

TEOLOGICKÁ REFLEXE

2001

1 / 2001

Teologická REFLEXE

- Pavel Filipi* „Dominus Iesus“
a budoucnost ekumenismu
- Pavel Ambros* Ekumenismus jako podněcující
rozpomínání víry
- Alan Falconer* Třetí fáze ekumenického hnutí
- Filip Susa* Spor o společné prohlášení
k učení o ospravedlnění
- Jan Heller* Jméno Samuel
- Jana Nechutová* Husovo učení
a Lutherova reformace
- Jiří Mrázek* Motiv (ovcí a) pastýře
v Matoušově evangeliu
- Filip Čapek* Starý Zákon, teologie
a dějiny (náboženství) Izraele

1

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy

Odpovědný redaktor: ThDr. Jindřich Halama

Zástupce: ThDr. Pavel Filipi

Administrace: Eugen Schart

Návrh obálky, graf. úprava a sazba: Daniel Trojan

Vytiskl: Čihák TISK, Praha 10

Doporučená cena jednoho čísla: 69 Kč

Roční předplatné: 130 Kč, pro studenty teologie a důchodce 80 Kč,

pro zahraničí 13 Euro (Evropa), 15 USD (ostatní)

Vychází dvakrát ročně po 96 stranách

Adresa redakce:

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

Telefon: (02) 21 98 83 21 – redaktor

(02) 21 98 82 05 – administrace

Fax: (02) 21 98 82 15

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz

This periodical is indexed in Religion index one: Periodicals, the Index to Book Reviews in Religion, Religion indexes: RIO/RIT/IBRR 1975 – on CD-ROM, and the ATLA Religion Database, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606

E-mail: atla@atla.com

WWW: <http://www.atla.com>

Upozornění pro předplatitele

Úhrady předplatného poukazujte na běžný účet číslo 35-1932258399/0800 u České spořitelny a. s., Vodičkova 9, 111 21 Praha 1. Při platbě uvádějte vždy variabilní symbol – číslo na štítku s Vaší adresou.

Zájemcům o starší ročníky můžeme nabídnout (do vyčerpání zásob) mimo sešit 1/95 všechny vydané ročníky od roku 1995.

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

Podávání poštovních zásilek povolila Česká pošta, s. p., odštěpný závod Praha, č.j. nov. 5161/95 ze dne 5. 5. 1995.

OBSAH

ČLÁNKY AUFSAETZE • ARTICLES

Pavel Filipi 5

„DOMINUS IESUS“ A BUDOUCNOST EKUMENISMU

Komentář ke kontroverznímu dokumentu

„DOMINUS IESUS“ UND DIE ZUKUNFT DES ÖKUMENISMUS

Pavel Ambros 16

EKUMENISMUS JAKO PODNĚCUJÍCÍ ROZPOMÍNÁNÍ VÍRY

ECUMENISM AS A STIMULATING REMINISCENCE OF FAITH

Alan Falconer 23

TŘETÍ FÁZE EKUMENICKÉHO Hnutí

Za hranicemi krajiny, kterou známe

THE THIRD PHASE OF THE ECUMENICAL MOVEMENT

Beyond the Limits of the Familiar Landscape

Filip Susa 30

SPOR O SPOLEČNÉ PROHLÁŠENÍ

K UČENÍ O OSPRAVEDLNĚNÍ

Stav diskuse o přijatém dokumentu

STREIT UM DIE GEMEINSAME ERKLÄRUNG ZUR RECHRFERTIGUNGSLEHRE

Jan Heller 41

JMÉNO SAMUEL

DER NAME SAMUEL

Jana Nechutová 48

HUSOVO UČENÍ A LUTHEROVA REFORMACE

HUSSITISCHE LEHRE UND LUTHERISCHE REFORMATION

Jiří Mrázek 58

MOTIV (OVCÍ A) PASTÝŘE V MATOUŠOVĚ EVANGELIU

THE MOTIF OF (SHEEP AND) SHEPHERD IN THE GOSPEL OF MATTHEW

Filip Čapek 66

**STARÝ ZÁKON, TEOLOGIE A DĚJINY
(NÁBOŽENSTVÍ) IZRAELE: NĚKOLIK POZNÁMEK**

OLD TESTAMENT, THEOLOGY AND THE HISTORY OF ISRAELITE RELIGION

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

J. Smolík: Nový příspěvek ke christologii 75

D. Javornický: Moudrost a stvoření 76

F. Čapek: Přehled dějin interpretace Pentateuchu 82

P. Filipi: Budoucnost církve v postmoderním světě 85

J. Lukeš: Nový Zákon ve světle rétorické kritiky 87

P. Filipi: Církev pro třetí tisíciletí 90

Práce přijaté a obhájené v roce 2000 93

Informační zdroje pro teologii a religionistiku přístupné zdarma 94

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Doc. ThDr. Pavel Ambros, CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc

Mgr. Filip Čapek, Táborská 21, 140 00 Praha 4

Alan Falconer, WCC, Faith and Order, P. O. Box 2100, 1211 Geneve 2

Prof. ThDr. Pavel Filipi, Evangelická teologická fakulta, pošt. př. 529,
155 55 Praha 1

Prof. ThDr. Jan Heller, Evangelická teologická fakulta, pošt. př. 529,
155 55 Praha 1

Jiří Mrázek, ThD., Evangelická teologická fakulta, pošt. př. 529,
155 55 Praha 1

Prof. PhDr. Jana Nechutová, CSc., Ústav klasických studií, FF MU,
Arna Nováka 1, 660 88 Brno 2

Mgr. Filip Susa, Sekaninova 54, 120 00 Praha 2

„DOMINUS IESUS“

A BUDOUCNOST EKUMENISMU

Komentář ke kontroverznímu dokumentu

Pavel Filipi

„DOMINUS IESUS“ UND DIE ZUKUNFT DES ÖKUMENISMUS In seinem Kommentar zum vatikanischen Dokument fasst der Autor dessen Inhalt zusammen, unter besonderer Berücksichtigung des Kap. IV, das eine ökumenische Verstimmung verursachte. Detailliert untersucht er die unauffälligen Abweichungen der Erklärung von der Linie des 2. Vaticanums, vor allem in der unproblematischen Identifikation der Einzigkeit des Heilswerkes Jesu Christi und der der Kirche; meint aber, die ökumenische Verstimmung sei möglicherweise in Kauf genommen gewesen, um gegenteiligen Stimmen innerhalb der Katholischen Kirche mehr Raum zu geben. Der Kommentator ist überzeugt, die Katholische Kirche könne ihre ökumenische Verpflichtung nie mehr los werden. – Zum Schluss reflektiert der Aufsatz die Dialektik zwischen der Wahrung eigener Identität und dem Streben nach Einheit: Die ökumenische Verpflichtung kann zum integralen Bestandteil der eigenen Identität jeder Kirche werden.

Šestého srpna 2000 bylo zveřejněno prohlášení (*declaratio*) vatikánské Kongregace pro nauku víry s názvem *Dominus Iesus*, Pán Ježíš (nadále zkracujeme: DI). Zveřejnění se stalo na pokyn papeže, který dokument schválil *certa scientia* svou „apoštolskou autoritou“ již 16. 6. 2000. Text vzápětí vzbudil různé, dílem pobouřené reakce v katolickém a zejména ekumenickém světě, také českém,¹ jako další doklad „ekumenické zimy“, která vane z Říma.

Než se k těmto hlasům připojíme, povšimněme si obsahu prohlášení DI.²

I.

Jaký je status tohoto textu? Deklarace sama, jakkoli aprobovaná nejvyšší magisteriální autoritou, nemá povahu dokumentu, který formuluje neomylnou nauku. Nicméně jejím úmyslem je potvrdit neomylné pravdy víry, jež

¹ Není zde možno podat úplný výčet komentářů a reakcí. Jmenujme alespoň některé: W. Schöpfdsau, R. Thöle: *Versöhnbare Verschiedenheit oder ökumenisches Patt* (Materialdienst des Konfessionkundlichen Insituts Bensheim=MD 51 (2000), 93–96); *Presseecho zu DI* (tamtéž 97n); U. Kühn: *Jesus Dominus – allen gleich* (www.confessio.de/info) *Presseerklärung der Professoren des Insitutus für ökumenische Forschung (Tübingen) zur römischen Erklärung DI* (www.uni-tuebingen.de/uni.uoi). V českém prostředí: Vyjádření... biskupa

učitelský úřad v minulosti k věření předložil;³ jsou dvojího druhu: pravdy zjevené, jimž je třeba „pevně věřit“ (*firmiter credenda*) a pravdy katolické nauky, jež je třeba „pevně zastávat“ (*firmiter tendenda*). Dokument rozlišuje mezi *credenda* a *tendenda*.

1.2.

Toto rozlišení rekuruje k dokumentu „Vyznání víry“ (*Professio fidei*), vydaném Kongregací pro nauku víry 1.7. 1988. Jeho obsah tvoří jednak text vyznání Nicejsko-cařihradského, jednak tři sentence, jimiž je katolický věřící zavázán vyznávat: [1] Že „pevnou vírou“ věří všemu, co je obsaženo v Božím slovu psaném i tradovaném a co církev předkládá k věření jako Bohem zjevené. [2] Že „přijímá a uznává také všechny jednotlivé pravdy nauky o víře a mravech, které církev předkládá definitivním způsobem“. [3] Že „s oddanou poslušností vůle a rozumu“ přijímá i to učení magisteria, které nebylo zvláštním úkonem prohlášeno za definitivní. Podle CIC, kánon 752 se v tomto případě nevyžaduje „souhlas víry“. – Podrobnější výklad o povaze těchto závazků vůči pravdám zjeveným nebo stojícím se zjevenými v historické či logické souvislosti (který autorizoval papež i se změnami v CIC apoštolským listem *motu proprio* „*Ad tuendam fidem*“ 18. 5. 1998) podala Kongregace pro nauku víry dokumentem, nazvaným „Doktrinální poznámka ke druhé části Vyznání víry“ 29. 6. 1998.⁴

2.

Jaký je záměr tohoto prohlášení? Naznačuje jej zřetelně jeho podtitul: „O jedinečnosti a spásné univerzalitě Ježíše Krista, jakož i církve“. Kon-

Radkovského k deklaraci DI (www.cirkev.cz/tisk/Archiv/); J. Skoblík: *Na okraj dokumentu DI* (www.ktf.cuni.cz/~skoblík/komentare) K. Komárek: *Deklarace DI poskytuje pastýřskou službu* (Světlo 2000/49, 14); C. V. Pospíšil: *Nikoli strach o sebe, ale o druhé* (příloha Katol. týdeníku „Perspektivy“, leden 2001, 1); O. Mádr: *Vlnobítí kolem DI* (Teol. texty 4/2000, 164). J. Smolík: *Nový vatikánský dokument* (Evangelický týdeník KJ 2000/33). – Diskuse si zjedнала přístup i do sekulárního tisku: Lidové noviny 5.10 a 4.11. 2000.

² Oficiální překlad českého textu vydal sekretariát České biskupské konference, Praha 2000. Kde v tomto článku cituji DI, nedržím se vždy oficiálního překladu, místy dávám přednost vlastnímu převodu latinského originálu uveřejněného: www.vatican.va/roman_curial/congre...faith_doc.20000806.

³ „Deklarace“, vydávané Kongregací pro nauku víry, jsou texty, které potvrzují a rozvádějí tradiční nauku a vymezují ji proti aktuálním bludům (podobně jako „monita“). Viz: H. Grote: *Was verlautbart Rom wie? Eine Dokumentenkunde für die Praxis* (Bensheimer Hefte 76), Göttingen 1995.

⁴ Všechny texty zmíněné v tomto odstavci, včetně „Přísahy věrnosti“ (*Iusiurandum fidelitatis*) z r. 1988, uložené nositelům církevních úřadů, vydala Česká biskupská konference jako soubor v oficiálních překladech, Praha 2000.

textem DI jsou přiznaně (2)⁵ dialogy s nekřesťanskými náboženstvími, jež katolická církev neodmítá, ale do jejichž průběhu chce zdůraznit, z jakých pozic je nutno je vést. Specifičtěji jde o otázku, zda mezináboženský dialog nahrazuje či nenahrazuje zvěstování evangelia Ježíše Krista. DI jasně říká: dialog mezi náboženstvími nedispenzuje od evangelizace (misie).

2.1.

Proto prohlášení odmítá „relativistické teorie, které usilují ospravedlnit náboženský pluralismus netoliko *de facto*, nýbrž *těž de iure* či *de principio*. V důsledku toho někteří mají za překonané takové pravdy, jako: konečné a úplné zjevení v Ježíši Kristu, povaha a podstata křesťanské víry ve vztahu k vnitřním přesvědčením (*adhaesio*) v jiných náboženstvích, inspirace Písma, perzonální jednota věčného Slova a Ježíše Nazaretského, jednota řádu spásy vtěleného Slova a Ducha svatého, jedinečnost a spásná univerzalita tajemství Ježíše Krista, spásné prostřednictví univerzální církve, neoddělitelnost, třebaže odlišitelnost království Božího, království Kristova a církve, subsistence jedné církve Kristovy v církvi katolické.“ (4) V šesti kapitolách dokumentu pak jsou tyto pravdy s novým důrazem předloženy k věření v konfrontaci s názory, jež jim odporují. Polemické východisko dává celému textu nepřeslechnutelně obranný přízvuk a jakousi vyhrocenost, uzavřenost formulací. Nicméně dialektika pozice, již katolická církev zastává, je jasná: Jedinečnost spásného působení Ježíše Krista se pojí s jeho univerzalitou, takže platí nejen pro věřící v Krista, nýbrž pro celé lidské pokolení (12).

2.2.

Otázku působení Ducha svatého v jiných náboženstvích pokládá DI za otázku otevřenou a ukládá teologům, aby na ní pod vedením magisteria dále pracovali: „Zda a jak mohou postavy a pozitivní prvky jiných náboženství náležet k Božímu plánu spásy“? S odvoláním na 2. vatikánský koncil⁶ uvažuje DI o různých, odstupňovaných způsobech participace na jediném zdroji spásy – avšak: „ty mají svůj význam a svou hodnotu toliko z prostřednictví Kristova a nemohou být pokládány za rovnocenné nebo dokonalé.“ (14)

2.3.

Rozumíme snaze vyjasnit tuto problematiku, jež je živá i mimo katolickou církev, přinejmenším ve dvou ohledech: [1] Je iluzí postulovat pro mezi-

⁵ Čísla v závorkách odkazují k odstavcům DI.

⁶ Lumen gentium (=LG) 62.

náboženský dialog jakousi abstraktní pozorovatelnou, z níž se všechny „víry“ či cesty ke spáse jeví jako relativně stejně oprávněné; idea jakéhosi obecného lidského náboženství je natolik abstraktní, že jejím produktem může být jen nějaké umělé náboženství, a vlastně žádné náboženství. „Náboženská řeč existuje... jen jako řeč vázaná na konfesijní tradici, nebo neexistuje vůbec“.⁷ Vlastní zřetelná, „vyznavačská“ pozice není pro dialog újmou, nýbrž podmínkou. [2] Křesťan má specifický věčný důvod, aby se vlastní pozice nevzdával. Neboť by se vzdal konstitutivního poselství o Bohu sestupujícím do tělesnosti a materiálnosti lidského světa, do přizemnosti, do dějin a sociálních realit. Duchovnost, jakkoli vznešená, která eliminuje či obchází Ježíše Krista, v němž „přebývala všechna plnost božství *tělesně*“ (Kol 2,9) ztrácí s inkarnačním poselstvím cosi nenahraditelného. Toto přesvědčení vyjadřuje i nadpis prohlášení, když používá patrně nejstarší formule křesťanského vyznání: JEŽÍŠ (tj. Nazaretský) je Pán.

2.4.

Méně přesvědčivý však je způsob, kterým DI tento svůj záměr uskutečňuje, když katolické teology a věřící přidržuje k „poslušnosti víry“, která se liší od vnitřního přesvědčení (*credulitas*) jiných náboženství právě tím, že je „přijetím zjevení pravdy v milosti“ (7), pravdy formulované v „pravdách“ kdysi vyhlášených a nyní opakovaných. Vzniká dojem, jako by pravda byla již definitivně k dispozici v uzavřeném tvaru a vše, čeho je třeba, je se s ní konformovat. Názor, že pravdu nemůžeme plně postihnout a vyjádřit, že nám stále uniká do eschatologické budoucnosti, je výslovně odmítnut (4).⁸

3.

Z hlediska zaměření tohoto článku však nejvíce pozornosti patří čtvrté kapitole prohlášení, která je nadepsána: „Jedinečnost (*unicitas*) a jednota (*unitas*) církve“. Tato kapitola vzbudila silnou ekumenickou rozladu a vyvolala nejvíce protestů, zvláště věta: „Církevní společenství, která neuchovávala platný episkopát a původní a neporušenou podstatu eucharistického tajemství, nejsou církvemi ve vlastním smyslu (*sensu proprio*)“ (17).

⁷ V. E. Frankl, *Váše ke smyslu* (Brno 1997), 51.

⁸ Na tuto slabinu dokumentu upozorňuje u nás především C. V. Pospíšil (v článku uvedeném v pozn. 1), dovolává se jiného dokumentu, vydaného Mezinárodní teologickou komisí katolické církve k otázce vztahu křesťanství a ostatních náboženství (1996), odkud cituje: „Každý způsob evangelizace, který neodpovídá Kristovu poselství, životu, smrti a vzkříšení, kompromituje tuto zvěst a v posledním důsledku i samotného Ježíše Krista. Pravda jakožto pravda je vždy nadřazena...“

3.1.

Ke zmírnění negativního dojmu se uvádí dvojí: [1] Že tato kapitola tvoří jen velmi malou část textu, který je jako celek zaměřen k jiné tématice; [2] že tato kapitola vlastně jen opakuje to, co k věci vyjádřil 2. vatikánský koncil v dogmatické konstituci o církvi a v dekretu o ekumenismu. K tomu však namítáme: [1] Právě to, že celý text je zaměřen k jinému tématu, vyvolává otázku, jak organicky se k němu kapitola o církvi připojuje, jakým právem je jedinečnost a univerzalita spásy v Kristu spojována s jedinečností a univerzalitou církve tak těsně. Dokumenty 2. vatikánského koncilu tento nexus tolik nezdůrazňují. V tomto smyslu je možno mluvit o tom, že právě tímto spojením se DI od koncilu mírně odklání. [2] Je pravda, že kapitola převážně jen reprodukuje učení koncilu – odpovídá tomu množství citátů koncilních textů, z nichž je sestavena. Ale od koncilu uplynulo 35 roků, které byly naplněny velmi intenzivním ekumenickým pohybem, stovkami dialogů mezi katolíky a zástupci jiných křesťanských rodin, řadou společných vyjádření a dohod. Kritické DI se právem ptají, zda toto vše zůstalo tak zcela bez vlivu na myšlení a vyjadřování úřední katolické církve (v její neúřední části jsou posuny markantní), a oč tedy v tomto ekumenickém úsilí mělo vlastně jít.

3.1.1.

Analytik ovšem nepřehlédne, že DI provádí též jemné interpretační posuny koncilních textů. Nejvýrazněji a výslovně v exkluzivistické interpretaci známého výrazu *subsistit*, kterého užila konstituce LG (a následně další dokumenty) v tezi, že církev Kristova na zemi „subsistuje v katolické církvi a je řízena Petrovým nástupcem a biskupy ve společenství s ním“.⁹ Výraz byl tehdy zvolen proto, aby na jedné straně ujistil, že Kristova církev v katolické církvi opravdu existuje, na druhé straně však ponechal otevřenou otázku, zda katolická církev ve své dějinné podobě je jedinou a plnou realizací církve Kristovy. Tuto formulaci, kterou O. H. Pesch pokládá za „nejdůležitější teologickou seberelativizaci římské církve“¹⁰ vykládá DI v poznámce 56 obráceným směrem: „Interpretace těch, kdo by na základě formulace *subsistit in* došli k tezi, že jediná Kristova církev může existovat i v nekato-lických církvích a církevních společenstvích, je ... v rozporu s autentickým výkladem koncilního textu *Lumen gentium*. Koncil zvolil naopak slovo *subsistit* právě proto, aby objasnil, že je jen jedna ‚subsistence‘ pravé církve,

⁹ LG 8.

¹⁰ O. H. Pesch: *Druhý vatikánský koncil* (Praha 1996), 212; srv. celý výklad k termínu „subsistit“ 212–217.

kdežto mimo její viditelnou strukturu existují jen ‚*elementa ecclesiae*‘, která – protože jsou prvky těže církve – tíhnou a vedou ke katolické církvi.“ Koncilní dokumenty ovšem nemluví o žádných *elementa ecclesiae*, nýbrž o „prvcích posvěcení a pravdy“,¹¹ které existují i mimo viditelné hranice katolické církve a vybízejí ke katolické jednotě.

3.2.1.

Příkladů takových posunů bychom našli více. Například inserce konceptu apoštolské posloupnosti ještě před výkladem o jiných církvích nemá v osnově koncilních textů oporu. Nebo: Koncilní dekret o ekumenismu mluví o „církvích a církevních společenstvích na Západě“,¹² jakoby záměrně chtěl odsunout otázku rozdílu mezi „církví“ a „církevním společenstvím“ (v žádném ze směrodatných dokumentů tento rozdíl není definován), v DI však je hranice tažena přesněji po linii apoštolské sukcese a platné eucharistie (v UR 15 se mluví též o pravých svátostech a kněžství) tak, aby bylo jasné, že „církvemi“ se rozumějí jen církve Východu, nikoli ty, jež vzešly z reformace.

Za povšimnutí stojí i jiný dokument Kongregace pro nauku víry, vydaný téměř současně s DI (30. 6. 2000) – Poznámka (*Nota*) o řádném používání výrazu „sesterské církve“. ¹³ Zdůrazňuje se, že toto označení platí výlučně těm církvím, které zachovaly platný episkopát a platnou eucharistii. Sesterskou církví církve římské může být nazvána jen *ecclesia particularis* (nebo jejich svaz – patriarchát, církevní provincie), ale musí být jasno, že jedna, svatá katolická a apoštolská církev existuje nezávisle, „preexistentně“, a tudíž není sestrou, nýbrž matkou všech ostatních. *Nota* varuje před užíváním plurálu „církvě“ a před formulacemi typu: „obě naše církve...“, kde jednou je míněna církev obecná. – Poznamenejme, že s touto terminologickou konstrukcí nebudou spokojeny církve východní (pravoslavné) kromě těch, které vstoupily do unie s Římem.

4.

Co dodat? Restriktivní řeč DI není v plném souladu ani s koncilními dokumenty, a už vůbec ne s jazykem některých papežských projevů, např. s encyklikou „*Ut unum sint*“. Zatímco koncil uvažoval o rozdílu mezi katolickou církví a ostatními církvemi (církevními společenstvími) spíše „proporcionálně“ jako o rozdílu mezi „plností“ prostředků spásy (i to je pojem problematický),¹⁴ která byla svěřena katolické církvi, z níž „nekatolické“ mají jen „částičnost“, definuje DI rozdíl už zásadně. Kdybychom

¹¹ LG 8; UR 3 ještě dodává: „které společně budují a oživují církve“.

¹² UR 19nn.

chtěli užít formule, která koncilu posloužila v jiné souvislosti k vyjádření rozdílu mezi kněžstvím obecným a svátostným (*substantia, non gradu tantum*), řekli bychom, že koncil se pokusil formulovat rozdíl mezi církví katolickou a církvemi ostatními jako rozdíl stupně, kdežto DI jako rozdíl substance.

Teologicky cítíme rozpor mezi uznáním koncilních dokumentů, v DI (17) ostatně zmíněným, že společenství mimo církev katolickou se „Duch Kristův nezdráhá používat ... jako prostředků spásy“ a apodiktickým soudem DI: Nejsou to církve ve vlastním smyslu. Těžko se vpravujeme do představy, že by Duch svatý jako prostředků spásy užíval nástrojů druhořadých, resp. že by spása byla v rukou tak předem vymezených.

4.1.

Do snah o otupení příliš ofenzivního rázu DI se zapojili mnozí katoličtí hodnostáři a myslitelé, od kardinála Cassidyho, bývalého předsedy Papežské rady pro jednotu, až po některé české biskupy a teology. Teologicky nehlouběji – k motivu nezasloužené milosti – sáhl papež Jan Pavel II., když 1. 10. při proslovu ke katolickým i nekatolickým věřícím hájil deklaraci proti mylným výkladům, které v DI vidí aroganci, pohrdající jinými náboženstvími a jinými církvemi. Vyznání jedinečnosti Ježíše Krista, řekl, není arogancí, nýbrž radostným uznáním, že Kristus se nám zjevil bez jakékoli zásluhy z naší strany. Podobně tvrzení, že Kristova církev „subsistuje“ v církvi katolické, není „nedostatek ohleduplnosti... Toto přesvědčení je provázeno vědomím, že to není lidská zásluha, nýbrž znamená Boží věrnosti, která je silnější, než lidské slabosti a hříchy...“¹⁵

4.2.

Bude tedy problém ležet v oblasti sémantické, v samém vymezení pojmu „církev“? V diskusi bylo správně poukázáno,¹⁶ že DI nedefinuje to, co církev *jest*, nýbrž jen to, co katolické magisterium za církev *pokládá*. Nekatoličtí komentátoři to mohli s klidem vzít na vědomí a nevzrušovat se tolik. Vždyť o tom, co církev, ten *numerus soli Deo notus*, opravdu *jest*, nerozhoduje v poslední instanci nějaký názor o církvi, byťsi opřený o magisteriální autoritu. Z této úvahy vyšel předseda (v té době ještě sekretář) Papežské

¹³ Uveřejněna např. v MD 51(2000), 96n.

¹⁴ Viz P. Filipi, *Křesťanstvo*, 104; ostatně dekret o ekumenismu (UR 3) formulaci zmírňuje na: „přístup k celé plnosti“.

¹⁵ Český text: www.starokatolici.cz/texty.

¹⁶ H. M. Barth v článku *Domine Iesu!*, in: MD 5/2000, 82.

rady pro jednotu křesťanů, německý biskup, nedávno jmenovaný kardinál Walter Kasper, když prohlásil, že je nedorozuměním, když se text DI čte tak, jako by církev vzešlé z reformace nebyly vůbec církvemi; míněno bylo, že nejsou církvemi v tom smyslu, v jakém je církví církev katolická. „Ale to byste přece ani nechtěli být“, poznamenal vtipně na adresu nekatolíků. O nějakém katolickém monopolu spásy nemůže být řeči, řekl. Kasper ovšem připustil, že Kongregaci pro nauku víry při tvorbě dokumentu chyběla nezbytná citlivost ve výrazivu a důrazech.¹⁷

4.3.

Poznamenejme ovšem, že DI má i protilehlý efekt tím, že posiluje pozice těch katolických kruhů, které jakýkoli dialog podezírají z výprodeje katolické víry. Za jiné si v České republice vzal slovo Michal Semín článkem v Mezinárodním reportu, nazvaným: „Je dokument Dominus Iesus syllabem pro 21. století?“¹⁸ Autor chápe pobouření nad tím, že DI „nedvojznačně opakuje katolickou nauku a varuje před omyly, které dnes jsou tak široce rozšířeny uvnitř i vně katolické církve“; nechápe však „reakce jiných představitelů kurie“, jmenovitě kardinála Cassidyho, kteří se snaží deklaraci zmírnit. Píše: „Po čtyřiceti letech ‚ekumenického dialogu‘ jsou představitelé nekatolických vyznání překvapeni a pobouřeni skutečností, že se katolická církev považuje za nutný prostředek spásy a tvrdí, že pouze jí byl svěřen poklad víry. O čem se vlastně tato čtyři desetiletí jednalo, když aktéry ekumenického dialogu překvapí výroky, které patří k samým základům katolické identity? Namísto obrácení a návratu nekatolíků do katolické církve probíhá proces opačný... Přestává-li být cílem ekumenického dialogu obrácení jinověrců a jejich plné začlenění do Mystického těla Kristova, je třeba se ptát, co je na takovém dialogu přínosné. Jinověrce uchovává v bludech, které jsou překážkami spásy a katolíky uvádí do pochybností o pravosti katolické víry.“ Ale ani M. Semín není s DI zcela spokojen, neboť dokument prý „se nedokázal jednoznačně vymezit vůči teologicky sporným teoriím v oblasti nauky o církvi, které byly zformulovány v dokumentu *Lumen gentium*“, jehož dogmatická závaznost je sporná. To se jeví například ve volbě výrazu „subsistit“, který nahradil jednoznačnější: *est*. „Důležité je si uvědomit nutnou totožnost Církve Kristovy a církve katolické. To nejsou dva subjekty, nýbrž subjekt jediný!“ V tomto smyslu deklarace DI „k naukovým konfúzím spíše přispívá, než aby je odstraňovala.“ Podobně má autor deklaraci za zlé, že přiznává, že Církev Kristova se uskutečňuje „neúplně, i když reálně také v církvích pravoslavných“ (rozuměj: s Římem nesjednocených); těm totiž chybí hned dva ze tří konstitutivních znaků spojení s katolickou církví: jednota v učení a jednota v autoritě. „Skutečnost, že pravoslavní

mají platně vysvěcené biskupy (narozdíl od všech protestantských společností včetně anglikánské) a sedm svátostí, není dostatečným důvodem k tomu, aby byly považovány za partikulární církve... Vše, co je v nepravých náboženských společnostech dobré, patří výlučně církvi katolické. Pokud se udílejí platné svátosti mimo její hranice, pak nedovoleně.“

4.4.

Satis est. Obširnější zastavení u článku Semínova (není jediným hlasem tohoto typu) mělo jen ilustrovat, jaké působení také mohl a může DI mít. Nepřísluší nám pátrat po strategických důvodech, které Kongregaci pro nauku víry vedly k tomu, že prohlášení bylo vydáno v této formě a v této době s rizikem zmrazení ekumenických snah; ale tato zneklidňující otázka zůstává třet ve vzduchu.

Mohlo by se zdát, že katolická církev ustupuje z pozic ekumenické otevřenosti a vstřícnosti a vrací se zpět k encyklice *Mortalium animos* z r. 1928, která je čistým výrazem „ekumenismu návratu“, po němž volá M. Semín. Tento dojem je posilován úvahou, že Kongregace, zveřejňující deklaraci, si musela být vědoma negativních reakcí v ekumenickém, a také katolickém světě a počítat s nimi. Ale právě tato síla předpokládaných negativních reakcí dává tušit, že mohla být předem zamýšlena, aby dala vrcholovým katolickým instancím příležitost k hlasitému potvrzení ekumenického závazku katolické církve (Kasper, Cassidy, papež sám). Úklonou na stranu „anti-ekumenických“ proudů v církvi, které nepochybně existují, nespokojeny s 2. vatikánským koncilem, byl získán tím větší prostor pro síly „ekumenické“.

Ať tak či onak: Jisté je, že se katolická církev na počátku třetího tisíciletí nemůže od ekumenických snah distancovat. Když se jednou zvednou stavidla, vypuštěná voda se již do rybníka nikdy nevrátí: odplynula. Avšak i kdyby nebylo půlstoleté historie katolické angažovanosti v těchto snahách, z níž se nemůže katolická církev tak snadno vyvázat, musel by nyní být učiněn jejich počátek. „Budoucnost křesťanstva nebude římskokatolická, nýbrž ekumenická... Ani Řím se ekumeny nezbaví“, napsal právem marburský profesor H.-M. Barth.¹⁹ Dodejme: Nezbaví, i kdyby chtěl, jakože nechce. Právě ústřední zájem deklarace, totiž dosvědčit jedinečnost a univerzalitu spásy v Ježíši Kristu je imperativem, s nímž se těžko snáší jakákoli

¹⁷ www.ekd.de/news.

¹⁸ *Mezinárodní report 11/2000*, 34n. Slovo „syllabus“ v titulu rekuruje k „Syllabu bludů“ (*Syllabus errorum*) papeže Pia IX. vydaném 8.12.1864, kde jsou odmítnuty moderní tehdy názory o církvi a společnosti (DS 2001–2980).

¹⁹ V článku: *Domine Iesu!* MD 51 (2000), 82.

vylučnost nároku na jedinou reprezentaci eklesiální realizace cesty spasení. Zde cítíme vnitřní rozpor deklarace. Ve vztahu k jiným náboženstvím si autoři deklarace tento rozpor mezi univerzalitou a partikularitou uvědomují, proto navrhují dále zkoumat spásné působení Ducha vně křesťanství. Proč se však ke stejné nedefinitivnosti vlastního nároku neuchýlili i ve věci vztahu k jiným eklesiálním útvarům? Proč, jako v předchozím případě, neuložili katolickým teologům zkoumat působení Ducha v křesťanstvu vně hranic katolické církve?

Snad proto, že chtěli katolické teology a věřící, angažované v ekumenických snahách, upozornit, aby nezaprodávali „katolické“ stanovisko, připomenout jim, že do ekumenických dialogů a jednání vstupují jako katolíci, varovat je před jakýmsi nivelizujícím, nezřetelným „panchristianismem“, který nedokáže „přiznat barvu“ vlastní identity, jako předtím varovali před nezřetelným „panreligionismem“? Nelze to vyloučit a v tomto ohledu je možno deklaraci pochopit. Ekumenické snahy vskutku nemají za účel výprodej vlastní identity a ani nekatoličtí křesťané do nich nevstupují teprve poté, co se zřekli vlastní pozice. Není to ani možné.

5.

Zde se dotýkáme citlivého místa ekumenického problému *in genere*. Není citlivé jen pro katolickou církev. Nejen ona, také nejedna nekatolická, a zvláště ty, v nichž působí traumata menšinovosti, chápe závazek jednoty tak, že tento závazek se nesmí dotknout vlastní tzv. identity. Zaznělo to i na nedávném synodu českých církví Leuenberského společenství. Společně přesvědčení znělo: Společenství, jednota církví ano, ale tak, abychom při tom nemuseli nic slevit ze své identity. Avšak: Co rozumíme „identitou“? Je to opravdu cosi statického, pevného, neměnitelného, zafixovaného v nedotknutelných doktrínách nebo nedotknutelných rádech? Každý ví, že osobní identita podléhá neustálému, plynulému vývoji, není jednou provždy dána; reagujeme na nové životní situace, výzvy, příležitosti, aniž se domníváme, že tím vydáváme všanc svou osobní totožnost, které jsme nabyli v mládí. Neplatí táž pravidla i pro tzv. identitu kolektivní, identitu církve?

Ostatně: U církve platí, že konstitutivní událostí, která její identitu založila, byla událost letniční, nebyl jí ten či onen koncil, vystoupení reformátorovo či zakladatelovo. Od té doby se církev stále vyvíjí, stále na cestě k Božímu království, začasté pohybem nelineárním, kupředu i dozadu, ale normativně smí rekurovat jen ke svým oběma úběžným bodům, k Padesátnici a k parúsii, nikoli k tomu, co bylo a je mezitím.

Není pochyby: Do ekumenických snah a rozhovorů vstupujeme každý s vlastní identitou. Jinak to ani nemůže být. Ale zároveň se v setkání ptáme,

co je touto identitou. A zda výzva k jednotě, ke společenství církví nemůže sama vstoupit do naší tzv. identity a proměnit ji tak, aby tvořila její integrální součást, umožňující vstřícněji pochopit jiná společenství, v nichž se, ve vsí slabosti, zápasivě uskutečňuje vyznání (ne nauka), že Ježíš je Pán?

Vždyť právě vyznání, a *specialissime* toto vyznání Ježíše jako Pána je tím, co každého jednotlivého křesťana a každou jednotlivou křesťanskou obec spojuje se všemi ostatními. Jím se každá církev přihlašuje k vyznání všech Božích církví v minulosti i přítomnosti. (Když apoštol Pavel např. 1 Kor 15,1–11 rekuruje k vyznání, jež sám přijal, odkazuje ke společné formulaci evangelia, která netvoří *differentiam specificam* církve korintské, nýbrž je společným majetkem – darem – všech církví ostatních. Proto byly na správné stopě konfese reformačních církví české provenience – Bratrská a Česká –, když svou nauku neformulovaly delimitačně a upustily od *anathemat.*)

Když už dokument nese tak konfesorský název jedné z nejstarších formulí víry: Ježíš je Pán – Dominus Iesus –, čekali bychom, že pozve ke společnému vyznávání a přemýšlení všechny, kdo se k tomuto vyznání z hlubin své víry hlásí.

Tentokrát se tak nestalo. Snad příště.

EKUMENISMUS JAKO PODNĚCUJÍCÍ ROZPOMÍNÁNÍ VÍRY

Pavel Ambros

ECUMENISM AS A STIMULATING REMINISCENCE OF FAITH

Ecumenism forms an inevitable part of the profession of faith of particular churches. To abandon the area of the practice of faith would be a dead end for ecumenism. No consensus concerning the truths of faith can be a substitute for a common confession. Ecumenism looks for unifying elements before divisive ones, for understanding before conflict, seeks to know, understand and love others as they desire to be known, understood and loved, with full respect to their otherness. The basic feature of Christianity lies in the faith in Christ expressed through the life of those people who put his teaching into life. The confession of the Trinity is a way toward faith in the one church. Therefore ecumenism is an anamnesis of faith looking for a common confession with all brothers and sisters in Christ who have been given the gift of the Holy Spirit.

Ekumenismus a církevnost vyznání víry

Ekumenismus je v současnosti nový způsob křesťanské existence, vznášející nárok vidět věci i z pohledu druhých a vykládat co nejpozitivněji to, čím ostatní křesťané jsou, co činí a mluví. Ekumenická otázka se obrací ke třem skupinám lidí: Obrací se do „vlastních řad“ jednotlivého církevního společenství, ke křesťanům ostatních církví a ke všem ostatním lidem současné společnosti.¹ Tázání směřující do vlastních řad je prvořadé, jen zde může začít skutečný dialog přes hranice vlastních církví.² Zároveň je však nanejvýš významné, jak tímto způsobem položenou otázku po jednotě křesťanů vnímají druzí lidé, i vně církve. Z tohoto hlediska můžeme rozlišit tři typy ekumenických postojů, které je třeba otevřeně přiznat. Tím je možné přispět k větší hermeneutické důvěře.³

¹ O teoretické východisko „slova do vlastních řad“ jsem se pokusil v článku AMBROS, P. Polarizace v české katolické církvi – cesty ke kvalifikované reflexi. In *Polarizace české katolické církve? Studijní texty Centra Aletti IX*. Velehrad – Olomouc : Refugium, 2000, s. 8–15.

² Příkladem změny vidění vlastních přístupů může být dokument „Uniatismus, unijní metoda minulosti a současné hledání plného společenství“, vypracovaný Smíšenou mezinárodní komisí pro teologický dialog mezi katolickou církví a pravoslavnou církví v Ariccia v roce 1991 a doplněný v Balamandu v roce 1993 (srv. *Ekumenické konsensy I. Katolicko-pravoslavné konsensy na celosvětové úrovni*. Velehrad, Refugium, 2001, s. 58–102).

³ FILIPI, P. *Církev a církve. Kapitoly z ekumenické eklesiologie*. Brno, CDK, 2000, s. 152–153.

Prvním postojem je povšechně, spíše nevědomky zastávaná tvrdošijnost. Tato typická známka se projevuje reakcí na otázku po jednotě mezi křesťany, diskutovanou v „mé“ církvi. Prozrazuje bezděčně neochotu usilovat o hlubší poznání toho, jak vnímají v ostatních „sesterských“ církvích ekumenické (popřípadě neekumenické) myšlenky formulované v „mé“ církvi. Jsme často zaskočeni, že je druhý může přechítst zcela jinak, než jim obvykle rozumíme ve vlastním církevním prostředí, a že je může podrobit oprávněné kritice. Neústupnost se stává ještě patrnější, když nahlédneme, že „naše“ tradiční myšlenky před kritikou neobstojí. Chceme-li odkrýt kladnou výpověď takto formulované tvrdošijnosti, je třeba upozornit na to, že vypovídá zásadním způsobem o pravých překážkách jednoty, které jsou často rázu psychologického, sociálního, kulturního a politického.⁴ Rovněž prozrazuje závažnost subjektivních pocitů, spojených s identitou věřícího křesťana a jeho církve při vyznání víry. Jeho osobní „Credo“ je spojené s církví, má sociální charakter, nutně budící upřímnou úctu.

Neochotu vyložit perspektivu, z které rozhovor hodláme vést, můžeme vidět jako druhou typickou známku dnešních běžných ekumenických postojů. Přiznat se k vlastní církevní pozici nese v sobě mnohdy až pejorativní předznamenání. Spíše se kloníme k psychologicky snadněji pochopitelným asertivním metodám pěstovaným v moderních církevních výchovných a vzdělávacích institucích.⁵ Je pochopitelné, že po dlouhém období ekumenického tabuizování muselo dojít i v těchto institucích ke změnám. Úsilí o proměnu systému výchovy a vzdělávání bylo celkem úspěšné. Církevní vzdělávací instituce jsou schopny zajistit základní ekumenickou slušnost a vychování. Vždyť opačný postoj je považován za skandální a budí značnou mediální pozornost. Platí v míře mnohem větší než kdykoliv před tím, že se dnes my křesťané různých konfesí k sobě navzájem lépe chováme. Trénink v ekumenické komunikaci je v posledních desetiletích povzbuzován mohutnou vlnou mezináboženského dialogu, tolerance, konfesní neutralitou demokratických států či výchovnými programy zaměřenými na sounáležitost lidí ve společnosti bez rozdílů ras, kultur a náboženství. Tyto vyznává-

⁴ K souvislosti mezi globalizací a ekumenismem srv. SCHULMEISTER, P. Papst und Papstamt als sozialpolitische Wirklichkeit in einer globalisierten Welt – Globalisierung ohne Ausgrenzung. In HELL, S. – LIES, L. (Hg.). *Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt*. Innsbruck – Wien, Tyrolia Verlag, 2000, s. 23–29.

⁵ Ekumenický direktář například požaduje: „Kandidát kněžství potřebuje plně rozvinout ty lidské vlastnosti, které činí člověka přijatelným a věrohodným pro jiné lidi, musí pravidelně kontrolovat svou mluvu a schopnost dialogu, aby získal pravou ekumenickou dispozici“ (PAPEŽSKÁ RADA PRO JEDNOTU KŘEŠŤANŮ. Direktář k provádění ekumenických principů a norem, čl. 70. Praha, Sekretariát ČBK, 1995, s. 38).

né hodnoty vedou k novým náboženským návykům a ulehčují komunikaci v globálním světě, nežádka na úkor vyznávané a svědčící víry, formující tu či onu křesťanskou tradici.

Třetí typickou známku dnešního ekumenismu můžeme rozeznat v jeho teoretickém východisku: Zcela se opírá o progresivní hermeneutické principy s jejich nevysloveným ideálem či utopií: Tázání se po důvodech interpretací v oblasti věrouky má ukázat na neudržitelnost tzv. málo ekumenických postojů. Důvěra v očištnou funkci kritiky, vedené z pozice rozumu, je založena na předpokladu spásné funkce poznání kontextu té či oné interpretace, především její konfesní hypotetičnosti. Následná snaha „napumpovat“ do krevního oběhu církevních organismů ekumenické teologické konsensy, které jsou důkladně propracovány podle hermeneutických zásad, naráží na bariéru, tvořenou převážně nositeli úřadů a garanty víry. Jejich vidění, především v katolickém a pravoslavném prostředí, je nesené praktickou hermeneutikou podezíravosti, silně sociálně akcentovanou. Konflikt mezi „ekumenickou ortodoxií“ (to je ekumenickým konsensem) a „ortopraxí“ je něčím výraznějším než pouhým nepochopením, nevzdělaností či organizační neschopností.⁶ Poukazuje na rozdíl mezi vyznáním víry v církvi a ekumenickým konsensem v dialogu mezi církvemi.

Ekumenická exkluzivita?

Analýzu dnešních ekumenických postojů je třeba rozšířit tím, že ji zasadíme do dějinného rámce. Předcházející generace se musely vypořádat s konfesním východiskem tázání se po jednotě. Dnešní generace se pokouší vypořádat s náboženským synkretizmem uvnitř křesťanství i mezi náboženstvími vůbec. Co tíží dnešního křesťana v ekumenickém hnutí, je základní intelektuální a mravní postoj, který se má dnešní křesťan pokusit zaujmout v otázce jednoty křesťanů. Prožívá tíživý paradox: Neschopnost lítosti nad konfesně pojatou křesťanskou církevností vystřídala neschopnost litovat opuštění církevnosti vůbec ve prospěch neosobní, nikoho nezavazující nábožnosti.⁷ Ekumenický imperativ jako podmínka další existence křesťanství v globálním světě je těsně spjat s touto neschopností litovat, kát se

⁶ V této souvislosti je možno připomenout hermeneutický přístup navržený B. Lonerganem: Výklad dějin je založen na cizosti mezi minulým a přítomným, sounáležitostí a „splynutím obzorů“, to je vlastní pochopení. Podle Lonergana je třeba zachovat tři metodické kroky: porozumění, posouzení vlastního porozumění a vyjádření toho, co se považuje za správné porozumění textu (srv. LONERGAN, B. *Method in Theology*. Toronto, University of Toronto Press, 1990, s. 153–155).

a najít cestu k obrácení. Proto výlučná závaznost ekumenické myšlenky je dnes vnímána podobně neosobně. Opouští pole praktikující víry, její naléhavost se zakládá nezdídkou na společenské objednávce, na požadavcích hromadných sdělovacích prostředků či na aktivitě „shora“.

Ekumenické hnutí přijalo svůj typický jazyk, kterému se nikdo při zapojování do ekumenického hnutí nevyhne. Konference, pořádané na oficiální úrovni, se chápou jako určitý jazykový domov lidí zabývajících se ekumenismem na profesionální úrovni. Tento jazykový úzus se stává základním nástrojem rozlišování ekumenických či neekumenických postojů. Ekumenický profesionál se pohybuje mezi nepřeborným množstvím jednotlivých věroučných výkladů, které mají právo na svoji hypotetickou existenci. Jeho úkolem je překonat konfesní výklad komentářem všeobecně přijatelným. Vytváří báze pro porozumění, které se později prostřednictvím vhodného manažeringu přetaví do všech struktur jednotlivých církví. Tento aktivní přístup k novým shodným interpretacím je definován jako ekumenický duch.

Neopouští ekumenická exkluzivita životadárné zázemí ekumenického hnutí, které stálo na jeho počátku? Nevydává se směrem, kterého se kdysi na počátku podvědomě obával katolicismus (indiferentismus) a který zneklidňoval i nekatolíky (římská nadvláda)? Ekumenické hnutí jako *politikum* či diplomatická strategie prozrazuje směřování, kterému i dnes ekumenické hnutí musí čelit. Nelze přece opomenout, že ekumenismus se stal zástěrkou komunistické ideologické infiltrace křesťanství na světové úrovni; v současné době se prezentuje jako nositel západních kulturních hodnot, které jsou mnohým církvím nesrozumitelné, nepochopitelné, dokonce v rozporu s jejich vyznáním víry a morálními zásadami. Ekumenismus pojatý exkluzivně se vydává na samou hranici života, který může církev považovat za vlastní. Nemůžeme ani opomenout skutečnost, že ekumenismus vznikl na základě neblahých zkušeností z misí, kde každé křesťanské vyznání představovalo budoucím konvertitům Krista jiným způsobem. Podobně spolupráce křesťanských vyznání v řešení sociálních problémů průmyslového a hospodářského života bez ohledu na rozdíly věrouky, podnětená uppsalským arcibiskupem Nathanem Söderblomem, byla založena na zásadě „služba sjednocuje, nauka rozděluje“.⁸

⁷ Ohrožení člověka neosobností a rezignací na rozum je kulturním prostředím na přelomu „věků“ a jde ještě dále, než se na první pohled zdá. Přesnou analýzu a postavení otázky náboženskosti ve své plné síle a průkaznosti srv. kapitulu „Ohrožené individuuum“, in LACROIX, M. *Co hlásá New Age*. Velehrad, Refugium, 2000, s. 82–87.

⁸ Stručný historický přehled včetně cenných poznámek o metodách ekumenického dialogu srv. FILÍPI, P. *Církev a církev. Kapitoly z ekumenické eklesiologie*, s. 121–148.

Existuje cesta ke společnému vyznání víry?

Tím se dostáváme ke klíčové otázce: Můžeme v exkluzivním pojetí ekumenismu uvažovat o společném vyznání víry? Je kontext, na který se ptáme v ekumenických dialogích, vedoucích k vytýčenému úkolu, totiž požadovanému ekumenickému konsensu, určujícím prvkem ekumenismu? Nezapomínáme vlastně na to, že cílem jednoty není společná interpretace, nýbrž jediné vyznání víry? Víra totiž není závislá na interpretacích, ale je nejvlastnějším bytostným postojem člověka, je svobodnou odpovědí člověka na Boží oslovení v Ježíši Kristu v síle Ducha svatého.

Základní linie současného ekumenického hledání se posunula do takto pojatého zápasu: Je pro jednotu mezi křesťany určující nalezení jednotné interpretace náboženských pravd, nebo je pro jednotu křesťanů určující vyznání (víry) a z ní vyrůstající veškeré náboženské poznání a praxe jednotlivce? Můžeme ilustrovat rozdílnost přístupů ekumenického úsilí na diskusi okolo manželství homosexuálů. Interpretace kulturního kontextu položené otázky vede některé křesťanské tradice k tomu, že souhlasí s praxí uzavírání manželství mezi homosexuály. Jiné tradice vnímají tuto otázku v úzké souvislosti se svým vyznáním víry, proto takovou praxi striktně odmítají. Nalézáme zde protikladnosti mezi hlediskem interpretace manželství homosexuálů v daném kulturním kontextu a mezi hlediskem víry. Tento příklad má dokumentovat, jak hluboce prožívá ekumenické hnutí zneprátení možného růstu konsensu či ekumenické konvergence v otázkách interpretací víry, které jsou nastolovány bez omezení, a mezi vyznáním víry, které obsahuje již svoji povahou základní odlišení se od smýšlení světa. Vědomí víry v sobě obsahuje evangelijní radikalitu závaznosti „nebýt z tohoto světa“.⁹

Nejsme svědky toho, jak teologický konsensus podněcuje význam odlišení jednotlivých vyznání jako vyznání víry a nutný zdroj vnitřní komunikace v jednotlivých církvích? Vyznání víry nelze sjednotit na základě reflexe této víry, ale pouze na základě jejího sdílení. Vůle ke konsensu nemůže nahradit vůli ke společnému vyznání, protože konsensus teologický nemůže nahradit jedinečnou cenu vyznání víry jednotlivce. Vyznávání společné víry je výsostným úkonem člověka jako osoby v nejvlastnějším slova smyslu. Je-li požadována náhrada v podobě přijetí teologického

⁹ Zde je možné připomenout Rahnerovu tezi, že pro dnešní křesťanství je důležitý návrat k oné podobě víry, která je typická pro „rudes“, teologicky nevzdělané, tzn. víry, která nemusí nebo nemůže dojít svého ověření reflexí intelektuálních důvodů věrohodnosti. Rahner se přimlouvá za to, abychom si to řekli nezaujatě a směle a přitom žili svou vírou s intelektuální pravdivostí (RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg : Herder, 1976, s. 20–21).

konsensu prostřednictvím církevního či sociologicko-psychologického manažeringu, není ohrožena existence člověka jako věřícího?¹⁰ Dnešní hledání konsensu, připomínající ve svých praktických podobách spíše druh křesťanského synkretismu, se odehrává v historické době zásadního úpadku osobního vyznání víry v prostoru evropské civilizace. Ekumenický konsensus, který zapomíná na hodnotu osobního vyznání, to nejen často dosvědčuje, ale může se na něm i bezprostředně podílet. Pro ekumenické hnutí však rozdílnost vyznání může být „nepříjemnou“, ale stále živou připomínkou, která napomáhá tomu, aby nepřetržovalo v bezproblémové „jistotě“ ekumenické praxe bez víry.¹¹

Ekumenismus hledá více to, co spojuje, než to, co rozděluje, hledá spíše pochopení než střet, chce poznat, pochopit a milovat druhé tak, jako oni si přejí být poznáni a pochopeni, s plným ohledem na jejich rozdílnost. To je možné jen ve víře. Křesťanství je víra v Ježíše Krista, která je vyjádřena v životě lidí, uvádějících do praxe jeho učení. Tato praxe víry vytváří mnohačetná společenství věřících, církve. Jsou jedno, protože vyznávají jeden křest, jednu víru, jediného Boha v Trojici. Jedinost církve se tvoří ve vyznání, protože samotná skutečnost církve je poznatelná vírou v Duchu svatém. Víra v jedinou církev je předmětem víry, podobně jako je předmětem víry jednota v Trojici či jednota božství a lidství v Ježíši Kristu. Jestliže je církev obrazem Trojice, je Trojice nepochybně obrazem její jednoty a církev obrazem Boží trojjedinosti. Dokonce můžeme říci i obráceně: Cesta k trinitárnímu vyznání vede přes vyznání jednoty církve. Křesťanství je mnohohlasné, protože spojuje jednotlivé osoby na základě vzájemné lásky. Různost osob zůstává i v této církevní jednotě zachována. Jednota církve je pozváním pro naši víru v trojjediného Boha. Proto je v křesťanství zakotvena logika myslet, uvažovat, věřit, žít podle kategorií jednoty a různosti. Jednoznačně to vyjadřuje stěžejní evangelijní výrok: „*Neprosím však jen za ně, ale i za ty, kteří skrze jejich slovo ve mne uvěří; aby všichni byli jedno jako ty,*

¹⁰ K tomu Filipi realisticky poznamenává: „*Zatím se však ukazuje, že naděje, vkládané do dialogů a jejich konsensuálních výsledků, se namnoze ukázaly jako přemrštěné. Obrovská intelektuální energie do dialogů investovaná přinesla jen malé výsledky. Zjištěné shody se sotva promítly do života církvi. Proces recepce, přijetí toho, k čemu odborníci v dialogích dospěli, nenastal ani na úrovni oficiálních vedení církvi, ani na úrovni místních obcí, ale často ani na úrovni odborné teologie“ (FILIPÍ, P. *Církev a církve. Kapitoly z ekumenické eklesiologie*, op. cit., s. 151).*

¹¹ Pravoslavný teolog O. Clément hovoří o čtyřech krocích, jak překonat riziko „vítězství“ pouze hospodářského a technického sjednocení lidstva: povinnost překonat modernost zevnitř, odpovědět na argumenty zla, povinnost převzít planetární jednotu a povinnost vytvořit nový životní styl (CLÉMENT, O. *Pohledy do budoucnosti*. Velehrad, Refugium, 1998, s. 104).

*Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni byli v nás, aby tak svět uvěřil, že ty jsi mě poslal“.*¹² Pokoj, mír a jednota mezi církvemi, křesťany a lidmi je jádrem evangelia, je stálým proroctvím, vizí orientující, motivující, kritickou vůči nám praktikujícím křesťanům v rozdělené církvi. Jednota v církvi nebyla zde na zemi nikdy definitivní, přesto v církvi prožívaná jednota je již nyní závdavkem, anticipací, předběžným zakoušením. Proto je třeba i sebencpatrnější projevy úsilí o jednotu střežit a bránit. A především tuto jednotu znovu vytrvale a pokorně obnovovat. Rozdělení křesťanů je zrcadlem v dějinách, odrážejícím nespłnitelnost touhy dovršit život putující církve zde na zemi eschatologicky. Vždy se však objevily nové generace věřících křesťanů, které v sobě ukrývaly povolání být jedno se všemi. Proč? Vedlo je k tomu vyznání víry v jednoho Krista, jednu víru, jeden křest, jediné tělo Kristovo. Víra a život z víry je základním zdrojem ekumenismu současnosti. Ekumenismus blízké budoucnosti je rozpomínáním, anamnesí víry hledající společné vyznání se všemi bratry a sestrami v Kristu, kterým se dostalo daru Ducha svatého. Je možný pouze za jediného předpokladu: bezpodmínečné úcty k osobě.¹³ Reintegrace křesťanství zůstává dílem Ducha, které je viditelně dovršeno souhlasem věřícího lidu, pravého Božího lidu.

¹² Jan 17,20–21. Celá kapitola hovoří o povaze víry: poznat jediného pravého Boha a toho, koho poslal. Toto poznání je věčným životem.

¹³ CLÉMENT, O. op. cit., s. 49.

TŘETÍ FÁZE EKUMENICKÉHO Hnutí

Za hranicemi krajiny, kterou známe

Alan Falconer

THE THIRD PHASE OF THE ECUMENICAL MOVEMENT. *Beyond the Limits of the Familiar Landscape* In recent years a sense of crisis in the ecumenical movement has been frequently discussed. The author tries to show that the apparent problems may be rather termed the growing pains of the ecumenical movement. The period of seeking cooperation, consensus and complementarity between the churches has fulfilled its role and a radical conversion seems to be necessary for further growth of the ecumenical movement. The third phase of the ecumenical movement invites the churches to commit themselves to each other, to a process of conversion, by incorporating the other into themselves. On the way from conflict to koinonia the churches are called to accept kenotic ecclesiology, to expose their attitudes and institutions to a new perspective, to become open and vulnerable, to live a self-giving and self-emptying life. Such a transformation may enable the church to be a sign of the world as God intends it to be.

Starost a kritické otázky po budoucnosti ekumenického hnutí provázejí toto hnutí po celé jeho dějiny. Mluvílo se o únavě, znejistění, nevoli, ztrátě motivace, úbytku zájmu, ale v posledních letech již též o krizi. Po století intenzivní teologické práce se jednota nezdá být bližší, než byla; církve se spokojují s koexistencí, dohody, jichž dosáhli teologové, jsou recipovány zdoluhavě, s malým dopadem na kurikula teologických učilišť a na církevní praxi. Je nepochybné, že se vztahy mezi církvemi zlepšily na všech rovinách, zmizela konkurenčnost, rozšířila se tolerance a spolupráce. Někde se realizovaly unie církví dříve rozdělených. Ale plody zápasu o ekumenický konsensus se v plné míře nedostavily, očekávání se nenaplnila, naděje byly zklamány.

Řada komentátorů činí za tuto krizi odpovědnými církve samé. Štrasburský institut pro ekumenické bádání například zjišťuje: „(Ekumenické) hnutí není církvemi neseno, nýbrž spíše rostoucí měrou kontrolováno a administrováno. Církevně-politické a církevně-strategické úvahy se do něj vměšují čím dál více.“¹ Zdá se opravdu, že církve stále více usilují o to, aby ovládly ekumenickou agendu; pozorujeme rostoucí tendence k prosazení vlastní konfesijní identity a snahy bránit se změnám. Takže slovo „krize“ není nadsázkou.

¹ Krise und Herausforderung der ökumenischen Bewegung, in: Una Sancta 49, 1994, 277.

Domnívám se však, že tato „ekumenická krize“ je logickým výsledkem vývoje ekumenického hnutí samého, že jde o jeho „bolesti růstu“.

Hlavní prvky a momenty růstu ekumenického hnutí

V prvním stadiu se církve snaží vyjít ze situace konkurenčnosti k uznání existence druhých a ke koexistenci. Zaujímají postoj, který je v jádře komparativní: Srovnávají své doktrinní pozice navzájem – např. v otázce eucharistie, ordinované služby, interkomunie, milosti (tak první konference Hnutí pro víru a řád). Každá tradice předložila své chápání diskutovaného problému, zjistily se shody a byly identifikovány oblasti neshody a odkázány k dalším diskusím. Tato metodologie byla uplatněna v otázkách doktrinních i etických.² Umožnila církvím vyjít z izolace nebo nepřátelství. Avšak tato metodologie není v podstatě metodou dialogu, nýbrž monologu. Je charakterizována heslem: „My tě akceptujeme, pokud jsi takový, jako my, ale odmítáme tě tam, kde existují odlišnosti.“

Skotský básník Edwin Muir tuto situaci podmanivě popsal ve své básni „Místo osamění“ (*The solitary Place*):³ „Když není koho se ptát a není, kdo by odpovídal, toliko já a ne-já..., když má mysl klade otázky a sama dává odpovědi, když vše, co spatřuji... je plochý obraz skrytý za okem a pouze mé myšlenky se se mnou setkávají, mne míjejí nebo mě následují, pak jsem sám...“

Jsou-li naše vlastní perspektivy jedinými akceptovatelnými pozicemi, pak není možné nic jiného, než potvrzovat *status quo*, své „místo osamění“. Metoda komparace pohnula v první fázi ekumenického hnutí mezicírkevními vztahy od konfliktu ke koexistenci, ale nebyla s to vytvořit vztahy skutečného společenství (*communio, koinónia*) mezi církvemi.

Na světové konferenci pro víru a řád v Lundu (1952) byla vypracována nová metodologie: Základnou teologických rozhovorů má být snaha o dosažení konsensu. To nemělo platit jen pro doktrinní otázky; odpovídalo tomu i úsilí, aby církve způsobem kooperativním a konsensuálním také jednaly. Světová konference přijala princip, který později vešel ve známost jako *Lundský princip*: „Neměly by si naše církve položit otázku, zda jsou dostatečně ochotny k rozhovoru s jinými církvemi a ke společnému jednání

² Tento přístup je zřetelný v konferencích pro „Praktické křesťanství“ v souvislosti problému vztahu mezi církví a společností.

³ Edwin Muir, *Collected Poems*, London 1960, 81.

ve všech záležitostech kromě těch, v nichž je hluboké rozdíly přesvědčení nutí k separátní akci?“⁴

Tato otázka navrhuje nový typ vztahů mezi církvemi. Metodologie komparativní ustupuje metodologii konsensu. Církev usilují teologizovat společně, vytěžit z bohatých pokladů svých konfesních tradic společnou teologii. Podloží těchto snah bylo pochopení povahy církve jako putujícího Božího lidu, kde se ve vzájemném společenství jeden od druhého učí na dlouhé cestě hledání pravdy.

První etapy bylo dosaženo shodou o tom, jak dělat teologii společně – diskutují o Písmu, tradici a výkladu Písma.⁵ To bylo základnou, na které bylo možno dosáhnout konsensu o křtu, eucharistii a ordinaci, o společném vyznávání apoštolské víry a o jiných otázkách, jež byly projednávány v bilaterálních a multilaterálních dialozích. Metoda konsensu, uplatněná v diskusích o otázkách učení, jakož i v otázkách vztahu církve a společnosti, dala církvím odvahu vykročit z „místa osamění“. Cesta od konkurence a koexistence ke komparativní akceptaci se prodloužila v cestu ke kooperaci, konsensu a vědomé komplementaritě: Prosazovalo se vědomí, že žádná tradice nemůže žít bez tradice druhé, že jedna druhou potřebuje.

Dosažený konsensus však musí být recipován. Jak přijímáme jeden druhého? Jak pokročíme od uznání konsensu k jeho přijetí, k životu v konsensuálním způsobu? Zde leží současná krize ekumenického hnutí. V reakci na ni vyzývá řada ekumenických teologů k dalšímu kroku za metodologii konsensu: ke konverzi. Otec John Hotchkin to označil za třetí fázi ekumenického hnutí.⁶

Putování za konverzí

Radikální výzvu ke konverzi představuje zpráva vlivné smíšené skupiny teologů *Groupe des Dombes* (kterou založil známý abbé Paul Couturier); má titul: „Pro obrácení církvi“ (*Pour la Conversion des Églises*). Zpráva zkoumá vztah mezi identitou a změnou a koncept obrácení jakožto rámce pro změnu.⁷

⁴ Lukas Vischer (ed.), *Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung*. München 1965, 94.

⁵ Nejdůležitější dokumenty této diskuse vydala Ellen Flesseman-van Leer: *The Bible: Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, Ženeva 1980.

⁶ V referátu před North American Academy of Ecumenists; *The Ecumenical Movement's Third Stage*, in: *Origins* 15, 1995, 354–361.

Co je konverze?

Ve své důležité práci o aspektech obrácení v Novém zákoně rozlišuje Beverly Gaventa tři kategorie osobní proměny.⁸

První kategorií je „alternace“, střída, poměrně omezená forma změny, přirozený životní proces růstu, kde pozdější vývoj spočívá svými kořeny ve stadiích předchozích.

Druhá kategorie: Kyvadlové vychýlení, radikální změna, při níž jsou předchozí vazby odmítnuty a nahrazeny novým závazkem a novou totožností. Katalyzátorem takové změny může být nějaká událost, nějaká osoba, nějaká skupina nebo i jiná příčina. Minulost a přítomnost jsou rozpojeny. Tento typ obrácení vede k diskontinuitě.

Třetí kategorií je transformace. Jde o změnu pohledu a vnímání, o reinterpretaci minulosti i přítomnosti. Narozdíl od kyvadlového vychýlení nevyžaduje transformace zavrhnout nebo negovat minulost a hodnoty dosud zastávané. Znamená nový pohled, nové pochopení, nové uchopení minulosti. (Apoštol Pavel po svém obrácení zůstal židem; ale význam svého židovství spatřil v jiném světle.) Katalyzátorem transformace může být událost, osoba, skupina, ale transformace je proces kontinuální, složený ze série momentů či událostí, jejichž vlivem se mění celý horizont. Je to transformace do pospolitosti vzájemné odpovědnosti a vzájemného závazku.

V dnešní krizi ekumenického hnutí je volání po konverzi voláním po transformaci (ne po kyvadlové výchylce). Je to pozvání k novému horizontu, v němž je inkorporováno, jak druzí vnímají a chápou.

Výzva k transformaci

Volání po transformaci – třetí fázi ekumenického hnutí – je výzvou hledat nové, inkluzivnější vyjádření křesťanské víry. Je to volání, aby církve různých konfesních tradic uznaly, čemu se jedna od druhé naučily, aby pochopily komplementaritu, objevenou v teologických diskusích i společných akcích. Je to pozvání, aby se církve navzájem zavázaly k procesu konverze tím, že do sebe pojmu druhého a ztělesní tak svou *koinónii*. Je

⁷ Groupe des Dombes, Für die Umkehr der Kirchen, Frankfurt 1994. K historii této skupiny viz: A. Blanchy, Zur Geschichte der Groupe des Dombes, tamtéž 12–16; René Girault, Fifty Years of Ecumenical Dialogue in Europe: The Groupe des Dombes, in: Ecumenism 95, 1989; Patrick Rodger, Ecumenical Dialogue in Europe, London 1966.

⁸ Beverly Gaventa, From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament, Philadelphia 1989, zvl. str. 148n, odkud čerpám pro následující odstavce svého textu.

to pozvání – řečeno slovy skotského básníka Crichtona Smithe – „vykročit za hranice krajiny, kterou znám“.⁹

Je to výzva rušivá. V tomto století se církve namnoze již odvážily pohybu k realizovanému vzájemnému společenství. Avšak obecně vzato se církve dnes nacházejí na různém místě desetistupňové cesty od konfliktu ke koinónii.¹⁰ V některé situaci již bylo možné uskutečnit unii nebo vstoupit do smluvního závazku, jinde nikoli. Dokonce i církve téhož konfesního původu v jedné zemi se teprve nacházejí ve stadiu vzájemného konfliktu nebo pouhé koexistence – problém, který toho času zaměstnává Světový reformovaný svaz. Různost partnerů znamená různost stadií na této cestě.

Co nás na této cestě zdržuje? Podobnou otázku klade papež Jan Pavel II. v encyklice *Ut unum sint*: *Quanta est nobis via? Jak daleká je ještě naše cesta?*¹¹ Papež jmenuje šest problémů, v nichž je třeba dosáhnout shody (čtyři z nich jsou zřejmě z katolické reakce na tzv. limský dokument o křtu, eucharistii a ordinovaném úřadu): Písmo a tradice; eucharistie a sakramentalita; ordinace; magisterium; Maria; role papežství. Jiné konfesní tradice mají jistě své zvláštní seznamy teologických témat, jež musí být vyřešena dřív, než vstoupíme do třetí fáze ekumenického hnutí, např. episkopát, ospravedlnění, konciliarita. Avšak ptáme se: Jak dalece je na základě dohod již dosažených možno i v těchto otázkách strpět různost vyjádření a pojetí jako legitimní divergenci? Což nás „bytí v Kristu“ nenutí podstoupit riziko koinónie nejdříve – a pak teprve pracovat na obsáhlejší teologickém vyjádření? Tak tomu bylo v případech některých církví, jež se sjednotily, aniž měly před vstupem do unie vypracovánu teologickou shodu ve všech otázkách (např. Church of South India nebo Church of Australia).¹²

Na 3. konzultaci o eklesiologii a etice upozornil John de Gruchy na vliv mimodoktrinálních faktorů, které v Jižní Africe znemožnily společenství mezi církvemi: „Církve se nemohly spojit, protože kopírovaly sociální reality silně hierarchizované země. Z téhož důvodu se rozštěpily, protože tyto faktory se často ukázaly jako silnější, než všechno přesvědčení o jednotě křesťanů v Kristu, zvláště ve chvílích krizí v národě.“¹³

⁹ Iain Crichton Smith, *Collected Poems*, Manchester 1992, 9.

¹⁰ Konflikt – konkurence – koexistence – komparace – kooperace – konsensus – kompletarita – závazek – konverze – koinónia.

¹¹ *Ut unum sint* (1995), odst. 77-79.

¹² V dohodách, jež vedly ke sjednocení církví, pozorujeme v zásadě dvojí metodu: 1) Souhlas vstoupit do unie – a teprve následně zformulovat společné vyznání víry, vyrůstající z nového kontextu společného svědectví (Church of South India). 2) Formulace společného vyznání před vstupem do unie (např. Church of North India).

Faktory ekonomické, sociální, politické, rasové i osobní sehrály dominantní roli v dějinách rozdělení církví a jsou i nadále faktory štěpícími. Ukazuje se to například tam, kde plány na spojení církví troskotají nebo končí pouhými dohodami o kooperaci. Kvalita společenství církví je neustále snižována nacionalismem a etnicitou uvnitř i vně konfesijních tradic. Vzpomínky „naši“ komunity na „druhé“ komunity snižují naši schopnost vyjádřit plněji vzájemné společenství obou komunit; vzpomínky na bolest, strádání, způsobené nám druhými a ospravedlňované pseudoteologicky. Těmto faktorům neříkáme již „neteologické“, nýbrž přiměřeněji: mimodoktrinální; jsou totiž hluboce teologické a je třeba je během cesty k jednotě podrobit teologické reflexi. Musíme se pokusit o smíření historické paměti, aby tyto faktory nesnižovaly naši schopnost viditelné jednoty.

Biskup Olivier Tomkins, jeden z architektů druhé fáze ekumenického hnutí v Lundu 1952, ke konci svého života smutně poznamenal: „Církev nemají větší odvalu, lásku a nesobeckost, než každá jiná instituce, odvalu změnit struktury, vzdát se moci a odloučit se od vlastních zájmů.“¹⁴ A patriarcha Athenagoras zdůraznil v proslulém interview s Olivierem Clémentem: „To, co církvím nejvíce chybí, je duch Kristův, pokora, odhlédání od sebe samých, nezištná otevřenost pro druhé, schopnost vidět na druhých to nejlepší. Jsme bázlivi, chceme zachovat věci překonané proto, že jsme jim byli zvyklí, za konvenčními výrazy pokory skrýváme ducha pýchy a moci.“¹⁵

Máme-li realisticky reagovat na výzvu ke konverzi a transformaci, musíme se vyrovnat s tímto strachem před změnou identity.

Jde o kenótickou eklesiologii, která je vyjádřena ve zprávě I. sekce 5. světové konference pro víru a řád v Santiagu de Compostela (1993): „K dynamickému procesu koinónie patří uznání lidské komplementarity. Jako jednotlivci i jako komunity jsme konfrontováni s druhými v jejich jinakosti: teologicky, etnicky, kulturně. Koinónia vyžaduje pozornost k druhému a ochotu mu naslouchat a pochopit jej. V tomto dialogálním procesu, kde je v setkání každý proměňován, si přivlastňujeme historii mnohých akcí, reakcí a rozdělení, během nichž se jedni definovali v protikladu k druhým... To rovněž implikuje, že jeden na sobě nese bolesti i zranění druhého a v pokání, odpuštění a obnově přebírá odpovědnost za toto utrpení... Je to vždy proces bolestný, je výzvou našemu stylu života, našim názorům,

¹³ Church Unity, Moral Formation and Democratic Transformation (neuveřejněný text, s. 3).

¹⁴ Cituje Ronald Preston, *Confusion in Christian Social Ethics*, London 1994.

¹⁵ Olivier Clément, *Dialogues with Patriarch Athenagoras*, cit. v : René Girault, *Fifty Years...*(pozn. 7).

způsobům myšlení, naší zbožnosti... Vyžaduje kenósi, sebevyprázdnění a sebevzdání. Tato kenóse... nás činí zranitelnými – ale to není nic jiného a nic více, než věrnost Ježíšově zranitelné službě a jeho smrti, kterou usiloval vrátit lidi do společenství s Bohem i s druhými lidmi. On je model a vzor smíření, jež vede ke koinónii. Jako jednotlivci i jako církve jsme povoláni k budování koinónie cestou kenóse.¹⁶

Třetí fáze ekumenického hnutí zve církve na cestu kenóse. Výzva ke koinónii, výzva stát se svátostným znamením transfigurace světa podle Božího záměru, je zde kvůli světu a celému stvoření. Výzva ke kenósi se týká všech církví. Její ústřední snahou je stanout v události společné vzpomínky a naděje Ježíše Nazaretského.¹⁷

Tato výzva ke kenózi – současný papež to nazývá „konverzí srdce“ – se sice týká všech církví, ale v kontextu evropském má specifické rysy. Evropa je místem, kde vznikla četná rozdělení mezi církvemi a odkud byla exportována. Má tedy zvláštní odpovědnost za překonávání rozdělení a smíření historické paměti.

Za hranicemi krajiny, kterou známe

Mluvíme-li o krizi ekumenického hnutí, mluvíme o jednom aspektu bolesti růstu. Ekumenické putování má deset stadií od konfliktu ke koinónii. Zatím byly uplatněny metodologie komparace a konsensu. Údajná krize spočívá v tom, že pro další růst bude potřeba nové metodologie – metodologie konverze – a nové eklesiologie – eklesiologie kenótické. K této transformaci patří, že to, co důvěrně známe, postavíme do nového horizontu, a tak vykročíme za hranice známé krajiny. Tímto vzájemným přijetím a novým uspořádáním našeho života a našich institucí dáme ostatnímu lidstvu signál životního stylu kenóse a staneme se svátostným znamením světa, který Bůh zamýšlí.

Mám za to, že toto je výzva, která je před námi.

*Konvokační přednáška na Evangelické teologické fakultě 29. 2. 2000.
Mírně kráceno. Přel. P. Filipi.*

¹⁶ G.Gassmann a D. Heller (ed.), Santiago de Compostela 1993, Frankfurt 1994, 220n.

¹⁷ Vzpomínka, paměť a naděje jsou ústředními prvky referátů programu "Eklesiologie a etika". H. Richard Niebuhr zdůrazňoval, že mírou naší jednoty je míra naší společné vzpomínky (paměti). Sr. H.R.N., The Meaning of Revelation, New York 1941, 115). K významu pojmu "anamnesis" sr. mé pojednání "Healing the Violence: Christians in Community" in: Mid-Stream 35, 1966, 163-176.

SPOR O SPOLEČNÉ PROHLÁŠENÍ K UČENÍ O OSPRAVEDLNĚNÍ

Stav diskuse o přijatém dokumentu

Filip Susa

STREIT UM DIE GEMEINSAME ERKLÄRUNG ZUR RECHTFERTIGUNGSLEHRE Es wurde um die Gemeinsame Erklärung heftig diskutiert, vor allem in Deutschland unter den lutherischen Theologen. Die Diskussion umfasst den Zeitraum zwischen der Veröffentlichung des definitiven Vorschlags (1997) und der feierlichen Unterschreibung des Dokumentes (1999). Es gaben viele Kritiker des Dokumentes nicht nur unter den Professoren der Theologie, die aber oft durch Vorurteile gegen die katholische Kirche geleitet waren.

Die Studie beinhaltet einen Aufriss der Themen, die am meisten diskutiert wurden. Es ist vor allem die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre für alle theologischen Aussagen und weiter die theologischen Formeln „simul iustus et peccator“ und „sola fide“.

Der erreichte Konsens in Grundwahrheiten bedeutet eine feste Grundlage, auf der die Lehrverurteilungen der Reformationszeit für ungültig erklärt werden können. Es bestehen zwar nicht nur terminologische, sondern auch sachliche Unterschiede in der Rechtfertigungslehre. Die gemeinsame Grundlage bietet aber Lösungsmöglichkeiten auch für die weiterhin trennende Punkte. Die Gemeinsame Erklärung bietet für die lutherischen Kirchen Möglichkeit zum Nachdenken über eigener Rechtfertigungslehre und eigener Identität.

1. Úvod

Společné prohlášení¹ (dále SP) bylo přijato 11. června 1999 zástupci Světového luterského svazu a Papežské rady pro jednotu křesťanů. Podepsáno bylo zároveň s Oficiálním společným stanoviskem a Dodatkem k Oficiálnímu společnému stanovisku.

Oficiální společné stanovisko stvrzuje, že „v základních pravdách týkajících se učení o ospravedlnění existuje mezi luterány a katolíky konsensus“. Na základě tohoto konsensu obě strany prohlašují, že se věroučné odsudky obsažené jednak v dokumentu Tridentského koncilu o ospravedlnění a jednak v luterských vyznáních netýkají dnešních luteránů a katolíků.

Dodatek je formulován jako společné vyznání obou stran a upřesňuje společné stanovisko ve sporných bodech v diskusi o SP (pojetí hříchu, hříšnost ospravedlněného křesťana, význam dobrých skutků ospravedlněných atd.).

2. Charakter diskuse

O SP se vedly spory od uveřejnění jeho definitivního návrhu v roce 1997 až po jeho podepsání. Nejednalo se hlavně o spory mezi evangelickou a katolickou stranou, ale o diskusi v rámci luterského tábora. Zdaleka nejostřejší spory o SP byly vedeny v německých luterských církvích. Příspěvků katolických teologů bylo mnohem méně a neurčovaly směr, jakým se diskuse ubírala. Spory vyvolala až Vatikánská nota,² oficiální odpověď katolické církve na definitivní návrh SP.

Na diskusi se výrazně podíleli profesori teologie, představitelé církví a „ekumeničtí teologové“.³ Někteří profesori teologie si navzájem vytýkali elementární neznalosti a způsob jednání druhé strany považovali za skandální. Mnozí byli vedeni hrubými předsudky vůči katolické straně, jiní přikládali SP v euforii neuskutečněné výsledky. Spor často nebyl veden věcně. Odehrával se nejen na stránkách běžných teologických časopisů, nýbrž i na stránkách denního tisku. Většina takových příspěvků neměla kritický aparát a i to vedlo k nevěcným polemikám.

Průběh recepce dokumentu až po Vatikánskou notu popsal prof. Filipi v článku „O ospravedlnění ekumenicky“.⁴ Nyní, po přijetí dokumentu, je možné shrnout výsledky debaty. V této studii se věnuji zejména obsahové stránce sporu. Cílem studie je upřesnit, o jaký konsensus se ve SP jedná a jaké má důsledky.

3. Sporná témata

Spor nebyl veden především o jednotlivé body SP, nýbrž o SP jako celek. Stěžejní otázkou bylo, zda SP v předložené podobě vystihuje kriteriologickou funkci učení o ospravedlnění pro všechny teologické výpovědi. Kritici

¹ Český překlad definitivního návrhu Společného prohlášení byl poprvé uveřejněn v TR 2/1998 (v překladu P. Filipiho) a překlad Oficiálního společného stanoviska a Dodatku v TR 1/2000 (taktéž v překladu P. Filipiho). Znovu vyšel text Společného prohlášení, Oficiálního společného stanoviska a Dodatku (v překladu T. Machuly) ve sbírce „Ospravedlnění a dědičný hřích“, Krystal OP, Olomouc 2000. Společné prohlášení, Oficiální společné stanovisko a Dodatek cituji podle překladu P. Filipiho. Filipi zavádí výraz „Společné prohlášení“ (kterého se držím i v této studii), zatímco Machula překládá „Společná deklarace“.

² Vatikánská nota z 25. 6. 1998 je oficiální katolickou odpovědí na luterské pozitivní stanovisko ke SP ze 16. 6. 1998. Český překlad je otištěn v: „Ospravedlnění a dědičný hřích“, Krystal OP, Olomouc 2000, s. 25–29.

³ Za „ekumenické teology“ či ekumeniky bývají považováni trochu hanlivě jednak teologové z různých ekumenických institutů (např. Štrasburský institut pro ekumenická bádání), jednak někteří ekumenicky profilovaní profesori teologie (např. katolík O. H. Pesch či luterán H. G. Pöhlmann).

⁴ In: TR 2/1998, s. 147–158.

považovali funkci tohoto učení ve SP za nedostatečně vyjádřenou, proto také popírali, že došlo ke konsensu mezi katolíky a luterány v základních pravdách učení o ospravedlnění. Samozřejmě se vedly spory i o jednotlivé body SP. Ty však byly zastíněny zásadním přitakáním či popřením dosaženého konsensu.

Kritici prohlášení zejména popírali, že SP představuje konsensus ve všech základních pravdách učení o ospravedlnění a ukazovali na meze vzájemné shody. Někteří dokonce popírali, že došlo k zásadní shodě, či popírali, že takový konsensus v základních pravdách má vůbec nějaký smysl. Hodně se diskutovalo o tom, zda dosažený konsensus obsahuje reformační pojetí ospravedlnění v celé jeho šíři. Kritici postrádali ve SP explicitní vyjádření luterského pojetí ospravedlnění, jak je vyjádřeno ve formulích *sola fide*, *simul iustus et peccator* atd.

4. Zásadní sporný bod: Kteriologická funkce ospravedlnění (SP 18)

Katolický teolog **W. Kasper** se v článku „In allem Christus bekennen“⁵ zabývá vyjádřením funkce učení o ospravedlnění v definitivní verzi SP (SP 18).⁶ Podle Kaspera SP 18 znamená, že toto kriterium „nemá pouze zvláštní, nýbrž nepostradatelnou funkci. To znamená, že to není podle libosti, zda je užíváno či ne. Jako kriterium se má vždy a v každém případě užívat a ostatními kriterii nemůže být zbaveno platnosti“ (s. 50).

Podle Kaspera tkví konsensus o speciální funkci učení o ospravedlnění v jeho christologické orientaci. Katolické učení o hierarchii pravd tvrdí, že jednotlivé pravdy víry mají být interpretovány podle jejich blízkosti k christologickému základu křesťanské víry. To je také funkcí reformačního učení o ospravedlnění. „V christologickém odůvodnění a zaměření nepostradatelného charakteru učení o ospravedlnění leží konvergenční bod mezi evangelicko-luterskou a římsko-katolickou tradicí“ (s. 50–51). „Christologicky orientovaná kteriologie nepřipouští žádná jiná rovnoprávná kriteriia“ (s. 51). Na stejnou rovinu s učáním o ospravedlnění nelze podle katolického chápání stavět žádné jiné učení.

Význam konečného znění SP vidí Kasper ve spojení starocírkevního katolického modelu christologické orientace všech pravd víry s luterským modelem teologie, koncentrovaným v učení o ospravedlnění. Společné

⁵ in: epd-Dokumentation 46/97, s. 49–51.

⁶ „Učení o ospravedlnění je kriteriem, jehož se nelze vzdát a které chce veškeré učení i praxi církve ustavičně orientovat na Krista. ... Když se katolíci cítí vázání několika kriterii, nepopírají speciální funkci zvěsti o ospravedlnění.“

prohlášení „dovedlo vnést centrální reformační požadavek, ospravedlnění pouhou věrou, do hlavního proudu ‚katolické‘ tradice staré církve a současně ji obohatit akcenty učení o ospravedlnění“ (s. 51).

E. Jüngel se ve studii „Um Gottes willen – Klarheit!“⁷ kriticky zabývá pojetím kriteriologické funkce učení o ospravedlnění ve SP. Nejvíce se zaráží nad formulací „nepostradatelné kriterium“.⁸ Jestliže se v případě učení o ospravedlnění jedná o nepostradatelné kriterium, pak musejí ještě existovat postradatelná kriteria, a to je protimluv. Kriterium je samo o sobě nutné, a tedy nepostradatelné. „Neboť kriterium je buďto nepostradatelné, anebo přebytečné“ (s. 400). „Když se katolíci cítí vázáni několika kriterii“ (SP 18), těžko myslí na nějaká postradatelná kriteria (např. neomylnost papeže). Ale jedno nepostradatelné kriterium by bylo existencí jiného taktéž nepostradatelného relativizováno. Podle Jüngela se zde jedná o zmatenou argumentaci.

Jüngel uznává, že ne všechny teologické otázky mohou být rozhodnuty pouze s pomocí kriteria učení o ospravedlnění. Proti jeho kriteriologické funkci však podle něj nelze stavět bohatství Písma. „Věc, o kterou se jedná v Písmu, je identická s článkem o ospravedlnění“ (s. 401). Proto přiznal Luther článku o ospravedlnění právě i vzhledem k Písmu svatému kriteriologickou funkci. Ostatní obrazy vyjadřující čin Boží spásy v Ježíši Kristu tedy nerelativizují učení o ospravedlnění. „Luther sám se v obou katechismech zcela vyhnul terminologii ospravedlnění a místo něj mluvil o posvěcení. Přece však tím nemyslí nic jiného, než co se v teologické řeči nazývá ospravedlnění pouhou věrou“ (s. 402). Zvěstný obsah víry v ospravedlnění se podle Jüngela dá vypovědět bez terminologie učení o ospravedlnění. Přesto se stále jedná o stejné kriterium, kterým zůstává učení o ospravedlnění.

Myšlenku, že funkci učení o ospravedlnění odpovídá na katolické straně představa o hierarchii pravd, považuje Jüngel za povrchní.

G. Sauter⁹ považuje celou debatu o učení o ospravedlnění jako kriteriu za zavádějící. „Neboť mezi kriterii mohou být hierarchie a odstupňování, kriteria můžeme také dostat do ruky. Učení o ospravedlnění však člověka

⁷ E. Jüngel: *Um Gottes willen – Klarheit!*, in: ZThK 94 (1997), s. 394–406.

⁸ německy: „unverzichtbares Kriterium“, Filipi překládá: „kriterium, jehož se nelze vzdát“.

⁹ „Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft“, in: EvTh 59 (1/1998), s. 32–48.

nutí, aby vlastní úsudek usměrnil na dění ospravedlnění a jeho zaslíbení“ (s. 41). Spíše než kritériem je učení o ospravedlnění „**pravidlem dialogu** pro zásadní výpovědi teologie“ (s. 42).

Sauter rozlišuje mezi *ospravedlněním* jako konkrétním článkem učení a *učením o ospravedlnění*. Funkci učení o ospravedlnění přirovnává k oslímu uchu (na knize), které upomíná církev na to, že „se vším svým mluvením a jednáním stojí před Božím zachraňujícím a soudným jednáním“ (s. 40). „Tak se učení o ospravedlnění podobá oslímu uchu, které nám pomáhá nalistovat tu správnou stranu. Není uchem jehly, kterým se musejí všechna teologická témata provléknout“ (s. 40). Toto provlékání se však podle Sautera v protestantismu dělo, když bylo učení o ospravedlnění prohlášeno materiálním principem protestantismu. To vedlo k redukci všech teologických výpovědí na učení o ospravedlnění jako popis toho, v jakém vztahu stojí ospravedlněný člověk k Bohu, sobě samému a vší skutečnosti.

Tato diskuse ukazuje, jak je obtížné vyjádřit učení o ospravedlnění tak, aby byla zřejmá jeho mimořádná funkce a aby přitom neomezovalo ani plnost biblických obrazů vykoupení, ani ostatní témata teologie. Ukazuje se potřeba důsledněji rozlišovat mezi ospravedlněním a učením o ospravedlnění. Ospravedlnění je jedním z obrazů vykoupení a jako jeden z nich nemá ostatní obrazy vytlačovat. Učení o ospravedlnění je měřítkem všech ostatních teologických výpovědí. Tímto měřítkem však není samo o sobě, nýbrž jen nakolik orientuje všechny teologické výpovědi k Bohu, který v Kristu ospravedlňuje.

5. Obsahové sporné body

5.1. pojetí *sola fide* (SP 25–27)

Reformační formule „pouhou vírou“ chybí ve společném vyjádření obou stran. Několikrát se opakuje, že „ve víře“ (SP 15) jsme ospravedlněni. „**pouhou** vírou“ je však formulací pouze luterské strany. Otázkou v diskusi bylo, zda je obsah formule společným stanoviskem, i když je explicitně vyjádřena jen jako postoj luterské strany.

W. Pannenberg¹⁰ tvrdí, že ve SP v některých centrálních bodech bylo skutečně dosaženo konsensu, zejména co se týká pohledu, že člověk je „ve víře“ ospravedlněn. Víra je jak evangelíky tak katolíky vztahována k celému

¹⁰ „Früher wären Protestanten froh gewesen“, Leserbrief in: „Frankfurter Allgemeine Zeitung“, 21. 01. 1998 – znovu otištěno v epd-Dokumentation 7/98, s. 53.

procesu ospravedlnění, ne jen jako jeho počátek, jak tomu bylo na Tridentuském koncilu. „To je centrální otázka, která byla sporná v čase reformace, a v této otázce bylo skutečně dosaženo porozumění“.

Na to odpovídá **E. Jüngel**,¹¹ že „v tridentském dekretu o ospravedlnění se přece tvrdí, že víra právě není jen ‚počátek‘, nýbrž i ‚kořen a základ celého ospravedlnění““. Toto pojetí však nezabránilo Tridentuskému koncilu odsoudit reformační tezi, že člověk je ospravedlněn pouhou vírou. „A k této ‚výlučné části‘ se ani SP nedostalo. Obratu ‚pouhou vírou‘ se trapně vyhnuo. Ekumenický pokrok?“

Na to reagoval opět **W. Pannenberg**,¹² Uznává, že víra podle Tridentina není jen ‚počátek‘, nýbrž i ‚kořen a základ‘ celého ospravedlnění. Upřesňuje však, že v tridentském dekretu „je víra nazvána kořenem a základem celého procesu ospravedlnění právě jako počátek“. Ospravedlnění je v Tridentinu pojato jako proces. Pouze jeho počátek je charakterizován pouhou vírou, potom k víře přistupuje naděje a láska. Naproti tomu se SP vyjadřuje takto: „Ale vše, co v člověku svobodnému daru víry předchází a po něm následuje, nezakládá ospravedlnění ani nevytváří zásluhu“ (SP 25). Podle Pannenberga proto bylo dosaženo pokroku ve společném pochopení víry.

O. H. Pesch¹³ se domnívá, že společné vyjádření (SP 25) věcně obsahuje ospravedlnění „pouhou vírou“. Jedná se o výše uvedené místo ze SP 25, kde je popsáno, jak člověk zaujímá v dění ospravedlnění postoj pouhého příjemce. „Není to věcně zcela jednoznačně ono (*luterské*) pouhou věrou?“ (s. 44).

Mezi některými katolickými teology je rozšířen výklad ospravedlnění *pouhou věrou*, podle kterého tato formule vypovídá, že člověk je v dění ospravedlnění čistě přijímající. Nic, co ospravedlnění předchází a co ho následuje, nezakládá ospravedlnění. Jediné, co se od člověka požaduje, je víra, a ta je Boží dar. Tento pohled souvisí na katolické straně s širším pojetím víry, než jaké měl Tridentuský dokument o ospravedlnění (víra jako počátek ospravedlnění). Pokud přijmeme tento výklad formule *sola fide* za správný a dostatečný, znamená to, že je správné i tvrzení O. H. Pesche, že

¹¹ „Martins Luthers entscheidende Exklusivpartikel“, Leserbrief in: „Frankfurter Allgemeine Zeitung“, 29. 1. 1998 – znovu otištěno v epd-Dokumentation 7/98, s. 54.

¹² Antwort auf den Leserbrief Professor Jüngels in der „F.A.Z.“ vom 29. 1. 1998 – otištěno v epd-Dokumentation, 11/98, s. 48.

¹³ „Allein durch den Glauben?“, otištěno v epd-Dokumentation 23/98, s. 41–46.

SP věcně vyjadřuje smysl této formule. Potom ve SP nebudeme postrádat výslovné uvedení formule *sola fide* jako katolického učení.

5.2. „*simul iustus et peccator*“ (SP 28–30)

Ve SP obě strany společně vyznávají, že „Duch svatý ve křtu připojuje člověka ke Kristu, ospravedlňuje jej a skutečně obnovuje“ (SP 28). Taktéž společně vyznávají, že ospravedlněný člověk „není vyjmut z celoživotního zápasu proti sobecké žádostivosti starého člověka, která Bohu odporuje“ (SP 28). Liší se v chápání této žádostivosti:

– Luteráni chápou ospravedlněného jako spravedlivého a současně hříšníka. Žádostivost v ospravedlněném nazývají hříchem. Ale není to stejný hřích jako ten, který vládá nad neospravedlněným hříšníkem. „Není to již hřích, který člověka opanuje, protože byl opanován Kristem, s nímž je ospravedlněný ve víře spojen“ (SP 29).

– Podle katolíků „milost Ježíše Krista, propůjčená ve křtu, smývá vše, co je ‚vskutku‘ hříchem a co zasluhuje zatracení...“ (SP 30). Žádostivost, „žádostivý sklon z hříchu vyvěrající a k hříchu nutící“ (SP 30), není nazývána hříchem, protože jí schází personální element, přivolení člověka hříchu,

SP nevychází z protikladu v pojetí hříchu, nýbrž od pojmu odporu proti Bohu.¹⁴ Obě strany se shodují v tom, že žádostivost vychází z odporu proti Bohu a také k němu vede. Luteráni tento odpor ospravedlněného proti Bohu nazývají hříchem, zatímco katolíci žádostivostí.

Vatikánská nóta má potíže s vyslovením plného souhlasu mezi oběma stranami v otázce hříšnosti ospravedlněného člověka. Žádostivost podle nóty není v pravém smyslu slova hříchem. Formulace „zároveň hříšník, zároveň spravedlivý“ ve výkladu SP 29 není pro katolickou stranu přijatelná.¹⁵

E. Jüngel¹⁶ zdůrazňuje, že Lutherovo pojetí dědičného hříchu, který trvá i po křtu, je součástí luterských vyznavačských spisů.¹⁷ „Římská nóta se

¹⁴ německy: „Gottwidrigkeit“.

¹⁵ jedná se o tento výklad: „Je spravedlivý zcela, protože Bůh mu skrze Slovo a svátost hřích odpouští... **Hledí-li však na sebe**, poznává skrze Zákon, že zároveň zůstává zcela hříšným...“ (SP 29).

¹⁶ „Amica Exegesis einer römischen Note“, in: ZThK 95, Beiheft 10 (1998), s. 252–279.

¹⁷ např. v podání Melancthona v Apologii vyznání: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1930, s. 153–157.

potud (*popřením hříchu v ospravedlněném člověku*) obrací proti luterskému vyznavačskému spisu¹⁸. Jüngel konstatuje, že římskokatolická církev stojí za rozhodnutími koncilů, a ptá se, zda i evangelická církev stojí za svými věroučnými spisy.

Římská nota má právem výhrady ke znění SP 29: „Hledí-li však na sebe...“. Hledíme-li na sebe, jsme hříšníci, zatímco odhlédneme-li od sebe k Božímu ospravedlňujícímu slovu, jsme spravedliví. Tento článek by mohl být pochopen tak, že mé bytí je a zůstává určeno hříchem, když však odhlédnu od sebe, jsem zcela spravedlivý. Tímto způsobem by Boží ospravedlňující výrok nebyl připsán skutečně člověku jako osobě. „Tato výpověď se skutečně nejvíce slučitelná s obnovou a posvěcením lidského nitra, o kterém mluví Tridentický koncil“¹⁹.

Jüngel upozorňuje, že podle Luthera je člověk jako osoba konstituován skrze Boží Slovo. „Co se týče správného pochopení *simul iustus et peccator* záleží tedy vše na tom, jestli se tu o bytí člověka vypovídá ve vztahu“ (s. 263). Naše bytí jako osoba spočívá mimo nás (*extra nos*) v Kristu, ve vztahu ke Kristu. Potom znamená ono *hledíme-li na sebe...* bytí člověka do sebe uzavřené, hříšné, bez vztahu ke Kristu. Na adresu Tridentina směřuje Jüngel otázku, „jestli na své straně myslelo obnovení vnitřního člověka tak radikálně, že vnitřní člověk přichází k sobě mimo sebe sama“ (s. 262). Reformace nechce popřít obnovení člověka v dění ospravedlnění, nýbrž zdůraznit jeho personální charakter ve spojení s Kristem.

Podle katolické profesorky teologie **D. Sattler**²⁰ je požadavkem katolické strany v tomto bodě „zachování samostatnosti svátosti pokání, která je chápána jako ve svém účinku odlišná od křtu“ (s. 12). Katolická strana se brání pokřtěné chápat neurčitě jako stále ještě hříšné a jako ty, kteří musí stále znovu slyšet Boží slovo odpuštění. Naopak křest odstraňuje hřích člověka jedinečným způsobem. Když pokřtěný opět těžce zhřeší, musí hledat smír s Bohem ve svátosti smíření, která má jiný obsah než svátost křtu.

Ukazuje se tedy, že na evangelické straně máme co činit se skutečným obnovením vnitřního člověka, jako je tomu i na katolické straně. Jedná se však o dva koncepty vnitřního obnovení člověka. Katolický je založen na představě vlití milosti, která člověka naplňuje svými dary, zatímco luterský

¹⁸ E. Jüngel: *Amica Exegesis...*, s. 260.

¹⁹ Vatikánská nota, Objasnění, bod 1.

²⁰ D. Sattler: *Simul iustus et peccator?*, s. 1–21, dosud neuveřejněno.

koncept chápe ospravedlnění jako proměnu vztahu Boha k člověku a současně vztahu člověka k Bohu. Luterský koncept přitom není méně radikální, než katolický. Naopak, obnovení v Kristu, právě proto, že nezáleží na nás a nespočívá v nás, nýbrž *extra nos*, je skutečnou proměnou člověka. Otázkou zůstává, nakolik se tyto dvě představy navzájem snášejí a nakolik se případně mohou doplňovat, či se musejí vylučovat.

Jünger se nedomnívá, že by katolická církev nemohla přijmout správně pochopenou formuli *simul iustus et peccator*. Podle něj je rozhodující si uvědomit, že hřích v ospravedlněném je hřích již v Kristově kříži a zmrtvýchvstání odsouzený k zániku. „Kdyby se dostatečně dbalo na tuto teologickou nerovnováhu ve formuli *simul iustus et peccator*, potom by se musely stát chabými námitky římské nóty proti *simul iustus et peccator*“ (s. 263n).

Mnozí katoličtí teologové mají pro luterskou formuli *simul iustus et peccator* pochopení. Nikdy se však nejedná o bezpodmínečné přijetí, protože tato formulace by mohla znamenat i statickou rovnováhu mezi ospravedlněným jako hříšníkem a tímtéž člověkem jako spravedlivým před Bohem. Proto se ani tato formule nevyskytuje ve SP jako společná formulace. Jednota panuje v pochopení žádostivosti jako něčeho protibožského, rozdělující však zůstává nejen terminologie (hřích – žádostivost), ale i pochopení hloubky hříchu v ospravedlněném člověku. Z reformačního pohledu se jedná o podcenění žádostivosti, když ji až přivolení činí hříchem. Žádostivost je potom jako projev odporu proti Bohu vždy již hříšnou žádostivostí.

Vatikánská nóta poukazuje ještě na řadu dalších věcných problémů, kde nebylo dosaženo plného konsensu. Jedná se o otázku spolupůsobení člověka s Božím ospravedlňujícím jednáním ve fázi přípravy na ospravedlnění (SP 19–21), o význam dobrých skutků ospravedlněného (SP 37–39)... V těchto problémech se projevuje rozdílný pohled na postavení člověka před Bohem. Zůstává otázka, jak se k sobě vztahuje Boží ospravedlňující jednání a jednání ospravedlňovaného/ospravedlněného člověka.

6. Povaha dosaženého konsensu

SP je postaveno na metodě **diferencovaného konsensu**. Tento výraz může znamenat jednak, že se jedná o částečnou shodu, že jí něco podstatného chybí (to svádí ke kvantitativnímu porovnávání pole shody a pole neshody) a jednak, že se jedná o shodu v základních pravdách (pole shody je potom na kvalitativně vyšší úrovni než pole neshody). Ve SP se jedná o diferencovaný konsensus v druhém významu. Dal by se také nazvat např. základním konsensem. Pojem diferencovaný konsensus odkazuje na panující rozdíly,

kteří však neruší dosaženou shodu. Rozdílná pojetí jsou chápána jako rozdílné explikace společného základu. Podle SP 40 jsou tyto explikace navzájem otevřeny a neruší konsensus v základních pravdách.

Nebylo však dosaženo shody dokonalé, ve všech sporných bodech a ve všech formulacích. Všechny rozdíly nejsou pouze otázky důrazu nebo jazykového výrazu. Existují ještě věcné spory a neshody (např. v pojetí hříšnosti ospravedlněného). Ve SP se nejedná o vyřešení všech rozdílů, není ukončením debat o ospravedlnění, nýbrž jakousi „mezibilancí“²¹ vzájemných rozhovorů. „Partneři dialogu se zavazují pokračovat v prohloubeném studiu biblických základů učení o ospravedlnění. Budou též usilovat o širší pochopení tohoto učení i nad rámec toho, o čem pojednává SP a připojená příloha“.²² Na základě dosaženého konsensu je potřebný další dialog zejména k těm otázkám, které podle SP samého potřebují dalšího vyjasnění (viz SP 43).

7. Důsledky dosaženého konsensu

7.1. Zneplatnění věroučných odsudků

Zneplatnění věroučných odsudků by bylo asi možné i bez pozitivního vyjádření konsensu, s ním má však větší váhu. Věřoučné odsudky totiž nejsou katolickou církví odvolány, a tedy zůstávají v platnosti – jako varování před omyly, jednostrannostmi a nebezpečími reformačního učení o ospravedlnění. Ve SP se nejedná (z katolické strany) o výslovnou rehabilitaci Lutherova učení o ospravedlnění, nýbrž o rehabilitaci dnešních luteránů. Podle katolické strany se její věroučné odsudky netýkají *dnešních* luterských církví a podle evangelické strany se její věroučné odsudky netýkají *dnešní* katolické církve. Teprve SP jako pozitivní vyjádření shody zaručuje, že nynější partneři v dialogu nechápu své věroučné spisy ve věci ospravedlnění jednostranně či konfrontačně a že se jich tedy netýkají věroučné odsudky té druhé strany.

7.2. Luteráni již nemají monopol na učení o ospravedlnění.

Je třeba připustit, že učení o ospravedlnění již definitivně přestalo být evangelickou doménou. Katolíci mají také své autentické učení o ospravedlnění. Co se týče obsahu, ve svém pojetí ospravedlnění se přibližují do této doby typicky evangelickým učení jako je *simul iustus et peccator* či *sola fide*. Stále ještě se však brání těmto formulacím.

²¹ tak G. Sauter, „Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft“, in: EvTh 59 (1/ 1998), s. 39.

²² bod 3 Oficiálního společného stanoviska.

Významná část německých profesorů teologie však trvala na reformační terminologii a každou jinou považovala za nemístné ústupky katolické straně. Jiní byli s takovým stylem diskuse nespokojeni, U. Kühn²³ se v této souvislosti zamýšlí, zda se nejedná o krizi identity německého protestantismu.

7.3. Dialog klade otázku po smyslu učení o ospravedlnění dnes.

Jestliže jsme toho názoru, že poselství o ospravedlnění je nejen oddělitelné od své tradiční terminologie, nýbrž dokonce přesahuje svou terminologii, potom musíme projevovat mimořádný zájem o současnou interpretaci tohoto poselství, právě i na katolické straně. Dialogy posledních desetiletí o ospravedlnění mezi římskokatolickou církví a luterskými církvemi jsou výzvou pro všechny protestantské církve, aby se zamyslely nad vlastním pojetím učení o ospravedlnění. Je poselství o ospravedlnění ve své tradiční podobě ještě živé v dnešních evangelických církvích? A jestli je, umějí ho luterské církve sdělit jak dnešní katolické církvi, tak dnešnímu člověku?

Kritici SP jsou přesvědčeni, že učení o ospravedlnění je ve své tradiční podobě živé. Podle jejich interpretace tento článek odkazuje k bezpodmínečnému přijetí člověka Bohem. E. Jüngel²⁴ např. mluví o bezpodmínečné přednosti osoby před jejími skutky. Člověk je více než jeho skutky. Před Bohem není především činitelem skutků, nýbrž příjemcem Božího milostivého jednání. To je podle Jüngela smysl učení o ospravedlnění, který potřebuje dnešní člověk slyšet. – Takový výklad je ovšem možný, je však jednostranně orientován na sebepochopení člověka před Bohem.

7.4. Ekklesiologické důsledky

SP vyhlašuje konsensus mezi katolickým a evangelickým učením v té podobě, jak je formulováno ve SP. Existují ještě články, související s učením o ospravedlnění, které si v katolicko-luterském dialogu vyžadují dalšího vyjasnění (vztah mezi Božím Slovem a učením církve, autorita v církvi, úřad v církvi atd.). SP však přináší tvrzení, že se tyto ekklesiologické otázky dají vyřešit na základě učení o ospravedlnění: „Jsme přesvědčeni, že dosažené společné pochopení nabízí pro vyjasnění těchto otázek nosnou základnu“ (SP 43). SP se považuje za „rozhodný krok k překonání rozdělení církví“ (SP 44).

²³ U. Kühn: „Identitätskrise des deutschen Protestantismus?“, in: epd – Dokumentation 7/98, s. 13n.

²⁴ E. Jüngel: *Das Evangelium von der Rechtfertigung...*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999³, zejména s. 227 nn.

SP představuje konsensus na poli učení církve. Konsensus v učení je podle SP směrodatný pro společnou praxi a soužití církví zúčastněných v dialogu. Zatímco ekumenické hnutí dosud hledalo společenství křesťanů zejména na poli společného jednání a řešení problémů dnešního světa, SP představuje snahu teologickými rozhovory dospět ke společenství církví. SP je jistě důležitým krokem na této cestě.

JMÉNO SAMUEL

Jan Heller

DER NAME SAMUEL Der Verfasser liefert zuerst einen kurzen Überblick über die bisherigen Deutungen des Namens: von śl'al = bitten, von ślma' = hören, von šem = Name, von šam = dort und von še-me-'el = der von Gott. Für die immer noch nicht abgeschlossene Diskussion ist es wichtig, dass der Konsonant 'ajin im Namen ausfallen kann; der Beleg ist die doppelte Form von Eštemoa' und Eštemo in Jos 15,50 : Jos 21,14 u. ö. Daher bietet sich die Übersetzung: „Höret – Gott!“ Es ist wahrscheinlich, dass ein solcher Aufruf aus dem altisraelitischen Kult stammt, vgl. Deut 6,4 und Hab 2,20.

Samuel, soudce a prorok, je významná biblická postava. Není proto nic divného, že se vypráví i o jeho mládí včetně podivuhodného narození z ženy kdysi neplodné jako byla i Sára (Gn 16,1), Rebeka (Gn 25,21) a Ráchel (Gn 30,1n). Když si konečně neplodná Anna čili Channa vyprosila od Boha syna (1S 1,9-20), pojmenovala novorozence Samuel a zdůvodnila to slovy: „Vždyť jsem si ho vyprosila od Hospodina“ (1S 1,20). Znovu to opakuje knězi Elímu, když mu odevzdává svého synka, ještě malého (1S 1,24) ke službě při stánku úmluvy čili stanu setkávání. Říká mu při tom: „Modlila jsem se za tohoto chlapce a Hospodin mi dal, zač jsem ho tak naléhavě prosila. Vyprosila jsem si ho přece od Hospodina, aby byl jeho po všechny dny, co bude živ. Je vyprošený pro Hospodina“ (1S 1,27–28).

Pro českého čtenáře je to vše pochopitelné. Ale čtenáře hebrejského znění uhodí do očí neshoda mezi matčíným výrokem a jménem Samuel, hebrejsky Š'mû'el. Matčín výrok zní: š'e'iltiv (v.20) či vajjitten lî jhvh 'et š'e'elâti 'šer šâ'altî me'immo: v'gam 'anokî hiš'iltihû lajhvh .. 'šer hâjâ hû' šâ'ûl lajhvh .. (v.27–28). Na všech místech jde o běžné sloveso šâ'al = žádat, prosit, které sice se jménem Samuel souzní tím, že i v tomto jménu jsou obsaženy tři souhlásky Š, ', l, ale to je pouhý fonetický názvuk; etymologicky nemá sloveso šâ'al a jméno Š'mû'el nic společného. To je pro novodobého čtenáře hebrejského znění překvapivé. Tam totiž, kde se v biblickém textu vysvětlují vlastní jména, a to je někde dokonce soustavné jako v Gn 26,20–33 či v Gn 29,31–30,24, jde o to, že se tam jméno odvozuje od téhož kořene, jakým je v kontextu vysvětlováno. Toto pravidlo je zde zcela prolomeno. Proč? A co vůbec znamená jméno Samuel?

Na první otázku poskytuje biblický text sám poměrně zřetelnou odpověď: Nejde mu zřejmě o lingvisticky korektní etymologii; kdybychom ji tu hledali, dopouštěli bychom se anachronismu. Ale jde tu o asociativní názvuk,

něco na způsob slovní hříčky. Takové hříčky jsou ve Starém zákoně časté, viz např. Ž 122,6, kde se v hebrejském znění v různém pořadí ozývají hlásky š,l,m: ša'alu š'loim j'rûšâlajim jislâjû 'oh'ba'jik. V doslovném překladu: Žádejte pokoj Jeruzaléma, ať se uklidní milující tebe! Podobná hříčka, souzvuk hlásek, je i v 1S 1,20.28. Biblickým pisatelům prostě nešlo o to, čemu dnes říkáme etymologie.¹

Zůstává však druhá otázka: Co znamená jméno Samuel? Podívejme se nejdříve na to, jak jméno vykládala stará tradice křesťanská i židovská. Křesťanskou tradici zastupují onomastika.²

V nich najdeme čtyři různé výklady:

1. Ze slovesa ša'al = žádat, prosit vychází onomastikon Vaticanum (184,51): aitéma apo theú = žádost od Boha a Glossae Colbertinae (204,30) aitéma theú = žádost Boží.

2. Ze slovesa šama' = slyšet vychází jiný výklad v onomastiku Vaticanu (184,55) diakonos akúon theon = služebník slyšící Boha, a Glossae Colbertinae (204,30) hypakoé theú.

3. Z výrazu šem = jméno vychází možná onomastikon Vaticanum (198,53) neobvyklým výkladem ho nomos theú autón (za onoma?). Totéž pojetí zastává i Hieronymos (21,5 36,20 71,5 78,15), který vykládá nomen eius Deus = jméno jeho Bůh, což odpovídá přesně souhláskám hebrejského jména Samuel, ne ovšem zcela jeho samohláskám. Ale nezapomeňme, že Hieronymos měl kolem roku 400 před sebou nepunktovaný text! Tento výklad zastává i řada novodobých exegetů.

4. Z adverbia šam = tam vychází onomastikon Vaticanum (198,54) ekei autos theos = tam /je/ sám Bůh.

K těmto křesťanským výkladům připojme i výklad židovský,³ který předložil slavný David Kimchi. Ten považoval jméno Samuel či hebrejsky Š'mû'el za složeninu dvou slov: ša'ul me'el = vyžádaný od Boha. To už je ovšem notarikon, způsob výkladu, kdy se vykládaný výraz rozdělí na písmena nebo na slabiky a každá z nich se vykládá jako samostatné slovo. Je to samozřejmě výklad alegorický, který s novodobou etymologií nemá nic společného.

Jak vykládají jméno Samuel novodobí vykladači? Většinou se ztotožňují s některým z výkladů, předložených už ve starověku. Výklad označený zde

¹ The Jewish Encyclopedia, New York an London, XI, 7: „Assonance and not etymology is the decisive factor in the Biblical namelegends..“

² P. de Lagarde, Onomastica sacra, alterum edita, Gottingae 1887 – obsahují všechna citovaná onomastica, číslo = § a řádek.

³ K. Budde, Die Bücher Samuel, KHC VIII, Freiburg i. B., Leipzig u. Tübingen, 1902, 10.

(1) ovšem nezastává nikdo, je příliš okatě „nelingvistický“. K pojetí (2) se hlásí Gesenius – II. vydání jeho slovníku⁴ a klasická Jewish Encyclopedia.⁵ Výklad (3) má řadu zastánců: Gesenius v Thesauru,⁶ Budde,⁷ Hommel⁸ a Winckler.⁹

Originální koncepci zastával Wellhausen.¹⁰ Znění masory je prý nutno chápat jako še-me-'el = ten, který je od Boha. Vlastním etymologizujícím slovem není prý sloveso š'ē'iltī, ale předložková vazba me-jvh = od Hospodina. Tohoto pojetí se z dalších vykladačů přidržel Buber,¹¹ který ve svém překladu říká: Schmu'el, Der von Gott ist = ten, který je od Boha.

Z akadštiny se pokusil vysvětlit jméno Samuel M. Jastrow.¹² Výraz šem, který v hebrejštině znamená jméno, vykládá Jastrow podle vedlejšího významu v akadštině jako „potomek“, synonymum „syna“, a jako doklad uvádí střídu jmen Nabu-abal-iddin a Nabu-šum-iddin. Je to výklad křečovitý a nevěrohodný, jak namítl už Budde.¹³ Připomněl právem proti Jastrowovi, že v hebrejštině není doložen výraz šem ve významu potomek a také vlastní jméno „Boží syn“ je na půdě Starého zákona málo pravděpodobné. To vše potvrzuje i novější a důkladná práce Reiterera a Fabryho.¹⁴

Z arabštiny vysvětloval jméno Š'mū'el W. Nowack.¹⁵ Vykládané jméno prý nemá nic společného s kořenem šāma' 'slyšet, nýbrž pochází z arab-

⁴ Wilhelm Gesenius, *Hebr. u. aram. Handwörterbuch* 11^s, bearbeitet von F. Mührlau u. W. Volck, Leipzig 1890, 867: „Gott erhört – mit elidierem“.

⁵ The Jewish Encyclopedia XI,7 : Ch.III supports the theory that the name implies „heard by El“ or „hearer of El“. The fact that 'alef and 'ajin are confounded in this interpretation does not constitute an objection.

⁶ F. H. W. Gesenius, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebr. et. chald. VT. ed. altera Lipsiae 1835–53* sub voce Š'mū'el. Dokladem trvalého vlivu Geseniova je slovník Fr. Brown – Ch. A. Briggs, *Hebr. and. engl. Lexicon*, Oxford 1979, 1028 sub voce Š'mū'el: „The name of El or his name is El.“

⁷ K. Budde, *op.cit.* 10

⁸ F. Hommel, *Altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*, München 1897.

⁹ H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum AT*, 3.ed., Leipzig 1909.

¹⁰ viz Budde, *op.cit.* 10

¹¹ M. Buber, *Die Bücher der Geschichte*, Köln 1955, 153.

¹² M. Jastrow, *The Name Samuel and the stem š'l*, *Journal of Bibl. Literature* 19, 1900, 85–105, zvl. s. 103 n.

¹³ K. Budde, *op.cit.* 10

¹⁴ F. V. Reiterer a H. J. Fabry, heslo šem, *Theol. Wörterbuch zum AT*, Bd.VIII, sloupec 122–176.

¹⁵ W. Nowack, *Die Bücher Samuelis*, Göttingen 1902, 7.

ského sumuhu, srov. babylonské jméno Sumu-la-ilu. Výraz šem nebo pánim jako označení podřízeného bůžka je prý obecně semitský, třeba Astarte je šem ba'al, Tanit je p'ne ba'al, p'nu'el atd. Sumu prý je tedy krycí jméno božstva, v tom se Nowack opíral o F. Giesebrechta.¹⁶ Vlastně je to už možnost, zmíněná pod (3), ale vysvětlovaná velikou oklikou přes arabštinu a akadštinu.

Z výrazu šem vychází i W. Caspari.¹⁷ Slůvko šem však vykládá jako výraz pro právní ochranu bezbranného. Takové ochranné jméno prý dostává chlapec, kterého propouštějí rodiče z domova a jméno jej má ochránit. Takový výklad zcela opomíjí známou skutečnost, že právě ve svatyni či v jejím tabuizovaném okrsku požíval člověk starověku právě té nejvyšší božské ochrany.

Neshoda mezi jménem a jeho kontextem vedla některé vykladače k tvrzení, že prý příběh o vyprošeném synu se původně týkal Saule, jehož jméno – hebrejsky šá'ûl – znamená skutečně vyžádaný či vyprošený. Teorie pramenů sváděla k volnému přezazování látek. Touto cestou se vydali jak Budde,¹⁸ tak po něm i M. Noth¹⁹ a z pozdějších i jinak poměrně solidní Traduction oecuménique de la bible.²⁰ Jenže to vše je slepá cesta. Dosadíme-li do příběhu IS místo Samuele Saule, nijak jsme tím nevysvětlili jméno Samuel. Tak jsme znovu na začátku a musíme kriticky zvážit možnosti výkladu, které otvírá jméno samo.

¹⁶ F. Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens mit ihrer religionsgeschichtlichen Grundlage, Königsberg 1901, 102nn.

¹⁷ W. Caspari, Die Samuelbücher, Leipzig 1926, 30.

¹⁸ K. Budde, op.cit. 10 – nicméně s výhradou: „Die namengebende Aussprache der Mutter... würde auf Saul vortrefflich passen; aber unmöglich ist Bersteins Annahme, dass die Geschichte aus der Sauls hierher verschlagen oder versetzt sei.“

¹⁹ M. Noth, Die israelitische Personennamen... Stuttgart 1928, 136, pozn.2: „Es ist merkwürdig, dass die Namenerklärung in IS 1,21 in Verbindung mit den darauf zurückgreifenden V. 27,28, von denen IS 1,21,27 einerseits und IS 1,28 andererseits mit den verschiedenartigen Verwendung des Stammes š'-l wie Varianten in der Namendeutung aussehen, gar nicht auf den Namen Samuel, sondern auf den Namen Saul führen. Man könnte sagen, das wenn Samuel nicht eben Samuel hiesse, er nach diesen Versen eigentlich Saul heißen sollte...“

²⁰ Traduction oecuménique de la bible, édition integrale, Ancien Testament, Paris 1976, 512 (ad IS 1,20 pozn. j): «L'explication du nom donné par la mère (cf Gn 29,31-30,24) pose un problème, car elle conviendrait mieux au nom de Saül, qui signifie «demandé», qu'à celui de Samuel dont l'étymologie est incertaine. C'est pourquoi des exégètes ont pensé que ce récit avait d'abord fait partie de la légende de Saül.»

Samozřejmě je nutno – alespoň teoreticky – připustit možnost, že v masoretské podobě jména už máme před sebou tvar nějak upravený, třeba zkrácený nebo s jinými, nepůvodními samohláskami. Ale základním úkolem je vyložit text a tvar tak, jak jej máme před sebou. Tu je třeba konstatovat, že možnost (1) samozřejmě nepřichází v úvahu vůbec. Možnost (4) by si žádala tvar šam-'el nebo nanejvýš šamma-'el, protože adverbium nepřijímá suffixy a může být vzadu rozšířeno maximálně o směrový akusativ, ale pak označuje směr akce, tedy přibližně „sem bůh“. To je absurdní.

Za vážnou úvahu stojí (3), tedy vyjít od výrazu šem = jméno. Pak by však tvar musil znít šemô – 'el. Ale tento tvar není nikde doložen. Takže vezmeme-li masoretskou punktaci vážně, je i (3) slepá cesta.

Zbývá možnost (2), vyjít ze slovesa šama' = slyšet. Zde je hlavním problémem elize souhlásky 'ajin, která nemizí tak snadno jako podklady čili matres lectionis 'alef, hé, vav a jod. Nicméně se k této možnosti renomovaní badatelé stále vraceli jako starší vydání Gesenia²¹ nebo klasická Jewish Encyclopedia.²² Jejich stanovisko už jsme si připomněli. Ale dejme tomu, že jde jen o názor. Otázka zní: Je možno elizi souhlásky 'ajin doložit přímo z masoretského textu? Prošel jsem tvary slovesa šama'²² a elizi nenašel. U slovesných tvarů si hagiografové či tradice dávala velký pozor. Ale vlastní jména jsou samostatná kapitola. A zde lze elizi souhlásky 'ajin doložit. Jde o nomen locale – tedy místní jméno – Eštemoa' či Eštemo, doložené v Joz 15,50 bez 'ajin a v Joz 21,14 I S 30,28 I Pa 4,17.19 6,42 s'ajin. Že jde o totéž místo, prokazují jednoznačně názvy sousedních lokálů (Libna v.42, Jatir v.48, Debir v.49, Cholon v.51). Je také zcela jasné, že jméno je vytvořeno z kořene šlma', který by měl být i v jménu Samuel.

Tím však vyvstává další otázka: Dává jméno šemû – 'el nějaký přijatelný smysl? Jaký význam má potom jeho první část? Navrhuji považovat prvou část jména za imperativ 2. maskulina plurálu. Je doložen ve tvarech šim'û nebo šemâ'û.²³ Z toho může vzniknout tvar šemû velice snadno, vezmeme-li v úvahu krácení samohlásek při posunutí přízvuku. Takový tvar dává také dobrý smysl: Slyšte – Bůh! Mám za pravděpodobné, že toto sousloví

²¹ W. Gesenius II^e, Leipzig 1890, 867.

²² The Jewish Encyclopedia XI,7.

²³ podle konkordance S. Mandelkern, Concordantiae hebr. atque chaldaicae, ed. altera 1937, 1200–1205.

²⁴ W. Gesenius – E. Kautzsch, Hebr. Grammatik, Hildesheim – Zürich – New York 1991, § 46.2. Anm. 2 (d) str. 31. – L. Köhler – W. Baumgartner, Hebr. und aram. Lexikon zum AT, 3. Aufl. bearb. v. J. J. Stamm, Lfg. IV, Leiden 1990, 1452 sub voce šlma'.

bylo původně výzvou k účastníkům kultu, aby se ztišili a pozorně naslouchali, nějak podobně jako k tomu vyzývá např. Abk 2,20: „Hospodin je ve svém svatém chrámu. Ztiš se před ním, celá země!“ Ostatně nejzávažnější výzva ke ztišení a slyšení, známé Šma Israel z Dt 6,4, začíná právě také imperativem slovesa šama‘, ovšem v singuláru. Takže původ či „Sitz im Leben“ tohoto jména je třeba hledat v kultu. Jak výborně se to shoduje s údělem i příběhem soudce a proroka Samuele, není jistě třeba dále rovádět.

Článek vznikl za podpory GA AV (AO 183701)

HUSOVO UČENÍ A LUTHEROVA REFORMACE¹

Jana Nechutová

HUSSITISCHE LEHRE UND LUTHERISCHE REFORMATION Die Studie versucht Hus als ein historisches Zwischenglied zwischen dem mittelalterlichen Katholizismus einerseits und Luther andererseits zu platzieren. Die Verfasserin ist überzeugt, daß die Husens und hussitische Texte nicht nur diejenige Themen, die mehrere Generationen von Kirchenhistorikern als zentrale Streitpunkte gelöst haben (Ekklesiologie, Ansichten über den Gehorsam, Prädestination, Eucharistie, neulich auch Eschatologie), bieten, sondern daß wir fragen können und sollen auch, was Hus und hussitische Theologen über die Rechtfertigung, die göttliche Gnade und Gerechtigkeit, über die Stellung des Gewissens und seine Freiheit dachten, was sie von der Bedeutung der Predigt und des Wortes, von der Rolle der Werke im christlichen Leben gehalten haben. Das neue Verständnis der Zusammenhänge Hussens Lehre mit den reformatorischen Konzepten versucht sie auf der Basis von Ergebnissen der neuesten Forschungen vorzustellen, wie sie vor allem auf dem internationalen ökumenischen wissenschaftlichen Symposium in Bayreuth (1993, teilweise aber auch auf der Konferenz an der päpstlichen Lateran-Universität in Rom im Dezember 1999) präsentiert wurden.

Ptát se po vztahu lutherské reformace k reformaci české znamená stát před problémem kontinuity a diskontinuity. Dialektika těchto kategorií ovšem platí i v poněkud posunutém smyslu: uplatní se totiž vždy, když se ptáme na vztah reformačního učení vůbec k předchozím teologickým či obecněji náboženským nebo myšlenkovým systémům Augustinem počínaje až po věroučné nauky vrcholné scholastiky.

Husovo učení, jeho místo a význam, bývá studováno a objasňováno buď na pozadí minulosti nebo na pozadí budoucnosti. Na jedné straně tak lze Husa a jeho učení vztahovat k budoucnosti, hledět na ně reformačním prismalem, tázat se, co z pozdějšího reformačního konceptu bylo eventuálně přítomno již v díle a učení českého kacíře. Na druhé straně se v české historiografii – bez ohledu na konfesijní či jinak ideově zakotvené stanovisko badatele – prosadilo hledání směrem k minulosti a byla tak nalezena v podstatě tři východiska: Husovo učení by bylo nemyslitelné bez svých tří

¹ Francouzské znění této stati, která byla zpracována jako součást grantového projektu MŠMT Centrum pro studium patristických, středověkých a renesančních textů (LN 00A011) vychází ve sborníku *Luther et la Réforme* (Editions Du Temps, ed. Université de Paris – XII Val de Marne: Jean-Paul Cahn et Gérard Schneiflin).

evidentních zdrojů: učení anglického reformátora Johna Wycliffa, domácího reformního hnutí a lidového i učeného kacířství, v první řadě valdenství (Josef Pekař). Katoličtí historikové, pokud jsou Husovi a české reformaci vůbec nakloněni, hledají Husovy zdroje rovněž v minulosti, ovšem jinde, ve vnitrocírkevní reformě, v reformních směrech 14. století, přičemž zdůrazňují kompatibilitu Husova učení s teologickými definicemi patristické a scholastické teologie, jinými slovy – jsou přesvědčeni o Husově pravověrnosti.

Na těchto základech se zrodily různé klasifikace Husových a husitských nauk a celého onoho českého historického a kulturního fenoménu.² Váhá se mezi označením „reforma“ nebo „reformace“ či spíše „raná reformace“ (Frühreformation, A Premature Reformation)³ nebo jindy „Vorreformation“.⁴ V českém bádání posledních desetiletí se především díky evangelickému církevnímu historikovi Amedeu Molnárovi († 1990) ujala distinkce „první reformace“ a „druhá reformace“, přičemž první reformací je třeba rozumět valdenství, viklefismus s lollardstvím a husitství. V západoevropském historickém a teologickém bádání se ovšem husitství se všemi jeho ideami stále přijímá jako předstupeň, Hus a další velké osobnosti české

² Uvádíme zde nejen literaturu k problematice této poznámky, nýbrž základní tituly k Husově i Lutherově postavě, jež se jakkoli dotýkají jejich vztahu a důležitých aspektů jejich nauk: M. Vischer, *Jan Hus, sein Leben und seine Zeit 1–2*, Frankfurt am Main 1940 – H. A. Oberman, *Forerunners of the Reformation. The Shape of Late Medieval Thought illustrated by Key Documents*, New York 1966 – Týž, *Iustitia Christi and Iustitia Dei. Luther and the Scholastic Doctrines of Justification*, Harvard Theological Review 59, 1966, s. 1–26 – Týž, *Fourteenth Century Religion Thought. A Premature Profile*, Speculum 53, 1978, s. 80–93 A. Molnár, *Husovo místo v evropské reformaci*, Československý časopis historický 14, 1966, s. 1–14 – P. De Vooght, *L'hérésie de Jean Huss, 1–2*, 2. éd., Louvain 1975 – B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, 2. Aufl., München 1982 – Týž, *Luther and Hus*, in: *Evangelium in der Geschichte*, Göttingen 1988, s. 65–79 – A. McGrath, *Forerunners of the Reformation? A Critical Examination of the Evidence for Precursors of the Reformation Doctrines of Justification*, Harvard Theological Review 75, 1982, s. 219–242 – Týž, *Iustitia Dei, A history of the Christian doctrine of Justification I: The Beginnings to the Reformation, II: From 1500 to the present day*, Cambridge 1986 (dále jen McGrath I, II) – E. Werner, *Jan Hus, Welt und Umwelt eines Prager Frühreformators*, Weimar 1991 – *Jan Hus: Mezi epochami, národy a konfesemi*, Sborník z mezinárodního sympozia, konaného 22.–26. září 1993 v Bayreuthu, Praha 1995 – (dále jen J. H. mezi epochami) – P. Hilsch, *Johannes Hus, Prediger Gottes und Ketzer*, Regensburg 1999.

³ B. Töpfer, *Lex Christi, Dominium a církevní hierarchie u Jana Husa ve srovnání s jejich pojetím u Jana Viklefa*, J. H. mezi epochami, s. 101 a pozn. 50 – K periodizaci srv. B. Lohse, 1982, s. 26–28 a literatura s. 30.

⁴ B. Lohse, 1982, s. 22.

„první reformace“ jsou chápány v lepším případě jako předchůdci.⁵ Citujme dvě vyhraněná stanoviska, jež se vyslovují již i ke vztahu Hus – Luther: „Eigentlich begann die Reformationsgeschichte eben nicht bei Luther, sondern bei Johannes Hus“ – to jsou závěrečná slova stati F. Seibta z roku 1987.⁶ Přední Husův obhájce na katolické straně, belgický benediktin Dom Paul de Vooght, vidí věc jinak: „(Huss) ne fut pas réformateur dans le sens profond du mot. Avant tout le réformateur repense un état de choses, une civilisation ou une religion ou la vie tout court. Il finit tôt ou tard par bouleverser les cadres établis. Huss, bien loin de vouloir renverser les normes religieuses existantes, ne pense qu'à y ramener tous les hommes, les prêtres en particulier...“⁷

Naše otázka po kontinuitě a diskontinuitě se pokusí položit Husa jako historicky střední článek mezi středověkým katolicismem na jedné a Lutherem na druhé straně. Zde je nutno připomenout, že navzdory úsilí mnoha generací církevních historiků nevíme, do jaké míry bylo Husovo učení pravověrně katolické ve smyslu ortodoxie počátku 15. století. Ústředními spornými body jsou zde Husovy názory na církev (odvozeně od eklesiologie pak názory na poslušnost), na predestinaci, na eucharistii, v poslední době se dostává do popředí Husova eschatologie a jeho představy o Antikristu. (Naznačila jsem už, že různá řešení Husovy ortodoxie bývají závislá i na konfesijních postojích a zájmech badatelů, není tomu tak ale vždy.) K těmto tématům se vrátíme. Budiž ale nejprve řečeno, že tento výčet témat je sice standardní, není však podle mého názoru úplný – oblasti, na nichž jsme uvykli zkoumat Husovu věrnost katolickému učení, byly vytyčeny v minulém století a dodnes nebyl jejich počet rozšířen. Jsem ale přesvědčena, že Husovy a husitské texty nabízejí více, že se nad nimi můžeme a máme ptát, jaké byly názory Husa a dalších husitských teologů na ospravedlnění, na boží milost a spravedlnost, na postavení svědomí a jeho svobody, na význam kázání a slova, na úlohu skutků v křesťanském životě. Jednak dlužíme tyto rozbory husovským textům samým o sobě, jednak se takovýmto tázáním přiblížíme řešení otázek po vztahu mezi husitskou a luterskou reformací.

⁵ Výtečně jsou nejvýznamnější relevantní rysy přechodného období od pozdní scholastiky k reformaci se zřetelem k teologickým systémům 14. století vyloženy in A. McGrath I, s. 180ff: „The transition from the medieval to the modern period - Forerunners of the reformation doctrines of justification?“ – Srv. H. A. Obermann, *Hus und Luther*, J. H. mezi epochami, s. 319 ff.

⁶ Die hussitische Revolution als europäisches Modell, in: *Jan Hus und die Hussiten in europäischen Aspekten*, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Trier 36, 1987, s. 41.

⁷ L'hérésie, s. 492–3.

Husovy spisy po této stránce dosud zkoumány nebyly. Pokusila jsem se o takovýto rozbor pro jednoho z Husových předchůdců, M. Matěje z Janova, a to na základě jeho hlavního díla „Regulae Veteris et Novi Testamenti“. Zjednodušeně můžeme říci, že obsah tohoto spisu je eucharistický, „Regulae“ volají po častém, ne-li denním, přijímání laiků, přičemž se ozývají aspekty, v tehdejší náboženské praxi zanedbávané a naopak v reformačních systémech potom zdůrazněné: Matěj dává zjevně přednost lásce před bázní, spolehnutí před úzkostí, milosti před skutky. Podtrhl ten aspekt učení o boží milosti, který sice byl v katolické nauce jeho doby obsažen, býval však ve většině scholastických systémů a rozhodně v aplikované teologii, v kazatelské a pastýřské praxi, zdůrazňován méně než aspekt děsu a hrůzy před božím majestátem a úzkostí z věčného zatracení. Matějova teologie eucharistie je teologie naděje a spolehnutí na boží lásku a milost. Jeho Bůh není ani tak Bohem trestajícím a soudícím jako Pánem nanejvýš milosrdným a milujícím. Matěj z Janova se zde jistě neodchýlil od pravověří středověkého katolicismu, který byl ostatně v tomto ohledu značně věroučně diferencován, pouze upozornil na to, co pak samostatně rozpracovala a polemicky vyhroutil reformace.

Za druhé vidím v učení M. Matěje z Janova o eucharistii jistý emancipační prvek, který pak zvýrazní Hus svou neinstitutonální a protiinstitutonální eklesiologií a který bude žít ve světové reformaci jako požadavek svobody křesťana a zodpovědnosti jeho rozhodnutí: Matěj z Janova sice přímo neodrazuje věřící od dodržování směrnic jejich zpovědníků a kněží, implicitně je však v jeho výzvách k častému přijímání obsažena i relativizace církevních zákazů a omezení a prostřednické funkce kněze. Každý věřící, i laik, i žena, má *probare seipsum* a sám, podle vlastní potřeby a touhy, jíst z onoho chleba (a pít z onoho kalicha). Spolu se svobodou křesťana se objevuje kategorie boží spravedlnosti – lidé mohou podle své svobodné vůle užívat svátostí ke svému věčnému životu nebo ke své zkáze, neboť to je věc boží spravedlnosti a lidské svobody. *Libertas, iustitia Dei i iustificatio* zde má ještě daleko do pojetí, v jakém je známe od Luthera, jak nám to prozrazuje i Matějův koncept *milosti*, jenž zůstává sevřen v patristických pojmech. – A ještě jedna vlastnost Pařížského Mistra, Parisiensis, jak také bývá Matěj z Janova označován: jeho tvrdošíjně důsledné soustředění k Písmu, manifestované způsobem, jakým cituje své „autority“: téměř neuzívá patristických autorů a jen zcela výjimečně se u něj objeví odkaz na kanonické právo, cituje téměř výlučně Bibli. To svědčí o jeho vědomé volbě tohoto teologického pramene – i kdyby se k této volbě sám opětovně a výslovně nepřiznával. Je to jiné užívání středověkého citačního arzenálu než na jaké jsme v literatuře (i v reformní literatuře) této doby zvyklí. Tak

důsledným praktikem „des Schriftprinzips“ zdaleka není ani Hus, který s oblibou cituje staré i nové autority, et antiquos et modernos, ač po celou svou při s kurii a koncilem žádá, aby se mu jeho bludy a omyly dokázaly z Písma.⁸ - Jakkoli o tom všem Matěj z Janova uvažuje v postupech vlastních středověké scholastice, je jisté, že vyzdvihl a zdůraznil oblasti, jimiž se texty české spirituality čtrnáctého století, většinou buď asketicko-mystické nebo moralistní, nezabývaly.

Od tohoto teologicky nejvýznamnějšího Husova předchůdce se nyní obraťme k postavě českého reformátora samotného. Nové chápání souvislostí jeho učení s reformačními koncepty (přičemž základním textem k porozumění těmto vztahům zůstává uvedená česká stať A. Molnára)⁹ se zde pokusím představit na základě výsledků nejnovějších výzkumů, jak byly prezentovány zejména na mezinárodním ekumenickém vědeckém sympoziu, konaném v září 1993 v Bayreuthu.¹⁰ Ústřední kategorií Husova učení a učení jeho spolupracovníků a žáků je *lex Christi*, boží zákon, zjevený v Kristu a obsažený v Písmu, závazná norma, jíž jsou všechny lidské zákony a tradice podřízeny, o jejíž poznání musí křesťan usilovat a jíž musí spravovat svůj život. Vše, co je jí protikladné, pochází od Antikrista. Moderní uvažování o tomto hesle přivedlo historiky k formulaci dvojice *sola lege – sola fide*: nebudeme asi na scestí, budeme-li pod husovskou *lex* rozumět zákon ve smyslu přikázání – Husův apel na křesťanský život má silný moralistní náboj, což lze dobře pochopit ze skutečnosti, že husovské reformaci šlo především o nápravu poměrů v církvi a ostatně i ve společnosti. Mistr Jan upírá nekřesťansky žijícímu knězi skutečné kněžství (ale se zachováním platnosti svátostí, jimiž slouží věřícím), papeži pravé nástupnictví Petrovo. Ale tuto stránku Husova učení, přičítající se Augustinovu pojetí,¹¹ lze vyložit i jinak, způsobem, který již staví kostnického mučedníka do blízkosti

⁸ Srov. E. S. Molnár, O. A. R., *Viklef, Hus a problém autority*, J. H. mezi epochami, s. 109nn. Srv. Hilsch, s. 224: „Dennoch ist der Unterschied zu Luthers Prinzip Allein die Schrift (sola Scriptura) nicht mehr gross...“

⁹ Srv. pozn. I, Molnár 1966.

¹⁰ Nepodávám zde přehled obecně dosti povědomých Lutherových výroků o Husovi a husitech. Česká historiografie je poprvé reflekovala stať J. Goll, *Jak soudil Luther o Husovi*, Časopis Muzea Království Českého 54, 1880, s. 60–80 – Srov. M. Vischer I, s. 6 (a pozn. sv. II., s. 191), II, s. 104 (a pozn. s. 314 – Hussens Traum), 191–192, 334, 337–338, 363, poslední hodnotící souhrn Oberman, *Hus a Luther*, J. H. mezi epochami, zvl. V kapitole „Lutheraova solidarisace s Husem“, s. 269–271.

¹¹ Aurelius Augustinus odmítá rozlišovat život a učení – vyhroceně zejména v protidonatistických spisech *De baptismo* a *Post conlationem contra Donatistas*, kde obhájuje platnost svátostí nezávisle na stavu milosti, v jakém se nachází kněz.

Martina Luthera: podle formulace H. A. Obermana „ani u Wyclifa, ani u Husa nejde prostě o kritiku morálního stavu katolické církve, o schodek v paupertas apostolica, káraný valdenskými, nýbrž o vytěsnění ‚lex Christi‘, dosvědčovaného Písmem skrze kanonické právo.“¹²

Poslední husovské teologické zkoumání vyslovilo další odvážné paralely: v Husově výkladu Lombardových Sentencí, nota bene v souvislosti s predestinací, čteme obrat *ex plana fide*. Moderní teolog¹³ jej uvádí do souvislosti se slavným reformačním heslem a zároveň upozorňuje, že další dvě reformační formule, totiž *sola gratia* a *sola Scriptura* (o jejichž obsahu jsme se mohli zmínit dokonce již u Husova předchůdce Matěje z Janova) znějí u Husa jednoznačněji a odvážněji. A zase jiný moderní teolog, uvažuje o Husově pojmu predestinace, vyslovil další odvážný názor, totiž že se Hus svým pojetím predestinace ocitá v blízkosti pozdější *iustificatio sola gratia*.¹⁴ Ještě jednoznačnější je formulace další nové studie,¹⁵ že soteriologická dignita patří podle Husa víře, nikoli skutkům. Církev chápe Hus ve dvojitým smyslu: je mu jednak ve viklefském smyslu *universitas praedestinatorum*, jednak *congregatio fidelium*, jejíž hlavou je pouze Kristus, nikoli papež. Obojí má u něj praktický základ i praktický dosah. Husovo společenství předurčených ke spáse je sice konec konců onou neviditelnou církví, již si Kristus od počátku světa vyvolil, ale především je nástrojem proti zesvětštlé instituci, římské církvi, kterou nejprve Hus (ovšem již před ním jeho předchůdce, citovaný Matěj z Janova, jemuž nezbylo nic jiného než institucionální římskou církev zahrnout již proto, že schismatem pozbyla jednoho z podstatných znaků, jednoty) a ještě důrazněji Luther postavili mimo legitimní eklesiologický systém: hlavou církve nemůže být někdo, kdo de facto není jejím členem, kdo svým neřádným způsobem života dokazuje, že je *praescitus ad dampnationem* a že mezi predestinované nepatří. Tak jsa v těžkém hříchu, není papež papežem, prelát prelátem, biskup biskupem, ani světský pán není světským pánem – to vše ve stopách Viklefových a podle jeho formulací, ovšem v české situaci počátku 15. století s novým důrazem a s novými společenskými důsledky. Církev je ovšem také *congregatio fidelium* či *communio sanctorum* nebo *corpus Christi mysticum* – i to v opozici k institucionální církvi, která se často definovala jako římská kurie, jako tělo, jež je složeno z kardinálů a jehož hlavou je papež. Z těchto

¹² H. A. Oberman, *Hus a Luther*, tamtéž s. 267.

¹³ M. Wernisch, *Ratio voluntatis u M. Jana Husa*, tamtéž s. 132.

¹⁴ Z. Kučera, *Eklesiologický výklad posledního soudu – pokus o porozumění Janu Husovi*, tamtéž s. 151.

¹⁵ J. Liguš, *Husovo pojetí Písma podle jeho kázání*, tamtéž s. 185.

definicí je zřejmé především, že Hus cítí, myslí a učí neinstitucionálně, ba protiinstitucionálně. Odmítá se podrobit církevně politickým, právním a organizačním formulím, které snad kdysi měly svůj eklesiologicky konstitutivní význam, ten však již Hus cítí jako vyprázdněný. Je nutno vrátit se ke Kristu a k apoštolské církvi. To není jen Vikleř, je to i mentalita lidového sektářství, ve vyzrálejší a lépe reflektované podobě je to i pozdější reformace Lutherova. Nejnapadnějším výrazem této Husovy polohy je jeho odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu, k této institučně neuchopitelné a v eklesiální struktuře tudíž neexistující právní instanci, z dubna roku 1412.¹⁶ Stojíme zde také před Husovým pojetím poslušnosti: systematicky o ní Hus pojednal ve třech kapitolách svého stěžejního, ostatně silně Vikleřem poznamenaného díla, v obsáhlém traktátu „De ecclesia“, a to na základě výkladu Bernarda z Clairvaux o dobrých, špatných a středních (neutrálních) skutcích: křesťan nemá být poslušen jakékoli autority, příkazují-li mu něco jednoznačně zlého, musí jich být poslušen, příkazují-li věci dobré, se zákonem Kristovým shodné – ale v oněch věcech středních, indiferentních, u nichž Bernard své mnichy odkazuje k poslušnosti, nabádá Hus – ostatně na základě toho, jak sám domyslel Bernardův text – k rozváznému posuzování všech okolností takovýchto příkazů. Věřící má být tedy schopen soudit sám, co je ve shodě s božím zákonem a co je proti němu, i když to na první pohled vyhlíží indiferentně – svoboda křesťana a jeho svědomí je zde zdůrazněna mnohem více než jak se mohla uplatnit u Bernarda.

To podstatné, co Husa postavilo proti hierarchickým církevním strukturám, co jej přivedlo na hranici a co je ostatně hlavním obsahem i odkazem jeho učení, je nepochybně právě jeho protiinstituční nebo aspoň neinstituční eklesiologie, pojetí církve: stručně řečeno nepřijímá Hus církev jako organizaci, jako hierarchicky uspořádanou strukturu, ale jako společenství božího lidu, jako congregatio fidelium. V tom se český kacíř přiblížil pozdější reformaci snad nejvíce a nejvýznamněji. U Luthera má sice věroučné soteriologie přednost před eklesiologií,¹⁷ Lutherův hlavní článek nejedná „de ecclesia“, a přesto, jak je to ostatně vyjádřeno v jeho okřídleném označení *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, se církve velmi podstatně dotýká. Věřoučné formule obou fází reformace jsou tedy eklesiologickému modelu v jistém smyslu podřízeny, jsou jeho předpokladem nebo důsledkem. Lze to rozpoznat a sledovat i na jejich osudu: jestliže je *sola gratia* odvěkým

¹⁶ Tento akt rozebírá a historicky i právněhistoricky zařazuje a posuzuje J. Kejř, *Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu*, Praha 1999.

¹⁷ McGrath I, s 10.

majetkem středověkého, zejména augustinsky založeného, katolicismu, byla-li první i druhou vlnou reformace vlastně jen nově zdůrazněna, jestliže se mohou moderní katoličtí a luterští teologové shodnout v pojetí Rechtfertigung, jestliže začínají ztrácet svou výhrůžnou sílu výrazné rozdíly v chápání podstaty, funkce a významu Večeře Páně – zůstává na druhé straně citelný rozdíl mezi eklesiologií církve katolické a církví z reformace vzešlých. Projevuje se to nejen v definicích a při globálním pohledu na jejich uspořádání a chování, ale i v problémech závislých, zejména v pohledu na laiky, na kněžství, na apoštolskou posloupnost, na kněžství a laický apoštolát, o ordinaci žen nemluvě – a nakonec i v praktických možnostech a v hranicích ekumenického dialogu samého.

Dalším polem, na němž se pohybuje husovské bádání a na němž došlo k mnoha omylům a nedorozuměním, je učení Jana Husa o eucharistii. Hus především kritizoval pověrečný vztah ke svátosti, což slyšíme nejhlasitěji ze spisu „De sanguine Christi“ z roku 1406, v němž se postavil proti uctívání zázraku Kristovy krve, praktikovanému poutníky v braniborském Wilsnacku, kde mělo v roce 1383 dojít k zázraku s krvavou hostií. To za prvé. – Další otázka, zvláště často diskutovaná: zastával Hus remanenci, již prokazatelně učil Viklef, nebo se držel středověce pravověrné transsubstanciační nauky? Poslední zkoumání Husových textů¹⁸ vyznělo v tom smyslu, že Hus se k remanenci výslovně nepřihlásil, že se držel spíše transsubstanciace, i když s některými odchylkami od pravověrné katolické nauky. Můžeme dokonce říci, že Husa tato otázka nevzrušovala tolik, jako jeho historiografy, a že v ní zůstal neutrální. Pro naše poznání Husa je to důležité i jako důkaz Husovy mnohem menší závislosti na anglickém reformátorovi, než o jaké jsou či byli přesvědčeni Husovi kritikové. – Dalšími aspekty jsou časté přijímání laiků a požadavek laického kalicha. Hus se otázce častého přijímání na rozdíl od svých předchůdců, zejména Matěje z Janova, příliš nevěnuje, stačí mu Augustinovo „cotidie eucharistiae communionem accipere nec laudo nec vitupero, omnibus tamen dominicis diebus communicandum hortor“.¹⁹ A právě zde shledáme teologickou příbuznost s Martinem Lutherem. Pro oba je ve Večeři Páně podstatná víra přijímajícího křesťana, nikoli samo svátostné působení, pro oba je důležité evangelium a jeho hlásání slovem, kázání a naslouchání, svátost sama o sobě je zbavena pravého významu. O Lutherovi říká mono-

¹⁸ S. Sousedík, *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*, Praha 1998 – podobně A. Kolesnyk, *Husovo pojetí eucharistie*, J. H. mezi epochami, s. 118 nn. a tam v pozn. 1 citované práce E. Wernera.

¹⁹ Decretum Gratiani De cons. D.2 c. 13, ed Friedberg I, col. 1318 (Aurelius Augustinus, *De ecclesiasticis dogmatibus*).

grafie O. H. Pesche,²⁰ že „Luther musel dosavadní nauku o svátostech a ještě více soudobou náboženskou praxi chápat jako cestu ke spáse *vedle* víry, ba s *obejitím* víry.“ Lutherovo a patrně i Husovo stanovisko je tedy něco docela jiného než středověká zbožnost, zejména zbožnost lidová. Matěj z Janova v ní kotví ještě celým svým učením – přijímání eucharistie má spasitelné účinky samo o sobě, proto také nestačí přijímání duchovní, je třeba se jej zúčastňovat svátostně. (Blíž k Husovi a tím k Lutherovi zde snad má Milíč z Kroměříže, jehož důraz na slovo a na kazatelskou činnost hledá a nachází mladý nizozemský badatel o jeho spisech).²¹ Z téhož kořene (totiž z důrazu na víru a slovo oproti magické funkci svátosti) jako Husova relativní lhostejnost k otázce častého přijímání vyrůstá i jeho relativní lhostejnost a dlouho trvající rezerva k laickému kalichu. Budiž připomenuto, že Hus není autorem této svátostné inovace: zavedli ji jeho žáci Jakoubek ze Stříbra za spolupráce německého kanonisty, dalšího Husova spolupracovníka Mikuláše z Dražďan. (Tím méně má s kalichem cokoli společného Matěj z Janova, jemuž mívá historiografie tu a tam sklon ideu kalicha přičítat: u Matěje šlo výlučně o časté přijímání laiků, nikdy o laický kalich.)

Heiko A. Oberman, který mezi současnými církevními historiky snad nejpilněji sleduje spojnicí mezi spiritualitou 14. století, českou reformací a Lutherem, přispěl do citovaného bayreuthského sborníku studií, jež nese přímo titul „Hus a Luther“ s podtitulem „Antikrist a druhý reformační objev“. Autor označuje zkušenost s antikristovským stavem církve, s příchodem Antikristovým, zkušenost Husovu i Lutherovu, za fenomén, který přinejmenším relativizuje rozlišení mezi reformou a reformací, mezi kritikou života a kritikou učení. Antikrist je podle Obermana oním druhým Lutherovým reformačním objevem, který jej natolik sblížuje s kostnickým mučedníkem (nejen s jeho učením o Antikristu, ale i s jeho koncem – Hus v boji proti Antikristu „ve svých posledních dnech chce předurčené mobilisovat jako povoláné svědky krve, kteří mají být stejně jako dřívější bezpočetní mučedníci hotovi položit svůj život k reformačnímu napomenutí církve, quae non patitur reprehensionem, jež není schopna snést reformní kritiku.“ „Nemůže být sporu o tom“, pokračuje Oberman, „že Hus v Lutherově životě nepředstavuje žádnou okrajovou figuru a marginální thema jeho theologie.“²²

Reformační recepce a reflexe Husových a husitských názorů byla aspoň zčásti věnována pozornost na nedávné mezinárodní rozpravě o českém

²⁰ Pesch, *Cesty k Lutherovi*, český překlad J. Vokouna Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, s. 100.

²¹ P. C. A. Morée, *Preaching in fourteenth century Bohemia*, EMAN 1998.

refomátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího tisíciletí (Convengno internazionale su Iohannes Hus), konané v prosinci 1999 na Papežské Lateránské univerzitě v Římě. Konference prezentovala výsledky práce komise, zřízené při české biskupské konferenci v roce 1993 z podnětu Jana Pavla II. ("Komise pro studium problematiky spojené s osobností, životem a dílem M. Jana Husa") a vedle referátu Martina Wernische s názvem Giovanni Hus nel pensiero della Riforma (Jan Hus v reformačním myšlení) se zde našeho tématu týkalo nejbezprostředněji, i když nikoli explicitně, vystoupení prof. J. Seiferta (Gli aspetti etici della insistenza di Hus sull'otroprassi e sul ruolo della coscienza – Etické aspekty Husova požadavku křesťanského života a úlohy svědomí).²³

Je tedy vztah Husa a Luthera, poměr mezi první a druhou reformací či mezi reformou a reformací problémem starým jako reformace sama a přitom problémem stále nově nahlíženým a zpracovávaným. Stále nově v souřadnicích dobových kontextů. Tato nová hledání a nové pokusy o řešení vypovídají nejen o české huse a wittemberské labuti,²⁴ ale dokonce snad více o těch, kteří se takto ptají i odpovídají. V případě našeho přelomového letopočtu také o Čechách a Němcích (ti obojí jsou stále otevřenější smířlivému dialogu), také o katolících a evangelících (platí o nich totéž), a také o tom, jaká chce být moderní Evropa.

²² J. H. mezi epochami, s. 269, 272.

²³ Podobně jako v Bayreuthu H. Oberman, vystoupil v Lateránu s referátem o Husově eschatologii a o jeho učení o Antikristu jako hermeneutickém klíči k Husově eklesiologii F. J. Holeček (*Momento escatologico. Hus ed il problema dell'Anticristo*). – Sborník z lateránského symposia vyjde v dohledné době v české a italské verzi.

²⁴ Legendární původ těchto metonymií viz Vischer II, 346.

MOTIV (OVCÍ A) PASTÝŘE V MATOUŠOVĚ EVANGELIU

Jiří Mrázek

THE MOTIF OF (SHEEP AND) SHEPHERD IN THE GOSPEL OF MATTHEW

At the very beginning of his narrative (Mt 2,6) Matthew knowingly and deliberately creates the expectation that Jesus will fulfil the role of royal Shepherd of his own people. However, this fulfilment remains in the background during most of the story and returns at the very end of the narrative (Mt 26,31) to come true in a paradoxical way: Jesus becomes the shepherd who is struck according to Zech 13,7. So Matthew rouses an expectation at the very beginning only to turn it surprisingly upside down at the end and to make the reader think in what way the „beaten shepherd“ did or did not fulfil the expectation of a Shepherd – Leader of the people. This intention is supported by the fact that the role of shepherds is with unexpected decisiveness denied to the disciples (Mt 10 and 18). This is done directly and obviously so that a reader must be surprised by the refusal of the disciples' shepherd role. The author does not want to put forward the motif of the shepherd as the clue to the whole gospel. Nevertheless, he insists that Matthew works with this motif in a well considered way and uses it as a remarkable element in his narrative strategy.

Dovolte nejprve vysvětlující poznámku, jak jsem k tomuto tématu přišel. Psal jsem práci o podobenstvích v Matoušově evangeliu a při exegezi desáté kapitoly mě zaujalo, jak *promyšleně* si tam evangelista s motivem pastýře hraje. Protože jinak než promyšlenou hrou je jeho počínání těžko nazvat. Opakovaně nabízí učedníkům roli pastýře – pastýře, který je poslán ke ztraceným ovcím – aby jim vždy na poslední chvíli tuto roli vzal a vyhradil ji někomu jinému. O něco později – vlastně o mnoho později, když jsem se dostal až k exegezi pašijního příběhu - jsem přemýšlel, proč právě v pašijním příběhu není žádné velké, výpravné podobenství. Není to proto, že by na podobenství už nebyl čas: Při Pomazání v Betanii, během Poslední večeře, nebo ještě i při cestě do Getsemanské zahrady – tam všude bylo dost místa na to, aby nějaké vysvětlující nebo třeba i zneklidňující, polemické podobenství mohlo zaznít. A není tomu tak, že by se do této souvislosti žádné nehodilo: například podobenství o zlých vinařích by právě zde promluvilo velmi naléhavě. Nakonec jsem pochopil, že *namísto* velkého podobenství zazní v pašijích metafora o zbitém pastýři, převzatá z proroctví Zachariášova. A že tato metafora, aplikovaná na Ježíšův příběh, je mnohem drsnější a syrovější než celé Podobenství o vinařích a všechny tři Předpovědi utrpení dohromady.

Kupříkladu evangelista Jan, který umí zachovat noblesu a eleganci za všech okolností, nechá Ježíše promlouvat o dobrém pastýři, který položí svůj život za stádo (Jan 10). Evangelista Matouš to v syrovém šerosvitu pašijní noci líčí tak, že pastýř pokládá svůj život za ovce, které nemá. Protože už se dávno rozutekly. Absurdní, opuštěný pastýř bez ovcí pokládá život za neexistující stádo – a ztracené ovce bez pastýře marně čekají, kdy si je pastýř přijde najít a naložit na svá ramena, protože pastýře už si mezitím našel někdo jiný, koho až k němu dovedla ztracená třináctá ovce. A to je situace krátce před úsvitem velkého pátku. Na tomto místě jsem pochopil, že výrok *Budu bít pastýře a rozprchnou se ovce stáda*, že tento výrok o *zbitém pastýři a rozprchlých ovcích* je více než jenom hořkým povzdechem zrazovaného Ježíše. Že k tomuto „finálnímu“ obrazu pastýře se sbíhají nitky z celého evangelia.

Tyto nitky teď budeme sledovat. A jako disciplinovaní čtenáři knihy začneme od začátku. První výrok o pastýři najdeme v Mt 2,6:

*A ty Betléme v zemi judské,
zdaleka nejsi nejmenší mezi knížaty judskými,
neboť z tebe vyjde vévoda,
který bude pastýřem mého lidu, Izraele.*

Toto mesiášské zaslíbení nám kreslí tradiční obraz davidovského krále jako pastýře svého lidu. A tento obraz – zdá se – si evangelista od samého počátku nárokuje pro Ježíše. Předpověď sama ovšem zazní za velmi zvláštních okolností, a také její znění je poněkud nesamozřejmé: mudrci od východu přicházejí do Jeruzaléma, vedeni hvězdou právě narozeného krále. Hvězda, která hned příští den (příští noc) bude navigovat tak přesně, že podle ní mohou určit dokonce i správný chlév, tato hvězda je tentokrát vedla tak neurčitě, že popletli i město. I zarmoutil se Herodes, když přišli, a všecken Jeruzalém s ním, a nechal si polohu mesiášova rodiště určit od velekněží a zákoníků. Velekněží a zákoníci se rozpomenou na proročká slova o Betlému judském a jeho slavném synu, který se stane pastýřem Izraele.

O *věrohodnosti* velekněží a zákoníků, o jejich případné loyaltě Herodovi tady, na počátku vyprávění, ještě nic nevíme. O věrohodnosti Heroda jako zadavatele se vzápětí dozvídáme jen to nejhorší. Ani předpověď sama by tedy nemusela být směrodatná. Mohla by to být případně i *falešná* (záměrně zavádějící) předpověď a falešné (nebo mylné) očekávání.

Jeho *první* část se však naplňuje už vzápětí: hledaný je skutečně nalezen v Betlémě. Arciže naleznou ho tam jenom ti, kteří ho s upřímným úmyslem hledali. Zatímco Herodes ho už nezastihne. Už to je docela zajímavá myšlenka, kterou nám evangelista sděluje mezi řádky. Nicméně zůstaňme

u toho, že první část předpovědi se naplnila – očekáváme tedy právem, že postupně se naplní i její zbytek a Ježíš se stane královským pastýřem celého lidu. V úplně *nejbližším* horizontu se ovšem brutálně naplní předpověď zcela jiná: o hlase, který je slyšet v Ráma, a Ráchel, plačící nad vražděnými neviňátky (Mt 2,16–18). Skoro se vnucuje myšlenka, že na konci, v pašijích, se Matouš vrací nejenom k onomu zaslíbenému pastýři, ale tak trochu i k vraždění neviňátek. A třeba i tak, že nakonec tomu mordování stejně neunikl. Jako ten, kdo se narodí pro šibenici...

Nyní ale to nejdůležitější: nakolik *je* tato spojovací nitka mezi pastýřem na začátku a pastýřem na konci pro Matouše skutečně důležitá, se ukazuje na tom, jakou práci mu dalo ji vytvořit. Velekněží a zákoníci citují Micheáše (Mi 5,2 = Mt 2,6) kvůli zmínce o Betlému Efrata, z kterého vzejde Zaslíbený. Ale slova o pastýři se sem nedostala jen pouhou setrvačností, v rámci tohoto citátu. Protože slova o pastýři v tom citátu vůbec nejsou! A Matouš ho musel zkompileovat (někdo by možná řekl *zfalšovat*) pomocí 2 S 5,2 (kde zase nestojí nic o Betlému, ale je tam Vévoda – pastýř svého lidu). Matouš *se značným úsilím* vytvořil na samém začátku tradiční obraz pastýře, ačkoliv se tento obraz v průběhu vyprávění takřka vytratí – aby se na konci vrátil úplně jinak, téměř na hlavu postavený.

Postupme nyní o krok dále. Následující pasáže: o Janu Křtiteli, o Pokušení na poušti a Povolání prvních učedníků... ty všechny s motivem pastýře a ovcí vůbec nepracují. Učedníky si Ježíš nepovolává za pastýře, ale výhradně jako *rybáře* lidí. Nejsou v pozici pastýřů, kteří by pečovali o svěřené ovce, ale nanejvýš (řečeno s klasikem:) „těch, kteří chytají v žitě“.

Následuje Kázání na hoře (Mt 5–7), kde v celé Ježíšově řeči nepadne o pastýři ani slova. Jen v samém závěru, v Mt 7,15 varuje před *vlky*, kteří se převlékají za ovce a přicházejí v rouše ovčím. Jen velmi nepřímou lze z toho dovodit, že společenství je tu *vlastně* přirovnáno k ovčím, a do jejich stáda právě infiltrují vlci. Jen velmi vzdáleně je s touto myšlenkou společenství jako ovcí spojena možnost, že by snad někde mohli mít nějakého pastýře. Ale tato implicitnost velmi dobře odpovídá celému Kázání na hoře, ve kterém *jakoukoliv* christologii najdeme jenom velmi implicitně a v náznacích.

Mnohem napínavější začíná být situace až na přelomu deváté a desáté kapitoly. Ježíš tam lituje zástupy, že jsou jako ovce bez pastýře:

Když viděl zástupy, bylo mu jich líto, protože byli vysílení a skleslí jako ovce bez pastýře. Tehdy řekl svým učedníkům: „Žeň je velká, dělníků málo.“ (Mt 9,36n)

V reakci na to (neboť tak to aspoň čtenář *musí* vnímat, že v bezprostřední reakci na zástupy jako ovce bez pastýře) Ježíš ustanoví svých Dvanáct a hned je posílá zvěstovat. Tento dojem, že je posílá v roli pastýřů, ještě zesílí sedmým veršem, kde říká:

(na cestu k pohanům nechodte,) jděte raději ke ztraceným ovcím izraelským.

Pak následují instrukce, jak se chovat, jak se *nevybavovat* na cestu, co dělat, ale když už čekáme přímé oslovení: *Hle, já vás posílám jako pastýře ovcí*, tak místo toho docela nečekaně řekne:

Hle, já vás posílám jako ovce. A sice jako ovce mezi vlky.

Poslání pastýřů je učedníkům (v této chvíli už nečekaně) upřeno a oni se musí spokojit s tím, že nejsou ničím nadřazeni ovcím, ke kterým jdou. Dokonce je zde použita (a převrácena) právě ta metafora, kterou jsme potkali už na konci kázání na hoře; jen místo vlků mezi ovce teď mají infiltrovat ovce mezi vlky.

Zdůrazňují: není tomu tak, že by se Matouš představě učedníků jako pastýřů vyhýbal. Nevyhýbá se jí. On ji *záměrně navozuje*, aby ji vzápětí razantně vyvrátil. Proč vlastně, na to si budeme muset ještě chvíli počkat.

Opět, podobně jako v Mt 25,6, můžeme sledovat, že Matouš si dal zvláštní práci, aby představu ovcí a pastýře navodil. Lítost nad zástupy, které jsou jako ovce bez pastýře, zná z ježíšovské tradice už Marek, ale ten ji uvádí ve spojitosti s Nasycením zástupů (Mk 6,34): Ježíšovi tam bylo líto zástupů, které za ním vyšly na pusté místo, a začal je učit. A potom je i nasytí. V Markovi jsou to ovce bez pastýře, ke kterým se obrací se svou „pastýřskou“ aktivitou sám Ježíš. Učí, tedy orientuje zmatené stádo, které bylo bez vůdců, a posléze je i sytí.

V Matoušovi reaguje na zmatené ovce tím (nebo zdánlivě tím), že instruuje a vysílá učedníky. Ale potom se najednou ukáže, že učedníci jsou *také jenom* ovce, a pastýř... o pastýři tu vlastně není řeč. Jenom od Mt 10,16 začne diskurs nápadně připomínat pašijní příběh. Tedy: řeč, která reaguje na ovce bez pastýřů, začne ve svém závěru připomínat příběh o zbitém pastýři bez ovcí. Ale nijak sugestivně a v tomto momentu ne více než jako nejasnou anticipaci toho, k čemu se čtenář ještě nedostal.

Ve 12. kapitole, to znamená v té části vyprávění, kde začínají převažovat (a houstnout) reakce *na* Ježíše, najdeme spor o tom, zda je dovoleno uzdravovat v sobotu, a Ježíš se v ní přirovnává k člověku, který zachraňuje ovci:

On jim řekl: „Kdyby někdo z vás měl jedinou ovečku, a ona by mu v sobotu spadla do jámy, neuchopil by ji a nevytáhl?“ (Mt 12,11)

Opět to není řečeno naplno. Ale přirovnává se k někomu, kdo by mohl být pastýř; kdo má co do činění s ovce (nebo alespoň jednou ovci); a kdo je případně zachraňuje. Shodou okolností se v závěru této perikopy farizeové domlouvají, jak by tohoto člověka zahubili.

V celé 13. kapitole, v kázání na břehu moře, nenajdeme o pastýři (ale ani o ovcích) jedinou zmínku. To je tím zvláštnější, že tato řeč je po mnoha stránkách centrální. Ale převažuje v ní téma Božího království. Soteriologie (spíše obecněji podaná) v ní převažuje nad konkrétnější christologií.

V 15. kapitole, v příběhu kananejské ženy se znovu objeví věta o poslání ke ztraceným ovčím izraelským (Mt 15,24). Opět tu není řeč přímo o pastýři, nýbrž jakoby opisem o někom, kdo je *poslán* k ovčím. Ale tentokrát je tím poslaným sám Ježíš. Potom se ovšem obraz rychle změní a místo ovcí se pojednává vztah štěňat a dětí.

Hojnější výskyt ovcí je až v 18. kapitole, v řeči, kterou pronáší Ježíš jenom k učedníkům, a která bývá tradičně nazývána Řád společenství (nebo Řád společného života). Je to název poněkud ironický, i když tak zřejmě nebyl původně zamýšlen. Ale typické pro tuto řeč je právě to, většinu řádů bourá. Zejména tam, ke by šlo o vnitřní hierarchii v církvi. Otázkou po hierarchii vlastně učedníci tuto řeč přímo otvírají:

V tu hodinu přišli učedníci k Ježíšovi s otázkou: „Kdo je vlastně největší v království nebeském?“ (Mt 18,1)

Ježíš je v odpovědi všechny srovná do postavení dítěte. A v tomto duchu pokračuje celá řeč. V Mt 18,10 provede totéž andělům:

Mějte se na pozoru, abyste nepohrdali ani jedním z těchto maličkých. Pravím vám, že jejich andělé v nebi neustále hledí na tvář mého nebeského Otce.

Ne každá dogmatika a ne každá angelologie v ní počítá s osobními anděly strážnými; ale *pokud* je zná, tak patří k nejnižšímu řádu, k nejnižšímu okruhu andělů – zatímco jenom ti nejvyšší arch-andělé mohou hledět na Boží trůn. *Tady* andělé maličkých hledí na Boží tvář. To znamená, že buď je celá andělská hierarchie naruby (vzhůru nohama kvůli maličkým), anebo jsou na tom archandělé nanejvýš stejně jako andělé maličkých (a mohou být ještě rádi). Dokonce archandělé jsou v Božím království jen v postavení dětí. (Je zajímavé, že *takové* anarchie tam nahoře se zalekl i EKUMENICKÝ PŘEKLAD, a místo aby *hleděli na Boží tvář* nechá maličké jenom decentně v „Boží blízkosti“).

Po tomto extempore o andělech pokračuje řeč Podobenstvím o ztracené ovci (Mt 18,12–14). V něm *ani jediná* ztracená ovce není méně důležitá

nežli 99 neztracených. Situačně je dokonce důležitější: pro ni se rozjíždí záchranná akce a z jejího návratu je větší radost než z trvalé přítomnosti oněch zbývajících.

Vzápětí za tímto podobenstvím následuje rada, jak hledat pobloudilého bratra. Jakoby v *intenci* podobenství:

15 Když tvůj bratr zhřeší, jdi a pokárej ho mezi čtyřma očima; dá-li si říci, získal jsi svého bratra. 16 Nedá-li si říci, přiber k sobě ještě jednoho nebo dva, aby ústy dvou nebo tří svědků byla potvrzena každá výpověď'. 17 Jestliže ani potom neuposlechne, oznam to církvi; jestliže však neuposlechne ani církev, ať je ti jako pohan nebo celník.

Při pozorném čtení zjistíme, že i zde (nebo snad právě zde) pokračuje pozoruhodné potlačení hierarchických prvků. Když tvůj bratr zhřeší – nečteme zde: jdi a oznam to svému presbyteru nebo biskupovi, ani *pastýřské* radě. Když pobloudí tvůj bratr, jdi za ním ty – kdokoliv. A samozřejmě by se hodilo přeložit spíš *přesvědč ho než kárej* (ELEGXON). Když na jednoho nedá, přiber si na pomoc – ne presbytera nebo faráře, ale znovu je tady: *kohokoliv*. Pokud ho nepřesvědčí ani ústa dvou svědků – tak už to řeší rovnou celá EKKLÉSIA.

Pod dojmem předchozího podobenství máme chápat celou tuto činnost jako *hledání a přivádění zpátky* a následnou větší *radost* z toho jednoho navrátilce než z 99 slušných, kteří nikdy nikam nezabloudili. A tedy nikoli napomínání s následnou exkomunikací. Přesto je zajímavé, jak je tady potlačena jakákoliv instituce: kdokoliv – žádný zvláštní k tomu určený pastýř. A když nestačí jeden-kdokoli, tak tedy všichni.

Vrátíme-li se nyní k podobenství o ztracené ovci, je přirozené, že v tom, kdo jde za ztracenou ovci, vidíme pastýře. Ale Matouš se tomu slovu vyhne ještě i tady. Dokonce úvod podobenství poněkud odosobní. Oproti Lukášovu sugestivnímu *Kdokoli z vás (by měl 100 ovcí)* – je u Matouše jenom *Má-li někdo...* (doslova: *stane-li se nějakému člověku, že se zatoulá ovce...*)

Průběžně shrnuji: podobně jako v desáté kapitole zde Ježíš mluví především k učedníkům. Podobně jako v desáté kapitole zde hrají velkou roli ovce. A role pastýře je téměř na dosah. A podobně jako v desáté se nakonec ukáže být *z dosahu*. *Nakonec* byli učedníci vysláni jen jako ovce mezi ovce (dokonce mezi vlky). *Nakonec* je napomínající bratr jen jednou ovci mezi ovce, stejně tak jako bratr pobloudilý. *Nakonec* zůstane pastýř v obou případech nepojmenován. Ale začíná se rýsovat.

Cestou do Jeruzaléma pastýřský motiv opět nenajdeme. A co je zvláštní: v Jeruzalémě také ne, ačkoliv Ezechielovský motiv nepravých pastýřů by se hodil přinejmenším stejně dobře jako zlí vinaři.

Pastýře najdeme znovu až v Podobenství o posledním soudu (Mt 25,31 až 46), tedy v úplně posledním textu před pašijemi. A tady, v předvečer pašijí, už najednou najdeme opět naprosto tradiční obraz Pastýře Krále a Soudce v jedné osobě:

³¹ Až přijde Syn člověka ve své slávě a všichni andělé s ním, posadí se na trůnu své slávy; ³² a budou před něho shromážděny všechny národy. I oddělí jeden od druhých, jako p a s t ý ř odděluje ovce od kozlů, ³³ ovce postaví po pravici a kozly po levici. ³⁴ Tehdy řekne k r á l t ě m po pravici... atd.

Tedy pro změnu jev synoptické apokalypsy: tradiční danielovský Syn člověka – jako Soudce při posledním soudu a jako Král; a tentokrát i volně spojen s představou Pastýře. Podobenství samo se vzápětí dostane do zcela jiných poloh, všední každodennosti. Ale to v této souvislosti nemusíme probírat. Stejně tak to, že je obraz pastýře jako spravedlivého *soudce*, soudcovská role pastýře charakteristická spíše pro Chamurapiho zákoník než pro Starý zákon. Nám postačí, že je zde obraz Pastýře v jedné ze svých tradičních, slavných a pravomocí vybavených podob. Tentokrát řekněme *pastýř apokalyptiků*.

A podobně jako od pastýře mudrců, který se narodí v Betlémě judském, i od tohoto pastýře apokalyptiků vedou přímé nitky až do pašijí.

Ze Syna člověka, který je soudcem světa, se v Ježíšově podání stane Syn člověka, který musí být odsouzen a zabit. Soudce, který se nechá odsoudit. Není náhodou, že všechny předpovědi utrpení používají právě termín syn člověka. A z pastýře, před kterým defilují stáda jako na vojenské přehlídce, se stává pastýř zbitý, kterému všechny ovce utekly.

Dostáváme se do finále: (Mt 26,30)

³⁰ Potom zazpívali chvalozpěv a vyšli na Olivovou horu. ³¹ Tu jim Ježíš řekl: „Vy všichni ode mne této noci odpadnete, neboť jest psáno: .Budu bít pastýře a rozprchnou se ovce stáda.‘ ³² Po mém vzkříšení však vás předejdu do Galileje.“

Opět zde máme metaforu ovcí, tentokrát v konvenčním vztahu *pastýř a ovce*. Pastýř je výslovně jmenován a (snad nejvýslovněji) vztažen na Ježíše. Tentokrát ovšem je to *pastýř*, jehož role je značně nekonvenční, navzdory tomu, že výrok je – obdobně jako na počátku evangelia – starozákonním citátem. Podobně jako v Mt 10 je metafora založena na tom, že v konvenčním spojení se jakoby vyměnily role. V 10. kapitole to bylo konvenční spojení ovce a vlci, kde ovce najednou nečekaně začnou infiltrovat do *vlčího* stáda. Přesněji: ovce jdou mezi ovce, které se vůči nim stávají vlky. Zde na konci je to pastýř, který by měl chránit ovce, ale místo toho je sám bezbranný a bitý.

O šerosvitu této scény jsme hovořili na počátku. Ježíš podle Matoušova přesvědčení přece jen *naplnil* ono očekávání pastýře, který vzejde z Betléma Judova. Jenomže *svým* způsobem a podle jiného starozákonního předobrazu. A *doplnil* počet těch, pro které pláče Ráchel. Mezi pastýřem z první starozákonní předpovědi – a pastýřem z této poslední se odehrává napětí celého Matoušova příběhu.

Můžeme diskutovat o tom, zda v onom bití pastýře, zatímco utíkají ovce, *je* nebo *není* vyjádřena zástupnost. Nebo jen opuštěnost. Jisto je, že tím příběh *nekončí*. A stejně tak i metafora pastýře má svoje nenápadné, neokázalé pokračování ve slově PROAXÓ (Mt 26,32) – budu vás *předcházet* domů, do Galileje. Tak jako pastýř předchází (PROAGEIN) před svými ovceci.

Shrnuji: Evangelista Matouš na samém začátku vyprávění (Mt 2,6) zcela vědomě a záměrně vytvoří očekávání, že Ježíš naplní roli královského Pastýře vlastního lidu. Toto naplnění či naplňování však po většinu příběhu zůstává zasunuto do pozadí, aby se na samém konci vyprávění (Mt 26,31) vrátilo a naplnilo paradoxním způsobem: Ježíš se stane zbitým pastýřem podle Za 13,7. Matouš na samém začátku příběhu vzbudí očekávání, aby je na jeho konci překvapivě postavil na hlavu, a donutí čtenáře uvažovat, jakým způsobem „zbitý pastýř“ naplnil nebo nenaplnil očekávání Pastýře-Vůdce lidu. Tomuto záměru odpovídá i skutečnost, že roli pastýře s nečekanou rozhodností upírá učedníkům (Mt 10 a 18). Nečiní tak nenápadně ani oklikou, nýbrž tak, že kontinuální čtenář musí být zapovězením pastýřské role učedníkům zaskočen. Netvrdím, že je pastýřský motiv klíčem k celému evangeliu. Tvrdím jen, že s ním evangelista Matouš promyšleně pracuje a že jej pozoruhodně zakomponoval do své vypravěčské strategie.

Prosloveno jako habilitační přednáška na ETF v březnu 2001.

STARÝ ZÁKON, TEOLOGIE A DĚJINY (NÁBOŽENSTVÍ) IZRAELE: NĚKOLIK POZNÁMEK

Filip Čapek

This article tries to expose an intricate nature of what is a subject of biblical studies and as such follows challenging essay issued in TR 2/2000 where an implicit plea for more archeologically based reasoning about Old Testament materials has been expressed. Two disciplines of biblical studies are briefly surveyed to exhibit difficulties connected with too hasty accentuation of historical "hard facts" on account of more theological and ideographical dealing with the Old Testament within biblical scholarship. The first is "Theology of the Old Testament" and the second "A History of Israelite Religion". Being aware of contemporary epistemological situation characterized by pluralistic conceptualizing of science, final considerations try to give space to two different currents which are both equally present in biblical studies, that is to more theologically and to more historically interested concerns.

Tato stať je reakcí a rozvedením podnětného článku kolegy Stehlíka *Hospodin a (jeho?) Ašera* otištěného v TR 2/2000, ve kterém chce autor učinit přítrž „dogmaticky diktovanému“, „apologetickému“, „určitým způsobem stranicímu“ a „neanalytickému“ pojetí biblistiky a systematické teologie. Rád bych souhlasil, kdyby líčený stav bádání alespoň trochu odpovídal skutečnosti a kdyby se snahy o jeho nápravu či „reinterpretaci“ mohly setkat se vstřícnou odezvou z míst, jež si podle autora o nápravu říkají. Protože jsem však přesvědčen, že se jedná spíše o problémy imaginární, popřípadě velmi hrubě načrtnuté, připojuji k problematice vztahu teologie Starého zákona a dějin (náboženství) Izraele – tedy oborům biblistiky, jež sklidily v článku zdrcující kritiku¹ – k disciplínám, jež by těmto oborům měly pomoci odstranit předestřené nedostatky, několik poznámek. Ty si nekladou za cíl nic jiného, než alespoň zhruba nastínit, oč v teologii Starého zákona a dějinách (náboženství) Izraele zejména jde, co je předmětem jejich studia a čím se v důsledku od jiných disciplín liší.

¹ O. Stehlík, *Hospodin a (jeho?) Ašera*, TR 2 (2000) 159–169. Srov. tamt., pozn. 16 na str. 163.

1. Co je předmětem studia teologie Starého zákona?

Při pohledu na většinu teologií Starého zákona, které v tomto století vyšly, si uvědomíme, že jejich zájem o „skutečnou“ historii, jež by měla v pozadí starozákonních látek stát, je druhořadý. Stačí nahlédnout do teologií W. Eichrodta (1933–1939), G. von Rada (1957–1960) nebo pozdějších děl W. Zimmerliho a G. Fohrera (oba 1972), B. S. Childse (1985 a 1992) a nejnovějších prací H. D. Preusse (1991 a 1992), O. Kaisera (1993 a 1998), W. Brueggemanna (1997) nebo R. Rendtorffa (1999–2001), aby tato skutečnost byla patrná. Jakkoli se tyto teologie od sebe výrazně liší, o některých společných rysech a pojednávaných tématech nemůže být pochyb. V popředí zájmu teologií Starého zákona stojí (a.) literární korpus starozákonních knih, (b.) studium a systematické třídění modů výpovědí, jimiž tyto knihy sdělují své porozumění Bohu, jeho působení ve světě, Izraeli a jeho vztahu k Bohu/bohům a okolnímu světu, (c.) snaha o více či méně profilovaný vztah k Novému zákonu, a popřípadě (d.) kreativní uplatnění starozákonních teologických důrazů a světonázorových postojů v dnešní době. „Předmětem, o který v teologii jde, není duchovní a náboženský svět Izraele v jeho celkové podobě..., ale to, co Izrael o Hospodinu přímo vypovídá... Za ústřední předmět našeho *teologického* hodnocení musíme považovat obraz, který Izrael sám o svých dějinách nastínil. Také tomuto obrazu je z vědeckého pohledu nezbytné přiznat svébytnost,“ říká klasik von Rad.² Disciplíně tedy nejde primárně o „historicitu“, ale o posouzení, jakým způsobem Izrael „reflektoval své dějinné zkušenosti“.³ Teologie Starého zákona se proto, přidržíme-li se von Radovy definice, nezajímá o „faktické“ dějiny (náboženství) Izraele, chcete-li Syropalestiny, ale o ideografický a především teologický popis událostí, tak jak je určitá starověká společenství zcela specifickým a jistě subjektivním způsobem formulovala. Autoři a tradenti starozákonních spisů nebyli historiky, religionisty ani archeology. Co do badatelského zájmu lze totéž říci i o autorech novodobých teologií Starého zákona. Rovněž oni, zejména po smysluplně rozvržené dělbě práce mezi disciplínami, jejíž pozvolný vznik lze sledovat zhruba od dvacátých let v německé oblasti⁴ a od let padesátých a šedesátých v oblasti anglo-americké, se o některé věci prostě nezajímají, popřípadě se jim věnují pouze okrajově. Nelze se proto divit, že je popis předmětu studia novějších starozákonních teologií kreativní modifikací děl předchozích, ale rozhodně

² G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I., Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1957, 117–119.

³ Tamt., 11.

ne jejich popřením. Tak například H. D. Preuss téměř půlstoletí po von Radovi může stále trvat na tom, že jeho dílo rozhodně „není historicky orientovanými dějinami náboženství starozákonního Izraele, nýbrž systematicky zaměřenou a uspořádanou teologií Starého zákona“.⁵ Nejinak je tomu kupříkladu v postmoderně laděném díle W. Brueggemanna, který při postulování své teologie Starého zákona navazuje na koncepty ricoeurovské „druhé naivity“ a „předosvícenecké nevinosti“, jež se o analytické historické postupy programově nezajímají.⁶

Dnešní „nezájem“ většiny starozákonních teologií o historii tedy nemůže být ničím jiným, než výsledkem vývoje a diferenciaci disciplíny, která ve svých počátcích jistě o historickou rekonstrukci doby Starého zákona usilovala, ale jež tento úkol postupně přenechávala jiným oborům biblické (!) vědy.⁷ Tato poměrně jasně definovaná dělba práce, nechceme-li se odvolávat na již klasické dělení Gablera z konce 18. století, kde má řada problémů současné diskuze své kořeny, bude slavit půlstoletí své existence. Osobou, která na tom nese nerasmazatelný podíl, je von Rad, jenž se vymanol z historizujících akcentů svých předchůdců A. Alta a M. Notha, osob nepřímě spoluodpovědných za „induktivní archeologii“ Američanů Albrighta a Brighta, a odlišil moderní kritickou vědu, jejímž cílem je dosáhnout objektivního, kriticky zajištěného „historického minima“, tedy toho „jak to s Izraelem skutečně bylo“,⁸ od disciplíny, která se zajímá o výpovědní, jistě subjektivní, vyznavačskou tradici zachycenou starozákonními spisy.⁹

⁴ Viz průkopnické studie R. Kittela, *Die Zukunft der atl. Wissenschaft* (1921) a O. Eissfeldta, *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und atl. Theologie* (1926) a jejich rozbor v H. D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments I.*, Stuttgart 1991, 6–7.

⁵ Preuss, 23.

⁶ Viz W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, 61–114. Srov. též. M. G. Brett, *Canonical Criticism and Old Testament Theology*, v: A. D. H. Mayes (vyd.), *Text in Context*, Oxford 2000, 80.

⁷ Srov. závěrečné shrnutí, z něž je patrné, že historické, přísně analytické zřetele jsou rovněž součástí pracovního arzenálu některých disciplín, které patří do „biblistiky“.

⁸ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I.*, 119–120.

⁹ Působení Nothova pojetí dějin Izraele, které nejlépe zachycují jeho *Geschichte Israels* (1950), je patrné i o řadu let později kupříkladu v díle *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (1973) S. Herrmanna. Von Radovu teologičtější linii, která rezignuje na historické soudy, sleduje ve svých *Geschichte Israels. Von Anfängen bis zur Gegenwart* (1977) G. Fohrer, který je mimochodem rovněž autorem starozákonní teologie (1972). Pomineme-li Fohrerovu spornou teorii „Mojžíšovské skupiny“, která ještě historizuje události exodu, pak je patrné, že diskuzi o více či méně historickém nebo naopak teologickém vnímání Starého zákona a z ní plynoucí dělby badatelské práce je možné lokalizovat již do 50. let a následujících desetiletí.

Podobně přínosnou roli v oddělení historických a teologických důrazů sehráli v padesátých a šedesátých letech, každý svým specifickým způsobem, také B. S. Childs¹⁰ a J. Barr.¹¹ Uvedené von Radovo rozlišení je jistě natolik široké, že se další generace badatelů mohly a můžou i nadále dohadovat o jeho úpravách a nových, přesnějších definicích. Redukovat však celou problematiku na neadekvátnost pracovních postupů starozákonních teologií na základě argumentu, že si údajně nevšimají aktuálního stavu archeologické a religionistické diskuze, je velmi sporné.¹²

2. Co je předmětem studia dějin (náboženství) Izraele?

Intenzivní diskuze o předmětu studia, způsobu práce a hranicích disciplíny známé pod názvem dějiny (náboženství) Izraele (*Religionsgeschichte Israels*) z posledních patnácti let naznačuje, jak obtížně lze ustálit definici předmětu studia této disciplíny ve stále rychleji se proměňujících podmínkách bádání. Nejinak tomu bylo i v minulosti.¹³ Záběr oboru nadále rozšiřuje uplatňování sociologických poznatků, archeologických nálezů a výsledků srovnávací religionistiky a fenomenologie náboženství, čímž dochází k posunu interpretačních důrazů disciplíny samotné. Celou problematiku navíc komplikuje skutečnost, že zatímco jsou dějiny (náboženství) Izraele stejně jako teologie Starého zákona v německy mluvících zemích tradičně součástí starozákonní vědy (*Alttestamentliche Wissenschaft*) a diskuze se proto soustřeďuje na rozdělení kompetencí a co nejpřesnějšího zacílení té či oné disciplíny,¹⁴ v anglo-americkém prostoru nebylo sepětí uvedených disciplín tak těsné, což se projevuje mimo jiné tím, že se snaha o definování předmětu studia dějin (náboženství) Izraele (*A History of Israelite Religion*) daleko více opírá o historické, neteologické obory. Že se pak od sebe koncepce celko-

¹⁰ Tak např. B. S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, London 1960.

¹¹ Viz např. J. Barr, *The Problem of Old Testament Theology and the History of Religion*, CJT 3 (1957) 141–149.

¹² Srov. Stehlík, 167–168.

¹³ Srov. pozn. 4.

¹⁴ Viz kritické reakce na von Radovu teologii ze šedesátých let, kdy se badatelé soustředění na historizující vidění Starého zákona odmítají podřadit nově stanovenému výměru teologie Starého zákona, ve kterém je jeho kerygmatická funkce nadřazena historickým zájmům. Tak viz F. Baumgärtel, ThLZ 86 (1961) 801–816 a 895–908 a von Radova odpověď v *Theologie des Alten Testaments I*, 13. Srov. též V. Maag, *Historische oder ausserhistorische Begründung atl. Theologie*, SthU 29 (1959) 6–18; F. Hesse, *Kerygma oder geschichtliche Wirklichkeit*, ZthK 57 (1960) 17–26.

vého obrazu dějin (náboženství) Izraele výrazně liší, je nasnadě. Někdy, a proto uvádím slovo náboženství v závorkách, se předmět studia na rozdíl od tradičnější prezentace disciplíny omezuje na dějiny Izraele bez potřeby zdůrazňovat jejich náboženské aspekty.

Rozmanitost disciplíny – nebo snad již lépe disciplín – dobře dokládají publikace a studie posledních deseti let, které se věnují dějinám (náboženství) Izraele a jejich vztahu k teologii Starého zákona, respektive Starému zákonu jako zdroji případné historické evidence. První z publikací, sborník *Religionsgeschichte Israels* (1995) reaguje na rozsáhlou monografii R. Albertze s podobným titulem *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (1992), ve které autor navrhuje nahradit teologii Starého zákona, jež byla až doposud královskou disciplínou starozákonní vědy, „teologičtěji koncipovanými dějinami náboženství Izraele“.¹⁵ Albertzův návrh se setkal s řadou kritických poznámek, jejichž původce lze rozdělit do dvou skupin:

První skupinu představují badatelé, kteří Albertze upozorňují, že vystředění diskuze na otázku existence jedné či druhé disciplíny je zbytečné. Teologie Starého zákona a dějiny (náboženství) Izraele se mohou navzájem doplňovat a rozdělit si v rámci starozákonní vědy kompetence.¹⁶

Druhá, daleko radikálnější skupina chce dějiny (náboženství) Izraele rekonstruovat na základě ověřitelných archeologických dat, a proto považuje z hlediska čistoty pracovního postupu přílišné zohledňování starozákonní materie za nepřiměřené. Albertzova snaha o sestavení chronologie dějin Izraele pomocí biblických informací verifikovaných externími daty prý nemůže dopadnout dobře, protože si externí evidence a starozákonní svědectví často protirečejí.¹⁷ To jsou kupříkladu výtky Kodaňské školy, jejíž zastánci tvrdí, že Albertz nenapsal dějiny (náboženství) Izraele, nýbrž dějiny myšlení (*Mentalitätsgeschichte*)¹⁸ nebo dějiny idejí (*Ideengeschichte*),¹⁹ tedy

¹⁵ R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung*, JBTh 10 (1995) 5–6; tentýž.. *Religionsgeschichte in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen 1992, 20–30.

¹⁶ J. Barton, *Alttestamentliche Theologie nach Albertz?*, JBTh 10 (1995) 27; R. Rendtorff, *Die Hermeneutik einer kanonischen Theologie des Alten Testaments. Prolegomena*, tamt., 35; F. Crüsemann, *Religionsgeschichte oder Theologie? Elementare Überlegungen zu einer falschen Alternative*, tamt., 69; H. P. Müller, *Fundamentalfragen jenseits der Alternative von Theologie und Religionsgeschichte*, tamt., 109.

¹⁷ T. J. Lewis, recenze *Religionsgeschichte in alttestamentlicher Zeit*, Int 51 (1997) 77; G. N. Knoppers recenze téhož, JR 76 (1996) 97–98; H. P. Müller, *Fundamentalfragen* 103 a 105.

¹⁸ N. P. Lemche, *Warum die Theologie des Alten Testaments einen Irrweg darstellt*, JBTh 10 (1995) 92.

jakousi rozšířenou, chronologicky zaměřenou teologií Starého zákona. Analogicky uvažuje celá řada dalších badatelů, pro něž je přílišné sepětí dějin (náboženství) Izraele s látkami Starého zákona nepatřičné. Pro obzvláště progresivní badatele je čistě archeologická rekonstrukce dějin (náboženství) Izraele bez použití starozákonních látek doslova otázkou profesní cti, což dobře dokládá nedávno vydaná práce *The Archeology of Society in the Holy Land* (1995)²⁰ nebo některé příspěvky ze sborníků *Can a 'History of Israel' be Written?* (1997)²¹ a *The Archaeology of Israel. Constructing the Past, Interpreting the Present* (1997).²² Druhá skupina tedy považuje Albertzův vstřícný krok vůči „objektivně“ rekonstruovatelným dějinám (náboženství) Izraele v lepším případě za nedostatečně radikální v horším pak za metodicky chybný, protože se v něm mísí historická a teologická data. Nikoho asi nepřekvapí, že mezi zastánci umírněnější linie, kteří Albertzův návrh víceméně přijímají nebo jej alespoň neztracují, jsou teologové, mající na paměti již dvě století trvající diskuzi o vztahu teologického a historického přístupu ke Starému zákonu. Stoupenci druhé skupiny, spíše historici a archeologové než teologové, se naopak od Albertzova pokusu důsledně distancují, protože jej považují za metodicky nepřipustný průnik dvou zásadně odlišných vědeckých přístupů. To je jeden z jistě legitimních způsobů, jak na problematiku reagovat.

Hovoří-li H. Barstad o badatelích druhé skupiny, kteří se chtějí dobrat „skutečných“ dějin Izraele, jako o „prvních z posledních modernistů“,²³ ačkoli oni sami sebe považují za průkopníky „nového historiografického paradigmatu“,²⁴ má v mnohém pravdu. Historický a archeologický výzkum pojímaný jako práce „hard facts“, s jejichž pomocí lze dešifrovat „jak se věci měly“, a tím je odlišit od spekulativních a nevědeckých tezí starozákonních teologií, je pouze jednou z možností, jak problematiku vztahu Starého zákona a „skutečných“ dějin Izraele vnímat. Že může jít o povážlivé zjednodušení a nekritické protěžování vlastních badatelských pozic a navíc o necitlivé zasahování do jinak metodicky vymezené disciplíny a do struktu-

¹⁹ T. L. Thompson, *Das Alte Testament als theologische Disziplin*, JBTh 10 (1995) 173.

²⁰ Viz. recenze této knihy od P. Slámy v TR 1 (2000) 81–84 a jeho výstižný postřeh: „V prostředí evropské teologie, která se již dávno rozloučila s tím, že by jí archeologie neproblematicky verifikovala Bibli, Levyho sborník... senzaci nezpůsobí.“

²¹ L. L. Grabbe (vyd.), JSOTSup 245 (1997) Sheffield.

²² N. A. Silberman a D. B. Small (vyd.), JSOTSup 237 (1997) Sheffield.

²³ H. M. Barstad, *History of the Hebrew Bible*, v: L. L. Grabbe (vyd.), *Can a 'History of Israel' be Written?* JSOT 245 (1997) 50–51.

²⁴ T. L. Thompson, *Palestinian Pastoralism and Israel's Origins*, SJOT 6 (1992) 4.

rálně odlišných podkladových zdrojů, jimiž se teologie Starého zákona zabývá, je patrné. Dogmatismus badatelů druhé skupiny, který je při rekonstruování dějin (náboženství) Izraele ve hře, nemusí být o nic menší než dogmatismus stoupců teologie Starého zákona. Jedním z typických rysů některých „analyticky“ pracujících badatelů, zvláště když tento svůj badatelský atribut ustavičně zdůrazňují, je totiž jistá míra ideologizace vlastních vykladačských postupů. Jako příklad nám může posloužit neustávající snaha o falzifikaci²⁵ externích dat, v případě, že by mohla mít něco společného s historickým kontextem některé z částí Starého zákona,²⁶ za účelem přesunout diskuzi do vyhlédnutých historických souvislostí, jimiž jsou obvykle poexilní, perská nebo helénistická doba, tedy dějinné souřadnice, kde se samozřejmě vyskytuje více materiálu, který *via analogiae* vytváří předpoklady pro interpretaci.²⁷

Jednou z věcí, kterou je dobré mít při hodnocení té či oné vědní disciplíny obzvláště na paměti, je dobový kontext, v němž se ocitáme, a limitace, která nám je tímto kontextem více či méně vyměřena. Dnešní limitací, nebo snad lépe jakousi epistemologickou daností, je pluralitní pohled na vědu, ve které je místo jak pro teologicky profilované výpovědi, tak i pro historicky zaměřené snahy. Odepisovat jedno či druhé je zbytečné, a to obzvláště problematickými argumenty, jež jsou řadě skutečně poctivě pracujících vědců cizí.²⁸ Kdo má zapotřebí kupříkladu stále zdůrazňovat, že se Noth se svojí teorií (tedy ne nadčasovým postulátem !) amfiktyonie²⁹ mylil,³⁰ nebo že se starozákonní biblistika stále ještě ocitá v područí dogma-

²⁵ K možnosti falzifikace postulátů Kodaňské školy viz E. Noort, *Zu Stand und Perspektiven: Der Glaube Israels zwischen Religionsgeschichte und Theologie. Der Fall Josua 24*, VTSup 83 (1998) 85ff.

²⁶ Oblíbeným terčem zmiňované falzifikace jsou kupříkladu Merneptahova a Měšova stéla, nápis z Tell Dan nebo obsah sdělení tzv. Černého obelisku.

²⁷ Tato „revizionistická“ snaha je opět legitimní. K tomu srov. J. Barr, *The History and Ideology in the Old Testament*, Oxford 2000. Viz též metodicky velmi utřídná studie C. Frevela, *Aschera und der Ausschliesslichkeitsanspruch YHWHs*, BBB 94, 1+2 (1995) 746ff, ze které je dobře patrné, jak dlouhá, obtížná a hlavně *nejednoznačná* je cesta od archeologického nálezu – zvláště jestliže není literární povahy – k jeho interpretaci. Viz. též M. Oeming, *Biblische Hermeneutik – Eine Einführung*, Darmstadt 1998, 61–62.

²⁸ Tak na mě zapůsobilo kupříkladu Symposium on the Role of Analytical Methods in the Study, Restoration and Conservation of Ancient Manuscripts with Emphasis on the Dead Sea Scrolls, konané 14. dubna 1999 v Národní knihovně nebo přednáška S. Gitina, ředitele Albrightova institutu, na Evangelické teologické fakultě z téhož roku.

²⁹ M. Noth teorii formuloval již v roce 1930 ve stati *Das System der zwölf Stämme Israels*, tedy před více než sedmdesáti lety!

ticky diktované apologetiky, která ji nutí neustále zdůrazňovat diskontinuitu teologie Starého zákona vůči okolním náboženským formacím,³¹ když tomu tak sotva kde je,³² vypovídá spíše mnohé o svých vlastních zájmech než o vědomí komplexnosti bádání na poli biblistiky a o orientaci ve velmi různých metodických východiscích jednotlivých disciplín.

Shrnutí

Biblistika je množinou mnoha oborů, které se od sebe výrazně liší. Jak lze disciplínám, jakými jsou textová kritika, sociálně-dějinná exegeze nebo nová archeologie, připisovat apologetičnost nebo neanalytičnost mně není zcela jasné.³³ Nivelizovat tento celek na snadno napadnutelný objekt je možné pouze v případě, že pomíneme základní metodická východiska, jimiž se od sebe jednotlivé disciplíny biblické vědy výrazně odlišují. Výhrady směřované vůči teologii Starého zákona nebo dějinám (náboženství) Izraele mohou nalézt své opodstatnění pouze tehdy, berou-li vážně metodická východiska té či oné disciplíny a rozsah velmi různých úkolů, před nimiž tyto obory stojí. Proto může kupříkladu teologie Starého zákona, svébytná disciplína biblistiky, sotva odpovídat na Stehlíkem nadnesené výtky, ne-

³⁰ To kupříkladu soustavně zdůrazňuje N. P. Lemche. Viz jeho *New Perspectives on the History of Israel* VTSup 83 (1998) 42–60. Tento badatel trpí jistým druhem vnitřní rozpolcenosti, když často, paradoxně na úkor touhy vidět věci tak jak jsou, tedy „objektivně“, odmítá přijmout výsledek archeologických nálezů do té doby, dokud je on sám nebude moci evaluovat. Srov. pozn. 33.

³¹ Poznatek, že Starý zákon recipuje prvky kanaanského náboženství, je „nový“ téměř osmdesát let. Srov. H. L. Ginsberg, *Kitve Ugarit*, Jerusalem 1936, T. H. Gaster, *Psalms 29*, JQR 37 (1946) 55–65 nebo řadu studií z padesátých a šedesátých let od F. M. Crosse. Viz. též H. D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments I*. 123ff, kde je patrné, že se diskuze o Hospodinově Ašeře v posledních pětadvaceti letech nevyhnula ani „biblistům“. Nestala-li se Ašera tématem některé z novějších starozákonních teologií, pak je třeba hledat důvody jinde, než v neznalosti nálezů z Kirbet el-Kom nebo Kuntilet Ardžud. K tomu viz. J. Barr, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, London 1999, 137–139 a 656 a C. Frevel, *Aschera und der Ausschliesslichkeitsanspruch YHWHs*.

³² Srov. Stehlík 164–165, 168 a nepovedená hyperbola na str. 163. Skutečně nevím, které evangelikální a fundamentalistické semináře má kolega na mysli.

³³ Srov. „revoluční“ návrh tamt., 168–169. Kdo dnes v akademických kruzích biblistů prosazuje vyznačenskou výlučnost nebo tvrdí, že veškerá náboženská tradice se omezuje pouze na biblický kánon, mi není (při množství literatury zdůrazňující tradici, dějiny působení, neukončenost zjevení apod.) vůbec jasné. Možná by bylo dobré přesněji sdělit, co autor článku Hospodin a (jeho?) Ašera vlastně označuje pojmem biblistika.

chceme-li, aby se omezovala pouze na zpracování archeologických a religionistických informací, které mimochodem sotva kdy skončí obecným konsenzem.³⁴ Teologie Starého zákona je kreativní ideografickou a teologickou disciplínou, která nám zpřítomňuje a osvětluje myšlenkové koncepty, o nichž nás starozákonní látky zpravují. Návrhy na přeorientování a reinterpretaci biblistiky, které kolega podnětně přednesl, de facto popisují problematiku společných, často a intenzivně diskutovaných hranic jednotlivých disciplín, kde se jedná o kompetenci a definici té které disciplíny a o její vymezení vůči ostatním oborům. To dokládá například právě napjatý vztah teologie Starého zákona a dějin (náboženství) Izraele.

³⁴ Srov. např. různá hodnocení prvopočátků Izraele. Zatímco renomovaný archeolog W. G. Dever soudí, že lze o obyvatelích palestinské vrchoviny z období monarchie hovořit jako o „Izraeli“ nebo „proto-Izraeli“, jiní badatelé tvrdí, že se jedná o „obyvatele vrchoviny“ nebo o „lidi z první doby železné“. I mezi „analyticky“ pracujícími badateli budou tedy vždy rozdíly, a tak sotva někdy vznikne vědecký monolit, s jehož pomocí by se dalo jednou provždy skoncovat (nepřístupíme-li ovšem na argumentační rovinu, kde rozhodují pouze metodická východiska jedné zúčastněné strany, aniž je druhá strana dotázána, oč se jí samotné jedná) s kazy biblistiky, na něž nás Stehlík upozorňuje. K vyváženějšímu pohledu na danou problematiku viz. K. W. Whitelam, *The History of Israel: Foundations of Israel*, v: A. D. H. Mays (vyd.), *Text in Context*, Oxford 2000, 376–402.

NOVÝ PŘÍSPĚVEK KE CHRISTOLOGII

Ctirad Václav Pospíšil, Ježíš z Nazaréta, Pán a Spasitel, Praha, Krystal, 2000, stran 210.

Práce docenta systematické teologie na bohoslovecké fakultě v Olomouci, C. V. Pospíšila, přináší potěšení a povzbuzení každému, komu leží na srdci ekumenismus. Křesťané se totiž vskutku mohou setkat jedině v Kristu. Pospíšilova shrnující studie odráží ekumenickou atmosféru patrnou už při nahlédnutí do jejího obsahu. Vychází z Písma, v němž nachází všechny christologické důrazy in nuce. Dále rozbírá široce patristiku, na které staví pravosláví a již objevuje protestantismus teprve dnes, zatím co reformace s ní pracovala. Scholastika (Anselm, Bonaventura, Tomáš) přichází ke slovu v kapitolách, které rozvíjejí „spekulativně“ christologické vyznání Pána a Spasitele. Tyto kapitoly vycházející z orthopraxe míří do hlubin zbožnosti, do teologie „srdce“ a do zvěsti na kazatelkách. Mohou být pomocí pro kazatele. Christologické téma je v nich rozezvučeno v celé své šíři, a tak vysvobozeno z intelektuální uzavřenosti mrtvého dogmatu.

Ekumenika potěší a povzbudí také teologický rozhovor, který na stránkách knihy mezi sebou vedou ať přímo nebo nepřímou významní současní teologové římsko-katoličtí (W. Kasper, K. Rahner, J. Ratzinger, E. Schillebeeckx, C. Boff, E. R. Brown, řada teologů píšících francouzsky a italsky, bohoslovci pravosláví (J. Meyendorf) a protestantští (K. Barth, O. Cullmann, W. Pannenberg, J. Moltmann a jiní). Také židovská teologie má co říci k tématu (D. Flusser). Současná teologická práce u nás je pozorně registrována (např. práce z evangelického prostředí, práce J. Hellera, J. B. Součka

aj.) Tato pestrost zrcadlí se v seznamu použité literatury dosvědčuje, že navzdory napětí mezi konfesemi a uvnitř konfesí probíhá vážný teologický rozhovor. Bude jen potřebí vymezit si i ekumenický slovník, neboť chápání různých termínů je často odlišné.

Práce představuje christologické panorama, ve kterém odborníci najdou podněty k dalším dílčím badáním a rozhovorům. Pospíšil nerozbírá velké christologické koncepce současnosti (např. K. Rahnera, K. Bartha), razí koncepci svou. To vše je přímo pozváním uspořádat k tématu christologie symposium.

Zmíním jen dva podněty. Kapitola nazvaná „Záslušnost Ježíšova života, díla a jeho sebevydání na kříži“ (V. 10.5.3) i jiná místa poněkud zneklidní evangelického teologa, pro kterého „záslušnost“ je slovo až pobuňující. Diskuse o této otázce v rámci dohody o ospravedlnění toliko vírou uzavřené mezi Vatikánem a Luterským svazem ukazuje na svízelnost problému i na potřebu jeho hlubokého objasnění z Písem a ze středu víry, z christologického vyznání.

Druhé téma je celý Kristus, totus Christus, ukřížovaný a vzkříšený i se svým Tělem, církví (Mersch). Ekklesiologicalké téma vstupuje do ekumenických rozhovorů zvolna. Pospíšilova práce jedinečným způsobem spojila christologii a soteriologii. I pro ekklesologii bude třeba hledat christologické zakotvení. Vzkříšený neoslovuje jen jednotlivce a nevstupuje jen do jejich životů, nýbrž vstoupí na nebesa a sešle Ducha, čímž vytvořil přemožením mocností smrti a hříchu prostor pro své Tělo, církev.

Otázka Krista a církve je od dob reformace v ekumenických rozhovorech jed- na z nejobtížnějších.

Když před téměř sedmdesáti lety vydal J. L. Hromádka své výklady o chris- tologických dogmatech a podtrhl jejich význam (Křesťanství v myšlení a životě 1931), setkal se s prudkým odporem, jak o tom svědčí řada článků v tehdejší- m církevním tisku. Napořád se tato dog- mata pokládala za scholastické hara- burdí, které nemá budoucnost. Ukázalo se však, že tomu je jinak. Práce Pospí-

šilova dokazuje, že vyznání Krista a zá- pas o jeho vyjádření a předání, jak se s ním setkáváme v Písmě, církevních dog- matech a teologických výkladech otců, má budoucnost a je nanejvýš aktuální. Pospíšil si dal velkou práci, aby pro- kázal, že víra v Krista a jeho následo- vání v poslušnosti utváří a prohlubuje naše lidství. Na tom, jak bude lidství realizováno, a to na hlubší rovině, než je ta, kterou představuje zápas o lidská práva, závisí lidství a s ním naše budouc- nost.

Josef Smolík

MOUDROST A STVOŘENÍ

Leo G. Perdue, Wisdom and Creation, The Theology of Wisdom Literature, Abingdon Press, Nashville 1994, 420 stran.

Tato kniha vznikala v delším časovém rozmezí. Práci na ní Perdue zahájil v le- tech 1982–83 v Göttingen. Zde byl jeho konzultantem W. Zimmerli, jemuž, jak sám říká, vděčí za základní tezi knihy. Autor pokračoval v práci na knize v le- tech 1987–88 v Chicagu. Zde se sou- středil na metaforu a imaginaci a na metodologii. Časové rozpětí vzniku knihy po sobě nechává stopu jisté roz- dvojenosti díla. Kniha je opatřena pod- robným poznámkovým aparátem, který je dobrou pomůckou pro zájemce o další studium daného tématu. Kniha je určena především odborné veřejnosti. Laic- kému čtenáři ji přibližuje skutečnost, že četba knihy nevyžaduje znalosti staro- věkých jazyků i to, že se v závěru objeví krátká aplikace pro církev v soudobém světě. Cílem knihy je „*vyjádřit teologii mudrců interpretováním pěti základních*

mudroslovných knih skrze paradigma metafor a imaginace“ (20). Tezi knihy Perdue vyjadřuje takto: „*teologie stvo- ření a její korelativní potvrzení, prozře- telnost, jsou ve středu mudroslovného chápání Boha, světa a lidství*“ (20). Kniha je rozvržena do tří částí: I. Moud- rost a teologie Starého zákona: Problé- my a přístupy (s. 17–74), II. Teologie mudroslovné literatury (s. 75–322), III. Teologie moudrosti, mudroslovná imaginace a metafora (s. 323–342).

I. Moudrost a teologie Starého zákona: Problémy a přístupy (1.–2. kapitola)

V 1. kapitole se Perdue zabývá po- stavením moudrosti v teologii Starého zákona. Dominantním trendem v teo- logii Starého zákona po 2. světové válce bylo opomíjet mudroslovnou literaturu nebo ji chápat jako tu, která je vně hlav-

ního proudu izraelské víry. Témata dějin spásy a vyvolení (smlouva a zákon) byla považována za primární pro biblickou víru, stvoření bylo považováno za sekundární. Za teologický základ mudrosloví bývá považováno právě stvoření, proto bylo mudrosloví, ke škodě teologie Starého zákona, často opomíjeno. Tento trend se mění, ale knihy zabývající se mudroslovím zatím přinášejí podle autora jen prolegomena nebo dílčí studie.

Autor předkládá zevrubný přehled literatury (s. 20–46), který hodnotí W. Brueggemann na obálce jako „*soubornou bibliografii k tématu, která je nyní tím nejlepším, co je v angličtině k dispozici*“. Nejdříve Perdue uvádí autory, kteří se navzdory převládajícímu trendu v období po 2. světové válce věnovali teologii mudrců a jejímu vztahu k celku biblické teologie. Jsou to G. E. Wright, který vnímá mudrosloví skrze paradigma historie, dále G. von Rad, přistupující k mudrosloví skrze paradigma historie různých tradic starozákonní víry, C. Westermann, vnímající mudrosloví skrze paradigma dialektiky historie a stvoření a B. Childs, který volí přístup k mudrosloví skrze paradigma kánonu. Sleduje kanonický tvar a funkci mudroslovných knih. Zdůrazňuje plnou teologickou integritu a autoritu mudroslovné literatury jako součásti Písma. Výše uvedení teologové, přes všechny rozdíly, dospěli ke konsensu v následujících bodech. Mudrosloví je teologicky zakotvené ve stvoření, potvrzuje univerzální orientaci víry a etiky a podtrhuje význam rozumu a zkušenosti.

Dále uvádí autor přehled soudobé literatury věnující se teologii moudrosti. Uspořádal knihy a články podle toho, který z hlavních organizačních principů

teologie moudrosti níže uvedení autoři zastávají: antropologie, kosmologie, teodicea, či dialektika antropologie a kosmologie. S antropologií jako organizačním principem pracují: mladý W. Zimmerli, O. S. Rankin, J. Priest, W. Brueggemann. S kosmologií: H. Gese, H. H. Schmid, H. D. Preuss, H. J. Hermisson. J. L. Crenshaw, B. Mack vidí hlavní organizační princip v teodiceji. G. von Rad, R. Albertz, P. Doll, R. E. Murphy, R. E. Clements v dialektice antropologie a kosmologie.

Na závěr 1. kapitoly předkládá autor vlastní souhrnné hodnocení. Každý z výše uvedených přístupů je v něčem přínosný. Mudrosloví se soustředí na lidi. Nicméně není správné vnímat mudrosloví, ani jeho nejstarší vrstvy, jako převážně antropocentrické a sekulární. Moudrost, i v nejstarších vrstvách, je teologicky zakotvena v bázni Hospodinově. Teologie stvoření v obou podobách, kosmologické a antropologické, se jeví jako základ mudrosloví. Přináší s sebou důraz na Boží prozřetelnost, trvající Boží zájem o člověka, péči o něj. Kosmologie je dobrou korekcí příliš antropologického čtení mudrosloví. Není ale dobré vnímat kosmologii pouze prizmatem řádu. Příliš velký důraz na řád by vedl k omezení svobody Boží, mechanickému chápání odplaty. Takové myšlenky jsou mudrosloví cizí. Vždyť mudrci otevřeně pojednávají i nahodilosti života, limity svého chápání, zdůrazňují tajemství Boží i problém trvajícího chaosu. Až dosud byl ignorován významný prvek kosmologie, krása. Vezmeme-li vážně imaginaci a rétoriku mudrosloví, vynikne nám krása světa v jejich pojetí. Mudrci vyjadřují řád světa i jeho krásu. Teodicea se objevuje v mudrosloví častěji. Není dobré ji však chápat jako ústřední téma. Spra-

vednost je v mudrosloví asi ústředním Božím atributem. Teodicea, obhajoba Boží spravedlnosti, je ale druhotná. Dostává se ke slovu až tam, kde je Boží spravedlnost zpochybněna. Dialektika antropologie a kosmologie představuje nejlepší přístup k vyjádření teologie moudrosti. Ale skutečná dialektika, nikoli vývojové schéma od antropologie ke kosmologii, či od jednoho důrazu k druhému. Společným nedostatkem výše uvedených přístupů je to, že nezohledňují jazyk mudrosloví. Konceptualizují mudrosloví, převádějí ho do racionálního jazyka teologického, a tak se vytrácí estetický a imaginativní rozměr mudrosloví. Právě v tomto důrazu je asi největší autorův přínos. Věnuje se podrobně imaginaci a rétorice mudrosloví. Nejdříve si připraví metodologii ve 2. kapitole. V následné interpretaci jednotlivých mudroslovných knih pak opakovaně sleduje jak imaginaci, tak rétoriku. Novost poznatků získaných tímto přístupem se projeví v závěru.

Ve 2. kapitole se autor zabývá metodologií. Konkrétně otázkami teologické imaginace, metafory, rétoriky a sociálního zasazení mudrosloví. Předkládá podrobnější teorii obecné a kreativní imaginace. Dále se zabývá imaginací mudrosloví obecně. Konkrétně se jí bude podrobně věnovat ve II. části. Izraelští mudrci užívali obecnou imaginaci, aby formovali, klasifikovali, organizovali, kombinovali a syntetizovali zkušenosti získané smysly. Jejich dílo je převážně umělecké. Výsledkem jejich imaginace je elegantní, poutavé a rozumné vyučování. Jejich vyučování probouzí imaginaci, stimuluje kritickou reflexi, stává se základem pro rozumné rozhodování a mravní jednání. Mudrci užívali kreativní imaginaci k utváření

svého světového názoru. Navazovali na tradice domácí i zahraniční a tvořivě je přetvářeli. Do světa mudrců, do světa příběhu, básně a jejich reality se nevstupuje jen rozumem. Jsou aktivizovány i smysly, paměť a city. Tento svět zve ke zkušenosti, prožitku. Každý, kdo vstupuje do tohoto světa, ho porovnává s existující kulturou a svým životním názorem. Tak ho vlastně přetváří. Mudrci nepředávali jen tradici. Vytvářeli také vizi nového světa podobnou tradičnímu obrazu, ale i radikálně odlišnou. Tímto způsobem mudrosloví prezentuje eschatologii.

Dále předkládá Perdue teorii metafory a metaforického procesu. Zabývá se obecně funkcí metafory v noetice a hermeneutice. Konkrétní metafory, soubory metafor a jejich funkci v mudroslovném myšlenkovém systému sleduje podrobně ve II. části. Metafory jsou živé. Existují pouze ve vztahu k jiným slovům, k významovému systému, jehož jsou součástí. Nejsou statické. Jejich význam není zmrazený na staletí, mění se. Tradiční metafory tvoří centrum významového systému. Jejich význam se může, stejně jako význam celého systému, posouvat. Kromě toho mohou být radikálně reinterpretovány, či nahrazeny novými. Radikální reinterpretace i nové metafory v sobě mají moc přetvářet realitu. Tento proces obsahuje dekonstrukci předchozích významových systémů a konstrukci nových. Metafory jsou potenciálně nebezpečné. A to především ty metafory, které nepřinášejí jen nové pochopení předmětu, ale mají v sobě i potenciál stát se středem nové reality. Pokud se metafora stane organizačním středem komunity, její vitalita je udržována pamětí, obřady a tradicí. Metafora neztrácí prvek absurdity ani

potom, co se stala součástí, či dokonce středem systému. Pokud je prvek absurdity, napětí odstraněn, např. doslovnou interpretací nebo faktickou definicí, je systém narušen. Z metafory se stává strnulé dogma. Živé metafory jsou víceznačné. Ze své povahy nesnesou úzký význam. Jsou současně otevřené více výkladům. Metafory nejsou nesmrtelné. Postupně ztrácejí svou schopnost ztvárnit skutečnost, inspirovat pro budoucnost, udržovat svět, který vytvořily. Komunita je musí nahradit novými. Jinak stagnuje a ztrácí svou kapacitu organizovat a udržovat společný život.

Dále se Perdue věnuje rétorice a literárním formám mudrosloví. Pojem rétorika používá v tom smyslu, v jakém s ním pracuje rétorická kritika. V českém kontextu se slovo rétorika, pokud vím, užívá ve smyslu umění správně mluvit, nikoli ve smyslu kompozice literárního díla a její analýzy. Autor předkládá principy, jimiž se bude řídit ve II. části. „*Rozumět mudrcům znamená ocenit estetické rozměry jejich učení.*“ (63). Považuje za interpretační chybu ignorovat jejich rétoriku a snažit se odhalit pouze obsah. „*Klíčem k pochopení spisů mudrců je dovolit eleganci a obsahu jejich učení podnítit čtenářovu imaginaci...*“ (64). V mudrosloví se objevují tyto základní literární formy: rčení (*saying*), instrukce (*instruction*), příběh (*narrative*), dialog, báseň. Tyto formy autor podrobněji klasifikuje a charakterizuje.

II. *Teologie mudroslovné literatury* (3.–7. kapitola)

V této části se Perdue věnuje podrobné interpretaci pěti mudroslovných knih: Přísloví, Jób, Kazatel, Sírachovec, Kniha moudrosti. Pracuje s nimi prog-

ramově jako s knihami, literárními díly. Kromě tří knih kanonických pracuje i s dvěma knihami deuterokanonickými. Mudroslovným textům, či vlivům v jiných částech Starého zákona se nevěnuje. Opakovaně sleduje imaginaci, metafory a rétoriku, nejen obsah knih. Aplikuje ty metody, které popsal ve 2. kapitole. V práci s knihami jako celky však není důsledný. Uvedme jako příklad autorovu práci s knihou Přísloví. Ve sbírce Př 1–9 neinterpretuje instrukce. Soustředí se výlučně na básně o Paní Moudrosti, tedy vybrané pasáže, které odpovídají jeho tezi. Ze sbírky Př 10:1 až 22:16 vybírá několik přísloví, která odpovídají jeho záměru, ostatní nechává nepovšimnuta. Se sbírkami Př 22:17 až 24:22, 24:23–34 nepracuje vůbec. Ze sbírky Př 25–29 se věnuje jedinému přísloví. Př 31 vypouští. Pracuje jen s texty, které vyhovují jeho záměru a tezi, proto dospívá k závěrům, které potřebuje. To považuji za největší nedostatek recenzované knihy.

III. *Teologie moudrosti, mudroslovná imaginace a metafora* (8. kapitola)

Autor předkládá shrnutí a závěry, ke kterým dospěl. Místy nadbytečně opakuje myšlenky ze závěru 2. kapitoly. Nejdříve otvírá otázku teologické řeči. Jak mluvit o tajemství Božím? V západní teologii dosud převažuje diskursivní a pojmenovávající (*denotative*) vyjadřování. Teologové se snaží definovat obsah své víry formou článků víry a systematických pojednání. Mudrci nabízejí alternativní typ řeči o Bohu. Svou teologii vyjadřují pomocí příběhů, básní, instrukcí a rčení. Ve své teologii používají imaginace, rétorické struktury a metafory. Proto jejich teologie snese i kontrast, dvouznačnost a rozpor. Obsah

jejich příběhů a básní nelze bez následků oddělit od formy. Jestliže se z jejich prací pokoušíme destilovat teologický obsah, abychom získali systematickou prezentaci, měníme význam textů. Mezi soudobými teology lze pozorovat zájem o alternativní teologické vyjadřování, podobnější řeči mudrců. Někteří „nazývají systematické podání víry teologií druhého řádu, zatímco teologický jazyk Bible považují za teologii prvního řádu.“

Autor prezentuje své závěry ohledně teologie mudroslovných tradic. Předkládá definici moudrosti. Boží moudrost lze definovat jako Boží kapacitu rozvrhnout, zformovat a uspořádat stvoření, dále o něj pečovat a vládnout mu. Jen Bůh rozumí moudrosti. Udílí ji lidem. Lidská moudrost je schopnost představit si (*imagine*) spravedlivý a dobrý řád ve světě, tvořit spravedlivé instituce a žít mravně v souladu s tímto řádem. Tématicky vyjádřeno je středem teologie moudrosti teologie stvoření. Tato teologie má univerzální charakter, Bůh je chápán a vyznáván jako Bůh světa, nejen vyvoleného národa. Klíčovými tématy dějin spásy (exodus, putování pouští, smlouva a zákon na Sinaji, země zaslíbená, smlouva s Davidem, Jeruzalém jako město Boží) se neobjevují v mudrosloví až do Sírachovce, kde jsou poprvé. Z absence dějin spásy však nelze vyvodit, že mudrci byli sekulární myslitelé nebo že se zajímali jen o témata obyčejného života a ne o náboženství. To potvrzuje i skutečnost, že je mudrosloví založeno na bázní Hospodinově. Teologie stvoření se nevěnuje jen počátku, ale i pokračování světa, Boží prozřetelnosti. Bůh je pro tradiční mudrce absolutně spravedlivý, transcendentní a zároveň soucitný, imanentní. Tato velká dialektika prochází celým

mudroslovím. Jedním ze způsobů vyjádření této dialektiky je personifikovaná Moudrost. Když mluví mudrci o Boží transcendenci, uvědomují si své limity a svou smrtelnost. Mudrci věří v Boží spravedlnost, nikoli však v mechanický řád odplaty, ve kterém by každé slovo a čin byly následovány příslušným následkem. Jen Jóbovi přátelé mají takovou představu. Boží svoboda není v mudrosloví omezena. Mudrci očekávají, že dobré skutky a moudré myšlenky povedou k dobrému bydlu. Očekávají, že zlé skutky a hloupost povedou k destrukci. Jejich očekávání ale nemá podobu slepého a naivního přesvědčení. Mudrci, stejně jako další bibličtí autoři, pojednávají stvoření ve dvou oddělených tradicích, v kosmologii a antropologii. Texty, které patří ke kosmologické tradici mluví o počátcích, o Boží vládě nad stvořením, Boží prozřetelnosti. Pokud se mluví o lidech a sociálních institucích, jsou chápáni jako součást většího kosmického řádu. Antropologická tradice se soustředí na počátky lidstva, na lidskou přirozenost, Boží vládu nad dějinami a společností. Někdy popisuje i stvoření jednotlivce. Bůh je v mudrosloví označován obecně: Bůh, učitel, Hospodin. Nebo nepřímou: zájmena, hlas z vichřice. Mudrci se vyhýbají antropomorfním titulům. Nevyhýbají se však nepřímým antropomorfním metaforám. Mluví o specifických Božích činnostech pomocí slov pro činnosti člověka. Metaforami evokují role krále, soudce, umělce, bojovníka, rodiče, milence, manžela, mudrce. Autorova teze o tom, že středem mudrosloví je teologie stvoření, je podle mne poněkud znehodnocena nedostatkem v metodě, na který jsem upozornil v recenzi II. části. Dále podle mne autor nezpra-

covává dostatečně vztah tématu bázně Hospodinovy, kterou zmiňuje a která patří mezi častější mudroslovné motivy, k tématu stvoření, které považuje za centrální.

Autor shrnuje oblasti, ze kterých mudrosloví čerpá své metafory, či celé soubory metafor. Konkrétně se zabývá metaforami řeči o stvoření a o realitě. Je typické, že tyto oblasti jsou společné různým kulturám starověkého Předního Východu. Právě pomocí metafor izraelských a židovských mudrců evokují kulturní paměť. Zároveň metafory zabudovávají do svého vlastního významového systému a tím přetvářejí jejich význam. V kosmologii berou mudrci metafory z těchto oblastí: plodnost, umění, slovo, bitva. V antropologii z těchto oblastí: narození a výchova, umění, dech Boží, král, otrok. Pro vystižení reality čerpají z těchto oblastí: království, domácnost, město, zahrada. Pomocí metafor budují mudrci svůj světový názor. Pomocí metafor prezentují své vyznání i hodnoty. Pomocí metafor provokují imaginaci posluchačů a zvou je do reality, která vyžaduje závazek a zaujetí. Metafory tvoří organizační centra etiky a mravního diskursu mudrosloví.

Autor shrnuje své pozorování rétoriky mudrosloví. Rétorická kompozice mudrosloví je propracovaná. Skrze umělecké vyjádření se mudrci snaží vytvořit soulad krásy a řádu, a tak vyjádřit své chápání Boha, světa, člověka. Mudrosloví obsahuje racionální argumentaci, přesvědčování i vyjadřování, které stimuluje imaginaci. Klíčovou roli v rétorice mudrosloví hrají metafory.

Na závěr předkládá Perdue pět podnětů pro budoucí teologickou práci.

1. Je třeba dále psát a propracovávat teologie mudrosloví. Za pomoci různých

interpretčních paradigmat hledat vyjádření víry mudrců.

2. Je třeba si uvědomit, že kategorie dějin spásy neobsáhne celý Starý zákon. Mnohé texty Starého zákona, nejen mudroslovné, předkládají víru a zbožnost postavenou na jiných základech, než je teologie vyvolení. Jednostranný důraz na dějiny spásy redukuje mnoho ze šfe starozákonní zbožnosti.

3. Je třeba přestat chápat stvoření a prozřetelnost jako druhotná a nevýznamná témata Starého zákona. Stvoření je významným tématem, a to i mimo mudrosloví.

4. Je třeba začít brát vážně biblickou kosmologii a antropologii. Dějinám spásy a smlouvě správně porozumíme až budou zasazeny do širšího univerzálního kontextu.

5. Pečlivé formulování biblické kosmologie a antropologie významně obohatí soudobou teologii a její dialog se soudobou společností. Moderní zájem o antropologii a kosmologii byl mimo jiné vyvolán existenciálními krizemi naší doby. Bible má co říct k aktuálním otázkám.

Vraťme se k tezi a cíli knihy uvedeným na začátku. Teze zní: „*teologie stvoření a její korelativní potvrzení, prozřetelnost, jsou ve středu mudroslovného chápání Boha, světa a lidství*“ (20). Spíše než o tezi by měla být, podle mne, řeč o axiomu práce anebo lépe o hledisku, ze kterého bude mudrosloví pozorovat. Podle mne autor tezi neprokazuje. Používá ji jako klíč k výběru a interpretaci textů. Pět mudroslovných knih interpretuje skrze paradigma stvoření. Cílem knihy je „*vyjádřit teologii mudrců interpretováním pěti základních mudroslovných knih skrze paradigma metafor*“

a imaginace" (20). Jak sám autor nepřímou přiznává v závěru, cíl, tedy vyjádřit teologii mudrců, se mu podařilo naplnit jen z části, jen z určitého hlediska. Práce na vystižení teologie mudrců zůstává i nadále otevřeným úkolem. Jsem pře-

svědčen, že Perdue k naplnění tohoto cíle nemalou měrou přispěl. Především svým důrazem na význam mudrosloví pro teologii Starého zákona, klasifikovaným přehledem dosavadní práce a aplikováním nové metody.

David Javornický

PŘEHLED DĚJIN INTERPRETACE PENTATEUCHU

Ernest Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century (The Legacy of Julius Wellhausen)*. Clarendon Press, Oxford 1998, 294 stran.

Kniha oxfordského badatele přináší zevrubný přehled jednoho z nejkomplicovanějších témat Starého zákona, kterým vznik Pentateuchu bezpochyby je. V kontextu Bible autor spatřuje podobně složitou problematiku v novozákonní synoptické otázce, již lze – analogicky k Pentateuchu – sotva kdy definitivně a jednoznačně zodpovědět tak, aby její řešení bylo všemi přijatelné.

Nicholson své dílo rozděluje na dva základní bloky, které dohromady obsahují devět kapitol. První blok nazvaný Od Julia Wellhausena po Martina Notha obsahuje tři kapitoly, které zachycují podrobný přehled bádání od samotných počátků zájmu o Pentateuch až po dílo druhého z badatelů uvedených v názvu bloku. Autor nám zde přibližuje vznik teorie pramenů a jejího kritického rozpracování ve škole dějin náboženství, škole kritiky formy a škole dějin podání. Druhý blok, který zahrnuje zbývajících šest kapitol, začíná hodnocením díla R. Rendtorffa *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuchs* (1977). Toto dílo vychází téměř přesně sto let po epochálních studiích J. Well-

hausena *Geschichte Israels* (1878, o pět let později přejmenováno na dnes více známý titul *Prolegomena zur Geschichte Israels*) a *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments* (1889) a podle Nicholsona představuje paradigmatický zlom v bádání. Tento zlom autor dále sleduje v jeho proměnách až do devadesátých let našeho století.

Čím se zabývají jednotlivé kapitoly? První popisuje vznik a argumentaci jednotlivých literárně-kritických teorií interpretujících Pentateuch (s. 1–28). Jde o tzv. starší teorii pramenů (J. Astruc, J. G. Eichhorn, K. D. Ilgen, H. Hupfeld), teorii fragmentů (A. Geddes, J. S. Vater, DeWette), doplňkovou teorii (H. Ewald) a novější teorii pramenů (J. Wellhausen) s jejím dnes již standardním rozvržením pramenů na J, E, D a P. Druhá kapitola sleduje bádání konce 19. a počátku 20. století, kdy se pozornost soustřeďuje více na předliterární rovinu Pentateuchu (s. 29 až 60). Výraznými osobami tohoto období jsou A. Eichhorn, zakladatel školy dějin náboženství, a H. Gunkel, který nalézá původní Sitz im Leben jednot-

livých „ság“ Genesis tím, že je izoluje od sebe na základě jejich rozdílných kultických, kulturních a sociálních forem. Podle Gunkela je možné sledovat růst starozákonních knih již od ústního podání, kdy se původně samostatné předliterární jednotky spojily v okruhy legend, které byly postupně proměňovány až po dnes dostupný literární korpus Starého zákona. Na Gunkelův důraz na předliterární roviny Pentateuchu navazují H. Gressmann a A. Alt. Nicholson vidí důvod pro toto počínání v důvěře badatelů v možnost rekonstrukce historických událostí starověkého Izraele. Pentateuch je podle Alta prodechnut historickým vědomím zaslíbení, jež bylo Izraeli dáno již před vstupem do Zaslíbené země. Také Altův žák M. Noth ve své tezi amfiktyonie podtrhuje zásadní význam předliterárních a předkompozičních sond pro toto období. Třetí kapitola pojednává posun badatelského zájmu z jednotlivých sond kritiky formy k Pentateuchu jako celku (s. 61–92). Nicholson v této části zmiňuje zásadní dílo G. von Rada *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (1938), ve kterém je jasně vyjádřeno vědomí deficitu kritiky formy, jež se až doposud zabírala partikulárními problémy a konečnou podobu Pentateuchu (popřípadě Hexateuchu) ponechávala většinou bez povšimnutí. Problém Hexateuchu řeší v roce 1943 M. Noth, který vidí jasnou cézuru mezi Pentateuchem (Gn–Dt) a Deuteronomistickým dějepravným dílem (Joz–2 Kr). Nicholson se stejně jako řada dalších současných starozákonních badatelů k Nothem navrhovanému řešení hlásí.

Tři úvodní kapitoly mají přes různost jednotlivých přístupů jedno společné: Vznik Pentateuchu je viděn jako po-

zvolné srůstání a provazování jednotlivých vrstev a pramenů, jež na sebe vzájemně reagovaly. Toto vidění víceméně lineárního procesu vzniku Pentateuchu je zpochybněno R. Rendtorffem. O jeho pojetí a o díle E. Bluma nás zpravuje čtvrtá kapitola (s. 95–131). Jak Rendtorff tak jeho žák Blum považují Pentateuch za kompozici navzájem nezávislých vrstev, jež byly spojeny až na úrovni rozsáhlé skladebné redakční práce. Označení J, E, D a P je podle těchto interpretů zastaralé. Proti vertikálnímu pojetí vzniku Pentateuchu, tak jak je zachycují různé pojímané teorie pramenů, stojí horizontalita kompozičních vrstev. Nejnovější příspěvek tohoto pojetí vzniku Pentateuchu představuje Blumovo *Studien zur Komposition des Pentateuchs* (1990), kde autor rozlišuje dvě základní kompoziční vrstvy: deuteronomistickou kompozici (KD) a závěrečnou kněžskou kompozici (KP). Pentateuch, tak jak jej dnes máme před sebou, je podle této koncepce výsledkem kněžského rámování (KP) deuteronomistické kompozice (KD) kapitolami Gn 1–11 a Dt 34. Nicholson považuje tuto změnu (linearita a horizontalita versus vertikálnost) za paradigmatickou, a proto řadí čtvrtou kapitolu již do druhého bloku nazvaného *Problém Pentateuchu v dnešním bádání*. V páté kapitole autor představuje zastánce směru, který vidí v J exilně-poexilního historioografa či redaktora předřazujícího Tetrateuch staršímu (!) D a Deuteronomistickému dějepravnému dílu (s. 133–160). Mezi tyto badatele patří C. Levin, F. V. Winnett, J. Van Seters, M. Rose, H. H. Schmid, R. N. Whybray a H. Vorländer. Šestá kapitola (s. 161–195) líčí pokusy z devadesátých let, které se snaží nově dešifrovat původ předkněžského Tetra-

teuchu (RJE). E. Blum a C. Levin jej považují za podeuteronomistický a exilní (tak pouze Levin) výtvar, který deuteronomisté předřadili svému dílu jako jeho prolog. Předkněžský Tetrateuch nebyl nikdy samostatný, tvrdí Blum a Levin. Zde Nicholson argumentuje opačně: „Tetrateuch nebyl nikdy deuteronomický nebo deuteronomistický“ (s. 191), nýbrž existoval již před Deuteronomistickým dějpravným dílem a jeho obecný charakter má sotva co společného z exilní literaturou. Přesto si je Nicholson vědom prokazatelných vlivů Deuteronomia a deuteronomistů na Tetrateuch, a proto vítá jejich studium s tím, že klade důraz na potřebu přesného vystižení jejich rozsahu a vlivu v rámci RJE.

Šedmá kapitola (s. 196–221) sleduje široké spektrum badatelských názorů na kněžský pramen (P). Ten je považován za nepůvodní a nesamostatný (F. M. Cross) či plnící funkci editora Gen 2, 4 (a + b!) – 4, 26 (S. Tengström) a nebo představující samostatnou kompoziční vrstvu (E. Blum, u nějž P = KP). Nicholson vidí problematiku jinak a po věcné analýze navazuje na starší pohled, jenž považuje P za pramen a redakční dílo. Osmá kapitola dává jasně najevo, co je podle autora stále nejpřesvědčivějším interpretačním klíčem k pochopení vzniku Pentateuchu (str. 222–248). To ostatně naznačuje již podtitul knihy. Nicholson je zastáncem teorie pramenů, která stojí a padá se základními kritérii, jež stanovil již J. Wellhausen. Těmito kritérii jsou rozdílnosti ve stylu a povaze jednotlivých literárních kompozic, variabilita užívání Božího jména a existence dublet. Po přehledu bádání 19. a 20. století (viz. první až sedmá kapitola) a po detailním přezkoušení výše uvedených

wellhausenovských kritérií autor shrnuje: „Zdůvodnění pochybností o relativní chronologii pramenů (tzn. pochyby o tom, že J a E jsou starší než D) jsou nepřesvědčivá. Tyto prameny pocházejí z předexilní doby a jejich kombinace a redakce jsou starší než díla autorů Deuteronomia a Deuteronomistického dějpravného díla, ačkoli úroveň redakce těchto pramenů (RJE) mohla pokračovat i v době, kdy již deuteronomističtí autoři psali.“ (s. 248). Zde stojí za zmínku uvést, že se Nicholsonovo přesvědčení opírá zejména o jeho vlastní deuteronomistická bádání, která shrnul i v dnes velmi ceněné studii *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament* (1986). Závěrečná kapitola stručně charakterizuje výhody a nebezpečí výkladu Pentateuchu, jež se odvíjí od jeho konečné podoby (s. 249–268). Nicholson zmiňuje v této souvislosti Američana B. S. Childse a Brity D. J. A. Clinese a R. N. Whybraye, kteří polemizují s předchozím bádáním, jež se zaměřovalo spíše na výklad jednotlivostí a které tak považovalo Pentateuch jako celek za neorganické dílo (tak např. M. Noth). Důrazy kladené na holistický a synchronní přístup k problematice Pentateuchu považuje Nicholson za dobré upozornění na nebezpečí generického a atomizujícího pojetí exegetické práce. Na druhou stranu se i tyto důrazy mohou podle autora setkat s odmítnutím, neuznají-li jejich protagonisté právo jinak zaměřených interpretů na odlišně metodicky pojatý výklad Pentateuchu. Nicholson uzavírá tuto část smířlivou citací G. von Rada, v níž se mohou najít jak synchronně tak diachronně zaměření badatelé.

The Pentateuch in the Twentieth Century je dobrým a hlavně velmi přehled-

ným kompendiem dějin bádání posledních dvou století. Bibliografie obsahující téměř tři stovky titulů jen podtrhuje autorovu vynikající znalost problematiky, do níž může, na rozdíl od právě zuřící války některých ze specialistů na Penta-

teuch (viz. stále neuzavřená diskuze Levina a Blenkinsoppa o možnosti datovat P do předexilního období z posledních ročníků ZAW), proniknout většina studentů teologie.

Filip Čapek

(K problematice deuteronomistů viz instruktivní recenze sborníku *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, JSOTSup 268, Sheffield 1999 od Viktora Bera v TR 2/2000), s. 180–183.)

BUDOUCNOST CÍRKVE V POSTMODERNÍ KULTUŘE

Medard Kehl, S. J.: Kam kráčí církev? Diagnóza doby. Z německého originálu přeložili P. Kolmačka a Petr Slouk. CDK Brno (edice Současná světová teologie) 2000. 125 stran.

Otázku budoucnosti církve klade frankfurtský katolický teolog se sympatickou otevřeností. Vychází z kulturněsociologické analýzy postavení a role církve v evropském prostoru; analýza dává deprimující, až apokalyptickou diagnózu. Ale křesťanské společenství si již mohlo osvojit ježíšovskou transformaci apokalyptických vidin v obraz zasetého zrna, které musí zemřít, aby přineslo plody (9). Smíme se něčeho takového nadít i pro církev, tuto stále bezradnější menšinu?

Kehl vidí dva zdroje současné problematiky: (a) Církev putuje pouští nezámju a neporozumění okolní společnosti a nedaří se jí navázat tvořivý dialog se současnou kulturou; v soutěži o uznání a ohlas je na straně poražených. (b) Situaci ztěžují vnitrocírkevní konflikty, samy o sobě druhořadé (15). V obou případech, soudí Kehl, je problémem komunikace.

Autorova odpověď na první část problému – ztráta komunikace s okolní kul-

turou – zůstává dost obecná, varujíc toliko před řešením pouhého přizpůsobení anebo bázlivého ústupu do tradicionalistických pozic. „Křesťanská víra našla vždy svoji identitu v dialektice dvou opačných směrů: navázáním na určité kulturní události a zároveň – kde to bylo nutné – odporem proti panujícím kulturním zvyklostem“ (25).

Mnohem větší prostor věnuje Kehl problematice vnitrocírkevní. Považuje za fatální chybu, že se důsledněji neprosadilo koncilní pojetí církve jako „*communio*“. Vedení (katolické) církve se přiklání „ke starému chápání...“, totiž k jednoznačnému upřednostnění univerzální církve před místní církví, jednoty před mnohotvárností, poslušnosti před participací“ (49). Tím se teologický, existenciální obsah pojmu církev vzdálil mezi teology a zaměstnance církve a široké veřejnosti zbyl sociologický, odteologizovaný a odspiritualizovaný pojem „úřední církve“. Do proluky takto vzniklé vstoupily emancipační

tendence a někdy i jen nálady, testující každou instituci na její bezprostřední užitečnost. Historická šance, kterou druhé vaticanum nabídlo, zůstala namnoze nevyužita a našemu současníku je již obtížné najít k církvi osobní vztah jako k živé bytosti, s níž je možno se identifikovat; přesto Kehl navrhuje se o to alespoň pokusit a naznačuje několikero cest (72–84).

Teologický obsah „komuniální“ ekleziologie je odvozen od trinitárního obrazu Boha: Jde o *společenství*, a to *společenství osob*. Kehl je přesvědčen, že obojí aspekt má značný potenciál přitažlivosti i v postmoderní kultuře. Je však třeba, aby byl konkretizován v komunikativních vztazích a postupech (konsensus dialogem, ne poslušností, neodvozená plnomoc nižších struktur církve apod.). Tak bude teologická, duchovní realita církve organicky spojena s její realitou empirickou, sociální – zcela v duchu inkarnačního modelu, vyjádřeného chaledonskou formulí (nerozděleně, nesmíšeně; 51). Co znamená snaha o vytvoření „komunikačního prostředí víry“, naznačuje autor v závěrečných pasážích: Církev vztahů – biografičtější víra – nová prostředí – spřízněnost s chudými (109n).

Je zřetelné, že se Kehl pokusil o „třetí cestu“ mezi dvěma úskalími: pojetím církve jako univerzální nadosobní struktury a pojetím církve jako obce bezprostředně intimních vztahů uvnitř „zdravého jádra“. Poněkud překvapí, že se v této souvislosti více nevyrovnává s eklesiologií „základnových obcí“ (*Basisgemeinden*), které jsou sice jen variantou druhého úskalí, avšak zpravidla bez deficitu kontaktu se svým sociálním okolím, i když vždy také jen úzce vymezeným. Také možným důsledkům „komuniální eklesiologie“ pro vztahy mezi (konfesionálně) odlišnými církvemi jak na úrovni místní, tak univerzální, nevěnuje Kehl téměř žádnou pozornost a zdá se, jakoby tento problém pro něj neexistoval. Nepříliš přesvědčivý je též jeho návrh čelit znehodnocení svátostí církevními odrodilci tak, že pro ně bude vytvořen soubor paralelních církevních úkonů, jakýchsi „parasvátostí“ (103).

Je možné, že právě v tomto bodě se projevila slabina Kehlova východiska v kulturně-sociologické analýze. Ale je sympatické, že autor tuto slabinu v jádru svých výkladů statečně překonává rekurzem k centrálním teologickým důrazům trinitárním a inkarnačním.

Pavel Filipi

NOVÝ ZÁKON VE SVĚTLE RÉTORICKÉ KRITIKY

George A. Kennedy, New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism. Studies in Religion. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1984. x + 171 stran.

V roce 1984 publikoval G.A. Kennedy, jedna z vůdčích osobností v oboru starověké rétoriky a profesor klasických studií na Universitě Severní Karolíny, svůj příspěvek k interpretaci Nového zákona formou rétorické kritiky. Práce záhy upoutala mimořádnou pozornost, což dokazuje počet recenzí v zahraničních teologických i na rétoriku zaměřených periodících. Tato publikace vznikla na podnět studentů biblické literatury, kteří u Kennedyho studovali rétoriku jako interpretační metodu (autor není teologem).

Nejdůležitější recenze: H. D. Betz: *Review of G. A. Kennedy – New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (JTS 37/1986, s. 166–167); R. M. Fowler: *Review of G. A. Kennedy...* (JBL 105/1986, s. 328–330); J. H. Patton: *Review of G. A. Kennedy...* (QJS 71/1985, s. 247–249); V. K. Robbins: *Review of G. A. Kennedy...* (Rhetorica 3/1985, s. 145–149); D. F. Watson: *Review of G. A. Kennedy...* (CBQ 47/1985, s. 553 až 554).

První z osmi kapitol knihy nese název „Rétorická kritika“. Je základním obeznámením s terminologií a pojmovým aparátem klasické rétoriky i s postupem soudobé rétorické kritiky. Nechybí zde příklady z NZ ani odkazy na díla klasiků či stěžejní literaturu oboru. Orientaci čtenáře napomáhá i řada hodnotících úsudků autora, stručné pojednání o „rétorické situaci“ a občasné exkurzy do historie. Rétorika je pro Kennedyho kva-

litou v proslovu (diskursu), pomocí níž řečník či pisatel zamýšlí dosáhnout své cíle (s. 3). Je to historický fenomén, který se v různých kulturách liší. V Novém zákoně se střetává židovská kultura s řeckou; život a náboženské tradice jsou židovské, jazyk je řecký (s. 8). Rétorika byla systematickou akademickou disciplínou, všeobecně vyučovanou v Římské říši, a ani oblasti Palestiny a Sýrie nebyly po této stránce „stojatými vodami“. To autor dokládá poukazem na jednoho z nejfamóznějších rétorů prvního století před Kristem, Theodora, rodáka z Gadary, který působil v Římě a stal se učitelem císaře Tiberia.

Důležitým krokem první kapitoly je rozdělení rétoriky na tři druhy (species), které formuloval již Aristoteles (soudní – judicial, poradní – deliberative, oslavná – epideictic). Podle něj autor v následujících kapitolách člení a zpracovává materiál NZ. Postupuje dle následujících šesti kroků: 1. Předběžné určení jednotky, která se bere v úvahu. 2. Definování rétorické situace jednotky, rétorická situace ovlivňuje rétorickou odpověď. 3. Zjištění druhu rétorické jednotky (soudní, poradní, oslavná). 4. Určení „stasis“ argumentu, určení problému daného případu, fakt – tvrzení, ostrost, kvalita, jurisdikce. 5. Detailní analýza myšlenky – invence, uspořádání a styl v jednotce s důrazem na to, jak se vztahují k rétorické situaci. 6. Hodnocení celkové působivosti rétoriky při setkání s naléhavým požadavkem rétorické situace (s. 33–38).

„Kázání na hoře“ slouží Kennedymu jako příklad rétoriky „poradní“ a jeho brilantní rétorický rozbor je obsahem druhé kapitoly. Svou analýzu začíná již ve čtvrté kapitole Matouše, neboť ta vykresluje rétorickou situaci a čtenář ji má mít neustále před očima. Kázání zahrnuje i prvky „oslavné“ (blahoslavenství), celek kázání pak působí jako výzva a patrná je ironie, která byla rétorickou konvencí řecko-římského světa. Matoušovo „Kázání na hoře“ hodnotí jako rétoricky lepší, než je verze Lukášova (*Luke 6 is not a very good speech*, s. 67). Lukášova přesvědčovací síla je podle autora zejména v ethosu. Pro Matouše je ethos rovněž primární, avšak užívá logičtější formu a má i výraznější pathos.

Kapitola třetí nabízí rétoriku „oslavnou“. K její demonstraci slouží J 13–17. K textu se však autor dostává až po obsáhlém pojednání epideiktiky u klasiků a upozornění na další oslavné pasáže v NZ. Rétorická situace je vykreslena ve 13. kapitole, událostí je „Poslední večeře“. Kennedy vnímá kapitoly 13–17 jako oddíl postavený okolo rozšířeného malého počtu námětů, které jsou formulovány na počátku 13. kapitoly. Rétorickým problémem pak je, jak uspořádat scénu, aby se vynořil pathos i sláva.

Rétorice „soudní“ věnuje Kennedy čtvrtou kapitolu. Demonstruje ji na 2. listu Korintským, který představuje nejdelší úsek soudní rétoriky v NZ. Výjimku tvoří kapitoly 8 a 9, které jsou kompletní rétorickou jednotkou, avšak mají charakter řeči „poradní“. Autor je srovnává s k. 1–7 a klade si otázku, zda jsou oba celky původně částí téhož dopisu. Dochází ke stanovisku, že postavení těchto dvou bloků vedle sebe je rétoricky nevyhovující a nabízí hypo-

tézu, že kapitoly 8 a 9 putovaly do Korintu skrze Tita. Předtím však měly být Korintským doručeny kapitoly 1–7 jako samostatný dopis (možná rovněž Titem), aby zabezpečily dobré přijetí následujícímu listu – kapitolám 8 a 9. Korintští pak oba doručené Pavlovy dopisy přepsali na jeden papyrus a uchovali (s. 92).

Kapitoly 10–13 jsou čistě „soudní“, obsahují prvky ironie a jejich interpretace je komplikovaná. Byly snad součástí původního dopisu a sloužily jako vysvětlující appendix kapitol 1–7. Vzbuzují velký rétorický zájem, neboť prezentují Pavlovo zacházení s radikální formou rétoriky autority (posvátná) a rétorickou formou racionální argumentace (světská). Kapitolu Kennedy uzavírá tím, že žádná z těchto rétorických forem by nebyla vhodná pro misi církve v příštích několika staletích po Pavlovi.

Přehlédneme-li zpětně všechny tři diskuse nad jednotlivými druhy rétoriky, bezesporu nejlepší charakteristika se zdařila na příkladu analýzy „Kázání na hoře“, a to nejen díky své podrobnosti oproti oběma následujícím rozborům, ale i tím, že si z ní čtenář odnáší nejvíce postřehů řady rétorických „triků“ a strategií, pochopí důležitost rétorické situace, jakož i rétorickou funkci a organizaci textu.

„Rétorika evangelií“ je námětem 5. kapitoly a Kennedy zde aplikuje své poznatky na narativy. Po rozsáhlém úvodu rozebírá postupně synoptiky i Jana. V Markovi rozpoznává „radikální křesťanskou rétoriku“, formu „posvátného jazyka“ (sacred language), kterou charakterizují absolutní požadavky autoritativní pravdy bez důkazu či logické argumentace (s. 104n). Matouš se jeví autorovi jako ten, který přináší nejširší

užití všech aspektů rétoriky a jeho svět je daleko racionálnější než Markův. Lukáš pak využívá rigoróznější narativní metodu, jeho evangelium je blízko klasické biografii a stejně jako ve Skutcích se blíží klasickému historikovi (str.107n). U Jana si Kennedy všímá „vyvýšeného“ myšlení a stylu, následně také „radikální křesťanské rétoriky“, avšak velmi kultivované, která vypovídá mnohem více, než se jeví na první pohled a přitahuje pozornost čitatele. Autor dále poznamenává, že velká tajemství jsou u Jana vržena do velmi lidské situace.

Následující kapitola je pro čtenáře značným zklamáním. Kennedy se v ní snaží pojednat 25 „řečí“ obsažených ve Skutcích apoštolů. Rozbor řady z nich budí dojem, že jsou zařazeny z pouhé snahy nic nevynechat. Nejlépe asi zapůsobí analýza Pavlovy promluvy v Aero-pagu (Sk 17,22–31) a závěrečná rekapitulace, v níž se řeší otázka, zda je rétorika Pavla ze Skutků rétorikou Pavlových epištol.

Nejdramatičtější úsek knihy překvapí čtenáře před samotným závěrem. Ze tří Pavlových epištol zde pojednaných (Te, Ga, Ř) je největší pozornost věnována listu Galatským. Většina diskuse nad touto epištolou je pojata jako kritika renomovaného komentáře, vydaného v prestižní edici HERMENEIA, jehož autorem je H. D. Betz. V kritice Betzovy práce volí Kennedy poměrně ostrá slova (Betz je *zmatený*, jeho komentář *zavádějící* a interpretace epištol *znetvořená*, s. 144n) a snaží se vyvrátit Betzovo tvrzení, že epištola Galatským je apologetický dopis, tedy případ rétoriky „soudní“. Kennedy zdůrazňuje v epištole záměr „přesvědčit“ a je to pro něj případ rétoriky „poradní“. Vadí mu i Betzovo pří-

lišné zdůrazňování přítomnosti narativu v úvodních kapitolách epištol (narativ v Ga 1–2 je vhodnější pro „poradní“ než pro „soudní“ argument), kritizuje podcenění exhortace (Ga 5–6) a zanedbání principu linearity (s. 146). Přítomnost parenetické sekce v závěru epištol využívá Kennedy ve prospěch svého výkladu, neboť exhortace není předpokládána v úseku „soudní“ rétoriky a jedná se tedy o rétoriku „poradní“. Za irrelevantní považuje Kennedy i Betzovy citace klasiků (s. 148).

Betzovy práce, s nimiž Kennedy polemizuje, jsou H. D. Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Philadelphia: Fortress Press, 1979) a *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians* (NTS 21/1975, s. 353–379). Betz, který není v oblasti rétoriky žádným cizincem, na svou odpověď nenechal dlouho čekat. Přišla v podobě krátké, přísné, místy ironické a krajně nepříznivé recenze na tuto Kennedyho knihu (viz výše – JTS 37). Pozitivně hodnotí jen první a druhou kapitolu, ve zbylých šesti nachází mnohem více negativ než pozitiv.

Stručný závěr Kennedyho knihy obsahuje autorovy místy polemické úvahy nad „posvátným jazykem“, rétorikou samotnou a jejími možnostmi.

Souhrnem můžeme konstatovat, že profesor klasických studií nabídl teologické obci kvalitní úvod do rétoriky NZ, z něž je třeba zvláště doporučit první kapitolu, která je opravdovým „slabikářem rétoriky“, jenž poskytne nadstandardní služby každému, kdo má snahu přiblížit si svět rétorické kritiky. Práce přináší řadu neotřelých pohledů a bezpochyby rozšíří obzor i odborně vyzbrojeným čita-

telům. Hodnotná je jak komparace textů s klasiky, tak srovnání anglického překladu Nového zákona (RSV 1973) s řeckým textem. Autorova prezentace rétorické kritiky a následná analýza, především na pozadí řecko-římského chápání rétoriky, přináší řadu efektivních exegetických výsledků a působí přesvědčivým dojmem. Je patrné, že Kennedy těží primárně teologicko-kritické informace ze soudobých komentářů a pracuje s ustáleným konsensem bádání. Svou interpretační metodu podepírá jak historicky, tak filosoficky a celá práce je svědectvím o serióznosti této metody.

Přesto je nutné upozornit na jisté „nedůslednosti“, které se do Kennedyho díla vloudily. Snad nejzávažnější z nich je tvrzení, že „kánon NZ byl ustanoven koncilem církve v pozdní antice“ (s. 97), s čímž nelze souhlasit. Je vhodné upřesnit, že ten, kdo Pavla hebrejsky oslovil (Sk 26,14n), nebyl Bůh, ale Ježíš (s. 137). Podobně, když autor uvádí, že „obyčejný NZ termín pro zázrak je *semeion*“, patřilo by se na prvním místě

zmínit *dynamis* (s. 15). Určité výhrady pak mohou být i k autorově slabosti pro stanovování literárních žánrů, kterým věnuje až příliš velkou pozornost, ač dle některých recenzentů nehrály tak významnou roli ve starověké rétorické praxi.

Za léta uplynulá od vydání Kennedyho publikace urazila rétorická kritika značný kus cesty, posunula svá tázání i do oblasti vztahu textu ke kultuře i společnosti a pokusila se do své metodologie zahrnout i sociálně vědecké a literárně kritické přístupy („socio-rétorika“, např. práce V. K. Robbinse a dalších). Autorovo pojednání tím však neztrácí na hodnotě. Vliv řecko-římské rétoriky na písemnosti NZ je stále více uznáván a zajisté se na tom podílí i rozsáhlá Kennedyho publikační činnost v této oblasti. Proto i dnes jeho práce splní účel, pro nějž byla napsána: studentům biblické literatury, a to i těm pokročilejším, fundovaně představí rétorickou kritiku jako legitimní metodu interpretace a rozprostře řadu příkladů, jak ji aplikovat na Nový zákon.

Jiří Lukeš

CÍRKEV PRO TŘETÍ TISÍCILETÍ

Josef Dolista, *Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie. (Studie teologické fakulty Jihočeské univerzity, sv. 12). Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2000, 117 stran.*

Josef Dolista, profesor (a t. č. děkan) katolické teologické fakulty v Českých Budějovicích nezamýšlel ve své poslední knížce podat encyklopedický traktát o eklesiologii, nýbrž „*poukázat na nové pohledy a skutečnosti a vytvořit data-*

bázi údajů o odborné literatuře a autorech“ (11). Tím spíše nás zajímá, které aspekty eklesiologické problematiky zahrnul mezi své *vybrané kapitoly*.

Je pochopitelné, že jeho přední zájem platí rozpracování eklesiologických

impulsů druhého vatikánského koncilu, zvláště dogmatické konstituci o církvi (*Lumen gentium*) a pastorální konstituci o církvi v dnešním světě (*Gaudium et spes*). Jejich interpretace tvoří jádro knížky (kap. 4) a přiřazuje se tak k nečetným dosud reflexím této tematiky českých autorů (Boublík, Skalický). Dolista ovšem nevychází primárně z textů obou zmíněných konstitucí, nýbrž sleduje (diachronní metodikou, kterou vyloží teprve v závěru v navázání na C. M. Pospíšila, 83nn) autentické podněty tradice, počínaje biblickou, o níž se druhé vatikánum mohlo opřít. V novozákonním písemnictví – pojednaném se stručností až přílišnou – vybírá Dolista prvek personální (vázanost na osobu a dílo Ježíše Krista, 17), prvek pneumatologický (umožňující bytostnou neuzavřenost církve, 24), prvek relacónální (umožňující respektovat rozdíly mezi lidmi, 21) a prvek dějinně-eschatologický („*církev není nikdy hotová*“, 21). Pozdější vývoj, zvláště v církvi středověku, znamená odklon od těchto parametrů směrem k juridickému pojetí církve, což bylo posíleno potridentským katolictvím v obraně proti reformaci a katolictvím 19. století v obraně proti liberalismu a nacionalismům. 1. vatikánským koncilem vrcholí tento obranný stěh katolické eklesiologie, ztotožňující ultramontanismus téměř s pravou katolickou naukou (51). Zároveň však tento restaurační pohyb vyvolal protichůdnou reakci, a to nejen v pokusech katolických modernistů (jimž Dolista věnuje letmou pozornost), nýbrž zejména v našem století v podobě tzv. „Nouvelle théologie“ (Congar, de Lubac, Daniélou, Teilhard de Chardin, Bouillard, Chenu, 58nn), liturgického hnutí (Guardini, Cassel – nepochopitelně chybí J. A. Jung-

mann, 61) a hnutí biblického (61n). Společným jmenovatelem všech těchto výbojů byl kritický – sebekritický důraz na dějinnost církve a jejího vývoje. Tvořily skryté pozadí průlomu, který došel výrazu ve výsledných dokumentech 2. vatikánského koncilu, které se zřetelně odklonily od juridického – bellarminovského – pojetí církve jako *societas perfecta* směrem k pojetí církve jako Božího lidu, putujícího dějinami a odkazujícího (jako svátostné znamení) k bytostné jednotě, jejímž je církev nástrojem.

Ke své interpretaci 2. vatikánského koncilu Dolista volně připojuje úvahy navazující, např. o problematice svěcení žen (85–91), o bohoslužbách bez kněze (92–102, kapitulu zpracoval Dolistův kolega Z. Demel), o desetiletí pomalého zrodu badatelské teologie v české církvi (102–107).

Dolista zjišťuje, že ve středověku „*první traktáty o církvi... vznikly... z reflexí nad pojmem potestas*“ (41); eklesiologie byla generována otázkou moci. Nevyjasněnost této otázky, resp. příliš snadný souběh moci světské a duchovní ve stavbě středověké církve byl roznětkou reformačního protestu (45); potvrzuje to i úvod k řádu Jednoty českých bratří (*cum Fratri viderent omnia confusa*, cap. I). Dolista jasně vidí základní eklesiologický problém. (Poněkud překvapí, že stranou své úvahy ponechává L. Boffa, *Kirche: Charisma und Macht*, ačkoli problému vztahu mezi charismatem a [instituční] mocí si je vědom, 31.) Proto ve strhující závěrečné 6. kapitole, nazvané „Budoucnost církve“ (částečně zveřejněna v TREF 2/1999) mluví jasnou řečí: „Budoucnost církve spočívá ve zřeknutí se všech forem mocenské politiky, privilegií a prestiží

a zvláštních práv“ (108). „Církev má povinnost zvěstovat živého Boha, nikoli Boha křížových výprav, ale musí přinášet mezi lidi přátelství a možnost duchovní výměny“ (109). „Budoucí církev bude prezentovat křesťanství jako osvobození člověka... budoucnost církve je v ekumenickém soutěžení“ (110). Takovou vizi církve vytěžil Dolista kritickým výběrem pramenů své vlastní tradice, přikloniv se ke komuniální, personalistické a eschatologické eklesiologii své interpretace 2. vatikána.

Evangelický recenzent – i když by si v tom či onom detailu přál zřetelnějšího stanoviska (např. v otázce, zda

úřad je konstituován úkolem – pověřením – nebo svátostí, sr. 85: 98, 101) – nezapře svou radost z toho, že s takovou eklesiologií se bude napříště spíše „stýkat“, než „potýkat“. Již dlouhou zkušeností je ověřeno, že vážnou překážkou ekumenického sblížení nejsou začasné otázky doktrinní, nýbrž mocenské pozice (či jen aspirace), kterými je faktická konfrontace vydávána za dialog. Církev tak otevřeně bezbranná, jak ji ve svém teologickém konceptu definuje Dolista, bude dozajista nejen ekumenicky potentní, nýbrž i dějinně tvůrčí v počínajícím 3. tisíciletí.

Pavel Filipi

PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 2000

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Mgr. Petr Sláma

Obraz rabi J'hošuy ben Léviho v talmudech a midraších

Doktorská disertační práce, 287 stran

Práce z oboru biblistiky, podávající prostřednictvím analýzy a výkladů rabínské literatury portrét jednoho z průkopníků rabínskému hnutí. Autor mapuje počátky rabínskému hnutí, ukazuje způsob talmudické argumentace, předkládá synchronní rozbor a analytické překlady důležitých textů. Práce je důležitým příspěvkem na poli studia talmudické literatury.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Mgr. Pavel Helan

Mussoliniho práce o Janu Husovi

Doktorská disertační práce, 380 stran

Mussoliniho studie je klasický kompilát nepříliš zdařilé formy a neznámá žádný milník v Husovském bádání. Je však příkladem toho, jak byl Hus využíván v novější době k politickým zápasům. Nelze podceňovat ani skutečnost, že až do vydání Molnárovy Husovské monografie (*Testimone della verita, Torino-Claudiana 1973*) byla Mussoliniho kniha pro italské čtenáře jediným zdrojem informací o Husovi.

Autorovi se podařilo za pomoci důkladné analýzy textu přesvědčivě prokázat, že Mussolini nevyužíval (ani zprostředkovaně) žádné práce ani prameny v češtině. Přílohou disertace je i autorův úplný překlad Mussoliniho knihy.

PhDr. Vilém Herold, CSc.

K historicko-filosofickým a teologickým aspektům českých duchovních dějin pozdního středověku a jejich evropskému kontextu. Praha 2000.

Habilitační práce.

Habilitační práce je nově uspořádaným a doplněným souborem 22 autorových vědeckých prací, dříve porůznu uveřejněných. Soustředí se především na rozbor Viklefova myšlení a jeho působení v českém prostředí. Doplnuje spektrum moderních výkladů Husova učení a jeho zdrojů, pozornost věnuje i názorům Jeronýma Pražského, postavě M. Stanislava ze Znojma a Prokopa z Plzně, Husova žáka a obhájce. V komeniologických studiích pak herold ukazuje, jak významnou roli hraje husitská idea v Komenského pansofické metafyzice světů, rozvinuté především v díle „*De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*“. Práce významně rozšiřuje poznání českého středověkého filosofického a teologického myšlení, především na pražské universitě.

INFORMAČNÍ ZDROJE PRO TEOLOGII A RELIGIONISTIKU PŘÍSTUPNÉ ZDARMA

Díky plošné národní licenci určené pro nekomerční sektor získaly vysoké školy, pracoviště Akademie věd ČR, veřejné knihovny a další vybrané typy institucí možnost bezplatného přístupu do dvou polytematických elektronických informačních služeb **ProQuest 5000** a **PCI Web**. Licence s platností do konce roku 2003 byla zakoupena z prostředků, které byly přiděleny z grantového programu MŠMT ČR „Informační zdroje pro výzkum a vývoj“ (LI) na řešení projektu Ústřední knihovny Univerzity Karlovy (LI002043). Neformální konsorcium, sdružující instituce využívající obě služby, má v současnosti 185 členů.

Součástí bibliografické a plnotextové služby ProQuest 5000 je šestnáct databází. Na teologii a religionistiku je zaměřena databáze **Religious Periodicals**, která pokrývá celkem 92 časopisů vycházejících v angličtině. K 87 titulům, které jsou k dispozici v plném znění s průměrně čtyřletou retrospektivou a které jsou excerповány v Current Contents /Arts & Humanities a Arts & Humanities Citation Index, patří např. *Catholic Biblical Quarterly*, *Church History*, *Ecumenical Review*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, *Journal of Biblical Literature*, *Journal of Church and State*, *Theological Studies*, *Theology Today* aj. Databáze se aktualizuje průběžně (některé články jsou do ní zařazeny v podstatě ve stejnou dobu, kdy vyjdou tiskem).

ProQuest 5000 doplňuje bibliografická služba **PCI Web**, která zahrnuje asi 3400 periodik z oblasti společenských a humanitních oborů z období 1770 až 1993. Na rozdíl od ProQuest 5000 jsou v ní indexovány také časopisy v němčině, francouzštině, španělštině, italštině a v dalších jazycích. Roční přírůstek činí kolem miliónu záznamů. Z uvedené nabídky se teologie a religionistiky týká asi 180 periodik (jejich seznam je uveden na adrese <http://pci.chadwyck.co.uk/titles/titles.html>). Některé z časopisů jsou v elektronické podobě nabízeny v nadstavbové službě **PCI Full Text**, jejíž provoz byl zahájen v březnu 2000. U nás má k ní bezplatný přístup šest institucí (Univerzita Karlova, Univerzita Palackého v Olomouci, Univerzita Hradec Králové, Západočeská univerzita v Plzni, Akademie věd ČR a Národní knihovna ČR). Dosud bylo digitalizováno celkem 70 titulů (včetně *Church History*) a každý rok má přibýt asi sto dalších.

V databázi **Religious Periodicals** (součást ProQuest 5000) lze vyhledávat podle několika hledisek (např. autor, název článku, předmětové heslo, název časopisu, rok vydání apod.). Dotaz lze formulovat dvěma způsoby: Basic a Guided. Pořizování kopií v jakékoliv formě je v souladu s licenční smlouvou povoleno výhradně pro interní nebo osobní účely. V **PCI Web** je možné omezit vyhledávání na autora, název, jazyk, rok vydání a název časopisu.

S oběma službami se pracuje pomocí standardního webového prohlížeče (např. Netscape Communicator nebo Microsoft Internet Explorer minimálně verze 3). V případě, že je instituce již registrována, připojení do systému je umožněno přes oficiální webovou prezentaci národní licence (<http://www.proquest.cz>). Ostatní

instituce, které mají zájem ProQuest 5000 a/nebo PCI Web využívat a vztahuje se na ně národní licence, se mohou přihlásit vyplněním elektronického formuláře, který je vystaven na stejné adrese, kde lze rovněž nalézt podpůrné materiály (mj. manuály v češtině).

Odkazy na webové stránky uvedených databází můžete najít na stránce knihovny ETF UK (<http://www.etf.cuni.cz/~library/zdroje/knihdb.html>) nebo prostřednictvím **Brány k informacím**, kterou provozuje UK (<http://bi.cuni.cz/>).

S jakýmkoliv dotazy se můžete obrátit na Mgr. Márii Trenklerovou z knihovny Evangelické teologické fakulty UK (e-mail: trenkler@etf.cuni.cz, tel.: 02 - 21 988 105).

Filip Vojtášek

KNIHY ZASLANÉ REDAKCI

KALICH

J. M. LOCHMAN: OČ MI V ŽIVOTĚ ŠLO

Cesty českého teologa doma i do širého světa.

Praha 2000. 278 stran, dop. cena 195 Kč. (Recenzi přineseme v příštím čísle.)

CDK

JIŘÍ HANUŠ (ed.): PRVNÍ SNĚM SVĚTOVÉ CÍRKVE

První vatikánský koncil 1869–1870

Brno 2001. 121 stran, dop. cena 109 Kč.

VÁCLAV VENTURA: JAN EVANGELISTA URBAN – ŽIVOT A DÍLO

Brno 2001. 223 stran, dop. cena 159 Kč.

VYŠEHRAD

HANS WALDENFELS: KONTEXTOVÁ FUNDAMENTÁLNÍ TEOLOGIE

Praha 2000. 662 stran, dop. cena 313 Kč.

KARL JASPERS: ŠIFRY TRANSCENDENCE

Praha 2000. 140 stran, dop. cena 168 Kč.

BERNHARD CASPER: UDÁLOST MODLITBY

Praha 2000. 155 stran, dop. cena 130 Kč.

MILOŠ RABAN: SNĚM ČESKÉ KATOLICKÉ CÍRKVE

Obnova synodality

Praha 2000. 200 stran, dop. cena 156 Kč.

JANA NECHUTOVÁ: LATINSKÁ LITERATURA ČESKÉHO STŘEDOVĚKU DO ROKU 1400

Praha 2000. 368 stran, dop. cena 298 Kč.

U. STRUPPE, W. KIRCHSCHLÄGER: JAK POROZUMĚT BIBLI

Úvod do Starého a Nového zákona

Praha 2000. 264 stran, dop. cena 258 Kč.

Teologický sborník 1/2001 (Řeč o Bohu)

První číslo sedmého ročníku Teologického sborníku se věnuje řeči o Bohu – společnému tématu teologie a filozofie. Lenka Karfíková (*Teologie jako hermeneutika víry*) a Josef Petr Ondok (*Řeč o Bohu a teologické paradigma*) si ve svých textech všímají teologických metod z perspektivy řeči, zatímco Magdalena Konečná (*Řeč jako společný problém filozofické a teologické hermeneutiky*) a Václav Umlauf (*Topologie pravdy*) poukazují na místo a úlohu řeči v současné filozofii a teologii. Sborník přináší tentokrát portrét Paula Tillicha z pera evangelického teologa Jana Štefana, doplněný překladem Tillichovy přednášky *Význam dějin náboženství pro systematického teologa*. Rubrika *Rozhovor* představuje teologa Jana Konzala. Číslo uzavírají přednášky Petra Fialy o katolické církvi a sekularizaci v České republice a Karla Flosse o *Apokalyptickém deníku* Vladimíra Neuwirtha.