

TEOLOGICKÁ REFLEXE

2/2003

2003

Martin Prudký *Starozákonní biblistika
v poslední dekádě 20. století
a na cestě dneškem*

Petr Macek *Jakou teologii?*

Martin Wernisch *Z Prahy do Evropy:
Spor o Krista
Prostředníka a Přímluvce*

Jan Zámečník *Trest smrti –
argumenty pro a proti*

Teologická REFLEXE

2

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Univerzita Karlova v Praze – Evangelická teologická fakulta

Odpovědný redaktor: ThDr. Jindřich Halama

Zástupce: ThDr. Pavel Filipi

Návrh obálky, graf. úprava a sazba: Daniel Trojan

Tisk: ARCH, Brno

Doporučená cena jednoho čísla: 69 Kč

Roční předplatné: 130 Kč, pro studenty teologie a duchodce 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: 221 988 321 – redaktor

221 988 214 – administrace

Fax: 221 988 215

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz – redakce

tr-adm@etf.cuni.cz – administrace

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:

OBSAH

ČLÁNKY AUFSÄTZE • ARTICLES

Martin Prudký 117

STAROZÁKONNÍ BIBLISTIKA V POSLEDNÍ DEKÁDĚ 20. STOLETÍ A NA CESTĚ DNEŠKEM

OLD TESTAMENT STUDIES
IN THE LAST DECADE OF THE 20TH CENTURY (AND BEYOND)

Petr Macek 160

JAKOU TEOLOGII?

WHAT THEOLOGY?

Martin Wernisch 170

Z PRAHY DO EVROPY:

Spor o Krista Prostředníka a Přímlyvce

THE DISPUTE OVER CHRIST AS MEDIATOR AND INTERCESSOR

Jan Zámečník 199

TREST SMRTI – ARGUMENTY PRO A PROTI

THE DEATH PENALTY – ARGUMENTS PRO AND CONTRA

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

P. Sláma: Zač je toho býti teologem215

P. Pokorný: Nový komentář k Matoušovu evangeliu218

Multifunkční informační centrum
v Ústavu pro klasická studia AV ČR221

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Doc. ThDr. Martin Prudký, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1.

Doc. ThDr. Petr Macek, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1.

ThDr. Martin Wernisch, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1.

Mgr. Jan Zámečník, Českobratrská 65, 779 00 Olomouc

STAROZÁKONNÍ BIBLISTIKA V POSLEDNÍ DEKÁDĚ 20. STOLETÍ A NA CESTĚ DNEŠKEM

Martin Prudký

OLD TESTAMENT STUDIES IN THE LAST DECADE OF THE 20TH CENTURY (AND BEYOND)

This is the first of a series of articles in which the editors of Teologické reflexe want to present an appraisal of developments in the field of theology during the last ten or twenty years and current trends in the individual theological disciplines. The domain of Old Testament Studies is presented in three sections—the field of historiography and archaeology (issues relating to the history of ancient Israel, historiographical methodology, and the criteria for constructing a picture of the past); the field of literary research (the question of the origin of the Old Testament texts; issues relating to their literary originality; and the dispute over the method of interpretation that should take seriously both the given features of the text and the active role of the reader in creating the meaning of the communication); and the field of biblical theology (in particular the discussion over the role of the canon and canonicity in the interpretation of the Bible; issues relating to post-modernist epistemology and the challenge of pluralist contexts for interpretation). The author of the article attempts to briefly present the most important initiatives to have made an impression in the individual areas of study during the 1990s, set them in their place in the context of the relevant discourse, and thus to provide the reader with some orientation in an otherwise rather unclear course of events. He characterises the current situation as a state in which restructuralisation is taking place. On the one hand, there is a radical calling into question of not only a series of basic elements in hypotheses that have been accepted up till now, but also of overall perspectives and approaches that were defining ones for previous research (such as the historical-critical methodology and the „working consensus“ based on it). On the other hand, however, the current scene also has exceptionally inspiring ideas and new perspectives to offer, that are in harmony with developments in the broader context of the humanities.

ÚVOD

Zadáním tohoto článku je představit dění ve starozákonním bádání za posledních deset či patnáct let. Na vymezené ploše přehledového článku samozřejmě nelze nabídnout úplný a vyvážený obraz veškerého bádání v oblasti starozákonních studií za uvedené období – takovému úkolu může dostat snad pouze formát rozsáhlého encyklopedického kompendia.¹ Úkol následujících odstavců je skromnější – referovat o nejdůležitějších tématech, podnětech či příspěvcích, jež se v poslední dekádě 20. století v oblasti starozákonní biblistiky výrazným způsobem uplatnily nebo podstatněji přispěly

k současnému bádání, zařadit je do kontextu rozpravy a poskytnout tak alespoň základní orientaci v poněkud nepřehledném, pluralitním a kontroverzním dění v současné starozákonní biblistice. Z logiky věci tedy vyplývá, že spíše než vyvážený a „stabilizovaný“ celkový obraz lze čekat představení nových podnětů, jež požadují korektury či zásadnější úpravy dosavadního obrazu. Nové dění je přitom nejlépe vidět na hlasech radikálních a provokativních, jež víří diskusi a nově otevírají staré otázky. Pokud tedy čtenář očekává, že mu následující odstavce nabídnou celistvý a koherentní obraz, stručnou a přehlednou syntézu starozákonního bádání, je třeba jej hned úvodem varovat. Takový obraz tento článek nenabízí – už proto, že současný stav biblistiky je v řadě podstatných otázek otevřený, v pohybu, v procesu redefinování. Relativní konsensus a celková ucelenost představ o dějinách starověkého Izraele, o vzniku a utváření biblických tradic a o metodách výkladu a interpretace Písma, jak s ním biblisté mohli pracovat zhruba do konce šedesátých let 20. století, není v současné starozákonní biblistice přítomen.²

Pro přehlednost člením látku podle tradičního dělení biblistiky na oblast historiografie, oblast literárních studií a oblast „biblické teologie“.

OBLAST HISTORIOGRAFIE

Starý zákon byl v oblasti moderních věd tradičně zkoumán především jako veličina *historická*. Tento přístup byl biblistice téměř „osudově“ vložen do kolébky na samém počátku jejího moderního rozvoje kmotrami osvícen-

¹ Patří k dobrým tradicím anglosaské biblistiky, že se v každé generaci pokouší o publikace, jež si kladou za cíl zachytit současný stav bádání a jeho trendy. Zatím posledním titulem tohoto typu na poli starozákonní biblistiky je A. D. H. Mayes (ed.), *Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, Oxford 2000 (477 str.). Předchozí etapy zpracovávají a možnost vyhodnotit trendy v jednotlivých etapách 20. století tak poskytují tituly A. S. Peake (ed.), *The People and the Book: Essays on the Old Testament*, Oxford 1925; H. W. Robinson (ed.), *Record and Revelation*, Oxford 1938; H. H. Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study: A Generation of Discovery and Research*, Oxford 1951; G. W. Anderson (ed.), *Tradition and Interpretation: Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, Oxford 1979 a R. E. Clements (ed.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge 1989. Zejména srovnání posledních dvou sborníků, jež byly vydány autoritou téže instituce právě v letech 1989 a 2000, nabízí vzhled do posunů a proměn devadesátých let. Z dalších publikací srv. též D. W. Baker a B. T. Arnold, *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches*, Grand Rapids, Mich 1999; pro oblast kontinentální Evropy, zejména pak německou jazykovou oblast viz H. G. Reventlow, „Theologie und Hermeneutik des Alten Testaments“, in: *Theologische Rundschau* 61 (1996), 48–102; 123–176.

² Srv. M. Prudký, „Starozákonní teologie v éře moderny. Retrospektiva při 100. výročí narození G. von Rada“, in: *Teologická reflexe* VII/2 (2001), 101–124, zvl. 119nn.

ského racionalismu a historismu.³ Od konce 18. století se tak starozákonní vědní disciplíny v soustavě teologických oborů profilovaly jako v zásadě *historiograficky* pojaté bádání o „*dějinném* pozadí“ biblických textů, o „*dějinných* Izraele“ v kontextu starověkého Orientu či o *dějinném* vývoji náboženských tradic starověkého Izraele (tj. o *dějinných* starozákonní literatury). Toto historické zkoumání ovšem nikdy nebylo a ani nemohlo být neutrální vůči ostatním disciplínám teologie. Vzhledem k tomu, že předmětem bádání je Písmo, tedy literární soubor, jenž má kromě svých *dějinných* aspektů a historických souvislostí také povahu autoritativního svědectví a funkci *teologické normy*, bylo historické zkoumání Bible od počátku provázáno kontroverzemi, v nichž se střetávaly a často až ke konfuznosti mísily historiografické zřetele s aspekty teologicko-apologetickými; v těchto sporech mimo jiné běží o kritéria vyhodnocování analyzovaného materiálu, o pravidla tvorby „celkového obrazu“, často však i o oprávněnost historicko-kritického přístupu vůbec.⁴

Po řadě poměrně poklidných desetiletí v druhé polovině 20. století došlo během devadesátých let na poli historiografického bádání o starověkém Izraeli a *dějinných* biblické literatury k podstatným posunům a *celkové proměně scény*. Chceme-li tyto posuny stručně charakterizovat, je třeba nejprve nastínit stav oboru v předchozí etapě, vůči níž se pozice současníků kriticky vymezují.

³ Na počátku moderní éry biblistiky se za „programové vyhlášení“ tohoto přístupu považuje inaugurační přednáška Johanna Philippa Gablera na univerzitě v Altdorfu (Bavorsko) z roku 1787, v níž nastupující osvícensky racionalistický biblista požadoval oddělení biblického bádání od domény křesťanské nauky, tj. od dogmatiky. Biblistika v jeho pojetí nemůže mít za úkol jen dodávat vhodné citáty Písma jako argumenty věroučného výkladu (*dicta probantia*), nýbrž má samostatně podat obraz „biblických idejí“. „Čistou biblickou teologií“ je možné popsat nástroji historické deskriptivní analýzy; z toho plyne, že biblická teologie je „rodu historického“ (*est vero theologia [biblica] e genere historico, tradens, quid scriptores sacri de rebus divinis senserint*); viz J. P. Gabler, „De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus“, in: T. A. Gabler a J. G. Gabler, *Kleinere Theologische Schriften II, Opuscula Academica*, Ulm 1831, 179–198. O Gableorvi a jeho významu pro biblistiku viz R. Smend, „Johann Philipp Gablers Begründung der biblischen Theologie“, in: *Evangelische Theologie* 22 (1962), 345–357; M. Saebø, „Johann Philipp Gablers Bedeutung für die biblische Theologie“, in: *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 99 (1987), 1–16; J. Sandys-Wunch a L. Eldredge, „J. P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology“, in: *Scottish Journal of Theology* 33 (1980), 133–158; H. Boers, „Gabler, Johann Philipp (1753–1826)“, in: J. H. Hayes (General Editor), *Dictionary of Biblical Interpretation* 1, Nashville 1999, 425–426.

⁴ Srv. např. oblast římsko-katolické biblistiky před rokem 1943 a význam encykliky *Divino afflante Spiritu*, resp. situaci před II. Vatikánským koncilem a význam věroučné konstituce *Dei Verbum*. Viz *Výklad Bible v církvi: Dokument Papežské biblické komise z 15. dubna 1993*, Praha 1996, zvl. 11nn a 31nn.

Ve vší stručnosti lze říci, že v evropské starozákonní biblistice v průběhu druhé poloviny 20. století dominoval přístup, který prosadili a monumentálním způsobem rozpracovali Albrecht Alt,⁵ Martin Noth,⁶ Gerhard von Rad⁷ a jejich žáci;⁸ v anglosaském prostředí (zvl. ve Spojených státech a Izraeli) se do širokého konsensu prosadila zejména tzv. Albrightova škola – William F. Albright,⁹ George Ernest Wright,¹⁰ John Bright,¹¹ ze současných autorů zejména William Dever¹²; v Izraeli s poněkud modifikovaným přístupem zejména Yigael Yadin, Ephraim Stern, Yohanan Aharoni.¹³ Celkový obraz, s nímž tyto „školy“ pracovaly, stál na velmi optimistickém hodnocení historiografické spolehlivosti biblických tradic. Z nich byl totiž vyvozen základní rámec představ o „dějinách“ starověkého Izraele, do něhož se pak zakreslovala a v němž se také vyhodnocovala a interpretovala historická data (např. informace z archeologie, epigrafiky, historiografie okol-

⁵ A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Berlin 1962; angl. *Essays on Old Testament History and Religion* (The Biblical Seminar), Sheffield 1989.

⁶ M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen 1950 (1986¹⁰); týž, *Die Welt des Alten Testaments. Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft*, Berlin 1940 (1974⁴).

⁷ Zejména G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1957 (1987⁹) a týž, *Theologie des Alten Testaments. Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1960 (1987⁹); o autorovi podrobněji viz M. Prudký, „Starozákonní teologie v éře moderny“ (viz pozn. 2).

⁸ Např. S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 1973; W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses* (Neukirchener Studienbücher 6), Neukirchen 1968 (1996⁸); W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, Neukirchen 1985²; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin 1968; týž, *Geschichte Israels: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Heidelberg 1979; H. W. Wolff, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei 22), München 1964²; W. Zimmerli, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie: Gesammelte Aufsätze II.*, München 1974 a další.

⁹ W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, Baltimore 1940; týž, *The Archaeology of Palestine and The Bible* 1974; česky vyšlo týž, „Poznatky staroorientální archeologie“, in: *Cesty k Pramenům*, Praha 1971, 15–119.

¹⁰ G. E. Wright, *The Old Testament Against Its Environment* (Studies in Biblical Theology 1/2), London/Chicago 1950; G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, Philadelphia 1957.

¹¹ J. Bright, *A History of Israel*, London 1960.

¹² W. G. Dever, *Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research*, Seattle 1990; týž, „Syro-Palestinian and Biblical Archaeology“, in: D. A. Knight a G. M. Tucker (ed.), *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, Chico 1985, 31–74; týž, „The Contribution of Archeology to the Study of Canaanite and Early Israelite Religion“, in: P. D. Miller, P. D. Hanson a S. D. McBride (eds.), *Ancient Israelite Religion*, Philadelphia 1987, 209–247; týž, *What did the biblical writers know and when did they know it? What archaeology can tell us about the reality of Ancient Israel*, Grand Rapids 2001. Jakkoli P. Sláma ve své recenzi („Všední den ve Svaté zemi v poklusu miléníí“, in: *Teologická reflexe* VI[2000], 82) řadí W. G. Dewera k „nové archeologii“, mám za to, že v současné polarizaci scény reprezentuje spíše konzervativní křídlo a vědomého dědice W. F. Albrighta.

ních národů a kultur apod.). Relativní rozdíl mezi Albrightovou a Altovou školou pak spočíval v tom, že zatímco Altovci kladli počátek historicky sledovatelné linie „dějin Izraele“ na přelom doby bronzové a železné, tj. do doby, kdy považovali za možné popsat proces usazování izraelských kmenů v zemi Kenaán (14. až 13. stol. ante; tzv. „doba soudců“, resp. doba *premonarchická*) a biblické látky týkající se doby dřívější proto pojednávali jako tradice legendární, Albrightovci byli ochotni počítat s historickou věrohodností biblického podání hluboko do doby před usazením v zemi, v určitých aspektech dokonce i pro „doby praotců“ (příběhy Tóry jim zrcadlí historické reality z druhého tisíciletí ante). V hodnocení dějin Izraele po usazení v zemi (doby železné, resp. tzv. „doby královské“) se ovšem obě školy do značné míry shodovaly a spoluvytvářely tak poměrně pevný obraz konsensu (tzv. zajištěné výsledky bádání). Stabilita tohoto obrazu však byla v poslední čtvrtině 20. stol. vystavena sílícímu, postupně stále systematictějšímu a zevrubnějšímu náporu kritiky, jenž přicházel jak „zevnitř“ oboru, tak z širšího kontextu humanitních věd a z interdisciplinárního rozhovoru, v němž se celkový obraz starověkých „dějin Izraele“ utváří. Ve vší stručnosti se pokusím obě perspektivy představit a naznačit, k jaké proměně celkového obrazu dějin starověkého Izraele vedou.

Biblická archeologie

Biblická archeologie byla od počátku své existence zatížena předpokladem, že jejím posláním je dokládat, ano až do jednotlivostí dokumentovat (případně opravit či vyvrátit) historickou tvář biblického podání („jak to reálně bylo“). U řady autorů byla s takto chápaným zadáním úzce spojována i otázka věrohodnosti Bible vůbec, tedy otázka autority kanonického svědectví Písma (jak na straně obránců tak i popěračů). Již zmíněná Albrightova škola měla velmi blízko k takto pojaté apologetické pozici. Například jeden z jejích předních představitelů, George Ernest Wright, jeden z nejvýznamnějších archeologů a současně nejvlivnějších biblických teologů své doby, byl ke svému celoživotnímu dílu zřetelně motivován snahou podložit biblickou zvěst o „mocných skutcích Hospodinových“ solidním podkladem objektivní

¹³ Zejména monumentální encyklopedie E. Stern, A. Lewinson-Gilboa a J. Aviram (eds.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Jerusalem 1993; dále jednotlivě Y. Yadin, *Military and archaeological aspects of the conquest of Canaan in the Book of Joshua*, Jerusalem 1965³; týž, *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City, 1968-1974*, Jerusalem 1975; týž, *Ha-zor, the Rediscovery of a Great Citadel of the Bible*, London 1975; E. Stern a A. Mazar, *Archaeology of the land of the Bible* (The Anchor Bible reference library), New York 1990-2001; Y. Aharoni, *The Land of the Bible: A Historical Geography*, Philadelphia 1976.

historiografické evidence a posloužit tak křesťanské víře, jež je v prostředí utvářeném pozitivistickým historismem otřásána pochybnostmi.¹⁴

Na poli biblické teologie vyslovil nad tímto přístupem, jenž si v poválečném období získal zejména v severoamerickém prostředí široký ohlas a vytvořil „hnutí biblické teologie“ (*Biblical Theology Movement*), zdrcující kritiku Brevard S. Childs.¹⁵ Na poli historiografie a archeologie byl tento přístup vystaven programové kritice badatelů, kteří vystoupili s požadavkem, aby pro vyhodnocení zkoumaného materiálu a pro konstrukci celkového obrazu dějin Izraele nebyl za základ, resp. za referenční rámec brán dějpravý příběh Izraele vyčtený z biblických látek, nýbrž svébytná tvář dějinné reality, jež vyvstává z historicky zpracovaných dat. Vazbu na biblické látky je samozřejmě nutné zkoumat, nicméně základní danosti obrazu „dějin Izraele“ nemohou být bez dalšího přebírány z biblické dějepřavy s tím, že úkolem historiků či archeologů je pouze doplnit mezery či opravit dílčí nepřesnosti. Vcelku právem poukazují tito kritikové na skutečnost, že běžné příručky k „dějinám“ starověkého Izraele svým pojetím i užívanou terminologií připomínají jen dějepisně pojatý komentář k biblickému textu. K jak hlubokým rozporům s archeologickou evidencí takový přístup může vést, ukázal Israel Finkelstein na problematice datování pelištejských sídlišť;¹⁶ obraz, který předkládá dosavadní biblická archeologie, je pro něj čítankovým příkladem „*tyranie historického paradigmatu nad archeologickou evidencí*“.¹⁷

Jestliže podobně kritické hlasy jednotlivě zaznívaly již během sedmdesátých let,¹⁸ ale hlavní proud bádání je v podstatě ignoroval (srv. v Německu

¹⁴ Kromě historických a archeologických prací uvedených v pozn. 10 viz též G. E. Wright, *The Old Testament and Theology*, New York 1969 a týž, „Historical Knowledge and Revelation“, in: H. T. Frank a W. L. Reed (eds.), *Translating and Understanding the Old Testament*, Nashville 1970, 279–303.

¹⁵ B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970.

¹⁶ Pro kritiku dosavadních pravidel přiřazování daných materiálních artefaktů pelištejské kultuře viz S. Bunimovitz, „Problems in the Ethnic Identification of Philistine Material Culture“, in: *Tel Aviv* 17 (1990), 210–222 nebo I. Singer, „Egyptians, Canaanites, and Philistines in the Period of the Emergence of Israel“, in: I. Finkelstein a N. Na'aman (ed.), *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem 1994, 282–338; pro nový návrh, jak v nálezech vymezit pelištejskou identitu na základě specifických prvků keramiky, viz S. Bunimovitz a A. Yasur-Landau, „Philistine and Israelite Pottery: A Comparative Approach to the Question of Pots and People“, in: *Tel Aviv* 23 (1996), 88–101.

¹⁷ I. Finkelstein, „The Date of the Settlement of the Philistines in Canaan“, in: *Tel Aviv* 22 (1995), 213–239, 213.

¹⁸ Viz např. J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975; T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (BZAW 113), Berlin 1974; týž, „Historical

např. „úděl“ B. J. Diebnera),¹⁹ v letech osmdesátých tyto hlasy již pronikly na proscénium kongresů, do rubriky zásadních článků předních odborných periodik²⁰ a do etablovaných edičních řad,²¹ v průběhu devadesátých let si pak tento přístup a uplatnění jeho pohledu na dějiny Izraele získal již natolik silnou pozici, že dřívější stav založený v rámcové konstrukci biblické chronologie doplněné „ověřenými fakty“ nenávratně patří minulosti. V polovině devadesátých let tak jeden z předních účastníků této diskuse mohl konstatovat, že „staré paradigma již nelze vrátit zpět, bez ohledu na to, jak příjemně nám s ním bylo.“²²

Základem tohoto „paradigmatu“, jež je nyní odkázáno do oborového archivu, byly především tyto položky: (a) založení celkového *obrazu dějin*

Notes on »Israel's Conquest of Palestine: A Peasant's Rebellion?«“, in: *Journal for the Study of the Old Testament* [dále: JSOT] 7 (1978), 20-27; R. J. Coggins, „History and Story in Old Testament Study“, in: *JSOT* 11 (1979), 36-46; W. Brueggemann, „Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel“, in: *Journal of Biblical Literature* [dále: JBL] 98 (1979), 161-185.

¹⁹ Viz desítky jeho studií ve vlastním časopise *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* [dále: DBAT] (1972n); např. B. J. Diebner a H. Schult, „Die Stellung der Jerusalemer Orthodoxie zu den YHWH-Altären in der Diaspora: Eine historisch-kritische Spekulation zu Jos 22,9-34“, in: *DBAT* 7 (1974), 33-37; B. J. Diebner a H. Schult, „Argumenta e silentio: Das große Schweigen als Folge der Frühdatierung der »alten Pentateuchquellen«“, in: K. Rupprecht (Hrsg.), *Sesfer Rendtorff*, Dielheim 1975, ; B. J. Diebner, „Abschied von der Überlieferungsgeschichte“, in: *DBAT* 25 (1988), 5-13; týž, „Einige Anmerkungen zu John Van Seters methodischer Skizze „The Yahwist as Historian, Part I; Part II““, in: *DBAT* 22 (1985), 36-57; týž, „Das Ende welcher historisch-kritischen Methode?“, in: *DBAT* 22 (1985), 9-35; týž, „The problems begin as soon as we subject the text to a closer examination...“, in: *DBAT* 20 (1984), 192-208; týž, *Heilsgeschichte und Schriftprinzip* (Beiheft DBAT 10), Heidelberg 1989. Přehledové hodnocení dosavadního bádání viz: B. J. Diebner, „Bibelwissenschaft, I/2. Altes Testament, Geschichte und Methoden“, in: G. Müller (ed.), *Theologische Realenzyklopädie* 6, Berlin & New York 1977, 346-374.

²⁰ Viz např. N. P. Lemche, „Geschichte und Heilsgeschichte: Mehrere Aspekte der biblischen Theologie“, in: *JSOT* 2 (1989), 114-135; K. Jeppesen, „The Study of the Israelite Religion and Old Testament: Where do we stand and where should we go?“, in: *JSOT* 3 (1989), 140-145.

²¹ Např. N. P. Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy* (VT Suppl. 37), Leiden 1985; N. P. Lemche, *Ancient Israel: A New History of Israelite Society* (The Biblical Seminar), Sheffield 1988; J. Van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983; L. L. Grabbe (ed.), *Leading Captivity Captive: „The Exile“ as History and Ideology* (JSOTS 278), Sheffield 1998; N. A. Silberman a D. B. Small (eds.), *The Archeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present* (JSOTS 237), Sheffield 1997; T. L. Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel: I. The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23* (JSOTS 55), Sheffield 1987.

²² T. L. Thompson, „A Neo-Albrightean School in History and Biblical Scholarship“, in: *Journal for Biblical Literature* (1995), 683-698, 697.

starověkého Izraele na biblickém *textu* jako primárním prameni, (b) představa o „konstitutivním období“ na počátku dějinné cesty, kdy se Izrael zásadně vymezil a kontrastně odlišil vůči svému okolí, a (c) takové pojetí historiografie, pro něž jsou určující faktograficky pojaté *události*, dějinná role individuálních *postav* a *teleologická perspektiva* historických proměn (v návaznosti na otázku po „smyslu dějin“).²³

Z extenzivního a novými metodickými postupy posíleného archeologického průzkumu, který se v posledních desetiletích věnoval nejen historicky významným sídlištním a kultickým centrům (jako např. Megido, Bét-Šeán, Jericho, Šilo, Beer-Šeba, Jeruzalém aj.), nýbrž soustavně zpracoval i problematiku osídlení rozptýleně obývaných horských oblastí (vesnické struktury Efrajimských a Judských hor, Zajordání aj.) vyplynul výrazně jiný obraz „počátků Izraele“, než s jakým počítalo dosavadní bádání. V době přechodu od pozdní doby bronzové k rané době železné (v oblasti Syropalestiny zhruba přelom 13. a 12. stol. ante), tj. v době, kdy se v dané oblasti pravděpodobně objevují kmeny, jež později vytvářejí „Izrael“, nelze v archeologických nálezech pozorovat žádnou výraznější změnu v dlouhodobém trendu osídlení. Celkový ráz drobných zemědělských sídlišť, neopevněných vesnic, jejichž obyvatelé se živilí pastevectvím a drobnou zemědělskou výrobou (s využitím terasovitých úprav svahů) vykazuje velkou míru kontinuity osídlení. V perspektivě, jež se zaměřuje na dlouhodobé trendy osídlení a materiální kulturu zkoumaného území vyhodnocuje ve vazbě na širší kulturně-civilizační kontexty (místo aby cílevědomě vyhledávala stopy událostí typu „Jozuovské invaze Izraelců“ do země) vyplývá, že obyvatelstvo, z něhož se později utvářel Izrael, nepřišlo do oblasti zvnějšku a v daném prostředí nevykazuje kulturní odlišnost.

²³ Z takového pojetí pak nutně vyplývá, že určité události, jevy či osoby nabývají *zvláštního* významu, jenž (byť třeba nepřiznaně) souvisí s ideovým (náboženským či politickým) zájmem dějepisce, resp. dějepiscovy obce čtenářů; vpsledu pak v takovém přístupu běží o „smysl“ celkového obrazu dějin Izraele. „*Boj o dějiny*“ (L. Febvre), který se na tomto poli „konstrukce minulosti“ nevyhnutně odehrává, je pak jen jednou z položek aktuálního zápasu o výklad reality, resp. o orientaci lidí v konfliktech současného světa. Srv. v této souvislosti např. K. W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*, London 1996; G. H. Wittenberg, „Old Testament Theology, for Whom?“, in: *Semeia* 73 (1996), 221–240; D. J. A. Clines, *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (JSOTS 205), Sheffield 1995; E. S. Gerstenberger a U. Schoenborn, *Hermeneutik, sozialgeschichtlich: Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten*, Münster 1999; I. W. Provan, „Ideologies, Literary and Critical: Reflections on Recent Writing on the History of Israel“, in: *JBL* 114 (1995), 585–606; N. A. Silberman a D. B. Small (eds.), *The Archeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present* (JSOTS 237), Sheffield 1997; J. Barr, *History and Ideology in the Old Testament: Biblical Studies at the End of a Millennium*, Oxford 2000.

Řadu rysů takového obrazu ostatně již ve svém pojetí raných dějin Izraele předjímal například George E. Mendenhall²⁴ či Norman K. Gottwald,²⁵ v osmdesátých letech jej pak svými pracemi utvářeli mj. Niels P. Lemche,²⁶ Gösta W. Ahlström,²⁷ Keith W. Whitelam²⁸ či Israel Finkelstein.²⁹ V devadesátých létech je pak již možné konstatovat, že tento obraz potvrzuje také postupně vyhodnoceny rozsáhlý archeologický materiál z nové vlny vykopávek sedmdesátých a osmdesátých let.³⁰ O zevrubné vyhodnocení této proměny a o soustavný nárys současných znalostí o historické situaci v Syropalestině na sklonku doby bronzové se pokusil Niels P. Lemche v kompendiu, jež napsal pro novou dvanáctidílnou edici k dějinám starověkého Izraele;³¹ podobně se o celkové vyhodnocení pokusili také Keith W. Whitelam,³² Thomas L. Thompson³³ a další.

Základní otázkou, jež nutně vyplývá z důrazu na jednotné prostředí materiální kultury, pak je, zda, kde a podle jakých kritérií je možné identifikovat počátky svébytně „izraelské“ přítomnosti v „zemi kenaánské“. Tato otázka nabývá na zvláštním významu tím, že dřívější bádání tuto dobu počátků

²⁴ G. E. Mendenhall, „The Hebrew Conquest of Palestine“, in: *Biblical Archaeologist* 25 (1962), 66–87.

²⁵ N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 BCE*, Maryknoll, NY 1979.

²⁶ N. P. Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite: Society before the Monarchy* (VT Suppl. 37), Leiden 1985.

²⁷ G. W. Ahlström, *Who Were the Israelites?* Winona Lake 1986; srv. též, *The History of Ancient Palestine: From the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest* (JSOT Supplement Series [dále: JSOTS] 146), Sheffield 1995.

²⁸ K. W. Whitelam, „Recreating the History of Israel“, in: *JSOT* 35 (1986), 45–70; též a R. B. Coote, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield 1987; též, „The Identity of Early Israel: The Realignment and Transformation of Late Bronze-Iron Age Palestine“, in: *JSOT* 63 (1994), 57–87.

²⁹ I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988.

³⁰ Vynikajícím způsobem již I. Finkelstein (viz předchozí pozn.), dále A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible I*. (The Anchor Bible reference library), New York 1990; A. Ben Tor (ed.), *The Archaeology of Ancient Israel*, New Haven 1992; I. Finkelstein a N. Na'aman (ed.), *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem 1994; T. E. Levy (ed.), *The Archeology of Society in the Holy Land*, London 1995. Srv. recenze P. Slámy (viz. pozn. 12).

³¹ N. P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels: Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 1), Stuttgart 1996.

³² K. W. Whitelam, „The History of Israel: Foundations of Israel“, in: A. D. H. Mayes (ed.), *Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, Oxford 2000, 376–402.

³³ T. L. Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources* (Studies in the History of the Ancient Near East 4), Leiden 1994².

považovalo za období konstitutivního utváření náboženské identity Izraele v protikladu vůči jeho okolí (viz Nothovu koncepci vzniku Izraele jako amfiktyonického svazu³⁴ či von Radovo pojetí vzniku základních útvarů náboženských tradic³⁵). Nad úsilím vyhodnotit shromážděné archeologické doklady, jež podávají jiný obraz příslušné doby a nad odhodláním vyvodit z toho důsledky pro rekonstrukci obrazu „počátků Izraele“, se tak v devadesátých letech strhla bouřlivá kontroverze o „identitě Izraele“ na přelomu doby bronzové a železné, jež zejména některým izraelským archeologům a historikům kromě osobních konfliktů přinesla i obviňování z postranních ideologických zájmů, neboť se dotýká „svatých“ položek obrazu „národních dějin“ Izraele.³⁶

Právě „národní“ aspekt identity Izraele byl jedním z důležitých prvků této kontroverze a oblastí, v níž bylo při vyhodnocení nálezů nutno hledat nová kritéria a nové definice. Z archeologického materiálu, jenž vypovídá o stavu a trendech osídlení Syropalestiny ve starší době železné, vyplývá, že materiální kulturu této doby nelze posuzovat podle „etnických“ kritérií. Dřívějším bádáním formulované znaky svébytnosti „izraelské kultury“ (např. tzv. límcová keramika) se ukázaly být nepřesné a nedostatečné; snahy o jejich nové jednoznačné přiřazení nebyly úspěšné. *“Pokus odlišit v prostředí hornatých oblastí 12.–11. století ‚izraelská‘ sídliště od ‚neizraelských‘ ... je odsouzen k nezdaru.“*³⁷ Běžně užívaná terminologie „Izraelci“, „Kenaán-ci“, „Pelištejci“ je proto pro dané prostředí zcela nevhodná, mj. příliš zatížená polarizací vztahů, jak je známe z biblického podání. Přiřazení jednotlivých sídlišť uvedeným „etnikům“ obvykle bývá založeno na pozdějším

³⁴ Izrael vznikl v 11. století jako sakrální souručenství obranného kmenového svazu, v němž mělo božstvo JHWH roli garanta smluvního vztahu; viz M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen 1986¹⁰, 86nn.

³⁵ G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (BWANT 78), Neukirchen 1938; týž, *Theologie des Alten Testaments I.*, München 1962¹, 135nn.

³⁶ Viz vynikající historickou i aktuální analýzu této problematiky v publikacích Neila Ashera Silbermana *Digging for God and Country: Exploration, Archeology, and the Secret Struggle for the Holy Land, 1799–1917*, New York 1982; týž, *Between Past and Present: Archaeology, Ideology, and Nationalism in the Modern Middle East*, New York 1989; týž, „Power, Politics and the Past: The Social Construction of Antiquity in the Holy Land“, in: T. E. Levy, *The Archeology of Society in the Holy Land*, London 1995, 9–23; týž, „Structuring the Past: Israelis, Palestinians, and the Symbolic Authority of Archaeological Monuments“, in: týž a D. B. Small (eds.), *The Archeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present*, (JSOTS 237), Sheffield 1997, ; viz též I. Finkelstein a H. Shanks, „A Centrist at the Center of Controversy“, in: *Biblical Archaeologist Review* 2002.

³⁷ I. Finkelstein a N. Na‘aman (ed.), *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem 1994, 17.

vývoji daného území, tedy anachronicky (srv. teleologickou logiku Deverova termínu „Protoizrael“);³⁸ pro zkoumanou dobu však tyto veličiny nelze v materiální kultuře nijak odlišit, tedy ani identifikovat.

Pokusme se pro názornost ukázat povahu této problematiky na jednom konkrétním tématu. Pozoruhodnou dílčí diskusi vyvolal Finkelsteinův návrh, aby otázka etnické či kulturní identity Izraele byla poměřena na indicích stravovacích zvyklostí.³⁹ Z doložených zbytků zvířecích kostí je totiž možné usoudit, že například chov vepřů (pro Izraelce nečisté, dieticky tabuizované zvíře) byl sice v době bronzové v Syropalestině již běžně rozšířen, zejména v oblasti pobřežní roviny (Tel Miqne, Aškalon aj.), ale není doložen v horských oblastech rané doby železné.⁴⁰ Z toho se nabízí usoudit, že zde jsme na stopě svébytného rysu izraelské identity a můžeme tyto údaje považovat za doklad přítomnosti „Izraele“ v dané oblasti. V rozpravě, již tento postřeh vyvolal, se ovšem ukázalo, že problematika je podstatně složitější. Soustavnější vyhodnocení zbytků zvířecích kostí v jednotlivých archeologických vrstvách není dostupné a celkový obraz je proto zatím velmi zlomkovitý; ostatně řada dřívějších výzkumů na důležitých lokalitách data tohoto typu vůbec nezaznamenávala. Studium této problematiky, jež očividně vyžaduje interdisciplinární přístup, je zatím v samých počátcích. Zdá se ovšem, že i ve využívání jiných zvířat, jež byla v některých regionech Syropalestiny v dané době již běžně chována (např. kůň, velbloud, slepice), uplatňovali obyvatelé horských oblastí v rané době železné velmi konzervativní přístup a novoty jinde již zavedené nepřejímali; zda přitom rozhodovaly důvody ekonomické, sociální, zemědělsko-technologické, kulturní nebo specificky náboženské, je nutno teprve zkoumat.⁴¹ Dietické zásady Izraele, jak je zachycují biblické texty (Lv 11,7; Dt 14,8; srv. Iz 65,4), sice nepochybně zachycují starší tradici, ale přesnější datování jejich původu je obtížně řešitelným problémem.⁴²

V perspektivě této tzv. „nové archeologie“ vypadá výrazně jinak i obraz následujícího období – obraz starší doby železné, označované biblickým

³⁸ Viz W. G. Dever, „Cultural Continuity, Ethnicity in the Archaeological Record, and the Question of Israelite Origins“, in: *Eretz Israel* 24 (1993), 22–33; týž, „Ceramics, Ethnicity, and the Question of Israel's Origins“, in: *Biblical Archaeologist* 58 (1995), 200–214.

³⁹ I. Finkelstein, „Ethnicity and Origin of the Iron I Settlers in the Highlands of Canaan: Can the Real Israel Stand Up?“, in: *Biblical Archaeologist* 59 (1996), 198–206.

⁴⁰ Tamtéž.

⁴¹ První pokusy o soustavné vyhodnocení viz D. Edelman, „Ethnicity and Early Israel“, in: M. G. Brett (ed.), *Ethnicity and the Bible*, Leiden 1996, 22–55; B. Rosen, „Subsistence Economy in Iron I“, in: I. Finkelstein a N. Na'aman (ed.), *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem 1994, 339–351.

pojmoslovím jako doba „spojeného království“, resp. doba Saulova, Davidova a Šalomounova. Jakkoli si i dřívější bádání připouštělo, že pro potvrzení biblického obrazu o době vlády těchto králů chybí doklady, považovalo podrobná biblická vyprávění o těchto prvních králech Izraele při všech jejich legendárních rysech za dostačitelně využitelné pro „rekonstrukci historické skutečnosti“. Obraz silného, centralizovaného království, jež svým významem zasáhlo do „mezinárodních“ vztahů, tj. do působnosti tehdejších velmocí, tak patří k podstatným položkám standardních prezentací „dějin Izraele“.⁴³ Obvykle je toto období dokonce považováno za „historicky nejslavnější dobu“ izraelských dějin; následující „éru dvou rozdělených království“ je pak v jejím světle nutno chápat jako dobu úpadku. V oblasti literárního bádání byla tato doba navíc tradičně považována za éru rozkvětu písemnictví, do níž patří vznik nejstarších rozsáhlejších kompozic biblických látek (např. tzv. „jahvistický pramen“ datovaný do 10. stol., spojovaný s tzv. „érou šalomounovského osvícenství“; cyklus příběhů o tzv. Davidově nástupnictví aj.).⁴⁴

Pohled na příslušné území v 10. století perspektivou archeologie, jež sleduje především dlouhodobé trendy osídlení, jeho strukturu a souvislosti v regionálních celcích, poskytuje jiný obraz.⁴⁵ Materiální kultura této doby navazuje bez velkých přerývů na předchozí období a nevykazuje známky hlubší proměny organizace společnosti, například projevy teritoriální expanze či „velmocenské“ proměny společenské správy (monumentální stavby či rozvoj správní infrastruktury). Jestliže dřívější archeologické bádání považovalo za takové doklady „imperiálních“ královských staveb například pevnostní brány vykopané v Megidu, Chasóru či Gezeru a jejich výstavbu

⁴² B. Hesse a P. Wapnish, „Can Pig Remains be Used for Ethnic Diagnosis in the Ancient Near East?“, in: N. A. Silberman a D. B. Small (eds.), *The Archeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present*, (JSOTS 237), Sheffield 1997, 238–270; autoři proto s lehkou nadsázkou uvádějí, že „...pokud by absence vepřových kostí v dané archeologické vrstvě měla být rozhodujícím kritériem pro určení přítomnosti »Izraelců«, bylo by ve starověkém Orientu mnohem více izraelských sídlišť, než jsme si kdy dovedli představit.“ (238).

⁴³ M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen 1950, 152–229; S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 1973, 169–233; J. Bright, *A History of Israel*, London 1960, 174–208; A. H. J. Gunneweg, *Geschichte Israels: Von den Anfängen bis Bar Kochba und von Theodor Herzl bis zu Gegenwart*, Stuttgart 1989⁶, 59–97; J. M. Miller a J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia 1986, 120–217.

⁴⁴ Srv. J. Heller, „Vznik Zákona a Proroků“, in: J. Heller a M. Mrázek, *Zákon a Proroci*, Praha 1984, 172n.

⁴⁵ K. W. Whitelam, „The History of Israel: Foundations of Israel“, in: A. D. H. Mayes (ed.), *Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, Oxford 2000, 376–402, zvl. 391–396.

připisovalo Šalomounovi, jsou nyní tyto interpretace podrobeny velmi vážné kritice. Opevnění v Megidu, Chasóru a Gezeru totiž vykazují takovou míru odlišností, že není přiměřené je bez dalšího považovat za součást jednotné stavební kampaně.⁴⁶ Navíc, celá problematika datování byla v těchto případech opřena o údaje biblického textu (1Kr 9,15 aj.) a argumentace je vedena v kruhu. Prověření archeologických dat a jejich interpretace I. Finkelsteina nakonec vedlo k vytvoření alternativního návrhu jak propojit relativní chronologii archeologických vrstev s absolutní chronologií obecné historiografie;⁴⁷ tato koncepce vešla do diskuse pod názvem „nízká chronologie“. Nálezy, které Yigael Yadin v 50. letech připsal Šalomounově stavební kampani, podle této hypotézy patří spíše do 9. stol., tj. do doby vzmachu Izraelského království pod Omríovci a do širšího kontextu rozvoje královských států v okolních regionech (Moáb, Amón, Aram). Kromě vehementních odpůrců⁴⁸ si „nízká chronologie“ našla i řadu zastánců⁴⁹ a přispěla k další polarizaci badatelských „táborů“ v oblasti biblické archeologie.⁵⁰

Uvedme pro názornost opět příklad. Mimořádným podnětem pro historické otázky týkající se Davida – otázky po povaze, rozsahu i významu jeho království, stejně jako pro otázku historicity Davidovy osoby – byl nález fragmentu stély při vykopávkách v Tel Dan v roce 1993. Nápis, který lze datovat zhruba do doby kolem roku 800 ante, na jednom místě uvádí tvar „*bjtdwd*“. Tento údaj byl nejprve čten jako „*dům Davidův*“ (*bét dávid*)

⁴⁶ Tak např. Z. Herzog, *Das Stadttor in Israel und in den Nachbarländern*, Mainz am Rhein 1986; souhrnně k problematice městského osídlení týž, *Archaeology of the City: Urban Planning in Ancient Israel and its Social Implications*, Tel Aviv 1997.

⁴⁷ I. Finkelstein, „The Archaeology of the United Monarchy: An Alternative View“, in: *Levant* 28 (1996), 177-187.

⁴⁸ Např. W. G. Dever, *What did the Biblical Writers Know and When did they Know it? What Archaeology Can Tell us about the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids 2001.

⁴⁹ Např. E. A. Knauf, „The Low Chronology and How Not to Deal with It“, in: *Biblische Notizen* 101 (2000), 56-63; týž, „Solomon at Megiddo?“, in: J. A. Dearman a M. P. Graham (eds.), *The Land That I Will Show You: Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honor of J. Maxwell Miller*, (JSOTS 343), Sheffield 2001, 119-134.

⁵⁰ Podrobné pojednání o zhroucení tradičního obrazu o Davidově a Šalomounově době nabízí Gary N. Knoppers. Ve své studii („The Vanishing Solomon: The Disappearance of the United Monarchy from Recent Histories of Ancient Israel“, in: *JBL* 116 (1997), 19-44) představil základní témata diskuse, nové perspektivy a rozmanité návrhy na redefinici dějinného obrazu; uzavřel ji opatrným konstatováním: „*Dřívější jediné pojetí desátého století bylo nahrazeno řadou pojetí různých a navzájem soupeřících. Jedině jisté dnes je, že éra konsensu je minulostí.*“ (44). Pro stav disciplíny je příznačné, že o pouhé dva roky dříve to „střízlivější“ autor tak dramaticky nehodnotí; srv. J. M. Miller, „The Ancient Near East and Archaeology“, in: J. L. Mays, D. L. Petersen a K. H. Richards (eds.), *Old Testament Interpretation: Past, Present, Future*, Nashville 1995, 245-260.

a interpretován jako označení judského královského rodu, tedy *dauidovské dynastie*.⁵¹ Podle R. G. Lehmana a M. Reichela je však vzhledem ke kontextu základem tvaru spíše epithet božstva lásky „*dawd*“ či „*dód*“;⁵² výraz „*dúm dódův*“ by pak mohl označovat *chrám* či *svatyni*. Podle jiných badatelů se termín sice vztahuje na krále Davida, ale vazba neoznačuje dynastický rod, nýbrž státní útvar, *království*, případně ještě specifičtější *území* tohoto útvaru (termín geografický) nebo dokonce jen Davidovo / Dódovo *město* (analogicky ke jménům *Bét-Šeán*, *Bét-Dágón*, *Bét-Chórón* atd.).⁵³ – Stručně shrnuto: považovat nápis stély z Tel Dan za doklad historicity Davidovy osoby není na místě. Pokud je tvar *dwd* možné vztáhnout na krále Davida, mluví text o jeho „domu“; interpretace tohoto údaje je v daném (velmi neúplném) kontextu víceznačná a týká se nejspíše realit na přelomu 9.–8. století, nikoli přímo „doby Davidovy“. Diskuse nad tímto nálezem je ovšem vynikajícím příkladem metodologického a hermeneutického sporu, jenž je příznačný pro současný stav a polarizaci „táborů“ na poli biblické archeologie.

Diskuse o konstrukci obrazu minulosti

V tomto kontextu není možné nezmínit vliv, jenž na sklonku 20. století se vzrůstající silou působil v širším kontextu humanitních věd. Nejen v historiografii je totiž možné sledovat, že v přístupu k látce a zejména v interpretačním „paradigmatu“ dochází k podstatné proměně. Tyto posuny vyplývají z podstatné pluralizace interpretačních kontextů a projevují se mj. v uplatnění ideologicko-kritických zřetelů na roli badatele.⁵⁴ Obraz minulosti v tomto pojetí již není předkládán jako „rekonstrukce“, nýbrž jako vědomá a (sebe)kriticky utvářená „konstrukce“, jež může mít své varianty a musí sebekriticky započítat i své vazby na aktuální současnost;⁵⁵ dřívější

⁵¹ A. Biran a J. Naveh, „An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan“, in: *Israel Exploration Journal* 43/2–3 (1993), 81–98.

⁵² R. G. Lehmann a M. Reichel, „Dod und ASIMA in Tell Dan“, in: *Biblische Notizen* 77 (1995), 29–31; v českém prostředí srv. již S. C. Daněk, *Dobové pozadí starého zákona*, Praha 1951, 112nn.

⁵³ Viz soustavné zpracování dosavadního bádání a možností interpretace in: G. Athas, *The Tel Dan Inscription: A Reappraisal and a New Interpretation* (JSOTS 360), London 2003, zvl. 217nn.

⁵⁴ Srv. např. D. J. A. Clines, *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (JSOTS 205), Sheffield 1995; B. Kuklick, *Puritans in Babylon: the Ancient Near East and American Intellectual Life, 1880–1930*, Princeton 1996.

⁵⁵ Radikálně přetvořený obraz „historického pozadí“ davidovských látek nabízí ve svých studiích například Beat Zuber. Na základě řady detailních i rámcových analogií „datuje“ kompo-

etapy bádání a jejich syntézy se přitom „dekonstruuji“.⁵⁶ Diskuse hermeneutických či epistemologických otázek, jež se zde otevírají, se pochopitelně vede i na poli historiografie starověkého Izraele.⁵⁷ Právě na tomto poli – například na otázce dějinné vazby „národa“ a „území“ – je exemplárně zřetelné, nakolik je „konstrukce (normativního) obrazu minulosti“ spojena s otázkou moci, s rolí politických postojů a uplatňováním konkrétních, zcela „neakademických“ vlivů či zájmů v rovině aktuální reality.⁵⁸

Celkově lze při retrospektivním pohledu na tuto scénu souhlasit s hodnocením Whitelamovým, že „souběžný vliv rozmanitých sociálních, politických a intelektuálních podnětů a jejich působení na biblistiku daly v devadesátých letech vzniknout situaci, již lze charakterizovat jako stav nejistoty a zápasu rozmanitých nároků. Na druhé straně je ovšem tato situace znamením životnosti a schopnosti oboru překonávat staré modely i stará paradigmatata

zici těchto látek velmi pozdně a navrhuje jim rozumět jako útvaru, který měl sloužit ideologickým zájmům herodovské dynastie; viz B. Zuber, „Die »Geschichts«-Traditionen der alttestamentlichen »Königszeit«: zB. als literarischer Niederschlag einer historischen Auseinandersetzung“, in: M. Prudký (ed.), *Landgabe*, Praha 1995, 133–172.

⁵⁶ Srv. např. B. C. Southgate, *Postmodernism in History: Fear or Freedom?* New York 2003; E. A. Knauf, „History, Archaeology, and the Bible“, in: *Theologische Zeitschrift* 57 (2001), 262–268; T. J. Keegan, „Biblical Criticism and the Challenge of Postmodernism“, in: *Biblical Interpretation* 3/1 (1995), 1–14; G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, London 1988; též, *Myth and History in the Bible* (JSOT.S 362), Sheffield 2001; P. R. Davies, *In Search of »Ancient Israel«* (JSOTS 148), Sheffield 1992²; P. R. Davies, *Whose Bible is it Anyway?* Sheffield 1995.

⁵⁷ Kromě výše uvedených titulů srv. dále např. P. R. Davies, „Whose History? Whose Israel? Whose Bible? Biblical Histories, Ancient and Modern“, in: L. L. Grabbe (ed.), *Can a History of Israel Be Written?* (JSOTS 245), Sheffield 1997, 84–103; W. G. Dever, „Philology, Theology, and Archaeology: What Kind of History do we Want, and What is Possible?“, in: N. A. Silberman a D. B. Small (eds.), *The Archeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present*, (JSOTS 237), Sheffield 1997, 290–310; I. W. Provan, „Ideologies, Literary and Critical: Reflections on Recent Writing on the History of Israel“, in: *JBL* 114 (1995), 585–606. Jako příklad vlivu nových přístupů na klasický „žánr kompendia“ může sloužit monumentální představení dějin Izraele a jeho náboženství z pera Rainera Albertze (R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* [ATD.E 8], Göttingen 1992); autor, který vzešel z von Radovy, Westermannovy a Rendtorffovy heidelberské školy, zde na jedné straně chce předložit „čistou historiografii“ (nikoli teologii!), na druhé straně ovšem nijak neskrývá svou angažovanost a svébytnou pozici své kritické analýzy.

⁵⁸ Je příznačné, že k posunu perspektivy od „národního“ (tj. etnického) chápání identity Izraele k pojetí „sociálního“ dochází právě v prostředí, v němž jsou badatelé aktuálně konfrontováni s rozpadem národního pojetí státu a se vznikem multikulturních a multináboženských struktur, v nichž hrají rozhodující roli různé formy sociální identifikace. Srv. B. C. Southgate, *History, What and Why? Ancient, Modern, and Postmodern Perspectives*, London, New York 1996. Dále viz A. Elon, „Politics and Archaeology“, in: N. A. Silberman a D. B. Small (eds.), *The Archeology of Israel: Constructing the Past, Interpreting the Present*, (JSOTS 237), Sheffield 1997, 34–47; a zejména práce N. A. Silbermana (viz pozn. 36).

*a otevírat se novým možnostem i novým konceptům studia starověkého Izraele v kontextu dějin starověké Palestiny.*⁵⁹

STARÝ ZÁKON JAKO LITERATURA

V oblasti studia Starého zákona jako literatury byla devadesátá léta 20. stol. podobným dobrodružstvím jako v oblasti studií historiografických. Také zde odborný diskurz navazoval na trendy, které se rýsovaly již v období předchozím, ale v řadě aspektů otevřel nové obzory.⁶⁰

Do dříve téměř výlučně literárně historicky orientovaného zkoumání starozákonních textů, v němž se za „literární úvod“ považovalo zasvěcení do *dějin vzniku starozákonních tradic a postupného formování textů*,⁶¹ vnesla alternativní přístupy již léta šedesátá a sedmdesátá, když i na starozákonní látky uplatnila metody strukturální analýzy a kompozičně estetických postupů rozboru literárního díla a znovu tak objevila možnost zabývat se biblickými texty synchronně.⁶² Po čase horkých kontroverzí mezi zastánci synchronních a diachronních přístupů, jimiž se tato scéna vyznačovala v letech sedmdesátých, se během let osmdesátých (mj. v návaznosti na Childsův program „kanonického přístupu“ a v reakci na jeho publikace)⁶³ pozice vyjasnily, strukturovaly a zklidnily. Vposledu se ukázalo, že oba přístupy se při komplexní analýze textů mohou spíše doplňovat, než že by se nutně navzájem vylučovaly, a že mnozí badatelé – například v žánru biblických komentářů – dokáží oba přístupy vcelku úspěšně kombinovat.⁶⁴

⁵⁹ K. W. Whitelam, „The History of Israel: Foundations of Israel“, in: A. D. H. Mayes (ed.), *Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, Oxford 2000, 376–402, 397n.

⁶⁰ Srv. kritické očekávání budoucích trendů z pozice poloviny osmdesátých let, např. R. C. Culley, „Exploring New Directions“, in: D. A. Knight a G. M. Tucker (ed.), *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, Chico 1985, 167–200.

⁶¹ Srv. např. standardní kompendia „úvodu do Starého zákona“: O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Berlin 1982⁴, týž, *Einleitung in das Alte Testament: eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, Gütersloh 1984⁵; G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament* 1979¹²; W. H. Schmidt, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin 1995⁴.

⁶² Ovšem bez návratu k předkritickému, naivnímu čtení či dokonce fundamentalismu.

⁶³ Po komentáři, *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*, London 1974, to bylo zejména zevrubně zpracování programu „kanonického přístupu“ ve formátu kompendia „literárního úvodu“: *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979 a řada reakcí na kritické ohlasy; srv. např. „A Response“, in: *Horizons in Biblical Theology* 2 (1980), 199–211 a „Response to Reviewers of Introduction to the Old Testament as a Scripture“, in: *JSOT* 16 (1980), 52–60.

⁶⁴ Pouze z komentářů ke knize Genesis lze z poslední doby uvést: W. Brueggemann, *Genesis: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Interpretation), Atlanta 1982; G. Wen-

Diachronní perspektiva

V oblasti studií o dějinách vzniku starozákonní literatury patřila vždy do popředí diskuse *problematika vzniku* textových kompozic *Pentateuchu*. Z představ, jak je na prahu 20. stol. formuloval J. Wellhausen v proslulé hypotéze čtyř „literárních pramenů“, zůstalo v současné debatě jen několik prvků. Místo literárních „dokumentů“ se ovšem už dávno mluví o mnohem dynamičtější pojetých „vrstvách tradice“ či „okruzích tradice“.⁶⁵ V otázce datování počítá řada autorů s tím, že nejstarší rozsáhlé dějepravné cykly (tzv. Jahvista nebo deuteronomistické dějepravné dílo) vznikly nejdříve v 7. stol., pokud nejsou spíše až exilní (6. stol.). Stav diskuse devadesátých let přehledně zachycuje a vyhodnocuje třetí vydání Zengerova kompendia *Úvod do Starého zákona*.⁶⁶ Kromě autorů, kteří nadále pracují s hypotézou čtyř pramenů⁶⁷ se řada předních badatelů spíše vrací k představě vzniku literárních útvarů z původně nezávislých okruhů tradice, jež byly navzájem propojeny a přepracovány do dějově průběžných celků teprve redakčním úsilím (v jisté analogii k někdejší tzv. fragmentové hypotéze).⁶⁸ Celkově lze říci, že v otázce rozpoznání jednotlivých vrstev v jejich jazykovém a teologickém

ham, *Genesis* (Word Biblical Commentary 1–2), Dallas 1998; K. A. Deurloo, *Genesis* (Verklaring van een bijbelgedeelte), Kampen 1998; N. Sarna, *Genesis* (The JPS Torah Commentary), New York 1989. Na pozici výrazně diachronního přístupu zůstávají dva monumentální komentáře německé: C. Westermann, *Genesis* (Biblicher Kommentar), Neukirchen 1966n a H. Seebaß, *Genesis*, Neukirchen 1995n.

⁶⁵ Viz J. Heller, „Vznik Zákona a Proroků“, in: J. Heller a M. Mrázek, *Zákon a Proroci*, Praha 1984, 166–196.

⁶⁶ E. Zenger (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart 1998³, zvl. 115nn; česky viz R. Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury*, Praha 1996, 204–212.

⁶⁷ Viz např. W. H. Schmidt, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin 1995⁵; angl. *Old Testament Introduction*, New York 1999²; srv. týž „Plädoyer für die Quellenscheidung“, in: týž, *Vielfalt Und Einheit Alttestamentlichen Glaubens*, Neukirchen 1996, 101–114; mezi obhájce svěbytných literárních útvarů J a E patří C. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157) 1993 a A. Graupner, *Der Elohist: Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte* (WMANT 97), Neukirchen 2002. Značně modifikovaně, s historickým předřazením deuteronomistického díla před ostatní vrstvy tradice např. J. Van Seters, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville 1992; srv. též R. N. Whybray, *The Making of the Pentateuch*, Sheffield 1987.

⁶⁸ Srv. např. R. Rendtorff, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin, New York 1977; E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen 1984; D. M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996; R. G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen 2000; J. J. Collins, „Before the Canon: Scriptures in Second Temple Judaism“, in: J. L. Mays, D. L. Petersen a K. H. Richards (eds.), *Old Testament Interpretation: Past, Present, Future*, Nashville 1995, 225–241 a další.

svérázu panuje poměrně značná shoda u textů tzv. kněžského kodexu (*Priesterschrift*) a textů deuteronomistických (*Dtn*); v ostatních položkách někdejší tzv. dokumentové hypotézy není shoda (např. v otázce datování vrstvy J; existence a vymezení pramene E) či byly z úvah již vypuštěny.⁶⁹

Jakkoli v problematice redakce Pentateuchu zůstává ještě mnoho jednotlivých otázek otevřeno, získala si v poslední době značný ohlas hypotéza, jež klade poslední stadium redakčních úprav Tóra a její „statutární vyhlášení“ do kontextu perské nadvlády v poexilním Judsku (zhruba 450–400 ante). Perská správa totiž jednotlivým provinciím dávala značnou autonomii, jež mohla být dokonce vyjádřena i vlastním zákonodárstvím. Takový zákon ovšem podléhal říšské autorizaci (srv. Ezd 7,12nn.25–26). Tóra by v tomto kontextu mohla být dokumentem, na němž se v zájmu poexilního utváření identity judské provincie jako „Izraele“ navzdory interním sporům shodly rozhodující rivalské strany (skupiny kněžských, písařských elit, stejně jako dědicové prorockých tradic a reformní navrátilci). Tóra by v tomto pohledu byla kompromisním vyjádřením „ekumenické shody“, jež mj. sloužilo jako „akreditační dokument“ judské samosprávy.⁷⁰

Otázka kánonu

Podstatnou oblastí intenzivního zkoumání byla koncem 20. stol. problematika biblického kánonu. V návaznosti na diskusi, kterou svým programem „kanonického přístupu“ ke starozákonním textům vyvolal Brevard S. Childs,⁷¹ se řada autorů věnovala rozmanitým aspektům této komplexní a u Childse samého nedostatečně diferencované problematiky – od otázek, jež souvisejí s historickým průběhem posledních fází utváření tradice, jež se nakonec

⁶⁹ Např. představa o samostatném útvaru „elohistických“ textů, jež by nebyly jen vrstvou přepracování a dílčího doplnění předchozích útvarů tradice; značně osamoceným zastáncem takové hypotézy je A. Graupner, *Der Elohist: Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte* (WMANT 97), Neukirchen 2002.

⁷⁰ Tak např. R. G. Kratz, *Translatio imperii: Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (WMANT 63), Neukirchen 1991; P. Frei a K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55), Freiburg 1996²; proti této hypotéze vznesli námitky mj. U. Rüterswörden, „Die persische Reichsautorisation der Thora: Fact or Fiction?“, in: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 1 (1995), 47–61; J. Wiesehöfer, „Reichsgesetz oder Einzelfallgerechtigkeit? Bemerkungen zu P. Freis These von der Achämenidischen Reichsautorisation“, *tamtéž*, 36–46.

⁷¹ Viz pozn. 63; z dalších Childsových prací viz zejména: *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London 1985; „Biblische Theologie und christlicher Kanon“, in: I. Baldermann (Hrsg.), *Jahrbuch für biblische Theologie* 3, Neukirchen 1988, 13–27; *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1992.

ustálila do „daného tvaru“ textu,⁷² přes otázku, co vytváří a ustavuje „kanonický statut“ textu („svatost“ daného tvaru tradice),⁷³ či otázku, jak „kanonicky“ pojmut výklad konkrétního textu či studii k biblicko-teologickému tématu (tj. jak uplatnit „kanonický přístup“ při exegezi a v biblicko-teologických studiích),⁷⁴ až po problematiku vzájemné vazby mezi kanonickou literaturou a komunitou tradentů, pro něž byl daný kánon výrazem vlastní náboženské identity,⁷⁵ a po zobecněnou reflexi dané problematiky v rovině biblicko-hermeneutické.⁷⁶

⁷² Tj. problematika „kanonizačního procesu“ v perspektivě *dějin tradice*, resp. *dějin redakce*; srv. G. Veltri, „Zur traditionsgeschichtlichen Entwicklung des Bewußtseins von einem Kanon: Die Yavneh-Frage“, in: *Journal for the Study of Judaism* 21/2 (1990), 210–226; M. Saebo, *On the way to Canon: Creative Tradition History in the Old Testament* (JSOTS 191), Sheffield 1998; J. J. Collins, „Before the Canon: Scriptures in Second Temple Judaism“, in: J. L. Mays, D. L. Petersen a K. H. Richards (eds.), *Old Testament Interpretation: Past, Present, Future*, Nashville 1995, 225–241; E. Ulrich, „The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible“, in: M. Fishbane a E. Tov (eds.), *Sha'arei Talmon*, Winona Lake 1992, 267–291.

⁷³ Viz např. J. A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*, Philadelphia 1987; B. S. Childs, „Die theologische Bedeutung der Endform eines Textes“, in: *Theologische Quartalschrift* 167 (1987), 242–251; J. Barton, „The Canonical Meaning of the Book of the Twelve“, in: J. Barton a D. J. Reimer (eds.), *After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason*, Macon, GA 1996, 59–73; a dokonce i „postmodernista“ G. Aichele, *The Control of Biblical Meaning: Canon as Semiotic Mechanism*, Harrisburg 2001.

⁷⁴ Po programově pojatém komentáři B. S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary* (Old Testament Library), London 1974 srv. zejména studie: B. S. Childs, „The Exegetical Significance of Canon“, in: *VT Suppl.* 29 (1977), 66–88; N. Lohfink, „Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Ps 6“, in: I. Baldermann (Hrsg.), *Jahrbuch für biblische Theologie* 3, Neukirchen 1988, 29–53; S. Talmon, „Heiliges Schrifttum und kanonische Bücher aus jüdischer Sicht“, in: S. Talmon, *Israels Gedankenwelt in der hebräischen Bibel*, Neukirchen 1995, 241–271; C. Dohmen, „Wenn Texte Texte verändern. Spuren der Kanonisierung der Tora vom Exodusbuch her“, in: E. Zenger (Hrsg.), *Die Tora als Kanon für Juden Und Christen*, Freiburg in Breisgau 1996, 35–60; G. Steins, *Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen: Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik* (BBB 93), Weinheim 1995; G. Steins, *Die Bindung Isaaks im Kanon* (Gen 22). *Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre*, Freiburg 1999. Dva sborníky programových studií vydal R. Rendtorff, *Kanon und Theologie: Vorarbeiten zu einer Theologie des AT*, Neukirchen 1991 a *Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Wege zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen 2001. V češtině vyhláší toto zaměření ve své studii k Ž 8 J. Heller, „Teologický kontext“, in: L. Beneš (vyd.), *Ministerium Verbi Divini*, Praha 1996, 48–68.

⁷⁵ Srv. již J. A. Sanders, *Canon and community: A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia 1984; v 90. letech pak E. Ulrich, „The Community of Israel and the Composition of the Scriptures“, in: C. A. Evans a S. Talmon, *The Quest for Context and Meaning*, Leiden 1997, 327–341; B. J. Diebner, „Anmerkungen zur hermeneutischen Funktion des »Exils« für das Verständnis des Kanons der Biblia Hebraica (TNK)“, in: *DBAT* 26 (1992), 173–182; týž, „Juda und Israel: Zur hermeneutischen Bedeutung der Spannung zwischen Judäa und Samarien für das Verständnis des TNK als Literatur“, in: M. Prudký (Hrsg.), *Landgabe*, Praha 1995, 86–132.

Ze studií, jež se věnovaly souvislostem mezi danou podobou „kánonu“ a identitou komunity tradentů, vystoupil výrazně dynamičtější obraz funkce kanonických textů, než s jakým se běžně pracovalo dříve. Do popředí vystoupila funkce „svatých spisů“ vyjadřovat normativní tvar tradice. Určitý útvar se stabilizuje a nadále traduje jako „kánon“ proto, že se jím chce určitá náboženská komunita formovat, vyučovat a vymezovat v daném náboženském kontextu. Různé typy kánonu, jak je známe z prostředí starověkého Izraele, resp. z antického židovství, tak ve své pluralitě vyjadřují identitu rozrůzněných náboženských útvarů (tzv. kánon *palestinský* [Tenak], *alexandrijský* [řecká diaspora, Septuaginta] či *samařský*).⁷⁷ Odtud pak vzešly nové podněty k úvahám o vzniku a formování rozsáhlých textových kompozic Pentateuchu v souvislosti s funkcí kanonických textů jako *liturgického* (synagogálního) *čtení* – kompozici Tóry, resp. utváření jednotlivých cyklů v Pentateuchu je možné zkoumat z hlediska návaznosti jejich témat na strukturu liturgického roku a na zvěstné důkazy výročních svátků.⁷⁸

Synchronní perspektiva

Také v oblasti synchronně koncipovaných studií bylo v závěru 20. stol. možné pozorovat živou diskusi a řadu nových podnětů.

⁷⁶ Např. R. T. Beckwith, „A Modern Theory of the Old Testament Canon“, in: *Vetus Testamentum* 41 (1991), 385; P. R. Davies, „Loose Canons: Reflections on the Formation of the Hebrew Bible“, in: *The Journal of Hebrew Scriptures* 1/5 (1997), 1–14; J. Barton, „Canon and Old Testament Interpretation“, in: E. Ball, *In Search of True Wisdom*, Sheffield 1999, 37–52; W. Brueggemann, „The Bible as Scripture: Canon Fire“, in: *Christian Century* 5 (2001), 22–26; J. A. Sanders, „Spinning the Bible: How Judaism and Christianity Shape the Canon Differently“, in: *Biblical Research* 14/3 (1998), 23–29; E. Zenger, „Der Pentateuch als Tora und als Kanon“, in: E. Zenger (Hrsg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, (Herders biblische Studien 10), Freiburg in Breisgau 1996, 5–34; P. R. Noble, *The Canonical Approach: A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs* (Biblical Interpretation 16), Leiden 1995; N. Lohfink, „Eine Bibel – zwei Testamente“, in: C. Dohmen a T. Söding (Hrsg.), *Eine Bibel – Zwei Testamente*, Paderborn 1995, 71–82; M. Oeming, „Biblische Theologie als Dauerreflexion im Raum des Kanons“, in: C. Dohmen a T. Söding (Hrsg.), *Eine Bibel – Zwei Testamente*, Paderborn 1995, 83–96; C. Dohmen a M. Oeming, *Biblischer Kanon, warum und wozu?: Eine Kanontheologie* (Quaestiones disputatae 137), Freiburg 1992; J. Heller, „Umfang und Struktur des alttestamentlichen Kanons als theologische Aussage“, in: H. Pavlincová a D. Papoušek (ed.), *The Bible in Cultural Context*, Brno 1994, 145–148. Již v roce 1988 byl problematice věnován reprezentativní sborník s řadou významných statí: I. Baldermann (Hrsg.), *Jahrbuch für biblische Theologie: Bd. 3 Zum Problem des biblischen Kanons*, Neukirchen 1988.

⁷⁷ Inovativně zpracoval řadu aspektů této problematiky heidelberský starozákonník B. J. Diebner, „Die antisamaritanische Polemik im TNK als konfessionelles Problem“, in: H. Pavlincová a D. Papoušek (ed.), *The Bible in Cultural Context*, Brno 1994, 95–110; srv. též, „Juda und Israel: Zur hermeneutischen Bedeutung der Spannung zwischen Judäa und Samaritanen für das Verständnis des TNK als Literatur“, in: M. Prudký (Hrsg.), *Landgabe*, Praha 1995, 86–132.

Na pomezí lingvistiky a literárních věd se dále rozvíjelo funkcionálně pojaté zkoumání syntaxe biblické hebrejštiny, jak je již v sedmdesátých letech otevřel Wolfgang Schneider.⁷⁹ Podstatné upřesnění v definicích jednotlivých jevů a jejich výkladu přinesli ve svých publikacích zejména Eep Talstra a Alviero Niccacci.⁸⁰ Podněty vzešlé z této oblasti bádání pomáhají biblistice přemostit metodickou trhlinu, jež se obvykle rozvírá mezi filologicky pojatou jazykovědou a literárním zkoumáním biblických textů.

Z mnoha dílčích oblastí literárně-vědního zkoumání Starého zákona,⁸¹ jež se v posledních desetiletích dynamicky rozvíjely, lze jako dobrý příklad uvést studium narativních textů. Pozornost badatelů patřila jak rovině literárně stylistických rysů či vypravěčských strategií, jež vyjevuje zkoumaná textura,⁸² tak samému fenoménu narace⁸³ a povaze narativní komunikace

⁷⁸ Srv. B. J. Diebner, „Gen 17 als Mitte eines Päsach-Zyklus der Torah“, in: *Communio viatorum* 40 (1998), 101–125 (přetištěno též in: *DBAT* 29 [1998], 33–55).

⁷⁹ W. Schneider, *Grammatik des Biblischen Hebräisch*, München 1973³ (2001⁸).

⁸⁰ E. Talstra, „Text Grammar and Hebrew Syntax I.: Elements of a Theory“, in: *Bibliotheca Orientalis* 35 (1978), 169–174; týž, „Text Grammar and Hebrew Syntax II.: Syntax and Semantics“, in: *Bibliotheca Orientalis* 39 (1982), 26–38; A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose* (JSOTS 86), Sheffield 1990; A. Niccacci, „On the Hebrew Verbal System“, in: R. D. Bergen (ed.), *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, Dallas 1994, 117–137; A. Niccacci, „Types and Functions of the Nominal Sentence“, in: C. L. Miller, *The Verbless Clause in Biblical Hebrew*, Winona Lake 1998; J. W. Dyk a E. Talstra, „Paradigmatic and Syntagmatic Features in Identifying Subject and Predicate in Nominal Clauses“, in: C. L. Miller, *The Verbless Clause in Biblical Hebrew*, Winona Lake 1998, ; srv. též sborníky E. Talstra (ed.), *Narrative and Comment: Contributions to Discourse Grammar and Biblical Hebrew presented to Wolfgang Schneider*, Amsterdam 1995 a H.-C. Goßmann a W. Schneider, *Alles Qatal – oder was?: Beiträge zur Didaktik des Hebräischunterrichts*, Münster 1994.

⁸¹ Pro základní představení, otázku terminologie a věcnou charakteristiku viz M. Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu* (Studium 7), Praha 2001, 87nn; podrobněji viz např. R. Alter a F. Kermodé (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, London 1987.

⁸² Např. J. P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative* (Tool for Biblical Study 1), Leiden 1999; J.-M. Heimerdinger, *Topic, Focus and Foreground in Ancient Hebrew Narratives* (JSOTS 295), Sheffield; E. Talstra, „Clause Types and Textual Structure: An experiment in narrative syntax“, in: E. Talstra (ed.), *Narrative and Comment*, Amsterdam 1995, 166–180; A. Niccacci, „Analysis of Biblical Narrative“, in: R. D. Bergen (ed.), *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, Dallas 1994, 175–198; L. J. de Regt, J. de Waard a J. P. Fokkelman (eds.), *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Assen 1996; J. P. Rosenblatt a J. C. Sitterson (eds.), „*Not in Heaven*“: *Coherence and Complexity in Biblical Narrative*, Bloomington 1991; G. J. Venema, *Schriftuurlijke verhalen in het Oude Testament*, Delft 2000; z českých prací srv. P. Chalupa, *Královna Ester: Kniha Ester v pohledu synchronním a diachronním*, Svitavy 1999.

⁸³ K. Wenzel, *Zur Narrativität des Theologischen: Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie*, Frankfurt a.M. 1997; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington 1987; A. Nahkola, *Double narratives in the Old Testament: The Foundations of Method in Biblical Criticism* (BZAW 290), Berlin 2001.

v kontextu hermeneutickém.⁸⁴ O ozvučnosti narativní interpretace biblických textů svědčí řada publikačních projektů, například knihy Nico ter Linden, jež se v devadesátých letech staly mezinárodním bestsellerem.⁸⁵

Za alespoň stručnou samostatnou zmínku v tomto kontextu nepochybně stojí i úsilí věnované problematice vnitřních vazeb, narážek, odkazů a citátů, resp. jejich funkci, jejich logice a strategii užití tohoto fenoménu v biblických textech – tzv. *intertextualitě*. Nad touto problematikou se setkaly podněty „kanonického přístupu“ s metodami synchronního čtení, narativní analýzy i „tradiční“ kritiky tradice či kritiky redakce.⁸⁶ Ve svém úhrnu pak tyto studie zvýraznily obraz „posledního tvaru“ biblických textů jako důmyslné, v mnoha úrovních provázané kompozice a korigovaly tak spíše roztržitější a nesourodý obraz různých tradic, jak jej předkládalo dřívější, dominantně diachronně zaměřené bádání.

⁸⁴ Již H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven 1974 a R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1980; z novější diskuse srv. S. Hauerwas a L. Gregory Jones (eds.), *Why Narrative?: Readings in Narrative Theology*, Grand Rapids 1990; K. A. D. Smelik, „Narrative in the Hebrew Bible“, in: M. Kessler (ed.), *Voices from Amsterdam: A Modern Tradition of Reading Biblical Narrativ*, Atlanta 1993, 53-66; E. Talstra, „From the »Eclipse« to the »Art« of Biblical Narrative: Reflections on Methods of Biblical Exegesis“, in: F. García Martínez a E. Noort (ed.), *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism* (VT Suppl. LXXIII), Leiden 1998, 1-41; G. Sauter a J. Barton, *Revelation and Story: Narrative Theology and the Centrality of Story*, Aldershot 2000.

⁸⁵ První svazek pětidílného projektu *Het verhaal gaat...* [Příběh kráčí dál...] se v Nizozemi již během svazek dvou let (1996-1998) dočkal třinácti vydání (sic!); celý soubor či jednotlivé části vyšly v překladech do evropských i mimoevropských jazyků. V češtině zatím vyšel jeden svazek: N. ter Linden, *Povídá se...* (Bibliotheca Bohemica Batavica 2), Heršpice 1999; viz též recenze: M. Prudký, „Příběh knihy Genesis kráčí dál...: recenze – Nico ter Linden, *Povídá se...*“, in: *Protestant* XI/1 (2000), 14-15.

⁸⁶ Srv. např. R. W. L. Moberly a D. N. Fewell (eds.), *Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (Literary Currents in Biblical Interpretation), Louisville 1992; D. Carr, „Intratextuality and Intertextuality. Joining Transmission History and Interpretation History in the Study of Genesis“, in: G. Bodendorf a M. Millard (Hrsg.), *Bibel Und Midrasch: Zur Bedeutung der rabbinischen Exegese für die Bibelwissenschaft*, (FAT 22), Tübingen 1998; G. B. Carson a H. G. M. Williamson, *It is Written: Scripture Citing Scripture*, Cambridge 1988; P. C. Beentjes, „Discovering a New Path of Intertextuality“, in: L. J. de Regt, J. de Waard a J. P. Fokkelman (eds.), *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Assen 1996, 242-251; C. Dohmen, „Das Alte Testament als Altes Testament verstehen: Konzept und Ziel der Hermeneutik des Alten Testaments“, in: C. Dohmen a G. Stemberger, *Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996, 192-209; K. L. Spaw, *As it is Written and other Citation Formulae in the Old Testament* (BZAW 311), Berlin 2002; P. Chalupa, „Die Vor- und Nachgeschichte von Ps 110 innerhalb des Alten Testament“, in: *Acta Universitatis Palackianae, Theologica olomucensia* 2/5 (2000), 1-11; R. G. Kratz a T. Krüger (Hrsg.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld* (OBO 153), Göttingen 1997.

Široké prosazení literárních přístupů se velmi výrazně podílelo na proměně dříve téměř výlučně historicko-kritické tváře biblistiky. V anglosaském světě se tento přístup do hlavního proudu publikační produkce prosadil již dříve,⁸⁷ o šířce jeho současného působení v kontinentálním prostředí Evropy, a to včetně německé jazykové oblasti, svědčí mnoho publikací autorů střední a mladší generace.⁸⁸ Souborné představení a bilanci tohoto přístupu poskytli počátkem devadesátých let J. Cheryl Exum a David J. A. Clines,⁸⁹ hodnocení z kritického odstavu nabízejí Manfred Oeming a Anne-Marie Pregla.⁹⁰

Aktivní čtenář

V návaznosti na fenomenologické utřídění problematiky porozumění textu, jak je nabízí hermeneutická analýza (a jak se odráží v dějinném profilování jednotlivých přístupů a „škol“ biblické kritiky)⁹¹ lze říci, že na rozdíl od předchozího období, kdy se pozornost biblistů věnovala především světu „věcí“ a „autorů“ (tj. „mimetickému“ zřeteli v perspektivě klasické historické

⁸⁷ Srv. zejména edice a časopisy vydávané v Sheffield Academic Press, zejména *Journal for the Study of the Old Testament* (JSOT) a přidruženou edici monografií *Supplement Series* (JSOTS); editorské vedení má David J. A. Clines a Philip R. Davies.

⁸⁸ Kromě mnoha dílčích studií, které zde nelze výčtově uvádět, stojí za pozornost zejména inovativně pojatá „učebnice exegeze“ H. Utzschneidera a S. A. Nitscheho, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh 2001.

⁸⁹ J. C. Exum a D. J. A. Clines (eds.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (JSOTS 143), Sheffield 1993.

⁹⁰ M. Oeming a A.-M. Pregla, „New Literary Criticism“, in: *Theologische Rundschau* 66/1 (2001), 1–23.

⁹¹ Mám na mysli orientační schéma „kvadratury vztahů v hermeneutickém kruhu“, podle něhož se porozumění textu odehrává ve vyjasnění vztahů mezi „věcí“, „autorem“, „textem“ a „recipientem“ (a jejich kontexty, „světy“); viz přehledně např. M. Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*, Praha 2001, 17nn. Dějinnou cestu kritické biblistiky lze pomocí tohoto modelu vysvětlit tak, že napětí mezi „textem“ a „věcí“, jež pozorný čtenář bible vnímá (napětí nejen s historickými „fakty“ ale i s „theologumeny“ křesťanského učení), vedlo nejprve k ohledání možností historického objasnění vztahu textu a skutečnosti „za textem“ (přístup tzv. historické kritiky), posléze pak k objevení problematiky „autora“, resp. mnoha autorských vrstev a jejich rozdílných „intencí“ (přístup klasické literární kritiky, kritiky dějin tradice a ostatních literárně-diachronních metodologií), odtud k nově kladené otázce po smyslu textu jako celku (přístup strukturální analýzy, tzv. „close reading“ a ostatních synchronních metod) až nakonec i ke kritickému zkoumání aktivní funkce adresáta (nová tzv. rétorická kritika, reader-response criticism aj.). Srv. J. Barton, „Classifying Biblical Criticism“, in: *JSOT* 29 (1984), 19–35 a H. Utzschneider, „Text–Reader–Autor: Towards a Theory of Exegesis: Some European Viewpoints“, in: *The Journal of Hebrew Scriptures* 1/1 (1996), 1–19 (<http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article1.htm>).

kritiky a „expresivnímu“ zřeteli v perspektivě kritiky literární), a později pak světu „textů“ (tj. „objektivnímu“ zřeteli textu v pohledu synchronních metod výkladu, zejména strukturalismu), patřila v devadesátých letech pozornost v mnohem větší míře světu „recipientů“ (čtenářů či posluchačů; tzv. „pragmatický“ zřetel). Tento přesun pozornosti od klasické otázky po *intentio auctoris* či *intentio operis* k otázce po *intentio lectoris* – zejména pak objev aktivní funkce „čtenáře“ v procesu porozumění, resp. v samém utváření „smyslu“ literárního díla – se pochopitelně odehrával v návaznosti na hermeneutickou debatu, jež se v této době vedla napříč humanitními obory, zejména mezi filosofi⁹² a literárními vědci.⁹³

V jakémsi předpolí se biblisté perspektivou čtenáře již dříve zabývali tam, kde sledovali *dějiny působení*, resp. *dějiny recepce* motivů, tradic či textů Starého zákona – od roviny intertextuálních vazeb uvnitř kánonu přes problematiku recepce Starého zákona v Novém, až po dějiny výkladu a užití Starého zákona v učení a praxi křesťanských církví.⁹⁴

⁹² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960; P. Ricoeur, *Der Konflikt der Interpretationen*, München 1973; P. Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia 1980; J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik: Die Philosophie*, Darmstadt 1991; J. Simon, *Zeichen und Interpretation*, Frankfurt 1994; H.-G. Soeffner, *Auslegung des Alltags – der Alltag der Auslegung*, Frankfurt 1989; G. Figal, *Der Sinn des Verstehens: Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart 1996.

⁹³ Např. U. Eco, *Lector in Fabula*, München 1987; U. Japp, *Hermeneutik: Der theoretische Diskurs, die Literatur und die Konstruktion ihres Zusammenhanges in den philologischen Wissenschaften*, München 1977.

⁹⁴ Viz monumentální přehledová kompendia: M. Saebö (Hrsg.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation: Vol. 1 (1,1) – From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Göttingen 1996; týž (Hrsg.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation: Vol. 2 (1,2) – The Middle Ages*, Göttingen 2000; a práce H. G. Reventlowa, viz pozn. 162.

⁹⁵ K. Koch, „Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischer Theologie – oder: Protestantische Verlegenheit angesichts der Geschichtlichkeit des Kanons“, in: H. H. Schmid a J. Mehlhausen (Hrsg.), *Sola Scriptura*, Gütersloh 1991, 143–155; C. Dohmen, „Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte. Anstöße für eine neue Annäherung von Exegese und Systematischer Theologie“, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 96 (1987), 123–134.

⁹⁶ Srv. např. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985; M. Fishbane, *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, Indiana 1989; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies* (Studia post-biblica 4), Leiden 1961; S. Talmon, *Literary studies in the Hebrew Bible Form and Content: Collected Studies*, Leiden; J. D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (New Voices in Biblical Studies), Minneapolis, MN 1985; J. D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies*, Louisville 1993; N. P. Levenson, „Die Exegese der heiligen Schrift Israels im Lichte der rabbinischen Interpretation“, in: E. W. Stegemann a M. Marcus (Hrsg.), *Das Leben leise wieder Lernen. Jüdisches und christliches Selbstverständnis nach der Schoah*, (FS A. H. Friedlander), Stuttgart 1997, 113–117; k pro-

V poslední době však lze sledovat nejen značný kvantitativní nárůst zájmu o toto téma, ale zejména podstatnou věcnou proměnu studované problematiky. Jednoznačné prolomení dřívějších hranic lze sledovat například tam, kde se do diskuse o dějinách recepc⁹⁵ zapojili židovští biblisté⁹⁶ a kde si sama křesťanská biblistika našla nový vztah k fenoménu „*dvoji cesty*“ dějinného působení „Hebrejské Bible“ – respekt k svébytné interpretaci biblických látek v judaismu na straně jedné a kritické povědomí o hermeneutické roli křesťanského antijudaismu v dějinách výkladu a užití Bible (a snahu jim čelit) na straně druhé.⁹⁷ Posuny, jež pro křesťanskou biblistiku a křesťanskou teologii vyplynuly z nově utvářeného vztahu k judaismu, patří v současné teologii k věcně nejzávažnějšímu a nejpozoruhodnějšímu dění.⁹⁸

Reader-response criticism

Do vlastní dílny biblické metodologie vstoupil zřetel k „aktivnímu čtenáři“ naplno s programem tzv. *reader-response criticism* (nepřekládaný technický termín – přibližně „kritika čtenářské odezvy“).⁹⁹ Pod tímto označením se skrývá několik dílčích „škol“, jež se sice v některých aspektech liší, ale

blematicke viz též F. Čapek, „Židovská biblická teologie – iluze nebo skutečnost?“, in: *Teologická reflexe* 1 (2000), 13–25.

⁹⁵ N. Lohfink, „Zur Hermeneutik des Alten und Neuen Testaments: Thesen“, in: M. Stöhr (Hrsg.), *Lernen in Jerusalem - Lernen mit Israel*, Berlin 1993, 242–248; E. M. Dörrfuß, „Zur Hermeneutik des Alten (und Neuen) Testaments: Auf dem Weg zu einer Standortbestimmung“, tamtéž, 249–252; R. Rendtorff, „Die Bibel Israels als Buch der Christen“, in: C. Dohmen a T. Söding (Hrsg.), *Eine Bibel – Zwei Testamente*, Paderborn 1995, 97–114; týž, „Wege zu einem gemeinsamen jüdisch-christlichen Umgang mit dem Alten Testament“, in: *Evangelische Theologie* 51 (1991), 431; E. Zenger, *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, Freiburg in Breisgau 1996; E. Zenger, „Thesen zu einer Hermeneutik des Ersten Testaments nach Auschwitz“, in: C. Dohmen a T. Söding (Hrsg.), *Eine Bibel – Zwei Testamente*, Paderborn 1995, 143–158; česky E. Zenger, *První zákon: Židovská bible a křesťanství*, Kostelní Vydří 1999; M. Prudký, „Výklad (společného) Písma: Nebezpečí teologického antijudaismu při výkladu starozákonních textů“, in: *Getsemany* 98/9 (1999), 212–220.

⁹⁶ K této tezi podrobněji viz M. Stöhr (Hrsg.), *Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel: Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche* (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum 20), Berlin 1993; česky např. M. Prudký, „Podstatné posuny ve vztahu křesťanů k židům v poválečné éře: Náboženské hodnoty v poválečné éře v zrcadle křesťansko-židovských vztahů“, in: *Teologický sborník* 1 (1999), 36–43 a týž, „Záhada Židů a postoje křesťanů“, in: J. Čapek (vyd.), *Za války a po válce*, Praha 1995, 17–47 (přetištěno in: M. Divišová aj. [vyd.], *Dialog křesťanů a Židů*, Praha 1999, 133–169).

⁹⁹ Srv. již J. P. Tompkins, *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*, Baltimore 1980; E. V. McKnight, *The Bible and the Reader: An Introduction to Literary Criticism*, Philadelphia 1985; týž E. V. McKnight, *Post-Modern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism*, Nashville 1988; U. H. J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994.

spojuje je důraz na aktivní roli, již má čtenář či posluchač textu při utváření jeho „smyslu“. Význam textu totiž v této perspektivě není „danost“, jež má být nalezena, nýbrž dynamická veličina, jež vzniká teprve v komunikačním „procesu čtení“. Čtenář daný text „aktualizuje“ tím, že svou imaginací vyplňuje mezery a přemostňuje zlomy, jež vždy patří k jazykovému tvaru textu.¹⁰⁰ Proto je čtenář subjektem dění, jež přesahuje svět autora i svět literárního díla. Lapidárně řečeno, nejde o to, „co chtěl básník říci“, ani o to, co „báseň praví“, nýbrž o to, jak ji slyší a jak jí rozumí posluchači. V radikálním pojetí se tento přístup zajímá pouze o dopad či působení (efekt) textu na čtenáře;¹⁰¹ v umírněné variantě se však i literárnímu dílu přiznává v procesu komunikace vymežující role – rétorické prostředky, jež jsou v textu užité, totiž předjímají možnosti jeho působení a text sám „předpokládá“ určitého čtenáře.¹⁰²

Tento přístup, umocněný přitakáním k pestré pluralitě kontextů, v nichž se biblické texty čtou a interpretují, otevřel v biblistice éru, jež bývá označována přívlastkem „*postmoderní*“.¹⁰³ Ideová východiska autorů, kteří toto označení užívají, jsou rozmanitá,¹⁰⁴ shodují se však v tom, že dávají programově výhost několika základním atributům „moderní“ biblické vědy – především zásadám *jednoznačnosti* výkladu, jeho *objektivity* a jeho *univerzálnosti*. *Jednoznačnost* či *jednohlas* jsou v postmoderním náhledu apriorně podezřelé z násilného potlačování momentů víceznačnosti, jež nutně obsahuje každé sdělení a každý text. Atribut objektivity je „dekonstruován“ jako nástroj privilegované vrstvy interpretů, jež dokáží dominantně prosadit svá kritéria interpretace a s nimi související zájmy; nárok objektivity za svou zdánlivě neutrální tvář skrývá sebevědomí „jediné správné“ interpretace, jež byla v éře „moderní“ obvykle ztotožňována s historicko-kritic-

¹⁰⁰ Srv. zejména W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976.

¹⁰¹ Např. J. D. Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca 1982.

¹⁰² Úkolem reálného čtenáře je nalézt v „implikovaném čtenáři“ a srozumět se tak s „implikovaným autorem“; srv. W. C. Booth, *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism*, Chicago 1979.

¹⁰³ Srv. např. A. K. M. Adam, „Post-Modern Biblical Interpretation“, in: J. H. Hayes (General Editor), *Dictionary of Biblical Interpretation*, Nashville 1999, 305–309 (bibliografie!); dále: G. Aichele a F. W. Burnett (eds.), *The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective*, New Haven 1995; W. Brueggemann, *Texts under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination*, Minneapolis 1993; T. J. Keegan, „Biblical Criticism and the Challenge of Postmodernism“, in: *Biblical Interpretation* 3/1 (1995), 1–14.

¹⁰⁴ Od spíše filosoficko-hermeneuticky formovaných přístupů, navazujících na J.-F. Lyotarda či J. Derrida po ideologicko-kritické a politicko-kritické přístupy čerpající inspiraci v sociálních vědách či teologii osvobození (B. Malina, N. K. Gottwald aj.).

kým přístupem, který byl jako jediný považován za „vědecký“. Univerzální přijetí výsledků tohoto bádání ovšem naráží na realitu až nepřehledné škály možných významů a široce rozrůzněných kontextů, v nichž vždy platí vlastní pravidla recepce, vlastní zásady pro uznání platnosti tezí či hypotéz pocházejících z cizích kontextů (kritéria autorizace a přivlastnění).¹⁰⁵

Proti naprosté libovůli v přístupu, výkladu a interpretaci literárního díla – a biblického textu zvláště – se ovšem ozývají nejen hlasy znepokojených či znejistěných „modernistů“¹⁰⁶ (o vyděšených či pohoršených „konzervativcích“ nemluvě!), nýbrž i sami protagonisté přístupů, jež se snaží z „paradigmatu moderny“ pozitivně vykročit.¹⁰⁷ Pro biblistiku je příznačné, že se v této souvislosti opět vrací do diskuse otázka po hermeneutické funkci biblického kánonu.¹⁰⁸

Shrnutí

Pro současný stav, do něhož devadesátá léta vyústila, jsou tedy v oblasti literárního bádání příznačné: (a) otevřenost rozmanitým přístupům a z toho plynoucí pluralita metod; (b) nejistota o objektivnosti nálezů, resp. silné vědomí o kontextové vázanosti a relativnosti formulovaných tezí a hypotéz; (c) připuštění víceznačnosti a alternativ v oblastech, které se dřívějšímu bádání zdály být zabezpečeny „ověřenými výsledky“ a pevnou strukturou („paradigmatem“) biblistiky jako „historické vědy“.¹⁰⁹

BIBLICKÁ TEOLOGIE – TEOLOGIE STARÉHO ZÁKONA

Biblická teologie, resp. *teologie Starého zákona* pochopitelně nemohla zůstat tímto vřením v historickém bádání a v literárních studiích nedotčena. Některé tituly, jež v devadesátých letech vyšly, sice kontakt s výše naznačenou dynamikou nevykazují, ale to je buď proto, že jde o díla vydaná s jistým

¹⁰⁵ Z rozsáhlé produkce srv. např. D. J. A. Clines, *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (JSOTS 205), Sheffield 1995; S. R. Haynes a S. L. McKenzie, *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*, Louisville 1993 (1999²); W. Brueggemann, „Biblical Theology Appropriately Postmodern“, in: *Biblical Theology Bulletin* 27/1 (1997); M. E. Biddle, „The Politics of Biblical Theology: A Post Modern Reading“, in: *Catholic Biblical Quarterly* 59/1 (1997), 133–135.

¹⁰⁶ Srv. např. R. Rendtorff, „The Paradigm is Changing: Hopes – and Fears“, in: *Biblical Interpretation* 1/1 (1993), 34–53.

¹⁰⁷ Např. U. Eco, *The Limits of Interpretation: Advances in Semiotics*, Bloomington 1990.

¹⁰⁸ Např. J. A. Sanders, „Scripture as Canon for Post-Modern Times“, in: *Biblical Theology Bulletin* (1995); G. Aichele, *The Control of Biblical Meaning: Canon as Semiotic Mechanism*, Harrisburg 2001.

odstupem od aktuálního dění v oboru, například jako souhrn celoživotního díla,¹⁰⁹ nebo proto, že jejich autoři současné proměny odmítají a vědomě pracují v paradigmatu předchozí doby.¹¹¹

Než se budeme věnovat nejpozoruhodnějším hlasům v debatě devadesátých let – pokusu o radikální skoncování s „moderně“ koncipovanou „teologií Starého zákona“ (Albertz) a návrhu, jak pro ni zužitkovat kritický potenciál postmoderní hermeneutiky (Brueggemann) –, věnujme pozornost diskusi o „kanonickém pojetí“ biblické teologie, jež výrazně utvářela scénu oboru už v letech osmdesátých. Dva z předních protagonistů tohoto přístupu totiž v devadesátých letech vydali obsáhlé práce, v nichž představují syntézu svého přístupu zpracovanou v tradičním „žánru“ kompendia *Teologie Starého zákona*,¹¹² resp. *Biblické teologie*.¹¹³

Jakkoli kanonický přístup hluboce ovlivnil celou scénu starozákonního bádání v posledním čtvrtstoletí, nelze říci, že by si vytvořil „exegetickou školu“. Kromě několika výrazných protagonistů, kteří se již od sedmdesátých let ke „kanonickému přístupu“ programově hlásili a probíjávali jej jako alternativu k historicko-kriticky pojímanému studiu Bible,¹¹⁴ lze ovšem

¹⁰⁹ Srv. M. Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*, Praha 2001, 43n; ke kritice historicko-kritického paradigmatu biblistiky a uvedení alternativních možností viz L. G. Perdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*, Minneapolis 1994; srv. moji recenzi in: *Communio viatorum* 40/1 (1998), 74–84.

¹¹⁰ H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments I–II*, Stuttgart 1991n; posthumně A. H. J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments: Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart 1993.

¹¹¹ Např. W. H. Schmidt, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin 1995⁵; týž, *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen 1996⁸; týž, „Alttestamentliches Reden von Gott: Elemente biblischer Theologie“, in: *Communio viatorum* (2003), 94–116; do značné míry i O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments: Theologie des AT (Bd. 1–3)* (UTB), Göttingen 1993–2003.

¹¹² R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments: ein kanonischer Entwurf: Band 1. Kanonische Grundlegung*, Neukirchen 1999; týž, *Theologie des Alten Testaments: ein kanonischer Entwurf: Band 2. Thematische Entfaltung*, Neukirchen 2001.

¹¹³ B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1992; německy *Die Theologie der einer Bibel*, Freiburg 1994.

¹¹⁴ Zejména B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London 1985; týž, „Die Bedeutung des jüdischen Kanons in der alttestamentlichen Theologie“, in: M. Klopfenstein (ed.), *Mittes Der Schrift?* Bern 1987, 265–281; týž, „Die theologische Bedeutung der Endform eines Textes“, in: *Theologische Quartalschrift* 167 (1987), 242–251; týž, „Biblische Theologie und christlicher Kanon“, in: I. Baldermann (Hrsg.), *Jahrbuch für biblische Theologie* 3, Neukirchen 1988, 13–27; R. Rendtorff, *Kanon und Theologie: Vorarbeiten zu einer Theologie des AT*, Neukirchen 1991; J. A. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia 1972; týž, „Canonical Criticism: An Introduction“, in: J. D. Kaestli a O. Wermelinger, *Le Canon De L'ancien Testament*, Geneva 1984, 341–362; týž, *Canon and community: A Guide to Canonical Criticism* (Guides to Biblical Scholarship), Philadelphia 1984; týž, *From Sacred Story to Sacred*

uplatňování kanonických kritérií v devadesátých letech sledovat u širokého spektra biblistů.¹¹⁵ Šířka vlivu však jakoby zrcadlila i víceznačnost programového hesla „kanonický přístup“ či „kanonická kritika“. Ke „kanonické kritice“ se totiž hlásí či jsou k ní řazeni autoři, kteří se jak v předmětu svého zájmu, tak i ve svém přístupu a metodě značně liší. Například jsou ke „kanonické kritice“ řazeni i autoři, kteří své zkoumání otázek kánonu či kanonicity textu pojmávají v těsné návaznosti na kritiku tradice či kritiku redakce, tj. jako (*historickou*) otázku po poslední fázi utváření textů do jejich kanonické podoby;¹¹⁶ to je značně matoucí, neboť takový přístup je vlastně jen detailně zacílenou „kritikou dějin tradice“ a hermeneuticky není nijak alternativní. Jinou poměrně zřetelně profilovanou skupinu tvoří badatelé, kteří mají blízko k evangelikální teologii a jejich zájem na „daném tvaru“ textu, jenž má „autoritu“ (zvl. proti historicko-kritické roztržičnosti „autorů“ či „vrstev“), koření v ní.¹¹⁷ Zájem na „definitivním tvaru“ textu jako regulativní hermeneutické normě se ovšem během osmdesátých a devadesátých let významně uplatnil; autoři reprezentující velmi široké teologické spektrum spojují s otázkou „kanonického statutu“ textů otázku po kerygmatu (svědeckém obsahu) biblických textů, v němž nakonec tkví základ autority Písma¹¹⁸ – v centru pozornosti je tak (opět) otázka po vztahu „kanonického výběru“ textů, jejich kanonického „statutu“, jejich „kerygmatu“ a jejich „autority“.

Text: Canon as Paradigm, Philadelphia 1987; týž, „Canon as Shape and Function“, in: J. Reumann, *The Promise and Practice of Biblical Theology*, Minneapolis 1991, 87–97; týž, *Stability and Fluidity in Text and Canon*, Freiburg 1991.

¹¹⁵ J. Barton, „Canon and Old Testament Interpretation“, in: E. Ball, *In Search of True Wisdom*, Sheffield 1999, 37–52, 37: „*Sice je pravda, že za příslušníky »školy kanonické kritiky« se prohlašuje jen nemnoho badatelů; ale mnozí berou vážně Childsův zápas o to, abychom se mnohem více, než bylo v biblistice tradičně obvyklé, zajímali o text v té podobě, jak jej máme dochován, a abychom se ptali po vztahu jednotlivých knih uvnitř kánonu Písma a nejednali, jakoby danost kánonu byla v podstatě bez významu.*“ V českém prostředí srv. např. studii J. Hellera, „Teologický kontext“ (viz pozn. 74; pro srovnání tradic české biblistiky s Childsovým programem viz P. Macek, „The Prague School of the Old Testament Research and the Canonical Approach to the Scripture: A Preliminary Comparison“, in: *Communio viatorum* 30 (1987), 89–97; viz též J. Heller a M. Prudký, „Die Prager Arbeit am Alten Testament und ihre Analogien zur sog. Amsterdamer Schule“, in: *Summa. Blad van de theologische faculteit van de UvA* 19 [juni] (1987), 14–18.

¹¹⁶ Srv. např. D. A. Knight, „Canon and the History of Tradition: A Critique of Brevard S. Childs' Introduction to the Old Testament as Scripture“, in: *Horizons in Biblical Theology* 2 (1980), 127–149; M. Brettler, „Canon: How the Books of the Hebrew Bible Were Chosen“, in: *Bible Review* 5/4 (1989), 12–13; M. Saebø, *On the Way to Canon: Creative Tradition History in the Old Testament* (JSOTS 191), Sheffield 1998.

¹¹⁷ Např. P. R. House, *Old Testament Theology*, Downers Grove 1998.

Brevard S. Childs

Základní charakteristiku svého *opus magnum* vystihuje Childs podtitulem; jeho *Biblická teologie Starého a Nového zákona* má být „teologickou reflexí křesťanské Bible“.¹¹⁹ Na rozdíl od Rendtorffa, který chce představit teologii „(kánonu) Hebrejské Bible“, tj. teologii Tenachu, vychází Childs zcela programově z křesťanského výměru Písma svatého, jak jej představuje integrální celek dvoudílné sbírky Starého a Nového zákona. Jedině v tomto rámci mají starozákonní texty pro křesťany svůj význam; v tomto kontextu ovšem i novozákonní evangelium nachází svou teologickou integritu (v dialektickém vztahu kontinuity a diskontinuity). Představení *biblické teologie* proto v kontextu křesťanské teologie nemůže vycházet z rámce, jenž by byl definován jinak.¹²⁰ Specifickým rysem a základní daností křesťanského kánonu Písma ovšem je, že zachovává obě svébytná svědectví „vedle sebe“ a společně je chápe jako dosvědčení evangelia, tj. křesťanské zvěsti o spáse v Ježíši Kristu.

V rozvržení díla postupuje Childs způsobem, který je v biblistice obvyklý – od deskriptivního popisu látky k systematickému vyhodnocení a aktualizaci interpretaci jejího obsahu.¹²¹ Při uplatnění Childsova *kanonického přístupu* to konkrétně znamená, že po prolegomenálních kapitolách autor nejprve podrobně představuje „svébytné svědectví Starého zákona“ (zde postupuje podle kanonického pořádku látek v Tenachu) a „svébytné svědectví Nového zákona“ (zde ovšem postupuje podle dějin utváření křesťanského svědectví, tedy podle diachronní osnovy – od nejstarších vyznavačských formulí přes teologii apoštola Pavla k evangeliím a ostatním popavlovským spisům), aby pak po stručném exegetickém exkurzu (demonstrace kanonické interpretace na textech Gn 22, 1–19 a Mt 21, 33–46) přešel k systematic-

¹¹⁸ Např. R. Zuurmond, „The Structure of the Canon“, in: J. W. Dyk (ed.), *The Rediscovery of the Hebrew Bible*, (ACEBT Suppl. 1), Maastricht 1999, 141–149; J. Goldingay, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan 1987; J. Barton, „Canon and Old Testament Interpretation“, in: E. Ball, *In Search of True Wisdom*, Sheffield 1999, 37–52; ale i J. Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Philadelphia 1983; též, *The Scope and Authority of the Bible*, London 1980.

¹¹⁹ Viz pozn. 113.

¹²⁰ *Op. cit.* 70nn; srv. Childsovu již dříve vydanou dílčí *teologii Starého zákona: Old Testament Theology in a Canonical Context*, London 1985.

¹²¹ Toto věcné i metodické odlišení rovin do biblistiky programově vnesl již J. Ph. Gabler, když první zřetel spojoval s „čistou“ biblickou teologií, jejíž úkol je historicko-deskriptivní (má podat očištěný obraz myšlenek jednotlivých biblických autorů), a druhý zřetel s „pravou“ biblickou teologií, jež má systematicky shrnovat nález „biblického učení“ pro další užití v rovině křesťanské dogmatiky; viz výše, pozn. 3.

ko-teologické reflexi deseti témat biblické teologie. Takto pojaté představení biblické teologie se pochopitelně nemůže vyhnout kritické otázce po vnitřní integritě a metodické provázanosti obou hlavních částí. Z vypracování je zřetelné, jak výrazně je autor zakotven v reformované teologii barthovského typu (ovšem se sympatickou otevřeností a snahou o široce eku-
menický výměr křesťanství); nad volbou a předloženou reflexí řady témat v druhé části knihy je možné se ptát, nakolik souvisejí s touto nijak neskrývanou vlastní teologickou orientací a nakolik vlastně ústrojně vyplývají ze svěbytného svědectví obou částí biblického kánonu.

Celkově je ovšem toto Childsovo dílo třeba uznale ocenit. Autor v něm opět prokázal nejen suverénní znalost biblistiky, a to v širokém záběru napříč dílčími disciplínami, ale i schopnost systematické rozpravy v rozhovoru s dogmatickou tradicí teologie. To vše vložil do služby svému pojetí „kanonického přístupu“ v biblické teologii a provedl na rozsáhlé ploše (celkem 745 stran). Do rozpravy na řadě míst zapracoval i svou reakci na kritiku, která na jeho adresu zazněla v rámci široké rozpravy, již svými předchozími publikacemi vyvolal.¹²² Uvedenou publikaci je proto možné považovat za mezník, jenž v jistém smyslu uzavírá dosavadní diskusi o možnostech, kladech i slabinách Childsova „kanonického přístupu“ na poli starozákonní teologie.¹²³

¹²² Srv. např. polemiku s kritikou W. Brueggemanna; *Op. cit.* 72n.

¹²³ Srv. recenze a reakce na dřívější Childsovy práce: W. Brueggemann, „review of Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*“, in: *Theology Today* 23 (1986), 284–287; M. Oeming, „Text–Kontext–Kanon: Ein neuer Weg alttestamentlicher Theologie: Zu einem Buch von Brevard S. Childs“, in: I. Baldermann (Hrsg.), *Jahrbuch für biblische Theologie* 3, Neukirchen 1988, 241–251. V českém prostředí kromě titulů uvedených v pozn. 115 také P. Macek, „Childs, Brevard S.: Introduction to the Old Testament: (recense)“, in: *Křesťanská revue* L (1983), 46–48. Po vydání Childsovy *Biblické teologie* viz H.-U. Weidemann, „Kanon und Christuszeugnis – B. S. Childs' Antwort auf eine alte Frage“, in: *Bibel und Kirche* 55 (2000), 26–32; D. T. Olson, „Biblical Theology as Provisional Monologization: A Dialogue with Childs, Brueggemann and Bakhtin“, in: *Biblical Interpretation* 6/2 (1998), 162–180; P. R. Noble, *The Canonical Approach: A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs* (Biblical Interpretation 16), Leiden 1995; R. Rendtorff, „Rezension Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*“, in: I. Baldermann (Hrsg.), *Jahrbuch für biblische Theologie* 10, Neukirchen 1995, 359–370. Velmi kriticky Childse hodnotí J. Barr, *The Concept of Biblical Theology*, Minneapolis 1999 (zvl. 387–438). Pozitivní i kritické hodnocení Childsova díla obsahují jemu věnované jubilejní sborníky: G. M. Tucker, D. L. Petersen a R. R. Wilson (eds.), *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, Philadelphia 1988 a C. R. Seitz a K. Greene-McCreight (Eds.), *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, Grand Rapids 1999.

Rolf Rendtorff

V německé jazykové oblasti patřil již v osmdesátých letech k průkopníkům „kanonického přístupu“ Rolf Rendtorff.¹²⁴ Jeho uplatnění „kánonu“ či „kanonicity“ v biblické teologii je ovšem výrazně jiné než u Childse. Rendtorffa „kanonický tvar“ zajímá především jako danost „poslední podoby“ textu;¹²⁵ ta je útvarem, jenž má být předmětem výkladu, nikoli útvary, jež jí v dějinách tradice historicky předcházely. Kánonem je přitom pro Rendtorffa jednoznačně „Hebrejská bible“, tedy tzv. palestinský kánon (Tenach) – nikoli křesťanská podoba Písma Starého a Nového zákona. Kánon Hebrejské bible totiž historicky předcházela vzniku křesťanství. Křesťanská církev jej z židovské tradice již přijala, a to právě jako již statutární, kanonickou veličinu „Písma svatého“. Primárním úkolem teologie Starého zákona jako disciplíny křesťanské teologie proto musí být vyložit obsah tohoto „předkřesťanského, židovského biblického kánonu ... v [křesťanském] teologickém kontextu.“¹²⁶ Zde se Rendtorffovi otevírá možnost spolupráce s židovskými biblisty – spolupráce, v níž svébytnost a rozdílnost náboženských tradic nepochybně vymezuje limity shody při interpretaci a užití látek, nicméně rozšiřuje obzory tam, kde si badatelé připouštějí obojí „dějiny působení“ biblických látek a jsou otevřeni přijímat pozitivní i kritické podněty z dialogického setkání nad textem, který obě komunity víry přijímají jako „kanonické svědectví“.¹²⁷

V osmdesátých a devadesátých letech Rendtorff postupně publikoval řadu přípravných studií k hermeneutickým a metodologickým východiskům

¹²⁴ Srv. jeho *Das Alte Testament: Eine Einführung* 1983 (česky: *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury*, Praha 1996), jež na rozdíl od běžných kompendií literárního úvodu nepojednává Pentateuch podle hypotézy „literárních pramenů“, nýbrž podle „kanonického tvaru“ pěti knih Mojžíšových.

¹²⁵ Die „*Jetzt- und Letztgestalt des Textes*“.

¹²⁶ R. Rendtorff, „Theologie des Alten Testaments: Überlegungen zu einem Neuansatz“, in: *týž, Kanon und Theologie*, Neukirchen 1991, 1–15, 13.

¹²⁷ Rendtorff se velmi výrazně angažoval v obnově vztahů mezi církví a synagogou. Pro oblast biblické hermeneutiky a teologie v 90. letech srv. jeho studie: „Rabbinische Exegese und moderne christliche Bibelauslegung“, in: *týž, Kanon und Theologie*, Neukirchen 1991, 15–22; „Wege zu einem gemeinsamen jüdisch-christlichen Umgang mit dem Alten Testament“, in: *týž, Kanon und Theologie*, Neukirchen 1991, 40–53; „The Impact of the Holocaust (Shoah) on German Protestant Theology“, in: *Horizons in Biblical Theology* 15/2 (1993), 154–167; „Die Bibel Israels als Buch der Christen“, in: C. Dohmen a T. Söding (Hrsg.), *Eine Bibel – zwei Testamente*, Paderborn 1995, 97–114.

¹²⁸ Souborně byly publikovány v R. Rendtorff, *Kanon und Theologie: Vorarbeiten zu einer Theologie des AT*, Neukirchen 1991 a *týž, Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Wege zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen 2001.

a k základním otázkám biblické teologie.¹²⁸ Koncept, jenž v nich teoreticky pojednala a zdůvodnil, pak uskutečnil ve své dvousvazkové publikaci *Teologie Starého zákona: kanonický nástin*.¹²⁹

V návaznosti na tezi svého učitele Gerharda von Rada, že vzhledem k dějinné (dějepisné) povaze svědectví Starého zákona je nejpřiměřenějším způsobem jeho interpretace „převyprávění“,¹³⁰ a v návaznosti na svou vlastní tezi o hermeneutické funkci struktury kánonu podává Rendtorff svou „teologii“ v až extrémně těsné návaznosti na biblické látky, zvláště na jejich uspořádání v Tenachu. První díl po několika úvodních kapitolkách nabízí „jen“ (teologickým zájmem vedené) „přeřikání“ obsahu látek Starého zákona podle jednotlivých knih – od Genesis až po Druhou Paralipomenon. Druhý díl pak nabízí exkurzy k motivům či tématům, jež jsou pro biblickou teologii důležité; osnova je však i v této „systematičtější“ části dána uspořádáním látek v kánonu; témata jsou řazena podle toho, kde se o nich (poprvé či dominantně) v Tenachu mluví. Tímto neobvyklým řešením se Rendtorff pokusil učinit zadost svérázu „kanonického tvaru“ biblického svědectví. To je nepochybně novátorský počín. Nicméně, celkově se od této dlouho nahlašované a mnoha programovými studii připravované publikace čekalo nepochybně více. Ve vypracování jednotlivých témat autor málokdy přesáhl úroveň jednoduchého, afirmativně vedeného výkladu běžných znalostí; rozhovor s alternativními názory či jinými řešeními pojednávaných problémů je přítomen v podstatě jen mezi řádky, do hlubšího rozboru problémů se autor pouští jen zřídka. Je příznačné, že dílo nemá poznámkový aparát a autor jen ojediněle odkazuje na literaturu či jiné badatele.¹³¹

Celkově je možné říci, že po Childsově pokusu přijít s koncepčně nově pojatou Biblickou teologií je Rendtorffova *Teologie Starého zákona* pokusem obdobným, v některých rysech svého „kanonického pojetí“ jistě i radikálnější. Avšak pro její povahu dosti letmého nástinu ji lze těžko považovat za uspokojivé vypracování programu, který si Rendtorff svými slibnými prolegomenálními studii vytyčil.

¹²⁹ Viz pozn. 112.

¹³⁰ „Die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist ... die Nacherzählung“. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München 1962¹, 134n.

¹³¹ V těchto rysech je Rendtorffova práce antipodem dvousvazkové teologie z pera Horsta-Dietricha Preuße (H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments: Band 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart 1991; též, *Theologie des Alten Testaments: Band 2: Israels Weg mit JHWH*, Stuttgart 1992); ta sice nevyniká svou koncepcí, zato detailně představuje tradiční témata a problémy starozákonních látek či jejich teologického vyhodnocení, a to včetně exkurzů do dějin bádání a velmi podrobných bibliografických soupisů.

Rainer Albertz

O vskutku mimořádný rozruch se v disciplíně *teologie Starého zákona* postaral Rainer Albertz, když v programové přednášce na mezinárodním kongresu v roce 1993¹³² nežádal nic menšího než zavržení této disciplíny, resp. její nahrazení *dějiny náboženství starověkého Izraele* (*Religionsgeschichte Israels*). Nejednalo se přitom ani o laciné gesto ani o nepoučenou provokaci, nýbrž o vážně míněnou výzvu respektovaného odborníka, jenž k tomuto závěru došel po dlouholetém kritickém spoluutváření oboru. Albertzovými učiteli a pozdějšími kolegy byli mj. Gerhard von Rad a Claus Westermann; autor sám v předchozím roce publikoval své monumentální zpracování dějin Izraele a jeho náboženství.¹³³

Albertz ve své argumentaci vyšel od obecného postulátu, že každý vědní obor – v tomto případě starozákonní biblistika – musí mít disciplínu, v níž dochází k syntéze a celostné interpretaci zkoumané problematiky; tato disciplína pak mj. musí zprostředkovat rozhovor s ostatními vědními obory, aniž by si v takovém dialogu bylo nutné osvojovat technickou řeč či metodologii specializovaných studií. V oboru starozákonním se v poosvěcenské době¹³⁴ o tuto roli vede zápas mezi „*teologií Starého zákona*“ a „*dějiny náboženství starověkého Izraele*“. Asi do dvacátých let 20. století měl v tomto soupeření zřetelně navrch přístup „*dějiny Izraele*“; avšak od nástupu generace G. von Rada až do současnosti se má za to, že syntetizující disciplínou, jež má za úkol tlumočit výsledky starozákonní biblistiky ostatním teologickým oborům a dalším vědním disciplínám, má být „*starozákonní teologie*“.¹³⁵

Albertz ovšem shledává, že disciplína „*starozákonní teologie*“ v této roli zcela selhává. Pro její minulost i současný stav platí, že v ní chybí konsensus i o těch nejzákladnějších danostech – o vymezení předmětu, přístupu, metody i základního úkolu disciplíny. Publikované pokusy o vypsání „*teologie Starého zákona*“ jsou velmi divergentní a kromě řady hermeneutic-

¹³² Na kongresu *Society for Biblical Literature* v Münsteru, 28. července 1993; přednáška byla publikována: R. Albertz, „*Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung*“, in: I. Baldermann (Hrsg.), *Jahrbuch für biblische Theologie* 10, Neukirchen 1995, 3–24.

¹³³ R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen 1992 (anglicky: týž, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, London 1994).

¹³⁴ Počátky moderní biblistiky se obvykle datují programovou řečí J. Ph. Gablera; viz výše, pozn. 3.

¹³⁵ Srv. např. B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Minneapolis 1992, 8: „*It was ... a fatal methodological mistake when the nature of the Bible was described solely in the categories of history of religion...*“

kých a dogmatických předpokladů, na nichž jsou koncepčně založeny a jež jsou očividně subjektivní povahy, vykazují tyto práce často mizivou schopnost komunikovat s alternativními přístupy, byť jen uvnitř vlastní disciplíny. K základním problémům, s nimiž se tato disciplína neustále potýká, patří metodický rozpor mezi uplatňováním historicko-kritických nástrojů analýzy a záměrem vyvodit z nálezu normativní závěry, jež by měly svou platnost pro teologii či církevní praxi (tzv. argument z Písma). U řady autorů také není zcela jasné, jak chápou interpretační kontext – zda pracují s historickým kontextem autora výpovědi, s kontextem redaktora či kanonické komunity nebo s aktuálním kontextem současnosti (nebo s nerozlišenou směsí více rovin). Vědní disciplína, jež je v takovém stavu, nemůže být pověřena úkolem formulovat syntetický obraz, nemůže nabízet tvorbu konsensu v oboru ani nemůže poskytovat platformu pro mezioborový dialog, uzavírá Albertz.

Oproti tomu disciplína *dějin náboženství starověkého Izraele* nabízí mnohem pevnější základnu. Subjektivita badatele je zde pod kontrolou ověřitelných dat a jasně definovaných historických metod (historická analýza, komparace a kontextově vázaná interpretace). Deskriptivní přístup k látkám umožňuje přiměřeně a vyváženě zpracovat celou škálu fenoménů a předložit pestrý obraz celku bez ohledu na apologetické zájmy. Metodologie disciplíny je stejná jako v příbuzných vědních oborech, což umožňuje neproblematický interdisciplinární rozhovor. Navíc, vzhledem k bytostně *dějinné* povaze starozákonního svědectví umožňuje historický přístup věcně vhodnější uchopení řady podstatných rysů „biblické teologie“ – například vnitřního rozhovoru starších a mladších tradic uvnitř kánonu či postupných vrstev přepracování textu, jež kanonická podoba náboženských tradic Izraele vykazuje. Zasazením těchto jevů do jejich dějinného kontextu a vyhodnocením jejich funkce v konkrétních danostech náboženského života starověkého Izraele vzniká mnohem zřetelnější obraz náboženské a teologické „tváře“ svědectví Starého zákona v jeho vnitřní rozmanitosti, než jaký může nabídnout starozákonní teologie.¹³⁶ Jako celek má disciplína dějin náboženství podstatně větší schopnost předkládat syntetický obraz látek Starého

¹³⁶ Problém nedostatečné ukotvenosti teologických výpovědí v konkrétním kontextu ukazuje Albertz mj. na kanonicky pojatých teologiích B. S. Childse a R. Rendtorffa, u nichž není jasné, co je vlastně jejich interpretačním kontextem. „*Kanonický kontext*“ je pro ně paušální, nadčasovou konstrukcí, jež znemožňuje sledovat funkci svědecké výpovědi v reálně dějinném zápase. Srv. R. Albertz, „Hat die Theologie des Alten Testaments doch noch eine Chance? Abliessende Stellungnahme in Leuven“, in: I. Baldermann (Hrsg.), *Jahrbuch für biblische Theologie* 10, Neukirchen 1995, 177–188, 179nn (zvl. pozn. 5).

zákona (a to včetně jeho teologických aspektů!) než disciplína biblické teologie; má také obecně srozumitelná kritéria pro vedení odborné rozpravy a utváření konsensu. Proto Albertz navrhuje vést nadále syntetickou rozpravu ve starozákonním oboru „pod gescí“ této disciplíny.

Diskusi, již Albertz takto provokativně vyvolal a jež znovu vyjevila hloubku problémů v základních otázkách sebepochopení starozákonní biblistiky, dokumentuje mj. sborník „*Izraelské dějiny náboženství nebo Teologie Starého zákona?*“, v němž jsou publikovány přednášky a diskusní příspěvky z kongresu téže vědecké společnosti následujícího roku v Lovani.¹³⁷ Jakkoli se většina respondentů vyjádřila v tom smyslu, že i nadále počítá se smysluplností disciplíny „teologie Starého zákona“ a dokonce jí nadále přiznává i roli disciplíny syntetizující, současně dala v řadě aspektů a postřehů Albertzovi za pravdu. Celá debata pochopitelně nevyšla v nový konsensus, nicméně pro starozákonní biblistiku nepochybně znamenala důležitý předěl – po Albertzově výstupu již není možné koncipovat teologii Starého zákona jako „před Albertzem“.¹³⁸

Walter Brueggemann

Starozákonní teologie se ovšem v devadesátých letech dočkala nejen nových variací na staré koncepty (Preuß), nepřilíš vydařených pokusů o nové koncepty (Rendtorff) či návrhu na „uzavření podniku“ (Albertz), nýbrž také zásadního díla, jež přišlo se vskutku originální koncepcí, kriticky zpracovalo výše naznačené „postmoderní“ vření v historiografických a literárních disciplínách biblistiky, přijalo podstatné impulsy ze soudobé hermeneutiky a – last but not least – z hlediska metodického i formálního nabídlo nejen stručný nástin, nýbrž solidně vypracované, k odborné rozpravě i dalšímu studiu zvoucí kompendium. Jedná se o *Teologii Starého zákona* z pera Waltera Brueggemanna.¹³⁹

Podobně jako Childsovo, Preußovo či Rendtorffovo *opus magnum* je i toto dílo plodem autorovy celoživotní práce na poli biblické teologie. Stejně

¹³⁷ I. Baldermann (Hrsg.), *Jahrbuch für biblische Theologie: Bd. 10: Religionsgeschichte Israel oder Theologie des Alten Testaments?* Neukirchen 1995; sborník příspěvků z *International Meeting of the Society of Biblical Literature* (Lovani 1994). Albertzova závěrečná řeč, v níž reaguje na vznesené otázky a kritiku, je na str. 177–187.

¹³⁸ Srv. J. Barton, „Alttestamentliche Theologie nach Albertz?“, in: I. Baldermann (Hrsg.), *Jahrbuch für biblische Theologie* 10, Neukirchen 1995, 25–34. V novozákonním oboru vystoupil s obdobným programem H. Räisänen (*Beyond New Testament Theology*, London 1990).

¹³⁹ W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997 (celkem 777 stran).

jako oni i Brueggemann v předchozích letech publikoval pilotní články a dílčí studie, v nichž formuloval svůj přístup a ověřoval nosnost základních součástí své koncepce.¹⁴⁰

Vůči změnám, jež přinesla epistemologie „postmoderny“, se Brueggemann staví otevřeně – přijímá, ba vítá je jako osvobození od „hegemonie“ dosavadních ontologicky kotvených teologických přístupů. Jestliže nyní starozákonní biblistika vstupuje do mnoha rozmanitých interpretačních kontextů, je to dobře; a jestliže pak v tomto otevřeném prostoru spolu musí soupeřit řada různých přístupů, metod a tedy i interpretací a „významů“, není to jen nutné zlo způsobené vykloubením současnosti, nýbrž je to věcně oprávněné a je to třeba z vnitřních pozic biblické teologie přivítat. – Tento stav totiž odpovídá povaze svědectví Starého zákona samého!

Úkol biblické teologie Brueggemann za této situace nevidí ani tak v uchopení a popisu věcného – například tématicky určeného – „středu Písma“, jako spíše v zachycení onoho dynamického dění, v němž se uskutečňuje „svědectví Písma“; to se přece samo v kánonu prezentuje jako široký, strukturovaný dialog svědků s jejich všelijak svébytnými motivy, důrazy, způsoby a zájmy. Svůj přístup Brueggemann metodicky opírá o tzv. rétorickou kritiku (*rhetorical criticism*),¹⁴¹ silně ovšem uplatňuje i hlediska sociálně-kritické a ideologicko-kritické analýzy a dovolává se podnětů z hermeneutiky, zejména Paula Ricoeura.¹⁴² Východiskem je mu rozpoznání, že interpretace Bible je jak záležitostí rozpoznání či znalosti (*knowledge*), tak uplatněním moci (*power*). Žádná interpretace nikdy není neutrální, bez vazby na určité pozice a zájmy; rozpoznat tyto vazby a podrobit je otevřené kritice musí být nedílnou součástí interpretačního diskurzu.

Na tomto základě Brueggemann přichází s návrhem vykreslit obraz biblického svědectví pomocí metafory *soudní pře*, v níž se celková představa o „kauze“ utváří pouze z vydaných *svědectví*.¹⁴³ „Věc“ sama (zde otázka po Bohu, resp. Bůh sám jako předmět „mluvení o Bohu“ [*theo-logiein*]) je takto vedenému pojednání nedostupná; její obraz však povstává ze souhry

¹⁴⁰ Jedná se o desítky článků a studií; výbor publikován ve sborníku W. Brueggemann, *Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme, and Text*, Minneapolis 1992.

¹⁴¹ Je jedním z řady vynikajících žáků Jamese Muilenburga; programovým textem přístupu je: J. Muilenburg, „Form Criticism and Beyond“, in: *JBL* 88 (1969), 1–18; srv. dále jubilejní sborník J. J. Jackson a M. Kessler, *Rhetorical Criticism Essays in Honor of James Muilenburg*, Pittsburgh 1974.

¹⁴² Zejména P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Evanston 1974; též, *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia 1980; též, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*, Cambridge 1981.

¹⁴³ Srv. podtitul práce *Teologie Starého zákona: Svědectví, spor, obhajoba*.

či zápasu svědectví. Svědkové různých stran (svědkové obhajoby i obžaloby), svědkové s různým vztahem k pojednávané věci, různých způsobů výpovědi i různých osobních příběhů zde předkládají své *pojetí* toho, co se stalo, tj. svou verzi toho, co je pravdivé. Tomu je třeba „na soudu“ porozumět a vytvořit si smysluplnou celkovou představu, protože nic více v rukou nemáme. Tam, kde je svědectví přijato, ovšem spoluvytváří realitu.¹⁴⁴

Svědectví Izraele, jak je představuje kánon starozákonních textů, umožňuje tento přístup popsat velmi diferencovaně a nevede nutně k harmonizaci či eliminaci disonantních hlasů, ke kterým obvykle vedou přístupy systematicko-teologické. Brueggemann ve své knize postupuje jak podle věcných zřetelů (jádro pozitivních výpovědí, protihlasy, nevyžádaná a mimoděčná svědectví či indicie aj.), tak pracuje i s rozlišováním svědectví podle žánru či modu výpovědi (vyprávění, argumentace, apologie, doxologie atd.; výpovědi slovesné, adjektivní či nominální). Úhrnem tak vzniká neobyčejně bohatý a přitom zřetelně strukturovaný obraz starozákonního „mluvení o Bohu“.

Z kritického odstupu lze říci, že Brueggemannovo pojetí je nesporně novátorské, invenční, soustavně promyšlené a elegantně vypracované. Zajisté se mu podařilo vykročit z dosavadních paradigmat bud' historického nebo naukového pojetí starozákonní teologie. Základ jeho pojetí koření v rétorickém přístupu k textu jako *svědecké výpovědi*. Z toho plyne, že jej nezajímá událost, postava či dění „za textem“, nýbrž výhradně text jako výraz *svědectví*.¹⁴⁵ Tím si ovšem Brueggemann zcela uvolňuje ruce od řešení otázky po realitě daností, jež jsou tímto svědectvím dosvědčovány; vše pojednává pouze v rovině výpovědi (svědectví), jakýkoli rekurz k historické rovině (kromě kritických průhledů do aktuálního interpretačního kontextu, tj. do naší současnosti) je metodicky vyloučen. Důslednost, s níž Brueggemann svůj přístup uplatňuje, je obdivuhodná; stejně tak je až fascinující jeho vlastní rétorický výkon, jeho (místy až na hranici samoučelu vypjatá) formulační invence. Nicméně si nelze neklást otázku, zda autor na své cestě

¹⁴⁴ W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, 121: „Máme-li popsat tento proces teologicky, resp. podle starozákonní praxe, můžeme říct, že svědectví se stává zjevením. Jinak řečeno: svědectví, jež Izrael o povaze Boha vydává, přijímá eklesiaální komunita, jež stojí za [biblickým] textem, jako spolehlivé odhalení pravé povahy Boha.“

¹⁴⁵ I v základní teologické otázce, tj. otázce po Bohu Brueggemann zcela „dekonstruuje“ ontologický rozměr a soustředí celé řešení do otázky věrohodnosti svědecké výpovědi: „Our purpose in examining this strange transposition from testimony to revelation, from utterance to reality, is to indicate that for Old Testament faith, the utterance is everything. The utterance leads to the reality, the reality of God that relies on the reliability of the utterance.“ *Op. cit.* 122.

za alternativami historicko-kritické metody neztratil z mysli, že starozákonní svědectví vyniká právě *dějinností* a vazbou na konkrétní historické kontexty.¹⁴⁶ Stejně tak se lze nad uplatněním základního nástroje – rétorické kritiky – ptát, zda autor sám svou „rétorikou“ neupadá „pastí“ kritiky, již uplatňuje vůči jiným interpretům.¹⁴⁷

Vzhledem k tomu, že Brueggemann bývá – zajisté oprávněně!¹⁴⁸ – řazen k protagonistům „postmoderních“ důrazů v biblistice a teologii, sluší se neshledat jeho důraz na *limitující funkci* takto založené hermeneutiky, kterou lze čelit nekonečné mnohosti možných interpretací, jak ji například hájí David J. A. Clines.¹⁴⁹ Výklad textu je jako *svědectví* z principu věci neustálým procesem vyjednávání, dohadování a oprav dosavadního nálezu; žádná interpretace si proto nemůže činit nárok na to, že je „pravá“ či „definitivní“ – naopak, každé svědectví má povahu provizorního výroku, za něž ovšem svědek vždy nese plnou odpovědnost. Proto musí být každá „komunita“, jež sdílí určitý interpretační kontext a vytváří si dílčí konsensus, vždy otevřena kritickému rozhovoru s ostatními „komunitami“; na tom se rozhoduje, zda otevřenost k pluralitě nesklouzne k sektářství. Tuto hermeneutickou zásadu, jež neumožňuje autorizovat *jakýkoli* výklad, přitom Brueggemann spojuje s funkcí kánonu. S odkazem na Albertze charakterizuje kánon jako výměr kompromisní shody, v níž žádná ze stran, jež se na utváření „biblické normy“ historicky podílela, není zcela potlačena a žádná také nemá zcela navrch. Kánon je tak prostorem svědectví, v němž se utváří diskurz víry Izraele; biblické „mluvení o Bohu“ tak má kánonem dáno regulativní „kritérium shody“, jež brání bezmezné mnohosti výkladů.¹⁵⁰

¹⁴⁶ V jednotlivostech tento zřetel Brueggemann samozřejmě uplatňuje, např. při interpretaci prorockých výroků.

¹⁴⁷ Srv. J. Barr, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, Minneapolis 1999, 546nn; také Filip Čapek, „The Double Rhetoric of Brueggemann's Theology: Hegemony as a Rhetorical Construct“, in: *Biblische Notizen* 110 (2001), 55–65.

¹⁴⁸ Srv. např. W. Brueggemann, *Texts under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination*, Minneapolis 1993; též, „Biblical Theology Appropriately Postmodern“, in: *Biblical Theology Bulletin* 27/1 (1997); též, *Deep Memory Exuberant Hope: Contested Truth in a Post-Christian World 2000*; viz též kapitolu jeho teologie „Interpretace v pluralitním kontextu – konec establishmentu: od hegemonie k pluralitě v interpretaci“ (707–720).

¹⁴⁹ Každý vykladač je odpovědný pouze své „interpretační komunitě“ a není povinen zodpovídat se jakékoli instanci mimo tyto své adresáty. Viz D. J. A. Clines, *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (JSOTS 205), Sheffield 1995 a sborník dříve publikovaných článků též, *On the Way to the Postmodern I-II* (JSOTS 292), Sheffield 1998.

¹⁵⁰ W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, 63 (pozn. 7).

Erhard S. Gerstenberger

V prostředí německé starozákonní biblistiky nedávno předložil „pluralisticky“ pojatou teologii Starého zákona Erhard S. Gerstenberger – *Teologie [plurál!] ve Starém zákoně: Pluralita a synkretismus starozákonní víry v Boha*.¹⁵¹ Jeho přístup je ale ve srovnání s Brueggemannem určen více perspektivou dějin náboženství starověkého Izraele. Společensko-kritické a ideologicko-kritické zřetele jsou ovšem i u něj silné a obdobně zaměřené; souvisejí mj. s jeho dlouhodobým působením v Latinské Americe.¹⁵² Autor v této práci vynikajícím způsobem popisuje modifikaci obrazu víry starověkého Izraele jako monoteistického náboženství, k níž v posledním období došlo,¹⁵³ a interpretuje jejich teologické důsledky. V řadě důrazů je autor blízký R. Albertzovi.

Celkové hodnocení debaty o starozákonní teologii

Za obšírnější představení by nepochybně stála i řada témat, jež během devadesátých let stála v popředí odborného diskurzu. Rozměr tohoto článku však neumožňuje pustit se do nich s alespoň minimální soustavností. Částečný obraz o důležitosti některých otázek lze získat například z témat výročních sborníků pro biblickou teologii, jež začaly vycházet právě na prahu devadesátých let a záhy se staly jednou z předních publikačních platform oboru.¹⁵⁴

V pojednávané době vyšlo také několik publikací, v nichž jejich autoři nabídli svůj hodnotící retrospektivní pohled na dosavadní cestu disciplíny.¹⁵⁵ Alespoň tři z nich zasluhují výslovnou zmínku.

¹⁵¹ E. S. Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament: Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 2001.

¹⁵² Srv. E. S. Gerstenberger, „Der befreiende Gott: zum Standort lateinamerikanischer Theologie“, in: H. T. S. Sun (e.a.), *Problems in Biblical Theology*, Grand Rapids 1997, 145–166; E. S. Gerstenberger a U. Schoenborn, *Hermeneutik, sozialgeschichtlich: Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten*, Münster 1999.

¹⁵³ Studium fenoménu „monoteismu“ tvořilo v uplynulém období jedno z ohnisek, z nichž vycházely impulzy k proměně celkového obrazu disciplíny. Srv. např. O. Keel (Hrsg.), *Monothéismus im Alten Testament und seiner Umwelt* (Biblische Beiträge 14), Fribourg 1980; O. Keel a C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Quaestiones Disputatae 134), Freiburg 1992; T. N. D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm 1995; týž, „YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith“, in: E. Blum, C. Macholz a E. W. Stegmann (Hrsg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, Neukirchen 1990, 393–417; K. A. Deurloo a B. J. H. Diebner, *YHWH – KYRIOS – ANTITHEISM or The Power of the Word: Festschrift für Rochus Zuur-*

James Barr shrnul výtěžek svého celoživotního kritického obhlížení oboru do rozsáhlé publikace *Koncept biblické teologie: Starozákonní perspektiva*.¹⁵⁶ V ní poměrně přehledně člení všechny moderní pokusy o vyspání starozákonní teologie na pět základních typů, jež pak postupně z několika úhlů analyzuje a hodnotí. K tomu přiřazuje systematickou rozpravu základních problémů, jichž se biblická teologie dotýká, a přitom kriticky glosuje nejvýznamnější autory a jejich publikace. Na rozsáhlé ploše místy značně podrobného výkladu se takto Barr s nadhledem zkušeného recenzenta – a s osobitými kritickými šlehy v jednotlivostech a invenčními poukazy na souvislosti – vyjadřuje téměř ke všem podstatnějším otázkám či důležitějším publikacím v oboru za posledních bezmála sto let.

V ediční řadě *Prameny pro biblické a teologické studium* vyšla jako úvodní svazek obsáhlá čítanka dokumentující dění ve starozákonní teologii od třicátých let – *Rozkvět starozákonní teologie*.¹⁵⁷ Je vybavena přehlednými redakčními úvody k jednotlivým etapám biblicko-teologické rozpravy i k jednotlivým autorům, z jejichž děl jsou uvedeny ukázky.¹⁵⁸ Volbu autorů i úryvků z jejich děl je možné považovat za velmi zdařilou, ediční výbava publikace je vynikající.

Své pověsti osvědčeného průvodce dějinami biblistiky nezůstal ani v devadesátých letech nic dlužen Henning Graf Reventlow. Kromě rozsáhlého encyklopedického článku, v němž přehledně představil dějinný průběh, hlavní

mond anlässlich seiner Emeritierung 26. 1. 96 (DBAT, Beihefte 14), Heidelberg 1996; J. Heller, „Sjema' als fundament van monotheïsme?“, in: *Amsterdamse cahiers voor exegese en bijbelse theologie* 10 (1989), 37–44.

¹⁵⁴ I. Baldermann (Hrsg.), *Jahrbuch für biblische Theologie: Bd. 1 Einheit und Vielfalt biblischer Theologie*, Neukirchen 1987nn.

¹⁵⁵ Např. G. F. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids, Michigan 1991⁴; H. W. Seidel, *Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhundertwende* (BBB 86), Frankfurt a.M. 1993; H. Naber, *Die Bedeutung des Alten Testaments für die christliche Theologie: Positionen deutschsprachiger katholischer Alttestamentler des 20. Jahrhunderts*, Münster 1998; D. W. Baker a B. T. Arnold, *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches*, Grand Rapids 1999; E. W. Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998; W. Zwickel, „Religionsgeschichte Israels. Einführung in den gegenwärtigen Forschungsstand in den deutschsprachigen Ländern“, in: B. Janowski a M. Köckert (Hrsg.), *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte*, Gütersloh 1999, 9–56.

¹⁵⁶ J. Barr, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, Minneapolis 1999 (715 stran!).

¹⁵⁷ B. C. Ollenburger, E. A. Martens a G. F. Hasel (eds.), *The Flowering of Old Testament Theology: A Reader in Twentieth-Century Old Testament Theology* (Sources for Biblical and Theological Study 1), Winona Lake 1992.

¹⁵⁸ Celkem 20 kapitol, úhrnem 547 stran včetně bibliografie a rejstříků.

otázky a současné trendy biblické teologie,¹⁵⁹ doplnil svá dříve vydaná přehledová kompendia k dějinám oboru¹⁶⁰ podrobnou studií o dění v dalším desetiletí.¹⁶¹ Nadto vydal čtyři obsáhlé svazky k dějinám výkladu biblických látek od antiky až po 20. století.¹⁶² Pro zájemce o dějiny biblistiky tak vytvořil soubor publikací trvalé hodnoty, v nichž lze najít jak přehledné informace s podrobnými odkazy k další bibliografii, tak texty přesahující běžný rámec biblistiky, například směrem k dějinám umění.

ZÁVĚR

Máme-li s odstupem pohlédnout na *celkovou proměnu* starozákonní biblistiky, k níž došlo od konce osmdesátých let, je nutno nejprve tuto proměnu vůbec rozpoznat a přiznat. Pro někoho, kdo byl pevně zakořeněn v relativním konsensu „pracovních hypotéz“ předchozí éry, to nemusí být nijak jednoduché.¹⁶³

Máme-li tuto proměnu *charakterizovat*, je možné ji označit za dynamicky probíhající celkovou *restrukturalizaci*. Do rozpravy zajisté vstoupily některé nové informace a nové otázky; mnohem hlubší vliv na dynamiku současného dění však měla změna postoje k poznatkům i interpretacím, jež byly dosud považovány za „zajištěné“, a proměna přístupu na širším poli utváření „poznání“, zejména v problematice epistemologické a hermeneutické. K „restrukturalizaci“ obor také nutně vedlo výrazné rozšíření perspektiv a pluralita kontextů, v nichž se látky analyzují, vyhodnocují a interpretují. Ovšem, charakterizovat proměnu scény jako „restrukturalizaci“ také znamená, že řada prvků, poznatků, metod i vyhodnocených konstruk-

¹⁵⁹ Např. H. G. Reventlow, „History of Biblical Theology“, in: D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* VI, New York 1992, 483–505.

¹⁶⁰ H. G. Reventlow, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1982 a též, *Hauptprobleme der biblischen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1983; anglicky: *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century*, London 1985 a *Problems of Biblical Theology in the Twentieth Century*, London 1986.

¹⁶¹ H. G. Reventlow, „Theologie und Hermeneutik des Alten Testaments“, in: *Theologische Rundschau* 61 (1996), 48–102; 123–176.

¹⁶² H. G. Reventlow, *Vom Alten Testament bis Origenes* (Epochen der Bibelauslegung 1), München 1990; *Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters* (Epochen der Bibelauslegung 2), München 1994; *Renaissance, Reformation, Humanismus* (Epochen der Bibelauslegung 3), München 1996; *Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert* (Epochen der Bibelauslegung 4), München 2001.

¹⁶³ Viz např. osobně upřímné hodnocení Rolfa Rendtorffa v článku „The Paradigm is Changing: Hopes – and Fears“, in: *Biblical Interpretation* 1/1 (1993), 34–53. Podobně R. Albertz ve své výše zmíněné přednášce (viz pozn. 132).

tů či jednotlivých hypotéz zůstává nadále ve hře a vytváří tak linie kontinuity; jsou však obvykle řazeny do nových souvislostí a nabývají tak nových funkcí a významů (např. „klasická“ otázka po datování látek či problematika „kánonu“).

Máme-li tuto dynamickou scénu a její trendy *hodnotit*, nemůže to být – z povahy věci samé! – nijak „definitivní“. Navíc, k řadě rysů by bylo na místě vyjádřit se nejprve jednotlivě a konkrétně. V celkovém přehledu mám za to, že není třeba se lekat „dekonstrukčních“ prvků současného dění, jakoby se tím dělo něco *teologicky* nepatřičného. Při bližším pohledu je patrné, že se v řadě případů naopak jedná o kácení „falešných model“, na nichž sice stály jistoty včerejška, ale jejich předpoklady se dnes jeví jako „nohy hliněné“. Je-li tomu tak, je na místě očistný proces přivítat a přijmout výzvu nově otevřených otázek.

Současný stav starozákonního oboru tedy při vší nepřehlednosti nevyžaduje, že by byl v rozvalinách a badatelé jej pro nedostatek smysluplné práce museli opouštět – právě naopak. Metaforicky lze říci, že současné dění připomíná „rekonstrukci“ rozsáhlé stavby „za provozu“ – rekonstrukci, při níž práce zasahují i řadu nosných prvků, stavebníci se přitom v průběhu stavby neustále dohadují nejen o detaily, ale i o samy zásady konstrukce – dokonce, aniž by se vůbec shodovali na celkových liniích projektu. Tento pří-
měr ovšem podstatně kulhá: dění v žádném vědním oboru, tedy ani v biblistice, není výstavbou, jíž dává smysl šťastné ukončení projektu, nýbrž neustále otevřeným hledáním přiměřené interpretace jevů, jimiž se obor zabývá. Dějiny biblistiky proto nespějí k předem danému cíli, nýbrž mohou jen zaznamenat poctivé či pošetilé badatelské úsilí v dané chvíli, v daném kontextu. Úkolem těchto odstavců bylo vydat počet z práce biblistů na starozákonním poli v osledních desetiletích a nabídnout tak čtenáři jistou orientaci v tomto nepřehledném, ale nepochybně dobrodružném teologickém rozhovoru.

JAKOU TEOLOGIÍ?

Petr Macek

WHAT THEOLOGY? The article summarizes some recent thought on the basic options in conceiving the manner and task of theology in the academic milieu. Diversity in this regard inspires attempts to map out the basic "types" of theology with the intention of determining to what extent each type is an academic or philosophical discipline and to what extent it remains a project of Christian self-description and self-understanding.

The article then argues for theology which, while critically aware of its respective contexts, makes sure that the subject matter of theology is the Gospel of Jesus Christ. The task of theological education is the formation of a capability to reflect on this subject matter appropriately, because understanding the subject matter of theology has direct consequences for the identity of the Christian witness in the world and its readiness to meet its challenges.

Pokládáme již za samozřejmost, že teologie vystoupila ze svých vynucených zákoutí na veřejnost a je zde přijímána jako přinejmenším zajímavý partner rozhovoru. Očekávání na to, s čím přichází, se různí a rozličná je i relevance, která je tomu přikládána, i když formálně je to hodnocení dost vysoké: teologie patří opět do svazku univerzity. Jak legitimní je však to, co tu provozuje? Jaká jsou pro to kriteria? Má je teologie sama v sobě?

Dnes je dost obecně přijímáno a respektováno rozlišení tří základních veřejností či klientel, před nimiž teologie stojí, k nimž mluví, jimž je odpovědná, jak je popsal americký katolický teolog David Tracy: *církev, akademická veřejnost, nejširší veřejnost (celá polis)*.¹ Tam, kde některá z těchto odpovědností ustoupí do pozadí, nelze asi mluvit o teologii v tradičním smyslu toho slova, ale o nějakém druhu náboženského studia, byť takového, které může mít svou vnitřní integritu. Takové záměny jsme dnes v případě univerzitního studia svědky hlavně v anglofonním světě, kde dochází k přísnému rozlišování mezi teologií a religionistikou (Religious Studies). Religionistika prý na univerzitu patří, teologie nikoliv, té jsou vyhrazeny teologické semináře. Někde je to částečně asi opožděná reakce na útoky na akademickou svobodu ze strany některých *církevních* autorit – v některých případech snad dokonce na odmítání dialogu ze strany autorit *teologických*² –, jindy důsledek tlaku ze strany tzv. exaktních či pozitivisticky

¹ David Tracy, *The Analogical Imagination*, Crossroad, New York, 1991, 3nn.

² To se traduje zpravidla o barthovcích ve Velké Británii.

orientovaných věd. Formálně to bývá prezentováno jako rozlišení mezi ‚význačkovou‘ teologií, jež je pokládána za disciplínu povýtce ‚subjektivní‘, a ‚neutrální‘ (‚objektivní‘) religionistikou. To samo o sobě je ovšem velmi jednostranným a neobjektivním výkladem celé problematiky³ a tak je namísto otázka, zda lze toto zavádějící a matoucí dělení překonat, případně mu předejít tam, kde ještě plně nezavládlo.

Druhy teologie

Stanovení oné několikeré odpovědnosti, určení základních skupin adresátů, k nimž se teologie obrací, ještě nezaručuje, že takto zorientovaná teologie je práva svému předmětu. Také tím není nic řečeno o její struktuře, protože i teologie, která si je vědoma šíře své odpovědnosti, se jí může ujímat různě. Tato různost vede někdy k pokusům zmapovat základní *druhy* či *typy* teologie, s nimiž se lze v tomto kontextu setkat.

Nejrozšířenější tradiční nálepky rozlišují teologii na *konzervativní* a *liberální*. Vyjadřují tak hlavně její vztah k tradici – k tradici primární (Bible/apoštolské svědectví) i k dědictví formativních interpretací jejího obsahu (Augustin, Tomáš Akvinský, reformace a její konfese). Konzervativní přístup charakterizuje větší vůle minulé zachovat a tedy značná rezervovanost vůči všem novotám a změnám; pro liberální pojetí má rozhodující význam naopak přítomnost (její výzvy a trendy), k minulému se přistupuje s velkou svobodou. (Z hlediska liberalismu je pak konzervativismem i taková kritika tradice, jež apeluje na „návrat ke kořenům“.) To je pochopitelně zcela nedostačující rozlišení i kdyby bylo třeba v zásadě výstižné (a nejednalo se jen o pomluvu). Málo nám říká o přístupu k předmětu a o tom, kdo je jeho subjektem (kdo tu mluví a za koho). To platí i o novějších pokusech, kdy se místo o konzervativní teologii mluví (aspoň v protestantských kruzích) o teologii „evangelikální“, kladené jako alternativa teologie „ekumenické“ (místo liberální), nebo o snaze odlišit konzervativní (evangelikální) přístup od „fundamentalistického“, kdy ten první představuje jakýsi střed mezi fundamentalismem a liberalismem a je proto charakterizován někdy jako „umírněný“ (moderate) – jako např. ve sporech mezi baptisty v tzv. Jižní baptistické konvenci, největší nekatolické denominaci v USA.⁴

³ Velmi instruktivní uvedení do jádra problému poskytuje R.J. Hart, *Religious and Theological Studies in American Higher Education: A Pilot Study*, Journal of the American Academy of Religion LIX/4.

⁴ Srv. např. Nancy Tatom Annermanová, *Baptist Battles: Social Change and Religious Conflict in the Southern Baptist Convention*, Rutgers University Press, New Brunswick–London, 1990.

Z hlediska oněch formativních interpretací se teologie zpravidla dělí podle konfesí či církevní veřejnosti za níž a k níž mluví. To je vžité a normální, ale přesto zavádějící, protože teologie co do svého charakteru a své struktury není určena tímto partikulárním publikem, ale svým partikulárním *předmětem*. Není tedy přísně vzato katolická, protestantská, pravoslavná, a ovšem ani baptistická nebo nějaká jiná teologie, ale pouze (křesťanská) *teologie*, která se svým předmětem zaobírá z určité perspektivy, z určitého stanoviska. (Pro teologii, již charakterizuje její nejvlastnější předmět, lze asi hájit adjektivum „evangelická“, ale takto – mimo konfesijní kontext – lze hájit i adjektivum „katolická“; teologie, která chce být v nehlubším slova smyslu *evangelická* – orientovaná na evangelium, musí být zároveň v hlubším smyslu i *katolická* – celostná a pro všechny.)

Pozoruhodným pokusem o rozlišení základních alternativ v chápání podstaty a úkolu teologie byla před časem typologie Hanse Freie, amerického teologa německého původu: *Druhy křesťanské teologie*.⁵ Byla vedena snahou postihnout, do jaké míry je ve vytypovaných případech teologie akademickou disciplínou a do jaké míry zůstává sebereflexí církve. (Odpovědnost vůči širší veřejnosti nebyla přímo na zřeteli, interpretace kulturního kontextu, na jehož pozadí se ten který typ ujímá svého úkolu, ji zahrnovala.) O adaptaci této typologie pro širší veřejnost se poté – se zřetelem na úskalí onoho radikálního dělení mezi teologií a „religionistikou“ – pokusil britský teolog David Ford,⁶ editor populární encyklopedie *Moderní teologové*.⁷ Frei, který se orientoval na díla hlásící se i k určité metodologii, použil v některých případech méně klasické a širší veřejnosti rozhodně méně známé příklady, které navíc jako typ „seděly“ některým svým protagonistům jen dočasně.

Jde o rozlišení na pět typů, z nichž dva krajní představují jakési krajnosti (extrémy). Jeden extrém (typ I) představuje přístup, který je zcela určen *přítomností*, nějakou současnou filosofií (světovým názorem) nebo praktickými ohledy. Frei mluví o případě, kdy nad křesťanským sebepochopením realizovaným v církvi zcela převládá teologie jako akademická filosofická disciplína. Předmětem je formálně náboženství (křesťanství), ale myšlení není tímto předmětem nijak podstatně určeno. Je, jak poukazuje Ford, buď již pevně dáno, má svůj filosofický rámec, do něhož „přijímá“ svůj před-

⁵ Hans W. Frei, *Types of Christian Theology*, ed. G. Hunsinger and W. C. Placher, Yale University Press, New Haven/London, 1992.

⁶ David Ford, *Theology: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

⁷ David Ford, (ed.) *Modern Theologians*, Blackwell, Oxford, 1997.

mět – resp. to, co se tam vejde (přístup *moderní*), anebo pevně dáno není, dává spíš na konkrétní apetit a imaginaci a nechává se svým předmětem inspirovat (přístup *postmoderní*).

Je to z předmětného hlediska opravdu extrém: ke křesťanství se přistupuje z předem přijaté vnější pozice, to nejlepší je zpravidla ignorováno či karikováno a v každém případě vnímáno s nadhledem. Přesto je to přístup velmi běžný a rozšířený. Freiiovým prototypem tohoto přístupu se stala práce amerického teologa Gordona Kaufmana, *Esej o teologické metodě*.⁸ Teologické pojmy jsou „potenciálně univerzální imaginativní konstrukce“ pro vyjádření významu lidské zkušenosti. Křesťanské sebepochopení se neliší od kulturního sebepochopení západního člověka jako takového. Každé specifické náboženství je v zásadě staré jako stvoření samo a jeho poselství je vyjádřením odvěkého přirozeného a univerzálního lidského hledání. Ford konkrétní jména neuvádí, mluví o případech, kdy stanovíštěm, které určuje naši perspektivu a to, co se ocitne v „hledáčku“, je nějaká současná filosofie či světový názor (třeba ateistický materialismus), anebo nějaký praktický zájem.

Druhý extrém (typ 5) představuje naopak zájem věci jen nekriticky opakovat – osvojit si (konzervovat) biblické představy o světě, klasickou teologii a tradiční křesťanství všemu nadřadit a vše vnímat výlučně v jeho rámci. Takto si zpravidla představujeme křesťanský fundamentalismus, Ford ale právem připomíná, že nálepka fundamentalismu může v tomto případě trochu zavádět: Fundamentalisté zpravidla nezamítají vědu, nýbrž se pokoušejí její pomocí argumentovat pro biblický světonázor. Frei mluví o křesťanském sebepochopení, které nejenom nemá ani nějaké podřízené místo pro filosofii, ale odřiká se i jakýchkoli kritérii koherence, adekvátnosti a přirozenosti a tím pádem i jakéhokoli metafyzického rámce svých tvrzení. Jako prototyp uvádí Frei u nás málo známého filosofického analytika wittgensteinovské ražby, D. Z. Phillipse, autora spisu *Víra a filosofické bádání*.⁹ Podle Phillipse se filosofie nemůže vyslovovat k smysluplnosti náboženských výpovědí, pokud by to chtěla dělat „zvenč“ a ne z toho kontextu, z něhož ony samy odvozují svůj význam. Frei s tím částečně souhlasí,¹⁰ ale odmítá z toho odvozovat pravidla a tvrdit, že teologie je striktně interní řeč církve, která nepodléhá žádným kritériím. Ani teologie, která je nebo

⁸ Gordon D. Kaufman, *An Essay on Theological Method*, Scholars Press, Chico (Calif.), 1975.

⁹ D. Z. Phillips, *Faith and Philosophical Enquiry*, Schocken Books, New York, 1979.

chce být křesťanským sebepochopením, není *purismem*, který něco bezezbytku předpisuje. V dogmatických otázkách nemůže zůstat teologie uzavřená jen do sebe. To by jí nezbylo než mlčet nebo jen papouškovat biblické a tradiční formulky. Oba extrémů se podle Forda vyznačují tím, že chtějí všechno vnímat v rámci něčeho, co je již dáno, tomu se bezezbytku podrobit, a tak vlastně každý dialog „přes“ hranice daného vylučují. Mezi těmito extrémů existují ještě jiné (v našem případě tři) možnosti či přístupy:

Typ (2) bere vnější rámec vážně, ale zajímá se zároveň i o to, co je v křesťanské teologii nejrelevantnější, co tvoří její jádro či podstatu. Jde mu o to obojí smířit. Proto dá přednost takovému filosofickému rámci, který se mu zdá jádru křesťanství nejlépe odpovídat (který nejlépe tlumočí jeho jádro dnešku). Ve Freiově typologii se jedná o případ, kdy teologie je akademickou či filosofickou disciplinou, ale v jejím rámci je křesťanské sebepochopení vzato vážně a vnější i vnitřní popis tak spadají vlastně v jedno. Výsledný produkt je ovšem obhajován základním filosofickým schématem. Takto Frei charakterizuje přístup, který ve svém díle *Blahoslavená posedlost řádem* zvolil již jmenovaný David Tracy.¹¹ Ten tu kriticky navázal na Tillichovu metodu *korelace*. Teologie je explikací křesťanské zkušenosti, která má být ve své specifičnosti a své vnitřní integritě postavena do korelace s obecnou lidskou zkušeností jako dalším zdrojem teologické reflexe. Je to ovšem třeba dělat lépe než Paul Tillich – ne jednostranně a hlavně za pomoci obecné fenomenologie náboženství, jehož je křesťanství jen jedním případem. Lidská zkušenost má své konstanty, jejichž artikulace je předmětem interpretační teorie. Ta umožní korelaci našich mezních situací s jim odpovídající metaforikou NZ a tím i porozumění zaslíbením, které tato metaforika obsahuje.¹²

Pro Forda je typickým a stále asi nejinstruktivnějším představitelem tohoto přístupu Rudolf Bultmann, který adekvátní pojmy pro vyjádření té základní *diagnózy* lidské existence, kterou podává Nový zákon, našel v existenciální filosofii Martina Heideggera.¹³ Člověk žije v existenciální nejistotě a je v pokušení se před ní zabezpečit takovou volbou, která jej vzda-

¹⁰ Ze způsobu, jakým o tomto typu referuje Ford, lze dokonce nabýt dojem, že má na mysli „narávní teologii“ yaleské proveniencce, k jejímž předním představitelům patřil právě Frei (srv. Ford, *Theology*, s. 25.).

¹¹ David Tracy, *Blessed Rage for Order*, Seabury Press, New York, 1975.

¹² Frei říká, že by sem mohl zařadit „liberální“ teology, jakými jsou Rudolf Bultmann nebo Wolfhart Pannenberg, ale vedle toho i teology tak rozdílné proveniencce, jako jsou katolík Karl Rahner a konzervativní evangelikál Carl Henry.

luje jeho nejlepším (autentickým) možností, druhým lidem i Bohu. Tento člověk má však nyní šanci utéci své nejistotě otevřeným vztahem důvěry vůči Bohu, jímž je od oněch falešných a proto lidsky degradujících forem zabezpečení osvobozen. K takovému vztahu důvěry, umožňujícímu život v existenciální svobodě, vybízí novozákonní evangelium. Víra umožňuje formy existence, jež jsou bez ní nepředstavitelné. Pro Bultmanna je tento přístup nerozlučně spojen s „demytologizací“ – odstraněním zátěže dobových představ, jimiž se existenciální víra biblických svědků vyjadřovala.

V tomto případě jde tedy o strategii spojení současného myšlení s jádrem evangelia, kdy vše ostatní, co tomu neslouží, může a má spadnout pod stůl.¹⁴ Tato strategie má někdy tendenci tíhnout k typu (1), kdy určitá agenda nebo filosofie má navrch a v křesťanství hledá jen svou ilustraci. Bultmann sám ovšem nechtěl dovolit, aby existenciální filosofie ovládla a sama určovala obsah křesťanské víry, podle mnohých však svou orientací na její potence k přetvoření lidské existence tento obsah „antropologicky“ zúžil.

Typ (3) představuje jakýsi střed. Frei jej chápe jako případ, kdy teologie je stále akademickou disciplínou, ale zároveň a ve stejné míře je i zcela nezávislým křesťanským sebepochopením v rámci církve. Obojí je autonomní, ale nepřestává to být ve vzájemné souvztažnosti. Frei říká, že by sem mohl zařadit Paula Tillicha, ale nakonec sem – byť trochu s rozpaky – zařazuje Friedricha Schleiermachera. Schleiermacher ve svém *Krátkém nárysu teologického studia* z roku 1811¹⁵ připouští určitou fenomenologii křesťanství – zkoumání specifických forem či výrazů bezprostředního sebevědomí – zároveň si však uvědomuje, že jazyk církve je zcela specifický a není v této fenomenologii absorbován. V takové vzájemné korelaci, respektující autonomii obou partnerů, je i teologie s filosofií, s přírodními vědami, atd.

Podle Forda je to typ, který odmítá jakýkoliv definitivní filosofický rámec. Všechny se mohou někdy hodit. Místo volby nějakého systematického rámce nebo formy porozumění se volí (systematicky) dialog mezi obojím. Křesťanská víra a jiné přístupy (výklady či porozumění zkušenosti)

¹³ Srv. třeba Rudolf. Bultmann, *Ježíš Kristus a mytologie*, Oikúmene, Praha, 1995.

¹⁴ Jiným příkladem mohou být některé pokusy o tzv. „procesní“ teologii, vycházející z filosofie (filosofické metafyziky) A.N. Whiteheada a Charlese Hartshorna.

¹⁵ Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, (ed. H. Scholz), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.

jsou v korelaci. Až v této korelaci se ukáže, co přináší největší světlo. Existenciální filosofie může přinést světlo do některých otázek, jiné ponechává nepovšimnuty. Pak je třeba se pro adekvátní nástroje porozumění ohlížet jinam. Klasickým exponentem tohoto přístupu je Fordovi Paul Tillich, jehož ústředním zájmem byla korelace mezi vírou a kulturou.¹⁶ Pokusil se ukázat, jak náboženské symboly mohou pomoci odpovědět na základní otázky po smyslu života a dějin. Jeho definice symbolů byla přitom velmi široká: Obrazy, lidské rituály a příběhy, konkrétní světci nebo konkrétní ideje – to vše se může stát účinným nositelem nějakého významu. Tak jako každý pokus o otevřený dialog, i dialog mezi vírou a kulturou však může sklouzávat do určité jednostrannosti, kdy jedno či druhé má „předem“ navrch. To někdy vytýkali kritici i Tillichovi.¹⁷

Typ (4) nechce balancovat na laně a dává jednoznačně přednost křesťanskému sebepochopení. Nepředstavuje sice naprostý nezáměr o současnou kulturu a současný způsob myšlení, ale odmítá přiznat jakémukoli hotoovému myšlenkovému rámci potenci pochopit a pojmut obsah křesťanské víry. Podle Freie jde o typ teologie, která ví, že křesťanství má svůj vlastní jazyk, který nemůže být bezesbytku interpretován jiným způsobem myšlení či řeči. „Mezi praktickou disciplinou křesťanské popisné sebereflexe a obecnými kriterii smysluplného nemůže být nějaký základní konflikt, ale nelze ani formulovat žádný princip. Vztah jednoho k druhému musí zůstat otevřený pro nové vyjádření křesťanského učení ve světle kulturních proměn.“¹⁸ Pro Forda je důležité, že je to typ, který se drží klasické linie křesťanského svědectví, ale nebojí se vstupovat do dialogu, kterým je testována její adekvátnost a nebojí se použít příležitostně myšlenková schémata, která jsou partnerovi dialogu blízká a srozumitelná. Nevěří však v možnost vést dialog z nějaké neutrální středové pozice. „Nelze předstírat neutralitu, jestliže se hlásíme k určité tradici a k určité komunitě víry“;¹⁹ lze však být otevřený v hledání pravdy jako způsobu života ve světě.

Představitelem tohoto typu je oběma autorům, Freiovi i Fordovi, Karl Barth,²⁰ který věrnost své tradici a její perspektivě projevoval radikální kritikou kulturně sebevědomého křesťanstva. Jeho *Církevní dogmatika* je pokusem o vyjasnění toho, co je legitimně křesťanské, a to pomocí interpre-

¹⁶ Paul Tillich, *Systematic Theology* I, Chicago University Press, Chicago, 1951.

¹⁷ Podle Forda jsou současnými exponenty takového dialogu, zahrnujícího i různé náboženské tradice, katoličtí teologové David Tracy a Hans Küng.

¹⁸ *Types*, s. 3.

¹⁹ *Theology*, s. 29.

tace skutečnosti, jejímž středem je Boží zjevení v Kristu. Předmětem reflexe je klasické křesťanské učení, to je však podáváno novým a podmanivým způsobem a ve stálém otevřeném rozhovoru, zahrnujícím minulé i současné myslitele, tradice a postoje.²¹

Ford připomíná, že svým způsobem patří k tomuto typu i katolický teolog Karl Rahner, jehož mnohasvazkové teologické dílo²² se svým rozsahem vyrovná Barthovu. Navázání na klasiku je tu však formálně daleko volnější. Někdy používá k interpretaci křesťanské víry i určitý filosofický rámec jako (typ 2), někdy metodu dialogu (typ 3). Proto je pro Forda spíš příkladem teologie, která zjednodušující kategorizaci uniká a tedy i toho, jak každá typologie, jakkoli je svou přehledností nesporně instruktivní, má své meze.

Úkol teologie

Který z těchto typů (včetně těch „nezařaditelných“ mezitypů) nejlépe vyhovuje z hlediska poslání a odpovědnosti teologie? Jaké poslání či úkol teologie jako veřejný diskurz v naší době má? Anebo jinak: Které křesťanské sebepochopení zainteresované na dialogu, na své smysluplnosti i pro ty, kdo stojí *vně* tradičního společenství víry, je nejslibnější? Které se může stát i pro jiné akademiky na univerzitě zdrojem nového pohledu na celek poznávané skutečnosti?

Frei si tyto otázky přímo nekladl, ale můžeme asi dovozovat, že za nejslibnější v jakémkoli dějinném kontextu pokládal typy (3) a (4). Ford si otázku teologie pro budoucnost (pro „třetí tisíciletí“) naopak kladl, uvažoval o teologii definované velmi široce jako „myšlení nad otázkami, které náboženství klade a jež jsou kladeny jemu“.²³

²⁰ Oba psali o Barthovi své disertace. Freiova se zabývala Barthovým pojmem zjevení: *The Doctrine of Revelation in the Thought of K. Barth, 1909–1922: The Nature of Barth's Break with Liberalism*; Ford nazval svou práci „Barth a Boží příběh“ – *Barth and God's Story: Biblical Narrative and the Theological Method of Karl Barth in the Church Dogmatics*, P. Lang, Frankfurt am Main/Bern, 1981.

²¹ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, Ch. Kaiser Verlag, München, 1932. Důraz na to, že křesťanství má „svůj vlastní jazyk, který nemůže být bezzbytku interpretován jiným způsobem myšlení či řeči“, je základní devizou i yaleského „postliberalismu“, k němuž patřil i sám Hans Frei a který je asi právem označován za nejdůležitější současnou teologickou recepci a adaptaci Bartha v anglofonním světě. Frei dokonce veškerou teologickou produkci, která se o takové „převyprávění“ pokoušela a pokouší, charakterizoval jako apologetiku a ne teologii ve vlastním slova smyslu. (Srv. jeho *The Eclipse of Biblical Narrative*, Yale University Press, New Haven/London, 1974, s. 128.

²² Viz zejména *Schriften zur Theologie* (anglicky *Theological Investigations*) – v jejich četných vydáních.

Já bych asi v našem ekumenickém prostředí horoval pro teologii, která si je dobře vědoma své víceúrovňové odpovědnosti, respektive oné rozmanitosti kontextů, v nichž vzniká a na něž reaguje, ale je si zároveň vědoma i toho, že její *předmět* tím není nijak určen. Jejím předmětem, který rozhoduje o její identitě, který určuje v posledku, zda se o teologii ve vlastním slova smyslu jedná, je *křesťanská zvěst, apoštolské svědectví o Bohu a božím sebedělení v Ježíši Kristu*. Úkolem této teologie, alespoň pokud jde o systematickou teologii, je, jak upozorňuje německý teolog Reinhard Hütter, výchova ke schopnosti uplatňovat v reflexi tohoto předmětu „teologickou soudnost“.²⁴ K té se nelze dostat jinak než skrze *celostnost*, jak ji tradičně zabezpečuje kurikulum magisterského studia, a stanovení určitých vnitřních *kriterií adekvátnosti*. Není asi důležité, které disciplíny jsou v tomto kurikulu hlavní a které pomocné, důležitá je návaznost a interdisciplinárnost napomáhající jednotě. Rozhodně už sem patří i mezikonfesijní dialog, navazující na rozhovor s tradicí, vedený především prostřednictvím dějin dogmatu. Ke kriteriím adekvátnosti – tj. *vědeckosti a aktuálnosti* – patří bezesporu bibličnost (ve smyslu věrnosti zvěsti), myšlenková uchopitelnost a sdílitelnost (u vědomí mezí tohoto kriteriia), závaznost (ve smyslu pravdivosti) a církevnost (ve smyslu odpovědnosti vůči církvi v jejím celku). Bez této celostnosti zajišťované částmi tohoto celku (jednotlivými pracovišti) a způsobem jejich propojení a prolnutí a bez sledování a uplatnění těchto (nebo podobných) kriterií nelze k nabytí schopnosti teologického soudu dospět. Zde nevidím podstatný rozdíl mezi teologií jako přípravou ke kazatelské službě a teologií jako přípravou k jiné službě. To, že v této souvislosti třeba dochází k určitému „zeštíhlení“ v biblických disciplínách či v praktické teologii, by splnění úkolu, jež si teologické studium klade, nemělo snad bránit. Pochybuji ovšem, že v programech s podstatně jiným kurikulem lze tento úkol splnit.

Akademické prostředí, které nezaručuje, že teologie rozumí svému předmětu a je tímto předmětem určena, by mohlo vést také k zániku oněch slibnějších alternativ, k nimž bych na univerzitní úrovni s určitou opatrností přiřadil i typ (2), ve prospěch extrémů. To je, tuším, třeba mít na paměti v úvahách o roli a úkolu teologie v každém časovém horizontu, jež si dovedeme představit, jakož i při přemýšlení o nejlepším modelu teologického studia v různých kontextech a na různých úrovních. Chápání předmětu

²³ *Theology*, p. 17 Jakou spojitost má tato definice s jeho úvahami o „typech“ není zcela zřejmé. Nicméně, podle Forda by takovou teologii, neomezovanou potřebami instituční církve, čekaly za předpokladu celkové vstřícnosti společnosti „úžasné možnosti“.

²⁴ Srv. Reinhard Hütter, „After Dogmatics?“ – nepublikovaná esej, Rengsdorf, 2000.

teologie má bezprostřední dopad na podobu křesťanské existence (křesťanského svědectví) ve světě a na připravenost na nové výzvy, které tu křesťanskou víru a její myšlení očekávají. Minulé chyby měly vždy něco společného s nejasností kolem toho, co je a co není křesťanské. A tak, jakkoli je nezbytné naslouchat i novým a jiným hlasům, teologie by se měla především orientovat na tom, co slovy Johna Howarda Yodera „bude i v budoucnosti jiné jen na povrchu“. Měla by „být pozorně vnímavá vůči stále se opakujícím jednoduchým otázkám a svůj jazyk střežit v Boží bázni. Takovéto zredukování a zaostření naší mise není ani naivní, ani antiintelektuální“.²⁵

²⁵ J. H. Yoder, “Is There Such a Thing as Being Ready for Another Millenium?”, in: M. Volf, C. Krieg a T. Kucharz (eds.), *The future of theology: essays in honor of Jürgen Moltmann*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1996, p. 64f.69.

Z PRAHY DO EVROPY

Spor o Krista Prostředníka a Přímlovce

Příspěvek k dějinám teologie v českých zemích¹

Martin Wernisch

THE DISPUTE OVER CHRIST AS MEDIATOR AND INTERCESSOR This text (a lecture in the field of church history given as part of the process of acquiring an associate professorship) attempts to draw attention to the negative significance of the lack of a comprehensive history of theology as it has been cultivated in the Czech lands, and to the obstacles that have prevented such a history from having been compiled up till now. As a specific example, intended primarily to illustrate the thesis that the basic context for understanding such a history is not so much general Czech history, but rather the general history of dogmatics and theology, I have chosen one of the episodes that church historians have so far not devoted enough attention to. It took place around the years 1554–1560, when the opponents of the Protestantisation of the Utraquist church tried to block its progress by proclaiming prayers to Christ as Mediator to be heresy. This dispute took on an importance that went far beyond the Czech borders, with both sides finding support from noted theologians of European calibre: the accusers from the Jesuit provincial Peter Canisius, and the accused from the Reformer Philipp Melanchthon.

DĚJINY THEOLOGIE JAKO SLABÉ MÍSTO ČESKÉ CÍRKEVNÍ HISTORIOGRAFIE

Pátráme-li v dostupné literatuře po celkovém vylíčení tuzemských církevních dějin, stěží budeme opravdu uspokojeni. Dosud učiněné pokusy živějšímu zájmu nedostačují. Snesly arci veliké množství látky, otevřely množství cenných průhledů – nicméně nám zůstávají ještě mnohé dlužny. Deficit pocítujeme právě tehdy, obracíme-li se k nim s otázkami, jež nám připadají důležité v souvislostech přítomně prožívané víry – pokud jim zároveň nechceme rozumět toliko povrchně přechodným *modo hodierno*. Proto třeba, abych zmínil příklad zvláště reprezentativní, volají vysocí církevní představitelé po ekumenické učebnici, která by byla práva odlišnosti křes-

¹ Habilitační přednáška z historické teologie, proslovená (v krácené verzi) 16. května 2003 na ETF UK.

řanských konfesí jak v jejich dissensu, tak i v jejich spolubytí na půdě Kristovy obecné církve.

Takovým hlasům v zásadě přitakávám. Nicméně teď a tady bych je nechtěl pouze stvrzovat, nýbrž doprovodit zvoláním specifikovanějším a snad i precisujícím: co teprve dějiny bohosloví, jak bylo v českých zemích pěstováno! Někdy i rozvíjeno, jindy alespoň udržováno. Což není právě theologické myšlení a učení, jakkoliv ve své nepominutelné vazbě *ad legem orandi*, ústředním a osnovným prvkem celé disciplíny, protože církevní historii umožňuje vůbec konceptuálně uchopit? Jsme-li tedy právě s ním nedostatečně vyrovnáni, nemůžeme se domácí historiografické nouzi příliš podívat. A skutečně, ucelená rekonstrukce příběhu české teologie zůstává desideratem tak dalece, že i pro nás, kteří se na něm orientujeme, vyvstává jen ve značné dálce, skoro jako fata morgána. Na tomto poli prozatím lze podnikat pouze dílčí přípravné práce.

Je až s podivem, jak málo se takové charakteristice vymyká i bohoslovná tvorba a theologické dění reformačního období, při všem zájmu, který jim již byl věnován a který v porovnání s jinými periodami bude smět platit za nadobyčejný. I dnes ještě platí povědění Palackého, „že počet nesčíslný spisů tohoto rodu v jazyku latinském i českém vždy ještě roztroušen leží po bibliotékách domácích i zahraničných, a to vše v rukopisech víceméně otřelých, oku i čichu nepochotných, kdežto všechny ty knihy, řeči, traktáty, matrikáty, repliky, positie, kvestie atd. vůbec nečítané od století čekají osudu svého“.² A to přesto, že jinak se situace přece jen podstatně změnila. Dodával-li Palacký, že „ani stá jejich částka nevydána posud tiskem na světlo“, za našich časů již bylo onu „nepatrnou menšinu“ možné odhadnout na „nějakých 10%“,³ což je pokrok značný, byť by dosud nemusel být rozhodující – ten však mezitím byl učiněn především poměrně důkladnou evidencí dochované reformační literatury, včetně jejího rukopisného fundusu.

Dobu velkých objevů zcela neznámých děl a základních nových fakt tedy již nejspíše opravdu máme za sebou. Jednotlivá milá překvapení nejsou zcela vyloučena, ale největší část příslušných pramenů je zřejmě již nějakým způsobem zachycena v síti soupisů, odkazů a badatelských glos –

² František Palacký, *Dějiny národu českého*, kniha XIV., čl. 7; ve vydání Olgy Svejkové v Praze 1968 sv. IV, str. 227. Měl tu na mysli jmenovitě „theologickou literaturu českou v 15. století“ – jinak by nesměl opomenout ani spisy v německém jazyce.

³ Amedeo Molnár, *Pohyb theologického myšlení*, Praha 1982, 328; zde o „traktátové, kazatelské a theologické literatuře husitské a bratrské“ (opět: „latinské i české“).

místy i dosti husté. Potud lze říci: zbývá je jen vytěžit, látku v nich obsaženou přesně zasadit do souvislostí a zhodnotit ji. Avšak úkol, který tak vyvstává, nebude ani méně významný, ani méně namáhavý, než byla předchozí práce heuristická. Nejednou se nám může stát, že se i ve šlápějích předchůdců budeme cítit, jako bychom stáli bezmála v samotných počátcích.

Abych ale nevedl toliko povšechnou řeč, pokusím se překážky, které dosud brání přejít ke spolehlivé synthese velkého rozsahu, také ilustrovat. Přiměřeně krátké přednášce se při tom zaměřím na jedinou historickou epizodu; dokonce takovou, jejíž pramenné stopy jsou publikovány z velké části a porůznu i komentovány. Metodologické závěry, které lze vyvodit z problémů, jež nám přesto znázorní, i z jejich překonávání, ji ve své platnosti přesáhnou. Jmenovitě tu předešlu jeden, na němž mi speciálně záleží a rád bych jej vyzvedl na úroveň přímo programovou: neměli bychom přehlédnout, že základním kontextem pro pochopení tuzemských dějů křesťanského bohosloví nejsou tolik obecné dějiny české, jako právě obecné dějiny dogmatu a theologie - přičemž obecnosti tu vůbec nelze rozumět tak, že si vystačíme se znalostí povšechnou. Naopak po nás vyžaduje náročnou průpravu, která by nás vybavila i měřítky pro detaily. Česká církevní historiografie proti tomuto zásadnímu požadavku namnoze hřešivala, ale také proto nám zanechala deficit, které bychom nyní měli překonávat.

SPOR O PROSTŘEDNÍKA A PŘÍMLUVCE – REKONSTRUKCE

Výchozí stav: rozptýlené stopy

Soustředíme se tedy nyní na dobu krátce po uzavření Augsburského smíru v září 1555. Tehdejší úmluva znamenala dalekosáhlé narovnání mezi římskými katolíky a evangelíky, definovanými Augsburským vyznáním, jakožto mezi entitami uznanými říšským právem. Na české poměry sice nemohla být aplikována nijak přímočaře, nicméně i do nich přinesl samotný fakt, že dohody mohlo být dosaženo, jisté vnější uklidnění. Avšak přechodným utišením politických pŕetek mohlo vyniknout jiné rozbourání, vycházející z odtažitějších podnětů. Vzrušení opanovalo mysl pražských theologů, upoutaných thematem hodným jejich odbornosti: přetřásali otázku „Kristova prostřednictví a zprostředkování“.⁴ Ale právě že ne jen v poklidu svých pracoven. Dostali se do sporu, který přenesli i na kazatelny a do

⁴ Dana Martinková (ed.), *Poselství ducha (Latinská próza českých humanistů)*, Praha 1975.

veřejnosti. Také znamenitý latinský poeta M. Matouš Collinus z Chotěřiny, jehož všichni známe z mramorového epitafu v Karolinu,⁵ chtěl užít médiu sobě vlastního a vyjádřit se v epigramatu - čemuž ovšem zamezili znepokojení censoři. Ostatně právě z Collinova dopisu, který napsal 29. října 1556 do Vídně, se o těchto skutečnostech můžeme dočíst.⁶ Dokonce i v českém překladu humanistické antologie.⁷

Ale jinak? Kam by se měl obrátit člověk, který by se o dění zjevně tak výrazně chtěl dozvědět víc? Kdo se debat účastnil, jaké proti sobě stály posice, jak se argumentovalo? Možná by byl až zaskočen tou bídou. Ani odvaha sáhnout po latinské předloze by mu příliš nepomohla. Editoři listu byli ve své vlastní nejistotě natolik poctiví, že zmínky o případu doprovodili místo nepřesných komentářů, jaké by snadno mohly i zavádět, raději mlčením. A v dostupných knihách církevních historiků by také nenašel takřka nic. Přehledové práce kausu přecházejí beze zmínky – včetně dosud nejdůkladnějších a nejpodrobnějších, jež vzešly z pera Ferdinanda Hrejsy. Nezaznamenává ji netoliko „Česká konfesse“,⁸ ale také „Dějiny křesťanství v Československu“, probírající jinak dění dotyčných let analisticky rok za rokem.⁹ V nich by si pozorný čtenář mohl leda povšimnout zmínky, dotýkající se problematiky prostřednictví v jiném kontextu.¹⁰ Kdyby si alespoň tou dal napovědět, že se spor mohl týkat vzývání svatých, měl by vzácnou příležitost sáhnout po čerstvé monografii Oty Halamy – a našel by další střípky, avšak stále ještě žádný klíč.¹¹

Musel by se tedy vydat do časopisů. Ale na nimravé poshledání právě těch tří drobných článků, schovaných převážně v žurnálech klasických filologů, jež by mu poskytly skutečně důležité údaje, by musel vynaložit

⁵ Častěji reprodukováného fotograficky; např. in: Michal Svatoš (red.), *Dějiny Univerzity Karlovy 1348–1990 I*, Praha 1995, 228.

⁶ Originál vydal Ferdinand Menčík, *Dopisy M. Matouše Kollína z Chotěřiny a jeho přátel ke Kašparovi z Nydbrucka, tajnému radovi krále Maxmiliána II.*, Praha 1914, 91–96. Klíčové místo se nachází na str. 93: „*De religione nunc omnia sunt pacata, non quod nostrates clerici pergunt dissidere de mediatore et intercessore Christo,*“ etc.

⁷ *Poselství ducha*, 196–200.

⁸ Č. K., *Její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912.

⁹ Příslušnému období je věnován díl V., *Za Ferdinanda I. (1526–1564) – Počátky protireformace*, Praha 1948.

¹⁰ Vídeňském; *ibid.* 222. Jak ještě uvidíme, obě scény skutečně patřily do stejné souvislosti, ta však u Hrejsy není ozřejmena.

¹¹ *Otázka svatých v české reformaci (Její proměny od doby Karla IV. do doby České konfese)*, Brno 2002.

značné úsilí.¹² Navzdory faktu, že dílo humanistických veršovníků v českých zemích je bibliograficky podchyceno na domácí poměry mimořádně kvalitně – ale zčásti i kvůli němu, neboť příslušná příručka je až do nepřehlednosti zevrubná.¹³ Mohlo by se tedy dokonce přihodit, že by se mu některé z pramenů, ke kterým by jej mohly odkázat, dostaly do rukou ještě dříve jiným způsobem; že by k nim dospěl jako na vrchol, k němuž vede lanovka z druhé strany. A tedy s plýtváním sil, jež by potřebovaly naopak spojit – jakému se ale neumíme dobře vyhnout. A nejspíš ne úplně jen pro roztržičnost, s níž jsou výsledky dosavadního bádání uloženy. V každém případě i autoři oněch přínosných článků všichni opravují své předchůdce – ale ne všichni zaznamenali opravy jimi učiněné, takže přispěli jak přesností poznání, tak i živému koloběhu omylů.¹⁴

Za takových okolností nejsem tak bláhový, abych svou nejnovější rekonstrukci považoval za úplnou, ve všem již uvedenou na správnou míru. Přesto se jí však odvažuji předložit jako dosud zřejmě nejúplnější a poprvé obohacenou také specialisací theologa.

PŘED KONFLIKTEM

Kristus Prostředník

Začneme tedy, alespoň stručně, od předpokladů – a nejprve právě těch dogmatických. Sporů o pojetí prostřednictví bylo v křesťanských dějinách pochopitelně povíce; jejich opakovaný výskyt odpovídá velmi důležitému místu pojednáváného konceptu v křesťanském myšlení. Pochopení Krista

¹² Cenné jsou především dvě kritické recenze Menčíkovy edice *Dopisů M. Matouše Kollina* – jedna od Karla Hrdiny v *Listech filologických* XLIII (1916), 62–68, druhá od Kamila Krofity v *Českém časopisu historickém* XXII (1916), 458–465. K nim se čestně přiřazuje komentovaná edice Josefa Hejnice: *Dva listy Matouše Collina z roku 1554*, ve *Zprávách Jednoty klasických filologů* XV (1973), č. 2, 44–62.

¹³ *Rukověť humanistického básnictví v Čechách a na Moravě (Enchiridion renatae poesis Latinae in Bohemia et Moravia cultae)*, již založili Antonín Truhlář a Karel Hrdina I. dílem, vydaným po částech mezi lety 1908 a 1918 (tehdy pod titulem *Rukověť k písemnictví humanistickému, zvláště básnickému, v Čechách a na Moravě ve století XVI.*), byla dokončena (včetně kompletního přepracování I. sv. pro vydání r. 1966) Josefem Hejnicem a Janem Martínkem v Praze 1982. Bibliografický (2.) sv. *Úvodu do studia bohoslovi Josefa Smolika* by odkázal alespoň ke stati Michala Flegla: *Florian Gryspek, Matouš Collin a humanistické písemnictví*, napsané pro *Křesťanskou revui* XLVI (1979), 25–31 – ta ovšem sporu o prostřednictví věnuje dvě věty, svou stručností až nepřesné.

¹⁴ Obě recenze vydatně korigovaly Menčíkovu edici, Hejnic ve svém článku i v *Rukověti* příspěvek Hrdinův, avšak na obou místech pominul emendaci Kroftovu.

jako rodilého, plnomocného a aktivního, osobního smírce mezi Bohem a člověkem je přímo *raison d'être* naší theologie. Prostředník je sice zajisté jen jedním z christologických titulů – ale lze jej nenásilně uvést do vztahu takřka ke všem ostatním.¹⁵ Jeho neposlední výhodou je i jeho zřetelnost a srozumitelnost obecně religiozní, ano i sekulární¹⁶ – aniž by mu na druhé straně chyběla legitimace biblická. Třebaže jím Písmo šetří, zřejmě proto, aby ve své kristovské specifičnosti nebyl zaměňován s představami jiných prostřednických postav, jež byly v pozdní antice v oběhu.¹⁷ Přesto je v něm pevně zakotven; především, ne však výhradně *in loco classico* I. epištoly k Timoteovi 2,5.¹⁸

U významných theologů se pak dostává do popředí a ústředí, a to od časných dob a ve všech epochách. Řečeno s nadsázkou, ale skoro jako by platila jakási úměra: čím systematictější bohoslovec, tím klíčovějším se pro něj pojem prostřednictví stává. Ireneus mu dodává důrazu,¹⁹ Augustin kolem něho stále znovu krouží,²⁰ Lev Veliký jím zbohacuje uvažování koncilů,²¹ nikoli ovšem bez podpory tradic velkých východanů,²² Aquinát jej vestavuje do své synthesy.²³

¹⁵ Jako jeden příklad z mnoha uved'me Franze Diekampa, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas II*, Münster i. W. 1939^{8/9}, 297: „Die Mittlerschaft ist die umfassendste Bezeichnung seiner Aufgabe und seines Werkes.“ *Ibid.* 298 také „*unser gebo-rener Mittler*“.

¹⁶ Podnes se užívá i jako pojem právní; z tohoto hlediska jej vysvětluje např. *Ottův slovník naučný*, stejně jako výraz *intercessio*.

¹⁷ Gottfried Holtz, *Die Pastoralbriefe* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 13), Berlin 1980³, 61, uvádí nejen „předchozí náboženské zatížení“, ale právě i juristický původ označení jako jeden z možných důvodů této zdrženlivosti. Zajisté: analogičnost zobecnitelných pojmů je v jedinečném případě Bohočlověka vždy jen částečná.

¹⁸ Je ovšem zajímavé – a také případnou komplikací – že právě na tomto místě se jako o Prostředníku výslovně mluví o člověku Kristu Ježíši. Holtz, 61, však se zřetelem k pořadí slov i eucharistickému kontextu této liturgické aklamace uzavírá celkem bez rozpaků: „die Vertretung vor dem heiligen Gott, die der Mensch nicht zu leisten vermag, muß der Mensch Jesus, der der Christus ist, leisten. Er muß Mensch von Art und Gott von Art sein.“ Jeho přístup není v novozákonní vědě přijímán bez diskuse, nicméně dokládá, jak přesně se i novodobý biblista může shodovat s „předmoderním“ klasickým dogmatikem.

¹⁹ *Adversus Haereses* III, 18, 7.

²⁰ Lothar Ullrich, *Prostřednictví Ježíše Krista*, in: Wolfgang Beinert a kol., *Slovník katolické dogmatiky*, Olomouc 1994, 279: „U Augustina se soustřeďují v prostřednictví všechna jeho důležitá temata soteriologická.“

²¹ *Tomus Leonis* (3); Denzinger-Hünermann (eds.), *Enchiridion Symbolorum*, Nr. 293.

²² Athanasius, *Oratio de incarnatione Verbi* 22; Řehoř z Nyssy, *Contra Eunomium* 11.

²³ *Summa theologica*, pars III, qu. 26., art. 1.

Ani reformace (alespoň ona „magisteriální“) se tu nevymyká pravidlu. Právě její dva nejsystematičtější theologové, Philipp Melanchthon a Jan Calvin, činí prostřednictvím ústředním christologickým pojmem zcela explicitně.²⁴ Můžeme na něm tedy pozorovat, jak reformace formulovala svůj program obnovy v momentu kontinuity (dodržení klasické linie) i jí podřazené diskontinuity (očištění této linie od nepatřičných nánosů). V christologické oblasti jej uměla naplnit natolik přesvědčivě, že z její aplikace klasických principů v nových kontextech povstal i uznávaný přínos a vklad ekumenické tradici – přinejmenším v podobě učení o třech Kristových prostřednických officiích: prorockém, kněžském a královském.

Ale nemíním z reformačního třesu dělat idylu. Samozřejmě, že se obnovný program rozvíjel v konfliktech. I vnitřních. Vlastní rekapitulace klasických vzorců s sebou volky nevolky nesla také oživení mezních problémů. Právě 50. léta 16. století naplnily mimo jiné kontroverze osiandrovska a stancarovska – jež dokládají stejně jako někdejší genese starocírkevních symbol, že symetrie chalcedonského vyznání Krista jako pravého Boha i pravého člověka nikdy nebyla formulí pouhého alibismu, neochoty dojít k závěru a rozhodnutí pro buď či anebo, zato však nezbytným výsledkem theologického úsilí být práv biblickému poselství v jeho celku. Tehdy jí bylo zapotřebí dosáhnout právě při otázkách, je-li snad Kristus Prostředníkem (naší spravedlnosti před Bohem) pouze skrze lidskou či naopak božskou přirozenost – anebo právě svou jedinečnou a integrální osobou, jež obě přirozenosti sjednocuje.²⁵ Ani tenkrát ale chalcedonská symetrie nebyla aplikována aprioristicky, nýbrž se musela prosadit argumenty proti argumentům, čerpaným z Písem a z tradice jejich výkladu.²⁶

Předkládané důvody i samy řešené problémy mohou dnes na první pohled připadnout až údivně odtažitě – ale do jejich prostoru se ve skuteč-

²⁴ Ullrich, 280: „U Melanchthona je Prostředník «hlavní titulatura Ježíše Krista» ... U Calvina tvoří prostřednictvím styčný bod jeho kristologie“. Dodejme pro upřesnění, že lze-li v tomto ohledu pozorovat jistý rozdíl vůči Lutherovi, týká se především odlišného typu dogmatického podání, neznamená nesouhlas ve věci.

²⁵ Výsledek viz ve Formulí svornosti, *Solida declaratio* III a VIII; i v reformovaných vyznáních je veskrze obdobný.

²⁶ V tomto případě také proti formulacím, vycházejícím z domnělé povinnosti „dostat *loco classico*“ a postulovat, že v kterémsi přísnějším slova smyslu (*proprie*) je Kristus Prostředníkem jakožto člověk – jak je na augustinském základě rozpracoval jmenovitě Tomáš Aquinský, a kterých se i Francesco Stancaró dovolával. Tomáš ovšem, i při své všeobecnější a neutrálnější definici prostřednictví, *modus loquendi* „podle osoby“ nevyloučil, protože nemohl pominout, že v případě Kristově mluvíme o lidství, spojeném hypostatickou unií s božstvím (*Summa*, 3. dist. 19 q. 1. a. 5; podobně viz také u Augustina *Sermonem* XLVII, 12, 21 – v Journalově *Enchiridion Patristicum* č. 1500 – a další podobná místa). Na tomto základě

nosti sbíhaly nitky, spojující učení o ospravedlnění s jinými životními otázkami křesťanské a církevní praxe. V době třibení po Lutherově smrti se tyto souvislosti podařilo udržet na zřeteli zvláště Melanchthonovi. Nejdůležitější je zjednat si jasno v trojiční theologii a jejím významu pro zjevení, obrácení i útěchu – tak v oněch letech odvětil Calvinovi, když se jej švýcarský reformátor snažil vtáhnout do fatálních sporů o eucharistii.²⁷ V této odpovědi jistě budeme smět shledat i trochu alibismu, při ožehavosti konfliktu velmi pochopitelného, ale především se zakládá na správném postřehu: vždyť i polemiky o Večeři Páně stále zřetelněji do christologických souvislostí zacházely – a že se postupovalo spíše tak než opačným směrem bylo podle všeho na škodu. V každém případě ani zde nestačil ke zhojení roztržky obecný konsensus o chalcedonském vyznání, při vposledu nedostatečně komplementárních důrazech na nesmíšenost Kristových přirozeností (u reformovaných) či naopak jejich nerozdělenost (u luteránů).

Uvedeným kontroversím se tu ovšem v detailu věnovat nebudeme, protože by ještě nebyly rozluštěním předložené tajenky. V jeho prospěch je zapotřebí formulovat ještě přesněji. Zaznamenali jsme, že v Collinově listě se nemluvilo jen *de mediatore*, ale také o intercessorovi. Výše jsem užil dostupného překladu, který vychází z těsné věcné příbuznosti a sekulárně-právního zakotvení obojího termínu. S ohledem k latině církevní však musíme druhý výraz tlumočit určitěji a odlišeněji, slovem orodovník či přímluvce.

V reformaci nabyl na významu jako christologický pojem právě v souvislosti s důrazem na *usum practicum* dogmatu²⁸ – na všeprostopupující aktuální význam Krista Vykupitele a Prostředníka. Mělo být nepřeslechnutelně vyjádřeno, že On své bytostné funkce zastává stále, nejen na počátku našeho ospravedlnění.²⁹ Jistěže se Jeho poslání nevyčerpává v někdejších

Ize dnes jistě počítat s ekumenickým konsensem. Sr. Ullrich, 280: „Otázka, zda On jako Logos je prostředníkem jako Bohočlověk nebo člověk, dá se zodpovědět jen v pohledu na něj jako na Syna Božího, v němž je Bůh a člověk osobně sjednocen“.

²⁷ V dopise ze 14. 10. 1554. Tento údaj, stejně jako všechny následující informace o Melanchthonově korespondenci, pokud není uvedeno jinak, se opírají souběžně o následující dvě ediční řady: Carolus Gottlieb Bretschneider: *Corpus Reformatorum VIII–X*, Halle/S. 1841–1842 (plné texty), a Heinz Scheible – Walter Thüringer: *Melanchthons Briefwechsel 7–8*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993–1995 (regesta).

²⁸ Sr. Ed. Preuss (ed.): *Ioannis Gerhardi Loci theologici* I, 608 – ale také zařazení přesného určení pojmu *mediator intercessionis* do oddílu „*De Morte*“, do kontextu starosti, s kým smí křesťan překročit Styx (VIII, 296sq.).

²⁹ *Apologia Confessionis Augustanae* IV (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1930, 221), i na d. místech.

aktu jednou provždy přinesené oběti, tato oběť je Otci neustále kněžsky předkládána – ovšem nadále jím samotným. Proto má Kristovo *officium sacerdotale* v reformačním pojetí dvě hlavní části: satisfakci – a intercesi.³⁰ V ní se pak dostává místa dalšímu charakteristickému akcentu, totiž na správnou invokaci: křesťanské vzývání Boha se liší od pohanského právě tím, že se obrací k Onomu, jenž se v Kristu zjevil - a pro Něho naše volání vyslychá. Regulérní křesťanská modlitba se předkládá skrze Krista – samotného, *Christum solum*.³¹

I tyto důrazy se zařadily do obecného statku reformačního myšlení – nicméně tady už přece jen i ve větším polemickém napětí vůči římskému katolicismu. Předmět sporu byl vyznačen otázkou, nakolik je Kristovo prostřednictví skutečně exklusivní či přece jen inkusivní vůči přimluvám jiných orodovníků – nakolik ubírají z oné Boží slávy, již On nikomu dát nemíní, čili nic. Papežští theologové jako zastánci druhé odpovědi ji formulovali i závažně různými způsoby. Např. Johannes Eck, na něhož reagovaly prvotní symbolické knihy reformace, navrhol pojmové rozlišení mezi Prostředníkem vykoupení a prostředníky přimluv;³² jiní se však spokojovali s odlišením prostředníků druhotných od principálního, prostředkovaných od bezprostředního.³³ Tridentský koncil užije výrazu Prostředník o jediném Kristu, představí však svaté jako Jeho spoluvládce, kteří se u Něho přimlouvají.³⁴ Nicméně ať tak či onak, mezi zásadním ano a ne se narýsovala poměrně jasná, konfesionálně dělicí hranice.³⁵

³⁰ Jak široce reformační věrouka toto učení rozvedla, lze nahlédnout u Heinricha Schmida: *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh 1979⁹, 227–239, a Heinricha Heppa: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen 1958², 355–387. Ve stručné charakteristice Walthera Koehlera: *Dogmengeschichte (Das Zeitalter der Reformation)*, Zürich 1951, 249: „Rückten so Prophet und König aneinander, so nicht minder König und Priester. Das priesterliche Mittler-, Stellvertreter- und Sühneamt setzte sich fort als Fürbitte und Interpellation. So ist Christus «unser pfarrer oder pfaff im Himmel» geworden (...), oder auch unser «Bischof»“ – podle Luthera, ale i podle Zwingliho, jak autor dokazuje.

³¹ *Augsburské vyznání XXI* (Rudolf Řičan ad. ed.: Čtyři vyznání, Praha 1951, 79; více v *Apologii*).

³² Sr. *Apologie XXI: De Invocatione Sanctorum*. 14: „*Faciunt enim eos mediatores et propitiatores, et quamquam distinguunt de mediatoribus intercessionis (Mittlern, die für uns bitten) et mediatoribus redemptionis, tamne plane faciunt ex sanctis mediatores redemptionis.*“

³³ Sr. opět *Apologii XXI* a debatu u Gerharda VIII, 296.

³⁴ Dekret „*de Sanctorum intercessionem*“ etc., přijatý 3.12.1563 v průběhu XXV. zasedání koncilu; Denzinger-Hünemann, Nr. 1821.

Česká scéna

Ne tak snadno ale v Čechách. I tady si raději ještě krátce připomeňme předznamenání. V prostředí pod obojí došla evropská reformace velmi časně a stále silící odezvy. Uznání, že míří za týmž cílem jako husitství, avšak nachází lepší výraz, v zásadě přemáhalo ohrnovače nosů s jejich znechucením nad poučováním ze strany domněle natrvalo zpozdilých cizinců. Nicméně zbýval tu veliký prostor i pro posice složitě přechodové, protože ke konfesijnímu řezu dlouho dojít nemohlo – k církevní reorganizaci, *de iure* následující zřetelně formulované evangelické vyznání, došlo teprve po vydání Rudolfova majestátu v roce 1609. Do té doby se názory „kališních“ lišily pouze na způsob theologických škol a církevně-politických stran – v rámci dvojkonsistoriálního zřízení, opřené až do roku 1567 o kompaktní ústavu. Dlouholetý panovník, král Ferdinand I. Habsburský, k ní byl dosti loyální, ovšem v přísném výkladu, který by ani za starších dob docela neodpovídal utrakvistickému sebepochopení. Tím hůře bylo po vystoupení evropských reformátorů. Někdejší zákonné jištění se postupem času stávalo stále tvrdším krunýřem, bránícím rozvíjení vždy rozšířenějších představ o dalším vývoji. Reformační dění za hranicemi se v Čechách nemohlo neobrážet – ale muselo jen v určitých formách.

A celkové poměry se dosti přesně obrážely i v postavení pražského vysokého učení. Ferdinandova vláda universitu úspěšně tísnila, aby nemohla nabýt významu v reformačních zemích obvyklého. Na základě práva musela respektovat, že akademie patří utrakvistické většině, ale stejně tak směla vycházet z faktu, jakkoliv svým původem dějinně nahodilého, že se v době husitských válek smrškla na fakultu svobodných umění. V tomto redukovaném stavu ji nyní protivníci vědomě udržovali a opakované pokusy o její zpětné zvrácení narážely na bdělou nevoli. Snahy o přímou výuku theologie byly vždy znovu potlačovány a za situace, kdy protiúderu postihovaly dokonce kursy biblické řečtiny, muselo mnohé zůstat řečeno pouze *ad marginem Homeri*.

Právě profesurou řecké literatury – a zcela konkrétně výkladem „Iliady“ – byl pověřen M. Collinus. Potřebného vzdělání nabyl jako žák Melancthonův, který se nadto stal i nejdůvěrnějším z jeho českých přátel. Když se v roce 1540 vrátil po deseti letech strávených studii ve Wittenbergu

³⁵ Exklusivita nicméně pochopitelně nešla ani na protestantské straně tak daleko, aby nakonec vyloučila přímluvnou modlitbu křesťanů za sebe navzájem. Proto např. Gerhard VIII, 297, rozlišuje „*inter sacerdotalem, mediatoriam et HILASTIKÉN, meritoriam ac propitiatoriam intercessionem, ... et intercessionem SYNAGÓNISTIKÉN*“, již konají „*sancti, qui in teris adhuc militant*“.

domů, musel z nadějí, které si odtud přinesl, hodně slevovat. Střídal se přímo s pozoufáním, že v Čechách dobře působit nelze. Nicméně na nejhorší nikdy nedošlo; neobvyčejné literární vzdělání mu přece jen dokázalo zajistit postavení doslova privilegované. Zejména proto, že se u něho spojilo, ve stylu u humanistů ceněném, s patřičným tvůrčím nadáním.

Vlohu k básnění mu sice musela pomoci objevit nouze, ale oslazená nefalšovaným polibkem Musy. Opěvání mecenášů s sebou i později neslo vyčerpávající povinnosti, neboť zveršovat dík se patřilo za kdejaké drobné dobrodiní, a renesanční poetové si ještě sami přitěžovali, když ve svém společenském prostředí zavedli kupř. *epithalamia*, tedy zvyk provázet umnými básněmi četné svatby. Avšak i odměna byla hojná; alespoň v případě uznaně nejnadanějšího tvůrce svého okruhu, u něhož zahrnula i povýšení do vladyckého stavu a zjednání možnosti otevřít si soukromou elitní školu.

A nejen pod jejich ochranou bylo právě médiem poesie možné vyjádřit také leccos, co se jinak říkat nemělo – byť ani ona, jak již jsme slyšeli, nebyla docela ušetřena censury. Její kuratela stačila Collinovi od dob, kdy ji dokonce naivně přivítal, hodně ztrpknout.³⁶ Ale censurou otloukán a poznávaje tak její pravou povahu, naučil se s ní i jakžtakž vycházet. Aby se pohyboval pokud možno právě jen na hranici postihu, našel dynamický *modus vivendi*, ve kterém sám dělil své práce na určené pro domácí *imprimatur*, pro tiskárny wittenberské či norimberské – nebo už jen pro přátele, mezi jakými si mohl ulevit, neboť snesli hodně, byť by přijímali *sub una*.³⁷ Jako přátelé mohli snést i víc než mnozí příslušníci „vlastní strany“, kteří zastávali značně odlišné postoje, jmenovitě řevniví odpůrci „luteránů“ z řad „kališných“ kněží.

Střetům s nimi se ovšem Collinus docela nevyhýbal, a to ne snad jen osobním.³⁸ Vždyť na vyjasnění charakteru církve pod obojí a její obnově mu záleželo věru neméně než oponentům. Cestou k takovým cílům však

³⁶ Sr. především *Rukověť* 1918, 456n, resp. 1966, 446 – netoliko pro expresivní výraz znechucení, vedoucího až k výkřiku „nepřestanou-li mne týrati, budu se raději zabývatí vzděláváním vinice“, ale i kvůli přiznání, jaký užitek básník očekával od potlačování utračených spisů bratrských – jež je užitečné konfrontovat s perfidními formulacemi o „Augusty litomyšlského ducha“, užitými již v lednu 1544 k osočení samotného Collina ze strany „souvěrce“, kněze Pavla Smetany Bydžovského (úryvky jeho stížnosti uveřejnil Zikmund Winter: *Děje vysokých škol pražských od secessi cizích národů po dobu bitvy bělohorské*, Praha 1897, 38n).

³⁷ Tak Collinův přední mecenáš, místosudí Českého království Jan Hodčejovský z Hodčeva, vyslechl trpělivě, ano se zájmem básnickovy názory o „latinských obludách“, totiž papežích, kteří se v českých záležitostech nikdy nevyznali (viz *Rukověť* 1966, 449, resp. 1918, 402).

nemohlo být pouhé ukrývání ve starých formách, podporovaných konservativním zřízením. S nimi se čeští evangelíci z významné části snášeli docela dobře, např. v oblasti liturgie a kostelní výzdoby, čemuž vycházela vstřícnost umírněnost luterství a shovívavost melanchthonského adiaforismu.³⁹ Avšak tím více záleželo na doprovodném slovu, které by je výstižně objasňovalo, prohlubovalo a posunovalo jejich chápání. Především na slově kazatelském, ne však výlučně.

Popřední důležitosti nabývalo i slovo, jímž se v rámci bohoslužeb mohlo vyjadřovat celé společenství: znění sborových písní. Právě ony byly také formou poesie, jež se k obnově církve hodila nejbezprostředněji: zároveň učením i jeho praktickou – a pozitivní – aplikací. Pokud šlo o zpěv chrámový, Collinus jako laik a zapřisáhlý latiník nestál přímo v přední řadě úsilí o jeho zbohacení, své vlastní písňové texty píše více pro školy – i tak se ovšem svým podílem vědomě účastnil díla v jeho širším založení, chápe školu jako štěpnicí církve.⁴⁰ Zde mohl prvnější místa s dobrým svědomím přenechávat jiným. Důležité motivy reformačního bohosloví se i v kostelních hymnech nápadně množily, včetně oslovení Krista jako Prostředníka a Orodovníka. „Přimlouvej se za nás / ó prostředníče náš, / před svým nebeským Otcem, / neb tys sám našim smírcem, / také přimlucem“, zpíváme podle Evangelického zpěvníku podnes.⁴¹

Avšak tato stále postupující vlna vzbouzela také ostrážitost těch, kteří se báli překročení mezi – různě chápaných a akcentovaných. Některé i tady hnětlo především „vsakování víry pohostinné“ (tzn. cizácké), ale jiní se strachovali spíše vydělení z dávné tradice, doposud pocítované jako jeden ze svorníků vnitřně rozdělené církve. Vždyť soustředěná christocentričnost přímého volání ke Kristu Přimlucvi – i ve srovnání se zavedenou formulí modliteb předkládaných Otci „skrže Krista“, jejíž význam reformač-

³⁸ Bydžovského citů se jistě dotkl, pozastavil-li se veršem nad zvykem vystavování posvěcených eucharistických žvlů při procesích „*velut Indica monstra*“, apod. (Winter, 39, resp. *Rukověť* 1918, 465)

³⁹ Na vliv, jímž melanchthonovská theorie „*der Mitteldinge*“ v prostředí utrakvismu působila již před šmalkaldskou válkou, právem upozornil Winfried Eberhard: *Monarchie und Widerstand (Zur ständischen Oppositionsbildung im Herrschaftssystem Ferdinands I. in Böhmen)*, München 1985, 307f.

⁴⁰ Sr. *Rukověť* 1918, 435 či 466.

⁴¹ Č. 339. V dnešní Evangelické církvi nejznámější však pravděpodobně bude píseň č. 487 se svou strofou: „Kriste, rač se přimlouvatí za nás hříšné, žádáme“. Tato motivika do zpěvníku užívaného v současnosti přešla především z kancionálu Rohova (1541), tedy bratrského – koncipovaného ovšem již ve své době vědomě unionisticky.

ní bohosloví také nepopíralo – působila silou schopnou vytěsnit uvyklé orace ke svatým, jež bývaly společné celé zemské církvi v její podvojnosti. Jenže i obavy z jejich opuštění byly pozoruhodně silné. Dokázaly rozbit i konsensus reformně laděné většiny na sněmu podobojích v roce 1543, a tak osudově podlomit jeden z energičtějších pokusů o konfesijně-organizační přeměnu církve, které již v první půli 16. století proběhly.⁴²

Principiální souvislosti, vyjadřované mottem *lex orandi, lex credendi*, si nějakým způsobem byli vědomi asi všichni, byť si jen mlhavě intuitivním – a působícím bázeň před příliš prudkou změnou. I když jistě, také mezi jejími odpůrci museli být takoví, kteří k věci přistupovali reflektovaněji. Ačkoli, jak uvidíme, nakonec ani příliš hluboce, ani příliš šikovně. Skupina utrakvistických akademiků – a prebendářů – která se těchto obav ujala uprostřed 50. let, byla přece jen vedena i všelijakými postranními ohledy. Ale s ní již vstupujeme do vlastního příběhu.

PRŮBĚH SPORU

Počátky

Dějství začíná pro změnu jedním z ostřejších pokusů zvrátit vnitřní protestantisaci zemské církve rozprášením a zastrašením jejích ohnisek. Úder byl podniknut v letech 1554–5, a ne bez souvislosti s přípravou Augsburského smíru. Před ním šlo vládám o zajištění držav, jež potom také skutečně do značné míry fixoval. V Čechách nakonec opět jen onen zvláštní rozpor mezi smýšlením většinovým a oficiosním – nicméně mezitím proběhla celá vlna persekucí. Nejtíže dopadla na ty, kteří jako obvykle stáli první na ráně: na „nepořádné“ kněze, tj. nevybavené uznávaným svěcením (tehdy šlo většinou o Němce, ordinované v evangelickém zahraničí), a ovšem také na kněze ženaté. Ale tentokrát došlo i na konsistoř pod obojí, včetně samotného administrátora Jana Mystopola, jemuž se předtím dlouho dařilo proplouvat řečištěm kompromisů, nyní však již o svůj úřad přišel.

A v řadě jednotlivých postihů nechyběl ani zákaz kancionálu Václava Nicolaida (Vodňanského z Radkova), radního písaře v Žatci.⁴³ Krajské město vynikalo nejen svou vyhlášenou latinskou školou, ale také popředním po-

⁴² Poznámání některých skutků Božích obzvláštních (rkp. Národní knihovny v Praze, sign. XVII C 3, f. 223^v–224^r): „A zatím hned vzali artikul druhý, vše již sami strana těchto evangelisův, a rozjímali o přímlově svatých a volání k nim. Tu i ti opět sami sobě na odpor počali býti, neb někteří z nich pravili, že to není k žádné škodě volati k svatým a že není o tom ani nikdež zapovědino, ale že by se toho i na svatých někde nějaký příkladově ukazo-

stavením ve snahách o evangelické reformy. I Collinus stál se Žateckými v úzkých osobních stycích. Ostatně také Nicolaidův kancionál byl opatřen – vedle předmluvy samotného Melanchthona⁴⁴ – Collinovým programovým slovem.⁴⁵ A od M. Matouše konečně známe též výslovné zdůvodnění censurního zásahu: i na něm vadilo, že zpěvník přejínačil tradiční orace ke svatým, když je nyní adresoval Kristu.⁴⁶

Ale Collinus nám vysvětlí ještě mnohem více svou vlastní kausou. Jakkoli i tenkrát ještě vcelku utekl z lopaty, také nad jeho hlavou varovně zahřmělo. A proti svému nadání narazil zrovna s dílem, které sám za kontroverzní nepovažoval, naopak od něho očekával účín tak vysoce pozitivní, že i jeho odpůrce obměkčí.⁴⁷ Do theologie se v něm ovšem odvážil dosti dalece. Sám je označil za své vyznání víry, dáváje mu podobu veršovaného traktátu „O trojím příchodu Kristově“.⁴⁸ Složil jej v roce 1553 a ještě na počátku následujícího léta si o něm dychtivě dopisoval s Melanchthonem, aby ho mohl dobrousit do saského tisku.⁴⁹ Ale utěšený tón korespondence se brzy změnil v ustaraný.⁵⁰ Ukázalo se, že konkurenti naopak již vysloveně páslí po něčem, co by mohli zasáhnout jako těžké kacířství – a jakmile

vali. Tito opět zase proti nim odporovali, jini, že jest sám Kristus prostředník a žádný jiný, a že k svatým volati a jich přímlyvy žádati jest Kristem pohrdati a jeho pobíhati. I pohádavše se o to nic toho neskoncovali a nezavřeli na ničemž.“

⁴³ Vytištěn r. 1554 ve Wittenbergu pod titulem „*Cantiones evangelicae ad usitatas harmonias, quae in ecclesiis Boemicis per totius anni circulum canuntur, accomodatae, praecipua Christi beneficia breviter complectentes. Autore M. Venceslao Nicolaide Vodniano, rei publicae Satecensis notario.*“

⁴⁴ Neznámou vydavatelům „*Corporis Reformatorum*“; přetiskl ji Rudolf Řičan přílohou k *Melanchthon und die böhmischen Länder*, svému příspěvku do sborníku *Philipp Melanchthon (Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae)*, Berlin 1963, 259.

⁴⁵ *Rukověť* 1918, 466: „Význam zpěvu při bohoslužbě znali již pohané. – Avšak obsah písní musí býti pravověrný, potom se může říci: „*Qui cantat, orat bis*“; neboť to činí s vroucností srdce“.

⁴⁶ *Kollin Nydbruckovi*, 39: „*quod invocationes, quae ad divos et divas fiebant in templis, convertit ad filium Dei*“ . Ke kontextu viz také emendaci v Hrdinově recenzi, 63.

⁴⁷ *Rukověť* 1918, 436: „*«Existimo me nihil unquam grandius sanctiusque scripsisse»*; doufá, že báseň ta bude u potomstva skvělým důkazem jeho zbožnosti a pravé víry a zaslouží si dlouhý věk.“ *Rukověť* 1966, 438: „má zároveň dokázat Collinovu pravověrnost před těmi, kteří jej napadají z věroučných důvodů.“

⁴⁸ *Rukověť* 1918, 397: „Hlavní názory své o víře projevil r. 1553, napsav *Hymnus de triplici adventu Domini*.“ 436: „*certa meae fidei confessio*“ . 436–8 následuje značně zevrubný popis, vedený přednostním zřetelem k literární stránce díla, avšak prozrazující leccos i o jeho theologickém ladění.

⁴⁹ Dedikace jsou datovány březnem 1553. Melanchthon kvitoval přijetí díla 15. 1. 1554.

čistky spustily, začali kout žhavé železo, nehledajíce nic menšího, než právě přehmat na poli christologie.

Obraz štvance (především její ovzduší) nám vystává z dochovaných částí Collinovy korespondence. Listy vyměňované s Melanchthonem se zachovaly dosti jednosměrně, spíše v podobě odpovědí z Wittenbergu než zpráv z Prahy,⁵¹ zato v poměrně hojném počtu a příznivě doplněny doklady oboustranného dopisování s Kašparem z Nydrucka, další ze spřízněných duší wittenberské školy, působícím ve Vídni – vcelku tedy v uspokojivém rozsahu. Dokonce i počáteční nedostatek detailu působí výmluvně: chtěná obvinění zprvu zřejmě byla přiměřeně mlhavá. Také u Melanchthona tudíž budila nejprve a především údiv.⁵² Snad i proto, že jedním ze žalobců měl být tehdejší opat z emauzských „Slovan“ Jindřich Dvorský, svého času též jeden z jeho žáků, za nímž kdysi (pravda, před bezmála patnácti lety) Collina sám posílal s doporučujícím listem. Od něho by v každém případě čekal alespoň kvalifikovanou argumentaci – ale kde vázla?⁵³ Chtěl specifikovat, co Collinovi vlastně vytýkají⁵⁴ – a příliš mu nepomohlo, když napadený roztrpčeně odpověděl, jakkoliv asi důvodně, že prostě všechno.⁵⁵

Nicméně samozvaní inkvisitoři podle všeho ještě měli vyhlášené zranitelné místo nalézt s větší určitostí: vzývání Krista Prostředníka se jim nabízelo jako společný jmenovatel, kterým mohli zasáhnout celou řadu protivníků naráz, a to nejen jako přestupek proti správnému řádu, ale právě jako heresi. A upřesněná žaloba svou vážností působila. Není zcela bez-

⁵⁰ Věcně se sem hodí citát z *Dopisu Kollina Nydruckovi*, 39, ač ještě uvidíme, že s jeho datováním je problém: „*Mitto etiam meum hymnum de triplici adventu Dei ad homines, quod ejus editionem attentare hic nolo et foris non audeo; nam dominus Phil., cui poema percurrendum miseram, volebat id curare imprimi Vitebergae. Nunc nescio, quid de me agetur.*“

⁵¹ Alespoň jednu z nich, pocházející z 11.4.1554 a v právě probíraném kontextu důležitou, mohl na uvedeném místě ve *Zprávách JKF*, na str. 47–50, vydat Hejnic.

⁵² 1. 3. 1554 doznával: „*Nec suspicari possum, quid vestri critici arrosierint*“ (CR 8, 233sq.).

⁵³ Když později přišly pokusy o ni, učitel ztratil o dalším vývoji svého žáka iluze. 28. 8. 1556 napíše: „*In libro Curii, quem misisti, multa sunt adeo ATOPA et tetra, ut nec papistae sint ea probaturi*“ (CR 8, 829).

⁵⁴ 1. 3. 1554: „*Sed significa nominatim, quid reprehendant.*“ Zároveň se, ve chvíli, kdy dosud počítal s jakousi odůvodněností výhrad, snažil o nějaké vylepšení Collinova textu, navrhoval úpravy. Ale nepotrvalo dlouho a přijal za správnou autorovu odpověď z 11. 4.: „*Ago item gratias pro censura, quam fecisti de meo poemate, quod si quando animus erit edere, edam libentius eo, quod a te iam sit probatum*“ (ZJKF, 49; k objasnění míst, o kterých tehdy jednali, přispěl Hejnic 56n).

⁵⁵ V bezprostřední návaznosti na závěrečný citát předchozí pozn.: „*Nostri rasi quid reprehendant in meis scriptis, quaeris. Dicam uno verbo omnia, quia nihil ipsis placet, nisi quod ipsi sentiunt et mordicus retinent in suis ecclesiis inductis.*“

pečně zjištěno, zda až v počátcích roku 1555 nebo již o rok dříve, zřejmě však souběžně s indexací Nicolaidova kancionálu byl Collinus napomenut opravdu varovně, pod pohrůzkou ztráty významného dílu přízně, již se doposud těšil.⁵⁶ Jestliže o deset let dříve hájil humanistu proti výpadům „flandáků“ sám král, nyní mu místodržitel Ferdinand Tyrolský vzkázal, aby se zdržoval od theologických studií.⁵⁷ Collinovy vyhlídky se zachmuřily natolik, že brzy začal počítat s vypovězením ze země, ano se svým „labutím zpěvem“.⁵⁸ Vždyť kdo jej nyní mohl vzít pod svou ochranu doma? Z chlubného svědectví hlavního žalobce, M. Havla Gelasta Vodňanského, se dozvídáme, že právě dobrodušná, zřejmě však nepřilíš zdatná obrana invokátorů Přímlyvce přispěla jako kapka možná už poslední i k pádu poloučeného administrátora Mystopola.⁵⁹

Jenže se nezdá, že by tehdejší zvíření vod bylo tak úplným úspěchem, aby se jím šlo pochloubat. Po této kulminaci totiž ofensiva dalších cílů ne-

⁵⁶ O obou událostech podal zprávu v jednom listu a těsné souvislosti, stejně jako i o dalších druzích pronásledování. Jde o týž *Dopis Kollina Nydbruckovi*, 37–41, ze kterého již jsem citoval, zmíně se také, že není jednoznačně datován. Pochází ze 14.2., avšak není jisté, kterého roku, neboť Menčík jej zařadil do r. 1554 a Krofta, 463 posunul k r. 1555. Pravděpodobnější se mi jeví Kroftova oprava, v neposlední řadě proto, že Melancthon svou předmluvu k Nicolaidovu kancionálu podepsal až 1.8.1554 – ale i Menčíkovo řešení, jehož se přidržoval ještě Hejnic, asi nějaké opory má, byť se jich zdá být méně. Rozhodnutí se však naštěstí nejví přilíš palčivě naléhavým, protože na meritů věci by už nezměnilo vlastně nic. A na první výslovné upřesnění, že Collinovi protivníci vystoupili jako „*hostes gloriae Dei et filii hujus, Christi Jesu, veri nostri intercessoris et mediatoris*“, v dochovaných pramenech beztak došlo teprve v dalším *Dopisu Nydbruckovi*, 54, z 30. 5. 1555. Pokud by přece jen měl pravdu Menčík, mohli bychom pouze říci, že by právě nad Collinovou hlavou bylo zaznělo jedno z prvních zahřmění celé bouře.

⁵⁷ *Kollin Nydbruckovi*, 39sq.: „*Noster administrator, nuper reversus e Plzna ab aula Archiducis, significabat mihi se quoque Plzuae fuisse in senatu archiducis ac se habere peculiarem commissionem de me, quam tamen nondum mihi aperuit affirmans se esse occupatissimum, sed illud obiter me monuit, ut temperarem mihi a studiis theologicis.*“

⁵⁸ *Rukověť* 1918, 397: „R. 1555 se Collinus již radí s Melancthonem a Nydbruckem, kam by se uchýlil, bude-li vypověděn, jak mu předpovídáno bylo k výstraze i od katolíků jemu příznivých.“ Melancthon mu nabízel útočiště ve svém domě listem z 10. 3. O písni možná poslední povzdychl, podle téže *Rukověti*, 414, v úvodních verších ke knize „*Harmoniae univocae in odas Horatianas et in alia quaedam carminum genera collectae et novis piorum versuum exemplis illustratae*“; o jejímž předání do wittenberského tisku psal Melancthon autorovi 25. 7. Byla čestnou, stejně evangelicky zbožnou, ospravedlnění z víry explicitě vyznávající, ale přece jen formálně opatrnější, „nezávadnější“ náhradou za „*Hymnus de adventu*“, jehož vydání by za daných okolností bylo již zbytečně jednoznačnou provokací, a proto muselo na další léta počkat. Podrobný popis „Harmonii“ podává *Rukověť* 1966, 425–7, resp. 1918, 414–420.

⁵⁹ Gelastova slova osvětlil, zařadiv je do širších souvislostí, Krofta, 463n. Za „*semidoctum*“ označil Mystopola *Dopis Kollina Nydbruckovi*, 68.

došla. Collinus se ukázal jako theologicky silnější hráč, který se obhájit uměl. I u dvora zjevně naznali, že akademičtí poslušníci slibovali více, než opravdu zmohli. Za špatnou práci se dočkali špatné odměny. Dostalo se jim veřejného napomenutí zrovna od těch, od nichž by jinak mohli očekávat podporu – a nové podzimní osazení konsistoře bylo pro evangelíky proti nadání ještě příznivější než předchozí.⁶⁰

Katolická posila: do případu se vkládá Canisius

Uvážnutí ofensivy jistě mělo mnohočetnější příčiny. Počítat smíme jmenovitě s politickými: persekuce, znázorněná především příchodem vyhnanců, vzbudila v Říši dost zvučnou odezvu, a její prováděči se měli proč zarazit, aby vratkou stabilitu českých poměrů spíše nerozvrátili než upevnili ve svůj prospěch. Ferdinand I. poměrně dobře ovládal umění nechtít příliš mnoho najednou. I on raději těžil z obecného uklidnění, dosaženého uzavřením Augsburského smíru – jmenování pražských konsistoriánů bezprostředně předcházejícímu. A ovšem také užíval práv dohodou stvrzených. Nyní do Čech směle povolal jesuity, do Vídně uvedené v roce 1552 – ať jeho po-bloudilé poddané přesvědčují pokojněji, ale i s osvědčenou energičností.

Úmysl nebyl ani tentokrát naplněn v každém ohledu – i když víme, že v daleké perspektivě lze jesuitskou misi hodnotit jako dosti úspěšnou. Ostatně již první pražský představený Tovaryšstva, provinciál *per superiorem Germaniam* Petr Canisius, věru nebyl jen tak někdo. Věkem dosud poměrně mlád, měl za sebou již tehdy nemalé dílo církevně-politické i celou *Summam theologiae* – v jeho případě opatřenou královskou úchvalou. Místo mlžně neurčitých drobtů bohosloví, s nimiž se v církevních úřadech dalo jakžtakž přečkávat, nesporně representoval jiný ústrojný celek věrouky a reformy evropského formátu.

Jeho konceptu, bojovně protireformačnímu, ovšem nechyběly ani rysy hluboce povážlivé. Nebyla mu cizí myšlenka účelu svěřičiho prostředky, takže si nesloužil pouze vzděláním a uhlazeností, ale také intrikami – schopně, přece však nikoli bezchybně, takže neunikl pověsti usvědčeného

⁶⁰ Události 4. 10. 1555 vylíčil Collinus *ibid.*: „*posteaquam renovato senatu consistorii nostri turbatores isti suo loco moti et in ordinem sunt redacti ... Sunt etiam gravi oratione admoniti a supremo Regni hujus judice*“ – tedy od „p. Jana z Valdštejna, známého zastance starých řádů husitských ve straně pod oboji a odpůrce novoutraktivistů“, jak připomíná Krofta, 464. „*Ac nominatim perstrinxit idem supremus iudex coram omnibus ordinibus nostrae partis, ut vocant, tres sacerdotes:*“ Gelastus, Dvorský a Bydžovský, „*qui tres sunt hostilissimi, ut ita dicam, hostes eorum, qui aliquando in academia Vitebergensi in studio pietatis et literarum versaverunt. Pii ac boni viri omnes ex ista tam optata ecclesiastici magistratus innovatione magnam capiunt consolationem*“..

lháře.⁶¹ A pokud šlo o záměry, české soužití v „různověří“, jež domorodý Collinus přece jen zastupoval zároveň s reformními touhami,⁶² bylo pro Canisia spíše nešvarem a jedním z kořenů zla, jaký by v zájmu obnovy měl být cílevědomě odstraněn. Král Ferdinand mohl případně věřit, že humanisticky povznesené elity společně kultivují otřesenou pospolitost kompaktát – ale jesuité, na jejichž podporu se nyní spolehl, se s takovou metou nemohli spokojit.

Mohli ji ovšem přijmout za cíl etapový, uznat, že jedním z prvotních úkolů bude ubránit církve pod obojí před protestantisací a udržet ji tak ve stavu schismatu na pohled nerozhodnějšího a neškodnějšího; Canisiovi, zvyklému čelit německým evangelikům, při prvních obhlídkách českých poměrů připadlo „husitství“ jako problém celkem snadno zvladatelný.⁶³ Skupině kališnických oficiálů, loyálních k vládní kampani proti „novotářům“, se zřejmě dařilo budit dojem pevnějšího postavení, než ve své církvi skutečně zastávali. Canisius přijal za svou dokonce i myšlenku o christologické heresi mezi utrakvisty, jíž dvůr zaujali, aniž ji sami uměli provést k jeho spokojenosti – ale podle všeho ji nadále přechovávali. Jak se dalo očekávat, provinciál Tovaryšstva se jí opravdu ujal erudovaněji.⁶⁴ Jenže do souboje s českými evangelíky, které nejprve přezíravě podcenil, se přece jen i on pustil s horlivostí a sebedůvěrou až přílišnou.

Výsledkem byla pozoruhodná dogmatická inovace – jakkoliv opřená o různé prvky starších tradic. Přichytila se předně autority Tomáše Aquin-

⁶¹ Legát Jednoty bratrské, Jan Blahoslav, se podobné zprávy dovídal od kaplana sloužícího následníkovi trůnu Maxmiliánovi, Sebastiana Pfausera, od své první cesty do Vídně r. 1555. Na nejzřetelnější příklad došlo, pravda, až r. 1557, a i tehdy jako na „věc tajnou“ – jaká ovšem, jak vidět a jak se i rozumí, nejednomu zasvěcenému tajná nezůstávala. Viz Timoteus Č. Zelinka (ed.): *Cesty Českých bratří Matěje Červenky a Jana Blahoslava*, Praha 1942, především 147–149.

⁶² *Rukověť* 1918, 439: „proč křesťané vespolek válčí. Jest to návod satanův či pýcha a ctižádost šlechty či nesnášenlivost náboženská či předzvěst soudného dne?“ 416: „Stvořitel miluje tři věci: svornost bratří, pokojné sousedství, svorné manželství“. Podobně, jako se Collinus sžil s p. Hodějovským, se nikdy nerozešel s Veitem Amerbachem, ačkoli tento z jeho učitelů přechodem z Wittenbergu do Bavor ukázal záda i luterství, což nepřenesl přes srdce jiní v čele s Melancthonem.

⁶³ Otto Braunsberger (ed.): *Beati Petri Canisii epistolae et acta* I, Freiburg/B 1896, 543. Český reprodukuje Hrejsa: *Dějiny křesťanství v Československu* V, 215n. Ivana Čornejová: *Tovaryšstvo Ježíšovo (Jezuité v Čechách)*, Praha 1995, 247, komentuje: „Usoudil, že vstup černých otců do Čech by nemusel narazit na větší odpor, protože zdejší «husitství» je už starou herezí, která postrádá průraznost současné luterské reformace.“

⁶⁴ A přinejmenším částečně ji hned přenesl i do vídeňského prostředí. Působí zcela příznačně, že 22. 3. 1556 psal Melancthon dobrozdání o svatých jako přímluvcích také Pfauserovi.

ského, přesvědčeného o nevhodnosti formule „Kriste, oroduj za nás“, protože vlastním úřadem Syna Božího není modlitby tlumočit, ale vyslyšet.⁶⁵ Nakolik byl tento argument podpořen míněním některých autorů, jako byl ve 12. století benediktin Rupert z Deutz, že o Kristových přímlovách lze mluvit pouze ve smyslu abstraktní representace Jeho oběti, zůstává méně vyjasněným.⁶⁶ Zato se však spojil s mírně monofysitskou tendencí, již si Canisius mohl osvojit jako editor díla Cyrila Alexandrijského a jež mu zůstala vlastní.

Pokud šlo o Krista jako Prostředníka, už dříve jej neoznačoval za Prostředníka jediného, byť ve smyslu inklusivním, ale jen za hlavního.⁶⁷ A nyní začal tvrdit, že na přímlovky jsou tu jiní; intercessory ve vlastním slova smyslu jsou svatí.⁶⁸ Ke Kristu nesmíme volat jako k Přímlovci, pouze jako k Bohu, od něhož dobré dáni pochází. Kdo činí jinak, arianisuje a nestorianisuje.⁶⁹ A svůj čerstvě upevněný názor zvěstoval velmi zvučně a průbojně i v jednom ze svých prvních veřejných kázání v Praze, proneseném o svátku Nanebevstoupení Páně roku 1556 před králem na Hradě.⁷⁰ Na protivníky ve sporné věci (bez obalu určené jako odpůrci vzývání svatých) se tu těžce obořil.⁷¹ Ostatně již o velikonocích, kdy „odštěpence“ napadl prozatím obecněji, jim neváhal nadat rovnou synů ďáblových.⁷² Nyní se proti nim dovolával i anathematu koncilu – alespoň vedlejšího jednání II. nicejského sněmu, když ve skutečnosti nebylo po ruce významnější ustanovení.⁷³

Evangelická posila: Melanchthon alarmuje reformační svět

Bylo tedy zřejmé, že boj se obnovuje v plné, ano ještě vystupňované síle, a že i obviňovaní mají zapotřebí opatřit se co nejdůkladnější výzbrojí. Nemeškali, a také se obrátili o pomoc k větším mistrům. Především tedy

⁶⁵ *Summa*, 4. dist. 15, q. 4, art. 6, q. 2 ad 1.

⁶⁶ V této otázce již Braunsberger in *Canisii epistulae et acta* I, 768, nedovedl bezpečně rozhodnout. Doboví provinciálové oponenti říkají ovšem pádně: „*ut stabiliat invocationes hominum mortuorum, negat Christum nunc pro nobis interpellare*“ (Robert Stupperich ed.: *Melanchthons Werke in Auswahl* VI, Gütersloh 1955, 337).

⁶⁷ *Petri Canisii Summa Doctrinae Christianae* II, Augsburg 1833, 284, cituje i I Tm 2,5 s vynecháním vulgátního „*unus (mediator Dei et hominum)*“:

⁶⁸ *Canisii epistulae et acta* I, 768: „*sanctorum ... quorum est proprie intercedere pro nobis apud patrem.*“

⁶⁹ *Ibid.*: „*eo quod naturas, quae sunt in Christo dividant, peculiariterque [?] velut hominem quendam coram patrem procumbentem invocent*“. Sr. také posledně uvedené místo z Tomáše Aq.: „*et in hoc etiam evitamus haeresim Arii et Nestorii.*“

⁷⁰ 14. května.

k Melanchthonovi, kterého ostatně, jako i jiné, informovali o situaci v zemi a městě pravidelně. Na jesuity se zahraniční přátelé přímo vypyтали, a tak i na zprávy o nich došlo již před hradním kázáním – aniž by umenšovaly nedůvěru, se kterou spojenci pronikání řádu do Germánie sami sledovali.⁷⁴ Kdy Collinus poprvé spojil s Canisiovým jménem také stížnosti na oživení žalob ve věci Prostředníka, není zcela zjevné, nicméně i v tomto ohledu byl Melanchthon zasvěcen jistě v předstihu před mnoha dalšími. O provinciálovi jesuitů, jehož sám označil za „theologa krále Ferdinanda“ – a kterého již tehdy, a tím důsledněji posléze, nazýval Cynicem – se Mistr Philipp zmínil hned na konci dubna, kdy zodpovídá Collinovu relaci, její obsah zároveň tlumočil do Kodaně.⁷⁵ Ovšem o podobě nynějšího Collinova deliktu, o níž se s velkou určitostí dovídáme z jeho listu Nydrbruckovi, datovaného v osudný svátek Nanebevstoupení, si mezi Prahou a Wittenbergem jistě psali již v březnu.⁷⁶ Profesor Karlova učení byl přistižen při modlitbě „slituj se nade mnou a přimlouvej se za mne u Otce věčného“.⁷⁷ Na to jeho saský učitel zprvu odpovídal důvěřivým povzbuzením: za něco tak normálního přece nelze kaceřovat.⁷⁸ Nicméně již tehdy slíbil, že o věci příležitostně sepíše ucelený traktát.⁷⁹

⁷¹ *Epistulae et acta* I, 768: „*gravissime invehebatur in illos, qui sic Christum invocant, appellans eos erroneos et impios ... ille error, quem nunc quidam refricant, non aliam ob causam, quam ut sanctorum invocationem e medio tollant.*“

⁷² *Kollin Nydrbruckovi*, 85: „*insectatus est graviter nos omnes, qui sub utraque specie, ut locuntur, coena Domini utimur, asserens nos esse damnatos et filios diaboli*“ (14.5.).

⁷³ *Epistulae et acta* I, 768: „*Quicumque dupliciter Christum adorant, maledictus est.*“ Není např. součástí *Pravidel všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve*, Praha 1955, jako jednoho z působivých svědků živé tradice.

⁷⁴ V listu Adamu Vodičkovi do Litoměřic z 31. 7. 1555 počítal již Melanchthon s Canisiem přicházejícím do Prahy jako s jednou z dobových ran, podobnou šíření moru a vpádu tureckých vojsk. *Kollin Nydrbruckovi* musel 14.1.1556, když ličil první střet jednoho ze svých kolegů s přichozím, zároveň vyvracet předčasnou pověst, že se „*cum Jesuitarum principe*“ (77) utkal sám (a zvítězil) – zatím s ním ještě ani nemluvil...

⁷⁵ „*Regis Ferdinandi Theologus*“ v listu z 30.4., jehož adresátem byl Henricus Buscoducensis (CR 8, 741sq.)

⁷⁶ Jde o výše citovaný dopis, ve kterém se zmiňoval teprve o Canisiově velikonočním kázání – nejnovější zprávy zjevně ještě nemaje, ty připojil až za tři dny, ale s nejvyšší pravděpodobností přesto leccos tuše. „*Inaudiivi etiam quoddam de periculis, quae impendent puram evangelii doctrinam profitentibus*“ (84).

⁷⁷ *Ibid.* 84sq.: „*Nunc mihi malum moliuntur, quod scripserim «ad filium Dei» in quadam oratione: «Miserere mei et intercede pro me apud aeternum patrem.» Quod isti rasi ajunt esse haeresim negantes iterum Christum pro nobis intercedere apud suum coelestem Patrem, qua de re copiose et quidem bis jam scripsi domino Philippo:*“

Ale zvěst o spektakulárním vystoupení, při němž byla kontroverzní these předložena tak oficiosně, znamenala jistý předěl. Je zajímavé, že ze dvou časných relací o květnovém kázání, jež známe, se jedna (a právě ona zevrubnější a přesnější) dochovala jen v Aktech Canisiových, ačkoli obě pocházely z evangelických řad a byly do nich i adresovány; možná ji tedy paměti budoucích zachránil opis, který nějaký špeh zatepla donesl pro změnu pánům Tovaryšům?⁸⁰ Proto ji také známe jen se zkomoleným určením, jež napovídá jejího původce v tehdejším profesoru astronomie Tadeáši Hájkovi z Hájku, dalším z pražských akademiků, kteří s Melanchthonem udržovali důvěrný písemný styk.⁸¹ V každém případě je významným dokumentem, v neposlední řadě proto, že se v ní kausa výslovně líčí jako spor mezi utrakvisty samotnými, do něhož se Canisius vložil dodatečně.⁸² Přičemž i jesuitovo vlastní stanovisko tlumočí zřetelně a soustavně. A právě ona také ústí v naléhavou žádost o protiargumenty – jmenovitě o patristické, o přimnožení příkladů, z nichž pro počátek pisatelé vytanula na mysli jediné modlitba Cypriana mučedníka.⁸³

Odezva v Melanchthonových listech je pak zcela zřetelná. Užívaje příležitosti rozesílání svého čerstvě vydaného komentáře k Pavlově epístole k Římanům, tlumočil žádost českých kolegů spolupracovníkům po Německu.⁸⁴ A ne snad jen proto, aby na ně přenesl břemeno, které mu nepři-

⁷⁸ 16. 3. Collina „těší, upozorňuje, že sám užívá obojí formy, vyzývá Krista jako stvořitele s Otcem i Duchem i jako prostředníka, a podává důkazy pro formulaci tu ze sv. Pavla a prokřtů i z kněžského úřadu Kristova“ – jak pěkně reprodukuje Hrdina v LF, 67.

⁷⁹ Hned 16. 3. na závěr: „*Scribam de eadem re plura, si requires.*“ (CR 8, 695). 30. 4., když si již s údivem připustil, jak „*impudenter*“ útočníci na svých nápadech trvají, určitěji: „*De mediatore filio Dei, ipso iuvante, scribam aliquid hac aestate*“ (8, 742sq).

⁸⁰ Braunsberger I, 767, ji uvádí: „*Ex apographo recente, descripto ex exemplo eiusdem temporis, quod ... exstat Guelpherbyti in bibliotheca ducali*“. Datována je 26. květnem 1556, ovšem s poznámkou: „*Incertum, utrum dies significetur, quo epistula data, an, quo recepta sit*“. Druhý zdrojem je *Dopis Kollina Nydruckovi*, 88–90, ze 17. 5.

⁸¹ Braunsberger ji opatřil titulem „*Utraquista quidam pragensis amico cuidam Lutherano*“, ale také popsal předlohu: „*inscriptum est: „Ex PRAGA per Thanerium [?] professorem Mathem.*“ Opět s doložkou, že vlastně není jisto, mluví-li se o autoru či poslu. Myslím však, že v tomto případě se lze odvážit odhadu určitějšího. Místo nejasných klikyháků v adrese stačí číst „*Thaddeum*“, a vše znamenitě zapadá. Pod tímto jménem se přece Hájek, který skutečně zastával označené postavení, důsledně vyskytuje v bohaté melanchthonovské korespondenci. A textu plně odpovídá i jeho konfesijně-theologické stanovisko. Právě on ostatně byl oním prvním utrakvistickým akademikem, který s Canisiem polemicky rozmlouval, jak psal Collinus Nydruckovi. Podobným směrem jako tehdy on sám můžeme tudíž nyní mírně upřesnit dohady Hrdinovy, 67: „Že psaní to bylo adresováno Melanthonovi, jest skoro jisto ... dosti pravděpodobno domněni, že pochází od Kollina samého nebo z kruhu jeho přátel.“

šlo vhod. Tentokrát již byl jednoznačně zasažen sám: do srdce svého učení, i té osobní modlitby. Nehorázně, jehož přítomnosti jako by dosud tak úplně nevěřil, se mu stalo skutkem.⁸⁵ Proto ve svých nynějších dopisech vysloveně bil na poplach. A proto také blud „pražského cynika“ obratem zanesl do christologické rekapitulace v podobě disputačních thesí, určených pro doktorskou obhajobu hamburského superintendenta Paula von Eitzen, jež se také měla konat ještě v květnu. Užil tedy hned první příležitosti k veřejnému vystoupení. I tento text potom ke svým listům přikládal. První vlastní odpověď na Canisiovu výzvu v něm ovšem opřel především o biblické výroky o Kristových přímlovkách – v čele s nejexplicitnějšími, jak se čtou v epištolách k Římanům 8,34 a Židům 7,25.⁸⁶

Když je dal do tisku, ulevil alespoň poněkud svému svědomí. Rád by totiž napsal pojednání důkladnější, jak se o tom i v následující době zmiňoval opakovaně. Výslovně přítomně dodával, že nastolený problém mu připadá vážnější a autentičtější než leckterá jiná povinnost, která se mu vnučuje – nevyjímaje ani přípravu mezikonfesionálních rozhovorů, jež tehdy chystala říšská knížata, aby dodržela klausuli úmluv z Augsburgu, ale od nichž se za daných okolností daly očekávat jen hubené výsledky.⁸⁷ Nicméně povinnosti se na předního theologa i diplomata reformace přímo hrnuly, takže se mu vnucovaly opravdu neodbytně a práce na obraně Kristova prostřednictví prodlévala. Již z červnové odpovědi na pravděpodobnou Collinovu upomínku bylo možné vyčíst vážnou obavu, zda na spisek opravdu zbyde

⁸² *Epistulae et acta* I, 767sq.: „*Nostrī sacerdotes quīdam acerrime nunc pugnant de Christi intercessione, damnantes Arianismī eos omnes quicumque dicunt, Christe ora seu intercede pro me apud patrem, ac se hisce tuentur auctoritatibus.*“

⁸³ *Ibid.* 768: „*testimonia veterum, quī Christe ora pro me dicere non sunt veriti*“. „*Oratio Beati Cypriani martyris, quam sub die passionis suae dixit*“; citovaná podle erasmovského vydání v Basileji 1530, zněla: „*Ego in tuo nomine peto, ut tu a patre petas, et detur mihi*“. Novodobým bádáním byla klasifikována jako „*spuria*“; ovšem s takovým časovým odstupem, že v naší souvislosti má toto hodnocení zcela marginální význam.

⁸⁴ Mezi 20. 5. a 18. 6. oslovil zejména Christoph Leiba v Brandenburgu, Georga Buchholzera v Berlíně, Alberta Hardenberga v Brémách a Davida Chytraea v Rostocku, dílem opakovaně, s upomínkou.

⁸⁵ Ani Braunsberger, 769, nepochyboval: „*Philippum certe Melancthonem illa Canisii contentio pragensis magnopere offendit.*“

⁸⁶ *Corpus Reformatorum* XII, 1844, 622–34, resp. 625sq (od these 16. – „*Nunc etiam factio pontificia fingit novum deliramentum*“ etc. – do 22.).

⁸⁷ Hned asi 22. 5. se vyjádřil stručně, avšak přímo k neznámému adresátu: „*De his rebus magis libet vobiscum colloqui, quam de principum negotiis, in quibus etiam multa PATERGA quam ERGA*“ (CR 8, 762). Obé ovšem spojil přinejmenším u mecklenburského vévody Johanna Albrechta (18. 6.).

dostatek času, nebo jeho vznik nerozumnými požadavky zmaří právě ti, kteří by jej měli podporovat.⁸⁸

Úsilí o vyhotovení konceptu se mu brzy spojilo se snahou zabránit šíření antitrinitářských bludů Litvana Petra Gonyzy (z Goniądze), takže v srpnu Collinovi sliboval „současné vyvrácení“ obou – ale již v tu chvíli bylo možné vážně pochybovat, zda se oba podněty vhodně snoubí nebo si spíše překážejí.⁸⁹ A navíc Melanchthon téhož dne prozrazoval jinému příteli v Čechách, jáchymovskému kazateli Johannu Mathesiovi, co se Collinovi dosud otevřeně přiznat neodvážil, leda neurčitě naznačit: že možná bude muset co nevidět odpovídat také svému velkému oponentovi uvnitř vlastního luterského tábora, Matyáši Flacioví. O několik dní později se tušení naplnilo. Když jej l. září Flacius skutečně vyzval na souboj, ustaraný autor po nějakou chvíli kolísal, bude-li naráz koncipovat spisy tři nebo ony načaté odloží kvůli novému – ale okolnosti teď již víceméně definitivně rozhodly za něj.⁹⁰ Na monografii o Prostředníku potom už nedošlo nikdy; pouze na další zmínky a příležitostné pasáže, věnované problému v rámci větších děl. Mezi nimi vyniká jmenovitě XXV. artikul „Odpovědi na články bavorské inkvisice“, reakce na počátky systematické protireformace na německé půdě, sepsané v roce 1558.⁹¹

Avšak nezůstalo také všechno ležet na bedrech Melanchthonových. Jeho alarm měl v evangelickém světě značný ohlas, posléze takřka jednotný. Ne okamžitě: i z Branibor zprvu zazněly jakési pochybnosti, jak by bylo vhodné modlitby k Prostředníku formulovat.⁹² Ale ukázaly se být dostatečně podružnými, aby je brzy překryl vzácný konsensus mezi všemi vý-

⁸⁸ „*Scriberem autem prolixius si plus haberem temporis; quanta enim sit occupationum nostrarum confusio, nulli norunt. Interea otiosi Sycophantae, quasi nulli sint hostes alii extra Ecclesias nostras, sine fine in nos debacchantur, qui si adiuvarent explicatione rerum magnarum plus prodessent Ecclesiae. Nunc removant ... quaedam ATOPA, quae multi docti et boni viri dolent spargi. De Mediatore quam primum potero, iuvante ipso filio Dei, editurus sum refutatione Cynici hypocritae*“ (17. 6.; CR 8, 783).

⁸⁹ „*Simul edam refutationem*“ (28. 8.; CR 8, 829).

⁹⁰ 10. 9. se ještě o nutnosti napsat trojí souběžnou odpověď ujišťoval hned ve třech listech, ale pak toto nerealistické odhodlání mizí.

⁹¹ *Werke in Auswahl* VI, 335–341. Zde opakoval základní argumenty biblické i patristické, včetně dovolání Augustina, pravícího: „*Stat Filius ad deprecandum pro nobis et sedet ad iudicandum.*“ Počátkem r. 1560 byly „*Responsiones ad articulos Bavaricae inquisitionis*“ pojaty i do melanchthonského „*Corporis Doctrinae*“.

⁹² Jak ukazuje korespondence s Georgem Buchholzerem (jmenovitě dopis z 30. 11. 1556), kritiky byli Johannes Agricola a Andreas Musculus, theologové vcelku slovnití a sřežící svou nezávislost na Wittenbergu – zvláště u prvního, slavného theoretika „antinomismu“, i vysloveně povážlivým způsobem.

značnými směry luterskými i reformovanými.⁹³ Ačkoli Melanchthon neuspěl, když se snažil zdůrazňováním skutečné vážnosti prostřednické kontroverze oproti zdánlivým problematům vyhnout některým jiným tematům, o nichž by debatoval nerad, jmenovitě s Flaciem, s hodnocením Canisiova lapsu samotného souhlasili i gnesioluteráni nejpříkřejší.⁹⁴ Tedy nejen skupiny, jež se mezi vyhraněnými křídly snažily prostředkovat. Takovou představovali zejména mecklenburští pod vedením Davida Chytraea, kteří svou „Formulí“ z roku 1557 sice příliš neuspěli za hranicemi své užší vlasti, ale Canisiovo „poblouznění“ v nich tlumočili precisně a výstižně.⁹⁵

Podobné orientace jako Chytráus byl však také Collinus. I on se za domluvu mezi oběma koryfeji tehdejšího luterství přimlouval vřele. Až do té míry, že tím Melanchthona opět jednou citelně zasáhl a jejich přátelství prodělalo jistou krizi.⁹⁶ Přestálo ji a potrvalo až do skonu Mistra Philippa v dubnu 1560. Znejistění ve vzájemném vztahu tedy nezapadlo ani ochotu wittenberského učitele nadále zásobovat pražského žáka argumenty,

⁹³ Zwingliho nástupce v čele curyšské církve, Heinrich Bullinger, patřil k těm, které o případu vyrozuměl sám Melanchthon, přílohou k listu ze 16. 9. 1556, a připojili se ke při vlastními souhlasnými argumenty (v odpovědi l. 11.). Jana Calvina o věci zpravil přinejmenším Melanchthonův žák Martin Schalling, tehdy jáhen v Řezně, dopisem ze 4. 2. 1557 (z CR XVI, 410, přetiskl výňatek i Braunsberger: *Epistulae et acta* II, 905).

⁹⁴ List ze 4. 9., jímž se Melanchthon snažil zdůrazňováním společných úkolů uniknout přímému střetu s Flaciem, vydal také Anton Gindely: *Quellen zur Geschichte der Böhmisches Brüder (vornehmlich ihren Zusammenhang mit Deutschland betreffend)*, Wien 1859, 283–286. Flacius zevrubně odpověděl 16. 9.

⁹⁵ *Epistulae et acta* II, 904sq.: „*Damnamus et Petri Canysij Iesuitae furorem, qui, ut invocationem hominum mortuorum stabilit, asserit filium dei, dominum nostrum Iesum Christum, nunc sedentem ad dexteram patris, tantum ratione meriti et non ratione intercessionis esse mediatorem, nec tanquam mediatorem aut deprecatozem invocandum esse contra expressa dicta ... Docemus itaque, et confitemur, filium dei HOMOOUSION aeterno patri, verum deum, et hominem, nostrum aeternum sacerdotem esse, qui nunc quoque pro nobis intercedat, et deprecetur*“.

⁹⁶ Bolestná, emotivní odpověď z Wittenbergu na pražský podnět, nedochovaný v původním tvaru, pochází ze 14. 10. 1556. Jistě, připouští, o vzájemné semknutí by v tomto čase krajního ohrožení šlo – ale ti demagogové z druhé strany je znemožňují! „*Magno dolore adficio, si tuo indicio etiam talis videor, qualem ille me facit. ... Sed commendo me Deo, ac te oro, ne alienari a me animum tuum sinas.*“ Text ústí do nepokojné výzvy „*RESCRIBE*“! (CR 8, 872sq.) Collinus se pak raději obrátil na Nydbrucka, mohl-li by pomoci vnést do vzbouřených nálad jisté uklidnění, především uchláčením Flacia, a přispět tak i k příštímu věcnému narovnání. A právě touto záležitostí otevřel dopis z 29. 10., jehož brankou jsme do příběhu vstoupili. Do češtiny již tedy byla přeložena alespoň částečná Collinova vysvětlení, jak hleděl na spory gnesioluteránů a filipistů, a dokonce pasáže z předchozího listu Melanchthonova (*Poselství ducha*, 196n).

slíbenými k obraně proti nepřátelům Kristových přímluv. Společně se potěšili zjištěním opory ve velkém církevním Otcí Řehoři Naziánském.⁹⁷ Nicméně u Melanchthona zůstaly zřejmě již natrvalo přítomny jakési obavy, aby Collinovy náklonnosti přece jen ještě nepozbyl. Ve světle takového otřesu si můžeme uvědomit, že k intervenci ve prospěch dohody s gnesioluterány, jakou pražský profesor ve Wittenbergu podnikl, bylo zapotřebí určitého odhodlání, podepřeného vědomím ceny předsevzatého cíle.⁹⁸

Poukazují na tento moment jako hodný pozornosti, protože v naší historiografii se příliš zdůrazňoval doktrinární filipismus českého evangelictví, jako by z osobních vazeb na Melanchthona musel nutně plynout – a jako by životní nutností diktovaný zájem tuzemských evangelíků o jednotu musel podporovat právě tento směr (dokonce snad jako můstek k příští kalvinisaci). Zde ovšem vidíme, jak mohl vést naopak k přístupnosti vůči projevům rozhodnějšího luterství, a pak také snadněji pochopíme, proč se později většina zdejších evangelíků snadno ztotožnila s Formulí svornosti z roku 1577, jež koneckonců opravdu byla druhem kompromisu mezi relativně umírněnějšími gnesioluterány a onou částí Melanchthonových žáků, pro niž byl nepřijatelný přechod k „sakramentářské“, „novocvingliánské“ konfesi.⁹⁹

A gnesioluteráni tedy převzali štafetu i v polemice s Canisiem, již v roce Melanchthonovy smrti zařadili do německého „Vyznání kazatelů v hrabství Mansfeld“. „Heresi canisumu“ v něm představili se sobě vlastní prudkostí, ano i hrubostí, při zdůraznění hříčky s jesuitovým psím jménem a také obsahově pro samou názornost již přepjaté.¹⁰⁰ Svým způsobem to však také bylo vyvrcholení celého případu. Jakkoliv Canisius zůstal kontroverzní fi-

⁹⁷ „*Oratio de filio Dei, enarrans Pauli locum ad Roman. 8.*“, se objevuje s Melanchthonovým dopisem z 5. 1. 1557, aby se pak Řehořovo jméno opět opakovalo i později.

⁹⁸ Koneckonců i prostředkování, jež hledal u Nydbrucka, mělo pokračovat ve snahách o smíření s Flaciem, nikoli být ukonejšením samotného Melanchthona i za cenu jejich zastavení. A nebude bez přičiny, že wittenberský učitel vyjádřil rozmrzení nad otevřeností Collinova sluchu pro „flaciány“ ještě 18. 3. 1558.

⁹⁹ Takřka směšným se na pozadí úsilí o jemnější rozlišení konfesijně-theologického zabarvení stává pokus vykreslit Collina za pomoci několika vnějškových indicií, pomíjejících celou masu bezpečně známých fakt, rovnou jako „antitrinitářsky smýšlejícího volnomyšlenkáře“. I na takový ovšem došlo, jak svědčí „*Der Antitrinitarismus in den Böhmischen Ländern und in der Slowakei in 16. und 17. Jahrhundert*“ Wacława Urbana (Bibliotheca dissidentium – scripta et studia 2), Baden-Baden 1986, 174.

¹⁰⁰ *Epistulae et acta* II, 916: „Das ob gleich Christus, vnser Mittler, vnd vorbitter gewesen ist, so sey ers doch nicht mehr. Sonden das die lieben Heiligen nu allein vnser Mittler vnd Vorbitter sein.“

gurou protestantských dogmatik ještě dlouho a v širokém rozsahu, motiv sporů o Prostředníka z konfesijních polemik ustupoval.¹⁰¹

ODEZNĚNÍ, DOHRY A ZÁVĚR

Nikoli náhodou, protože téhož roku a zřejmě v přímé souvislosti s přáním oponenta mansfeldským odpovědět přišla studená sprcha. Sekretář Tovaryšstva Juan Polanco mu další rekriminace jménem řádového generála Diego Layneze zapověděl.¹⁰² S pěkným ethickým zdůvodněním, že je lépe dobře žít než vracet rány – naneštěstí poněkud znehodnoceným míněním, že se zlořečenými kacíři beztak nemá cenu debatovat.¹⁰³ Ale také s decentním vysvětlením systematicko-theologickým, v němž Canisius zároveň dostal za pravdu i jasně najevo, že vskutku přestřelil. Polanco totiž vyšel z téhož tomistického argumentu, potvrzuje jeho platnost – ale se závěrem, že onen strach z „nestorianismu“, který zapovídá žádat Krista o přímiluvu u Otce, k němu již byl přitážen za vlasy.¹⁰⁴

Ostatně je zajímavé sledovat i poznámky, jimiž Canisiovy projevy komentoval vydavatel jeho Akt Braunsberger. Ožehavá kausa se mu zjevně otevírala až v průběhu ediční práce, od svazku ke svazku. V prvním jako-

¹⁰¹ Ostatně i motiv Krista Přímiluvce v evangelické teologii časem notně pozbyl na významu. Syté barvy získával s přechodem od pozdní reformace k vrcholné orthodoxii, takže *intercessio* byla popisována „nicht bloss als *realis*, i. e. *muta ostensio meritorum*, sondern auch *vocalis, verbalis et oralis*, mündliche Fürbitte, unter sinnlichen Bildern“. Ale orthodoxie ještě ani nedozněla, a střizliví theologové se začali zdržovat představ o „*modo intercessionis*“ tak ukázněně, až byla vysoko otevřena stavidla pro vpád myšlenek o pouhých „obrazech platnosti dostiučinění“ i do protestantských škol. Karl Hase, jehož repertoriu *Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche* (Leipzig 1836³, 259–61) vděčíme za právě užité pregnantní formulace, ale který již klasické systémy rekonstruoval významným dílem „ze sportu“, ji sám chápal natolik abstraktně, že pro něj tento pojem měl téměř už jen polemický význam, bránič římsko-katolickému pojetí – a je mu jistě ke cti, že takto vyprázdňený instrument nemínil potřebovat.

¹⁰² Z Říma, 20. 7. 1560. Braunsberger: *Epistulae* II, 685sq., uvádí italský originál a latinský překlad.

¹⁰³ *Ibid.*: „*Pater noster minus nobis convenire existimat contra haereticos maledictis nos vexantes scribere, quam bonae vitae studere et benefactis eorum mendacia refellere, sicut sanctus Petrus in epistula canonica nobis suadet.*“

¹⁰⁴ *Ibid.* 685: „*Propositio illa «Christe, ora pro nobis» haeretica censenda est, si simpliciter dicitur; actiones enim sunt suppositorum; in Christo autem suppositum est aeternum, cuius non est precari, sed potius audire et concedere etc. Si quis tamen improprie loquitur, humanam in Christo spectans naturam, bene eum rogare potest, ut oret pro nobis.*“

by přijímal za celkem samozřejmé, že jeho hrdina ve svých výpadech musel mít pravdu.¹⁰⁵ Ve druhém však již vděčně přistoupil na dobovou apologetiku, tvrdící, že protestanté si celý „canismus“ vymysleli sami.¹⁰⁶

Vždyť ve své „Summě“, dokončené krátce před nastoupením české mise, Canisius sporné mínění, rozvinuté tváří v tvář utrakvistickým turbulencím, dosud nepředkládal, a ve spisech pocházejících z doby po roce 1560 je nutně opět umírnil. Na stará kolena připouštěl, v dobrém souladu se závěry tridentského koncilu, že mimo Krista není Prostředníka a dokonce ani Přímluvce (plného smíření a pro všechny lidi), a že prostředníci církevní prostředkují právě Jeho přímluvu – ač zároveň o to zřetelněji ujišťoval, že tato přímluva Kristova se neděje slovy a modlitbami.¹⁰⁷ A dokumenty oněch několika let, kdy vehementně zastával názor významně posunutý jiným směrem, jsou sice dosti hojné a konkrétní, nicméně pocházejí vesměs od evangelických zpravodajů. Přinejmenším zčásti jistě shodou okolností. Ale stěží můžeme zcela pominout myšlenku, že některé jiné stopy mohly být zahlazeny také vědomě. Ve srovnání s představou pouhé insinuace by taková hypotéza jistě byla pravděpodobnější. Zpražená hvězda jesuitské teologie by k utlání svého ponížení rozhodně měla důvod.

A je také skutečností, že spolupůvodci ohrožení Canisiovy reputace, pokud je měl v dosahu své moci, zakusili ústrky, které by mohly být vykládány jako pomsta. Neušel jí ani Collinus, který ve své při neochabl a epi-

¹⁰⁵ Udiven ovšem, že „*Canisii biographos haec fere fugerunt*“; *ibid.* I, 769.

¹⁰⁶ „Bericht von der Gesellschaft Jesu“ z r. 1563, odpověď římsko-katolického laika na německou knihu mansfeldských; viz *ibid.* II, 917.

¹⁰⁷ *Ibid.* I, 768: „*Nullum agnoscimus alium communem omnium mediatorem et intercessorem, qui plenam cum Deo reconciliationem sit promeritus, aut vnquam promereri possit. Per hunc omnia sumus assecuti bona, quae a Deo nobis data sunt, vel potius semper dantur, quique non verbis quibusdam et precibus, sicut solent Legati, sed re ipsa intercedit... Per hunc demum petenda et accipienda sunt omnia, quae Pater aeternus tum Angelis, tum hominibus precantibus donat. Sancti vero mediatores ad hunc ipsum Mediatorem, si ita loqui fas est, ab Ecclesia constituuntur.*“ (Srov. také Petr Kanisius: *Maria, nedostižná Panna a svatá Bohorodička* v překladu Leo Hipsche II, Olomouc 1998, 201: „Všechno vyprošujeme skrze Krista, činit opak by byl velký hřích. Používáme tedy svatých a Marie jako prostředníků u Boha ne tak, že bychom chtěli pominout a vyloučit prvního a hlavního Prostředníka, o něhož se opírají všichni prostředníci – svatí“. Tendence, „canismem“ extrémně vypjatá, ovšem nezapadla beze zbytku. V jesuitské teologii přece jen založila jakousi tradici (jež se přitom zdá být v pozoruhodném napětí se slovy samotného Ignáce z Loyoly, jež z jeho Exercií citoval i Braunsberger II, 916); nicméně v podobách zřejmě již natrvalo subtilnějších. Bylo by tedy možné připojit i malý pendant glosy k rekapitulaci Haseho – třeba na okraj učebnice Hugo Hurtera: *Theologiae dogmaticae compendium* II, Innsbruck 1903¹¹, 555, §668: „*Controvertunt autem theologi, cum nec patres eodem semper loquantur modo, utrum Christi interpellatio sit explicita et actualis postulatio*“...

gram, který nesměl otisknout, přátelům vpisoval do knih rukou.¹⁰⁸ Roku 1558 byl zbaven universitní profesury, když se jeho protivníkům konečně podařilo přesvědčit Ferdinanda I., že mu humanistovy služby již nebudou k užitku. Účast jesuitů na Collinově pádu byla od počátku předpokládána, jistě i aprioristicky, a příležitostně také popírána – vcelku však je poměrně dobře prokázána.¹⁰⁹ Vše ukazuje, že poslední kapkou, jíž pohár královské trpělivosti přetekl, příznačně byl Collinův popis průvodu Pražanů k uvítání jeho veličenstva, jehož „falešnost“ a „nepoužitelnost“ mělo dokázat odbyté líčení nápaditého podílu Tovaryšů na jeho slávě.¹¹⁰

Pravda: Collina toto znectění zkuřilo silně, ale díky zachovanému postavení na škole soukromé, lépe chráněné, nebyl existenčně zničen. Ztratil především titul, ale s ním vposledu i nemalý díl závislosti na strukturách, s nimiž se tak jako tak vnitřně rozcházel. Doby, kdy bude moci vydat „Hymnus o trojím příchodu“, v nezměněné původní podobě, se ještě dočkal.¹¹¹ Ba na sklonku života (zemřel roku 1566) se dožil alespoň počátků vlády Maxmiliána II., panovníka evangelíkům mnohem příznivějšího, za jehož časů posléze bude konečně možné nakoncipovat Českou konfesi jako předpoklad proměny církevního zřízení, již básník se svými druhy dávno vyhlížel. I v trestu, který si musel odpykat, tak dopadl dokonce o něco lépe než jeden z jeho čelných odpůrců, Havel Gelastus.¹¹²

¹⁰⁸ Jak je patrné z dochovaného exempláře (spisu Vita Orcina „*Monomachia Christi*“; je-
muž verše měly být předmluvou), věnovaného Florianu Gryspekovi z Gryspeku. Vzdornou
dohru za jeho pomoci konstatoval již Hrdina v LF, 68, kterého ovšem v některých údajích
musela opravit *Rukověť* 1966, 436. Společnými silami rekonstruovaný přípisek zní: „*Haec*
prohibitum edere: Dicimus ergo pie: Nostris miserere, Tonantis / Fili, vere Deo cum Geni-
tore Deus! / Dicimus huic etiam: Summe intercede sacerdos / pro nobis, per te nostra roga-
ta valent.“

¹⁰⁹ Melancthon mluvil ve zprávě, již o události podal radovi Melchioru Winsovi do Frank-
furtu n. O. 13. 9. 1558, nejen o jezuitském vlivu, ale i o přímé souvislosti s opozicí postiže-
ného vůči provinciálovi řádu, jako o jisté věci: „*Collino, optimo viro et eruditissimo, quia*
docet recte invocare Deum, Canisius munus docendi ademit.“ Braunsberger, který tato slo-
va přetiskl podle CR 9, 613 v *Ep. et acta* II, 907, je považoval za založená na nesprávné in-
formaci. Jako argumentu k jejich vyvrácení však užil údaje z Tomkových dějin pražské uni-
versity o pozdějším obnovení Collinova platu, o němž dnes již bezpečně víme, že se zaklá-
dal na pozdějším mylném podání (viz *Rukověť* 1966, 420).

¹¹⁰ Zatímco jinému básnickému zpravodaji, Martinu Kuthenovi, jakkoliv také evangeliku,
se delikátní úkol podařilo vykonat bez úrazu, takže byl odměněn nemalou peněžní sumou,
Collinův spisek měl arcikníže Ferdinand pohněvaně vhodit do kamen. Winter ve svých *Dě-*
jích, 53n, jako jeden z novodobých autorů, kteří tehdejší události tlumočí, sice nevěřil ani
tomuto vyprávění, ale je významné, že pochází přímo z kroniky pražských jesuitů, kteří se
tak vítězstvím nad kacířským mistrem sami chlubili.

¹¹¹ Roku 1561 (viz *Rukověť* 1966, 438).

Paradoxně, ale i logicky, povážíme-li, že právě tento vládní theolog mezi utrakvisty podle všeho byl snaživým autorem amatérského nápadu, jenž slovně Tovaryše vmanévroval do takového *faux pas*, že se mu nakonec nemohl nijak zavděčit.¹¹³ Ne že by jesuité Gelasta nenechali vrátit se ve skrytu svého řádového domu do církve římské (zvláště když s sebou přivedl i Jindřicha Dvorského, tehdy úřadujícího administrátora konsistoře pod obojí!). Ale jestliže si u něho v roce 1560 ještě zjednávali překlad exercičních spisů, chválíce jej jako husitu nejučenějšího, jen o málo později ho nechali zavařit ve vlastní štávě: když opět sebevědomě vyzýval evangelíky na věroučný turnaj, ve kterém byl poražen, musel si za zbytečné rušení pokoje posedět ve vězení (a to ještě na sklonku vlády Ferdinandovy).

Episoda byla tedy uzavřena poměrně brzy, a také neslavně. Přesto však nabyla alespoň načas takového dosahu, a její ozvuky, byť si zesláblé, působily tak dlouze, aby do příštího vylíčení dějin theologisování na české půdě určitě patřila. Přinejmenším o tom snad tato přednáška přesvědčit mohla.

¹¹² Novější pokus o stručnou rekonstrukci ne vždy nesporných životních dat této osobnosti, s odkazy k další literatuře, podnikl Karel Pletzer: *Knihovna M. Havla Gelasta Vodňanského*, Vodňany 1987.

¹¹³ Že „bohoslovné“ myšlenky, jimiž tento nikoli nenadaný, avšak zřejmě nevladatelně svérázný muž sršel, bývaly prapodivné a zrádné, dokládá za zjištěných okolností dosti přesvědčivě i sbírka kuriosních výšplechtů, jež mu v květnu 1562 připomínaly otázky jeho odpůrce, malostranského faráře Martina – jakkoliv je zajisté radno kriticky povážít jejich soudně konfrontační kontext a žánr. Vydal je Julius Pažout: *Jednání a dopisy konsistoře pod obojí působou přijímajících (1562–1570)*, Praha 1906, 3n.

TREST SMRTI – ARGUMENTY PRO A PROTI

Jan Zámečník

THE DEATH PENALTY – ARGUMENTS PRO AND CONTRA This article concentrates on a critical description of the basic arguments of both the advocates of capital punishment and the abolitionists. In the introduction the question of whether the issue of capital punishment is still topical is answered in the affirmative. The continuing relevance of this question today has been demonstrated in a huge number of arguments from which I have tried to choose the most important ones. I wanted to demonstrate the ambivalence of some of them, whether they have their source in the Bible or in utilitarian and philosophical-theological tradition. However, this inquiry has led us to the conclusion that capital punishment is to be rejected, which is stressed in the conclusion where I suggest my own approach based on the experience of sin and grace.

Aktuálnost tématu

Na první pohled se může zdát, že postoj dnešního Evropana k trestu smrti je indiferentní. V naprosté většině zemí došlo k jeho zrušení, jeho znovu-zavedení není – soudě alespoň podle České republiky – častým mediálním a politickým tématem, a odtud vyplývá, že lze o trestu smrti pouze stěží hovořit jako o předmětu žhavých společenských debat. Přesto je třeba poukázat na fakta, která nám nedovolují tvrdit, že je problematika daného trestu neaktuální. Jedním z těchto faktů je např. praktická otázka, před níž je postavena řada států, které zrušily trest smrti, a sice žádost o azyl, kdy v případě neudělení hrozí dotyčnému ve vlastní zemi ztráta života. Také některé exekuce v zahraničí mohou vést k „debatám o otázkách zahraniční politiky a přehodnocování diplomatických vztahů...“¹ A do třetice nesmíme zapomenout, že právě i v politickém prostoru, kde je tento trest zrušen, bývá debata o jeho opětném zakotvení v právním systému vyprovokována nějakým obzvláště otřesným zločinem. Z tohoto hlediska se jistě můžeme ztotožnit s názorem R. Mauracha, jenž konstatuje: „Je známo, že ve státech, v nichž existuje trest smrti, bojuje vášnivá většina za

¹ BESTOVÁ, 1996, s. 10. V rovině zahraničně politických vztahů se nacházíme i tehdy, když je trest smrti zamítán z hlediska integrace do evropských struktur. Potom se ovšem nejedná o „problém etický nebo morální, ale o politicko-taktické rozhodnutí“ (BESTOVÁ, 1996, s. 160, volná citace R. Fica).

jeho odstranění zrovna tak, jako se ve státech, v nichž trest smrti neexistuje, vedou spory o jeho znovuzavedení.“²

Biblické zakotvení

Konečné konsensuální stanovisko nelze očekávat ani tehdy, zaměříme-li se na teologickou reflexi dané veličiny, což zřetelně ukazuje řada střetů na bohosloveckém poli (nejen) ve 20. století (např. K. Bartha s P. Althausem). A můžeme se odvážit konstatovat, že je to dáno i tím, že nám ve vyřešení tohoto problému příliš nepomohou ani biblické spisy, které jsou oporou a základem dalšího systematického myšlení (ve smyslu disciplíny). Přesto je nezbytné věnovat se – alespoň ve zkratce – tomu, zda a jak se s tématem trestu smrti *Bible* vyrovnává.

Společným rysem obou částí Písma je, že trest smrti je pojímán jako danost, nikoli jako teologický problém.³ Důkazem toho je, že se ve Starém zákoně setkáváme s vyhlášením trestu smrti v rámci tzv. apodiktického práva, které má principiální a nepodmíněný charakter. „Zvláště často se přitom vyskytuje ustálená formule *mōt jūmat* se zesíleným infinitivem absolutním: bezpodmínečně musí zemřít.“⁴ Podle G. Gloegeho, a i to ukazuje na samozřejmost trestu smrti v tehdejší prostředí, jsou delikty trestané ve Starém zákoně smrtí „mimořádně četné“.⁵ Sám je rozděluje do několika kategorií, které osvětlují, jaký typ práva byl porušen: sakrálně-právní (*crimina laesae maiestatis* – zlořečení Bohu, modloslužba, znesvěcení dne odpočinku atd.), čeledně-právní (delikty proti otcovské autoritě, prostituce dcery kněze atd.) a soukromoprávní (vražda, krádež člověka – únos).⁶ Pozitivním svorníkem tohoto dělení je přitom přesvědčení, že tam, kde je výlučně uctíván Bůh, dochází svého práva společenství a je ctěn i jednotlivec.⁷ Z hlediska argumentů některých zastánců trestu smrti je třeba zdůraznit také to, čím je ve Starém zákoně tato *ultima ratio* motivována.

² MAURACH, 1960, s. 32.

³ Viz GLOEGE, 1966, s. 50. Je ovšem třeba také podotknout, že reflexe některých biblických pasáží – např. dále zmíněného kainovského příběhu – dokáže základní „duktus“ danosti poněkud rozrušit.

⁴ RENDTORFF, 1996, s. 129.

⁵ GLOEGE, 1966, 39.

⁶ Gloege vidí tyto prohřešky jako porušení jednotlivých přikázání desatera. Viz GLOEGE, 1966, s. 39n. Trest smrti byl vykonán nejčastěji kamenováním, ale setkáváme se i s upalováním, narážení na kůl a věšením. Ukřižování, které má svůj původ zřejmě v Persii a rozšířilo se teprve v helénisticko-římském období, není ve Starém zákoně doloženo.

⁷ Viz GLOEGE, 1966, s. 44.

„... Myšlenka na odstrašení se v celém starém orientálním a biblickém právu nevyskytuje. Jako na představové pozadí je tu mnohem spíše třeba odkázat jednak na vztah mezi skutkem a následkem, popř. na *ius talionis*, jednak na odůvodnění, které v *Bibli* podává zákon o svatosti ...“⁸

Za zřejmě nejzávažnější starozákonní pasáž týkající se trestu smrti badatelé považují oddíl Gn 9,6, tzv. noemovskou krevní klatbu (*noachitischer Blutbann*): „Kdo prolíje krev člověka, toho krev bude člověkem prolita, neboť člověka *Bůh* učinil, aby byl obrazem Božím.“⁹ Ovšem i tuto pasáž lze považovat spolu s E. Wolfem za konstatování, nikoli příkaz.¹⁰ Dále lze namítnout, že i kdybychom připustili, že se jedná o příkaz, jeho apodiktičnost by nám nedovolovala rozlišovat mezi neúmyslným zabitím a vraždou.¹¹ A nabízí se také otázka, do jaké míry lze sloučit automatickou popravu viníka s příběhem Kaina a Ábela, který nevypráví „jenom o vraždě, nýbrž zabývá se zároveň následným *údělem vraha*, a přitom zastává právo vraha, i když ten je promrhal“.¹²

Jak již bylo řečeno, ani Nový zákon nám neposkytne z hlediska probíraného tématu větší oporu. Ježíš v několika podobenstvích počítá s trestem smrti jako s něčím samozřejmým, ale nikde nenalezneme jeho obhajobu.¹³ Text Mt 26,52, který by mohl být chápán jako Ježíšovo přitakání „rovnici“ smrt za smrt, je možno vyložit i jako „varování Petra před římským právem“.¹⁴ A pasáž o svádění maličkých z Mt 18,6 již v tomto kontextu nepřipadá v úvahu vůbec. O to více jsou někteří vykladači zaujati perikopou o cizoložnici (J 8, 2nn). E. Wolf se dokonce domnívá, že se zde jedná o „jediný bezprostředně použitelný argument k tématu“.¹⁵ Ovšem ani tomuto příběhu nelze, jak konstatuje G. Gloege, přiznat zásadnější argumentační sílu. Jedná se pouze o konkrétní případ Ježíšova odpuštění a uplatnění „práva posledního soudu“.¹⁶ Největší váha tak bývá obecně přikládána známému

⁸ STUBHANN, 1992, heslo „trest smrti“.

⁹ Jako argumentu proti trestu smrti se také někdy užívá přikázání „Nezabiješ“. Hebrejský termín *r-c-ch*, kterého je zde užito, však označuje svévolné zabití (vraždou), z čehož vyplývá, že ho nelze vztahovat k trestu smrti jakožto reflektovanému aktu společnosti.

¹⁰ Viz WOLF, 1960, s. 48.

¹¹ Viz ALT, 1960, s. 95. Alt se v této souvislosti domnívá, že kazuistické právo znamená značné zmírnění apodiktického.

¹² LOCHMAN, 1994, s. 83.

¹³ Viz ALT, 1960, s. 97.

¹⁴ WOLF, 1960, s. 48. Viz též ALT, 1960, s. 98.

¹⁵ WOLF, 1960, s. 49.

Pavlovu apelu v Ř 13, kde se ve 4. verši praví, že vládnoucí moc „nenese meč nadarmo“.¹⁷ Problematičnost tohoto výroku ovšem tkví v možnosti – ba dokonce pravděpodobnosti – metaforického výkladu.¹⁸ I E. Wolf se domnívá, že autor zde měl na mysli „krátký meč či dýku jako symbol práva vůbec, sotva však meč popravčí“.¹⁹ Lze tedy jen těžko nesouhlasit se závěrečným konstatováním téhož teologa, že „se nedá ani trochu přesvědčivě předložit biblické zdůvodnění práva a povinnosti trestu smrti v rámci státního trestního řízení“.²⁰

Na závěr této kapitoly ještě uvedme, že podle našeho názoru není zcela bez závažnosti pro chápání svědectví Nového zákona fakt, že prvotní církev, jak se zdá, ve většině případů vykonávání trestu smrti odsuzovala. „Nejen montanisté a gnostikové (později novaciáni a donatisté), ale též otcové latinské církve – jako Tertullianus a Laktantius – zamítají trest smrti.“²¹ Zdá se, že k určitému zlomu dochází až po konstantinovském obratu. G. Gloege sice varuje před častou dezinterpretací spjatou s tímto zlomem a uvádí Augustinovy snahy o nahrazení trestu smrti vězením (Augustinus se přitom opírá o ekleziologickou a přirozenoprávní argumentaci),²² ale nezpochybnitelnou skutečností zůstává, že po zkušenostech s donatisty byl (Augustinus) zastáncem tvrdých postihů pro heretiky.²³

ARGUMENTY PRO A PROTI²⁴

Odstrašení

Mezi klasické argumenty pro trest smrti patří odstrašení. Podle R. Mauraicha se jedná o odstrašení ve dvojím smyslu. Jednak je veřejnost varována před pácháním zločinů zákony, které trest smrti nařizují, a jednak samotným vykonáním trestu, jenž byl (a často i je) spjat s utrpením.²⁵ Z tohoto hlediska nepřekvapí „neustálé hledání, ba možno říci pátrání po co nejstrašnějších, nejodpudivějších a nekrutějších postupech, jaké si lidská představitost dokáže vybavit“.²⁶ Vymyšlení nových postupů trýznění a exekucí a jejich časté opakování však mnohokrát v dějinách vedlo k naprostému

¹⁶ GLOEGE, 1966, s. 51.

¹⁷ Zdá se, že Pavel ví i o odstrašujícím účinku trestu.

¹⁸ I řada dalších míst v Novém zákoně si vyžaduje přístup vyhýbající se doslovnosti. Viz KITTEL, 1987, heslo „machaira“.

¹⁹ WOLF, 1960, s. 49.

²⁰ WOLF, 1960, s. 50.

otupení, nebo se stalo dokonce jakousi lidovou podívanou a veselí.²⁷ Další námitku představuje fakt, že zločiny trestané smrtí jsou často páchany v afektu či za určitých mimořádných okolností, „např. pod vlivem alkoholu, drog nebo v momentech paniky z odhalení činu“,²⁸ to znamená, že pachatel v okamžiku konání zločinu nepřemýšlí o možných následcích svého jednání. V případě plánované vraždy se pak pachatel převážně domnívá, že nebude dopaden. Proto někteří odpůrci trestu smrti míní, že účinnějším odstrašením je větší jistota dopadení, tj. zlepšení vyšetřovacích a soudních mechanismů, zatímco zastánci namítají, že jsou to právě abolitionisté, kteří svými námitkami zdržují některé procesy. Zásadní abolitionistickou

²¹ GLOEGE, 1966, s. 12. V tomto světle se ukazuje jako velmi sporné tvrzení K. H. Peschkeho, že „křesťanská tradice vždy trvala na tom, že stát je oprávněn těžké zločiny trestat smrtí“ (PESCHKE, 1999, s. 514). I kdyby měl autor na mysli pouze principiální přiznání tohoto práva, museli bychom z křesťanské tradice nutně vyjmout některé postavy i proudy (známé je např. zdržlivé stanovisko Jednoty bratrské – viz ŘÍČAN, 1957, s. 98). S opatrným přístupem se můžeme setkat i v židovské tradici: „Synedrium, které vyneslo trest smrti jednou za sedm let, zasluhuje podle traktátu *Makot* (7a) označení 'zločinné'. Rabi ben Azarja dokonce má za to, že 'zasluhuje tohoto označení i v případě, že vynese takový rozsudek jednou za sedmdesát let.'“ (LÉVINAS, 1994, s. 129.)

²² Viz GLOEGE, 1966, s. 13.

²³ Viz ALT, 1960, s. 46. J. Češka v souvislosti s Augustinovým schvalováním represivních opatření dodává: „Svou představou o těsné spolupráci státní moci s církví Augustinus již zřejmě překročil hranice mezi starověkem a středověkem a jeho citovaná slova *Coge intrare*‘, vyzývající křesťanské panovníky k povinnosti násilně prosazovat pravověrnost, mu ve vědecké literatuře přinesla pověst prvního teoretika inkvizice. Pro svou dobu však Augustinus situaci chybně odhadl, neboť sám mohl před svou smrtí poznat, že v Africe násilná katolizace církvi neprosperovala.“ (ČEŠKA, 2000, s. 196.) Neslavně proslulým se stal též biskup Kyrillos, současník Augustinův, jehož slovní útoky mj. vedly skupinu jeho fanatických přívrženců k nelidskému ztrýznění a následnému zavraždění filosofky a matematicky Hypatie (viz ČEŠKA, 2000, s. 198). Církev se ovšem alespoň zasadila o zákaz používání ukřižování a gladiátorských her.

²⁴ Při demonstraci jednotlivých argumentů rezignujeme na jejich rozdělování na pozitivní a negativní, protože, jak uvidíme, úhel pohledu někdy může kladný „důkaz“ obrátit v opak, respektive změna perspektivy ukazuje jistou ambivalenci předkládaných důvodů.

²⁵ Viz MAURACH, 1960, s. 27.

²⁶ MONESTIER, 2001, s. 14. Zejména v minulých dobách se dělo vše pro to, aby trest působil opravdovou hrůzu – mrtvolky byly např. ponechávány na šibenici, dokud neshnily (viz MONESTIER, 2001, 202). Závažným dokladem chápání trestu jako odstrašení je i tzv. *retentum*. To znamenalo zvláštní milost pro odsouzené – viník byl před vykonáním trestu uškrcen, ovšem tajně, aby byl zachován „pedagogický“ účinek následné exekuce pro diváky (viz MONESTIER, 2001, s. 159).

²⁷ Viz např. MONESTIER, 2001, s. 296.

²⁸ BESTOVÁ, 1996, s. 16.

výhradu ovšem představuje konstatování, že pro odstrašení bychom mohli člověka také mučit, což se obecně chápe jako nepřijatelné.²⁹ Ostatně i v zemích, kde je mučení prováděno, se může delikvent finálně jevit jako oběť sadismu, což může následně vzbudit jeho podporu a odpor proti státní moci.³⁰

Celkově lze tuto kapitolu uzavřít konstatováním, že odstrašení není dostatečným argumentem pro vykonávání trestu smrti. Nejde pouze o to, že nemůžeme statisticky dokázat, že vykonávání této exekuce má nějaký podstatný vliv na zločinnost,³¹ ale člověk je také pojmán čistě utilitaristicky (jako účel).³² Tím, že společnost ve většině případů rezignovala na veřejné vykonávání poprav, se také specifickým způsobem přiznává, že chápání trestu smrti jako odstrašení se postupně stává minulostí.

Pojistka

Do kategorie utilitaristických argumentů můžeme zařadit i odůvodňování trestu smrti hlediskem ochrany společnosti. Jen těžko se dá protestovat proti tezi, že „lze trestem smrti provést úplně nejlepší možnou speciální prevenci: popravený zločinec byl zaručeně zneškodněn“.³³ Podle zastánců nejvyššího trestu, kteří někdy líčí bezskrupulóznost delikventů přímo apokalypticky,³⁴ se v případě abolice nejedná pouze o obecné nebezpečí, jež

²⁹ Viz např. HENDERSON, 2000, s. 15. Na tomto místě se lze jistě tázat, zda každý trest smrti není nutně spojen s mučením (Monestierova kniha demonstruje případy, kdy i užití elektrického křesla a smrtící injekce znamenalo pro odsouzence zjevné utrpení, nesmíme pominout ani dlouhou čekací dobu na trest smrti - často deset a více let). Americká ústava např. zakazuje krutý a neobvyklý trest (viz HENDERSON, 2000, s. 3); proto se zde také rozvíjely snahy o zrušení trestu smrti s poukazem na jeho (potenciální) protiústavnost. Ačkoliv bylo v kauze Furman v. Georgia z roku 1972 Nejvyšším soudem prohlášeno, že trest smrti je vykonáván svévolně, což je protiústavní, jeho samotná podstata zpochybněna nebyla, což vedlo v další kauze (Gregg v. Georgia v roce 1976) k jeho praktickému znovuzavedení (viz MONESTIER, 2001, s. 321n a k podrobnostem HENDERSON, 2000, s. 57–62 a STEWART, POWELL, STEVENS, 1986, s. 313–320).

³⁰ Viz ALT, 1960, s. 26. Zde tedy působí efekt odstrašení obráceným způsobem, než bylo plánováno.

³¹ Viz např. JOCH, 2001, s. 17. Některé statistiky „prokazují“ pokles zločinnosti po znovuzavedení trestu smrti, jiné naopak vzestup (ten je vysvětlován faktem, že exekuce může být pro někoho impulsem ke zločinu – viz BESTOVÁ, 1996, s. 19 a též BEDAU, 1986, s. 351). Spornost těchto statistik je dána zejména celou řadou proměnných, které vstupují do hry.

³² Viz ALT, 1960, s. 26. Je ovšem mylné se domnívat, že s člověkem je možno vždy a všude jednat jako s cílem, zde máme ovšem na mysli zásadní a celkový přístup k člověku.

³³ BESTOVÁ, 1996, s. 22.

vyvstává z propuštění či útěku nebezpečných zločinců, ale také o reálné riziko napadení personálu věznic. R. Joch uvádí, že „od poloviny 70. let, kdy byl v Británii zrušen trest smrti, do poloviny 90. let, tedy v průběhu dvaceti let, došlo k cca 70 vraždám ... ze strany již usvědčených a odsouzených vrahů“.³⁵ Také po amnestii V. Havla v roce 1990 došlo k obrovskému nárůstu kriminality.³⁶ Odpůrci trestu smrti tvrdí, že nebezpečí recidiv ze strany vrahů je minimální,³⁷ ovšem někteří z nich navrhuji také doživotní vězení bez možnosti omilostnění. Dále si musíme uvědomit, že pokus vězně o útěk nebývá sám o sobě prost nebezpečí ztráty života. Proto můžeme přijmout Altův argument, že ten, kdo plánuje únik, počítá s tím, že se mu to zdaří, a proto na něho hrozba oprátky plně neúčinkuje.³⁸

Za zásadní námitku abolicionistů ovšem považujeme to, že zločinec je trestán za něco, co *de facto* neučinil, respektive k jeho zločinu je přidán *crimen*, které by mohl *potenciálně* spáchat ještě v budoucnosti. H. P. Alt v tomto případě dokonce neváhá hovořit o tom, že trest smrti se eticky neliší od vraždy.³⁹

Ireverzibilita

Za nejdůležitější námitku proti trestu smrti bývá považována nevratnost této exekuce. Zatímco u odnětí svobody může při pozdější soudní revizi dojít např. k finančním kompenzacím, poprava připouští – jak by mohl někdo cynicky dodat – rehabilitaci pouze na onom světě. Ten, kdo by posledně zmíněným argumentoval vážně (totiž, že případní nevinní budou „rehabilitováni“ Bohem), zapomíná, že dnešní sekularizovaný stát taková tvrzení nemůže akceptovat a že tím není obecný problém trestu smrti v žádném případě vyřešen.

Hranice mezi odpůrci a zastánci (ze zorného úhlu ireverzibility) neleží na nějaké fiktivní frontě liberálního státu a konzervativního křesťanství, ale dovolíme si tvrdit, že mezi je tu otázka, do jaké míry jsme ochotni přijmout myšlenku, že se podílíme na potenciální popravě nevinného. Ačkoliv je velmi obtížné (a zčásti samozřejmě nemožné) určit, ke kolika chybným

³⁴ Viz např. DORFMÜLLER, 1960, s. 15.

³⁵ JOCH, 2001, s. 18.

³⁶ Viz BESTOVÁ, 1996, s. 154.

³⁷ Viz BESTOVÁ, 1996, s. 22n a HENDERSON, 200, s. 16.

³⁸ Viz ALT, 1960, s. 29.

³⁹ Viz ALT, 1960, s. 31.

rozsudkům a exekucím došlo,⁴⁰ zdá se nám, že je tato otázka naprosto irrelevantní, protože důležitý je postoj společnosti ke každému *jednotlivci*. V tomto ohledu je zajímavý postoj R. Jocha, který se vyjadřuje velmi radikálně: „Raději bych žil ve společnosti, ve které jsou na svobodě pouze 2 vrahové z 10 – za cenu toho, že na každých 100 vražd by byl odsouzen jeden nevinný. Je to jako s automobilovou dopravou: raději budu po dálnici uhánět 130 a přes obec 50, i když s rizikem, že do mě někdo narazí a já zemřu, než abych měl jistotu, že od aut mi nikdy žádné riziko hrozit nebude, avšak za cenu omezení na 20 km/h v obci a 40 km/h na dálnici.“⁴¹ Pomineme-li fakt, že z člověka se zde stává odosobněná jednotka, musíme kritizovat i scestnost Jochova argumentu. Pokud bychom s jistotou věděli, že na jedné ze sta cest autem vysokou rychlostí zahyneme, jistě bychom raději zpomalili či použili jiného dopravního prostředku, ale naše riskování je asi tak racionální, jako je tomu u vězně, jenž plánuje útěk. Ještě podstatnější námitkou je *zásadní* rozdíl mezi autonehodou a aktem společnosti, do něhož jsme aktivně, nebo pasivně zapojeni, a tudíž jsme i nositeli (spolu)odpovědnosti.

J. S. Trojan, který v jedné ze svých recenzí Jochův přístup kritizuje a uvádí několik závažných skutečností, jež se týkají odsuzování nevinných,⁴² vyjadřuje tuto spoluodpovědnost lapidárně: „Tady opravdu chci raději žít s nepotrestanými zločinci, než s vědomím, že jsem jako člen společnosti odpověden za smrt nevinně popravených.“⁴³

⁴⁰ Henderson poukazuje na studii, jež tvrdí, že v Americe bylo mezi lety 1900 až 1985 nespravedlivě odsouzeno 349 osob za zločiny trestané smrtí, z nichž bylo 23 skutečně popraveno (viz HENDERSON, 2000, s. 19). Několik případů nespravedlivě odsouzených podrobněji rozebírá BESTOVÁ, 1996, s. 42-55.

⁴¹ JOCH, 2001, s. 21.

⁴² Trojan upozorňuje, že žijeme nejen s vrahy, ale i s „koupennými svědky“, dále na fakt, že se hovoří o 2,5%–3% nevinně odsouzených, což je poměrně vysoké číslo, a nakonec, že se setkáváme s lidmi, kteří se vydají zástupně k soudu za někoho blízkého (viz TROJAN, 1998, s. 133).

⁴³ TROJAN, 1998, s. 133. Pro úplnost vyjmenujme ještě další námitky zastánců trestu smrti proti abolitionistickému upozornění na nevratnost exekuce. Jedná se např. o tvrzení, že počet nevinně odsouzených je nadsazený (avšak i kdyby tomu tak bylo, sotva lze dané výtce, jak jsme se zmínili již výše, přisoudit významnější roli), dále, že revize některých procesů ukázala, že justice funguje dobře a dokáže omyly zachytit (na druhé straně ovšem musí být každému zřejmé, že dochází k řadě případů, které nebudou jako omyly nikdy odhaleny), a setkáme se i s odkazem na policejní pronásledování, při nichž často zahynou i nevinní (je ovšem možno vidět smrt tohoto nevinného pozitivně? – a je zamýšlená?) – viz HENDERSON, 2000, s. 20. R. Joch také s jistou dávkou ironie „oznamuje“ těm, kteří se zaštiťují ire-

Odplata

Hovoříme-li o trestu smrti jako o odplatě, pohybujeme se podle názoru badatelů, s nímž souhlasíme, mimo utilitaristické kategorie. Takto vykonaná exekuce je pouze a jen demonstrací spravedlnosti. C. C. Bestová uvádí: „Tato myšlenka odplaty má dlouhou historii, vycházelo z ní například i skoro celé babylónské trestní právo. Tak byla například lékaři, kterému se nepodařila operace, useknuta jedna ruka. Za pomluvu rodičů se uřízl jazyk ...“⁴⁴ Při potrestání se tedy jedná o „poškození“ pachatele analogicky (ekvivalentně) k jeho vlastnímu provinění, o *talio* za čin, důsledkem čehož je „*re-formatio ordinis*“.⁴⁵ Je ovšem patrné, že takto principiálně koncipovaný trest je z dnešního hlediska absurdní. Nejedná se jen o to, že můžeme stěžít např. mrzačit tělo člověka za zavinění autonehody, ale – a to je vlastně jen rozvedení předchozího – je třeba si též uvědomit, že abstraktnost odplaty nebere zřetel na úmyslnost a neúmyslnost (na rozdíl mezi vraždou a zabitím), na různé psychologické předpoklady a jiné okolnosti (tlak okolí, věk, sociální podmínky atd.).⁴⁶ Dále je nepochybné, že některé zločiny, které nekončí smrtí oběti (mučení, znásilnění), mohou mít neméně drastický dopad než dokonaná vražda či zabití (nemluvě o krajních a sporných případech typu eutanázie). Tyto důvody vedly ke koncepci odplaty nikoli z hlediska činu, ale z hlediska pachatele, tj. došlo k praktickému zahrnutí subjektivity do procesu.⁴⁷ To je jistě posun k lepšímu, ale otevírá se zde další otázka, která se ovšem týká problematiky trestu jako takového: Do jaké míry lze stanovit vinu pachatele? Takové tázání vedlo i k velice spornému oddělování mravní a juristické viny, což – vedle jistě oprávněného důrazu – obsahuje i značné nebezpečí: „Pokud bychom chtěli u výkonu trestu nebo juristické viny vůbec zcela rezignovat na vztah

verzibilitou, tj. v podstatě možností omylu, jenž vede k odsouzení, že potom mohou rezignovat na jakékoliv konání, protože člověk je omylný (viz JOCH, 2001, s. 19). Zde opomíjí, že musíme zvažovat, do jaké míry jsou případné omyly únosné a jaký mají dopad. V opačném případě bychom nemohli mít nic proti tomu, kdyby se uskutečnila náplň staré karikatury: Robespierre gilotinuje posledního člověka – kata – a nyní ovšem již nehrozí, že by sám žil ve společnosti zločinců.

⁴⁴ BESTOVÁ, 1996, s. 25. U některých afrických etnik byl údajně dokonce vrah přivazován k tělu oběti, aby s ní společně shnil (viz MONESTIER, 2001, s. 43).

⁴⁵ ALT, 1960, s. 53.

⁴⁶ Toho si byl (na rozdíl od I. Kanta) vědom G. W. F. Hegel, který hovořil o přibližnosti trestu. Ovšem, jak uvádí Bestová, v pojetí trestu smrti se přiblížil Kantovu názoru (viz BESTOVÁ, 1996, s. 28n).

⁴⁷ Viz BESTOVÁ, 2001, s. 29.

k vině mravní, může to opět vést k čistě vnějšímu legalistickému postoji, který není v žádném případě prospěšný lidské odpovědnosti.⁴⁸

Ačkoliv jsme si vědomi, že nelze *a priori* oddělovat juristickou vinu od mravní, je nezpochybnitelné, že míru mravního provinění u jednoho každého nedokáže žádný soudní tribunál stanovit, a proto lze mít o odůvodnění krajního trestu odplatou vážné pochybnosti – jak konstatuje H. P. Alt, oběť vraždy může být někdy více vinna než vrah sám.⁴⁹ Pochybná je i koncepce „oplácení stejnou mincí“, neboť u jiných typů jednání je takový postoj nezřídka chápán jako morálně závadný.⁵⁰

Další argumenty

Kromě výše uvedených argumentů se setkáváme na straně odpůrců i zastánců trestu smrti s celou řadou dalších důvodů, dílčích i principiálních.

Mezi principiální námitky patří např. zpochybnění nároku státu jako takového na život člověka. Východiskem dané pozice je předpoklad nezrušitelného práva na tento život. Oponenti⁵¹ na tomto místě namítají, že pokud je státu dovoleno zasáhnout do jiných lidských práv (např. uvězněním do práva na svobodu), není důvod, abychom upírali státu možnost popravovat člověka. Podle našeho názoru se tím ovšem opět přehlíží zásadní rozdíl mezi omezením (ne zrušením!) svobody a neodvolatelným aktem popravu. Také je značně nelogické, aby stát, který za celou řadu naprosto různorodých provinění trestá odnětím svobody (v různém rozsahu), na jednu trestal smrtí. Vzdáme-li se koncepcí odplaty za čin, jak stanovíme mez, které činy potrestáme odnětím svobody a které popravou?⁵²

Další principiální námitkou proti trestu smrti je omezená svoboda lidské vůle, respektive spoluurčení rozhodování okolním prostředím. V současné době se poukazuje zejména na genetické dispozice jedince. Přesto nelze tvrdit, že je člověk naprosto determinovaným individuem – hovořit je třeba spíše o jeho limitované svobodě. Ale i tato limitace stačí k zpochybnění nejzazšího právního prostředku.⁵³

⁴⁸ GRÜNDEL, 1990, s. 105. Viz též KAUFMAN, 1990, s. 34-53.

⁴⁹ Viz ALT, 1960, s. 61. Ve hře také není pouze zločin a pachatel, ale i soudce (resp. porota), který může být zastáncem či odpůrcem poprav, což zpochybňuje rovnost odplaty za stejné zločiny (viz MAURACH, 1960, s. 38n).

⁵⁰ Viz BESTOVÁ, 1996, s. 30n.

⁵¹ Např. R. Joch. Viz JOCH, 2001, s. 11.

⁵² Viz též TROJAN, 1998, s. 133.

⁵³ K podrobnostem viz např. BESTOVÁ, 1996, s. 35-41.

Zástupcem utilitaristického argumentu je naopak teze, že vyživování pachatele je pro společnost příliš zatěžující a poprava nás – potenciální oběti těchto zločinců – zbaví zbytečných výdajů. Zde ovšem lze uvést proti celou řadu skutečností. Jednak lze z ekonomického hlediska obhajovat i abolicí⁵⁴ (známá je např. výhodnost práce vězňů v uranových dolech), jednak jsou některé obvyklé typy poprav dražší než doživotní žalář⁵⁵ a jednak je člověk tímto přístupem degradován na spotřebitele a konzumenta.⁵⁶

Do kategorie utilitaristických důvodů spadají i politické ohledy.⁵⁷ Řada respondentů knihy *Přijatelnost trestu smrti*, která zkoumala názory vybraného vzorku populace k danému tématu, se vyslovuje proti vykonávání této exekuce pouze kvůli politické situaci v evropském regionu, ačkoliv jinak se počítají mezi zastánce. Také R. Joch se staví proti trestu smrti pouze z těchto – jak sám říká – prozaických důvodů: „Vyloučení naší země z Rady Evropy po zavedení trestu smrti by převážilo to dobro, které by bylo důsledkem jeho zavedení.“⁵⁸

Politicky motivován je i požadavek na zrušení trestu smrti kvůli jeho častému zneužívání totalitními diktaturami. Ačkoliv se vůči tomuto argumentu namítá, že je naprosto irelevantní, protože takovému abúzu nelze zabránit, ve skutečnosti jsme svědky toho, že i totalitní stát se snaží před svými občany a zahraničím udržet zdání demokratičnosti – pokud by tedy bylo odmítnutí trestu smrti chápáno jako pevná součást všech demokratických režimů, totalitní státy by měly jistě ztíženou pozici.⁵⁹

⁵⁴ Viz ALT, 1960, s. 37.

⁵⁵ Viz HENDERSON, 2000, s. 22. Např. poprava na elektrickém křesle údajně stojí kolem 1, 7 miliónu dolarů (viz MONESTIER, 2001, s. 375).

⁵⁶ Viz ALT, 1960, s. 37.

⁵⁷ Viz pozn. 1 této práce.

⁵⁸ JOCH, 2001, s. 23. Praktický politický dopad osobního stanoviska k trestu smrti se ukázal v prezidentské kampani M. S. Dukakise. Ten byl na rozdíl od G. Bushe odpůrcem trestu smrti, což podle politických analytiků zásadně oslabilo jeho pozici (viz HENDERSON, 2000, s. 121). Variantou tohoto (politického) přístupu je odkazování zastánců na mínění veřejnosti, které se ve většině případů staví za (znovu)zavedení trestu smrti. Ze zorného úhlu etiky jde ovšem o zcela nezávažnou námitku.

⁵⁹ Tento výčet si nečiní nárok na úplnost, ale snaží se podat nejkvalitnější odůvodnění jednotlivých stanovisek (jako příklad opaku - poměrné povrchnosti – chápeme např. „doušku“ sexuologa J. Zvěřiny: „... Pachatelé nejbrutálnějších zločinů nikdy nechápu nemožnost trestu smrti jako nějakou velkorysost a přednost společnosti, spíše jako její slabost.“ (HAMERSKÝ, 2001, s. 101.)

Exkurz: Několik poznámek k teologickým stanoviskům

Poté, co jsme kriticky představili řadu důležitých tezí, o které se opírají zastánci a odpůrci trestu smrti, zastavíme se krátce i u několika pozic formovaných teologickou reflexí.

Již jsme se zmínili o určitém předělu, který byl alespoň částečně dán tzv. konstantinovským obratem. Dodejme, že i v dalším dějinném vývoji se v rámci církve setkáváme převážně s obhajobou trestu smrti, ačkoliv vždy (alespoň teoreticky) platilo pravidlo: *ecclesia non sinit sanguinem*. Odpůrci se rekrutovali, jak se zdá, zejména z neortodoxních kruhů, a v tom svém způsobem navazovali na dědictví gnostiků a donatistů, či marginálních⁶⁰ církevních společenství (např. již zmíněné Jednoty bratrské). A začasto to byl právě „heretický“ charakter těchto kruhů, který donutil „ortodoxní“ církve jasněji vymezit své stanovisko. Příkladem toho je např. postoj Inocence III., jenž vůči valdenským zdůraznil, že pokud světská moc vykonává nejvyšší trest bez nenávisti, tj. pouze jako výkon spravedlnosti, nejedná se o smrtelný hřích.⁶¹ Později dokonce aktivně povzbuzoval k hubení kacířů s „klidným svědomím“.⁶² Teoretického podbudování pozice *pro* se ujal T. Akvinský, který argumentoval zčásti utilitaristicky – důležité je *bonum commune*, které se týká zejména církevního společenství – vrah není primárně zločinec, ale hříšník. G. Gloege ovšem upozorňuje, že T. Akvinský neřeší nutnost trestu smrti, ale pouze jeho *dovolenost*.⁶³ Nicméně lze konstatovat, že bylo vysloveno principiální „ano“, které se jako červená nit táhlo katolickou církví až do nedávné doby, a přes určitou Gloegovu snahu postavit T. Akvinského do příznivějšího světla zůstává podíl jmenovaného středověkého teologa na vykonávání trestu smrti nezanedbatelný. Nemůžeme sice popřít řadu pokusů o revizi tohoto kladného postoje, ale s markantnějšími změnami se setkáváme až ve 20. století. „V době po 2. vatikánském sněmu se snažily katolické episkopáty upřít trestu smrti morální právo, což podkládaly teologickými a politicko-právními důvody ...“⁶⁴ Ačkoliv ani poté nedošlo ze strany katolické církve k radikálnímu odmítnutí tohoto typu trestu, můžeme vidět její tendenci k přehodnocení vlastního přístupu. Dokladem toho je, jak ukazuje J. Kuře, teologický po-

⁶⁰ Tímto označením nehodnotíme přínos daných společenství, ale jejich praktický dopad (vliv na politické dění apod.) z globálního hlediska.

⁶¹ Viz GLOEGE, 1966, s. 14.

⁶² Viz MOLNÁR, 1973, s. 54.

⁶³ Viz GLOEGE, 1966, s. 15.

⁶⁴ SKOBLÍK, 1997, s. 193.

sun v této věci mezi *Katechismem katolické církve* (1993) a encyklikou *Evangelium vitae* (1995), jež „nevylučuje možnost úplného zrušení trestu smrti, ba svým způsobem ho anticipuje“.⁶⁵

Stejně jako měl na katolickou teologii vliv poměr T. Akvinského k pojednávanému tématu, jsme na poli teologie protestantské svědky podobného působení názorů M. Luthera a J. Kalvína. Pro oba byl trest smrti úlohou, kterou Bůh svěřuje vrchnosti.⁶⁶ Podle názoru G. Gloegeho přitom M. Luther pouze mechanicky nepřejal stávající tradici, ale nové uchopení biblického poselství ho vedlo k zosvětlení důrazu na vrchnostenskou povinnost vykonávat tento trest. Varoval tímto způsobem před mnichy, kteří nabádají k mírnosti, a před blouznivci, kteří popravu odmítají,⁶⁷ neboť byl přesvědčen, že pokus spravovat stát podle evangelia znamená jediné: vypustit šelmy.⁶⁸ Názory protestantských etiků a teologů se začínají ve větší míře štěpit až pod vlivem osvícenství. Podstatným přínosem pro další teologickou diskusi se staly soudy jednoho z nejvýznamnějších teologů – F. Schleiermarchera, který s odvoláním na smířčí smrt Ježíše Krista odmítal přisuzovat smrti jednotlivce podobnou úlohu (tj. úlohu smíření).⁶⁹ Jako pedagog také zdůraznil resocializační úlohu trestu.⁷⁰ Na jeho nové pojetí směle navázal další z teologů velkého jména – K. Barth, který ještě více akcentoval důsledek smířčího významu smrti na Golgotě. Vypracoval také delegační teorii (*Delegationstheorie*), aby vymezil mechanismy, na nichž trest smrti spočívá.⁷¹ Jedná se o to, že napadený zmocňuje společnost, aby se zastala jeho pře, a ta opět pověřuje soudce a kata, který vykoná následnou exekuci – toto zmocnění (delegace) je tedy dvojitá a vyplývá z něj nutná odpovědnost jednotlivce za celkové dění. K. Barth se přitom počítá k odpůrcům trestu smrti, který, jak uvádí, znamená „desolidarizaci“ společnosti s pachatelem a rezignaci na vlastní úlohu. Zásadně také odmítá argumentaci odstrašujícím účinkem potrestání. Nejvíce ohlasu ovšem získala právě jeho polemika s výkladem smrti jako smíření (smíru) – tato interpretace je podle něj nepřijatelná proto, že Boží odplácející spravedlnost

⁶⁵ HAMERSKÝ, 2001, s. 57. Upozornit je třeba také na angažovanost papeže Jana Pavla II. v otázce trestu smrti.

⁶⁶ Viz GLOEGE, 1966, s. 65 a 73.

⁶⁷ Viz GLOEGE, 1966, s. 94.

⁶⁸ Viz GRÜNDEL, 1990, s. 111.

⁶⁹ Viz Kirchenamt, 1990, s. 68.

⁷⁰ Viz GRÜNDEL, 1990, s. 107.

⁷¹ Viz GLOEGE, 1966, s. 28.

se „způsobila“ Kristovou smrtí. Proto nelze z hlediska evangelia pro trest smrti uvést žádné argumenty. Ani toto konstatování však K. Barthovi nezabránilo, aby nepoukázal na dva krajní případy, v nichž je nejvyšší trest možný – vražda tyрана a vlastizrada.⁷² Proti tomu lze namítnout nejen skutečnost, že „vlastizrada“ se stala nálepkou, kterou užívaly mnohé totalitní státy, aby se zbavily svých odpůrců, ale i fakt, že se jedná o zjevnou nekonsekventnost. Toho si ostatně povšimli Barthovi oponenti, P. Althaus a W. Künneth – a Barth své stanovisko později také revidoval.⁷³ W. Künneth Barthovi dále vytýká „směšování zákona a evangelia“,⁷⁴ tj. tendenci vidět zúženě realitu naší existence ve strukturách (řáděch) tohoto světa. „... Ježíšovo zmrtvýchvstání není ještě parúzií, není zrušením stávající struktury světa.“⁷⁵ U W. Künnetha (stejně jako u P. Althause) se zde silně projevuje koncepce teologie řádů a lutherské dědictví. Trest smrti je pro ně jednoznačně zakotven v Boží vůli,⁷⁶ opodstatnění je *teonomní*.⁷⁷ To je podle našeho názoru také základní argumentační deficit z hlediska dnešního sekularizovaného státu – o to více, že W. Künneth nepochopitelně tvrdí, že „platnost trestu smrti je nezávislá na tom, zda je slyšeno křesťanské poselství a zda mu je rozuměno“...⁷⁸ Jen stěžít lze totiž s tímto „metafyzickým“ důvodem vstoupit do regulérní diskuse.

ZÁVĚR – VLASTNÍ STANOVISKO

V této práci jsme se pokusili heslovitě podat argumenty k danému tématu (pro i proti), které se nám jeví jako nejdůležitější. Je z nich, jak doufám, patrné, že se přikláníme k odpůrcům trestu smrti, ačkoliv uznáváme, že řada důvodů jeho obhájců je do jisté míry opodstatněná; nezdá se ovšem, že by argumenty těchto zastánců byly natolik přesvědčivé, aby opravňovaly k (znovu)zavedení nejvyššího trestu. K odmítnutí tohoto trestu nás však vedou i jiné závažné skutečnosti, jež vidíme v teologických souřadnicích *hříchu a milosti*.

⁷² Viz GLOEGE, 1966, s. 31.

⁷³ Viz GLOEGE, 1966, s. 31.

⁷⁴ KÜNNETH, 1960, s. 47.

⁷⁵ KÜNNETH, 1960, s. 47.

⁷⁶ Viz KÜNNETH, 1960, s. 53.

⁷⁷ Viz WOLF, 1960, s. 51. Podobně se k problému staví E. Brunner, který byl dříve odpůrcem trestu smrti.

⁷⁸ KÜNNETH, 1960, s. 58.

Člověk je z teologického hlediska s druhými spjat pouty posledně zmíněných vztahů. Nejedná se přitom o nějakou „scholastickou abstrakci“, ale právě o dynamické relace, které mají konkrétní dopad. Ze zorného úhlu zločinu se můžeme odvážit konstatovat, že hřích se zde projevuje nejen v samotném aktu páchaní zla, ale i v tom, že společnost potřebuje svého obětního beránka. „Funkce zločince tedy spočívá v první řadě v pozitivní možnosti identifikace společnosti a přenosu jejích negativních vlastností – ty má převzít zločinec a zpravidla je také přebírá, mj. tím, že má opakované sklony být trestán ve smyslu seberealizujícího proctví.“⁷⁹ Potřeba obětního beránka je zároveň provázána alibismem společnosti (tj. každého *jedince* této společnosti) ohledně vlastního provinění, který nechápe, že klubko viny není rozmotáno dekapitací delikventa. Zde platí ono „všichni jsme zhřešili“. Nejedná se nám samozřejmě o to, abychom takto vedenou argumentací sňali vinu z pachatele trestných činů – ta na něm v naprosté většině případů leží v nejvyšší míře⁸⁰ – ale o to, poukázat na *spoluvinu* ostatních.⁸¹ Tato spoluvina je odhalena Kristovou smrtí, protože je to smrt *za nás*. To souvisí i s tím, čeho si povšiml R. Girard ve své knize *Obětní beránek*, kde ukázal, že golgotská poprava je odhalením perzekučních mechanismů *společnosti*. Toto dvojí odhalení, jež se stalo a stává prostřednictvím *milosti*, nás vyzývá k solidaritě s druhým,⁸² k odmítnutí trestu smrti.⁸³

Bibliografie

ALT, Hans-Peter. *Das Problem der Todesstrafe*. München: Chr. Kaiser, 1960.

BEDAU, Hugo Adam. Capital punishment. In DONALDSON, Thomas (ed.). *Issues in Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill, 1986, s. 350–361.

BESTOVÁ, Cornelia C. *Trest smrti v německo-českém porovnání*. 1. vyd. Brno: Doplněk, 1996.

⁷⁹ BESTOVÁ, 1996, s. 34. Společnost tedy přenáší svá negativa na zločince (tím se automaticky identifikuje s ne-zločincem) a současně „předvídá“, že tento zločinec bude opětovně páchat trestné činy a bude trestán. Proctví se přitom musí nutně naplnit (realizovat sebe samo), protože je již součástí přenosu, nedílnou složkou mechanismu obětního beránka. Pachatel se na této „seberealizaci“ podílí do té míry, že je vtačen do dané sociální funkce, kterou posléze přijímá.

⁸⁰ Proto považujeme za oprávněné v některých případech připustit odnětí svobody bez možnosti omilostnění.

⁸¹ Srov. MENNINGER, 1986, s. 320n.

⁸² Na základě solidarity odmítá trest smrti i H. Thielicke (viz GLOEGE, 1966, s. 25).

⁸³ Jako závěrečnou poznámku dodejme, že někteří autoři pod vlivem zneužívání trestu smrti během 2. světové války požadovali exekuce určitou dobu nevykonávat. Z křesťanského hlediska je podle našeho soudu možné odmítat dané potrestání jako výraz *pokání* za celá staletí abúzu.

ČEŠKA, Josef. *Zánik antického světa*. Praha: Vyšehrad, 2000.

DORFMÜLLER, Martin. Juristische Argumente für die Todesstrafe. In KARREMBERG, Friedrich; von BISMARCK, Klaus (eds.). *Todesstrafe: theologische und juristische Argumente*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1960, s. 4-23.

GLOEGE, Gerhard. *Die Todesstrafe als theologisches Problem*. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag, 1966. Geisteswissenschaften. 138.

GRÜNDEL, Johannes. Schuld - Strafe - Versöhnung aus theologischer Sicht. In KÖPCKE-DUTTLER, Arnold (ed.). *Schuld - Strafe - Versöhnung: ein interdisziplinäres Gespräch*. Mainz: Matthias-Grünwald, 1990, s. 93-116.

HAMERSKÝ, Milan (ed.). *Přijatelnost trestu smrti: otázky a odpovědi - názory osobností*. Brno: Bachant, 2001. Budování českého státu.

HENDERSON, Harry. *Capital punishment*. Rev. ed. B. m.: Facts On File, 2000. Library in a book.

JOCH, Roman. Proč je trest smrti přípustný. In HAMERSKÝ, Milan (ed.). *Přijatelnost trestu smrti: otázky a odpovědi - názory osobností*. Brno: Bachant, 2001, s. 9-25. Budování českého státu.

KAUFMAN, Arthur. Das Problem der Schuld aus strafrechtlich-rechtsphilosophischer Sicht. In KÖPCKE-DUTTLER, Arnold (ed.). *Schuld - Strafe - Versöhnung: ein interdisziplinäres Gespräch*. Mainz: Matthias-Grünwald, 1990, s. 34-53.

Kirchenamt (ed.). *Strafe: Tor zur Versöhnung?: eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Strafvollzug*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus - Haus Mohn, 1990.

KITTEL, Gerhard (ed.). *Teologický slovník k Novej zmluve*. Bratislava: Tranoscius, 1987. Díl IV.

KÜNNETH, Walter. Theologische Argumente für die Todesstrafe. In KARREMBERG, Friedrich; von BISMARCK, Klaus (eds.). *Todesstrafe: theologische und juristische Argumente*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1960, s. 41-59.

LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. 1. vyd. Praha: ISE, 1994. OIKÚMENÉ.

LOCHMAN, Jan Milíč. *Desatero*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1994.

MAURACH, Reinhart. Juristische Argumente gegen die Todesstrafe. In KARREMBERG, Friedrich; von BISMARCK, Klaus (eds.). *Todesstrafe: theologische und juristische Argumente*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1960, s. 24-40.

MENNINGER, Karl. The crime of punishment. In DONALDSON, Thomas (ed.). *Issues in Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill, 1986, s. 320-330.

MOLNÁR, Amedeo. *Valdenští*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1973.

MONESTIER, Martin. *Historie trestu smrti*. Aktualizované vyd. Praha: Rybka publishers, 2001.

PESCHKE, Karl-Heinz. *Křesťanská etika*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1999. Theologica. 3.

RENTORFF, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny: úvod do starozákonní literatury*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1996.

ŘÍČAN, Rudolf. *Dějiny Jednoty bratrské*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1957.

SKOBLÍK, Jiří. *Přehled křesťanské etiky*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1997.

STEWART, POWELL, STEVENS. Gregg v. Georgia. In DONALDSON, Thomas (ed.). *Issues in Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill, 1986, s. 313-320.

STUBHANN, Matthias (ed.). *Encyklopedie Bible*. 1. vyd. Bratislava: GEMINI, 1992.

TROJAN, Jakub S. O trestu smrti. *Křesťanská revue*, 1998, roč. 65, č. 5, s. 132-134.

WOLF, Ernst. *Naturrecht oder Christusrecht: Todesstrafe*. Berlin: Käthe Vogt, 1960. Unterwegs. 11.

ZAČ JE TOHO BÝTI TEOLOGEM

Jacob Neusner (ed.), Faith, Truth, and Freedom. The Expulsion of Professor Gerd Lüdemann from the Theology Faculty at Göttingen University, edice Academic Studies in Religion and Social Order, Global Publications, Binghamton University, New York 2002, ISBN 1-58684 278-8, 154 stran.

O afěře, která provází nedobrovolný (?) rozchod novozákoníka prof. Gerda Lüdemanna se svou *alma mater*, teologickou fakultou Georg-Augustovy University v Göttingen, jsme mohli v Praze slyšet přímo z úst účastníka sporu, tehdejšího děkana göttingenské teologické fakulty, systematika Eberharda Busche, na jaře roku 2000. V tomtéž roce navštívil přednáškovou řadu prof. Otakara Fundy na Pedagogické fakultě UK v Praze sám Lüdemann. V Křesťanské revue se pod dojmem konference v Mühlheimu za případem ohlíží prof. Ladislav Hejdánek. (Ladislav Hejdánek, Jak je to vlastně s naším křesťanstvím?, *KR* 01/2, 32–35) Na sporu jej fascinuje otevřenost jeho účastníků, především ale jeho věcná stránka: vidí v něm pokračování zápasu liberální teologie o historického Ježíše, zasypaného balastem umrtvujícího dogmatu. Ve jménu „evangelia živého Ježíše“ vyzývá k diskusi o nezbytné revizi archaizovaného křesťanství. Na Hejdánkův článek přináší totéž číslo vtipnou repliku redaktorky revue Veroniky Tydlitátové. (Veronika Tydlitátová, Jak je to vlastně s Hejdánkovým křesťanstvím?, *KR* 01/2, 35–37) Proti příkrému odmítnutí „obecné religiozity... a náboženského diletantismu“, kterým Hejdánek vyvažuje své přitakání Lüdemannovu liberalismu, se Tydlitátová zastává náboženství jakožto relevantní teologické kategorie. Tím však polemika v domácím prostředí končí.

Těžko říci, zda pod vlivem Hejdánkovy výzvy, každopádně s obdobným nasažením se sporu ujal americký judaista prof. Jacob Neusner. Na universitě v anglickém Lancasteru uspořádal k tématu sympozium, jehož příspěvky otiskl v roce 2002 časopis *Religion*. Recenzovaná kniha přináší výběr těchto příspěvků, rozšířený o pokračující diskusi, ale i o dokumentaci sporu samotného.

Po stručném Neusnerově úvodu, v němž představuje Lüdemannovu věc jako spor o akademickou svobodu v Německu (a jedovatě uvádí, jak mizivé množství teologů z Německa se k jeho diskusi připojilo), dostane slovo nejprve sám Gerd Lüdemann (s. 1–11): statí převzatou z předmluvy k americkému vydání jeho knihy *Velký podvod* (G. Lüdemann, *Der grosse Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat*, Lüneburg 1998), v níž rekapituluje svou verzi sporu. Po pětiletém pedagogickém a badatelském působení v USA byl v roce 1983 povolán do Göttingen, na universitu, která je kolébkou historicko-kritického a nábožensko-dějinného přístupu (působili zde J. Wellhausen, A. Ritschl, Walter Bauer, W. Bousset aj.). Jeho badatelská činnost jej koncem 90. let přivedla k zásadnímu rozchodu s křesťanstvím. Vedení dolnosaské evangelické církve proto v roce 1998 žádá jeho odvolání. Kolegium děkana teologické fakulty pak zaujímá k Lüdemannovým prohlášením stanovisko: „I. Negace křesťanství a smysluplnosti církevně vázané teologie není jediným možným závěrem studia základních křesťanských textů

a dějin jejich působení. 2. Víra a věda jsou zásadně kompatibilní. 3. Jedním z úkolů teologické fakulty zůstává výchova kazatelů církve. 4. Lüdemann by měl proto v zájmu vlastní myšlenkové konzistence zvážit další setrvání na teologické fakultě.“ Vzhledem k tomu, že filosofická fakulta Lüdemanna, jehož profesura je garantována zákonem, do svého stavu nepřijímá, mění teologická fakulta v únoru 1999 jeho katedru z novozákonní na „katedru dějin a literatury raného křesťanství.“ Takto elegantně vysouvá Lüdemanna i s jeho novou katedrou z pevného kurikula předmětů, kterými budoucí kazatelé musejí na projít. Děje se tak v rámci uspořádání, podle něhož jsou v Německu církve i stát společnými garanty teologického vzdělání. Právě to je však dle Lüdemanna projevem nepřijatelné klerikalizace vědy na universitě, o níž prý svědčí mj. i to, že v r. 1995 byla po 30 letech znovu zavedena klauzule přísahy zavazující vyučovat v souladu s principy evangelické luterské církve. Lüdemann trvá na tom, že ať již ne křesťan, je nadále teologem svobodného protestantismu. Jenom se od svých fakultních kolegů, z nichž stěží kdo ještě věří v Kristovo vzkříšení nebo druhý příchod a kteří se proto snaží vztahovat se k textům pomocí různých interpretačních dovedností, liší svou upřímností.

Lüdemannova stať je v Neuserově sborníku východiskem reakcí diametrálně odlišných. Většina z nich se s „odstaveným“ profesorem solidarizuje. Někteří z pozic občanské společnosti, která nemůže tolerovat výjimečné postavení církve ve společnosti a na universitě (Gerhard Besier z Heidelbergu, s.13–14). Jiní v kritice pokrytectví akademické teologie, díky němuž se budoucí kazatelé často ocitají mezi mlýnskými kameny církevní a akademické ortodoxie. Právě proto se prý, tvrdí sheffieldský starozákonník Philip R. Davies (s. 21–23), teologové tak rádi Lüdemanna zbavili: narušoval pohodlné příměří, které jim zaručuje profesorská místa, o něž by bez souhlasu státu a církve přišli. Ale možná – uzavírá ironicky – jde jen o názornou ukázkou jedné z ústředních tezí křesťanství, totiž všeobecné lidské hříšnosti. Robert W. Funk, zakladatel *Jesus seminar*, americké radikální skupiny novozákonníků, koncipuje svůj příspěvek (s. 25–27) jako nekrolog vznešené tradice německého svobodného bádání, vyznačené jmény D. F. Strausse, A. Schweitzera a R. Bultmanna. Hrdě ohlašuje její pokračování právě v *Jesus seminar*. V podobném duchu se nese dopis členů skupiny akademickým představitelům Göttingen (s. 111–116).

Mnohé příspěvky jsou psány tónem silně osobním. Lüdemannův někdejší spolužák z Göttingen, starozákonník Douglas A. Knight (29–36), nostalgicky vzpomíná, jak mu svobodné prostředí göttingenské fakulty lidsky i teologicky otevřelo oči, přibližuje americkému čtenáři nuance vztahu státu a církve i systém studia teologie v Německu. I když připouští, že německé církve prokázaly v nedávné minulosti vyšší míru nezávislosti na státu než církve americké, spatřuje přesto v systému „církevně-státní kohabitanace“ vážnou překážku akademické svobody. Americká novozákonní badatelka Amy-Jill Levineová v článku „The Gentlemen's Agreement“ (s. 51–56) periodizuje situaci na amerických universitách. Nejprve zde všemu vyučoval bílý křesťanský muž. Od konce 60. let se prosadila zásada

„you are what you teach“: katedry islamistiky obsadili muslimové, dálně-východní studie vyučují buddhisté a judaistiku Židé. I to je však prý v napětí s ideálem university a svobodného bádání.

Novinářsky velmi rezolutní jsou statě Christopa Türkeho z týdeníku Die Zeit (s. 117–121 a 131–134) i články některých regionálních periodik v USA a v Německu. Lüdemanna přirovnávají k bojovníkům za pravdu formátu Luthera či Galileiho. Silné zaujetí je zřejmé z příspěvku vydavatele sborníku, Jacoba Neusnera (s. 57–60). I on vzpomene svého pobytu v Göttingen v r. 1995, Lüdemannova sympatického patriotismu, ale i – prý – neuctivé studentky, kvůli níž Neusner v Göttingen nakonec ruší svůj seminář. Vše prý souvisí se vším: poddanost německé teologie církvi, její slabé výkony, drzé studentstvo i kostlivec národně-socialistické minulosti. Ke cti Neusnerovi je ovšem třeba říci, že nemíří pouze do cizích hnízd: v židovství a islámu, upozorňuje, je kontrola universit ze strany náboženských autorit snad ještě silnější.

Nenechá-li Neusner čtenáře na pochybách, kde ve sporu sám stojí, je o to cennější, že ve svém sborníku popřeje důstojné místo i opačným názorům. Jsou to především hlasy představitelů göttingenské teologické fakulty. Děkan Reinhard G. Kratz (s. 37–47) odmítá nařčení, že by vliv církve na teologické fakulty v Německu znamenal ohrožení svobodného bádání. To, že stát respektuje církevní afiliaci dané fakulty, znamená záruku, nikoli potlačení svobody. Tuto myšlenku rozvádí i berlínský biskup Wolfgang Huber (s. 127–130). Právě Němci mají – poučení diktaturami 20. století – dobré důvody pro to, aby na omezené pravomoci státu ve věcech církevních a teologických rozhodně trvali. Děkan Kratz pak koriguje Lüdemannova tvrzení o příčinách rozchodu. Göttingenští teologové nemají nic proti odborným závěrům ani postojům víry svého kolegy. Berou ale vážně, že současnou podobu fungování teologické fakulty považuje za pokryteckou. Dle svých vlastních slov tedy nemůže dostát nárokům, které na něj funkce profesora Nového zákona klade. A finančně, uzavírá děkan, je Lüdemann v rámci university zajištěn lehce nadprůměrně.

Překvapivé názorové sousedství s jejich názory vykazuje stat' amerického teoretika ústavního práva Stephena B. Pressera (s. 61–66). Teologickou fakultu řadí – stejně jako fakulty medicíny či práva – do kategorie *vocational schools*, profesionálních škol, připravujících na základě určitých ideologických východisek studenty k výkonu daných povolání (na rozdíl od tzv. *liberal arts*, akademických oborů, jejichž ideologická vázanost není tak silná; Presser ovšem ukazuje, že také zde bychom stěželi našli disciplínu, která je zcela prosta ideologických předpokladů). Presser uvádí analogii z 80. let, kdy se na předních amerických universitách rozhořel spor mezi tradicionalisty a skupinou tzv. „právních nihilistů“, inspirovaných společensko-kritickou teorií Frankfurtské školy. Podle těchto Adornových a Horkheimerových žáků je právo vždy pouze nástrojem těch, kdo mají moc. Děkan práv z Duke University Paul Carrington tehdy vytáhl do boje s požadavkem „romantické víry“ (sic!) v reálnou existenci práva jakožto podmínky *sine qua non* výuky práva. Spor prý, uzavírá Presser, po právu vyhrál Carrington.

Také Neusnerův dlouholetý souputník a kolega z Bard College, religionista prof. Bruce Chilton, je „překvapen Lüdemannovým překvapením“ z reakce církve i fakulty. Evangelia přece nechtějí být historickým záznamem, jsou napsána „z víry a pro víru“ – a nebrat to v úvahu je školáckou chybou. Jistě, i Chilton má své únavné zkušenosti s fundamentalismem, v tom ale právě spočívá úkol teologie: vyvrátit falešnou alternativu „hmotné vzkříšení se vším všudy – anebo konec s vírou“. Universita potřebuje neutrální religionistiku, uzavírá, potřebuje ale i konfesně čitelnou teologii.

Neusnerův sborník předkládá texty velmi rozdílných žánrů, způsobů argumentace a jazykové úrovně. Nejhuře dopadla závěrečná esejistická Lüdemannova životopisná črta z pera Roba Simbecka (s. 147–153), jež se hemží překlepy. Překlady německých textů do angličtiny pořídil dvorní překladatel americké teologické scény John Bowden. U některých je uvedeno i německé znění (Reinmuth, 91; Busch, 107), u některých nikoli (Lüdemann, 93), některé jsou pouze německy (Türcke, 117; Strauss, 123; Busch, 124; Huber, 127;). Diskuse, která dnes, po bezmála čtyřech letech, ztratila na své razanci, pokračuje mj. na internetu (Viz www.gerdloedemann.de).

Neusnerův sborník lze přivítat jako průběžnou zprávu o této diskusi, která nese rysy předběžnosti. U nás bude třeba v této diskusi pokračovat zejména pokud jde o rozpětí teologie mezi universitou a církví. V sekularizovaném Česku nekatolickým fakultám intervence církevních činitelů nehrozí. Větší nebezpečí číhá v glajchšaltujících požadavcích státu na (kvantitativní) efektivitu vysokoškolského studia a jeho vědeckou (rozuměj zejména publikační) výkonnost. Tím větší odpovědnost spočívá na bedrech akademické teologie. Jedinou instancí, vůči níž je zevnitřku své agendy zodpovědná, je totiž její vlastní „předmět“ studia, tedy ona sama ve své referenční a kontrolní funkci systematické reflexe křesťanské víry. Místem, kde se tato víra „děje“, je církev. Existence teologie na universitě je tedy existencí v silovém poli dvou loajalit: vůči universitě a vůči církvi. Kdyby přišlo na lámání chleba, měla by mít jasno, která z loajalit má přednost. A parafrázujme klasika dále: zatím nechť je ráda, že se takto rozhodovat nemusí.

Petr Sláma

NOVÝ KOMENTÁŘ K MATOUŠOVU EVANGELIU

Daniel R. Harrington, Evangelium podle Matouše (Sacra pagina), z angličtiny přel. Pavel Jartym, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003, 469 str.

S Harringtonovým výkladem Matoušova evangelia se českému čtenáři dostává do rukou moderní zahraniční biblický komentář středního rozsahu, který těm, kdo se u nás blíže obírají studiem bible, dosud chyběl. Je součástí katolické komentářové řady „Sacra pagina“, která vychází v Collegeville ve státě Minnesota v USA a jejím vydavatelem je sám autor tohoto svazku, člen jezuitského řádu. Jsou to výkla-

dy shrnující dosavadní bádání a často přinášející nové koncepce (před časem mne z této řady zaujal komentář Margaretěy McDonalďové k listu Koloským), ale psané srozumitelně i pro širší církevní a akademickou veřejnost. Po překladu a poznámkách k textu, v nichž autor vstupuje do současné exegetické diskuse, následuje vždy souvislý výklad oddílu. Prvních 44 stran věnoval autor bibliografii, úvodu do dobového pozadí, literárních souvislostí (synoptická otázka), žánru a teologii nejrozsáhlejšího kanonického evangelia. Graficky dobře upravená obálka zvyšuje cenu této publikace.

O její význam pro českého čtenáře se mimořádně zasloužil překladatel Pavel Jartym. Jeho překlad je dobře čtivý, ale doslovný anglický překlad řeckého textu evangelia, který má řečtiny neznalým uživatelům původní verze komentáře přiblížit jeho jazykovou podobu, nahradil přímým českým překladem řeckého textu, připraveným na základě stejných principů jako autorův překlad do angličtiny. V bibliografii i v textu navíc doplnil českou sekundární literaturu s přehledem o všech jejích pramenech.

V otázce doby vzniku (osmdesátá léta prvního století), autorství (neznámý křesťan z židů) i místa vzniku (Sýrie nebo Palestina) se H. shoduje s hlavním proudem současného novozákonního bádání. Ne zcela nová, ale pečlivě zdůvodněná je jeho teze, podle níž je Matoušovo evangelium odpovědí na zničení chrámu a je nutno chápat je z hlediska židovského společenství, s nímž se autor Matoušova evangelia spolu se svou obcí cítil být stále spojen. V úvodu zkoumá autor, jak se s pohromou roku 70 vyrovnala apokalyptika a jak farizejská strana – dva alternativní reformní proudy tehdejšího židovství. Matoušovu odpověď, který vychází z vyznání Ježíšovy mesianity, charakterizuje jako rehabilitaci biblismu v rámci Izraele.

V samostatné kapitole se obírá tím, co lze nazvat Matoušovským antisemitismem. Jeho původ hledá ve sporu mezi jednotlivými reformními skupinami tehdejšího Izraele a upozorňuje, že bez zohlednění tohoto dobového pozadí se s některými výroky, které později mohly povzbudit antisemitismus, nelze vyrovnat.

Harringtonův židovský výklad má svá úskalí. Matoušova křesťanská obec žila v době sepsání evangelia již mimo synagógu a Matoušův hlavní záměr byl doložit Písmem Ježíšovu mesianitu a tím zároveň posílit autoritu židovské bible v církvi, ne vyrovnat se s pádem Jeruzaléma. Tento problém do svého pojetí církve zahrnul jako podnět k výroku o shromážděních dvou neb tří, v nichž může být přítomen Kristus coby reprezentant Boží vůle (Mt 18,20). Současně naznačil, že pád Jeruzaléma možno chápat jako trest za nevěru Izraele, který nepoznal svého skutečného mesiáše, ale to vše jsou jen okrajové motivy Matoušova myšlení. Bude-li český čtenář chtít vědět něco víc o postavení Matoušova evangelia v rámci raně křesťanské literatury, bude se muset podívat do habilitace Jiřího Mrázka, která by měla být brzo publikována, nebo do německého komentáře Ulricha Luze ze známé řady (EKK – Evangelicko-katolický komentář).

Pokud jde o výklad jednotlivých perikop, zaměřuje se autor na jejich vnitrobiblickou intertextualitu (vztah k SZ), na sdělení reálií a na určení funkce perikopy

jako celku v rámci Matoušova evangelia. Pracuje tedy v podstatě metodou kritiky redakce, i když je si vědom, že se tím výklad nevyčerpává. Historickou kritiku na jedné straně a literární kritiku spolu s lingvistikou na druhé straně odsunuje do pozadí s tím, že žádný komentář nemůže vyčerpat všechny metodiky. Srovnáme-li potom jeho výklad s komentářem k prvním devíti kapitolám Matoušova evangelia od Miloslava Hájka z r. 1995, zjišťujeme, že poddimenzovaný pojmový a gramatický rozbor snižuje i teologický přínos komentáře. Chce se vyhnout alegorizaci na jedné a historizaci na druhé straně (viz úvahu na str. 284) tím, že od každého přináší jen trošku. Správnější by bylo problém otevřít. Takový postup můžeme sledovat v monografii „Utrpení Páně podle evangelií“ od J. B. Součka (2. vyd. 1983) a srovnáním obou výkladů pašijních kapitol popsat jeho výhody. I zde si však uvědomíme, že Harringtonův výklad je přes svou jistou nedůslednost užitečný, protože uvádí do diskuse z konce dvacátého století.

Karmelitáni učinili významný krok. Přejeme si, aby první český svazek řady Sacra pagina našel hodně čtenářů a aby tak její vydávání v češtině mohlo pokračovat.

Petr Pokorný

Knihy zaslané redakci

EMAN, Benešov:

PIVOŇKA, P. (ed.). Rybolov

Sborník příspěvků z kursu pro kazatele ČCE. Knižnice SPEKu, sv. 8, 2003. 65 stran.

PAYNE, Petr P., Co je ti do nás, Ježíši Nazaretský?

Kázání. Edice Homiletica, sv. 3, 2002. 109 stran.

VAN DER MAAS, Gertrudeke; BRODSKÝ, Š.; TRUSINA, T. (eds.)

Homo homini pastor

Rozpravy/Saamenspraak 2003. 66 stran.

Multifunkční informační centrum v Ústavu pro klasická studia AV ČR

Již dva roky nabízí Ústav pro klasická studia Akademie věd ČR badatelům novou službu. V rámci projektu Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy *Multifunkční informační centrum pro dějiny kultury v českých zemích do r. 1800* bylo pořízeno a na vlastním serveru zprovozněno množství vědeckých databází, které jsou po registraci v knihovně ÚKS AV ČR zdarma zpřístupňovány zájemcům z řad teologů, filozofů, filologů, historiků i dalším badatelům. Informační zdroje od renomovaných nakladatelů jako Chadwyck-Healey, Brepols, Saur, tak má možnost využívat i česká vědecká obec. Doufáme, že i toto je náš malý příspěvek ke zkvalitnění vědeckého zázemí pro humanitní obory v naší vlasti. Některé databáze jsou přístupné pouze v knihovně ÚKS AV ČR, jiné – v závislosti na licenčních podmínkách – je možno prohledávat i na dálku, prostřednictvím Internetu. Které databáze u nás naleznete?~

Především databáze *Patrologia Latina Database*, *Acta Sanctorum Database*, *Corpus Augustinianum Gissense*, *Thesaurus Linguae Graecae* a *Cetedoc Library of Christian Latin Texts / Library of Latin Texts*, které jsou studnicí patristických a středověkých latinských církevních textů. Posledně jmenovaná pak ve své stávající verzi nabízí i poměrně širokou škálu latinských textů antických, především těch, které vydává nakladatelství Teubner v řadě *Bibliotheca Teubneriana Latina*, kterou na našem serveru rovněž najdete. Oproti elektronickému zpracování slavné Migneho řady *Patrologia Latina* má *Cetedoc Library* dále tu výhodu, že zpracovává kritické edice, takže máte možnost pracovat s takovou podobou textů, která odpovídá dnešnímu stavu poznání. Bohužel, kritický aparát a komentáře nebyly do databáze pojaty z důvodů autorských práv.

Acta Sanctorum Database je elektronickým zpracováním šedesáti osmi tištěných svazků řady *Acta Sanctorum*. Databáze byla připravena ve spolupráci se Sociétés des Bollandistes, která vydávala tištěnou verzi od r. 1643. V pořadí svátků církevního roku (leden-prosinec) obsahuje texty (legendy, životopisy, kritické komentáře...) vztahující se ke všem světcům liturgického kalendáře.

Corpus Augustinianum Gissense je pak nejen elektronickým vydáním všech děl tohoto církevního otce, ale také bibliografickou databází, která shromažďuje veškerou augustinovskou literaturu (do r. vydání, tj. 1996).

Antické i patristické texty ve staré řečtině naleznete v databázi *Thesaurus Linguae Graecae*. V současné podobě obsahuje tato databáze již prakticky všechny dochované texty od nejstarších dob až do 16. století.

Všechny databáze poskytují možnost rychlého fulltextového vyhledávání, které umožňuje i velmi sofistikované a komplikované dotazy, kombinující množství kritérií.

Dalšími databázemi vhodnými zvláště pro teologickou práci jsou: *Vetus Latina Database*, *Ut per litteras apostolicas*, *Poetria Nova*, *Repertorium der lateinischen Sermones* a *Bible Works*.

Vetus Latina Database je pozoruhodnou prací Institutu v Beuron, kde byly z různých děl církevních autorů shromážděny citace biblického textu v latině, které se ovšem liší od textu Vulgáty.

Ut per litteras apostolicas je elektronickou edicí papežských listin, zatím však pouze třech pontifiků 14. století: Jana XXII, Benedikta XII a Urbana V. Další pokračování se připravuje.

Poetria nova umožňuje prohledávání všech dochovaných latinských církevních hymnů a písní v rozmezí 7.–13. století, obsahuje ovšem též mnohé ze starší produkce, dokonce i poezii antických autorů.

Repertorium der lateinischen Sermones je prací prof. J. B. Schneyera a je tematickou kartotékou latinských kázání dochovaných v evropských středověkých rukopisech (1350–1500). Bohemikální prameny jsou rovněž zaznamenány.

Bible Works je unikátním nástrojem pro biblická studia, neboť umožňuje velmi pokročilé prohledávání biblického textu v mnoha jazycích včetně jazyků originálu. Nechybí ani nástroje morfologické analýzy, což mnohdy umožňuje vyhledávání i různých syntaktických jevů. Jako doplněk jsou zařazeny jazykové a biblické slovníky a encyklopedie.

Pro filozofy a filology jsou zde další databáze, např. *Goethes Werke* a *Voltaire électronique*. Tyto databáze obsahují veškerá dochovaná díla obou zmíněných autorů.

Indizes zur lateinischen Literatur pak obsahují opera omnia renesančního myslitele Colluccio Salutati (1331–1406). Historikové mohou též užít *Monumenta Germaniae Historica* v elektronické podobě. Pro historiky umění zde máme např. *Marburger Index* (všeobecný katalog uměleckých děl v Německu) a *Allgemeines Künstlerlexikon*, biografický slovník. Neopomenutelná je též databáze *Census of Antique Works of Art and Architecture*, která dokumentuje veškeré antické památky, které byly známy v renesanci.

Nechybí ani databáze bibliografické: *Bibliography of the History of Art*, *International Bibliography of Printed Music*, *International Medieval Bibliography*, *Iter Italicum*, *Latin Bibliography*, *Medioevo latino*, *Illustrated Incunabula Short Title Catalogue*.

Kompletní seznam přístupných databází naleznete na adrese www.clavmon.cz v sekci *databáze*. V nedaleké budoucnosti přibudou jistě další. Podrobnější informace můžete získat také dotazem na e-mail: zurek@ics.cas.cz. Vzhledem k zaměření projektu na zkvalitnění zázemí pro vědeckou práci v humanitních oborech v naší vlasti uvítáme i Vaše tipy pro nákup dalších informačních zdrojů, které zatím v České republice chybí.

Jiří Žůrek

REJSTŘÍK ROČNÍKU IX (2003)

Články

| | |
|--|-----|
| Jindřich Halama | 27 |
| Křesťanská etika, eschatologie a utopické myšlení [Christian ethics, eschatology and utopian thought] | |
| Ota Halama | 70 |
| Jan Blahoslav o rozdíle mezi správci Jednoty a luterským kněžstvem [John Blahoslav on the difference between the priests of the Unity and the Lutheran priesthood] | |
| Petr Macek | 160 |
| Jakou teologii? [What theology?] | |
| Martin Prudký | 5 |
| Tzv. Jóášův nápis. Epigrafický nález století? [The Joash inscription. The epigraphic discovery of the century?] | |
| Martin Prudký | 117 |
| Starozákonní biblistika v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem [Old Testament studies in the last decade of the 20th century – and beyond] | |
| Jaroslav Elijáhu Sýkora | 36 |
| Výrok „všechno je pomijivost“ v hermeneutice rabínských komentářů [The statement “All is vanity” in the hermeneutics of Rabbinic commentaries] | |
| Martin Wernisch | 170 |
| Z Prahy do Evropy? Spor o Krista Prostředníka a Přímluvce [The dispute over Christ as Mediator and Intercessor] | |
| Jan Zámečník | 199 |
| Trest smrti – argumenty pro a proti [The death penalty – arguments pro and contra] | |
| Helmut Zeddies | 53 |
| Bezkonfesijnost ve východním Německu [Living without church affiliation in East Germany] | |
| Recenze | |
| L. Beneš: Knížka o pastoraci | 87 |
| O. Halama: Spor o smysl amerických dějin | 101 |
| J. Heller: Bible a dějiny | 97 |
| J. Heller: Jak se ptát biblických svědků | 106 |

| | |
|--|-----|
| J. Heller: Osobní jména v českých biblích | 92 |
| P. Keřkovský: Ke kořenům myšlenky lidských práv | 94 |
| J. Křivohlavý: Láskou proti násilí | 88 |
| P. Pabián: Církev a stát ve světle Nového zákona | 104 |
| P. Pokorný: Nový komentář k Matoušovu evangeliu | 218 |
| P. Sláma: Zač je toho býti teologem | 215 |

Poznámky

| | |
|--|-----|
| J. Štefan: Walter Kreck (in memoriam) | 108 |
| Multifunkční informační centrum v Ústavu pro klasická studia AV ČR | 221 |
| Práce přijaté a obhájené v roce 2002 | 109 |