

denku (i když se dneska jede zadarmo, protože Kristus zaplatil za všechny v tomhle vlaku)? To se vám ve strachování žije líp?“ (236) Složitou otázku teologie redakce evangelií vyloží: „Evangelisté svá vyprávění neseřadili náhodně a dobře si promysleli, kam který příběh patří a jak spolu souvisejí.“ (151) Odráží se v tom program „civilní interpretace“, který se ptal, co je za články vyznání, které jsme v církvi přijímali s konvenční samozřejmostí, jak to Keřkovský ukazuje na konvenčním chápání desatera a bezmyslenkovité recitaci Apoštolského vyznání, které si zvolil pro kázání pro slavnost confirmace. Intelekt kazatelův proniká do hlubin biblické zvěsti až ke dnu, až se někdy ptáte, zda zůstává prostor pro tajemství, s něhož roušku strhává jen Vzkříšený v doxologickém vytržení.

Tak se dostáváme k otázce Keřkovského velice civilního, řekl bych „mládežnického“ jazyka. Tento jazyk mu umožňuje vyslovit nebeské pravdy, tajemství skryté od věků (Ef 3,4–5), velice stručně, dynamicky a přesně: „Startovní výstřel Božího království už zazněl a nám začal běh na dlouhou trať.“ (89) Pro moji generaci, vychovanou v králičině, ovšem jde kazatel někdy hodně daleko, když mluví o jeruzalémském chrámu jako Božím baráku. Otázka vztahu civilního jazyka kázání a doxologického jazyka písní a modliteb není snadná. Bázeň Boží a civilnost se sice nevyklučují, ale vzájemně respektují. Záleží na tom, co je v srdci kazatele i posluchačů. Civilnost by neměla znamenat, že církevní horizont omezíme jen na mládežnické skupiny protest-songů ze Svítáku, na druhé straně liturgická mluva sama nestačí na to, uvést do Církve jako do obecenství svatých všech generací a věků. Keřkovského jazyk představuje protest proti pomazané kananejštině, i položení otázky po formě bohoslužebného jazyka.

Kázání jsou doprovázena ilustracemi, jež začínají enigmatickým obrázkem hned na obalu. Teprve kázání o Eliášovi a Elizeovi (123) odhalí, že jde zřejmě o Eliášův plášť a zvěst nového života. Řada dalších ilustrací Lydie Šloufové pomáhá přivlastnit si zvěst textu ze slyšení, ale toto slyšení zároveň promítat do vizuálních představ na podkladě ilustrací, které zvou k domýšlení souvislosti s textem a kázáním.

Josef Smolík

POSTILA

Rejchrt, Luděk. Postila. 54 kázání na evangelijní texty. Praha: Pierot, 2004, 241 stran.

Produkce literatury v českém evangelickém prostředí zdaleka není nadměrná. Co však překvapuje, je relativně velké množství sbírek kázání. Nejnovější z nich, *Postila* faráře Luděka Rejchrt, je dalším povzbudivým znamením, že se u nás káže osvobozující evangelium. Autor, českobratrskému evangelíkovi dobře známý biblickými esey (*Na úpatí hory*), úvahami o otázkách víry (*Věřím*), písněmi a vánočními hrami pro děti a mládež, nechce svou knihou nahrazovat živá kázání, nýbrž – jak sám v úvodu píše – chce posloužit „všem, kteří se z nejrůznějších

důvodů nemohou účastnit bohoslužeb“. Domnívám se, že sbírka si jistě zaslouží pozornost širšího publika. Rejchrtova kázání vedou k novému porozumění toho, co znamená věřit a být křesťanem. Především však přináší „slovo, které osvobozuje“, „pozvání pro všechny, kdo se namáhají“, a „naději i pro pochybující“ (s. 43; 122; 210).

I.

Postila je sbírkou kázání, která zazněla na přelomu druhého a třetího tisíciletí v pražském evangelickém sboru v Braníku. Svým názvem navazuje na středověkou tradici sbírek kázání na celý církevní rok. Obsahuje 54 kázání na evangelijní texty, která jsou rozdělena do osmi oddílů podle období církevního roku a pokrývají tak dobu adventní, vánoční, po zjevení Páně, předpostní, postní, velikonoční, svatodušní a neděle „během roku“. Přechody mezi jednotlivými oddíly doplňují fotografie Jana Tomana s motivem rukou a obsahově výstižné písně českých bratří. Sbírkou uzavírá Rejchrtova báseň „Ruce“, inspirovaná zmíněnou fotografickou kolekcí.

Církevní rok je linkou, kterou autor důsledně sleduje při výběru textů i v kázáních. Pouze v několika případech se drží tradičních starocírkevních perikop, jinak fakticky vytváří vlastní evangelijní řadu. Mezi texty jsou – vzhledem k rozsahu knih – rovnoměrně zastoupena všechna evangelia (Lk 17×, Mt 15×, J 14×, Mk 8×). Žánrově jde o texty narativní. Komplexy vánočního a velikonočního příběhu se střídají s vyprávěními o Ježíšových činech a zázracích, s jeho podobnostvými a výroky. V samotných kázáních dochází k teologicky promyšlenému propojení vybraného textu s propriem dané neděle. Proprium neděle kazatel často užívá jako výkladový klíč k textu. (*Např. z perspektivy propria neděle Jubilate [Oslavujte] vykládá kazatel J 21,15–23, Ježíšův rozhovor s Šimonem Petrem: „Nejen životem, ale i smrtí je možné oslavit Boha.“ – s. 120.*)

Co se týče struktury a jazyka, všechna kázání nesou stopy Rejchrtova nezměnitelného stylu – vyprávění. Kazatel přitom přebírá narativní strukturu samotných evangelijních textů, zachovává dramatický spád a napětí příběhů, v případě kázání na výroky se rovněž důsledně řídí textem. Kázání můžeme proto souhrnně označit za homilie. Zpravidla bez všeobecných úvodů jdou přímo do textu, někdy začínají přiblížením situace církevního roku. Na konci se kazatel často vrací k výchozímu biblickému textu, závěr bývá převážně afirmativní a povzbuzující povahy. Pozitiva narativního modelu jsou zjevná. Kázání mají dobře sledovatelnou strukturu a jsou srozumitelná. Vyprávění umožňuje, aby přišel ke slovu biblický text ve své historické jedinečnosti a neopakovatelnosti a zároveň nabízí dostatek identifikačních vzorů pro posluchače. V kázáních se jim otevírá prostor pro vnímání pokračujících Božích dějin s lidmi v současnosti i perspektiva jejich směřování do budoucnosti.

Po formální stránce jsou kázání neobvykle krátká, málokdy přesahují tři strany formátu A5. Autorovo vysvětlení: „Kdo chce obracet hříšníky, musí kázat krátká kázání,“ (Úvodem) můžeme chápat nejen jako vtipný bonmot, nýbrž i jako fak-

tický příklad propojení teologického a komunikačního zřetele kázání. Kázání jsou opatřena nadpisy a zněním příslušného biblického textu podle Ekumenického překladu. Škoda, že autor neuvedl odkazy na příslušná biblická čtení, která by čtenáři umožnila sledovat jejich rezonanci v kázáních.

II.

Teologie Rejchrtových kázání navazuje na starocírkevní vyznání, reformační bohosloví a novodobou teologii slova. S tím jde ruku v ruce, že kazatel je především biblickým teologem, který má při výkladu evangelijních textů neustále na zřeteli celý kánon, Starý zákon a zejména pavlovské listy. Zároveň vykazuje vnímavost pro základní lidské otázky v dílech českých i zahraničních filosofů, spisovatelů a básníků, z nichž občas cituje. V následujících odstavcích bych ráda zmínila teologické momenty, které v kázáních vystupují do popředí: (1) christocentričnost, (2) víra jako dar Boží milosti a poslušné následování Krista, (3) odhalení hlubiny lidského hříchu, (4) univerzalita evangelia.

(1) Teologie Rejchrtových kázání je zásadně christocentrická; z christologie vychází a kolem ní se soustřeďuje. Nejprve se zastavme u jeho implicitní homiletiky. Základním předpokladem kázání je pro Rejchrtu Kristova přítomnost v jeho Duchu, již smíme a máme ve víře očekávat (s. 44). Co se týče obsahu, nemáme zvěstovat sami sebe, ale jde o to, „abychom – podobně jako Jan Křtitel – vydávali svědectví Ježíši Kristu, který je silnější než všechna naše teologie a celá naše víra“ (s. 8). Přestože všechna kázání mají v základu texty evangelijní, Rejchrt neredukuje křesťanskou zvěst na Ježíšovo evangelium, ale káže „evangelium o Ježíši Kristu“, „zvěst o Přicházejícím, který svým Duchem svatým vyhání moc zla z lidských srdcí“ (s. 9). Cílem zvěstování Božího slova je, „aby je posluchači slyšeli a přijali vírou“ (Úvodem), aby uvěřili v Krista jako svého jediného Pána a Zachránce (s. 16).

Kristus je pro Rejchrtu nejen předpokladem a předmětem zvěstování, nýbrž i noetickým východiskem teologie. V linii Nicejského vyznání zdůrazňuje, že Kristovo „lidství je skutečnost, ne mýtus“, a že je zároveň „Boží Syn, v němž přichází Bůh sám jako Spasitel hříšníků“ (s. 26n); a tudíž „poznat jej [Boha – T. L.] znamená poznat Ježíše Krista“ (s. 227). Bůh se sám dává lidem poznat v Kristu; Kristus a svědectví o něm jsou pramenem poznání Boží vůle (s. 58). Toto poznání má dva momenty: V Kristu člověk poznává Boží velikost, neuchopitelnost a skrytost; zároveň „v Kristu nás Bůh nesráží svou velikostí, ale pozvedá svou láskou“ (s. 57n). Takto chápaný dialektický vztah Boží transcendence a kondescendence v Kristu má zásadní soteriologické důsledky. Věříme-li, že v Kristu se zjevil pravý Bůh, pak se také ve víře můžeme chopit naděje, že s Kristem „žijeme život přesahující z časnosti do věčnosti“, který „nekončí v krematoriu, ale v jeho náruči“ (s. 227).

(2) Jestliže objektivním předpokladem poznání Boha je Kristus, resp. svědectví o Kristu, („*Naše víra v Ježíše, který je Kristus, Boží král, jediný Zachránce člověka stojí pouze na svědectví apoštolů, kteří slyšeli jeho slova a viděli jeho*

činy.“ – s. 16) subjektivním předpokladem poznání Boha je Duch svatý. Ten je podle kazatele „iniciátorem“ setkání člověka s Kristem, „bez jeho působení by nevznikla církev“ (s. 30). Poznat Boha, uslyšet Ježíšův hlas, který člověka oslovuje jménem, tudíž nelze ze stanoviska nezaujatého pozorovatele, nýbrž jedině vírou. Ta však není jednou z lidských možností. „Když jsme uvěřili, nebyla to naše zásluha, ale milost Boží. Ten poklad jsme našli bez svého přičinění.“ (s. 192) Důrazem na víru jako nedisponovatelnou Boží milost však kazatel nedeterminuje posluchače k pasivitě, nýbrž upozorňuje: „Všechno je Boží milost, ale musíš o ni stát. Boží království není pro lhostejné.“ (s. 193) Víra neznamená jen pasivní přijetí, nýbrž i pokorné spolehnout se, důvěru, poslušnost a vykročení. Víra znamená „jít v tom směru, kterým šel Ježíš. Jít jeho cestou, následovat jej“ (s. 83). Celá řada Rejchrtových kázání proto také rozehrává různé aspekty následování Krista. Být křesťanem není jednou provždy daný stav, nýbrž dynamický proces: Ježíšův učedník „nikdy není zcela vyučen – vždy znovu se jím stává“ (s. 128).

(3) Jestliže zásadní význam Kristovy smrti a vzkříšení je možné nahlédnout jedině z pozice víry, pak je to rovněž perspektiva víry, která člověku otvírá oči vzhledem k sobě samému. Kristův kříž vyjevuje lidskou porušenost, „kdo jsme a čeho jsme schopni ve své vzpouře proti Boží lásce“ (s. 31). Je příznakem Rejchrtových kázání, že se nevyhýbají tradičnímu pojmu hříchu. Kazatel ovšem nechápe hřích pouze v rovině morálních poklesků, nýbrž ukazuje právě na hlubinnou hříšnost každého člověka ve vztahu k Bohu. „My všichni jsme až do hlubin poškozeni tím, čemu Bible říká ‚hřích‘.“ (s. 21) Totiž nejen ti nezbožní, nýbrž „i na těch nejzbožnějších lpí nečistota hříchu, který – není-li poznán, vyznán a odpuštěn – bude překážkou na cestě Tomu, který přichází“ (s. 7). Pojetí hříchu jako toho, co odporuje Boží lásce, umožňuje postihnout vlastní význam evangelia. Jen ten, kdo vyznává svou hříšnost, kdo vyznává, že Kristus „umírá za mé hříchy, jež mě táhnou do záhuby“ (s. 103), přijímá evangelium o Kristu jako naději svého života, protože Kristus svou smrtí a vzkříšením definitivně přemohl moc hříchu a zla. (Srv. „*Ale Ježíšovou smrtí a jeho vzkříšením se něco podstatného změnilo [...] Můžeš vyjít k světlu a nikdo a nic tě už nemůže udržet ve tmě. Apoštolská zvěst tuto jistotu vyjadřuje zcela srozumitelně: ‚Proto se zjevil Boží Syn, aby zmařil skutky ďáblův.‘“ – s. 158) Kdo vyznává svůj hřích, ten se ve víře spoléhá na to, „že On jediný splnil všechny Boží nároky, jimž nejsme schopni dostat. Byl poslušný až do smrti kříže a proto jeho spravedlnost je přičtena všem, kteří svou ochranu nevidí ve svých sebelepších skutcích, ale jen v něm“ (s. 13).*

(4) Podstatnou součástí evangelia je jeho univerzalita. Je proto na místě, že tento akcent zaznívá – tu hlasitěji tu méně hlasitě – ve všech Rejchrtových kázáních. „Bůh ve svém Synu chce zachránit každého člověka!“ (s. 31) Radostná zpráva o odpuštění hříchů není jen pro vybrané. „Bůh myslí i na ty, kteří nedostali žádné solidní věroučné základy [...] neváže svou lásku k člověku na ‚správné informace‘, které o něm člověk má, ba ani na jeho mravní způsobilost či duchovní vzrůstalost.“ (s. 35) „Ježíš volá k sobě i zlé, jimž je zle a nevědí si sami se sebou rady.“ (s. 125) Boží náruč doširoka otevřená pro hříšníky ovšem neznamená, že by ka-

zatel utvrzoval člověka v jeho stávajícím stavu a přitakával tak hříchu. Rejchrt naopak kritizuje takové zplošťování evangelia: „Snažili jsme se proto ulámat hroty a ztupit ostří evangelia, jen abychom lidem vyšli vstříc a získali je.“ (s. 81) Sám káže: Kristus nám přináší odpuštění a pokoj, ale chceme-li je skutečně přijmout, „je třeba se vzdát toho, co nás odvádí od Božího života“ (s. 189).

Uvedené důrazy jsou jen výsekem ze širší témat, jichž se kázání dotýkají. Ke slovu dále přichází kupř. moment eschatologický, otázka existence zla ve světě, poslání církve aj. V mnohých kázáních jde o to, jak konkrétně realizovat následování Krista vzhledem k nejrůznějším jevům a událostem, s nimiž se křesťan v životě setkává (rodina, bohatství, moc, utrpení, smrt, stáří, pochybnosti atd.). Je jen škoda, že obsahovou bohatost hyzdí poměrně velké množství překlepů a tiskových chyb.

Poslední větou *Postily* je úvodní verš nejstarší bratrské písně: „Radujme se vždy společně“. A je na místě, protože Rejchrtova kázání skutečně sdělují důvod k radosti. Proto sbírku doporučuji nejen těm, kdo v neděli nesedí v kostelních lavicích, ale i těm, kdo hledají výživnou duchovní stravu ve všední den, a v neposlední řadě kazatelům jako zdroj inspirace.

Tabita Landová

BIBLICKÉ ZÁKONY A SÉMIOTIKA

Bernard S. Jackson, Studies in the Semiotics of Biblical Law, JSOT. Sup. 314, Sheffield: Sheffield Academic Press 2000, 332 s.

Kniha manchesterského badatele působícího v Centre for Jewish Studies představuje shrnutí jeho čtyřicetiletého bádání na poli biblického zákona. Jakkoli by se mohla lidem, kteří se o biblickou vědu přímo nezajímají, zdát kniha a její téma nezáživné, opak může být pravdou. Jackson se při hledání významu zákonů, které Bible obsahuje (Bible = pro autora Tenach, Nový zákon je používán jako referenční zdroj a je zařazen mezi „další starověké prameny“ – s. 326), opírá o řadu nebiblických oborů, jakými jsou sémiotika, kognitivní vývojová psychologie, sociologie, kulturní antropologie nebo literární věda. Dříve se zákony zkoumaly zejména pomocí komparativních vývojových metod, jež byly výrazem západního evolučního myšlení a které nebraly specifika jednotlivých starověkých dokumentů a míst, z nichž tyto dokumenty pocházely, příliš v potaz, tvrdí autor na úvod. Hledání významu starověkých zákonů se zaměřovalo na nalezení vývojových spojitostí mezi písemnostmi, které přitom od sebe byly zeměpisně a časově velmi vzdálené. Vývojové schéma mělo zaplnit časoprostorové mezery mezi jednotlivými dokumenty, a tím vyřešit problémy spojené s jejich interpretací. Tak se vedle sebe kupříkladu ocitají kodexy z doby před Chammurabim, sumerský Ur-Nammu a akadský Ešnunna, Chammurabiho zákoník, *lex talionis* z Ex 21,22–25, Mt 5,38–39 a Mekilta Exodus 21,24, aby se ukázalo, že původně donekonečna jdou-