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1987, s. 13 (předmluva). Čeština umožňuje i dokonavé čtení: „*1. Ubohý teolog [...] kterého nikdy nepojalo pokušení napsat ‚dogmatiku‘! I mne již toto pokušení popadlo – až dosud jsem mu odolal. [...] 2. Dogmatiku [...] lze dnes napsat beztak jen ‚v podobě fragmentu‘.*“ – Obsah knihy odpovídá názvu asociativně odvozenému z knihy „Celek ve zlomku“ velikána katolické teologie 20. století Hanse Urse von Balthasara: jednotlivé studie jsou řazeny podle pořadí tradičních dogmatických traktátů; převažují ekleziologie a sakramentologie, schází eschatologie.

³ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1. Die Lehre vom Wort Gottes*, München: Kaiser, 1932, s. 29.

⁴ Johannes Feiner – Magnus Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Zürich: Benziger Verlag, 1965–1976; Johann Auer – Joseph Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik*, Regensburg: Pustet, 1970–1989; Theodor Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf: Patmos, 1992; Wolfgang Beinert (Hg.), *Glaubenszüge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Paderborn – München: Schöningh, 1994/95.

⁵ Michael Schmaus, *Katolická dogmatika*: naposledy 5 svazků v 8 velkých knihách; týž, *Víra církve*: naposledy 6 svazků v 13 velkých knihách; *Mysterium Salutis*: 5 svazků v 7 knihách; *Malá (sic!) katolická dogmatika*: 9 svazků kapesního formátu.

⁶ Gerhard L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1995.

⁷ Wilfried Härle, *Dogmatik*, Berlin – New York: W. de Gruyter, 1995.

⁸ Hans-Martin Barth, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch*, Gütersloh: G. Mohn, 2001.

⁹ Gunda Schneider-Flume, *Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

zkušenosti“ od OTTO HERMANNA PESCHE (1931);¹⁰ „druhá dodávka“ má následovat v dubnu 2010, tedy v době, kdy píšu tyto řádky. Její autor, vášnivý ekumenik a osvědčený znalec díla svatého Tomáše a Martina Luthera, již vícekrát ukázal svému čtenářstvu nejen svou analytickou akribii, ale také a především svou organizační energii a své systematické umění: jako vedoucí redaktor „Nové knihy víry“ (1973), jako autor vyčerpávajících encyklopedických hesel v mnohasvazkových naučných slovnících, jakými jsou třetí vydání „Lexikonu pro teologii a církev“ (LThK³, 10 + 1 sv., 1993–2001) a „Teologická věcná encyklopedie“ (TRE, 36 sv., 1997–2006), jako komentátor německo-latinské komentované edice Tomášovy Teologické summy (DThA, od 1933) a jako autor syntetických monografických tlustospisů i kratších populárně-teologických paperbacků. Svůj malý katechismus pro dospělé pojmenoval „Malá katolická kniha víry“ (1974), svazek svých sebraných studií „Dogmatika ve fragmentu“ (1987). Před dvěma lety zpřístupnil v roce 1997 emeritovaný profesor Evangelické teologické fakulty univerzity v Hamburku výtěžek své čtvrtstoletí trvající přednáškové činnosti širokému kruhu zájemců v podobě „regulérní“ dogmatiky. Její první svazek, rozdělený do dvou knih, zahrnuje celkem pět hlavních traktátů, slíbený druhý svazek má přinést dalších šest traktátů.

5 traktátů

Svazek I: *Příběh lidí s Bohem*

Dílčí svazek 1/1 (XXX + 978 stran):

- I. Teorie vědy (*Co znamená Slovo Boží?*): 4 části, 21 kapitol, 369 stran.
- II. Christologie (*Boží Slovo v dějinách*): 3 části, 14 kapitol, 563 stran.

Dílčí svazek 1/2 (XVI + 781 stran):

- III. Teologická antropologie (*Lidé*): 3 části, 12 kapitol, 288 stran.
- IV. Teologické učení o stvoření (*Boží svět*): 4 kapitoly, 100 stran.
- V. Učení o Bohu a Trojici (*Bůh – Jeden a Trojjediný*): 4 části, 26 kapitol, 354 stran.

¹⁰ Otto H. Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Band I: Die Geschichte der Menschen mit Gott*: Teilband 1/1: Wort Gottes und Theologie. Christologie. XXX + 978 stran. Teilband 1/2: Theologische Anthropologie, Theologische Schöpfungslehre, Gottes- und Trinitätslehre. XVI + 781 stran, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2008. V textu odkazují na toto dílo pouhým číslem svazku a stránky v závorce, autorovu případnou kurzivu zpravidla nechávám nepovšimnutou. – Na květen 2010 ohlašuje totéž nakladatelství: *Band 2: Geschichte Gottes mit den Menschen*: Ekklesiologie / Eschatologie / Sakramententlehre, cca 800 stran.

První, co čtenáři či čtenářce při prvním pohledu do obsahu padne do oka, je neobvyklé řazení jednotlivých traktátů. O. H. Pesch nevstupuje do dogmatiky učením o Bohu, jak je v této disciplíně po staletí zvykem, nýbrž učením o Kristu. K vlastní *theo-logii* (sic!) dochází delší cestou přes učení o Božím stvoření, tedy o člověku a o světě. „Krátce: Christologie otevírá materiální dogmatiku, protože a pokud vyslovuje, vykládá a objasňuje, kdo je to ten Bůh, v něhož věří křesťanská víra.“ (1/1, 376) Řečeno ještě konkrétněji: Pesch začíná „dole“, u „Ježíše z Nazaretu“ a pokračuje „Ježíšem Kristem“ a „Bohem v Ježíši Kristu“. Poté znovu nasadí u „nového člověka“ a přes „starého člověka“ postupuje k „pravému člověku“. Pojednává nejprve „Boží svět“, potom „jistotu Boha“, „zkušenost Boha“ a „spásu od Boha“, končí „nahore“, u „jednoho Boha, který je Troj-jediný“.

Traktát I konfrontuje biblické a tradičně-teologické pojetí Slova Božího s teoriemi vědy, s nimiž přišlo 20. století. *Traktát II*, zdaleka nejobšáhlejší, přináší vedle dogmatiky také fundamentální teologii, ne ovšem jesuologii, nýbrž „*teologickou christologii*“ (1/1, 373), popř. „*soteriologickou christologii*“ (1/1, 389). Viděno z opačné strany: jde o „speciální nauku o Bohu a tím, chceme-li to tak nazvat, o zcela konsekventně *christo-centrickou theo-logii*“ (1/1, 378). Poslušen pořadí článků Vyznání víry traktuje Pesch v rámci christologie také mariologii („Ježíšův počátek: Maria“: 1/1, 848–877). *Traktát III* ohlašuje teologickou antropologii, ovšem „jako antropologicky čtenou nauku o milosti“ (1/2, 8). A opravdu, víc než „člověk“ ho zajímá „nový člověk“ a „starý člověk“, tedy soteriologie a hamartiologie. *Traktát IV*, nejkratší ze všech, je teologické učení o stvoření, jehož závěrečnou kapitolu tvoří střízlivá angelologie a démonologie. *Traktát V* je věnován vlastnímu učení o Bohu. Tradiční *theo-logická* (sic!) tematika přitom přijde nezřídka zkrátka: vlastnosti Boží (1/2, 596–604) jsou pojednány na 8 stranách, teodicea (1/2, 625–634) na 9 stranách, predestinace (1/2, 656–661) na 5 stranách. Zato nám nabízí Pesch po kapitole o ateismu (1/2, 480–505) a o náboženstvích (1/2, 506–516). Traktát ústí do „asketické“ nauky o Trojici“ (1/2, 678).

1805 stran čtenářsky přívětivého textu

„Nemohu pochopit, proč by dogmatika nesměla být také potěšením pro čtenáře, ano proč by příležitostně nesměla sršet vtipem. Slibuji si od toho také trochu více teologické terénní zkušenosti.“ (1/1, XXVI)

Troufne-li si systematický teolog předložit svým čtenářům a čtenářkám naráz bezmála dva tisíce stran teologického textu, musí přitom postupovat „user-friendly“. Pesch tak činí už grafickou rozrůzněností svého textu.

V knize užívá trojí litery: obvyklý typ písma pro hlavní text, který chce být srozumitelný i teologickému laikovi, hustší typ písma pro učební látku určenou studujícím teologie a petit pro odborné diskuse. Poznámky pod čarou jsou omezeny na minimum, zato jsou jednotlivé kapitoly a podkapitoly každého traktátu uvedeny doporučujícím odkazem na základní knižní tituly (nejednou se jedná o dva různé, protichůdné koncepty) a celý traktát pak uzavírá obsáhlý a bohatě členěný seznam další použité a doporučené literatury. Rychlost výkladu se v jeho průběhu mění. Vstupní partie, v nichž autor nahlas medituje, probíhají v pohodlném tempu, finální partie, obsahující jednak souhrny toho, co už bylo řečeno, jednak nápovědi, kudy by se mohly či měly ubírat další úvahy, v tempu mnohonásobně zrychleném. Pro zevrubné líčení evangelijních příběhů a dějin teologického myšlení si Pesch právem nárokuje dostatek místa. Umí však, když na to přijde, zvolit i hrubý postup učebnicových přehledů nebo přejít do zhuštěné řeči tezí, v nichž přesně váží a odměřuje každé jednotlivé slovo. Pokud reprodukuje cizí myšlenky a myšlenkové postupy, zachází nejednou do detailů; komentuje-li církevní život, omezí se často na pouhé pojmenování daného jevu a jeho možných souvislostí. Často narazíme na opakování, mezibilance, ohlédnutí nazpět a výhledy dopředu, předběžné a následné připomínky, směřující úvody (oblíbený Peschův termín „Hinführung“) nebo překlenující přechody („Überleitung“). Jazyk díla je dobře srozumitelný, opravdu žádná profesorská němčina. Obrazně řečeno: „teologický celozrný bio-chléb“ (1/1, XXVI). Čtenářky dozajista ocení inkusivní vyjadřování katolického profesora, který přejně vítá nástup německých systematických teoložek obou konfesí do donedávna bezvýhradně mužské teologické disciplíny a slibuje si od něho blahodárné změny v dogmatickém „způsobu vyjadřování, stylu myšlení a řeči“ (1/2, 416 pozn. 22; srov. 1/2, 424 pozn. 37 a 1/1, 203n). Dobře uvážena a odvážena je i míra asertivity Peschových tvrzení. Příklad za všechny: Na počátku pojednání o „diferencovaném konsensu“ ve věci nauky o ospravedlnění Pesch poznamenává v humorně odlehčeném tónu: „Zde sedím (u počítače), a nemohu jinak. Nikdo ode mě nemohl očekávat nějaký jiný úsudek.“ (1/2, 123). Na jeho konci nás ujišťuje bezmála magisteriálně, že po „Společném prohlášení k učení o ospravedlnění“ musíme považovat hlasy jeho kritiků ne za náhledy katolické církve, nýbrž pouze za soukromé názory jednotlivých profesorů (srov. 1/2, 126).

Katolický teolog zůstává jen zřídka solitérem. Nachází se přece v početně velkém společenství, které nezná hranic času nebo místa. Ze stránek „Katolické dogmatiky“ k nám hovoří teologové klasických dob obou vyznání (přede všemi ostatními „Teolog“ Tomáš Akvinský a „Reformátor“

Martin Luther), (římsko-)katoličtí a evangelicko(-luterští) teologové 20. století (nejčastěji Gerhard Ebeling a Wolhart Pannenberg, velmi často Rudolf Bultmann a Karl Rahner), Peschovi němečtí kolegové – systematičtí teologové (z jedné strany Eberhard Jüngel a Jürgen Moltmann, z druhé Walter Kasper, Hans Küng a Joseph Ratzinger). Ze svých zvěčnělých hamburských kolegů se často odvolává na novozákoníka Ulricha Wilckense a církevního historika Bernharda Lohseho. Jako hlasy tohoto světa slyšíme především prominentní přírodovědce a zástupce sociálních věd, ale také žurnalisty a moderní média. Mnohem méně často přicházejí ke slovu filosofové a umělci, takřka nikdy politici. Básně přítele Walthera Hallera jsou jedinými verši, které Pesch cituje! Čeho si naproti tomu velmi cení, jsou životní zkušenosti. Proto se tu a tam uchyluje k vypravování příběhů – prožitých i vymyšlených.

Nedogmatická dogmatika

„Měřeno generálním negativním podezřením (rozuměj: z dogmatismu, J. Š.), je dnes ‚dogmatika‘ v teologii obou konfesí ‚nedogmatická‘.“ (1/1, 204)

Někdejší Hamburčan Pesch si je vědom toho, že žijeme „v pokřesťanských časech“ (1/2, 460), mezi nábožensky amuzikálními současníky, jejichž vyznáním je v mnoha případech „nový typ ‚ateismu‘, jež se snad sluší označit názvem ‚emocionální ateismus‘“ (1/2, 664). Nejen evangelická, nýbrž i katolická dogmatika dnes nemá jinou volbu, než být „nedogmatickou“. Co si však máme pod takovou „nedogmatickou dogmatikou“ představit?

Nejprve nemilosrdnou *elementarizaci* během staletí nám všem přes hlavy přerostlé dogmatické látky. Mnohé z toho, co dříve povinně patřilo k agendě katolického dogmatika, Pesch resolutně odsouvá do dějin dogmatu a teologie: „Udělují si svobodu [...],“ píše znalec všech subtilit kontroverzně-teologické nauky o milosti / o ospravedlnění na závěr svého vylíčení problematiky svobodné vůle („liberum / servum arbitrium“), „považovat tohle všechno za dějiny“ (1/2, 139).

Potom odvážné *experimentování* s novými obrazy, pojmy, formulemi, doktrínami. Příklad? Ve svém *učení o Bohu* Pesch obšírně představuje a promýšlí nejrůznější tradiční obrazy Boha. Je Bůh osobní? Je rodu mužského? Pesch se vyslovuje pro pluralismus vícera pokud možno i protichůdných obrazů Boha, z nichž jeden se může sám od sebe prosadit jako zvlášť nápomocný vůdčí obraz. Jako jeden takový obraz, který ostatní obrazy omezuje a doplňuje, jemuž se „ostatní představy a obrazy dají přiřadit tak, že dochází k jejich výstižnému a přiléhavému objasnění a poopravení“ (1/2, 532), nabízí svou – z knížičky „Poznání Boha dnes“ i českému

čtenáři známou – metaforu: „Bůh jako horizont našeho života“.¹¹ Mnohé jiné oblíbené obrazy podle Pesche příliš jednostranně akcentují jednu Boží transcendenci, podruhé Boží imanenci. Obraz horizontu, obzoru, prý vyjadřuje obojí vyváženě, neboť umožňuje, „myslet Boha zároveň tak bezmezného, jak je to jen možné, a zároveň jako všudypřítomné vnitřní tajemství světa“ (1/2, 533). – Peschova *trinitologie* je, jak už bylo naznačeno, spíše zdrženlivá, antispekulativní, „asketická“. „Nezbytnou“ pro víru je věta, „že Otec, Syn/Logos, Duch jsou jeden Bůh“, „nepotřebným“ proti tomu „znovu a znovu zavádějící *formální* pojem ‚troj-jediný‘“ (1/2, 727). – *Christologii* korunuje Pesch – čtenáři a čtenářce své „Dogmatiky ve fragmentu“ rovněž už známou – základní christologickou formuli: „Ježíš Kristus: Člověk zcela pro druhé – Člověk zcela pro Boha – Bůh zcela pro lidi“ (1/1, 831). Je přesvědčen, že se svou formulí stojí na půdě Chalcedonského vyznání a v linii spekulativní christologie Karla Rahnera. „To, co vyznání a tradice nazývají ‚božstvím‘ Ježíše Krista, se nevyjevuje nikde jinde než v radikálním lidském bytí na jedné straně, které je na druhé straně totální vazbou na Boha. Co je na Ježíši Kristu ‚božské‘, je jeho *nadlidský* způsob *lidsky* milovat a sebe sama Bohu vydávat, tedy ‚věřit‘.“ (1/1, 840) – Svou *antropologickou* zásadu formuluje Pesch jednou christologicky: „Člověk je sestrou a bratrem Ježíše Krista.“ (1/2, 4), podruhé *theo-logicky*: „Lidé jsou Božími partnery, které Bůh neopustil.“ (1/2, 11). – Konfesijně-specifická formule luterské *soteriologie* a *hamartiologie* „simul justus et peccator“, „spravedlivý a hříšník zároveň“ – v Peschově chápání se nejedná o „teoretickou“, nýbrž o „existenciální“ výpověď“ (1/2, 56), kterou podle jeho přesvědčení může sdílet i katolík – tu dostává odvážnou novou interpretaci: „simul fidelis et infidelis“ (1/2, 59), „Jsme zároveň věřící i nevěřící“ (1/2, 60). Nebo raději volněji: „Máme víru a zároveň se nám víry nedostává“.

S fundamentálně-teologickým zahrocením

„Klasickými příklady jsou např. nauka o eucharistii a nauka o Trojici. Dnes už nebývají traktovány čistě vnitro-dogmaticky, nýbrž – a to i v jednotlivostech – tak, že jsou promyšleny s ohledem na skutečnost tohoto světa a že jsou ozřejmovány jako plausibilní v rámci současného lidského tázání po člověku. V tomto smyslu fundamentálně-teologická metoda zahrnuje a propracovává metodu dogmatickou.“ (1/1, 220)

Naši dnešní duchovní situaci vyznačuje na jedné straně neo-existencialismus, pro nějž je člověk mírou všech věcí, „to, nad co nelze myslet

¹¹ Otto H. Pesch, *Existuje? Poznání Boha dnes* (= Heute Gott erkennen), přel. M. Klauberová, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 78–86.

nic většího“ (1/2, 474), na druhé straně nový naturalismus, který zcela deterministicky degradoval všechnu lidskou svobodu na „milou iluzi“ (1/2, 221). Vědci musí teolog přiznat „právo na teologický nezájem“ (1/2, 190), avšak on sám by se měl, zejména tváří v tvář astrofyzikům a biologům, připravit na scénář pro teologii nejhorší. Pesch píše „církevní“ dogmatiku, nikoli „volnou“ náboženskou filosofii. Prolegomena k ní tvoří fundamentálně-teologický traktát. Jejich autor je však dalek toho myslet si, že tímto prvním traktátem splatil fundamentálně-teologický tribut a nyní má v deseti traktátech volné ruce pro „čistou“ dogmatiku. Tímto způsobem (vlastně nezpůsobem) by se dogmatika stala „dogmaticistickou“ (1/2, 406). Dogmaticistickým postupem rozumí Pesch sbírání „statementů z Bible a tradice“, popř. „opakování formulí bez přihlednutí ke skutečnosti“ (tamt.). Nemůže-li se dnes žádný biblický teolog odvolávat na prosté „*Stoji psáno*“, nemůže ani dnešní systematický teolog argumentovat pouhým „*Traduje se*“. Věřím, že domýšlím autora v jeho intencích, když dodávám: *Dogmaticismus* je katolický pandán k protestantskému *biblicismu*. Bývá-li (byl-li?) častým hříchem evangelických dogmatik *biblicismus*, pak je (byl?) častým hříchem katolických dogmatik *dogmaticismus*. Katolický systematický teolog 21. století však dnes namnoze (většinou?) žije a myslí ve stejném prostředí jako systematický teolog evangelický: ne ve (středověkém) klášteře, nýbrž v (postmoderním) světě. I tehdy, když jako katolický křesťan, tedy jako insider, traktuje klasickou dogmatickou materii, měl by vždy zohledňovat i potenciálního necírkevního, popř. nekřesťanského čtenáře, outsidera. Proto chce Pesch pořád pamatovat na „zorný úhel tázání po racionálním přístupu i po antropologickém zohlednění skutečnosti“ (1/2, 406). Programaticky koncipuje své učení o Bohu jako „*dogmatické učení* o Bohu ve vyostření na *fundamentálně-teologickou otázku* po Bohu“ (1/2, 406), svou christologii jako „christologii ve fundamentálně-teologickém zahrocení“ (1/1, 376) atd.

A právě v tomto fundamentálně-teologickém zahrocení spatřuje Pesch specificky katolický profil svého díla, který vystoupí právě na pozadí protestantských myšlenkových tradic. Ví, že už může počítat i s poměrně silnými spojenci v evangelickém táboře (např. s Ebelingem a Pannenbergem), kteří nesdílejí „tradiční předsudky vůči podniku zvaném ‚fundamentální teologie‘, které zapustily kořeny v dlouhém stínu Karla Bartha“ (1/1, 392). „Celkem vzato však představuje ‚fundamentální teologie‘ (pořád ještě) katolické *proprium*.“ (tamt.) Pro Pesche je charakteristické, že za tuto anti-fundamentálně-teologickou averzi činí vinným až Immanuela Kanta,¹² a nikoli již Martina Luthera, kterého má v této věci za nevinného.¹³ Sám se projevuje jako věrný žák Tomáše a souputník Hanse Künga a Wolfharta

Pannenberg. Nijak mimoteologicky nedokazuje, že by křesťanská víra byla rozumná, ale poukazuje na to, že není protirozumová – a že věřící nejsou žádní nerozumní, nýbrž naopak velmi rozumní lidé.

Dvojazyčný Pesch

„Jestliže jsme s to, myslet do jisté míry teologicky vícejazyčně, pak není patrné, jak by měly pojmové vyjadřovací formy pro lidskou hříšnost vést k tomu, že se budou z jedné či z druhé strany ve jménu pravdy vymezovat jedna proti druhé.“ (1/2, 58)

Peschova Dogmatika není ekumenická dogmatika, jakou je stejnojmenné dílo heidelberského luterána EDMUNDA SCHLINKA (1903–1984).¹⁴ Je to katolická dogmatika. Její autor je římský katolík, který nemluví žádnou umělou řečí, nějakým ekumenickým esperantem. Jazykem, v němž se od své matky církve naučil křesťansky myslet a vyjadřovat a v němž od té doby křesťansky myslí a mluví, je katolický jazyk. „To, co je bible pro křesťanstvo jako celek, jsou – bez ohledu na všechny rozdíly co do stupně významu – konfese, respektive dogmatická rozhodnutí pro jednotlivé církevní denominace: „Počátek, který jde stále s námi.“ (1/1, 269) Když se chtěl naučit rozumět křesťanům a křesťankám v sesterských církvích a být sám s to se s nimi dorozumět, musel nejprve navštěvovat jazykovou školu. Zvolil si evangelickou jazykovou výuku u „rodilého mluvčího“ č. 1: u Martina Luthera. Takto vyzbrojen se mohl ucházet o místo v sesterské církvi. Dostalo se mu tam příležitosti praktikovat svůj druhý jazyk v jeho hovorové podobě – jako řeč každodenní komunikace, v ekumenickém dialogu se svými evangelickými kolegy, „pracovnu po pracovně“ (1/1, 181). Není divu, že teolog takto „teologicky vícejazyčný“ bez obtíží čte teology obou jazyků: Tomáše i Luthera, dekrety Tridentského koncilu i luterskou Knihu svornosti, Pannenberg a Ebelinga i Rahnera a Künga.

„Katolická dogmatika“ je napsána v Peschově mateřštině, „katoličtinou“. „Tvá řeč tě prozrazuje.“ Uvedu pouze některé „šibolety“. Vpravdě katolická je Peschova „*radost z možností rozumu*“ („*Vernunftfreudigkeit*“, srov. 1/1, 273). Tam, kde mnozí evangeličtí dogmatikové ve jménu víry – ať už jako existencialističtí fideisté, ať už jako fundamentalističtí bibli-

¹² 1/2, s. 478: „Ale to, že otázku po rozumnosti víry prý nelze zodpovědět rozumově, nýbrž pouze osvědčit v praxi, je kantovské dogma, vůči němuž jsem rád kacířem.“

¹³ Lutherův antiracionalismus je legenda, s níž skoncoval nejpozději Peschův hamburský kolega Bernhard Lohse (1928–1997) se svou monografií *Ratio a fides* (1958). Srov. 1/1, s. 275.

¹⁴ Edmund Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

cisté – příliš brzy intelektuálně kapitulují, chce Pesch i nadále důvěřovat rozumu. Proti fideistům platí: „Naše víra v Boha jistě přesahuje veškerý rozum, není však absurdní. Věta ‚Věřím, protože to je absurdní‘, není větou křesťanské víry.“ (1/2, 476). Proti biblicistům platí: „Velcí teologové dějin církve nebyli žádnými ‚fundamentalisty‘.“ (1/2, 198).

Katolická je též Peschova *vazba na tradici*. Tam, kde mnozí evangeličtí kolegové ukvapeně usilují o to nahradit staré pojmy novými, chce Pesch nejprve dobře porozumět; v žádném případě není ochoten obětovat věrnost aktualitě. Výsledkem tohoto „procesu překladu“ není „nějaké *nové* učení, nýbrž *nové pochopené staré* učení“ (1/1, 211). Opět se odvažují Peschovy linie domýšlet po svém: Jestliže se u evangelického dogmatika cení spíše jeho znalosti jazyka, do něhož překládá, u katolického dogmatika je ceněna spíše jeho znalost jazyka, z něhož překládá. Evangeličtí exegeti bývají ve srovnání s katolickými exegety poněkud pedantičtí, evangeličtí dogmatici ve srovnání s katolickými dogmatiky zase příliš originální.

Dobře katolický je konečně i Peschův *perspektivismus*. Tam, kde protestant tenduje k tomu absolutizovat své uchopení nějaké skutečnosti a jeho slovní sdělení, neztrácí Pesch nikdy ze zřetele skutečnost, že všechna chápání a všechny formulace jsou relativní. Což znamená, že jsou omezeny jinými pojetími a jejich vyjádřením a zároveň je samy ze své strany opět omezují. Na nikom nesmí být požadován takový výkon, který by přesahoval jeho objektivní možnosti a přetěžoval jeho subjektivní schopnosti. Je přirozené, že závidíme teologům teologicky hvězdných dob a zlobíme se nad teology dob teologicky jalových. Ale neměli bychom přitom nikdy zapomínat na to, že „všichni, kdo přemýšlejí o své víře, každá epocha dějin církve, ano každý region církve v rámci jedné epochy ‚má‘ onu ‚věc‘ zvěstování jen v *jedné*, v *té své* formě.“ (1/1, 209). My, evangeličtí teologové, to neslyšíme rádi, ale velmi nám prospívá, když nám to čas od času někdo řekne, a to někdo, komu to můžeme věřit: že evangelická teologie takřka po pravidle hraje na mnohem, mnohem menší hrací ploše než teologie katolická. Víme o tom, že v katolických dogmatikách má dnes „středověko-tomistická tradice podstatně menší význam, než jakou má reformační teologie v dogmatikách evangelických“ (1/1, 203)?

Konec konců evangelický teolog může prožít při četbě „Katolické dogmatiky“ i mnohá další překvapení. Převzal-li od starého HARNACKA jeho tezi, že dogmatická christologie staré církve byla helénizací Ježíšova evangelia, potom se nyní může dočíst, že Nicejský koncil uskutečnil „spíše protest proti takovéto helénizaci ‚helénistickými‘ prostředky“ (1/1, 675). Vinil-li z čiré neznalosti Tomáše Akvinského z filosofického zcizení křesťanské zvěsti, pak je nyní znalcem díla svatého Tomáše poučen, že „celá

Summa [...] chápe sebe samu jako teologii Slova, Slova Božího i Slova lidského zvěstování (1/1, 79).

Zažívá katolický teolog, který sám nemá žádné nebo jen malé ekumenické zkušenosti, při četbě „Katolické dogmatiky“ podobná překvapení? Najde tu místa, která sice nejsou napsána evangelickým jazykem, ale která prozrazují, že její autor tento evangelický jazyk dobře ovládá a že pracoval v prostředí, kde se všude mluvilo „po evangelickou“? Třeba když čte, že otázku Ježíšova *prázdného hrobu* můžeme „klidně nechat otevřenu“ (1/1, 601), protože „ani v hrobu zetlelá Ježíšova mrtvola by nepředstavovala žádnou námitku proti víře v jeho vzkříšení k Bohu“ (tamt.)? Zvěstování Krista a víra v Krista mají podle Pesche dost na tom, že Ježíš, který umřel a byl pohřben, žije, a to „skrze čin, jímž jej Bůh probudil, vyvýšil“ (1/1, 601), takže v něho smím věřit jako v živého Krista (srov. 1/1, 605). – Nebo když čte, že ten, kdo „nepovažuje *biologické* chápání“ *partenogeneze* „za nezbytné“, nesmí být oceňován jako kacíř, pokud „přítakává smyslu biblických a raněcírkvních výpovědí o narození z Panny jako znamení pro Kristovo Boží synovství ve smyslu christologického dogmatu staré církve a tím tomuto dogmatu samému“? „Neboť nic z christologického a teologického jádra Vyznání víry se přitom nevytratí.“ (1/1, 867) – Nebo když čte, že pro Pesche rigoristické morálně-teologické odsouzení umělého přerušení těhotenství neimplikuje stejně rigoristickou právní úpravu? „Je možné zastávat [...] v etickém ohledu co možno nejpřísnější pojetí a zároveň – jako to činím já! – se přimlouvat, aniž bychom si přitom nutně protřečili v oblasti právní, za ‚liberální‘ uspořádání“ (1/2, 252).

Už se těším na druhý svazek

„Čtenářky a čtenáři – a recenzentky a recenzenti – nechť nyní rozhodnou, zda se všechna námaha vyplatila.“ (1/1, XXX)

Od recenzovaného díla mě dělí dvojí okolnost. Jako českého teologa mne od něho vzdaluje jazyk a kultura, jako evangelického křesťana vyznání a církevní příslušnost. Vzdálenost však nutně neznamená dálku. Změna politických poměrů ve střední a východní Evropě 1989 přiblížila obě naše země. „Společné prohlášení“ v Augsburgu v roce 1999 přiblížilo obě naše církve. Profesor Pesch není u nás v Praze neznámý. Již před Listopadem otiskl český evangelický měsíčník „Křesťanská revue“ pod titulem „K evangelicko-katolickému dialogu“ výňatky z jeho děl.¹⁵ Po Listopadu

¹⁵ Otto H. Pesch, „K evangelicko-katolickému dialogu a K evangelicko-katolickému dialogu: Ještě k otázce ospravedlnění“, *Křesťanská revue* 54 (1987), s. 18–21, 62–63.

uveřejnil katolický „Teologický sborník“ přednášku „Živý koncil“, kterou proslavil O. H. Pesch 17. 10. 1997 v Brně¹⁶ a evangelická „Teologická reflexe“ přednášku „Služba Petrova nástupce ve 21. století“, kterou proslavil 16. 10. 1997 v Praze jako host Ekumenického institutu Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy,¹⁷ jemuž vydatně pomáhal předtím i potom. Další kratší texty najdeme vedle již zmíněného „Teologického sborníku“¹⁸ v ekumenickém křesťanském měsíčníku „Getsemany“,¹⁹ kde o jeho texty pečovali vedoucí redaktoři Jan Spousta a Jaroslav Vokoun. Úkolu vydávat jeho knihy v českých překladech se ujala renomovaná katolicky orientovaná nakladatelství. Česky vyšly knižně: 1996 „Druhý Vatikánský koncil“,²⁰ 1997 „Základní otázky katolické víry“,²¹ 1998 „Existuje? Poznání Boha dnes“,²² 1999 „Cesty k Lutherovi“.²³ K překladu lákala i peschovská kuriosa: feministická exegeze pohádky O Červené Karkulce²⁴ a apokryfní dopis Martina Luthera papeži Janu XXIII.²⁵ Ani pro profesora Pesche není naše země „terra incognita“, s níž by se mohl vypořádat prostým „Hic sunt leones“. Česko vstoupilo do „Katolické dogmatiky“ jako příklad dalece odcírkevněné země (1/1, 394 – vedle Francie a bývalé NDR); nereprezentuje je žádný křesťanský teolog, nýbrž neomarxistický Ježíšův stoupěncem filosof MILAN MACHOVEC (1925–2003; 1/1, 404–407). Neslušelo by se postavit německému teologovi před oči, abych tak řekl

¹⁶ Týž, „Živý koncil. Účinky a úkoly Druhého vatikánského sněmu“, *Teologický sborník* 4/1 (1998), s. 60–67.

¹⁷ Týž, „Služba Petrova nástupce ve 21. století. Ekumenická perspektiva“, *Teologická reflexe* 4 (1998), s. 7–19.

¹⁸ Týž, „Hašteřivý, avšak uznávaný. Rok 1996 – Rok Martina Luthera“, *Teologický sborník* 2/2 (1996), s. 3–6; týž, „Nový ‚Světový katechismus‘. Prezentace a pokus o spravedlivé ocenění“, *Teologický sborník* 3/1 (1997), s. 3–11.

¹⁹ Týž, „Trvalý význam Druhého vatikánského koncilu“, *Getsemany*, č. 1 (47), 1995, s. 34–35; týž, „O červené Karkulce – feministická exegeze“, *Getsemany*, č. 7–8 (75), 1997, s. 158–160; týž, „Ekumenická hierarchie pravd dle O. H. Pesche“, *Getsemany*, č. 11 (122), 2001, s. 238–240.

²⁰ Týž, *Druhý vatikánský koncil. Příprava, Průběh, odkaz*, přel. K. Floss, Praha: Vyšehrad, 1996.

²¹ Týž, *Základní otázky katolické víry* (= Kleines katholisches Glaubensbuch), přel. V. Měšťánová, Praha: Vyšehrad, 1997.

²² Týž, *Existuje? Poznání Boha dnes* (= Heute Gott erkennen), přel. M. Klauberová, Praha: Vyšehrad, 1998.

²³ Týž, *Cesty k Lutherovi* (= Hinführung zu Luther), přel. J. Vokoun, CDK: Brno, 1999.

²⁴ Viz pozn. 19.

²⁵ *O pravé křesťanské otevřenosti. Poselství doktora Martina Luthera papeži Janu XXIII. Nalezl, poznámkami opatřil a vydal O. H. Pesch*, in: Karl Rahner – Bernhard Welte (vyd.), *Novou odvahu k ctosti*, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 68–76.

„kontrapunkticky“, i českou církev? Třeba v eklesiologickém traktátu v podobě eklesiologie umírající církve českého katolického teologa OTO MÁDRA (1917), kterého právě katolické Německo zná a oceňuje?²⁶

Předmluvy k prvnímu svazku „Katolické dogmatiky“ zakončuje shora citovaná výzva čtenářům a čtenářkám. Odpovídám: Milý pane kolego Peschi, Vaše námaha se vyplatila. Už se těším, až se začtu do následujícího svazku. A mimochodem řečeno: Politické, konfesijní a kulturní přiblížení s sebou v naší „globální vesnici“ nepřineslo přiblížení jazykové. Mnozí z Vašich potenciálních českých katolických i evangelických čtenářek a čtenářů by vděčně uvítali „Katolickou dogmatiku v ekumenické zkušenosti“ v její anglické podobě.

²⁶ Senior pražské teologie obdržel roku 1991 čestný doktorát Katolické teologické fakulty univerzity v Bonnu. Jeho nejdůležitější opuscula pohodlně zpřístupnil německému čtenářstvu malý výbor: Oto Mádr, *Wie die Kirche nicht stirbt. Zeugnis aus bedrängten Zeiten der tschechischen Kirche*, přel. G. Streicher, Leipzig: Benno, 1993, opatřený předmluvou Waltera Kaspera.

BELETRIE A BOHOSLOVÍ V DIALOGU: JOHN UPDIKE A KARL BARTH¹

Petr Macek

DIALOGUE BETWEEN LITERATURE AND THEOLOGY: JOHN UPDIKE AND KARL BARTH This is an essay on the remarkable relationship of the late American novelist John Updike to the Swiss Protestant theologian Karl Barth. Updike has occasionally admitted his spiritual indebtedness to Barth and the theologian's influence is manifested in some of his novels where he is creatively using Barth's thoughts and insights. And vice versa: In some of his book reviews Updike has proved to be knowledgeable of Barth's theological methods and of the concerns of Christian theology as such. The resulting dialog between the ministry of the Word and the mastership of belle arts is impressive and fruitful. While Updike's use of Barth has been previously noticed and commented by some reviewers, his insightful and critical interpretation of the theologian's efforts and concerns has not yet been fully appraised.

Významný americký spisovatel, literární a umělecký kritik John Updike (1932–2009), držitel mnoha prestižních cen, autor úctyhodné řady románů či románových ság, povídek, sebraných esejů i básnických sbírek (u nás bylo přeloženo nejméně 15 jeho prací) byl zvláštním způsobem poután teologickým dílem švýcarského teologa Karla Bartha. To může leckoho překvapit. I když jeho stěžejní literární díla byla občas protkána mystikou a mytologickou symbolikou, Updike byl v podstatě drsný realista, který si předsevzal věrně zobrazit život a problémy lidí a lidiček ve svém nejbližším okolí. Jeho texty jsou převážně líčením lidských konfliktů, útěků i libidinózních „úletů“ a i ony žánrové či výrazové přesahy jsou především satirou nastavující nám své nemilosrdné hlubinné zrcadlo. (Platí to i o jediném románu, který se dočkal roku 1987 filmové adaptace – *Čarodějky z Eastwicku*.) Updikův román *Dvojice* (*Couples*) z roku 1968 byl označován za „sexuální drasták roku“ a časopis *Time* věnoval autorovi a problému „cizoložné společnosti“ v jednom svém čísle svou titulní stránku a ústřední článek.² Updike ovšem nepsal pro „bulvár“, byl naopak vítaným

¹ Text je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

příspěvatelem prestižních periodik jako *The New York Review of Books* a *The New Yorker*, kde mimo jiné napomohl i k věhlasu J. D. Salingera, autora kultovního románu *Kdo chytá v žitě*, jímž byl sám ve svém stylu ovlivněn.

Updike vyrůstal jako většina Američanů v křesťanském kulturním milie, avšak v době, kdy začínal svou spisovatelskou dráhu, procházel akutní duchovní či náboženskou krizí, vyvolanou vědomím pomíjivosti lidského života, a prožil vlastně jakousi konverzi. Ve svých publikovaných vzpomínkách z roku 1989, nazvaných *Rozpačitost* (*Self-Consciousness*), vzpomíná, že jednoho deštivého podzimního dne na něj náhle dolehlo poznání, že za několik desítek let bude on a všichni jeho přátelé po smrti. Co ho zachránilo z deprese byl Karl Barth se svou přímočarou, neapologetickou prezentací křesťanské víry.³ Taková doznání učinil Updike již dříve. Ve své předmluvě ke sbírce *Rozličná próza* (*Assorted Prose*), v níž otiskl mimo jiné i svou pozoruhodnou recenzi Barthova výkladu Anselmova *Fides Quarens Intellectum*, píše, že tento text sepsal „z pocitu dluhu, neboť Barthova teologie byla v jedné chvíli mého života tím jediným, co mě podrželo“.⁴ Zmíněný časopis *Time* cituje o tři roky později Updikovo přiznání, že když psal své první romány, pociťoval „neustálý děs z toho, že pod krásně tvarovaným povrchem lidského těla číhá smrt“. „Byla to“, konstatuje autor článku, „náboženská krize ve vrchovaté míře a trvala několik měsíců. Updike se z ní dostal jen díky přilnutí ke striktní neoortodoxní teologii švýcarského Karla Bartha“.⁵ Co Barth Updikovi poskytl, když to potřeboval, byla intelektuální obrana křesťanství jako přítakání k životu. „Jsem mu velmi vděčný!“ prohlásil Updike ještě o deset let později jako host v jednom zábavném pořadu v americké televizi, a dodal: „Je zábavný, je to zábavný teolog. Všichni tak zábavní nejsou ... Už ho teď nečtu – i když jsem vlastně právě četl knihu o něm. Ale tehdy, když mi táhlo na třicítku a po třicítce, jsem byl dost vylekaný. Vylekaný z toho, že jsem naživu – a Barth nějak ten strach ze mě dostal a umožnil mi žít dál.“⁶

² *Time*, April 26, 1968. Ve většině bibliografických údajů i komentářů vycházím z článků Johna McTavishe, „John Updike and the Funny Theologian“, *Theology Today*, January 1992, s. 413–425, a „The Theological Dimension in John Updike's Fiction“, *Theology Today*, April 2000, s. 66–74.

³ John Updike, *Self-Consciousness: Memoirs*, New York: Knopf, 1989, s. 97. Srov. McTavish, „The Theological Dimension in John Updike's Fiction“, s. 67.

⁴ John Updike, *Assorted Prose*, New York: Knopf, s. ix.

⁵ *Time*, April 26, 1968, s. 74.

⁶ „The Dick Cavett Show: A Conversation with John Updike“, December 1978, přepis televizní relace, s. 10.

Není úplně zřejmé, jak se Updike k Barthovi dostal. V jednom soukromém dopise z roku 1969 píše: „Začal jsem ho číst před deseti lety a ještě stále mám u postele kopii jeho *Komentáře k Římanům*, abych si občas přečetl pár stránek. Rok před Barthovou smrtí jsem mu napsal, abych vyjádřil, jak moc pro mě jeho knihy znamenaly, a jeho sekretářka mi napsala krásný dopis, jak Barth byl touto zprávou udiven. Pochybuji ovšem, že něco ode mne četl ... Svět bude teď po jeho odchodu prázdnější“.⁷ Barth nebyl jediný teolog, jehož dílo Updike dobře znal a mohl je komentovat. Znal i Paula Tillicha a k jeho teologickým láskám patřil i jiný útočný „obránce víry“, Sören Kierkegaard. V roce 1970 napsal (v reakci na Barthův článek o Kierkegaardovi): „Četl jsem Barthovo vyjádření o Kierkegaardovi s velkým zájmem: Jeden z mých teologických hrdinů proklepává druhého, a tak nesměle upozorňuje na jeho základní nedostatky či meze. Barthova napořád pronikavá mysl tu prostupuje do nejhlubších tónin – až to ve mně vzbuzuje u autorů dost vzácný pocit: lásku; člověk ho musí milovat za to, jak dobře píše.“⁸

Updikovo podmanění Barthem je vyjádřeno i v jeho vykreslení několika rozporných postav z jeho románů, které se k Barthovi nějak hlásí: někdy je to farář⁹, jindy profesor teologie¹⁰ ... Sám barthovský apel je však více přítomen v jeho třech ranějších románech, kdy Updikovo prozření bylo ještě čerstvé: *Králíku utikej*,¹¹ *Kentaur*¹² a *O farmě*.¹³ Všechny tři byly přeloženy do češtiny a všechny nás "zavádějí přímo do centra Barthovy smluvní teologie milosti: Jednou je to o odmítnutí milosti, podruhé o jejím přijetí, jednou o vertikální dimenzi smlouvy, jindy o její horizontální dimenzi.

V záhlaví románu *Králíku, utikej!* z roku 1960, prvního z „králíkovské“ ságy, líčící životní etapy protagonisty Harryho Angstroma, je motto z Pascalových *Myšlenek*: „Hnutí milosti; zatvrzelost srdce; vnější okolnosti“.¹⁴

⁷ McTavish, „John Updike and the Funny Theologian“, s. 414.

⁸ Tamtéž, s. 415.

⁹ John Updike, *A Month of Sundays*, New York: Knopf, 1975.

¹⁰ John Updike, *Roger's Version*, New York: Knopf, 1986.

¹¹ John Updike, *Rabbit, Run*, New York: Knopf, 1960. Česky *Králíku, utikej* (přel. Josef Schwarz), Praha – Litomyšl: Paseka, 1980.

¹² John Updike, *The Centaur*, New York: Knopf, 1963. Česky *Kentaur* (přel. Igor Hájek), Praha: Odeon, 1967.

¹³ John Updike, *Of the Farm*, New York: Knopf, 1965. Česky *O farmě* (přel. Libuše Vokrová), Praha: Československý spisovatel, 1973.

¹⁴ Blaise Pascal, *Myšlenky*, Praha: Jan Laichter, 1937, s. 288.

Román pojednává o mladíkovi, přezdívaném „Králík“, otráveném „vnějšími okolnostmi“ svého života: Životodárná milost, ač stále dotírá, k němu špatně proniká. Román končí jeho zoufalým útekem.¹⁵

Duchovní pomoc bližním je v jednu chvíli také tématem rozhovoru dvou duchovních z protagonistova nejbližšího okolí. Jeden z nich připomíná raného Bartha, který vtrhl na teologickou scénu, aby proklamoval boží průlomové zjevení shůry. Na adresu svého mladšího kolegy říká mimo jiné: „Vy si myslíte, že patří k vašemu povolání míchat se do života těch lidí? Je mi známo, co vás teď učí v seminářích: psychologii a podobné krámy. Ale já s tím nesouhlasím. Patrně si myslíte, že je vaší povinností dělat neplaceného doktora, obcházet lidi, ucpávat kdejakou díru, všechno uhlazovat. Já si to nemyslím. To vám podle mého nepřísluší...“¹⁶ „Říkáte úkol. Já tvrdím, že nevíte, co je váš úkol ... V *tom* spočívá váš úkol: učinit ze sebe příklad víry. *Odtud* přichází útěcha: z víry ... Jak tak všude všetečně pobíháte, odbíháte jen od povinnosti, kterou vám svěřil Bůh, povinnosti posilovat svou víru ... A pak, až před nimi v neděli ráno staneme, až před ně tváří v tvář předstoupíme, nesmíme být bédami usouzeni, musíme být naplněni Kristem, *planout* ... Kristem hořet: zapálit je silou své víry. Proto přicházejí! Všechno ostatní ... může dělat a říkat kdokoli. Na to mají lékaře a právníky. ... Nebudte na omylu. Pro nás neexistuje nic jiného než Kristus. Všechno ostatní, všechna tahle úslužnost a agilnost jsou k ničemu.“¹⁷ Není možné za tím neslyšet Barthova slova z přednášky *Slovo boží jako úkol teologie* z roku 1922: „Lidé v zásadě nepotřebují naše objasnění a sdělení ani o mravnosti a duchovním životě, ani o náboženství a zbožnosti, ani o všemožném poznání vyšších světů. To všechno patří k jejich existenci a je to také vtaženo do *nouze* jejich existence, ať už to vědí nebo ne“.

Je to samozřejmě tak trochu parodie Bartha, ale postihuje jádro problému. Je za ním patrný Barthův soud: „K výstavbě své existence se vším, co k tomu patří, nás lidé nepotřebují. To si zařídí bez našich rad, a to lépe, než si obvykle myslíme. Avšak mimo svou existenci a mimo všechny otázky, které s tím jsou spojeny, znají velké Co? K čemu? Odkud? Kam? – to je mínus před celou závorkou, otázka, která ze všech již zodpovězených otázek v závorce dělá znovu otázku. Na tuto otázku všech otázek si neumějí

¹⁵ Název románu je vzat ze stejnojmenné písně, kde králík je vyzván k útěku – z dosahu sedlákovy pušky.

¹⁶ Updike, *Králíku, utíkej!*, s. 156.

¹⁷ Tamtéž, 147n.

dát odpověď a jsou dost naivní, aby předpokládali, že jiní by to dokázali; a proto nás posouvají do naší podivné zvláštní existence, proto nás stavějí na své kazatelny a katedry, abychom tam mluvili o Bohu, o odpovědi na poslední otázku ... K životu nás lidé zjevně nepotřebují, ale zdá se, že nás chtějí potřebovat k umírání, v jehož stínu stojí celý jejich život.“¹⁸

V záhlaví románu *Kentaur* z roku 1965 je jako motto uvedena první část Barthovy antropologické teze uvádějící 9. paragraf jeho *Základů dogmatiky* z roku 1946: „Nebe je člověku nepochopitelným, země pochopitelným stvořením. On sám je stvořením mezi nebem a zemí.“ Teze u Bartha pokračuje: „Smlouva mezi Bohem a člověkem je smyslem a slávou, základem a cílem nebe i země a všeho stvoření.“¹⁹ Neboli: Jsme pozemští tvorové, jsme skrz naskrz samý prach, a přece jsme, díky divu Milosti, zároveň občany nebeského království. V románu představuje tuto kentaurskou (polozemskou a polonebeskou) situaci lidského tvora středoškolský učitel George Caldwell. Ač tento farářský synek není svým ustrojením rozhodně člověk bytostně „duchovní“ ve smyslu pavlovské typologie, je vanutí milosti přece otevřen. Jeho důvěra v Boha (vyjadřovaná spíš žertem) neřeší jeho pozemské problémy, je však jasné, že žije ve spolehnutí na přízeň a bdění nebes: Jeho životní strasti a trýzně ho nedokážou zlomit. V románu testuje tuto skutečnost řada věcí od hrozby rakoviny až po pošramocení jeho pověsti. Updike tu nemoralizuje, jen vypráví (jako vždy) realistický příběh s jeho symbolickými a teologickými přesahy a podtexty. Čtenáři jsou ovšem zváni, aby se ptali, jak je to s jejich vztahem k „nebí“.

Updike, který ještě netuší, že sám jednou rakovině podlehne, ví, že boží partnerství neřeší naše nespočetné problémy, přesto nám umožňuje věřit, že „dobrota přežije“, že milost vrátí našemu životu radost. Nejzřetelněji toto své *centrum securitatis* ventiluje na konci románu, kde se náš učitel rozpomíná na jednu situaci ze svého mládí, když procházel se svým otcem nebezpečnou ulicí. Byla sobota „a dělníci ze sirných hutí se opijeli. Dvojitými dveřmi nálevny se vyvalil jedovatý smích, který jako by destiloval všechnu krutost a rouhání světa, a (on) se podívoval, jak může mít takový lomoz místo pod nebem otcova Boha“. A tu si vzpomíná, že „otec se otočil, zaposlouchal se do smíchu valícího se z nálevny a pak se usmál na syna: ‚Všechna radost náleží Pánu.‘ Bylo to míněno napůl žertem, ale chlapec si to vzal k srdci. *Všechna radost náleží Pánu.* Kdekoli v špíně

¹⁸ Karl Barth, „Boží slovo jako úkol teologie“, in: Karl Barth, *Boží božství a boží lidství: Sedm kratších textů* (Petr Gallus a Jan Štefan), Brno: CDK, 2005, s. 27.

¹⁹ Karl Barth, *Základy dogmatiky* (přel. J. B. Jeschke a J. B. Souček), Praha: SPN, 1952, s. 67.

a zmatku a bídě nějaká duše pocítí radost, tam přijde Pán a přivlastní si ji; do hospod, nevěstinců, školních tříd i zaplivaných, kluzkých uliček, ať jsou jakkoli tmavé, strupaté a zapadlé, v Číně, Africe či Brazílii, všude, kdekoli se naskytne na okamžik pocit radosti, přikrade se Pán a přidá jej ke své věčné říši ...²⁰ Updike nám tu připomíná, že Barth mluvil ke konci své kariéry o evangelické teologii jako o „radostné vědě“. V *Uvedení do evangelické teologie* z roku 1963 říká: „Co Bůh pro člověka chce a co pro něho koná, je dílo plné pomoci a spásy, přinášející ospravedlnění, a proto i mír a radost. Tak je Bůh opravdu Bohem dobrého poselství ... Evangelická teologie celým svým úsilím odpovídá na toto jeho milostivé Ano. Má co dělat ... s ‚Immanuelem‘, s ‚Bohem s námi‘. Jak by to právě pro tento svůj předmět neměla být vděčná a proto *radostná věda*?“²¹

V románu *O farmě* se Updikův zájem přesouvá ze vztahu člověka s Bohem ke vztahu člověka k jeho bližnímu. I tady si zachovává barthovský zřetel, i když epigrafem dílka je tentokrát citát ze Sartra (který se ovšem do českého překladu nedostal): *A tak když jsem ve vši upřímnosti pochopil, že člověk je ... svobodný tvor, který musí za všech okolností trvat na své svobodě, pochopil jsem i to, že musím trvat na svobodě těch druhých.* Updike neváhá v této psychologické novele aplikovat teologickou etiku, kterou Barth rozvinul v *Církevní dogmatice*. Jde o pasáže ze čtvrtého svazku třetího dílu, kde Barth probírá pod nadpisem „Svoboda ve společenství“ vztah muže a ženy.²² Updike se předtím pokusil popularizovat toto dosti choulostivé Barthovo chápání základní polohy vztahu partnerů různého pohlaví v eseji, který časopis *The New Yorker* – zřejmě z obav z nařčení z kulturního antifeminismu – odmítl. Román *Z farmy* tak podle Updikových vlastních slov vznikl proto, aby obsah onoho eseje nezůstal v šuplíku.²³ Původní text je tu zhuštěn a upraven do podoby kázání, které hlavní protagonista novely Joye Robinson vyslechne jednoho rána při své návštěvě rodinné farmy. Textem kázání je klasické místo z Gen 2,18: „I řekl Hospodin Bůh: Není dobré, aby člověk byl sám. Učiním mu pomoc jemu rovnou.“ Trochu neobratný kazatel se pokouší rozvíjet některé Barthovy pronikavé postřehy z jeho etiky stvoření. Sám k němu dokonce

²⁰ Updike, *Kentaur*, s. 248.

²¹ Karl Barth, *Uvedení do evangelické teologie* (přel. S. Verner a L. Brož), Praha: Kalich, 1988, s. 183.

²² Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik III/4*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1951, s. 127–269.

²³ McTavish, „John Updike and the Funny Theologian“, s. 421.

odkazuje: „Karl Barth ... praví o ženě, že ‚ať s úspěchem či ne, celým svým bytím se dovolává mužovy laskavosti. Neboť laskavost náleží od prapůvodu k jeho odpovědnosti jako muže‘.“²⁴ Updike tu s Barthem trvá na tom, že vlídnost a dovolání se vlídnosti jsou *etické* pojmy, které je třeba pečlivě odlišit od čistě kulturních kategorií. Nejde o dovolávání se nějaké patriarchální kultury. Stvořitel si partnerství lidí rozdílného pohlaví přeje. Nemůžeme ho zničit, můžeme na něm jen sami ztroskotat nebo způsobit ztroskotání jiných. „Vlídnost“, jak ujišťuje venkovský kazatel své posluchače, „žádnou víru nepotřebuje. Je již v samotné povaze božího stvoření, v jeho šíři i v jeho záhybech.“²⁵

V dalších svých románech už Updike barthovská témata takto nerozehrává. Ve svých již zmíněných memoárech říká: „Dnes hlavně svůj život prožívám. Bůh je Bohem živých, i když jeho kněží a exekutoři z něj ve snaze udržet pořádek a dostat svět pod snadnější kontrolu chtějí stále udělat Boha mrtvých, Boha, který život trestá a zakazuje a říká Ne.“²⁶

Updike vyjádřil pochybnost, že by ho Barth kdy četl, avšak v jednom posmrtně publikovaném Barthově dopise do Princetonu z roku 1963 Barth prosí o kopii Updikovy recenze jeho knihy o Anselmovi: „Rád bych věděl, co napsal, a byl bych moc vděčný za kopii jeho článku.“²⁷ Není ovšem známo, zda se Barth k tomuto svým způsobem brilantnímu výkladu a kritice své studie dostal, ani co si o tom myslel. Jindy už Updika nezmiňuje.

Updikova recenze nazvaná „Víra snažící se rozumět“ (Faith in Search of Understanding) je zasvěceným uvedením do různých etap Barthova teologického étosu.²⁸ Začíná citátem z nového vydání sbírky Barthových starších textů *The Word of God and the Word of Man* (Slovo boží a slovo lidské) z roku 1957,²⁹ z níž pochází i většina dalších citátů: „Není žádného přístupu od nás k Bohu ...“. Podle autora je Barth nejpresvědčivějším teologem dvacátého století. K Bohu sami žádným způsobem nemůžeme dospět, ale Bůh může dospět k nám. A to Bůh také učinil – v Kristu biblického zjevení, v tomto Ano, jež je Barthovi základním tvrzením křesťanské zvěsti, vyjádřené mimo jiné i v antinomistické nauce o všezahrnující boží milosti. Důkladnější zpracování onoho „Ano“ se však datuje od první-

²⁴ Updike, *O farmě*, s. 136n.

²⁵ Tamtéž, s. 137.

²⁶ Updike, *Self-Consciousness: Memoirs*, s. 230n.

²⁷ Karl Barth, *Letters 1961–1968*, Grand Rapids: Eerdmans, 1981, s. 139.

²⁸ Recenze byla pod názvem „Faith in Search of Understanding“ otištěna v *The New Yorker* 12. 10. 1963 a její reprint je ve sbírce *Assorted Prose*, s. 273–282.

²⁹ Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, New York: Harper & Row, 1957.

ho svazku jeho *Církevní dogmatiky*; předtím byl Barth znám spíš svým „Ne!“, vyjádřeným na adresu přirozené teologie.

Mezi tímto „Ne“ a „Ano“ však Barth publikoval v roce 1931 malý spisek *Fides Quaerens Intellectum*, věnovaný slavnému Anselmovu důkazu boží existence. Podle Updika je to text i na teologické dílko neobyčejně suchopárný a obtížný, plný nepřeložených latinských citátů a neprůhledných vět. Barth se Anselma dovolává proto, že jeho „ontologický důkaz“ není závislý na vnějším světě: Anselm dává Bohu jméno a snaží se ukázat, že toto jméno vylučuje možnost boží neexistence. To je podle Bartha také základem autentické teologie: Teologie je průzkumem terénu mezi každým subjektivním *credo* a objektivním *Credo* círve. Bez víry nemá teologie smysl, neboť jejím účelem je „dát věřícím pocit radosti z víry poukázáním na její *ratio*“ – její racionalitu. Nejde tedy o *probare*, ale o *intelligere*.³⁰

Updike ovšem soudí, že namísto věrné interpretace Anselmova záměru a výtežku Barth ve skutečnosti prezentuje svoji vlastní metodu. Čtenář výkladu čeká v závěru na onen „gigantický přeskok“ z pouhého pojmu existence k jejímu faktu. Zatímco Anselm tento skok provede, Barth, který s ním šel krok za krokem, nikoliv – přesto mluví tak, jako by měl Anselma na své straně. Skutečný Bůh nám nemůže přijít na mysl jako ten, kdo existuje „jen v myslí“. Tak jako „člověk nemůže mluvit o Bohu tím, že mluví o člověku hlubokým hlasem“, tak se nemůžeme modlit k Bohu nebo prostě věřit v Boha, který by byl jen výplodem naší fantazie. Pozitivní propozice boží extra-mentální existence z toho ovšem nevyplývá; ta je tímto negativním důkazem prokázána jen tak, že je ukázáno na absurditu opačného tvrzení. Pozitivní proklamace totiž vychází pouze ze zjevení. Jenom zjevení může k tomu „v myslí“ (*in intellectu*) dodat ono „skutečně“ (*et in re*). Neboli, Anselmův důkaz je jen jakýmsi „umytím nádoby, která je potom naplněna shůry“ (280).

Updike je naproti tomu přesvědčen, že ač Anselm vycházel z víry a z toho, že Bůh je *jiný* než tvorstvo, přesto věřil, že se mu podařilo možnost boží neexistence vyloučit. Proto celou tuto část „Proslogionu“ uzavírá modlitbou díky za to, že nyní „i kdybych snad nechtěl věřit, že jsi, nemohl bych to nenahlízet“ (*si te esse nolim credere, non possim non intelligere*).³¹ Barth naproti tomu pouze připouští, že myšlenka boží neexistence je projevem („divem“) hlouposti. Proto tu mezi středověkým a současným (mezi teologem bez krize a teologem krize) zůstává rozdíl. Propast mezi *credere*

³⁰ Updike, „Faith in Search of Understanding“, s. 276.

³¹ Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum* (přel. Lenka Karfíková), Praha: Kailich, 1990, s. 38.

a *intelligere* může překonat jen boží příkaz. Bůh všemi důkazy otřásá. Barth pokládá Anselmovu formuli *quo maius cogitari nequit* („nad co nic většího nelze myslet“) za embargo – zákaz na úrovni prvního přikázání: Bůh se manifestuje svým příkazem nepředstavovat si nikoho většího – a toto embargo je ve skutečnosti „osvobozením myslí“. Podle Updika je zde Barth „bibličtější než bible“.³² Křesťanský věřící, který se probudil ze svého středověkého snu, v němž církev a stát, víra a věda, věci a myšlenky splývají, dostal za vyučenou a byl uveden do svého původního zoufalství. To pochopení, o které usiluje víra, je pro Bartha především pochopením toho, čím člověk a jeho náboženství *nejsou*. Anselmův důkaz jej zajímá v jeho strohé negativitě – v jeho naprosté nezávislosti na „přirozených věcech“. Klíčem k němu je nejspíš to, že nedokazuje nic, a tak „prověřuje (probes) ... prázdnotu a nouzi (nothingness), z níž vychází volání po Bohu“.³³

Kniha o Barthovi, o níž se Updike zmínil v onom televizním pořadu, je nejspíš Barthův životopis od Eberharda Busche z roku 1975.³⁴ Updike jej roku 1976 recenzoval pro *The New Yorker* spolu s právě vyšlou první částí životopisu Paula Tillicha od Wilhelma a Marion Pauckových.³⁵ Tuto recenzi pak zahrnul pod názvem „Spolu na zastávku“ (To the Tram Halt Together) do své sbírky kritik a esejů *Pevnina v objetí* (Hugging the Shore).³⁶ Je to zevrubné a velmi poučené srovnání obou teologů – jejich životní dráhy i jejich díla. Updikův rozbor nevyznívá jednoznačně v Barthův prospěch: „V oblasti démonického a porušeného, hříchu a viny nám Tillich připadá jako křesťansky citlivější ... Tillich přiznává bolest tam, kde si Barth žádnou nepřipouští.“³⁷ Updike připomíná, že oba teologové poskytli svým souvěrcům zcela protichůdné instrukce, které se nicméně vzájemně nevylučovaly. Oba reagovali na pocit, že se Bůh stáhl z našeho světa. Teologie podporuje víru, která odolává strachu ze smrti, a tito dva teologové i po desetiletí od své smrti prezentují sjednocený obraz – pozitivní a negativní pohledy na problém úzkosti. Updike ovšem nezapomene

³² Updike, „Faith in Search of Understanding“, s. 281.

³³ Tamtéž, s. 282.

³⁴ Eberhard Busch, *Karl Barth: His life from letters and autobiographical texts*, Philadelphia: Fortress, 1975.

³⁵ Wilhelm a Marion Pauck, *Paul Tillich: His Life and Thought* (sv. I), New York: Harper & Row, 1976.

³⁶ John Updike, „To the Tram Halt Together“, in: *Hugging the Shore: Essays and Criticism*, New York: Knopf, 1983, s. 825–836.

³⁷ Tamtéž, s. 833.

na závěr připomenout, že „z Bartha je v kostelech či seminářích stále ještě slyšet dozvuk jeho nebojácnosti, jeho odvážného, encyklopedického a srdečného výkladu božího slova – v opozici proti slovu lidskému.“³⁸

Na jednom místě Updike poznamenává, že Barth toho načetl z krásné literatury hodně a na roli současného spisovatele měl vyhraněný názor. Cituje tu slova, o kterých lze právem tvrdit, že nasvědčují Barthově potenciální sympatii pro Updikovy literární ambice:³⁹ „Chci, aby mi současný spisovatel ukázal v dnešním člověku, mém současníku, toho, kým člověk vždycky je – a naopak, aby mi v tom, kým člověk vždycky je, ukázal mého současníka ... Ten román by mě neměl chtít poučovat, ale měl by mně na bázi portrétu, s nímž mě konfrontuje, dát možnost přemýšlet.“

Ač Updike byl a zůstal křesťanem, nebyl „křesťanským spisovatelem“ v tom smyslu, že by jeho knihy sugerovaly čtenáři výslovně křesťanské poselství. Naopak, věřil, že by měl lidskou situaci líčit s nelítostnou syrovostí a otevřeností a, jak sám říká, svou „základní povinnost vůči Bohu“ vyjádřit tím, že napíše „nejpravdivější a nejsytější knihu, jaké je schop“.⁴⁰ V jednom dopise říká: „Nepředepisuji (čtenářům) vůbec nic, pouze popisuji, kde se nachází boží svět – pokud to dokážu postihnout. Věřím, že vše, co je skutečné, je pravděpodobně boží a určitě užitečné, a v tomto pohledu na věc necítím vůbec žádnou potřebu tvrdit něco specificky křesťanského.“⁴¹ Teologická dimenze je ovšem v jeho líčení lidské situace všudypřítomná a to, že jádrem a specifikem křesťanského vyznání je skandál inkarnace, je mu přirozené a blízké: „Jestliže stojí první článek Kréda, ostatní po něm splývají jako vodopád. To, že Bůh na sebe na nějakém odlehleém místě v určité chvíli vzal formu syrského tesaře, chodil po zemi a svobodně uzdravoval, urážel, povzbuzoval a truchlil, mi s povahou Stvořitele trávy naprosto souznělo.“⁴²

John Updike byl přesvědčen, že víra jako *důvěra* v Boha má v lidském životě nezadatelné místo, a z vlastní zkušenosti věděl, že teologie, která ví o věrohodnosti vlastního *základu* víry, může k posílení této důvěry podstatně přispět. Pro teologii může beletrie, která toto přesvědčení testuje v terénu čtenářsky kontrolované imaginace, představovat nepostradatelnou zpětnou vazbu.

³⁸ Tamtéž, s. 836.

³⁹ Srov. McTavish, „John Updike and the Funny Theologian“, s. 425.

⁴⁰ Updike in Kathryn Lidskoog, *Creative Writing*, Grand Rapids: Zondervan, 1989, s. 164n. Cit. in McTavish, „The Theological Dimension in John Updike's Fiction“, s. 66.

⁴¹ McTavish, tamtéž.

⁴² Updike, *Assorted Prose*, s. 182.

POSTOJE NĚMECKÉ EVANGELICKÉ CÍRKVE V ČECHÁCH, NA MORAVĚ A VE SLEZSKU K NACISMU

Osud faráře částečně židovského původu v letech 1936–1946¹

Peter C. A. Morée

THE ATTITUDES OF THE GERMAN PROTESTANT CHURCH IN BOHEMIA, MORAVIA AND SILESIA TOWARDS NAZISM.

The fate of a pastor of partly Jewish origin in the years 1936–1946

Between 1918 and 1939 most churches in Czechoslovakia defined itself ethnically. The German Evangelical Church in Bohemia, Moravia and Silesia worked among the German minority in the country. It ceased to exist as a consequence of the expulsion of the Czech Germans after the 2nd World War. In circles of Czech Protestants this church is seen as very nationalist in its orientation, or even identifying itself with National Socialism. This article examines the case of a pastor of the German Evangelical Church, who was partly of Jewish descent and comes to the conclusion that the leadership of the church had a critical view on the theological positions of the Deutsche Christen and used arguments for its orientation which were effectively close to those of the Bekennende Kirche.

O Německé evangelické církvi v Čechách, na Moravě a ve Slezsku (dále NEC; v němčině: Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien) existuje v českých evangelických kruzích převážně negativní obraz jako o církvi, která se přidala k hnutí Deutsche Christen v Hitlerově Třetí říši. Obraz vznikl nejspíše už před válkou v době radikalizace českých Němců po roce 1935. Například J. L. Hromádka napsal 24. října 1936 Eduardu Thurneysenovi v Basileji o NEC: „*Die allgemeine Stimmung in dieser Kirche steht unter dem unmittelbaren Einfluss des III. Reiches, wenn auch man die Loyalität unserem Staate gegenüber bezeugt. Alle die Grundsätze, welche heutzutage in Deutschland angewendet werden, werden auch seitens unserer evangelischen Deutschen beachtet.*“²

¹ Tento článek vznikl v rámci grantu GAAV A801830801, „Josef Lukl Hromádka (1889–1969) a český protestantismus v letech 1945–1989“.

Po válce napsal další učitel Husovy fakulty a mezinárodně známý ekumenický teolog František Bednář brožurku k otázce vyhnání německé menšiny. Publikace měla za cíl obhájit tento drastický krok před ekumenickou veřejností, která se chystala do Amsterdamu na první generální sněm Světové rady církví. V jedné kapitole Bednář pojednával i o NEC a jejím postoji k nacistickému režimu.³ Zdůrazňuje, že v roce 1938 prezident NEC Erich Wehrensenn přivítal rozhodnutí mnichovské konference o připojení Sudet k Německé říši. Během okupace nedostala Českobratrská církev evangelická (dále ČCE) žádnou podporu nebo jiný signál bratrské solidarity ze strany NEC. Jen v ojedinělých případech představitelé NEC pomáhali svým kolegům z Českobratrské církve evangelické, píše Bednář. Pouze v jednom případě se Bednář zmiňuje o faráři z NEC, který patřil k Vyznávající církvi.⁴

V podobném duchu jako Bednář napsal Miroslav Brož svůj krátký příspěvek o NEC do sborníku o českých evangelících za druhé světové války. Německá církev se podle něj otevřeně hlásila k nacionalismu a posléze k Hitlerovi. Vychází přitom výhradně z publikace z roku 1939, která měla za cíl vyzvednout spolehlivý charakter NEC pro nacistický režim. „*Duchovní se považovali nejen ,za pověřené služebníky církve při Slovu a svátostech, nýbrž také jako pracovníci německého lidu v boji za svaté dobro národa‘ a zcela otevřeně se hlásili k nacionálnímu socialismu a v Adolfu Hitlerovi uvítali vůdce všech Němců.*“⁵

Stejný úsudek se objevuje ve společné publikaci Českobratrské církve evangelické a Evangelické církve v Německu *Rozdělující zeď je zbořena, K porozumění mezi Čechy a Němci*, která vznikla v souvislosti s usmířením mezi českými a německými evangelíky v 90. letech 20. století.⁶ V historickém

² „*Obecná nálada v této církvi stojí pod přímým vlivem Třetí říše, i když se potvrzuje loajalita našemu státu. Všechny zásady, které se dnes uplatňují v Německu, jsou také zohledněny ze strany našich evangelických Němců.*“ Dopis je citován v Martin Rohkrämer (ed.), *Freundschaft im Widerspruch. Der Briefwechsel zwischen Karl Barth, Josef L. Hromádka und Josef B. Souček 1935-1968*, Zürich 1995, s. 48.

³ František Bednář, *The Transfer of Germans from Czechoslovakia from the ideological and ecclesiastical standpoint*, Praha 1948. Kapitola o NEC nese titul „*The German Church and the betrayal,*“ s. 52–56.

⁴ Carl Hoffmann, farář v Morchenstern (Smržovka), in: Bednář, *The Transfer*, s. 50.

⁵ Milena Šimsová (ed.), *Prošli jsme v jeho síle. Evangelici v čase druhé světové války*, Praha 2003, s. 226.

⁶ Základní text ze strany ČCE k česko-německému usmíření *Smíření mezi Čechy a Němci, Versöhnung zwischen Tschechen und Deutschen* je z r. 1995. Soubor textů k česko-německému porozumění v kontextu církví *Rozdělující zeď je zbořena. K porozumění mezi Čechy a Němci*, sestavený společnou pracovní skupinou, byl publikován v r. 1999 česky a německy.

úvodu je věnován jeden odstavec otázky NEC a ČCE a jejich vzájemným vztahům. Text sice uznává, že obě církve se vymezovaly národnostně, nicméně obviňuje NEC, že se orientovala na *Volkstum* víc než ČCE. Ta se proti tomu údajně hlásila k zásadám Vyznávající církve. Podle publikace se NEC od r. 1938 identifikovala s henleinovskou politickou linií k rozbití Československa a tento postoj nezměnila ani tehdy, kdy bylo čím dál jasnější, že nacionálně socialistický režim vnímal církve nepřátelsky. Němečtí evangelici se svých českých bratří ve víře ani nezastali, když zakusili útlak. „*Není ani známo, že by se němečtí evangelici svým českým sestřím a bratřím ve víře pokusili pomáhat, když byli pronásledováni a utlačováni nacionálně socialistickými mocenskými orgány.*“⁷

Mnoho z těchto soudů o NEC ze strany českých evangeliků vyplývá z neznalosti pramenného materiálu, který se ovšem nachází přímo v Ústředním archivu ČCE. Písemnosti, které se zachovaly z archivu církevní kanceláře NEC, ukazují, že s německými evangelíky v Československu to bylo ovšem poněkud složitější a hlavně mnohem méně jednoznačné, než tvrdí publikace z prostředí ČCE. Církev, která byla do roku 1918 součástí Evangelické církve AV a HV v Rakousku, netvořila při svém vzniku sourodý celek, ale zahrnovala v sobě hlavní teologické proudy z počátku 20. století. Některé sbory byly výrazně liberální a vznikaly v kontextu hnutí „Pryč od Říma“, některé byly velmi tradiční až konzervativní a třetí skupina sborů se hlásila ke koncepci lidové církve.⁸ NEC byla především církev v diaspoře, která měla být evangelickou církví pro německou menšinu v Československu. Jako taková byla v menšinové pozici ve dvojnásobném smyslu: jako církev německé menšiny a jako evangelická církev v převážně katolickém prostředí českých Němců. Prezident církve Erich Wehrenfennig to formuloval takto: „*Aufgabe unserer Kirche ist es, das Evangelium festzuhalten und zu bezeugen in doppelter Diaspora als evangelische und deutsche Minderheit im Staate und aus dieser Kraftquelle die Weisheit zu finden, ihren Weg zu gehen mitten unter der grossen Mehrheit katholischer deutscher Volksgenossen und den andersnationalen Kirchen dieses Landes.*“⁹

⁷ Rozdělující zed, s. 36.

⁸ Viz Maria Heinke-Probst, „Die Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien 1918–1946“, *Erbe und Auftrag der Reformation in den Böhmisches Ländern* 35–38 (2000), s. 78–105. Viz též Maria Heinke-Probst, „Die Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien“, in: Martin Schulze Wessel – Martin Zückert (Hrsg.), *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*, München 2009, s. 165–186.

Propojenost NEC s německou menšinou v Československu se do začátku 30. let 20. století projevovala především tak, že církev musela řešit dopad jazykového zákona nové republiky na církevní provoz, hlavně na vedení matrik. Dostala se opakovaně do sporu s československými autoritami. Dále řešila NEC obtížně otázku, do jaké míry může spolupracovat s ostatními církvemi v Československu, které se rovněž definovaly jako etnicky omezené církve. Tak se NEC nakonec po velkém zdráhání nepřipojila k Svazu evangelických církví v Československu.

V letech po nástupu Adolfa Hitlera se otázka „národ a víra“ stala ještě naléhavější tím, že se střet mezi hnutími Deutsche Christen (Němečtí křesťané) a Bekennende Kirche (Vyznávající církev) v Německu odrážel i v teologických debatách v NEC. Téma se stalo opakovaně předmětem diskuze na církevních konferencích a setkáních. Obecně se dá říct, že se k Německým křesťanům hlásilo jen málo farářů (otevřeně jen 5) a k Vyznávající církvi také jen několik. Převážná část farářů spíše držela tradiční linii luterské teologie, cítila nacionálně, ale nepřidala se k fašistickému hnutí.

Tento postoj nejlépe vyjadřuje prohlášení, které bylo přijato na církevní konferenci v Teplicích v roce 1927, kde se píše: *„Wir bekennen uns zum Volkstum als einer Schöpfungsordnung Gottes; Volk ist nicht das Ergebnis eines Zufalls, sonder Werk des göttlichen Willens. Wir erkennen aber auch das Menschlich-Unvollkommene in jedem Volkstum. Es wird ständig von innen her bedroht und bedarf deshalb einer erlösenden und heiligenden Kraft.“*⁹

Negativní postoj církevního vedení k Deutsche Christen vyjadřuje dopis církevního rady Huga Gerstbergera z Chebu z 24. srpna 1942. Reaguje na případ odstoupení libereckého faráře z církevní služby z důvodů neslučitelnosti s jeho politickými názory. Gerstberger píše: *„Die suchenden Menschen unserer Tage suchen in der Kirche etwas anderes, als ihnen*

⁹ „Úkolem naší církve je držet se evangelia a dát o něm svědectví ve dvoji diaspoře jako evangelická i německá menšina ve státě, a v tomto pramenu síly nacházet moudrost jít její cestou mezi velkou většinou katolických německých krajanů a církvemi jiných národností v této zemi.“ Citováno u Heinke-Probst, „Die Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien 1918–1946“, s. 81.

¹⁰ „Hlásíme se k národu jako k Bohem danému pořádku ve stvoření; národ není výsledkem nějaké náhody, nýbrž dílo Boží vůle. Uznáváme ovšem také, že v každém národě je něco lidsky nedokonalého. Je neustále ohrožen zevnitř, a proto potřebuje spasitelnou a posvěcující sílu.“ Usnesení církevního shromáždění v Teplicích-Šanově (Teplitz-Schönau) dne 23. května 1937, in: Friedrich Siegmund-Schultze (ed.), *Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen*, Leipzig 1937, s. 25.

*geboten wird. Mit der unklaren Haltung der Person Christi gegenüber, die durch rassistischbiologische Anschauungen bestimmt ist, schwindet die Verantwortung dem Heiligen gegenüber. Die Kirche wird zum Sprechsaal über Dinge, die mit biblischer Verkündigung herzlich wenig zu tun haben. Die mit Ernst Christen sein wollen, meiden die Kirche, und die anderen haben sich ja nie viel um sie gekümmert. Wir können heute nur mit einer ganz klaren entschieden biblischen Haltung, die wahrhaftig auch gut völkische sein kann, dem Namen Christi Ehre machen. Dass aber unser Volk Christum braucht, heute mehr denn je, das ist allen, die sich von den Schlagworten des Tages nicht blenden lassen, feste Gewissheit.*¹¹

Církev ovšem uvítala připojení Sudet k Německé říši v roce 1938 a opakovaně vyjadřovala svou loajalitu k Hitlerovi. Během války nadšení pro nový pořádek jednoznačně opadlo, mj. z důvodů uzavření nebo převzetí několika církevních institucí pro sociální práci.

Po válce bylo brzy zřejmé, že NEC nemůže dále existovat jako samostatná církev. V důsledku toho začalo soupeření mezi ČCE a Církví československou (dále CCs) o majetek a kostely NEC. Církevní vedení NEC odsouhlasilo sloučení s ČCE, které ovšem nebylo uznáno státem. Několik měsíců po únoru 1948 komunistický režim rozhodl, že majetek znárodní a že kostely rozdělí mezi ČCE a CCs. Nejvíce na tomto řešení profitovala CCs.¹²

To, že situace v NEC nebyla zdaleka jednoznačná a jednostranná, ukazuje příběh faráře Geerta Tepperberga, který sloužil v Türmitz (Trmice) u Teplic, v církevním dětském domově v Jechnitz (Jesenice), v Haber (Habřina) a v Karlových Varech. Je to příběh o člověku, který se během deseti let svého života v Sudetech (1936–1946) opakovaně stal obětí politických změn a války.

Geert Wolfgang Lothar Tepperberg se narodil 27. července 1909 v Radouti v Rumunsku. Měl tedy rumunskou státní příslušnost a hlásil se k ně-

¹¹ „Hledající lidé našich dnů hledají v církvi něco jiného, než je jim nabídnuto. S nejasným postojem k osobě Krista, který je určený rasově biologickými představami, mizí odpovědnost před posvátnem. Církev se stává přednáškovým sálem o věcech, které mají s biblickou zvěstí pramálo společného. Ti, kteří chtějí být křesťanem se vši vážností, se vyhýbají církvi, a ti ostatní se o ni moc nezajímali. Dnes můžeme jenom s velmi jasným, rozhodně biblickým postojem, který může být věru i dobře nacionální, uctívat Kristovo jméno. Že náš národ Krista potřebuje, dnes více než kdy jindy, to je pro všechny, kteří se nenechají oslnit hesly dne, pevná jistota.“ ÚA ČCE, DEKiBMS, I/F/1, Personalakte Gerstberger.

¹² K rozdělení majetku viz Jiří Piškula, „Boj o majetek Německé evangelické církve v Čechách, na Moravě a ve Slezsku mezi Českobratrskou církví evangelickou a Církví československou“, in: Pavel Hlaváč (ed.), *Cesta církve I*, Praha 2009, s. 4–17.

mecké národnosti. Krátce studoval medicínu ve Štýrském Hradci, ale pak se rozhodl pro teologii. Vystudoval ji v německém Halle, kde úspěšně složil závěrečné zkoušky v roce 1935.

Na začátku roku 1936 kontaktovali Martin Luther Bund v Erlangen a prof. D. E. Wolf, starozákoník z Halle, církevního prezidenta Wehrenfenniga s prosbou, jestli by NEC nemohla zaměstnat Tepperberga. Důvod, proč se Tepperberg uchází o místo v NEC – a doposud nebyl úspěšný v jiné diasporní německé evangelické církvi, jak píše Wolf –, není jasně sdělen, ale dopis z Erlangen nechá tušit, co je v pozadí. *„Die Tatsache seiner nicht reinarischen Abstammung scheint mir nicht weiter ins Gewicht zu fallen, da Tepperberg in Deutschland nach den gegenwärtigen Gesetzen ohne weiteres das Reichsbürgerrecht bekommen würde, wenn er deutscher Staatsangehöriger wäre. Sein Lichtbild zeigt auch, dass ein etwa vorhandener nichtarischer Rasseinschlag nur äusserst gering sein kann.“*¹³

Tepperberg měl částečně židovský původ. O několik let později se z jeho prohlášení dozvídáme, že podle nacistických rasových „norimberských zákonů“ byl z 82,5 % árijské krve.¹⁴ Tato skutečnost určila i jeho další osud v Československu a ve Třetí říši.

Pro Wehrenfenniga v demokratickém Československu není Tepperbergův původ rozhodující, ale jako církevní prezident vychází spíše z potřeb své církve. Pozve ho do služby církve. V hledání místa pro Tepperberga narazil Wehrenfennig brzy na nevoli ho přijmout z důvodů jeho „nejasného“ původu. Pražský farář Hugo Piesch na výzvu Wehrenfenniga odpověděl: *„[...] ich halte die Lage in Prag nicht für geeignet, nun Fragen akut werden zu lassen wie etwa nach der Bekenntniskirche oder nach dem Arierparagraphen.“*¹⁵ Tento argument se pak kolem Tepperberga objevoval celkem pravidelně.

28. května 1936 Tepperberg dorazí do Ústí nad Labem, kde už začne záhy pracovat ve sboru. V dalších měsících vypracuje různé písemné práce

¹³ *„Zdá se mi, že skutečnost jeho ne ryze árijského původu nemá nadále váhu, protože podle současných [norimberských – PM] zákonů by Tepperberg dostal v Německu beze všeho říšská občanská práva, pokud by byl německým státním příslušníkem. Také jeho podoba ukazuje, že údajný neárijský rasový odklon může být jen velmi malý.“* Oba dopisy in: ÚA ČCE, DEKiBMS, IV/C/3, Personalakte Tepperberg.

¹⁴ ÚA ČCE, DEKiBMS, I/F/1, Personalakte Tepperberg.

¹⁵ *„(...) nepovažují situaci v Praze vhodnou k tomu, abychom teď oživovali otázky týkající se např. Vyznávající církve nebo árijských paragrafů.“* ÚA ČCE, DEKiBMS, IV/C/3, Personalakten, Tepperberg, Brief Pfarramt der vereinigten deutschen evangelischen Gemeinde A.u.H.B. an Wehrenfennig, 19. 3. 1936.

k farářské zkoušce. Hlavní práce nese titul „Die Verkündigung des Wortes Gottes und die Gebildeten von heute“ a pojednává o hermeneutickém problému vztahu mezi biblickou zvěstí a moderním člověkem. Ačkoli projevuje Tepperberg velkou úctu před Schleiermacherem, pro odpověď na svou otázku čerpá obšírně z teologie Karla Bartha.¹⁶

Dne 28. dubna 1937 byl Tepperberg ordinován v Litoměřicích a od té doby oficiálně pracoval v ústeckém filiálním sboru Trmice. Ze strany státní správy byla podmínka pro nástup do služby, že Tepperberg oficiálně požádá o československé občanství. Korespondence z listopadu roku 1937 ukáže, že stát jeho žádosti nevyhověl, a Tepperberg tudíž nedostal československý pas.

V době jeho nástupu se sbor připravoval na osamostatnění, kterého pak dosáhne začátkem roku 1938. Tím vznikl nárok na plnohodnotné místo faráře, který by už nespadal pod Ústí nad Labem. Církevní vedení počítá s tím, že novým farářem bude Tepperberg, ovšem po řádném zvolení sborem. Při jednáních s Tepperbergem se otevřela tentokrát už naplno otázka, jak to je s jeho smíšeným původem. Staršovstvo Trmic o tom píše: „Über die arische Abstammung seiner Frau hat er unaufgefordert einen Ahnenpass, ebenso über die Vorfahren der Mutter Papiere vorgelegt, während er über seine Abstammung väterlichseits nur einen Trauschein seiner Eltern zu Einsichtnahme gab. Seine Ausführungen in der Erklärung väterlichseits sind nicht belegt. Wir bitten versichert zu sein, dass wir diese heikle Frage überhaupt nie aufgerollt hätten, wenn Herr Kirchenrat Prof. Baier sz. eben nicht Mitteilung gemacht hätte, die dann später Weiterungen nach sich zog.“¹⁷

Církevní rada středočeského seniorátu Hickmann z Duchcova, do jehož kompetence sbor spadá, má pro tento postup jisté pochopení. Hickmann o tom píše Wehrenfennigovi: „... so ist es erklärlich, dass in den gegenwärtigen Zeiten, noch dazu, wo es sich um die Wahl eines ständigen Pfarrers handelt, diese Frage noch einmal geprüft worden ist, zumal es sich um das Ansehen der Gemeinde auch bei den Andersgläubigen handelt.“¹⁸ Na druhou stranu píše opakovaně do Trmic, že by takto neměli postupovat.

¹⁶ Práce se nachází v ÚA ČCE, DEKIBMS, III/D/2, k. 3, Amtsprüfungen, Tepperberg.

¹⁷ „Předložil bez vyzvání rodové vysvědčení o arijském původu své ženy, podobně papíry o předcích matky, zatímco o svém původu ze strany otce ukázal jen oddací list svých rodičů. Jeho vývody v prohlášení o straně otce nejsou podložené. Prosíme Vás, abyste byl ujištěn, že bychom tuto choullostivou otázku nikdy bývali neotevřeli, kdyby pan církevní rada prof. Baier neposkytl sdělení, které pak vyvolalo pokračování.“ ÚA ČCE, DEKIBMS, III/B/1, R 281, Mappe Türmitz, staršovstvo Türmitz, církevnímu radovi Hickmannovi, 3. 4. 1938.

vat, protože jsou v aplikování norimberských zákonů (ještě za Československa!) papežstější než papež. „*Was seine nicht reinarische Abstammung betrifft, so hat er Ihnen ja schon nachgewiesen, dass es nur ein geringer Prozentsatz jüdischen Blutes ist, der in seinen Adern fließt, da nur ein Verfahr seines Vaters eine Jüdin geheiratet hat. Er konnte daher auch eine reine Arierin im Deutschen Reich ehelichen, was sonst unmöglich gewesen wäre. Der Kirchenvorstand wird nunmehr gewiss dafür sorgen, dass in der Stadt Türmitz dem Gerede, er sie ein Judenstämmling, ein Ende gemacht wird. Nach den Nürnberger Gesetzen gilt er trotz der geringen Blutbeimischung nicht arischen Blutes als Arier. Strenger als das Dritte Reich brauchen auch wir nicht zu sein.*“¹⁹

Sbor v Trmicích Tepperberga nakonec z těchto důvodů za svého faráře ne zvolil. V reakci na to se rozhodl okamžitě své působení ve sboru ukončit. Církevní prezident Wehrenfennig byl kvůli jednání sboru značně rozladěn. „*Ich bin über die Entwicklung, welche die junge Pfarrgemeinde nimmt, betrübt und enttäuscht*“, psal Hickmannovi.²⁰ Z korespondence mezi Tepperbergem a Wehrenfennigem vyplývá docela jasně, že mezi nimi panovala vzájemná sympatie a důvěra. Wehrenfennig se ho opakovaně zastal v konfliktech s dalšími církevními autoritami. Také se osobně staral o to, aby se pro Tepperberga našlo další místo. Bylo to prý nutné, protože po událostech v Trmicích se mladá rodina s dítětem nacházela v akutní nouzi.

V lednu roku 1939 pak nastoupil Tepperberg do sboru v Buchau (Bochov) se zvláštním pověřením pro dětský domov v Jechnitz (Jesenice). Opět ho doženou politické změny doby a jejich dopad na život v Sudetech. Jako občan Rumunska musel opět žádat o změnu státní příslušnosti, tentokrát ale u říšskoněmeckých úřadů. Sudety byly připojeny k Hitlerově Německu. Než byla ale celá věc vyřízená, objasnilo se rychle, že Tepperberg nemůže zůstat v Jesenici. Na příkaz státních úřadů byl provoz ústavu

¹⁸ „... pak je pochopitelné, že se v současné době, navíc když se jedná o volbu stálého faráře, tato otázka prozkoumá, poněvadž se jedná o reputaci sboru také u jinak věřících.“ Ibidem, Hickmann Wehrenfennigovi, 9. 4. 1938.

¹⁹ „Co se týče jeho ne ryze árijského původu, přece Vám už prokázal, že je to jen malé procento židovské krve, která teče v jeho žilách, poněvadž jenom jeden předek jeho otce si vzal židovku. Proto se v Německé říši mohl také oženit s ryze árijskou ženou, což by jinak bylo nemožné. Staršovstvo se bude jistě starat o to, aby řeči o tom, že je potomek Židů, ve městě Trmice skončily. Podle norimberských zákonů platí přes příměs neárijské krve jako árijec. Přísnejší než ve Třetí říši také nepotřebujeme být.“ Ibidem, Hickmann staršovstvu Türmitz, 1. 4. 1938.

²⁰ „Jsem z toho, jak se vyvíjí mladý farní sbor, smutný a zklamaný.“ Ibidem, Wehrenfennig Hickmannovi, 12. 4. 1938.

přerušen, jako se to stalo i dalším diakonickým a jiným zařízením, která NEC vlastnila. Opět byl Tepperberg bez místa.

Nakonec se Tepperberg usadil v Haber (Habřina) u Úštěku. Byl to malý venkovský sbor, který byl ovšem významný ze dvou důvodů. Jednak to byl jeden ze dvou tolerančních sborů uvnitř NEC, a měl tudíž pro církev a její identitu zvláštní místo. V roce 1931 se proto konaly v Habřině velké slavnosti NEC k výročí Tolerančního patentu z roku 1781. Dále stál v Habřině důležitý církevní sirotčinec, který sice nespadal přímo pod sbor, ale byl s ním spjatý.

Tepperberg začal pracovat v Habřině v říjnu roku 1939, kde zažil delší dobu relativního klidu. Sbor prožil spoustu změn v důsledku nové hranice mezi Třetí říší a ČSR/Protektorátem, která vedla nedaleko Habřiny.

V roce 1941 byl Tepperberg nucen obhájit svůj původ tím, že ho analyzoval podle pravidel norimberských rasových zákonů. Dříve vždy odmítal přistoupit na takovou argumentaci, ale zřejmě tentokrát nebylo jiné cesty. Souvisí to nejspíše s tím, že hrozilo, že by ztratil povolení k výuce náboženství ve školách. V prohlášení z 25. 7. 1941 píše Tepperberg, že jeho prababička se narodila z manželství mezi židovkou a konvertitou k židovství. Rodina se ale nikdy neasimilovala k židovství, naopak Tepperbergův otec dostal od svého „smíšeného“ otce (tj. Tepperbergova praotce) „*seine ausschliesslich deutsche auserlesene Erziehung*.“²¹ Samotný praotec si vzal árijskou plavovlasou ženu s modrými očima. Tepperbergův otec přešel k evangelické církvi a jeho matka byla katolička. Proto má sám Tepperberg v žilách minimálně 82,5 % árijské krve, píše do prohlášení.

Státní úřady to zřejmě viděly jinak. V roce 1942 Tepperberg ztratil povolení k výuce náboženství. Navíc habřinský sbor se v důsledku války spíše ztenčil, a církev naléhavě potřebovala farářské síly, které by vypomáhaly v těch sborech, kde byl farář „na frontě“. Tepperberg je proto vyslán do Falkenau (Sokolov) a Karlových Varů jako „Reisepfarrer,“ kde pracoval větší část měsíce v nových podmínkách a zbytek času věnoval svému původnímu sboru, kde zůstala i jeho rodina. Pendlování mezi Habřinou a západními Čechami záhy vedlo ke konfliktu mezi Tepperbergem a církevním radou západočeského seniorátu NEC, farářem Hugem Gerstbergerem z Eger (Chebu). Podle Gerstbergera byl Tepperberg nevyzpytatelný a nespolehlivý, jelikož pravidelně zůstával u rodiny v časech, kdy měl být v Karlových Varech. Tepperberg se obhajoval, že jeho manželka a dvě

²¹ „jeho výhradně německou vynikající výchovu“, ÚA ČCE, DEKiBMS, I/F/1, Personallakte Tepperberg, Erklärung 25. 7. 1941.

malé děti potřebují jeho přítomnost a že vzdálenost do západních Čech jeho úvazek velmi komplikuje. I v této souvislosti se vynoří nářážka na Tepperbergův původ, ač Gerstberger byl v té době bytostně proti názorům Deutsche Christen. Chebský církevní rada napsal Wehrenfennigovi o habřinském faráři: „*Ich werde mich dadurch auch nicht durch schlaue Drehereien Tepperbergs beirren lassen. [...] Ich habe auch nie geduldet, dass Schreiben an das Kirchenamt, die durch meine Hand gingen, den nötigen Respekt vermissen liessen. Ich will aus der anderen Art Tepperbergs keine vielleicht unbegründeten Schlüsse ziehen. Ich mache mir aber doch meine Gedanken, die in der Linie der Abstammung liegen.*“²² Ale jak už bylo zmíněno, Tepperberg měl v konfliktu oporu ve Wehrenfennigovi, ačkoli se církevní prezident s chebským farářem dobře znal.²³

Tato spřízněnost mezi Wehrenfennigem a Tepperbergem se ještě víc projevila bezprostředně po válce, kdy se struktury NEC rozpadaly a vůbec nebylo jasné, co bude dál. Mnoho farářů buď uteklo před Rudou armádou, nebo bylo vyhnáno či internováno. Tepperberg zůstal na místě a Wehrenfennig byl vzat do vazby začátkem února roku 1946. V období mezi květnem 1945 a lednem 1946 si oba vyměňovali pravidelně dopisy, které dávají podrobný vhled do dění v sudetoněmecké oblasti.

Tepperberg se často zmiňoval o finanční nouzi, která ohrožovala jeho rodinu. Nedostával pravidelný plat a nemohl vybrat peníze z banky, protože účty byly obstaveny. V lednu 1946 vedla tato realita Tepperberga k zoufalému volání: „*Wenn nicht baldigst Abhilfe geschaffen wird, steuern wir einer Geldkatastrophe entgegen, die auch andere Katastrophen nach sich ziehen muss. (...) Ich selbst lebe vom Rest meiner einzigen bisher erhaltenen 2 Monatsgehälter seit Mai, sowie 400 Kčs, die mir von 3 Seiten geschickt worden sind.*“²⁴

Z hlediska československých autorit byl habřinský farář navíc ve výjimečné pozici kvůli své rumunské státní příslušnosti v kombinaci s německou

²² „*Nenechám se zmást lstivými výmluvami Tepperbergovými. [...] Také jsem nikdy netoleroval, že by psaní na církevní úředy, která prošla mojí rukou, postrádala potřebný respekt. Nechci z jiné povahy Tepperberga vyvozovat žádné možná nepodložené závěry. Zaujírá se ovšem domněnkami, které se dotýkají jeho původu.*“ ÚA ČCE, DEKiBMS, I/F/1, Personalakten, Tepperberg, Brief Gerstberger an Wehrenfennig, 4. 2. 1944.

²³ Korespondence k těmto událostem in: ÚA ČCE, DEKiBMS, I/F/1, Personalakte Tepperberg.

²⁴ „*Pokud nebude urychleně poskytnuta pomoc, vřítíme se do finanční katastrofy, která s sebou nutně strhne i jiné katastrofy. (...) Sám žiji ze zbytku svých dosud obdržovaných 2 měsíčních platů, tak jakož ze 400 Kčs, které mi byly poslány ze 3 stran.*“ ÚA ČCE, fond DEKiBMS, I/G/1, Gemeinde Haber, Tepperberg Wehrenfennigovi, 22. 1. 1946.

národností. Tepperberg proto narážel na velké problémy: „*Da ich mich selbstverständlich als Deutscher bekenne, kein Čechisch kann und eine rumänische konsularische Vertretung noch nicht existiert, werde ich als Deutscher behandelt. Vorgestern z.B. ist unser gesamtes Geld, Silber, Fotoapparate u. mein Radioapparat beschlagnahmt worden, allerdings unter Hinweis darauf, dass ich es vielleicht wieder zurückbekomme.*“²⁵

Nezdá se, že by Tepperberg mohl dostat lepší ochranu kvůli diskriminaci, kterou zakusil od roku 1938 pro svůj částečně židovský původ nebo svou teologickou orientaci na Vyznávající církev. Byl velmi skeptický, protože praxe udělování průkazů antifašisty byla nevypočitatelná: „*Der Auschaer Militärkommandant hatte mir geraten, mich um einen Antifaschistenausweis zu bemühen. Es sind aber in Auscha von den über 300 Bewerbern nur etwas 80 mit Ausweisen versehen worden, von diesen aber zuletzt auch nur 8 öffentlich anerkannt worden, die restlichen wollen in etwa 14 Tagen nach Deutschland ausreisen.*“²⁶

Koncem roku 1945 hledal Tepperberg cesty, jak se dostat z Čech. Do Německa by to bylo spíše problematičtější, protože příslušné církve by ho jen tak nevzaly. Nejčastěji mluvil o Rakousku jako o nejlepší možnosti.

V této souvislosti se Tepperberg loučil s Wehrenfennigem velmi obsáhlým dopisem o významu, jaký pro něj církevní prezident měl. Zdůrazňuje jeho solidaritu a obětavost. „*Sie haben, hochverehrter Herr Kirchenpräsident, nach der Sudetenkrise mir ein einziges Mal – und zwar um meinetwillen! – den Rat gegeben, vielleicht ‚Fühler in das Ausland auszustrecken.‘ Sie haben aber, als mir eben kein Ausweg aus dem nationalsozialistischen Machtbereich blieb, meine Stellung in unserer Kirche mit all Ihrer seelsorgerlichen Zartheit, mit all Ihrem Einfluss, Ihrem Rat und Ihrer Liebe gehalten, und befestigt und bis zuletzt wie nie in Frage gestellt, auch nicht, als Juli 1943 der Regierungspräsident in Aussig mein durch § 117 gefordertes Einbürgerungsansuchen ablehnte und dadurch meine frühere oder spätere Amtsentlassung besiegelte. Damit haben Sie, hochverehrter Herr Präsident, fern von antifaschistischen Proklamationen, antifaschistisch, aber vor allem christlich, menschlich und brüderlich*

²⁵ „Poněvadž se samozřejmě hlásím jako Němec, neumím česky a rumunské konzulární zastoupení ještě neexistuje, je se mnou zacházeno jako s Němcem. Předevčirem např. byly zabaveny veškeré peníze, stříbro, fotoaparáty a můj rozhlasový přijímač, ovšem s poukazem na to, že to možná dostanu zpátky.“ Ibidem, Tepperberg Wehrenfennigovi, 15. 11. 1945.

²⁶ „Úštěcký vojenský důstojník mně poradil, abych se pokusil získat antifaschistický doklad. V Úštěku bylo ale ze 300 žadatelů zaopatřeno doklady přibližně jen 80 a nakonec z těchto veřejně uznáno jen 8, ostatní se chtějí vystěhovat do Německa do 14 dnů.“ Ibidem.

*gehandelt in einer Weise, wie viele Andere politisch und kirchenpolitisch Abgestempelte es nicht getan haben.*²⁷

Geert Tepperberg nebyl typickým představitelem Německé evangelické církve. Svým původem, životním příběhem a teologickou orientací byl v NEC spíše výjimečný, což mu způsobilo mnoho problémů v době nacismu, ale nakonec i během československé poválečné správy.

V jeho příběhu se odráží mnoho z postojů k nacistické ideologii, které byly v odlišných kruzích NEC přítomné. Nejvyšší církevní vedení v osobě E. Wehrenfenniga si ho vysloveně přálo jako faráře, který se lišil od hlavního proudu v církvi. Poskytlo mu jakýsi azyl, protože v Hitlerově Německu z ideologických důvodů zůstat nechtěl. Tepperberg nebyl jediný, který jako farář našel v NEC útočiště, protože mu bylo ve Třetí říši úzko. Další případ je např. Carl Hoffmann, který přišel před válkou do sboru v Morchenstern (Smržovce). I v jeho případě je jasné, že Wehrenfennig chtěl, aby takoví faráři našli svůj domov v NEC. Další faráři hlásící se k Vyznávající církvi byli např. Adolf Zielke, Georg Lehmann, Luise Zorn atd. Nejvýznamnější ovšem je, že i samotný Wehrenfennig se opakovaně ve svých stanoviscích, dopisech a kázáních z období 1937–1945 vyjadřuje proti myšlenkám a působení Německých křesťanů ve vlastní církvi. Při několika příležitostech použil k tomu argumenty a jazyk, které nápadně připomínají texty z okruhu Vyznávající církve.

Faráři, kteří byli připraveni hájit autonomní prostor pro církve, to neměli jednoduché. V případě Tepperberga to platilo o to víc, že byl jako příslušník jiného státu než Československa nebo Německa podstatně zranitelnější, a tudíž závislejší na svém okolí. V tomto kontextu Tepperberg v NEC tvrdě narazil na myšlení vycházející z nacistické rasistické ideologie, kdy byl odmítnut jako kandidát na faráře, který měl částečný židovský původ, a to ještě v době před Mnichovem 1938.

²⁷ „Po sudetské krizi jste mně, vážený pane církevní prezidente, jednou poradil – a sice kvůli mně –, abych možná „tykadla vystrčil do zahraničí.“ Když mně ale už nezbyla cesta ven z nacionálně-socialistického mocenského prostoru, moje místo v naší církvi jste se vši Vaší pastorační jemností, se vším Vaším vlivem, Vaší radou a Vaší láskou podržel a potvrdil ho, a dokonce nikdy nezpochybnil, ani tehdy, když v červenci 1943 vládní prezident v Ústí moji žádost o občanství, požadovanou § 117, odmítl a tím zpečetil mé dřívější či pozdější propuštění z úřadu. Tím jste, vážený pane prezidente, dalek od antifašistických proklamací, jednal antifašisticky, především ale křesťansky, lidsky a bratrsky takovým způsobem, jakým to žádají jiní politici a církevně-političtí označovaní [antifašisté – PM] nekonali.“ Ibidem, I/F/1, Personalakte Tepperberg, Tepperberg Wehrenfennigovi, 16. 11. 1945.

Tepperberg odešel nejspíše do Rakouska, kde měl bratra. Farní sbor Habřina jeho odchodem fakticky zanikl. ČCE, která se snažila budovy získat, poslala faráře J. Nechanického jako svého zástupce, aby zajistil kontinuitu. Snaha ale ztroskotala, protože komunistická státní správa církevní objekty v Habřině ČCE nepřidělila. Místní JZD z kostela udělalo drůbežárnu, později budova začala chátrat. Ze sirotčince zbyla proluka v zástavbě obce. Dnes je habřinský kostel svým velmi neutěšeným stavem nechtěným pomníkem toho, co se za války a v následujících letech stalo.

DERRIDOVA DIFERANCE A JEJÍ ANTICKÝ PROTĚJŠEK¹

Lenka Karfíková

DERRIDA'S "DIFFÉRENCE" AND ITS ANTIQUE COUNTERPART

Jacques Derrida introduces his neologism "différance" (opposed to the usual French term "différence") to refer to the movement of differing, present as an invisible, effaced trace in the difference as its result. "Différance", a "play of trace", has no given subject but constitutes any subject as its effect. Derrida seems to be aware that his description of "différance" comes close to "chora," the receptacle of forms in Plato's *Timaeus*. However, "chora" reflecting in its irregular movement the intelligible paradigm of the sensible world does not produce but presupposes the forms in their differences. According to Aristotle's statement, the Platonic forms depend on two principles: the "one" and the pair "big-small" (the later replacing the Pythagorean *apeiron*). Both these principles together, not only the second one (corresponding to Derrida's "différance"), constitute the discernable plurality while at the same time being hidden in it and never presenting themselves as such. Consequently, only both of these principles together enable thinking and should be treated as complementary.

„Pro něco takového není jména“: čtete tento výrok v celé jeho všednosti (platitudo). Toto nepojmenovatelné není nějaké neuchopitelné bytí (être), k němuž se nemůže přiblížit žádné jméno: např. „bůh“. Toto nepojmenovatelné je hra, díky níž tu jsou nominální účinky, relativně jednotné či atomické jednotky, jež nazýváme jmény, řetězce substitucí jmen, v nichž je např. i nominální výsledek „diferance“ zakotven (entraîné), unášen, přepisován stejně tak, jako je chybný vstup či chybný výstup stále součástí hry, funkcí systému.²

V této poznámce si chci všimnout Derridova pojetí diferance a ontologického nároku, který je v něm skryt. Tato ontologická ambice i její meze zřetelně vystoupí srovnáním diferance s *chórou* Platonova *Timaaia*, již Derrida sám věnoval pozoruhodný výklad.

¹ Text je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

² Jacques Derrida, *La différance*, in: *týž, Marges de la philosophie*, Paris 1972, s. 28 (celá stať s. 1–29); český překlad M. Petříček jr., Bratislava 1993, s. 172 (celá stať s. 146–176).

Co je to „diferance“, vysvětluje Jacques Derrida ve své stejnojmenné přednášce (proslovené v *Société française de philosophie* 27. 1. 1968) nejprve na příkladu, kvůli němuž toto slovo patrně vynalezl. Mezi jeho novotvarem *différance* a obvyklým francouzským *différence* (diference, rozdíl) není totiž žádný fonetický rozdíl (v českém překladu M. Petříčka je tato hříčka vyjádřena stejně vyslovovanými výrazy „diferance“ *versus* diference). Rozdíl můžeme vysvětlovat odkazem na psanou podobu obou slov, v rámci fonetického systému však zůstává nevyjádřený: „Diference profilující fonémy a zpřístupňující je našemu rozumění, sama zůstává neslyšenou.“³ A právě v této funkci diferujícího prvku, který sám zůstává skryt, je diference odlišující oba fonémy zároveň ukázkou „diferance“.

Krom této hříčky, v níž se na samém slově „diferance“ (proti obvyklé „diferenci“) ukazuje, co „diférence“ je, nám mnoho objasní i možný podvojný význam tohoto výrazu. Francouzské *différer* podržuje totiž dvojitý smysl latinského *differe*: jednak „odlišovat se“ (z řec. *diaferó*), jednak (jako transitivní sloveso, které v řečtině ekvivalent nemá) odložit či oddálit, v prostoru nebo v čase. Derrida u tohoto druhého významu zdůrazňuje zejména temporalizaci v něm obsaženou; spacializaci (rozestření do prostoru) získává naopak z významu prvního: z něho odvozené výrazy *différents* („různí“), resp. *différends* („různice, rozepře“) podle Derridy implikují, že mezi odlišenými elementy „aktivně, dynamicky a s jistou setrvalostí v opakování“ působí „interval, distance, rozestup či *rozmístění*“ (*intervalle, distance, espacement*). Výraz „diference“ však nepodržuje ani smysl „odkládání“, ani „rozepře“ – a právě tento „úbytek smyslu“ má „diferance“ kompenzovat.⁴

Zároveň je ve francouzském výrazu *différance* obsažen význam participia *différant*, „diferující“ (koncovka *-ance* má podle Derridy význam ležící uprostřed mezi významem aktivním a pasivním). „...jsme velice blízko ději diferování, ještě předtím než ustavilo svůj výsledek, jímž je buď cosi rozrůzněného (*différent*) nebo odlišnost (*différence*).“⁵ (Proto se také *différance* do češtiny někdy překládá jako „diferace“ nebo „diferování“, rezignujeme-li na úvodní Derridovu hříčku.)

Aby vysvětlil „odkládání“, jež „diferance“ znamená, pomáhá si Derrida příkladem znaku (*signe*). Znak zastupující věc samu je jakousi „odloženou (diferovanou) přítomností“ věci, neboť jakoby „odkládá“ (diferuje)

³ Derrida, *La différance*, s. 5; česky s. 148.

⁴ Derrida, *La différance*, s. 8; česky s. 151n.

⁵ Derrida, *La différance*, s. 8n.; česky s. 152.

okamžik, kdy se s věcí můžeme setkat. Jenže tuto sekundární a provizorní povahu znaku můžeme zpochybnit a za cosi „původního“ prohlásit nikoli přítomnost, kterou znak zastupuje, ale právě tento pohyb odkládání, „diferenci“ (ačkoli ji nemůžeme v pravém smyslu nazvat „původní“ ani „finální“, nakolik tyto výrazy označují jakési principy přítomnosti). „Diference“ tedy již nebude znakem v rámci systému, který by byl organizován vzhledem k přítomnosti. Bude nás nutit, abychom se tázali na mez myšlení, které uvažuje o bytí jako o přítomnosti, resp. nepřítomnosti v kategoriích jsoucna.⁶

Přesto nám znak může pomoci pochopit, co Derrida „diferenci“ míní. Znak, jak mu rozumí Ferdinand de Saussure, je charakterizován svou arbitrností a diferenční povahou. Systém znaků je totiž tvořen diferencemi, nikoli pozitivní plností termínů; významové elementy fungují díky síti opozic, která je odlišuje, nikoli díky své pozitivní hodnotě. Toto pravidlo platí podle Saussura jak pro označující, tak pro označované, které dohromady znak tvoří. Označovaný pojem, vyvozuje Derrida, tedy nikdy není přítomen sám o sobě, ale je vepsán do řetězce či systému, v jejichž rámci odkazuje k jiným pojmům jakousi „systematickou hrou diferencí“. Tato hra je „diference“ jako možnost konceptuality, pojmového procesu, totiž sám pohyb hry, která „tvoří“ difference coby své účinky, aniž by sama byla jejich předchůdnou plností. „Diference“ je tedy takový pohyb, jímž se ustavuje jazyk či kód jako osnova diferencí.⁷

Tímto pohybem se podle Derridy „prostírá čas“ (*devenir-espace du temps*) nebo „časí prostor“ (*devenir-temps de l'espace*), tj. dochází k „roz-místování“ (*espacement*) či čášení (*temporisation*), neboť „každý ‚přítomný‘ prvek, zjevující se na scéně přítomnosti, (se) vztahuje k něčemu jinému, než je on sám, zachováváje v sobě stopu (*la marque*) minulého prvku a přijímaje do sebe vryp (*la marque*) svého vztahu k prvku budoucímu“. Nejde ovšem jednoduše o „diferenciaci“ (*différenciation*), protože nepředchází původní homogenní jednota posléze členěná.⁸

Je-li však „diference“ pohybem, v němž se rodí difference, co je subjektem tohoto pohybu? Pokud bychom přijali tuto otázku, ocitli bychom se opět v uvažování určeném přítomností jsoucna, z něhož by byla „diference“ odvozená, toto jsoucno samo by již nebylo jejím výsledkem. Derrida proto nechce předpokládat žádný subjekt „diference“, tak jako ani Saussu-

⁶ Derrida, *La différence*, s. 9n.; česky s. 153n.

⁷ Derrida, *La différence*, s. 10–13; česky s. 154–157.

⁸ Derrida, *La différence*, s. 13n.; česky s. 157n.

re nepředpokládal mluvčího jinak, než coby „vepsaného v jazyce“ (*inscrit dans la langue*), coby „funkci“ jazyka, a jako ani „vědomí“ (*conscience*) není záhodno chápat jako nějakou „přítomnost u sebe“ (*présence à soi*), nýbrž spíše jako „určení“ (*détermination*) a „výsledek“ (*effet*) v rámci „systému diferance“, který ovšem „nepřipouští opozici aktivity a pasivity, příčiny a následku anebo indeterminace a determinace“.⁹

Pro představu vědomí jako výslednice (sil) se Derrida dovolává Nietzscheho. „Diferanci“ zde odpovídá jakýsi „aktivní“ a hybný nesvár (*discord*) diferentních sil a diferencí sil“, v němž se tradiční páry filosofických opozit ukazují jako opozice termínu a jeho diferance, tj. „diferovaného druhého v ekonomii stejného“ (*l'autre différé dans l'économie du même*) (kupř. kultura jako diferovaná-diferující příroda).¹⁰

Primát přítomnosti jako vědomí je rovněž zpochybněn u Sigmunda Freuda. Derrida v jeho díle nachází jak „diferanci“ ve smyslu diferování čili „rozmístování“, tak i okliky, odsouvání, rezervy či odkladu (*détour, délai, réserve*), tj. temporalizace. Opozita, v nichž se odehrává Freudovo myšlení (kupř. „princip slasti“ a „princip reality“), se k sobě podle Derridy vztahují jako „momenty odkladu v ekonomii diferance“: jedno je „diferované“ druhé, jedno „diferuje“ druhé, je jeho odkladem, „odsunutím“ čili „diferanci“. Odložená přítomnost však není jen bezeztrátová investice pozdržující prezentaci, nýbrž je spíše definitivně a nenávratně odepřena. Není tu totiž cosi přítomného, co se jen skrývá, nýbrž alterita, vzpírající se zpřítomnění, již Freud nazývá „nevědomí“. Nevědomí se odsouvá, diferuje, deleguje své zmocněnce, aniž by však bylo nějakým „zmocnitelem“. Zanechává své „stopy“ (*trace*), které však nesvědčí o minulosti, jež byla dříve přítomná, nýbrž o „minulosti“, jež nikdy přítomná nebyla ani nebude.¹¹

Podobně hovoří o stopě a záhadě alterity „druhého“ (*autrui*) také Emmanuel Lévinas ve své kritice klasické ontologie jako vlády jsoucna (*dominance de l'étant*). Touto vládou podle Derridy otrásá právě „diferance“, která sama žádným jsoucnem není ani nevykonává vládu principu, nýbrž naopak každé „království“ podvrací.¹²

„Diferance“ však není ani Heideggerovou onticko-ontologickou diferencí v horizontu otázky bytí, nýbrž spíše pohybem odhalení (*déploiement*).

⁹ Derrida, *La différance*, s. 15–17; česky s. 159–162.

¹⁰ Derrida, *La différance*, s. 18n.; česky s. 162n.

¹¹ Derrida, *La différance*, s. 19–22; česky s. 163–166.

¹² Derrida, *La différance*, s. 22; česky s. 166n.

ment) této difference. Dějiny bytí, jak o nich uvažuje evropská myšlenková tradice, jsou podle Derridova návrhu jen jednou z epoch diferování (přičemž sám pojem „epochality“ patří do dějin jako dějin bytí), „diferance“ je jaksi „původnější“ či „starší“ (*plus „vieille“*) než ontologická difference. V tomto věku ji lze podle Derridy nazvat „hrou stopy“ (*jeu de la trace*), která „nese a přesahuje smysl bytí“, která ovšem „nemá smysl“ a která „není“. Tuto stopu „toho, co přesahuje bytí“, je podle jeho přesvědčení třeba „nechávat zjevovat se / mizet“ (*paraître / disparaître*), ačkoli se nikdy nemůže prezentovat jako přítomná: „Stále se odsouvající (*toujours différante*) stopa není nikdy jako taková jakožto prezentující sebe. Stírá se přítomnic (*s'efface en se présentant*), zmlká zvučíc (*s'assourdit en résonnant*).“¹³

V závěru své stati Derrida zkoumá stopu tohoto pohybu v Heideggerových úvahách o ontologické diferenci a jejím zapomenutí (podle Heideggerova textu *Der Spruch des Anaximander* z r. 1946, zařazeno v *Holzwege*). Zapomenout na bytí znamená zapomenout na diferenci mezi jsoucнем a bytím (*das Seiende*, resp. *das Sein*) čili přezetním a přezencí (*das Anwesende*, resp. *das Anwesen*) a chápat přezenci jako cosi přezetního a bytí jako jsoucno. Podle Derridy toto zapomenutí znamená, že difference mezi jsoucнем a bytím zmizela, aniž zanechala stopu. Zanikla tedy stopa stopy, jejíž hrou je „diferance“. Toto stírání ovšem patří k samé struktuře hry stop. Pokud to víme, můžeme se na přítomné dívat nikoli jako na to, k čemu odkazuje každý odkaz, ale jako na stopu setření stopy (*trace de l'effacement de la trace*). Stopa difference se vytratila, a přece je tato její ztráta „chráněna“, „zachovávána“. Tuto „ranou stopu“ (*frühe Spur, trace matinale*), která zmizela v „údělu bytí“, jak se rozvinul v podobě západní metafyziky, nachází Heidegger v řeckém výrazu *to chreón* („to, co je třeba, co je nutné, osud“), které překládá jako *Brauch* („zvyk“, v němčině příbuzný *brauchen*, „potřebovat“, ve francouzštině *maintien*, „uchování“). Tento výraz tak dosvědčuje zvyk zapomenutosti, skryté trvání, které se stalo údělem bytí. Jeho stopa se v textech západní metafyziky skrývá, tj. „zastírá“ (*se dissimule*), nikdy se nezjevuje jako taková.¹⁴

„Diferance“ se nikdy nemůže zjevit „jako taková“ (*comme telle*), uzavírá Derrida, nejen proto, že nemá žádné „jako takové“ svého jména (nemá vůbec jméno), nýbrž protože podrývá „jako takové“ vůbec. „Diferance“ nemá bytnost, její hra je stálým posouváním v řadě odkládajících

¹³ Derrida, *La différance*, s. 23n.; česky s. 167n.

¹⁴ Derrida, *La différance*, s. 24–27; česky s. 169–171.

substitucí. Sám výraz „diferance“ tak není vhodným jménem pro tuto bezejmennou hru, nýbrž naopak problematizací každého jména, také jména „bytí“ a jména *chreón*. „Hledání vlastního a jedinečného slova“, „spojení řeči a bytí v jedinečném slově, v konečně vlastním jméně“ je pro Derridu Heideggerův metafyzický relikt, na nějž je třeba rezignovat. A této bezejmennosti je třeba přitakat bez nostalgie, „se smíchem na rtech a tanečním krokem“, jak si to přál Nietzsche.¹⁵

o o o

Derridova představa „diferance“, jak je nastíněna v našem článku, odpovídá v dějinách evropské filosofie snad nejspíše Platonově *chóře*, nevymezené přijímatelce tvarů, z dialogu *Timaios* (*Tim.* 48e–53a). Derrida sám si byl této příbuznosti patrně vědom, nakolik můžeme soudit z jeho pojednání *Chóra* z r. 1987.¹⁶ Derrida zde sice nemluví o „diferanci“, pojednává nicméně o Platonově *chóře* jakožto „třetím rodě“ (*triton genos*), ani smyslovém, ani inteligibilním (*Tim.* 48e, 52a),¹⁷ jakési bezejmenné předchůdkyni bytí či „anachronii v bytí“,¹⁸ která není subjektem určování, nýbrž „provokuje binární určení a zároveň se jim vzpírá“,¹⁹ která není místem, nýbrž jakousi propastí či trhlinou, z níž se místa rodí.²⁰ Proto o ní nelze pojednat v *logu* ani v mýtu,²¹ nýbrž v jakési „nemanželsky zrozené úvaze“ (*logismó tini nothó*, 52b).²² *Chóra* totiž nemůže být předmětem výkladu ani vyprávění, nýbrž je přijímajícím médiem jakéhokoli vyprávění a výkladu.²³ Je sestoupením před začátek, před jakýkoli princip, před zrod kosmu a filosofie.²⁴

Jenže v Platonově vyprávění nacházíme krom *chóry* jako příjemkyně tvarů ještě inteligibilní vzor povstávajícího smyslového kosmu a také ovšem demiurga, který noetickou předlohu nechává prostřednictvím uložené ma-

¹⁵ Derrida, *La différance*, s. 27–29; česky s. 172n.

¹⁶ Jacques Derrida, *Chóra*, in: *Poikilia. Études offertes à J.-P. Vernant*, Paris 1987, s. 265–296; později vydáno též samostatně v nepatrně pozměněné podobě Jacques Derrida, *Khóra*, Paris 1993.

¹⁷ Derrida, *Chóra*, s. 265–267.

¹⁸ Derrida, *Chóra*, s. 268n.

¹⁹ Derrida, *Chóra*, s. 273.

²⁰ Derrida, *Chóra*, s. 276–278.

²¹ Derrida, *Chóra*, s. 267n.

²² Derrida, *Chóra*, s. 291.

²³ Derrida, *Chóra*, s. 285n.

²⁴ Derrida, *Chóra*, s. 291–293.

tematické struktury platit v oblasti vznikání. Kosmos, jak jej známe (také kupř. kosmos textu, srv. narážku v *Tim.* 48c–d), je tak z hlediska platonského vyprávění výsledkem demiurgického pořádání původní chaotické hry v *chóře*, kde se bez ladu a skladu „zobrazují jsoucna“ (*tón ontón mimémata*, *Tim.* 50c), tj. kde působí „různorodé a nevyvážené síly“ (*méth' homoión dynameón méte isorropón empimplasthai*, *Tim.* 52e), v uspořádaný obraz noetického vzoru. Lze tedy sice snad říci, že *chóra* a neuspořádaná hra sil v ní spočívá v základu kosmu, aniž by byla jeho principem, je třeba si však uvědomit, že podle vyprávění v *Timaiu* není různost idejí výsledkem této neladné hry, nýbrž naopak jejím předpokladem (prekosmický chaotický rej vzniká neuspořádaným zobrazováním noetického vzoru v *chóře*). V Derridově slovníku by to znamenalo, že diference (mezi idejemi) nejsou výsledkem hry „diferance“ (*chóry*), nýbrž naopak hru v ní umožňují. To je nepochybně výsledek, jemuž by se Derrida rád vyhnul.

Museli bychom se zřejmě pokusit představit si *chóru* bez otřásání, kterým je zmítána coby „chůva vznikání“ (*Tim.* 52d–e), jako prostou všech tvarů (*Tim.* 51a), jako to, co pouze umožňuje stopy budoucích prvků, aniž by samo připojovalo jakýkoli vklad. I kdyby se nám to podařilo – patrně bychom toto médium museli vskutku „myslet“ jako unikající počátek před počátkem, přítomný jen ve svém důsledku – stále by ovšem platilo, že ideje ve své různosti nejsou v Platonově vyprávění představeny jako jeho účinky.

Principem rozrůznění v oblasti idejí by patrně byla idea různého (*to thateron*) z dialogu *Sofistes* (255c nn.), ta se nám však pro naše srovnání nehodí již proto, že je to idea (což je ovšem *chóra* možná také, *Tim.* 51a); především se však podle Platonova výkladu nijak nezdá, že by ostatní „nejvyšší rody“ (stejně, jsoucnost, pohyb a klid) byly sedimentem její hry, jakkoli všechny prostupuje. Spíše se zdá, že je podle Platona jaksi „stejně původním“ rodem jako ostatní (nebo přinejmenším působí vždy spolu se stejností).

Za jakousi noetickou analogii *chóry* odpovědnou za různost idejí by snad bylo možno pokládat (aniž bychom zde chtěli a mohli spekulovat o Platonově „nepřepsané nauce“) „dvojici“ (*dyas*) „velké a malé“ (*to mega kai to mikron*), jak o nich jakožto platonských principech látky referuje Aristoteles. Podle jeho výkladu v *Metafyzice* (987b) je to platonská náhrada pythagorejského „neomezena“ (*to apeiron*), která spolu s jedním (*hen*) jako principem bytnosti (*úsia*) zakládá ideje.

I zde však vedle principu či prvku rozrůžňování („velké a malé“) nacházíme prvek jednoty, který je prohlášen za vlastní princip bytnosti. Diference mezi idejemi tedy nejsou jen účinkem rozrůžňování, ale také jednoty,

bez níž by se bytnost rozpadla či ani neustavila. Rej diferování tedy i zde předpokládá ještě něco jiného než pouhé přijímající médium. Nicméně zde neplatí, že diference (mezi idejemi) jsou předpokladem „diferance“, jsou naopak jejím účinkem, ovšem nikoli účinkem jí samé.

Pokud bychom tuto pozici (ať už ji Platon rozvinul nebo ne) chtěli připůsobit Derridově úvaze, museli bychom patrně říci, že v „diferanci“ jako pohybu, z něž vychází diference, je ve své stopě přítomna jednota. Podobně jako „diferance“ sama je však i ona přítomná vždy jen ve svém substitutu, je to začátek vždy odložený a nikdy ne přítomný, stopa, jejíž stopa se ihned stírá. Ani ona proto nemá jméno, pojmenování „jednota“ jen vyjadřuje její účinek. Oba tyto „prvky“, „diferance“ i „jednota“, jsou zachytitelné a pojmenovatelné jen ve své vzájemnosti, protože jen ve své vzájemnosti zakládají rozlišenou mnohost, v níž se ovšem zároveň skrývají až k zapomenutí.

Uvědomuji si, že tato platonizující korektura patrně neodpovídá Derridovu záměru. Nicméně až ona umožňuje demiurgický pohyb myšlení (diferanci samu nelze myslet, jako nelze myslet ani samotnou jednotu), jehož bych se přece jen „se smíchem na rtech a tanečním krokem“ nechtěla vzdávat.



Jacques Derrida zavádí neologismus diferance („différance“ vedle obvyklého franc. „différence“, rozdíl), aby vyjádřil pohyb diferování, který je ve formě neznatelné, setřené stopy přítomný v diferenci jako svém výsledku. „Diferance“, „hra stopy“, nemá žádný definovaný subjekt, ale teprve každý subjekt vytváří jako svůj výsledek. Derrida si patrně byl vědom, že jeho popis „diferance“ se blíží *chóře* z Platonova *Timáia*. Avšak *chóra* odrážející svými nepravidelnými pohyby noetický vzor smyslového světa nevytváří ideje v jejich diferencích, nýbrž je naopak předpokládá. Platonovy ideje samy jsou podle Aristotelova referátu odvozeny ze dvou principů: jedna a dvojice „velké-malé“ (příčemž druhý z nich nahrazuje pythagorejské *apeiron*). Tyto principy ve svém spolupůsobení, nejen druhý z nich (odpovídající Derridově „diferance“), vytvářejí rozlišitelnou mnohost, v níž jsou však zároveň skryty, neboť se nikdy neprezentují samy o sobě. Teprve oba tyto principy dohromady, jednota i diferance, tak umožňují myšlení, a je proto záhodno podržet oba v jejich vzájemnosti.

JERUZALÉMSKÁ BIBLE: PŘEKLADOVÁ POZNÁMKA K MARKOVI 7,31

Miroslav Pacifik Matějka OFMCap.

THE JERUSALEM BIBLE: INTERPRETATIVE REMARK ON MARK 7:31 The author evaluates Catholic tradition of the biblical translation developed up to now after the World War Two and compares it with the new Czech edition of The Jerusalem Bible, prepared by care of Mr. and Mrs. Halas accompanied with a large collective of co-workers. After a general overview of the existing Catholic translations of the Bible, author analyses of one chosen verses from the New Testament, by which he illustrates, in comparison to other translations of the Bible, his critical attitude to the qualities of this new Bible translation of The Jerusalem Bible. Compared to The Jerusalem Bible wording, proposed analysis based on a linguistic and literature-geographical survey brings an alternative reading of the text of Mark 7:31.

Začátkem roku 2010 se v distribuční síti konečně objevil dlouhá léta očekávaný překladatelský počín projektu Jeruzalémské bible, přeložené z francouzštiny podle druhého celkového vydání z roku 1973. Tento počín je výsledkem práce Jeruzalémské biblické školy vedené řeholním řádem bratří dominikánů, která se v Jeruzalémě od roku 1890 věnuje studiu a výzkumu na poli biblické filologie, historie a archeologie. Počínaje rokem 1992 začaly i v češtině v edici Krystal OP vycházet jednotlivé svazky tohoto monumentálního díla, které v roce 2008 bylo završeno sedmnáctým svazkem.¹

Patřím k těm, kteří se od studentských let, v době vydání prvního svazku, dlouhá léta těšili na konečné jednosvazkové vydání, které je po dlouhých sedmdesáti čtyřech letech od vydání třídílné katolické Bible České ThDr. Jana Hejčla prvním pokoncilním katolickým českým vydáním celé Bible a troufám si tvrdit, že vůbec prvním českým katolickým vydáním celé Bible, které vychází nikoli z latiny (s pouhým přihlednutím k originálním jazykům), ale přímo z originálních jazyků. Na místě je jistě nezbytné připomenout také dílo ThDr. Václava Bognera, který se pokusil samostatně přeložit celý Starý zákon, avšak ve zdárném dokončení mu v roce

¹ Srov. *Jeruzalémská bible. Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou*, Kostelní Vydří: Krystal OP & Karmelitánské nakladatelství, 2009, Předmluva, s. 11.

1988 zabránila smrt, takže kniha žalmů již zásluhou ThDr. Jana Matějky vyšla až posmrtně v roce 1995. I tak ale vzniklo dílo, které je v podstatě až dodnes s malými úpravami užíváno jako katolický liturgický překlad, i když nepřeloženy zůstaly všechny knihy historické a z knih rozjímavých vyšel jen první a třetí svazek, takže nepřeložena zůstala kromě historických knih (Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Jozue, Soudců, Rút, První a Druhá Samuelova, První a Druhá Královská, První a Druhá Letopisů, Ezdráš, Nehemiáš, Ester, První a Druhá Makabejská) také malá část knih mudroslovných neboli rozjímavých (tj. Tobiáš a Júdit). Protože však touto neúplností došlo k nekonzistenci stávajících katolických liturgických mešních textů, rozhodla se skupina katolických biblistů, jmenovitě Jaroslava Brože, Josefa Hřebíka, Petra Chalupy, Pavla Jartyma, Mlady Mikulicové a Ladislava Tichého, vyplnit tuto mezeru a první vlašťovkou pokračujících snah o vytvoření vědecky korektního a přitom čtivého českého katolického překladu, vycházejícího přímo z originálních jazyků a založeného na jazykových a pojmových tradicích tzv. liturgického překladu, je tak svazek Pentateuchu vydaný roku 2006 v Českém karmelitánském nakladatelství.²

Nezbytné je také připomenout mezi katolíky široce užívaný Český ekumenický překlad Bible – Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih), který v návaznosti na Český ekumenický překlad z roku 1979, schválený i pro katolíky roku 1985, vyšel roku 1993 v přepracované podobě doplněn o deuterokanonické knihy. Zde však nutno poznamenat, že katolická strana byla na projektu zastoupena pouze dvěma (či snad třemi) z třiceti osmi překladatelů, takže se spíše než o ekumenický projekt jedná o cenné vstřícné gesto Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy, tehdy ještě Komenského evangelické bohoslovecké fakulty, která v době zahájení projektu v roce 1960 byla na tak velké dílo lépe personálně připravena.

Z poválečných pokusů o katolický kritický překlad Nového zákona by asi bylo vhodné zmínit překlad Rudolfa Cola z roku 1947 a překlad Ondřeje Petru z roku 1969. Technické možnosti autorů však v té době byly i přes jejich erudovanost značně omezené, a proto tyto překlady nemohou snést srovnání s posledním počinem Jeruzalémské bible.

Jeruzalémská bible je dílem manželů Halasových a širokého kolektivu odborných korektorů. K překladu lze vznést i některé námitky. Jakkoli je jednosvazková Jeruzalémská bible dílem pečlivě provedeným i co do

² Jaroslav Brož a kol. (eds.), *Pentateuch (Pět knih Mojžíšových). Český katolický překlad*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.

vnějšího vzhledu (vázaná v kůži, se zlatou ořízkou, se zářezy a značkami pro názvy knih), v některých ohledech je pro mě v oblasti Nového zákona spíše zklamáním, protože poznámky většinou nejsou ani tak věcně výkladové jako spíše překladové, a tak se zdá, že poněkud zaostávají za jinými novějšími vydáními Jeruzalémské bible, která je nejvíce ceněna právě kvůli nim. Dalším drobným nedostatkem české edice je fakt, že se nejedná o samostatnou edici Jeruzalémské bible, která ve francouzské i anglické mutaci vychází nejen z hebrejštiny, říšské aramejštiny a řečtiny, ale na nejistě zachovaných místech textu přihlíží též syrštině, koptštině, etiopštině a dalším starým textovým svědectvím. V případě české mutace Jeruzalémské bible se však jedná spíše o pouhý překlad z francouzštiny, u kterého pohled do originálních jazyků nemá zásadní vliv na znění textu, ale slouží jen jako kontrola při pochybnostech o správnosti překladu z francouzštiny. Dokonce se místy zdá, jako by text Nového zákona byl do jisté míry poplatný i současnému katolickému liturgickému překladu s jeho někdy až úsměvnými překladovými chybami.

Rád bych se na tomto místě zastavil zvláště u textu Evangelia podle svatého Marka, kapitola sedmá, verš třicátý první, ke kterému velmi překvapivě chybí jakákoli překladová nebo výkladová poznámka.

Daný text v kritickém vydání řeckého Nového zákona³ (BNT) zní takto: *Καὶ πάλιν ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὀρίων Τύρον ἦλθεν διὰ Σιδῶνος εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας ἀνὰ μέσον τῶν ὀρίων Δεκαπόλεος (kai pálin exelthón ek tón horión Týrú êlthen dia Sidónos eis tén thalassan tés Galilaias ana meson tón horión Dekapoleós)*. Jeruzalémská bible (ČJB) ve své české edici text překládá takto: *Vracel se z tyrského území a šel přes Sidon územím Desetiměstí ke Galilejskému moři*. Pro srovnání, současný liturgický překlad, tj. ČLP,⁴ překládá takto: *Ježíš odešel z tyrského kraje a šel přes Sidon územím Desetiměstí ke Galilejskému moři*. Francouzská předloha (FBJ)⁵ zní: *S'en retournant du territoire de Tyr, il vint par Sidon vers la mer de Galilée, à travers le territoire de la Décapole* (tj. doslova: *Vraceje se z území Tyru, přišel přes Sidon směrem ke Galilejskému moři, napříč územím Desetiměstí*). Její novější anglická mutace (NJB)⁶ zní takto: *Returning from the territory of Tyre, he went by way of Sidon towards the*

³ Eberhard Nestle – Kurt Aland, *Novum Testamentum Graece*, 27. ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

⁴ *Lekcionář III. Feriální lekcionář pro liturgické mezidobí od 1. do 17. týdne*, Kostelní Vydří: Liturgický institut v Praze v Karmelitánském nakladatelství, 2019.

⁵ *Bible de Jérusalem*, Paris: Editions Cerf, 1973.

⁶ *New Jerusalem Bible*, Doubleday: Random House Inc., 1985.

Lake of Galilee, right through the Decapolis territory (tj. doslova: Vraceje se z území Tyru, šel Sidonskou cestou směrem ke Galilejskému jezeru, přímo přes území Desetiměstí).

Za zmínku stojí i starodávný aramejský překlad Pešitta (PHA):

וַיֵּשֶׁב וַיֵּצֵא מִגְּבוּל צוּר וַיְצִידוּן וַיָּבֵא אֶל-יָם הַגָּלִיל (tj. doslova: Znovu vyšel Ježíš z hranice Tyru a Sionu a přišel ke Galilejskému moři na hranici Desetiměstí). Významným svědkem se mi navzdory jeho malé starobylosti jeví také klasický Delitzschův překlad Nového zákona (DLZ), do biblické hebrejštiny⁷ přeložený z Elzevierovy Bible z roku 1624 (*textus receptus*): וַיֵּשֶׁב וַיֵּצֵא מִגְּבוּל צוּר וַיְצִידוּן וַיָּבֵא אֶל-יָם הַגָּלִיל (tj. doslova: A vraceje se vyšel z hranice Tyru a Sidonu a přišel ke Galilejskému moři doprostřed hranice Desetiměstí). Za zmínku stojí i fakt, že k opačnému čtení se kloní dokonce i nová Vulgáta (NOV),⁸ která by měla být autoritativním textem pro řešení překladových problémů liturgických lekcionářů, avšak jak patrně z citace, v tomto případě tomu tak není. Její text zní: *Et iterum exiens de finibus Tyri venit per Sidonem ad mare Galilaeae inter medios fines Decapoleos* (tj. doslova: A znovu vycházej z hranic Tyru přišel přes Sidon ke Galilejskému moři doprostřed hranic Desetiměstí). Pro úplnost zde uvedu i české novější překlady. Především kvalitní kompromisní text Českého ekumenického překladu (ČEP):⁹ *Ježíš se vrátil z území Týru a šel přes Sidón k jezeru Galilejskému územím Dekapole.* A jako poslední moderní svědectví uvedu text Českého studijního překladu Bible (ČSP),¹⁰ o kterém se osobně domnívám, že svými kvalitami předstihuje i ČEP: *Ježíš odešel z území Týru a šel opět přes Sidón ke Galilejskému moři středem území Dekapole.* Zmíním ještě lidově populární překlad Bible pro 21. století (B21), který je však spíše než vědeckým překladem populárně naučnou literaturou: *Ježíš pak odešel z týrského kraje, prošel Sidon a přes území Dekapole dorazil ke Galilejskému jezeru.*

Když to tedy shrneme, statistika citovaných překladů je následující. Pro lokaci na východním břehu Genezaretského jezera se rozhodly (ČJB), (FBJ), (NJB), (ČEP), (ČLP), (ČSP), PHA, B21. Text šesti z těchto osmi texto-

⁷ F. Delitzsch, ספרי הברית החדשה נעתקים מלשון יון ללשון עברית, The Bible Society in Israel, 1977.

⁸ *Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum Editio*, Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986.

⁹ *Bible. Pismo svatě Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Český ekumenický překlad*, Praha: Česká biblická společnost, 1993.

¹⁰ *Bible. Český studijní překlad*, Praha: Nakladatelství KMS, 2009.

vých svědectví uvedených zde v závorce připouští však i výklad, že Ježíš k jezeru pouze mířil, ale při uzdravení hluchoněmého se ještě mohl nacházet uprostřed území Desetiměstí. V každém případě je ale zřejmé, že už v následující perikopě v Markovi 8,1 je Ježíš skutečně na břehu Genezaretského jezera. Pro výslovnou lokaci doprostřed území Desetiměstí se rozhodla vlastně jen NOV. Přesto se domnívám, že tento překlad BNT je jediný správný.

Při této hypotéze se opírám mimo jiné o komentář papežského poradce pro otázky Nového zákona prof. Ermenegilda Manicardiho, který danému tématu zasvětil svou doktorskou práci na Papežském biblickém institutu.¹¹ Podle E. Manicardiho se Ježíš v daném verši 7,31 nachází v τὰ ὄρια della Decapoli, tj. v kraji Desetiměstí.¹² Dále vysvětluje: Galilejské moře není ještě zmiňováno jako místo, na které Ježíš nyní přichází, ale jako směr, kterým se ubírá jeho cesta. Lokalizace, která je v pozadí veršů 7,32–37, je spíše: «in pieno territorio della Decapoli», tj. zcela na území Desetiměstí.¹³ A konečně ve druhé části své práce činí tento autor závěr: kontext Markova evangelia vyžaduje přesun Ježíše do pohanských oblastí Desetiměstí, které tvoří jasný protiklad k předchozímu odmítnutí v Nazaretu svého dětství (6,1–6) i ze strany farizejů příšlých za ním z Jeruzaléma (7,1–23). Pohané připravení na jeho příchod hlásáním uzdraveného posedlého (5,18–20) ho přijali s nadšením a dostalo se mu tam jistého uznání (7,36–37). Ježíšova cesta do těchto oblastí přitom není cestou misijní, o čemž svědčí i jeho snaha zůstat skryt během pobytu v oblasti Týru. Cesta ukazuje, že Ježíš měl určité kontakty s pohany a neodmítal jim ani poskytnout přiměřenou pomoc (7,24b–30).¹⁴

Z tohoto hlediska tedy pohyb z dnešního Libanonu (Týrus a Sidón) přes Jordánsko (Desetiměstí) na východní břeh Genezaretského jezera je sice zeměpisně možný, avšak nepravděpodobný. Je třeba si uvědomit, že Ježíšova cesta vede napříč aramejsky mluvícími územími, kde mu lidé dobře rozuměli. O tom, že zde mluvil aramejsky, svědčí mimo jiné závěr studované perikopy, kde uzdravuje hluchoněmého aramejským slovem »Effatha«, které je zachyceno a přeloženo i v řeckém textu a v původním tvaru zní: ⲉⲩⲃⲁⲧⲏⲁ. (etpataḥ), tj. 2. os. sg. pasivního imperativu (kmen

¹¹ Ermenegildo Manicardi, *Il Cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico (Analecta Biblica: 96), 1981, 2003.

¹² Manicardi, *cit. dilo*, s. 17.

¹³ Tamtéž, s. 31.

¹⁴ Tamtéž, s. 95–96.

ethpaal): »otevři se«. ¹⁵ Zdá se, že znalost jiného jazyka přinejmenším v prvních 14 kapitolách nebyla při Ježíšově působení nutná, čímž ovšem není vyloučena případná znalost řečtiny potřebné pro komunikaci s Pilátem nebo s římským setníkem (pokud ovšem nebyl přítomen tlumočník). Ježíš i Josef velmi pravděpodobně řecky alespoň na základní úrovni uměli, protože v prvních třiceti letech života velmi pravděpodobně vykonávali tesařské práce a přijímali zakázky také v ryze helénistickém velkoměstě Sepphoris, které leželo kousek od jejich galilejského domova.

Co se týká naší studované věty, je třeba dobře analyzovat použité předložky: Zvláštní pozornost patří předložce »εις«, která znamená nejen »do«, »na«, »k«, ale také »směrem k« (viz např. Lk 9,16). ¹⁶ V našem případě tedy jde Ježíš přes Sidón od západu směrem ke Galilejskému jezeru, které ovšem obejde svrchu a pokračuje kolem něj dále směrem »ἀνα μέσον«, tedy doprostřed oblasti Desetiměstí. Předložka »ἀνα« pak znamená »vzhůru na« a obrat »ἀνα μέσον« pak »mezi« jako odpověď na otázku »kam?«, ¹⁷ tedy mezi deset měst tvořících jakousi obchodní unii. Jestliže však Ježíš okolo jezera procházel již po cestě, nezdá se, že by toto jezero bylo cílem jeho cesty. Jak jsem citoval již výše, Ježíš měl dobrý důvod, aby si tuto oblast zvolil přímo jako dílčí cíl svých cest. Podle itineráře Markova evangelia je pravděpodobné, že Ježíš se nakonec k jezeru vrátil, a uskutečnil tak záměr naznačený již ve verši 7,31. Nicméně je třeba vzít v úvahu, že verš 8,1 předpokládá, že mezi uzdravením hluchoněmého a nasycením čtyř tisíců už uplynula určitá doba.

Vyprávění v 8,1 totiž začíná slovy: Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (tj. za oněch dnů) a podobně jako v 1,9 a 13,24 naznačuje navázání na předchozí děj po určité bližší neurčené době. V daném kontextu Ježíšovo slovo v 8,2 prozrazuje, že již uplynulo několik dní »již tři dny jsou se mnou«. Rovněž příslovce πάλιν (tj. opět) v 8,1 staví toto shromáždění do kontrastu s touhou po tomto neznámém cizinci, která se projevuje ve verších 7,24–37 (srov. také 7,24b a snad i 7,37a). Jestliže předtím údaj εις τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας (tj. ke Galilejskému moři) (7,31) naznačoval směr cesty,

¹⁵ Srov. J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1999, s. 470.

¹⁶ Srov. F. Wilbur Gingrich – Frederick W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, second edition, Chicago: University of Chicago Press, 1979, heslo εις.

¹⁷ Srov. Ladislav Tichý, *Slovník Novozákonní řečtiny*, Olomouc: nakladatelství Burget, 2001.

která vrcholí ve verších 7,32–37 epizodou v Desetiměstí, nyní se vyprávění v 8,1–9 vrací na břehy jezera, o čemž svědčí i zmínka o opětovném vstupu na loď: πάλιν ἐμβὰς (tj. znovu vstoupiv) (8,13).¹⁸

Když tedy shrneme předchozí úvahy, lze snad mít za to, že vhodnější překlad daného verše v ČJB by mohl znít: *Vracel se z tyrského území a šel přes Sidon směrem ke Galilejskému moři na území Desetiměstí.*

¹⁸ Srov. Manicardi, *cit. dilo*, s. 31.

VZNIK A UTVÁRANIE NOVOZMLUVNÉHO KÁNONU

Andrea Korečková

THE ORIGIN AND FORMATION OF THE NEW TESTAMENT CANON The purpose of this article is to clarify the first phase of the canonization process of the New Testament. In the life of the early church the Jewish Bible played an important role. It represented the pre-history of Jesus Christ. Gradually, it became the Word of God interpreted in a Christian sense. The New Testament canon was created after that the kingdom of God did not come during the lifetime of Jesus' contemporaries. The main prerequisite for this process was the Mark's Gospel which became Christian liturgical reading and included the life and teaching of Jesus as well as the oldest testimonies of faith. The Gospel should protect the Easter proclamation from enthusiastic misinterpretation.

. Situácia

Nepriamym predpokladom pre vznik kánonu je viera v Krista,¹ ktorý bol už v ranej cirkvi označovaný titulmi „Kyrios“, „Kristus“, „Syn Boží“ alebo nepriamo „Syn človeka“. Tieto vyznania môžu byť pochopené iba v kontexte raných prorockých a apokalyptických nádejí, ktoré majú svoje opodstatnenie v Písme.² Z uvedených kerygmatických vyznaní vyplýva, že cirkev od samého začiatku nadväzovala na Písmo a Ježišovu osobu. Jeho účinkovanie vnímala ako naplnenie prorockých predpovedí (R 1:1–4, 1K 15:3–4, G 4:30, 2K 3:14–16, atď.). Avšak autorita Pána opierajúca sa o doklady z Písma nevedla ku vzniku kresťanskej Biblie, pretože raná cirkev žila v skrátenej perspektíve, to znamená, že očakávala skorý príchod Pána.

Vznik kánonu je až druhotným pohybom, spomienkou, ktorá pôvodne slúžila k rozlišovaniu „duchov“. Priamym predpokladom, ktorý viedol ku vzniku kánonu bolo napísanie Markovho evanjelia (s najväčšou pravdepodobnosťou to bolo prvé evanjelium). Do tej doby bolo predčítanie Pavlových listov vnímané skôr ako kázanie vychádzajúce z Písma než ako

¹ Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*, Mifflintown: Sigler Press, 1997 (preklad z nemčiny), s. 21.

² Mogens Müller, „The New Testament Reception of the Old Testament“, in: Mogens Müller (vyd.), *The New Testament as Reception*, Sheffield Academic Press 2002, s. 1.

samotné liturgické čítanie. Naopak evanjelia boli od samého začiatku písané ako text k predčítaniu na bohoslužbách.

2. Autorita židovskej Biblie v ranej cirkvi

Najstarším svedkom používania židovskej Biblie sú listy apoštola Pavla. Spôsob, akým pracuje s biblickými textami poukazuje na veľmi kreatívnu činnosť. Písmo používa v argumentoch, spája a kombinuje rôzne texty, ďalej interpretuje a rozširuje pôvodný význam (por. G 3:19–20, 2K 3:7–11). Kanonické evanjeliá nadväzujú len sčasti na Pavlovu tradíciu, nápadné sú vzájomné rozdiely. Podľa evanjelií je Kristus ponímaný ako zavŕšiteľ Zákona, radikálne nový interpret. Dôležitým termínom je „naplnilo sa“ (Mt 1:22, 2:15, Lk 4:21, J 12:38). Zákon a Proroci sa plne uskutočňujú v Kristovi, v jeho novej zmluve.³ Koniec Zákona nie je jeho naplnením, potvrdením a zmyslom.⁴ Ostatní novozmluvní autori naďalej potvrdzujú božský status Písma, nadobudnutý inšpiráciou Božieho Ducha (2Tm 3:15–16, 2Pt 1:21).⁵ Autorita židovského Písma zostáva nemenná.

Raná cirkev zhromažďovala predovšetkým mesianistické texty, ktoré podľa ich výkladu predpovedali Krista. Písmo predstavovalo historické svedectvo a postupne sa stávalo Slovom Božím v prepracovanom kresťanskom zmysle. Ide o nepriamy predpoklad pre vznikajúcu ideu kresťanského kánonu. Dôležitým aspektom bola snaha vyrovnať sa so Zákonom. Novým Zákonom sa stal Kristus. Prístup ku Zákonu mal teda dve roviny výkladu: z kresťanskej perspektívy bol dejinami pôsobenia, ktorých vyvrcholením sú veľkonočné udalosti, zo židovského bolo jeho prvoradým cieľom hľadanie pôvodného zmyslu.

3. Základy Pavlovej autority

3.1 Pavlove listy v liturgii cirkvi

Pavlove listy vznikali ako reakcia na praktické problémy, ktoré sa objavili apoštolovej neprítomnosti. Je preto pravdepodobné, že zastávali pevné

³ Voľný prístup k Písmu a kombinácie textov sa objavujú vďaka Hillelovmu druhému hermeneutickému pravidlu. Müller, „The New Testament Reception of the Old Testament“, s. 10. Podobné interpretácie pôvodných textov sú nezávisle na sebe evidované v Kumránскеj literatúre, v synoptických evanjeliách, v Jánovom evanjeliu, v Liste Hebrejom a Jánovej apokalypse.

⁴ Josef Bohumil Souček, „Úvod do Nového Zákona – Přednášky na Husově fakultě ve školním roce 1946–1947, soukromý opis k studijním účelům, s. 35–36.

⁵ Druhý list Timoteovi pravdepodobne odkazuje na iba na Písmo, kým Druhý list Petra odkazuje nielen na Písmo, ale aj na inšpiráciu vzťahujúcu sa na kresťanských prorokov interpretujúcich Pánove slová.

miesto v liturgii nadväzujúc tak na židovské Písmo (1Tes 5:27, Kol 4:16). Rovnako sa predpokladá ich vzájomná výmena. Na konci 1. storočia sa objavujú stopy zbierok u viacerých apoštolských otcov (1Klem 47–50, IgnEf 12:2, PolFil 3:2, 2Pt 3:15–16).

Pavlove listy pravdepodobne ako ostatná kresťanská literatúra v čase svojich počiatkov nepredstavovali rozhodujúcu a nedotknuteľnú autoritu. Názory bádateľov nakoľko sa Pavol stotožnil s ideou vytvorenia kánonu sa rozchádzajú. Podľa Koestera je málo dôkazov, aby Pavlova teológia mala veľký vplyv po jeho smrti.⁶ Omnoho väčšiu vážnosť predstavoval v hereckých kruhoch. Napriek tomu novozmluvní autori považovali Pavlove listy za inštrumenty na organizáciu cirkvi.⁷ Podľa Lindemanna boli zbierkou, ktorá pripomínala starozmluvné prorocké knihy v zmysle teologickej a literárnej redakcie.⁸ Zahnrnutie listov do novozmluvného kánonu, a tým aj rozsiahlejšieho teologického rámca je spojené s prevzatím listov z rúk kacírov (*Markion*).⁹

Podľa Campenhausena Pavol ako prvý naznačil prax formovania novozmluvného kánonu.¹⁰ Téza vychádza z Pavlovej výzvy, aby založené zbory čítali jeho listy a navzájom si ich vymieňali.

V liberálnej teológii je Pavol vnímaný ako zakladateľ nového náboženstva. Z používania Ježišových výrokov je však zrejmé, že Pavol bol radikálne novým interpretom tradície, v ktorom cirkev rozpoznala historické potvrdenie závetu o záchrane v Ježišovi Kristovi. Pavol sa v skutočnosti snažil upozorniť čitateľa na podstatu Písma: sú to proroctvá o Kristovi, nie predpisy Zákona. Jeho spôsob argumentácie nie je preto relativizovaním Písma, ale interpretačnou metódou, ktorá je ovplyvnená vedomím, že to, čo hovorí, nepochádza od neho, ale od Krista.

3.2 *Ježišove výroky citované u Pavla*

Dôležitým predpokladom pre vznik novozmluvného kánonu je zbieranie materiálu, ktorý súvisí so životom Ježiša z Nazareta, alebo so svedectvami ranej cirkvi o pôsobení Vzkrieseného. Pavlove listy sú najstarším písomným dokladom tradovania Ježišových slov. Tie podľa použitia môžeme

⁶ Helmut Koester, „Writings and the Spirit: Authority and Politics in Ancient Christianity“, *HTR* 84/1991, s. 359.

⁷ Ide napr. o cirkevný poriadok, odmietnutie kontroverzných praktík (obriezka, židovský kalendár a rýty) a záujmy komunity, atď.

⁸ Andreas Lindemann, „Die Sammlung der Paulusbriefe“, in: Jean-Marie Auwers – Henk Jan de Jonge (vyd.), *The Biblical Canons*, Leuven: Peeters, 2003, s. 321–351.

⁹ Souček, *Úvod do Nového Zákona*, s. 53.

rozdeliť na priame¹¹ alebo nepriame.¹² Priame citáty sú uvedené formulou Kyrios, ktorá sa v cirkvi používala na označenie vzkrieseného Krista. Pavol však citoval výroky pozemského Ježiša a uvádzal ich povel'konočným titulom. Tento jav bol zrejme zámernou konštrukciou, pretože osobu pozemského Ježiša a Vzkrieseného Pána považoval za tú istú, aj keď „v zmenenom stave“.¹³

Pavol rozlišoval medzi svojimi a Ježišovými výroky (1K 7:10,25,40). Pri riešení konkrétnych problémov sa teda prejavoval očividnou slobodou, ktorá pravdepodobne vyplývala z damaského zážitku. Je spojená s istou suverenitou a istotou, že hovorené slovo nie je jeho vlastné, ale pochádza priamo od Krista. Pavol sa zrejme považoval za jedného z kresťanských prorokov, ktorý pod vplyvom Ducha parafrázoval, interpretoval a prispôboval Ježišove výroky do konkrétnej situácie.¹⁴ Pod vplyvom Ducha sa podľa Pavla šíriло kresťanské učenie v cirkvi (1K 12:4–11, R 8:9,11, 1K 2:16, G 4:6).

Pavlove listy, ako to vyplýva z uvedených poznámok, sa prejavujú znalosťou Ježišových slov, počítajú so zmŕtvychvstaním, vyvýšením a samozrejme aj s konaním Kristovho Ducha.

3.3 Záujem o pozemského Ježiša

Predchádzajúci odstavec naznačuje zvýšený záujem o posledný úsek Ježišovho života (1K 15:3–5, R 4:24–25 atď.) a súčasne nedostatkom zmienok o Ježišovom živote a jeho podobenstvách. Túto zvláštnosť sa pokúsil vysvetliť Hengel konštatovaním, že nepoznáme Pavlov spôsob kázania, preto nemáme predstavu ani o tom, ako približoval zvesť helenistickým poslucháčom.¹⁵ Autentické listy poukazujú iba na problémy raných kresťanských komunít teologicko-soteriologického a pastorálno-etického charakteru.

¹⁰ Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*, s. 111.

¹¹ Ku priamym citátom patria výroky o rozvode (1K 7:10–11), rady misionárom (1K 9:14), poriadok zmŕtvychvstania (1Tes 4:15), duchovné dary (1K 14:37), ustanovenie Večere Pánovej (1K 11:23–25) a svedectvo o zmŕtvychvstaní (1K 15:3–5).

¹² Ku nepriamym citátom patria: dobro ako odplata za zlo (R 12:14, 17–21), kultická čistota pokrmov (R 14:14), odplata (R 12:19), naplnenie zákona (R 13:8), láska k blížnemu (G 5:14), dar viery (1K 13:2).

¹³ Petr Pokorný, *Ježiš Nazaretský: Historický obraz a jeho interpretace*, Praha: Oikoy-menh, 2005, s. 39.

¹⁴ Pokorný, *Ježiš Nazaretský*, s. 42.

¹⁵ Martin Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: an Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*, Pennsylvania: Trinity Press International, 2000 (preklad z nemčiny), s. 149–151.

Hengel vychádzal zo Skutkov, v ktorých Pavol zvestuje evanjelium vo forme konverzácie, často prerušovanej otázkami (napr. Sk 17:2,17). Záujem o písomnú exegézu a dokazovanie prorockých zaslúbení bol podľa neho iniciovaný predovšetkým medzi židovskými poslucháčmi (Sk 9:20,22). Avšak v helenistických kruhoch, ktorí nepoznali obsah Písma, prevládal záujem aj o konkrétnu historickú postavu, jeho život a skutky.

4. Predpoklady k vývinu kresťanského kánonu v najstaršej dobe cirkvi

4.1 Záznamy o Ježišom živote a učení

Vznik kanonickej literatúry je spojený s istými vývojovými etapami. V najranejšom období bola tradícia odovzdávaná ústne. Jej korene siahajú do čias Ježišovho života poukazujúc na jeho slová, skutky, utrpenie. Tradovaný materiál bol od samého začiatku pevnou súčasťou katechetického vyučovania. Pevnejšie rysy nadobudol až v kanonických spisoch a ďalších žánroch apokryfnej literatúry.

4.1.1 Zbierky Ježišových výrokov

K významnej tradícii patrí zbierka výrokov tzv. *ipsissima vox Jesu*, to čo Ježiš zamýšľal, ktorú Jeremias začal označovať preto, lebo sa zachovali iba v gréckom preklade, boli redakčne zoradené a na niektorých miestach interpretované. Nejde teda o *ipsissima verba Jesu*, ale iba o *ipsissima vox Jesu*, teda o vyjadrenie Ježišovho zámeru.¹⁶ Sú to napr. výroky o kráľovstve Božom (Mk 1:14, 3:14, 6:7–13), upomienkové výroky (Mt 10:28,29, Mk 8:34–35), atď.¹⁷ Autoritu získavajú v spojení so vzkrieseným Kristom. Ježišove výroky boli v ranej cirkvi zneužívané heretickými skupinami, preto sa ako také nedostali do novozmluvného kánonu.¹⁸ Pred prispôbovaním do rôznych kontextov ich vytrhol evanjelista Marek zarámovaním do pašiového príbehu a veľkonočných udalostí.

4.1.2 Zbierky podobienstiev

Ďalšou súčasťou tradovaného materiálu sú podobenstvá. Starších predchodcov nachádzame už v Písme, kde plnili úlohu sprostredkovateľov Božej reči k človeku s cieľom prispieť k pochopeniu závažných výpovedí

¹⁶ Podrobnejšie vid' Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, New York: Charles Scribner's Sons, 1963 (preklad z nemčiny).

¹⁷ Ježišove výroky sú podrobnejšie rozpracované v Detlev Dormeyer, *Das Neue Testament im Rahmen der Antiken Literaturgeschichte: Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, s. 119.

o Bohu.¹⁹ Ježišove podobenstvá pomáhali poslucháčom pochopiť podstatu zvesti o kráľovstve Božom aj tým, že odrážali realitu života Galilejského prostredia (Lk 12:16–20). Ježiš používal provokatívne a nezabudnuteľné príbehy, ktoré nútili k intenzívnemu premýšľaniu.

V podobenstvách chýba odkaz na smrť a vzkrieseného Krista. Ich úlohou je priblížiť Ježišovu zvest' o kráľovstve nebeskom, ktoré človek nemôže hmotne uchopiť, môže však zaujať osobný postoj ovplyvnený vierou.²⁰ Existencia podobenstiev poukazuje na živú tradíciu a istú vážnosť Ježišových slov, používané spolu s vybranými textami Písma.

4.1.3 Zázraky

Ďalšiu látku tvorili Ježišove zázraky. Ide o neobvyklé činy, ktoré sa pohybujú vždy na hranici možnosti a sú pevnou súčasťou Ježišovho účinkovania. Tradícia zázrakov je rôznorodo použitá: Pavol je voči nej opatrný a uprednostňuje vzkrieseného Krista (1K 1:22–23, 2K 2:1–4:18). Marek zapracoval túto tradíciu do literárneho diela. Chápal ju ako súčasť Ježišovej plnej moci, ktorá úzko súvisí so zvestou o kráľovstve Božom (Mk 1:26,27, 2:10). Bráni čitateľovi vidieť v Ježišovi magického kúzelníka, ktorého meno by bolo zneužitá na zariekavanie.

Za týmto účelom je do naratívu zakomponovaný príbeh v Getsemane, približujúci Ježiša ako trpiaceho človeka (Mk 14:32–42). Vrcholom diania je smrť a vzkriesenie. Tieto dva aspekty Ježišovho života sa stali hermeneutickým rámcom a kontrolórom tradície, v ktorom majú byť slová a skutky pochopené.²¹ Marek zabudoval Pánove slová, podobenstvá, príbehy do biografického celku a spojil pašiový príbeh s povel'konočnými udalosťami. Ježiša vyobrazil nielen ako konateľ zázrakov, ale predovšetkým ako zasľúbeného Mesiáša. Cieľom bolo poukázať na naplnené starozmluvné proctvá. Zázraky sú textovo analogické s Písmom, ale silnejšie zdôrazňujú Ježišovo účinkovanie.

¹⁸ V Tomášovom evanjeliu bola zbierka výrokov interpretovaná v gnostickom duchu. Ježišovo zmŕtvychvstanie nehrá dôležitú úlohu. Dôraz evanjelia je postavený predovšetkým na vnútornom poznaní.

¹⁹ Jozef Heriban, *Úvody do Starého i Nového Zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1997, s. 339.

²⁰ Petr Pokorný, *Výklad evangelia podle Marka*, 2. vyd., Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1982, s. 103.

²¹ Paul J. Achtemeier, „Mark, Gospel of“, in: *The Anchor Bible Dictionary*, New York: Doubleday, 1997, s. 545.

4.1.4 Pomazanie v Betánii

(spojenie veľkonočného evanjelia a tradície o Ježišovi)

Pomazanie v Betánii bolo zaradené až evanjelistom, ale samo osebe zahŕňa stopu staršieho predstupňa Markovho evanjelia. Spojenie Evanjelia a smrti Ježiša Krista s rozprávaním príbehu o jeho živote (Mk 14:3–9) pripravuje pašiový príbeh.²² V Markovom podaní je perikopa uzatvorená viacerými prvkami: slovom Amen s potvrdzujúcou konotáciou, zvestovaním veľkonočného evanjelia a pamiatkou na samotné pomazanie. Záverečné verše naznačujú čitateľovi udalosti, ktoré budú nasledovať. Pašiový príbeh nie je ukončením Ježišovej aktívnej činnosti. Má svoje pokračovanie vo veľkonočnom zmŕtvychvstaní, ktoré má byť zvestované ďalej.

4.2 Najstaršie svedectva viery

V nasledujúcej časti sústredíme svoju pozornosť na tradovanú látku, ktorá je staršia ako spisy Novej zmluvy. Vznikala na základe osobnej skúsenosti so Vzkrieseným a v ranej cirkvi bola natoľko významná, že svojím obsahom prevyšovala poslanstvo Písma. Z tohto dôvodu bola rozhodujúcim predstupňom kanonizačného procesu.

4.2.1 Tradícia vzkriesenia

Najstaršia zmienka sa nachádza v Pavlovom liste (1K 15:3b–5). Úvodná formula prezrádza starší pôvod (v. 3a). Vznikla niekoľko rokov po Ježišovej smrti a tvorila pevnú súčasť katechetickéj formuly používanej pri krsťte.²³ Cieľom celej perikopy je okrem misijného charakteru obhájiť Pavlov nárok na apoštolát, spochybnený istými skupinami a zdôrazniť autenticitu výroku prijatú od vzkrieseného Krista.

Formula zmŕtvychvstania obsahuje štyri dôležité výpovede: 1) zomrel 2) bol pochovaný 3) bol vzkriesený 4) ukázal sa. Prvá výpoveď zdvojnásobuje význam Ježišovej smrti ako smrť za hriechy, zhodnú s Písmom. Ďalšie výpovede sú spojené s pasívnou formou, v ktorej je Boh predstavený ako objekt konania. Opísané aktivity kopírujú výroky Písma (Iz 53, Oz 6:2). Na konci perikopy je priložený technický termín „uverili ste“ v súvisi s misijnou činnosťou (1K 15:11, R 10:9, G 2:20, 1Tes 4:14).

Svedectvo žien je Pavlom vynechané pravdepodobne kvôli dobovým predstavám.²⁴ V Markovom evanjeliu, ďalšom svedkovi tradície vzkriesenia, stoja ženy na prvom mieste a sú poverené odovzdať poslanstvo uče-

²² Petr Pokorný, „Zur Entstehung der Evangelien“, *NTS* 32/1986, s. 397.

²³ Alfred Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, 2. vyd., München: Kaiser, 1966, s. 188n.

níkom. Namiesto splnenia príkazu však utekajú od hrobu paralyzované strachom. Mlčiace ženy sú podľa Heckla teologickým zámerom. Pisateľ rozpracoval dialogickú situáciu, v ktorej pomáha čitateľovi vžiť sa do diania, identifikovať sa so ženami a prežívať s nimi podobné pocity. Nápomocná otázka, pôvodne adresovaná ženám „Hľadáte Ježiša?“, uľahčuje čitateľovi orientovať sa. Z logického hľadiska poznali ženy Ježišov hrob (Mk 15:47), preto je málo pravdepodobné, aby ho hľadali. Ženy sa nestretávajú so Vzkrieseným. Posolstvo sprostredkúva mládenec sediaci v hrobe, ktorý je zároveň priamym svedkom Kristovho zmŕtvychvstania. Čitateľovi je vo forme identifikácie poskytnutá možnosť stretnutia so Vzkrieseným a prežiť zvestované evanjelium.²⁵

Marek na rozdiel od Pavla mlčí o ďalších svedkoch, čitateľovi tak chýba hodnoverný garant tradície. Podľa Heckela chýba v celom evanjeliu známa postava, ktorá by bola pozitívne hodnotená počas Ježišovho pôsobenia.²⁶ Pozitívne hodnotené sú iba neznáme osoby (Sýrofeničanka, Betánčanka, vojak pod krížom). Na najužší okruh Ježišových spoločníkov sa pisateľ pozerá kriticky. Posolstvo evanjelia zrejme nemá byť viazané na žiadnu osobu, ani inštitúciu. Je odovzdávané ďalej, aj keď zlyhajú najbližší učeníci.

Významné miesto medzi najstaršími svedectvami viery patrí kristologickej formule o Ježišovom synovstve (R 1:1–4). Jej ranokresťanský pôvod prezrádza slovná zásoba a teologické formulácie. V poukaze na Ježišov kráľovský pôvod je možné sledovať už v prvopočiatkoch cirkvi úzku návaznosť na Písmo s výraznou kristologickou interpretáciou. Z obsahu a formy vyplýva židokresťanský formulované vyznanie, v ktorom bol Ježiš adoptovaný za Syna Božieho (Ž 2:7, Mk 1:11). Spôsob korunovácie sa uskutočňuje vo vzkriesení a jeho nárok na kráľovské postavenie vyplýva z Dávidovej línie.²⁷

4.2.2 Tradícia Večere Pánovej

Ďalším predstupňom kanonizácie je ustanovenie Večere Pánovej. V ranej cirkvi tvorilo súčasť misijného kázania a s najväčšou pravdepodobnosťou

²⁴ Žena nebola antickou spoločnosťou považovaná za spoľahlivého svedka. Podrobnejšie vid' Theo K. Heckel, *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, s. 46–48.

²⁵ Podľa Petersena má identifikácia prebiehať s hlavnou postavou Ježišom z Nazareta. N. R. Petersen, *Der Erzähler des Evangeliums*, Stuttgart: SBS, 1985, s. 69.

²⁶ Heckel, *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium*, s. 59–62.

²⁷ Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin: Walter de Gruyter, 1975, s. 31.

pochádza ešte z predpavlovskej katechetickéj tradície. Najstaršie písomné záznamy sa nachádzajú v 1K a Mk a predstavujú dvoch literárne nezávislých svedkov (Mk 14:22–25, 1K 11:23–25). V Pavlovom zápise chýba poukaz na jedenie veľkonočného baránka, kým Marek chápe paschálnu hostinu ako súčasť zvesti kráľovstva Božieho a blížiacieho sa konca. Ustanovenie Večere Pánovej tvorilo u Pavla zrejme súčasť zvestovaného evanjelia, pretože o jej podstate sa pojednáva už v predchádzajúcej perikope (1K 11:17–22). Vo Večeri je zdôraznené vydávajúce sa telo Krista (1K 10:16f, 11:24).

Slávenie Večere Pánovej nadväzuje na židovskú prax spoločenstva pri stole, doplnené o kolektívny motív trestu. Vzniká tak nové spoločenstvo, stmelené eschatologickým momentom očakávanej parúzie (Mk 14:22–25, Lk 22:19f, 1K 11:23–26).²⁸ Židovská tradícia je v synoptických evanjeliách rôznorodo interpretovaná: podľa Mk a Mt dochádza k oddeleniu Eucharistie od slávnosti Paschy (Mk 14:12–16, 26a, Mt 26:17–19,30a), v Lukášovom podaní je základom nového kresťanského sviatku (Lk 22:7–18).

Z uvedených porovnaní je zjavné, že tradícia Večere Pánovej čiastočne nadväzuje na paschálnu hostinu, v teologickom zmysle sa líši. Pôvodný zmysel je naplnený novým teologickým obsahom, ovplyvnený veľkonočnými udalosťami.

4.2.3 Pašiový príbeh

Významným predstupňom evanjelií je pašiový príbeh, ktorý vytvára nový žáner, líšiaci sa od dobových príbehov založených na heroických výstupoch hlavných hrdinov. Utrpenie a smrť poukazujú na plnosť Ježišovho človečenstva. Do príbehu sú zakomponované čiastkové príbehy: pomazanie v Betánii, ustanovenie Večere Pánovej, udalosti v Getsemanskej záhrade, séria výsluchov, proces, poprava, pohreb a prázdny hrob, rozpracované v Markovom evanjeliu (kap. 14–16), na ktoré nadviazali ďalší synoptici. Marek dokazuje pravdivosť prorociev presným preberaním textov (napr. Mk 14:18/Ž 41:9, Mk 14:34/Ž 42:6,11, 43:5) alebo používaním slovnej zásoby (Iz 53:12, Mk 9:31) a potvrdzuje, že celé konanie sa deje podľa Písma. Ježiš nie je náhodnou obeťou (Mk 8:31, 9:31, 10:32–34). Jeho smrť spojená so zmŕtvychvstaním naznačuje nový začiatok dejín, ktorý okrem iného predstavuje dôležitý stupeň na ceste ku vzniku evanjelií.

Kresťanský kánon ako to vyplýva z týchto poznámok, pozostáva z ústne tradovanej látky, ktorá sa vzťahuje na účinkovanie pozemského Ježiša,

²⁸ Ferdinand Hahn, „Gottesdienst“, in: *TRE* 14, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1985, s. 35.

ako aj na svedectvá cirkvi o Vzkriesenom. Spojením týchto tradícií zabránila cirkev vyzdvihnutiu jednotlivých prvkov z jeho života, a tak zneužitiu heretickými kruhmi.

5. *Evanjelium ako autoritatívny záznam Ježišovo života a učenia*

Dôležitým krokom ku vytvoreniu idey novozmluvného kánonu bol vznik Markovho evanjelia. Marek vytvoril novátorskú literárnu formu, v ktorej na rozdiel od dobových antických spisov zomiera hlavný predstaviteľ poputnou smrťou. Ježišove slová zasadil do biografického žánru a rámcovo nasmeroval pozornosť do minulosti. Spätná väzba mala slúžiť ako kontrola zvestovaného evanjelia, ako ochrana pred prorockým entuziazmom.²⁹

Pri písaní evanjelia vychádzal zo židovského Písma. Čitateľ sa s týmto faktorom oboznamuje na samom začiatku. Evanjelium kopíruje životopisné povolanie starozmluvných oznamovateľov spásy a prorokov.³⁰ Úvod spisu je spojený s prorockou rečou o príchode mesiášovho posla Eliáša. Tým je naznačené, že Ján Krstiteľ je zasľúbený Eliáš (2Kr 1:8), ktorý oznamuje príchod Mesiáša a ustanovenie mesiášskeho veku.

V úvode sú ďalej zjednotené dve postavy, ktorých príbehy sú analogické. Ježišovo dielo nie je možné plne pochopiť, pokiaľ nie je pochopené dielo Jána Krstiteľa. Ján Krstiteľ predstavuje predobraz Ježišovo učenia a smrti (Mk 1:4, 1:15). Obom je daná rovnaká autorita, obaja zomierajú kvôli náboženskému obsahu svojej zvesti (Mk 6:14–29).

Základom evanjelia je oznámenie posolstva o eschatologickej spáse, ktorá bola predpovedaná ústami prorokov. Markovým cieľom bolo spojiť dianie okolo Ježiša s dianím Písma. Osoba proroka Izaiáša je spojená s ohlasovaním spravodlivosti a ustanovením Hospodinovo sluhu (Iz 40–60). Tento zámer je vyjadrený v krste, v ktorom bol Ježiš označený ako „môj milovaný Syn“ (2S 7:5–16). Dianie okolo krstu pripomína introizačný žalm, v ktorom Boh dosadzuje na trón svojho služobníka (Mk 1:11, Ž 2:6–7).

Začiatok udalostí má čitateľovi naznačiť blízke spojenie Ježiša s Bohom. Ježišova služba je od samého začiatku charakteristická zvesťou o kráľovstve Božom.

Markovo evanjelium oboznamuje čitateľa s minulosťou Vzkrieseného, počíta s jeho prítomnosťou a naznačuje smerovanie do budúcnosti. Začiatok a koniec evanjelia sú orámované odkazom na ústne evanjelium (Mk 1:1, porov. 1K 15:3b–5) a reprodukciu jeho obsahu v Mk 16:6f. Evan-

²⁹ Pokorný, *Ježiš Nazaretský*, s. 12.

³⁰ Thomas Hieke, „Mt 1:1 vom Buch Genesis her gelesen“, in: Jean-Marie Auwers – Henk Jan de Jonge (vyd.), *The Biblical Canons*, Leuven: Peeters, 2003, s. 643–644.

jelistovým úmyslom bolo vysvetliť Ježišov život a slová z perspektívy veľkonočných udalostí. Najstaršie rukopisy končia poslednou vetou o strachu a mlčaní žien v Mk 16:8. Zmienka o prázdnom hrobe naznačuje miesto hľadania – Galileu, nie prázdny hrob. Po veľkonočných udalostiach prichádza zvestovanie evanjelia.

Autor evanjelia predpokladá u helenistického čitateľa istú znalosť Písma, poprípade na ňu nadväzuje. Bez týchto znalostí by prorocké predpovede nemali zmysel. Kresťanská literatúra potvrdzuje, že Písmo bolo pevnou súčasťou bohoslužieb v spoločenstvách helenistických kresťanov (1K 14:26, 1Tm 4:13, 2Tm 3:15f, Zj 1:3).

Podľa Hengela bolo Markovo evanjelium písané od začiatku so zámerom liturgického čítania na bohoslužbách, nielen pre niektorých záujemcov alebo prominentných teologických učiteľov.³¹ Predpoklad vychádza z rytmického jazyka, ktorý umožňuje poslucháčovi vnímať, vstrebávať a memorovať jednotlivé slová.³² Rovnako rozšírené tvrdenie, že evanjelium je svojou jednoduchou formou výsledkom ľudového rozprávača, stojí v rozpore s originálnou a premyslenou teologickou štruktúrou, ktorá nemá paralelu s dobovou literatúrou. Jeho jednoduchá forma skôr poukazuje na skutočnosť, že evanjelium slúžilo k predčítavaniu najširším vrstvám.³³

Na základe viacerých indícií (kopírovanie štýlu Písma, dôkazy o naplnení starozmluvných prorociev, vyjadrovanie) je zrejmé, že Markovo evanjelium bolo písané so zámerom zaujať pevné miesto v živote cirkvi. Podobné umiestnenie môžeme predpokladať aj pri ďalších evanjeliách.

Markion sa s autoritou Písma vysporiadal vytvorením dvoch autorít (Pán a apoštol), čím úplne pretrhol náväznosť cirkvi na židovské korene. Nepriamo tak posilnil autoritu kresťanského kánonu. Pretože dejinné poňatie Božieho zjavenia (v udalostiach dejín, ktoré vyvrcholili Ježišom) bolo dôležité, aby si cirkev mohla zachovať židovskú Bibliu, s čím súvisela aj prestíž starého náboženstva. Odmietnuť Písmo aj v dnešnej dobe by bolo stratou minulosti, z ktorých raná cirkev vyšla.

³¹ Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, s. 96–97.

³² Rytmikou jazyka sa zaoberali viacerí bádatelia: James A. Kleist, *The Gospel of Saint Mark*, New York: Bruce, 1936, s. 125–126, Gert Lüderitz, *Rethorik, Poetik, Kompositions-technik im Markusevangelium*, WUNT 33, Tübingen 1984, s. 201.

³³ Jan A. Dus – Petr Pokorný, *Neznámá evanjelia: novozákonní apokryfy I*, Praha: Vyschrad, 2001, s. 222.

NOVÝ POHLED DO POBĚLOHORSKÉHO DĚNÍ

Jan Malura, Písně pobělohorských exulantů (1670–1750), Praha: Academia, 2010, 452 stran, ISBN 978-80-200-1836-6.

V návaznosti na své předchozí studie (viz ediční poznámku na str. 249) a edice (ty pořizoval s Pavlem Koskem, odborným asistentem Masarykovy univerzity v Brně) předkládá nyní v této knize Jan Malura, docent Ostravské univerzity, syntézu svého dosavadního úsilí v průzkumu české barokní hymnografie. Jeho syntéza je zároveň návrhem – přinejmenším návrhem – revize běžného pohledu na stav českého jazyka v barokním období, zvláště v textech tvůrců, kteří žili mimo český jazykový prostor. Autor se totiž na základě důkladné znalosti velkého souboru básnických, přesněji písňových, textů, na základě jejich rozboru a vlastního literárně teoretického vhledu odvažuje tvrdit, podle mne dost přesvědčivě, že „exilové prostředí postupem času neumrtvilo tvůrčí síly české písňové poezie, ... naopak hymnografická tvorba získává nové impulzy k rozvoji, kvantitativně neobyčejně narůstá a udržuje si a zároveň rozšiřuje svou žánrovou diferenciaci, přitom se nevyhýbá ani náročnějším útvarům“ („Na závěr“, str. 240). Vedle svého vlastního výzkumu bere autor samozřejmě v potaz dosavadní literaturu vztahující se k jeho tématu – jmenujme zde aspoň Stanislava Součka, J. B. Čapka, Mirjam Bohatcovou, E. Štěrlikovou; Malura právem konstatuje, že filologické práce zde bylo pomálu, většina starších publikací patří k historické nebo religionistické, často konfesijně orientované, produkci. Pro novou epochu hymnologického studia autor mj. registruje a oceňuje práci Antonína Škarky a Vladimíra Helferta a z ní vycházející projekty – jednak dnešního Kabinetu pro klasická studia Filozofického Ústavu AV (Hymnorum thesaurus Bohemicus), jednak Ústavu dějin hudby Masarykovy univerzity pod vedením Stanislava Tesaře (Melodiarium hymnologicum Bohemiae).

Aby bylo možno přesněji uchopit hymnografickou tvorbu raného novověku, je třeba ptát se po jejích žánrech. Podotýkám, že obdobný problém již po několik desetiletí řeší, s různými výsledky a se střídavým úspěchem, také historikové jiných premoderních literatur (od antiky po středověk a renesanční humanismus, v latinské i vernakulární tvorbě). Malura problematizuje, v čemž ovšem není sám, běžné literárně historické klasifikace, a v oblasti textového souboru, který podrobuje výzkumu, přichází s návrhy jemnějšího genologického rozlišování (např. hymnus – lament, duchovní píseň – kostelní píseň, duchovní milostná píseň, meditace, žalmová píseň, konsolace, didakticko-naučné skladby).

Na pozadí sítě kulturních kontaktů, které mohl ve svých textech zjistit (vlivy starší hymnografie, vzájemné vlivy česko-německé, polské, slovenské, zejména pak překlady) věnuje pak autor pozornost třem nejvýznamnějším kancionálům ze zkoumaného období, Mylloverovu („Poklad zpěvů duchovních“, Žitava 1710), Klejchovu („Evangelický kancionál“, Žitava 1717 a další vydání) a Jiřího Sarganka („Cithara sanctorum aneb Žalmy a písňe duchovní“, Lipsko 1737). Malura

dokáže citlivě rozlišit konfesijní tóny jednotlivých výtvorů i celých zkoumaných kancionálů: tak o luteránu Myllerovi zjišťuje, že jeho dílo lpí na dědictví české reformace, nepřehlíží tvorbu jednoty bratrské, jinak v saském lužickém ortodoxně lutránském prostředí nepřiliš vítanou, přijímá i písně „kryptokalvinisty“ Komenského; Myller je konfesijně tolerantní, dokonce nikde neproklamuje jednoznačnou příslušnost k luterské ortodoxii. Kromě starších takto přebíraných písní (včetně překladů raně křesťanských latinských hymnů) je v jeho kancionálu zastoupena současná tvorba i s názvuky přicházejícího pietismu (např. výpovědi mluvčího v 1. os. singuláru). – Klejchův „Evangelický kancionál“ se hlásí k dvoustému výročí Lutherova vystoupení, významná předmluva Daniele Krmana ml., již Malura věnuje zvláštní a jistě zaslouženou pozornost, je „přímočarou konfesijní a literární obhajobou luterské hymnografie“ (str. 128). Klejchův kancionál je rozhodně konfesijně vyhraněnější, méně otevřený než Myllerův. Nemůžeme pominout Malurovo dvojí konstatování, které má vztah k literární historii: za prvé věnovali pořadatelé kancionálu „mimořádnou, do té doby nevidanou péči zjišťování autorství jednotlivých písňových skladeb“, což je přelomový jev ve vztahu starší literatury k duchovnímu vlastnictví; za druhé je zde „doložena silná přítomnost slovenského prvku“ (str. 131–132) – „evangelický exil poskytl prostor pro přirozené stýkání české a slovenské literární kultury“ (str. 150, 151). – Z výkladu o Sargankově zpěvníku „Cithara sanctorum aneb Žalmy a písně duchovní“ se dozvíme, že vzhledem ke svému titulu bývá toto dílo mylně považováno za pozdější redakci Třanovského „Cithary“; Malura je považuje za jeden z klíčových literárních činů mladších generací českého pobělohorského exilu a uzavírá konstatováním, že „Lipský kancionál je pozoruhodným zrcadlem situace dobové religiozity – jako by se v něm postupně rodily evangelické nadkonfesijní tendence i osvícenská křesťanská tolerance, ale zároveň jsou v něm pevně přítomny reformační tradicionalismus a především pietismus“ (str. 183). Dokonce i v recenzi stojí za zmínku Sargankovy odborné práce z matematiky, které Malura charakterizuje (str. 158) jako „příspěvek k dobovým debatám o souladu či rozporu biblické zvěsti s poznatky přírodních věd“.

V následujících třech kapitolách se autor věnuje specifickým žánrům, jež vzbudily jeho pozornost a jež se rozhodl jako žánry definovat: exulantskému lamentu, mystické erotice (Liberdovy „Harfy nové“) a pietistickým písňovým meditacím.

Velmi cenný, přesný a jistě velmi pracný je Malurův katalog exulantské hymnografie 1670–1750. Je uspořádán abecedně podle incipitů písní a čítá 1678 položek (z nich šest je třeba odečíst, viz errata na str. 287). U každé je uveden počet strof, charakteristika skladby, jak ji udává příslušný kancionál, zejména zde však najdeme prameny, tj. výskyt skladby v jednotlivých kancionálových souborech (uvedených jako „Prameny a jejich zkratky“ na str. 285–286).

Pokud se tato recenze soustředí spíše k náboženskému obsahu exulantské duchovní a kostelní písně, eventuálně obecněji k jejímu místu v kulturní historii, budiž aspoň malou kompenzací Malurovo zjištění, které mne snad zaujalo ještě více a týká se způsobu, jak písňová tvorba evangelických exulantů svá sdělení

podává. Na str. 246 čteme: „Evangelické hymnografii citelně schází především široká rozvětvenost metaforické řeči, která je tolik typická pro rekatolizační literaturu. Extrovertní, velmi často odvážné obrazné vyjadřování nahrazují v evangelické hymnografii niternost a nemetaforická samomluva.“ To považuji za jednu z klíčových tezí recenzované knihy.

Mou specializací není období baroka a tím méně právě jeho česká produkce, nemohu se tudíž kompetentně vyjádřit k detailům Malurovy práce. Doplnit mohu jeho výklad jen na několika málo místech. Ke str. 50, kde je řeč o luteránském odporu k artistickému překódování antického žánru s poukazem na Transciovu „Dissertatio brevis et perspicua de christiano-gentilismo in carminibus“, připomenou dva články Jaroslava Ludvíkovského z roku 1936. Nejprve „Tři kapitoly o Třanovského duchovní lyrice“ (revue Bratislava, první část této studie je s názvem „Třanovský a humanismus“ přetištěna v knize J. Ludvíkovský, Antika, Čechy a evropská tradice, Brno 2002), jejichž autor rozebírá a posuzuje Transciovu Malurou citovanou „Dissertatio“. A za druhé a zejména „Jiřího Třanovského latinské duchovní parafráze ód Horatiových“ (Listy filologické), kde vidíme, že se kontrafaktuře antických textů Jiří Třanovský nevyhýbal důsledně. – Dále ve třech případech postrádám autorův poukaz k biblické intertextualitě, jíž si jinak všude všímá a upozorňuje na ni. Tak na str. 147 strofa s incipitem „Kdož nebude těla jísti“ sice vzhledem ke svému kontextu patrně požaduje a obhajuje přijímání podobojí, činí tak ovšem pokud možno doslovným citátem J 6,53. Strofa o zpustlé vinici (str. 191) naráží na Iz 5, Inn. a Jr 2,21. A konečně strofa písně č. 1310 na str. 209 slovy „že jsi zranil mé srdce“ a „jeden z nejtypičtějších motivů milostné poezie, šíp zraňující lidské srdce milostnou vášní“ je také, stejně jako řada dalších Malurou správně rozpoznávaných motivů mystické erotiky, ohlasem Písně písní – Pís 4,8. Tento motiv je rozvinut „duchaplnou paradoxní metaforou okrouhlé střely (str. 210), metaforou, již po konzultacích s dostupnými slovníky a paleobohemisty lexikografy mohu uvést do souvislosti s dokladem „jehlů tenkú a okružlu“, který přináší akademický Staročeský slovník, lemma okružlý (sešit 10, 1978, str. 422–423, doklad je ze staročeského zpracování z poloviny 15. stol. latinské Chirurgia Guilelma de Saliceto). Snad by si metaforu bylo možno vysvětlit jako výpověď o dráze, již střela svým letem opisuje (Staročeský slovník, l.c.). Klasický filolog si zde vzpomene na Ovidiovy verše Met. I, 470–471, kde je jedna z Amorových střel – telum – naostřená, druhá otupená („obtusum“, tudíž snad okrouhlá?), tuto souvislost však považuji za nepřilíš pravděpodobnou. – Tam, kde vede kontext autora k raně křesťanským (antickým) a středověkým zdrojům, bývají jeho formulace pouze všeobecné (Origenes, Ambrosius, Augustin), u práce s raně novověkým předmětem ale ani není jinak možno.

Na několika místech je v Malurově knize řeč o slavné písni Paula Gerhardta „O Haupt voll Blut und Wunden“ (Malurův katalog č. 365, první výskyt v Klejchově Evangelickém kancionálu). Gerhardtův text je v tomto případě inspirován gotickým cyklem rytmičkových veršů z 1. pol. 13. stol. Skladba medituje nad zmučeným Kristovým tělem na kříži („De quolibet membro Christi patientis“), jejím

autorem je Arnulf z Lovaně († 1250). Poměrně záhy byly k Arnulfovu výtvaru dopřány další strofy, a právě jeden z těchto dodatků („Salve, caput cruentatum“) se stal základem Gerhardtovy pašijové písně. Považuji za vhodné se o této souvislosti zmínit proto, abych upozornila na spřízněnost pozdně středověké a barokní imaginace, jistě prokazatelnou i jinde.

Malura pracoval také s prozáním posledním kancionálem Českobratrské církve evangelické (Evangelický zpěvník 1979) a ocenil úspěšnou snahu jeho redaktorů, o nichž mluví jako o znalcích naší duchovní a kostelní písně, a důkladný pramený průzkum, o čemž mu svědčí údaje u jednotlivých písní i doprovodné rejstříky. Srovnání aparátu EZ s Malurovým katalogem ukázalo očekávaný a pochopitelný rozdíl: Malura vyjmenovává s maximální přesností všechny zjištělé prameny, EZ uvádí u každé písně většinou jen jeden starý kancionálový tisk. Při studiu Malurova katalogu a při tomto srovnání mne překvapilo množství písní z Malurou zkoumaných kancionálů (jsou to samozřejmě nejen písně, které v době mladší pobělohorské generace exulantů vznikly, ale i ty, které dané kancionály převzaly ze starších zdrojů, často z německých nebo slovenských) a jsou používány v současné bohoslužebné praxi ČCE, mnohé z nich se dokonce těší značné oblibě. (Malura tuto životnost konstatuje u dvou písní: „Čas radosti, veselosti“ v textu na str. 135 a „Nastal nám čas přeradostný“ v katalogu pod č. 830.) Napočítala jsem jich asi 36, což je číslo pouze přibližné, neboť někdy je obtížné píseň identifikovat jen podle incipitu a poznámek aparátu.

Shrňme, že kromě bohaté faktografie přináší Malurova kniha nejen podnět, a to nejen pro bohemisty, zabývající se barokní tvorbou: přehodnocení pobělohorské exilové tvorby vůbec, jejího jazyka a její literární hodnoty, nové názory na žánrovou klasifikaci, objev proměny vztahu k duševnímu vlastnictví při uvádění či neuvádění autorů písní v jednotlivých kancionálech, rozdíl poetiky katolických a protestantských duchovních a kostelních písní. Nakonec, co zde ještě zmíněno nebylo: Malura se snaží, po zásluze a zdařile, o rehabilitaci pietismu, aspoň v jeho literárních projevech, a po literární historii žádá, aby se tomuto opomíjenému jevu věnovala (str. 88nn., str. 244). Je toho zapotřebí, neboť pietismus je dodnes vnímán s rezervou jak u teologů, tak u literárních historiků. Jako důkaz až anekdotický, ač z pera mého milovaného a uctívaného učitele Jaroslava Ludvíkovského (Dobrovského klasická humanita, Bratislava 1925), budiž na závěr citováno: „Třeba připomenouti, že v době našeho Kolčavy, Náchodského a Koniáše vydával v sousedním Německu orthodoxní protestantský rigorismus a sektářský pietismus Spenerův i ochranovský nejtrapnější plody náboženské úzkoprsosti.“

Jana Nechutová

ANALÝZA A INTERPRETACE PAVLOVY SOTERIOLOGIE

Ladislav Tichý – Dominik Opatrný (eds.), *Apoštol Pavel a Písmo. Sborník z konference*
Vydala Univerzita Palackého v Olomouci 2009, 224 stran, ISBN 978-80-244-2465-1.

Sborník ze stejnojmenné konference, která se v Olomouci konala v roce 2009, upoutá na první pohled svou graficky dobře řešenou obálkou, z níž nás svým podmanivým pohledem zaujme apoštol Pavel na reprodukci fresky z kostela sv. Kosmy a Damiána v Římě. Ještě více zaujme svým obsahem. Uznáme-li, že dějiny nejstaršího apoštolova působení patří ještě bezprostředně k tématu, potom jde o sborník dobře soustředěný na dané téma. Páteří jeho vnitřní stavby je analýza a interpretace Pavlovy soteriologie, kterou se obírá téměř polovina příspěvků.

J. Brož na výkladu Ř 9,30–10,10 ukazuje, že *telos nomoy* znamená v Ř 10,4 „smysl“, „cíl“, „účel“ nebo „důsledek“ (srv. Ř 6,21–22) zákona ve smyslu jeho teleologie, jeho eschatologického cíle. O konci se tu mluví především jako o naplnění a dovršení toho, čeho se zákon týká (srv. *nomos dikaiosynés* v Ř 9,31), nikoli jako o zániku. Víra tak není negací zákona, ale cílem, který cestu zákona převyšuje. Jejich vztah tu není určen právně, ale z hlediska Božího jednání v dějinách. – Stejně oblasti Pavlovy teologie se týká příspěvek L. Tichého „*Diathéké* u apoštola Pavla“. Pavel chápal řecký výraz *diathéké* především tak jako Septuaginta, kde jde o překlad hebrejského výrazu *b'rit* – smlouva, který se užívá pro sinajskou smlouvu a který Pavel používá i pro nové a rozhodující vyjádření Boží vůle – pro smlouvu novou (*kainé diathéké*) v Kristově smrti. Ani v tomto případě není nová smlouva protikladem staré, ale jejím převýšením. – Jistou paralelitu vzájemného vztahu Písma a křesťanského evangelia odhaluje M. P. Matějka pečlivou analýzou Pavlových citátů z proroctví Izaiášova („Pavlovská reinterpretace izaiášovských textů v listu Římanům“), v nichž odhaluje, vlastní reinterpretací zdůrazňuje a na Krista vztahuje výroky o Božím lidu, který je držen Boží věrností. (V této souvislosti odkazují na podobnou starší studii J. B. Součka k tomuto tématu v jeho širším rámci „Izrael a církev v myšlení apoštola Pavla“ – 1971, naposled v: *Týž, Teologické a exegetické studie*, Praha 2002, s. 174–184.) – L. Heryán pojednává o dalším výrazu Pavlovské soteriologie v příspěvku nazvaném „Smíření jako křesťanský paradox u apoštola Pavla“, který je věcně obsažen již v některých příběžích a podobenstvích evangelíí. Připomíná zejména jeho paradoxní charakter tak, jak jej většinou pomoci slovesa *katallassó* ve svém pojetí záchrany člověka užívá apoštol Pavel: Iniciátorem smíření je Bůh sám („smířil nás sám se sebou“ – 2K 5,18), který tak vytváří novou situaci, nové stvoření. – Z hlediska kompozice a vnitřní stavby příslušného oddílu se soteriologickému konceptu smíření věnuje P. Větrovec v příspěvku „2K 5,11–21 – paradoxní pavlovská soteriologie“. Dotýká se také diskuse o vztahu mezi výroky o smíření a obrazem smířící oběti, v níž se v posledním čtvrtstoletí začalo mezi oběma pojmy přesně rozlišovat, při čemž „smíření“, jak se o něm mluví v 2K 5,19, byl především pojem z helénistické politiky, kdy silnější strana mohla slabší nabídnout místo konfliktu smír. Přeneseme-li

to na Pavlovo myšlení, je pochopitelné, že Pavel se mohl pokládat za posla, který v zastoupení silnější Boží strany nabídku smíření přináší (2K 5,18–20). – Smíření oběti se věnuje příspěvek J. Roskovce: „Kristova smírná oběť podle Ř 3,25“. Podkladem je tu však řecký termín *hilastérion*, v ekumenickém překladu „smíření oběť“. K ní je v Ř 3,24–25 jakožto prostředník „vykoupení“ přirovnán Ježíš, který přináší odpuštění hříchů a skrze něhož se tak zjevuje Boží spravedlnost (opět bychom mohli povědět: konec, cíl Boží spravedlnosti). Autorovi jde o to, v jaké konkrétní souvislosti je tento termín užit. V Žd 9,5 je *hilastérion* příkrov schrány smlouvy – *kipporet*. Od stejného kořene (hebr. *k-p-r*) je odvozen název židovského „Dne smíření“, i když příkrov při něm hrál jen druhotnou roli (byl pokropen krví oběti) a jeho rituál smysl přirovnání Ježíšovy smrti k příkrovu schrány nijak neobjasňuje. V každém případě jde o nějaký prostředek k překonání následků lidské viny a selhání, který je základnější, elementárnější než kult. Autor tu z nedostatku českého pojmu mluví o expiaci. K osvětlení širšího sémantického pole pojmu *hilastérion* připomíná užití jeho praktického ekvivalentu (*exilaskomai*) v 4Mak 17–22, kde krev mučedníků byla „smířením“ a zachránila život Izraele. Argumentace ve prospěch *hilastéria* coby základního skutku Božího slitování je podepřena výrokem z Lv 17,11 o soteriologické funkci krve obětí. V této souvislosti je označení Ježíšovy smrti jako *hilastérion* srozumitelné a odpovídá ostatním soteriologickým metaforám. – P. Cimala ve stati „Svoboda jako soteriologická metafora v listu Galatským“ analýzou výroků o svobodě (*eleutheria*) v Ga 2–5 dokládá, že jde o metaforické vyjádření zkušenosti víry s přímým přístupem k Bohu, který jinak vyjadřují výroky o synovství Božím. Metaforu chápe v souladu v pojetím P. Ricoeura a jiných jako výraz nové, ne-běžné skutečnosti, který vytváří nový význam. Nejde tedy o nahraditelnou ozdobu řeči, nejde „jen“ o metaforu. – Na závěr první části a jako most k části druhé uvádím inspirativní příspěvek biskupa D. Duky, který v době konference ještě nebyl arcibiskupem pražským a primasem českým, „Svatý Pavel – apoštol pohanů či národů?“. Připomíná v něm, že misijní projekt a teologická reflexe apoštola Pavla byla rozhodujícím krokem k inkulturaci víry v Hospodina v tehdejší pohanském světě, v němž překonala hranice mezi obřezanými a neobřezanými, Židem a Řekem (Ga 2,7) tak, jako již v Gn 22,18 je skrze Abrahamovo potomstvo (Pavel: potomka) zaslíbeno požehnání všem národům (*gójim*). Konkrétní kroky této inkulturace jsou: užití Septuaginty, zvěstování v řečtině, navázání na obhajobu monoteismu v deuterokanonických knihách, zejména knize Moudrosti, překonání duality tělo x duše, kdy duchovní tělo neznamená tělo nehmotné, ale tělo vedené Božím duchem, a konečně zdůvodnění křtu jako „obřízky srdce“, které obřízku nahradilo.

Druhou skupinu tvoří příspěvky, které se týkají předpokladů a důsledků Pavlovy teologie. M. Ryšková se ve své stati „Prorocký fenomén a tradice Ježíšových slov v listech apoštola Pavla“ obírá vztahem Pavlova zvěstování, které Pavel chápal jako vzkazy vzkříšeného Pána, k tradicím Ježíšových slov a tradicím o Ježíšovi, které zřejmě prorocky aplikoval a interpretoval. Dokládá to exegezi 1Te 4,15nn. – O. Svoboda v příspěvku „Pozdrav ‚milost a pokoj‘ jako hermeneu-

tický klíč k Pavlově interpretaci starozákonních prorocství“ ukazuje, jak „milost“ a „pokoje“ – pojmy spojené pro Izrael se zaslíbenou zemí a později s konečným královstvím Mesiáše, spojil Pavel s dílem Krista a v Ef 2,14 se vtělením pokoje stal Kristus sám. – Ohlas Pavlova díla v novozákonním kánonu popisuje Jiří Mrázek ve svém příspěvku „Pavel po Pavlovi“: od Jakubovy epištoly, která zřejmě není přímou polemikou s Pavlem, přes Matoušovo evangelium, které klade důraz na to, aby praxe víry odpovídala milosrdenství nebeského Otce, I. epištoly Petrovy, která Pavla, zejména v otázce vztahu ke státní moci reinterpretuje a koriguje, až ke Zjevení, kde odsouzení těch, kdo jedí maso obětované modlám, může být přímou polemikou proti 1K 8. – D. Opatrný zasazuje Pavlovu misií do širší souvislosti a ptá se, kdo byli další možní šířitelé křesťanství v Malé Asii („Apoštol Pavel a problematika šíření křesťanství v Malé Asii“). – G. I. Vlková („Pavel jako „Hospodinův služebník““) sleduje, jak je v knize Skutků i v Pavlových listech Pavel stylizován do postavy „služebníka Hospodinova“ z knihy Izaiáše proroka. – J. Lukeš („Pavel v progymnasmatech *Skutků Pavla a Thekly*) sleduje, jak jsou v apokryfních Skutcích Pavlových uplatňována pravidla známá z tehdejších rétorických cvičení. – J. A. Dus („Apoštol Pavel v listech Ignatia Antiochijského“) zkoumá, proč Ignatios necituje z Pavlových epištol přímo, i když se o něm zmiňuje a jeho listy znal, jak to vyplývá z mnoha narážek na jejich text. Důvodem je zřejmě vědomí přímého spojení s živým Kristem, které je mu nad všechny záznamy.

Větší část zveřejněných prací by dobře obstála i v mezinárodních publikacích a sborník s příspěvky většinou mladších autorů je tak radostným dokladem rozvíjející se novozákonní biblistiky v našem duchovně vyprahlém a přitom hledajícím prostředí.

Petr Pokorný

PROUD NEBO PRAMĚNKY?

Jaroslav Vokoun. *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Praha: Vyšehrad, 2009, 299 stran.

Českokobudějovický teolog Jaroslav Vokoun přispěl koncem minulého roku významným způsobem k rozhovoru o budoucnosti křesťanské teologie u nás i ve světě. Jeho text se z větší části zabývá rozborem díla některých předních angloamerických teologů a svými hloubkovými sondami tak vhodně doplňuje nedávno vydanou Mackovu publikaci *Novější angloamerická teologie* (Praha: Kalich, 2008). Autorovi však zdaleka nejde jen o teologické portréty některých představitelů toho, co nazývá „postkritickým proudem“ v této jazykové oblasti, ale o současnou systematickou či ekumenickou teologii vůbec. Navazuje přitom na své předchozí texty, především

na svou habilitační práci *K rekonstrukci teologie po konci novověku – postkritický přístup* (Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2008), v nichž se věnoval především přínosu yaleských teologů G. A. Linbecka a H. Freie a diskusi, kterou na konci dvacátého století vyvolali. Spojujícím rysem děl a tvůrců, na které se Vokoun soustředí, je nejen kritika základů moderny v osvícenské době (v tomto smyslu nelze chápat „postkritismus“ jako konec kritiky vůbec), ale i výhost teologickému (i filosofickému) relativismu a hledání způsobu, jak dnes „dělat teologii“, abychom přitom dokázali rozlišit pravdu, dobro, krásu (atd.) od jejich protikladu.

Práce má dvě základní části: první je označena jako *inspirace* a uvádí především některé svébytné filosofické projekty (Polányiho, McIntyrea a Austina), druhá nese název *aspirace* a sleduje ozvuky Lindbeckova postliberalismu, evangelikály, Kevina Vanhoozera, Nancey Murphyovou, Alistera McGratha a Thomase Odena. (Ti všichni se ostatně – snad až na Murphyovou – také hlásí k evangelikalismu.) V rámci jednotlivých kapitol však autor představuje ještě řadu dalších pozoruhodných tvůrců nebo autorů významných kritických reflexí. Přílohu tvoří dva texty jiných autorů, věnované postliberalismu jako inspiraci katolíků (Bernhard A. Eckerstorfer) a luteránů (Hans G. Ulrich). Publikace je doplněna stručným slovníčkem odborných výrazů.

V autorově pojetí jde v postkriticizmu o přístup, který nechce jít ani cestou tradicionalismu antimoderny, ani postmoderny ve smyslu hypermoderny, jak ji autor vnímá především ve francouzském dekonstruktivismu. Pro autora je hlavní inspirací Michael Polányi (inspiroval i samu volbu výrazu „postkritický“), a to především svým důrazem na poznání jako „lidský podnik“, který nelze vnímat „nezávisle na osobách“ a který však není ani subjektivismem popírajícím jakoukoliv objektivitu. Takto inspirovaná rekonstrukce teologie se „neobejde bez nového vymezení vztahu autority a svobody“, kdy kompetentnost autority v teologii by měla odpovídat kompetentnosti autority ve vědě a neměla by se vyčerpávat v paralyzující represivitě. Vedle autority je třeba rehabilitovat také tradici, zdravý rozum, náboženské poznání, víru i „tělesnost“ – a konečně i souvislost mezi faktem a jeho významem.

Text je určen především znalcům problematiky a i když chce představením různých teologických modelů inspirovat české čtenáře, rozhodně to není učebnice uvádějící přehledně do problematiky a logiky sledovaného trendu. Nepomáhá ani to, že autor, který se sám hlásí k odenovské „postkritické ortodoxii“ občas místo stručného výkladu odkazuje na své předchozí texty. Ne všechna tvrzení jsou průhledná a ani sama látka není zpracována úplně přehledně, ale výklad je v zásadě konzistentní a dokazuje, že autor své téma i jeho potenci dobře zná.

Důležité jsou autorovy vlastní závěry (s. 247–250). Nejde v nich o shrnutí přínosu jednotlivých citovaných autorů, ale o autorovy teze k otázce, která je jeho dlouhodobým zájmem, „jak dělat teologii po moderně“, jak se teologicky orientovat „v postkritické epoše“. Postkritická teologie musí být liturgická, postfundacionalistická, kriticky a sebekriticky postmoderní, církevní, ortodoxní, musí objevovat tradici církve, musí být personální a narativní a musí být ekumenická. To znamená mimo jiné, že nemůže být v každém smyslu *postkritická*, nezřídka se však realismu

v epistemologii a nezřídka se univerzálního nároku svých tvrzení. Církevnost neznamená, že společenství víry je základem teologie, resp. že faktická praxe církve je teologickou normou, spíš to znamená, že opravdové poznání a rozumění má svou morální dimenzi a předpokládá i určitou formu života. Její ortodoxnost je v trojičnických a christologických důzdech, uchovaných bez iluzí tradicionalismu, ale i bez obsahových ztrát. Právě jako liturgická, biblická, ortodoxní, tradiční a církevní si postkritická teologie zachovává svoji racionalitu a svou ekumenickou sdělnost.

Formálně lze autorovi vytknout jen málo: „Menonity“ (s. 16) jsme mezi autory, jimiž se práce skutečně zabývá, nenašli. Teolog Donald Bloesch je chybně uváděn jako David (84), teoložka Frances Youngová je mylně označena za muže (s. 141). Mylné je podle našeho soudu i označení současného koryfeje britské evangelikální teologie Alistera McGratha za „barthiána“ (s. 218).

K obsahu některé připomínky máme. To, že v textu věnovaném angloamerické scéně zahrnuje autor v příloze i texty či náměty z německé jazykové oblasti, v níž je víc doma, nás u výslovně ekumenicky zaměřeného autora nemusí rušit. Můžeme v tom vidět nikoliv jen bezkonceptní nastavování textu, ale nástin možností rozšíření rozhovoru o teologické postmoderně napříč tradicemi a konfesemi. Víc nás zarazí, že některé osobnosti, které trend či proud, který je tu na zřeteli, významným způsobem rozvíjejí a mají zásluhu na jeho širší ekumenické recepci (Hauerwas, Milbank, ale i třeba Childs), se do autorova přehledu dostaly jen v poznámkách na okraj. Každý má ovšem právo omezit se v rámci nutných redukcí na to, co sám pokládá za nejdůležitější nebo nejreprezentativnější. Je ovšem s podivem, že autor, který chce mít v hledáčku katolictví i pravoslaví, nemá, zdá se, na co navazovat v českém na Písmo orientovaném evangelictví. Je to proto, že je v jeho celku pokládá za „skanzen osvícenské mentality“ (s. 224)?

Ne všechno je zřetelné, ne všechny závěry jsou nesporné: Co přináší věta „teologickým modelem je ve čtyřech evangeliích obsažené jediné evangelium – tedy ani jen jedno, ale také ne pět a více“ (s. 15) k pochopení problematiky „pravdivostních výroků o realitě“, neřku-li o pochopení vztahu mezi evangeliem jako žánrem a evangeliem jako obsahem biblického svědectví? Je biblické svědectví o narození z Panny „manifestací reality“ (s. 46n.), anebo výkladem prorocství o „narození z ženy“, který sám potřebuje interpretovat, aby pravda přišla ke slovu? Až neuvěřitelně povrchně vyznívá tvrzení (ať už převzaté nebo původní) o „problémch“ teologie svátostí, v níž „se v Barthově duchu ze svátostí stává pouze lidská odpověď“ (s. 167). Leckterý čtenář si asi bude lámat hlavu nad konstatováním, že (Vanhooverovo) theodramatické pojetí teologie čelí (mimo jiné) jako svému velkému pokušení i „barthiánské personalizující deverbilizaci“ (s. 168). Co znamená sdělení, že odkázanost postkritické (a proto postfundacionalistické) teologie na působení Ducha svatého „představuje prvek zřeknutí se kontroly“? Týká se to i teologického soudu o tom, co je „jakého ducha“, resp. co je a co není Kristovo?

Sporné jsou některé pasáže věnované americké filosofce vědy a teoložce Nancey Murphyové. Už samo její označení za „konzervativní“ teoložku – jakkoli vychází z její vlastní (podle nás trochu nahodilé) nomenklatury – není v našem kontextu

příliš instruktivní: To, že autorka ovlivnila nebo sama reflektuje některé evangelikální teology, z ní konzervativní myslitelku nedělá. Je hledání třetí cesty mezi liberalismem a fundamentalismem projevem konzervativismu? Je jím vyvrácení tradičních představ o lidské „duši“ (kdy je z tradicionalismu v antropologii nařčen i tak liberální teolog jako je harvardský Gordon Kaufman)? Seděla by nálepka „konzervativního teologa“ třeba Karlu Barthovi? Murphyová sama se hlásí k radikální reformaci, což je specifická tradice, kterou nelze rozředit v obecnějších „proudech“ bez ztráty tohoto specifika. Reklamuje ji však – podobně jako její autorem zmiňovaný manžel a spoluautor, dnes už zesnulý James William McClendon – jako „konstruktivní“ dědictví. To nemá s konzervativismem, tak jak mu běžně rozumíme, nic společného, a rozhodně to není to, co by tuto zástupkyni „postkriticizmu“ nějak odlišovalo od profilu ostatních protagonistů této „aspirace“. Také tvrzení, že Murphyová je inspirována Polányim zjevně (s. 22) či evidentně (s. 210) prostřednictvím Thomase Torrance, pokládáme za pouhou spekulaci. Ač bývá někdy s Torrancem srovnávána, nikde na něj nenavazuje, ani se k němu nehlásí, i když jinak své podněty a autority rozhodně nezapírá.

Tyto kritické poznámky nemají v žádném případě umenšit význam Vokounova textu. Autor se v problematice dnešní teologie dobře orientuje, jeho sečtělost je pozoruhodná a ještě pozoruhodnější jsou analýzy, které nám předkládá. To, že se ekumenicky orientovaný autor dlouhodobě zaměřuje právě na ten typ teologie, který nám v této své nové práci v určitém výběru děl, autorů i témat představil, je třeba vnímat jako přednost: Jde o oblast u nás trochu opomíjenou a v současné krizi či tvůrčí stagnaci hlavního řečiště teologií reformační provenience i oblast skutečně slibující nové podněty právě i pro teologickou ekumenu. Jestli jde o „proud“ vytvářející nosnou alternativu toho, co autor označuje za protestantský „mainstream“, nebo jen o sporadické a navzájem nezávislé (byť se vzájemně obohacující) pramenky, a zda je to opravdu to jediné, co je v současné křesťanské teologii věrné její věci, se teprve ukáže.

Petr Macek

FILOSOFIE JEDNÁNÍ

Jakub Čapek, *Jednání a situace*, Praha: Oikoymenh, 2007, 216 stran,
ISBN 978-80-7298-280-6.

Kniha evangelického filosofa Jakuba Čapka chce být pokusem porozumět tomu, co znamená jednat (str. 7). K tomuto cíli se autor blíží ve třech krocích, jimž jsou věnovány jednotlivé části jeho práce: (1) „Problém jednání“ (str. 9–82) se zabývá rozlišením mezi jednáním a událostí, jak je hledá zejména soudobá anglosaská diskuse. Pro jednání (na rozdíl od události) je typická struktura účelu a prostředku, vyznačuje se dobrovolností až záměrností, a tedy přičitatelností, ba může být předmětem chvály či hany. Úmysl, tradičně konstitutivní pro jednání, vykládá Čapek (inspirovan Heideggerovou analytikou pobytu ze *Sein und Zeit*) jako „explicitní rozumění vlastní činnosti jako možnosti“ (str. 45, 51), totiž jako vytržení z „pohrouženého obstarávání“ (každodenního provozu), k němuž dochází v takové situaci, která si žádá naši odpověď. V této odpovědi ovšem nesledujeme jen nastolení určitého stavu věcí, ale (přinejmenším také) volíme ze svých možností tu, které se chopíme a kterou se staneme. Jednat tedy znamená „uchopit na základě proměny situace určitou činnost explicitně jako možnost“ (str. 51). Z této formulace můžeme vyčíst jednak podstatný význam situace pro jednání, jednak otázku, které činnosti lze potom jednáním nazvat, tj. které vystupují z oné „neurčitě oblasti každodenního bezmyšlenkovitého zvládnání“ (str. 54) rozprostírající se bez „ostrých hranic“ mezi událostí a jednáním takto pochopeným. Oběma těmito tématům jsou věnovány zbývající dvě části Čapkovy knihy.

(2) „Jednání jako *praxis*“ je sice nejrozsáhlejší část knihy (str. 83–178), jeví se nicméně ve svém provedení jako určitý úkrok z pozice již naznačené, jehož výtěžek pro celek práce není zcela zřejmý. Na základě předchozího výkladu bychom očekávali, že autor vyloží, co je situace, která si žádá jednání, a tím zároveň odpoví na otázku, která činnost je jednání. Na místo toho se Čapek pouští do rozlišení mezi *praxis* a *poiésis* v Aristotelově *Etice Nikomachově* (1140ab, paralelizováno s 1094a) a recepcí tohoto rozlišení u M. Heideggera, H.-G. Gadamera, P. Ricoeura a H. Arendtové. Dochází k závěru, že pro Aristotela je jednáním „taková činnost, která se vztahuje na to, co může být jinak, co se děje skrze nás, jejímž účelem není nějaké dílo mimo ni, nýbrž ona sama, neboť je momentální prezentací toho, co znamená vést zdařilý život“ (str. 92 a častěji, kupř. 118). „Situovanost jednání“ nachází Čapek u Aristotela ve schopnosti dobrého jednání „brát v potaz jedinečnou konstelaci případu, na který reaguje,“ a zároveň ve schopnosti „překročit jeho jedinečnost“ vztazením k obecnému (str. 94n). Krom této dovednosti (*frónésis*) věnuje přitom hlavní pozornost představě jednání jako toho, co je samo sobě účelem, a proto nemůže být měřeno kritérii zhotovování (*poiésis*) a jeho výsledků. Tento motiv shodně zdůrazňují (přes rozdílnost svých konceptů) uvedení myslitelé XX. století, o něž se Čapek opírá. U každého z nich zároveň připomíná význam situace či situovanosti jednání, nicméně spojení tohoto tématu se zkoumáním

praxis v její rozlišnosti od *poiésis* není čtenáři zcela jasné. Aní závěr kapitoly, shrnující, co je „jednání v úzkém smyslu“ (totiž vystoupení z „pohrouženého obstarávání“), nepřináší srozumitelný výsledek celého zkoumání. Čapek zde zdůrazňuje, že *praxis* a *poiésis* nemají být chápány jednoznačně ani jako různé typy činností, ani jako aspekty téže činnosti. Snad lze za výtěžek této kapitoly pokládat zjištění, že *praxis* má být pojata jako „trvání na rozdílech, na nichž záleží, neboť uchovávají pluralitu, tj. vztahy a v nich existující ‚záležitosti‘, tedy nic, co by existovalo nezávisle na tomto *trvání na*“ (str. 177). Touto enigmatickou formulací patrně Čapek míní, že jednání se zasazuje za některou možnost uchopenou jako vlastní, s přesvědčením, že na jejím prosazení záleží v zájmu uchování otevřeného prostoru jednání, který jinak než jednáním nelze udržet otevřený. Snad v tomto smyslu (přejatém z výkladu o jednání ve veřejném prostoru plurality, jak jej podává H. Arendtová ve *Vita activa*) platí, že jednání má smysl samo v sobě. Čtenář nicméně tuto obsáhlou kapitolu opouští zmaten.

(3) „Situace jednání“ (str. 179–206), slibující pro naši otázku více světla, je naopak překvapivě stručná. Autor se v podstatě omezuje na výklad o tom, že lidská svoboda je situací umožněná i omezovaná, což nelze vzájemně oddělit ani převést jedno na druhé (Čapek se zde obrací zejména proti Sartrovu pokusu ukázat svobodu jako nepodmíněnou, tj. v důsledku představit jednání jako situací toliko umožněné, nikoli však omezované). Co je to však situace? Podle Čapkova výkladu obsahuje situace „napětí“, jímž je „souvztažnost mezi předjímanou budoucností a souhrnem okolností“, neboť „okolnosti získávají nějaký význam díky záměru“ a naopak „zamýšlený stav získává svůj význam díky okolnostem“. Situace je tak „vztahem danosti a možnosti, fakticity a rozvrhu“ (str. 185).

Co však je a co není situace, tj. kdy se jednání vyhoupne z „pohrouženého obstarávání“, aby se stalo samo sebou, tj. „vzhládním situace“, jak je nyní nově charakterizováno (str. 198)? Na tuto otázku, jakkoli byla pro jeho zkoumání stanovena jako klíčová, nám Čapek nedává zcela jasnou odpověď. Nadějně je jeho pozorování, že situace má jakousi „naléhavost“, je jakýmsi „voláním událostí, která se děje nám, která nás vyzývá k tomu, abychom k ní zaujali postoj“ (str. 198). Toto konstatování však bohužel zůstane bez dalšího vytěžení. Nadějně je rovněž závěrečné autorovo zamyšlení nad smyslem, který zprvu chápe jako „zdar“ spatřovaný v širší souvislosti života“ (str. 204), aby posléze (s Arendtovou) upřesnil, že ovšem dosažení tohoto zdaru není jen v rukou aktéra samého, nýbrž také v rukou těch, kdo budou vyprávět jeho příběh, že jednání, jemuž jde o smysl, jej nicméně nemůže vytvořit (str. 205n). Také tento závěrečný poukaz by si zasloužil systematictější výklad, protože by dost možná ukázal situovanost jednání v podstatném světle.

Čapkova kniha je cenná především jako samostatný pokus zabývat se systematicky tématem jednání. Jakkoli velkou část knihy tvoří interpretace děl jiných autorů, nejde o výklad žádného z nich, nýbrž o jejich kritické přezkoumání ve světle vytčené otázky. Kniha zároveň prokazuje širokou obeznámenost s filosofickou diskusí XX. století, jak kontinentální, tak anglosaskou. Předložené interpretace jsou kompetentní, nápadité, a dokonce čtivé. Velmi statečně se autor pouští

i do výkladu Aristotela. Obě tyto dovednosti, totiž jednak obeznámenost s tradicí až po současnou diskusi, jednak ochotu a schopnost klást si otázky sám za sebe s rizikem neúplnosti v odpovědích, lze pokládat za základní filosofickou výbavu, kterou autor ve své knize jednoznačně osvědčil. Přesto bych v následujícím chtěla formulovat několik připomínek, které mě při čtení Čapkovy knihy napadají.

1. *Jednání sleduje něco jiného než samo sebe.* Jak jsem již uvedla, místo výkladu o *praxis* a *poiesis* mi v kompozici knihy není zcela jasné. Čapek z něho patrně chce vytěžit konstatování, že jednání nesmí být měřeno svými výsledky, nýbrž jakousi kvalitou svého průběhu. Konkrétně to znamená, (s Aristotelem) že dobré jednání má svůj cíl samo v sobě, nebo (s Arendtovou) že jednání jako svobodné udržuje otevřený prostor plurality, tj. prostor jednání. Tímto důrazem je však podle mého názoru zatlačen do pozadí paradox, který je pro jednání podstatný a který Čapek (s Ricoeurem, *Soi-même comme un autre*, Čapek str. 139) rovněž zná, totiž že jednání má svůj smysl samo v sobě právě tehdy, když sleduje *jiný smysl* než jen svůj vlastní průběh. Čapek právem odmítá takovou interpretaci *Vita activa* H. Arendtové, podle níž jednání, které má udržovat otevřený prostor jednání, a tedy je samo svým cílem, musí sledovat jen samo sebe, tj. svůj průběh (str. 163–165 proti E. Tassinovi). Jednání dokonce nutně sleduje jiné věci než samo sebe, jakkoli svůj smysl nemusí zcela ztrácet, ani když jich nedosáhne.

Navíc Arendtová sama připouští, že jednání přece jen, jaksi mimochodem, a ne jako svůj účel, vytváří nejzajímavější dílo, jímž je lidský životní příběh (*Vita activa*, par. 25, Čapek str. 160). Jednání tak v tomto specifickém smyslu patrně může být i *poiesis*, jak naznačuje Plotin, když svého čtenáře nabádá, aby „nepřestával opracovávat vlastní sochu“ (*Enn.* I,6,9). Vlastní život nemusí být chápán jen jako aktivita, která smí mít cíl jen sama v sobě (aby nebyla znehodnocena účelností), nýbrž také jako tvorba uměleckého díla či příběhu, který má své trvání. Jak ovšem naznačuje Arendtová, tento příběh potřebuje svého vypravěče, toto dílo svého diváka. Smysl tohoto „díla“ je tedy v nějakém smyslu odkázán také na druhé.

2. *Situace a volání k autenticitě.* Ve svém výkladu Heideggerova pojetí situace (str. 121–130) Čapek dává najevo určitou distanci od přesvědčení německého filosofa, že situace je to, do čeho nás z upadlosti volá hlas svědomí. Situace je pro Heideggera korelátom autentické odhodlanosti převzít vlastní „provinilost“, tj. negativitu spočívající v základu existence čili konečnost (*Sein und Zeit*, par. 54–60). Čapek se pokouší o jakousi de-pathetizaci této koncepce (str. 129n) a chce z ní podržet zejména tyto motivy: (1) Otázka, zda jednáme, „je spjata s tím, jak pojmáme to, co děláme, a se situací, v níž tak činíme“, „je záležitostí *způsobu*, nikoli jen obsahu“. (2) Jednání není jen uskutečňování budoucího stavu, nýbrž se v něm hraje o možnosti, kterými již jsem, i o ty, kterými ještě nejsem, ale které chci držet jako otevřené. (3) Jednání zahrnuje jednoznačnost, s níž se rozhoduji pro určitou možnost na úkor jiných. (4) Jednání je bdělé vůči situaci, neboť chápe, že ve zvolených možnostech utvářím to, čím jsem.

Moje otázka je, zda v této de-pathetizaci neztrácí situace svou nejpodstatnější charakteristiku, totiž jakýsi vztah k autenticitě existence (u Heideggera „volání svědomí“, „odhodlanost“). Čapek sám se o této naléhavosti zmiňuje v závěru své knihy, jak jsem již uvedla, celek analýzy se jí však věnuje velice málo. Obávám se, že právě bez této okolnosti, totiž že situace souvisí s nárokem, který chápu jako na sebe obrácený a tváří in tvář jemuž mohou obstát nebo selhat, nebude srozumitelné, co situace vůbec je. Pak nezbyvá než situaci definovat jednáním a jednání situací, aniž by jedno druhé mohlo skutečně vysvětlit. Při analýze tohoto nároku se patrně neobejdeme bez něčeho jako „volání svědomí“, jakkoli snad budeme chtít připojit, že tento nárok – který musím jistě sám přijmout nebo odmítnout – prezentují především druzí. Bez nároků, jimiž mě zavazují druzí, živí nebo mrtví, a vůči nimž mohou obstát nebo selhat, by situace neměla svou naléhavost.

3. *Smysl*. Je velmi překvapivé, že smysl hraje v Čapkových analýzách roli téměř okrajovou či spíše jen implicitní (krom závěrečné kapitoly, str. 203–206, která je však spíše jakýmsi *post scriptum*, než by měla v celém rozboru systematické místo). Přitom by se zdálo, že jednání sleduje především smysl, že situace vzniká právě tehdy, když se o smyslu rozhoduje. Čapek mluví o „změně“, s níž situace a jednání souvisejí („*situace jednání je situací změny*, případně je tato situace sama změnou, na niž jednání „odpovídá“, str. 202 a častěji), kupodivu se však nezabývá podrobněji okolností, že to, co se mění (či se má naopak uchovat ve změně), je právě smysl. Snad je toto podcenění dáno (podle mého soudu nešťastnou) optikou hledající výlučně smysl, kterým musí být jednání samo. Pak by ovšem bylo těžko vysvětlitelné, jak vůbec situace vznikne, proč se vlastně „každodenní bezmyšlenkovité zvládnání“ najednou probudí k výslovné záměrnosti. Odpověď na otázku, kterou Čapek formuloval v první části své práce, je tedy vlastně znemožněna rozboru provedenými v části druhé. Podle ní by totiž toto probuzení směřovalo výlučně samoúčelně: jednání by se najednou vynořilo z „ponořeného obstarávání“ jen proto, aby se oddalo samo sobě a uchování své možnosti. To se však jeví dosti nepravděpodobné. Jen proto, že jednání sleduje (vždy nějaký) smysl, implicitně nebo explicitně, může mít smysl samo v sobě, jak jsme již uvedli. Čapek by patrně (s Heideggerem) řekl, že jednání sleduje uchopení vlastního „moci být“ (které navíc příležitostně s Ebertem interpretuje jako starost o to, neprozřetelně neuzavírat budoucí možnosti, str. 99, 146), nebo by (s Arendtovou) mluvil o uchování (mezilidského) prostoru jednání. Tento smysl se však prezentuje vždy jako nějaký dílčí cíl, o který v dané situaci jde (tímto směrem se ubírá Ricoeurovo uvažování o „úrovních praxe“, *Soi-même comme un autre*, Čapek str. 139–144). K situaci totiž mj. patří, že smysl, o který v ní jde, je konkrétní cíl, který se prezentuje jako hodný sledování na úkor možností jiných. Bez této konkrétnosti toho, o čem jde, by situace neexistovala a řeč o „situovanosti jednání“ by byla poněkud prázdná. „To, o čem jde“ (smysl) však nikdo neudává sám, ani to nemůže pouze svým jednáním vytvořit, jakkoli právě to sleduje. Proto o smysl usilujeme, a zároveň ho nacházíme, jak Čapek velmi přesně uvádí v závěru své knihy. Iniciativu svého jednání vždy

vplétáme do osnovy, kterou jsme neutkali, a proto také nemůžeme mít poslední kontrolu nad tím, co v ní vytvoříme, jakkoli nám nikterak není lhostejné, co to bude (*Vita activa*, par. 25).

4. *Druzí*. Ve všech těchto poznámkách se vrací téma, které v Čapkově knize nenachází mnoho místa, které však podle mého soudu činí jednání teprve opravdu překérním, a to je jeho konstitutivní odkázanost na druhé a jeho dopad pro ně. Právě (nebo přinejmenším také) proto, že druzí (živi nebo mrtví nebo snad budoucí) vznášejí své nároky, které musíme přijmout nebo odmítnout, vzniká situace jako naléhavá. Změna smyslu, která vytváří situaci, se tak nebo onak týká zároveň smyslu, který má pro druhé. Situaci jednání tak netvoří žádný jednající sám, ani nemá sám v rukou uskutečnění smyslu, který sleduje. Proto nemůže jednající rozhodovat o smyslu sám, jakkoli (odstupňovanou měrou) odpovídá za to, co svým jednáním způsobil. Jednání má tedy tu zvláštní vlastnost, že jeho aktér za ně odpovídá, ačkoli si ani situaci nemohl zvolit, ani nemůže sám dosáhnout smyslu, pro který se angažuje, ani se pro něj (obvykle) neangažuje jen kvůli sobě. Snad tento paradox souvisí s paradoxem předchozím: I když nedosáhne svého situačního cíle, může (i když nemusí) mít jednání, které se pro něj angažuje, svůj smysl. I jako neúspěšné může totiž jednání být prací na „vlastní soše“ či vlastním příběhu, který může (i když nemusí) mít pro někoho smysl i ve své neúspěšnosti.

Lenka Karfiková

CIRKEV A MEDIÁLNY JAZYK

Terézia Rončáková, *Keď chce cirkev hovoriť mediálnym jazykom. Prienik náboženského a publicistického štýlu. I. Katolícka univerzita v Ružomberku, Prešov 2009, 181 strán, ISBN 978-80-8084-419-6.*

Autorka Terézia Rončáková je vyštudovanou žurnalistkou s bohatou skúsenosťou v tlačovej agentúre SITA, Katolíckych novinách a vo Vatikánskom rozhlasu v Ríme. Jej monografia vznikla na pôde Katolíckej univerzity v Ružomberku, na Filozofickej fakulte, kde autorka v súčasnosti pôsobí ako odborná asistentka na Katedre žurnalistiky. Recenzentmi vedeckého diela sú PhDr. Anton Lauček, PhD. a Ing. Juraj Považan, PhD. Tematickým pokračovaním tohto diela je monografia *Ako cirkev hovorí mediálnym jazykom. Prienik náboženského a publicistického štýlu II* (recenzia na druhou časť knihy – viď nižšie).

Názov *náboženský štýl* je v slovenskej jazykovede zatiaľ iba pracovným (s. 7 a 13). Z recenzovaného diela vyplýva, že slovenskí jazykovedci a autorka pod týmto označením chápu iba úzko orientované vyjadrovanie v rámci kresťanstva, a to v jeho konkrétnych, na Slovensku dominantných konfesiách. Z aspektu teologickej a religionistickej konštatujem, že je vzhľadom na rozsah analyzovanej problematiky, označenie *náboženský štýl* aplikovaný iba na vyjadrovací štýl rímskokatolíckej, gréckokatolíckej a evanjelickej konfesie nevhodný. Aby sme boli korektní, mali by sme do analýzy *náboženského štýlu* zahrnúť všetky náboženstvá sveta s ich písomnými a verbálnymi výstupmi (podobne s. 155, základné žánre náboženského štýlu), čo je prakticky nereálne, a preto sa prikláňam k myšlienke formovania náboženského štýlu ako sumára x subštýlov s vlastnými subštýlmi.

Príklad:

Náboženský štýl → kresťanský štýl (subštýl) → štýl rímskokatolíckej konfesie (subštýl subštýlu).

Na prvý pohľad sa zdá, že je také členenie príliš zložitú, avšak kritérium precíznej práce si uvedený prístup vyžaduje. Je nevyhnutné, aby pri definovaní obsahu náboženského štýlu a tvorbe jeho členenia spolupracovali multidisciplinárne zameraní experti najmenej z troch oblastí – jazykovedy, religionistiky a teológie. Z dôvodu kultickej povahy mnohých náboženských textov musíme počítať aj s množstvom extralingvistických a paralingvistických prostriedkov dotvárajúcich celistvosť náboženského štýlu, čo je v recenzovanej monografii vystihnuteľné slovami J. Mistríka (s. 22).

Slovenský čitateľ si, za daných okolností, môže veľmi ľahko zameniť význam slova *náboženstvo* so slovom *vierovyznanie*; nebude už vnímať kresťanstvo ako náboženstvo, ale bude hovoriť o rímskokatolíckom či evanjelickej náboženstve, s čím sa, žiaľ, stretávame aj v masmédiách.

Autorka sa kriticky opiera o závery známych slovenských jazykovedcov – J. Mistriku, J. Mlacka, F. Kočiša, J. Findru a F. Miku; ruského autora J. Cipku a poľské štylistické diela M. Makuchowskej a M. Wojtakovej. Jej vlastným prínosom je cieleňá jazykovedná analýza 6 slovenských denníkov a servisu tlačovej agentúry SITA obsahujúcich aj spravodajské texty s náboženskou tematikou, ako aj periodík 2 majoritných kresťanských cirkví v SR – Rímskokatolíckej cirkvi na Slovensku a Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku. Rončáková skúma uvedené pramene v časovom úseku jedného občianskeho roka. Jej kritické poznámky na margo jazykovednej korektnosti článkov sú jasne vysvetlené a presne vyznačené v citovaných textoch. Takýto prístup pedagogicky vysoko hodnotíme. Autorkina minuciózna práca s vyhľadávaním relevantných publikovaných textov a ich jazykovou analýzou je dôkazom jej bytostného záujmu o danú problematiku, ku ktorej pristupuje s požadovanými kritickými vedeckými poznatkami.

Poľskí autori sa detailne venujú aj objektívnym štýlotvorným činiteľom a upozorňujú, že v prípade adresáta náboženskej výpovede rozlišujeme dvojakého prijímateľa: nadprirodzenú bytosť a človeka, poslucháča (M. Makuchowska, s. 32); rozlišovať máme aj dvojakého vysielateľa textu: samotného autora textu a sprostredkovateľa textu (J. Wierusz – Kowalski, s. 32). V časti venovanej jazykovým znakom náboženského štýlu sa Rončáková vyjadruje k jeho emocionalite a poetickosti (opakujúce figúry, personifikácie, metafory, alegórie, epitetá, hyperboly), archaizácii, formularizovateľnosti, štandardizácii, formalizácii, schematizácii, slovnej zásobe (dlhé slová a vety, zvýšený výskyt citoslovieč, častíc a neurčitých čísloviek). Celok uzatvára analýzou prítomnosti neverbálnych výrazových prostriedkov v štylistických úlohách (s. 43).

Z kapitoly venovanej styčným bodom náboženského a publicistického štýlu je pozoruhodné poznanie, že sa Katolícka cirkev zaoberá vzťahom k médiám od Druhého vatikánskeho koncilu a k tejto problematike vydáva aktuálne dokumenty. Pre záujemcov o štúdium teológie by iste bolo lákavou ponukou vedomie, že by sa aj v SR dala študovať teológia masovokomunikačných prostriedkov (teologická mass-mediológia, teológia masmédií), nová cirkevnovedná disciplína s presne zadefinovaným kurikulumom. Za jej autorov sa považujú Enrico Baragliho a A. Diaz Tortejedo (s. 57). Podstatným celkom tejto kapitoly je analýza interakcie morálky a pravdy v podaní médií a spomínaných kresťanských cirkví.

Rečnícky, administratívny a náučný štýl zohrávajú v tvorbe analyzovaných textov náboženských periodík a profánneho spravodajstva týkajúceho sa cirkevných záležitostí mimoriadne dôležitú rolu. Autorka zastáva názor, že: „Skvalitnenie spravodajstva je teda úlohou redakcie, ktorá by mala zabezpečiť kvalifikovanú úpravu príspevkov, prípadne investovať do výchovy prispievateľov.“ (s. 126)

Biblický štýl (s. 127–152) je v monografii predstavený ako jeden z podštýlov náboženského štýlu (k jeho členeniu sme sa vyjadrili vyššie). Nás predovšetkým zaujíma problém neexistencie jednotnej definície, čo sa pod slovným spojením *biblický štýl* rozumie. Autorka síce uvádza rôzne definície, avšak sama volí a aplikuje užšiu definíciu, ktorá zahŕňa citáty, parafrázy, narážky, kategórie pádu, pred-

ložkové a iné spojenia, lexikálne špecifiká, štylistické konštrukcie, vplyv jazykového pôvodu a frazémy biblických kánonických textov. Z autorkinho prieskumu vyplynulo, že evanjelický týždenník *Evanjelický posol* spod Tatier obsahuje dvakrát viac doslovných biblických citátov než katolícky týždenník *Katolícke noviny*. Najdlhší biblický citát našla, paradoxne, v sekulárnom denníku *SME*, kde autorka uvádza slová z *Listu Rimanom 1: 21–32*.

Najtypickejším žánrom analyzovanej katolíckej a evanjelickej tlače je úvaha. Často sa kombinuje s esejou a výkladom biblického textu. Na rozdiel od rozhovorov publikovaných v profánnej tlači sa rozhovory v uvedených cirkevných týždenníkoch striktné pridriavajú témy a sú nekonfliktné. Rončáková to vystihuje takto: „Pomerne často uplatňované rozhovory sledujú klasickú dialogickú schému, sú pomerne krátke, nejdú do hĺbky problematiky, vlastne vôbec nie sú *problematické* – väčšinou sa netýkajú zásadných aktuálnych spoločenských tém, ide skôr o príležitostné žánrové spestrenie misijnej, kultúrnej alebo zahraničnej rubriky.“ (s. 158)

Základným predpokladom vylepšenia obsahovej kvality textov sekulárnych periodík obsahujúcich náboženskú tematiku, ako aj formálnej stránky textov cirkevných periodík je sebakritický pohľad oboch. Vzájomné poukazovanie na nedostatky tvorby autorov toho druhého typu periodika bude konštruktívne vtedy, keď nájde pozitívnu odozvu so snahou pracovať na svojej profesionalite, a nie si vylepšovať názor o svojej tvorbe prioritným zameraním na vyhľadávanie chýb iného. Proces takto prebiehajúceho rastu nie je bezbolestný, ale zaručene obojstranne obohacujúci a verejnosti prospešný.

Terézia Rončáková, Ako cirkev hovorí mediálnym jazykom. Prienik náboženského a publicistického štýlu II. Katolícka univerzita v Ružomberku, Prešov, 2009, 211 stran, ISBN 978-80-8084-420-2.

Monografia je tematickým pokračovaním diela *Keď chce cirkev hovoriť mediálnym jazykom. Prienik náboženského a publicistického štýlu I* (recenzia na prvú časť knihy – vid' vyššie).

Centrálnou sférou záujmu knihy je náboženská komunikačná oblasť, v praktickom výskume autorky zastúpená kresťanskými týždenníkmi (*Katolícke noviny* a *Evanjelický posol* spod Tatier) a sekulárnymi denníkmi či tlačovou agentúrou SITA v časovom trvaní jedného roka. V katolíckom prostredí sa významne prejavila jazykovedná iniciatíva Združenia katolíckych vydavateľstiev Slovenska v zastúpení: E. Sitárová, S. Ondica, I. Masár a M. Považaj, ktorá vydala v roku 2006 internú príručku *Písanie veľkých písmen v náboženskej terminológii*. Náboženský jazyk by mal rešpektovať zásady modernej jazykovedy, ktorými sú:

- významová priezračnosť,
- systémovosť,
- ustálenosť,
- jednoznačnosť a presnosť,
- nosnosť a ústrojnosť pojmov. (s. 13–14)

Medzi relevantné publikácie pojednávajúce o náboženskej terminológii a ovplyvňujúcej jej úroveň v médiách radí Rončáková 5 kníh. Každú predstavuje, uvádza pozitíva a kritizuje nedostatky najmä na základe odbornej recenzie renomovaného jazykovedca.

- *Krátky slovník slovenského jazyka (KSSJ)*. F. Kočiš mu vyčíta absenciu kvanta termínov alebo ich tendenčné, socialistické a nesprávne významy.
- *Slovník. Náboženstvo, cirkev, teológia*. Rončáková podotýka, že ho vytvoril autor nepôsobiaci v oblasti jazykovedy a slovník môže byť nápomocný laickej verejnosti.
- *Kresťanská terminológia*. Mnohonásobnú kritiku diela vyslovili F. Kočiš a I. Masár, avšak napriek pripomienkam skonštatovali, že ide o vítanú pomôcku.
- *Príručný lexikón biblických vied*. J. Kačala nazval dielo biblistu Jozefa Heribana encyklopedickým slovníkom s biblickou, historickou, filozofickou, jazykovednou tematikou, s prínosom presahujúcim hranice Slovenska.
- *Katechizmus Katolíckej cirkvi (KKC)*. J. Kačala uzavrel, že kniha rešpektuje výsledky najnovšej jazykovej kodifikácie, ale má i svoje nie vždy zdôvodniteľné špecifiká, napr. slová *bytnosť*, *trojsvätý*, *ospravodliť*.

Ani dve najväčšie kresťanské cirkvi na Slovensku (Rímskokatolícka cirkev v Slovenskej republike – RKC a Evanjelická cirkev augsburského vyznania na Slovensku – ECAV) nedisponujú rovnakou terminológiou. Problémom je aj vzájomné čítanie periodík kresťanov týchto cirkví, pretože neovládajú kľúčovú terminológiu tej druhej konfesie.

Príklady: (označenie v RKC / označenie v ECAV)

bohoslužobné stretnutie: omša / služby Božie

navštevovateľ bohoslužobného stretnutia: farník / cirkevník

skupina pozostávajúca z členov spoločenstva viazaného na obrady v konkrétnom chráme: farnosť / cirkevný zbor

skupina farností, resp. cirkevných zborov na určitom teritóriu: dekanát / seniorát

skupina dekanátov, resp. seniorátov na určitom teritóriu: diecéza / dištrikt

študent teológie: seminarista, bohoslovec / teológ, študent teológie

najvyšší predstaviteľ Katolíckej cirkvi: Svätý Otec / pápež

V terminológii oboch cirkví figurujú aj pojmy, ktoré nemia svoju formu ani vo svojom sekulárnom použití, avšak z dôvodu náboženského kontextu menia v náboženských textoch svoj význam, napr. *spoločenstvo*, *cesta*, *povolanie*, *starý/nový*.

Zásadným a komplexným problémom je oficiálna definícia skupiny pojmov označených za *bibliizmy* (s. 27–29). Sakrálna terminológia, ktorá je výsledkom priameho prevzatia z hebrejčiny, gréčtiny a latinčiny, laickému veriacemu často nehovorí nič bez toho, aby bol termín vsadený do kontextu. Názvy nedeiel' cirkevného,

resp. liturgického roku sú bežne uvádzané v latinčine (napr. Palmarum – Kvetná nedeľa); z gréčtiny sa často používajú označenia druhov spevov (napr. doxológia – chválospev); v aramejčine sa bežne citujú Ježišove slová pri vzkriesení dievčaťa (Talitha kumi! – Dievčatko, hovorím ti: Vstaň!). Cirkevné periodiká sú bohaté na archaizmy, ktoré sa vo veľkej miere čerpajú z obsahov starých a obľúbených náboženských piesní (napr. rmútiť sa, bedlivosť, četba, litera, dišputa). Stretávame sa aj s novotvarmi, ktoré si autori náboženských článkov vytvárajú podľa potreby. Sekulárne médiá často nerozlišujú medzi terminológiou jednej a druhej konfesie (s. 59–66), správne ignorujú pátos, ktorý je súčasťou rečníckeho, a nie spravodajského štýlu, ale nejednokrát aj ironizujú. Najbežnejšie sú chyby sekulárneho synonymického používania nesynonymickej dvojice slov z náboženskej sféry *posvätiť* – *vysvätiť*, *neviera* – *nevera*.

Zvykom upevnené a v náboženskej sfére často používané je slovo *prostredník* (s. 67–68), ktoré je v KSSJ zafinovaný iba jedným významom: je to prostredný prst na ruke. Správne znenie má byť *sprostredkovateľ*. Toto slovo sa používa s veľkým začiatočným písmenom na označenie osoby Pána Ježiša Krista ako toho, ktorý hriešnym ľuďom sprostredkoval spásu od bezhriešneho a dokonalého nebeského Otca. Skúmané náboženské periodiká priniesli aj slovné spojenie *snaženie za vierou*, ktoré už na prvé počutie znie neprirodzene. Rončáková tento fenomén vysvetľuje nasledovne: „...ide o defektnú syntaktickú konštrukciu, kontamináciu, keď sa kríži väzba podstatného mena *túžba za niečím* a podstatného mena *snaženie o niečo*.“ (s. 78)

Písanie veľkých písmen je oblasťou najčastejších dilem autorov pohybujúcich sa v náboženskej sfére. Rovnako sekulárni a cirkevní autori bojujú najmä s adjektívom *boží/Boží*. L. Dvonč hovorí o rozlišovaní písania veľkého a malého začiatočného písmena na základe príslušnosti adjektíva k vzťahovým alebo privlastňovacím prídavným menám: „...prídavné mená odvodené od vlastných mien sa raz píše s veľkým začiatočným písmenom (*Štúr* – *Štúrov*, *Anna* – *Annin*), inokedy s malým začiatočným písmenom (*Štúr* – *štúrovský*, *Anna* – *anenský*). Zdôvodňovanie veľkého, resp. malého začiatočného písmena v tomto prípade teda stojí na príslušnosti prídavného mena *Boží/boží* k vzťahovým alebo k privlastňovacím prídavným menám.“ (s. 81) Aspekt úcty k Bohu sa prejavuje písaním veľkých začiatočných písmen nielen v prípade adjektív, napr. *Boží príbytok*, *Božia vôľa*, ale aj keď ide o zámená vystihujúce osobu Boha (On, Ty, Jeho láska) či pomenovania Boha formou sekulárnych pojmov (*Kráľ pokoja*, *Svetlo sveta*, *Slovo*, *Pravda*, *Život*).

V súvislosti s adjektívami nemôžeme nespomenúť inverzný slovosled, ktorý je v náboženských periodikách bežný: *Duch svätý*, *Matka Božia*, *Baránok Boží*, *Písmo sväté*. Najprv by malo ísť adjektívum, ktoré bližšie určuje podstatné meno, napr. *Boží Syn*, nie *Syn Boží*, ako je to zaužívané. Uvedené nesprávne poradie je dedičstvom latinských textov. Rončáková konštatuje, že: „Významným zdrojom archaického slovosledu je Sväté písmo, ktoré sa v textoch náboženskej publicistiky na jednej strane hojne cituje a na druhej strane časté používanie biblických textov

ovplyvňuje celkové jazykové vedomie, a teda aj jazykový prejav veriacich autorov.“ (s. 152) Značné pokroky v odstraňovaní chybných slovosledných konštrukcií urobila redakcia Katolíckych novín, čo je dôkazom toho, že cirkev sa svojím jazykom môže a má priblížiť spôsobom vyjadrovania súčasného človeka. Evanjelický posol spod Tatier sa, na druhej strane, vyníma v striktnom a presnom uvádzaní názvov evanjelických kostolov, podujatí a cirkevných postov duchovných.

Publicistika skúmaných konfesných periodík potvrdila silný prienik rečníckeho štýlu, ktorý je prítomný vo verbálnom znení kázne, avšak nemá miesto v spravodajstve. Rozvláčne vety, nekonečné súvetia, všeobecné konštatovanie apriórnych právd, postojová modálnosť viet (rozkaz, otázka, želanie, zvolanie), istotná modálnosť viet (poučovanie, zovšeobecňovanie – zvlášť zámená *všetci, všetko, mnohí, väčšina, žiadny, nikto, nikdy*, neomylnosť, časté používanie príslovkovej vety podmienkovej – *ak – tak, pokiaľ – potiaľ, keď – potom, iba vtedy, ak – tak*, a prítomnosť podmienkovej vedľajšej vety – *kto prežije..., ten zažije...*). Voluntatívna modálnosť je v náboženskej publicistike vyjadrená slovesami *musieť a mať*, ale aj modálnou príslovkou *treba*. Použitie prvej osoby singulára a plurála je znakom publicistickej neprofesionality, pretože vyjadruje autorovu osobnú zainteresovanosť a rámec ich použitia sa končí kázňou. Problém v cirkevných periodikách predstavuje aj stručné a trefné formulovanie tituliek, ako aj sústredenie autora správy na podstatné veci, bez opisu, ktorý správu zbytočne zaťažuje – často sa spomína počasie, pohostenie, kto vítal prítomných, kto všetko bol prítomný, poďakovanie, a pod.

Problematike interpunkcie sa autorka venuje na stranách 136–145. Použitie spojovníka v zložených prídavných menách nie je jednotné ani v kruhoch jazykovedcov. Spojenie *cyrilo–metodský*, resp. *cyrilo–metodovský* (KSSJ) sa pred rokom 1997 písalo bez spojovníka. I. Masár poukázal na dva zaužívané úzy:

- 1.) martinský matičný ovplyvnený bibličtinou používajúci zastaranú podobu mena *Metodej – cyrilometodejský*,
- 2.) trnavský vojtečský presadzujúci podobu *cyrilometodský*.

Tvar bez spojovníka sa dnes považuje za nespisovný, ale napriek tomu je ešte stále prítomný: *Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta* by mala teda skorigovať svoj názov, aby bol v súlade s pravidlami slovenského jazyka a uvádzať *cyrilo–metodská* so spojovníkom. Menej časté sú chyby v prípade písania adjektíva *rímskokatolícky*, teda správne je bez spojovníka. Chyby v písaní *starokatolícky* a *gréckokatolícky* sa v skúmaných periodikách nenašli. V zhrnutí k tejto časti knihy autorka kriticky, ale konštruktívne konštatuje: „Písanie spojovníka v slovách z náboženskej slovnej zásoby, je charakteristické nejednotnosťou, spôsobenou čiastočne pomerne nedávnou zmenou kodifikácie, ale predovšetkým pohodnosťou alebo nadmernou sebaistotou, ktorá bráni autorom publicistických textov pozrieť sa do najnovšieho KSSJ alebo do PSP (Pravidlá slovenského pravopisu), kde je problém vyriešený jednoznačne.“ (s. 144)

Úplne na záver publikácie umiestnila autorka päť príkladov publikovaných spravodajských článkov v cirkevnej i sekulárnej tlači a podrobila každý jeden príspevok jazykovej kritike a argumentácii, čo považujeme za pozoruhodnú a názornú pedagogickú pomôcku pre čitateľa ovládajúceho teóriu prečítanej knihy.

Bohatstvo obsahu a poznatkov, ktoré prináša recenzovaná kniha nie je možné vtesnať do rámca jednej recenzie. Kniha by mala byť príručkou stojacou na stole každého tvoriaceho v publicistickej sfére pojednávajúcej o náboženskej, predovšetkým kresťanskej rímskokatolíckej a evanjelickej skutočnosti v Slovenskej republike. Písomná a verbálna úroveň vyjadrovania reprezentantov a médií uvedených cirkví by mala rešpektovať svoje poslanie dané v evanjeliu: „Tak sviet' vaše svetlo pred ľuďmi, aby videli vaše dobré skutky a vebili vášho Otca, ktorý je v nebesiach.“ Evanjelium podľa Matúša, 5. kapitola, 16. verš (Mt 5:16). To sa vzťahuje aj na úsilie v oblasti aplikácie spisovnej a gramaticky korektnej slovenčiny.

Monika Zaviš

Rejstřík ročníku XVI (2010)

Články

<i>Pavel Filipi</i>	117
Hledání liturgické tváře. Církev československá evangelická v 1. polovině 20. století	
Die Suche nach einem liturgischen Profil	
<i>Jiří Hoblík</i>	23
Pseudoklementinské spisy a jejich svědectví o židokřesťanství	
Die Pseudoklementinen und ihr Zeugnis über das Judenchristentum	
<i>Lenka Karfíková</i>	175
Derridova diferance a její antický protějšek	
Derrida's "différance" and its antique counterpart	
<i>Andrea Korečková</i>	190
Vznik a utváření novozmluvního kánonu	
The origin and formation of the New Testament canon	
<i>Ivan Landa</i>	76
Smrt Boha – smrt smrti. Hegelova spekulativní christologie	
Death of God – Death of Death. Hegel's speculative christology	
<i>Petr Macek</i>	152
Beletrie a bohosloví v dialogu: John Updike a Karl Barth	
Dialogue between literature and theology: John Updike and Karl Barth	
<i>Petr Macek</i>	56
Vztah teologie a filosofie v českém protestantismu 20. století	
The relationship of theology and philosophy in the 20 th century	
<i>Miroslav Pacifik Matějka</i>	183
Jeruzalémská bible: Překladová poznámka k Markovi 7,31	
The Jerusalem Bible: Interpretative remark on Mark 7:31	
<i>Peter C. A. Morée</i>	162
Postoje Německé evangelické církve v Čechách, na Moravě a ve Slezsku k nacismu.	
Osud faráře částečně židovského původu v letech 1936–1946	
The attitude of the German Protestant Church in Bohemia, Moravia and Silesia towards Nazism. The fate of a pastor of partly Jewish origin in the years 1936–1946	
<i>Petr Sláma</i>	125
Skrytá církev v pohledu českých evangeliků	
The Hidden (Roman-Catholic) Church as Perceived by Czech Protestants	
<i>Monika Šlajerová</i>	5
Výhody a nevýhody politického rozdělení libanonských křesťanů	
Pros and Cons of Political Division of Lebanese Christians	

<i>Jan Štefan</i>	139
Psáno z ekumenické zkušenosti, čteno v evangelické zkušenosti: Otto Hermann Pesch: <i>Katolická dogmatika</i> Aus ökumenischer Erfahrung geschrieben, in evangelischer Erfahrung gelesen. Zur Katholischen Dogmatik von Otto Hermann Pesch	
<i>Jan Štefan</i>	42
Teologie v pokřesťanské době. Český příklad Theologie in einer nachchristlichen Zeit. Beispiel Tschechien	

Recenze

Israel Finkelstein - Neil Asher Silberman: <i>David a Šalomoun. Počátky mesianismu ve světle moderní archeologie</i> (Jiří Hoblík)	93
Monika Zaviš: <i>Repetitóriium z religionistiky</i> (Dušan Ondrejovič a Peter Gažík)	83
Peter L. Berger: <i>Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa</i> (Marek Řičan)	96
Petr Chelčický: <i>Spisy z Pařížského sborníku. Sbirka pramenů k náboženským dějinám 1</i> (Noemi Rejchrtová)	99
Jan Malura: <i>Písň pobělohorských exulantů (1670–1750)</i> (Jana Nechutová)	201
Ladislav Tichý – Dominik Opatrný (eds.): <i>Apoštol Pavel a Písmo. Sborník z konference</i> (Petr Pokorný)	205
Jaroslav Vokoun: <i>Postkritický proud v současné angloamerické teologii</i> (Petr Macek)	207
Jakub Čapek: <i>Jednání a situace</i> (Lenka Karfíková)	211
Terézia Rončáková: <i>Keď chce cirkev hovoriť mediálnym jazykom. Prienik náboženského a publicistického štýlu</i> (Monika Zaviš)	216
Práce přijaté a obhájené v roce 2009	101