

# TEOLOGICKÁ REFLEXE

1997

1/1997

*Tomáš Novotný*    *Deuteronomium 6–Příslaví 3*

*Jiří Mrázek*    *Komu je psáno  
Matoušovo evangelium*

*Noemi Rejchrtová*    *Svatý Vojtěch  
v zrcadle české reformace*

*Josef Smolík*    *Evangelická teologie  
v českých zemích*

*Ladislav Hejdánek*    *Filosofický problém  
nepředmětnosti  
a jeho možný teologický dosah*

*Igor Kišš*    *Kozmické dimenze  
kristológie a soteriológie*

Teologická REFLEXE

1

## **Teologická REFLEXE**

*Časopis pro teologii*

*Vydává Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy*

*Odpovědný redaktor ThDr. Pavel Filipi*

*Zástupce ThDr. Jindřich Halama*

*Návrh obálky, graf. úprava a sazba Daniel Trojan*

*Vytiskl Alfaprint Praha*

*Doporučená cena jednoho čísla 48 Kč*

*Roční předplatné 90 Kč,*

*pro studenty teologie a nepracující důchodce 50 Kč*

*Vychází dvakrát ročně po 96 stranách*

*Knihkupcům poskytujeme obvyklý rabat*

*Objednávky posílejte na adresu redakce*

*Adresa redakce:*

*Teologická reflexe, Černá 9, 110 00 Praha 1*

*Telefon: 21 988 417, 21 988 205*

*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 on CD-ROM, published by the American Theological Library Association, 820 Church Street, Evanston, IL 60201-5613, E-mail: atla@atla.com, WWW: <http://atla.library.vanderbilt.edu/atla/home.html>*

**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

## POZNÁMKY NOTIZEN • NOTES

Petr Chamrád: Potřeba nové interpretace .....	5
Jan Heller: Nelpění a tao .....	7

## ČLÁNKY AUFSÄTZE • ARTICLES

Peter Beier .....	11
-------------------	----

### SLYŠTE A ROZUMĚJTE

Kázání při bohoslužbách k znovuvysvěcení berlínského dómu  
v neděli sv. Trojice, 6. června 1993

Tomáš Novotný .....	17
---------------------	----

### DEUTERONOMIUM 6 — PŘÍSLOVÍ 3

DEUTERONOMY 6—PROVERBS 3

Jiří Mrázek .....	21
-------------------	----

### KOMU JE PSÁNO MATOUŠOVO EVANGELIUM

DIE ADRESSATEN DES EVANGELIUMS NACH MATTHÄUS

Noemi Rejchrtová .....	26
------------------------	----

### SVATÝ VOJTĚCH V ZRCADLE ČESKÉ REFORMACE

DER HEILIGE VOJTĚCH (ADALBERT)  
IM SPIEGEL DER TSCHECHISCHEN REFORMATION

Josef Smolík .....	31
--------------------	----

### EVANGELICKÁ TEOLOGIE V ČESKÝCH ZEMÍCH

EVANGELISCHE THEOLOGIE IN DEN TSCHECHISCHEN LÄNDERN

Ladislav Hejdánek .....	36
-------------------------	----

### FILOSOFICKÝ PROBLÉM NEPŘEDMĚTNOSTI

#### A JEHO MOŽNÝ TEOLOGICKÝ DOSAH

THE PHILOSOPHICAL PROBLEM OF CONCEPTUAL NON-OBJECTIVITY  
AND ITS POSSIBLE THEOLOGICAL CONSEQUENCES

Igor Kišš .....	46
-----------------	----

### KOZMICKÉ DIMENZIE KRISTOLÓGIE A SOTERIOLOGIE

COSMIC DIMENSIONS OF CHRISTOLOGY AND SOTERIOLOGY

**RECENZE** REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

S. Segert: Ugaritská konkordance .....	64
P. Sláma: Miskotteho prvouka .....	66
J. Štefan: Víra, kterou věříme a vyznáváme .....	68
N. Rejchrtová: Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi .....	73
P. Filipi: Paradoxy novozákonní zvěsti .....	75
J. Halama, Jr.: Láska je víc než přikázání .....	76
P. Filipi: Druhý vatikánský koncil .....	79
O. Nytrová: Skály a kameny .....	82
L. Beneš: První zkušenost s Bohem .....	84
J. Mrázek: Podobenství jako poezie a terapie .....	85
J. Heller: Kající žalmy .....	88
J. Sýkora: Protestantismus na cestě mezi katolictvím a iluzí .....	90
S. Segert: Harnackovy přednášky o podstatě křesťanství .....	92
pf: Potřebná liturgická osvěta .....	94

Disertační a habilitační práce přijaté a obhájené v roce 1996 ..... 95

## **ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA**

Prof. PhDr. Ladislav Hejdánek, Evangelická teologická fakulta UK,  
Černá 9, 110 00 Praha 1

Prof. ThDr. Igor Kišš, Palisády 46, 811 06 Bratislava

Doc. ThDr. Jiří Mrázek, Evangelická teologická fakulta UK,  
Černá 9, 110 00 Praha 1

Prof. ThDr. Tomáš Novotný, Filozofická fakulta Ostravské univerzity,  
Dvořákova 7, 701 03 Ostrava 1

Prof. PhDr. Noemi Rejchrtová, Evangelická teologická fakulta UK,  
Černá 9, 110 00 Praha 1

Prof. ThDr. Josef Smolík, Evangelická teologická fakulta UK,  
Černá 9, 110 00 Praha 1

Prof. ThDr. Jakub S. Trojan, Evangelická teologická fakulta UK,  
Černá 9, 110 00 Praha 1

## POTŘEBA NOVÉ INTERPRETACE

K hlavním úkolům teologie patří nová interpretace evangelia pro její současníky, a to ať v církvi nebo mimo církev. Dlouho jsem byl přesvědčen, že hlavní obtíž současného člověka, která mu ztěžuje či přímo brání přijmout víru, je starý mýtický obraz světa, ve kterém se Bible a na ní založená křesťanská víra vyjadřuje, z toho pak především pojem ‚Bůh‘. Dlouho jsem se snažil tuto obtíž odstraňovat po vzoru svého učitele pomocí demytologizace a pojem ‚Bůh‘ interpretovat buď s Tillichem filozoficky nebo s Braunem antropologicky. Při vskutku chatrné výbavě v obou oborech to pro mne bylo dost těžké, nicméně věřím, že některým intelektuálně orientovaným zájemcům o křesťanství v Praze to snad přece jen pomohlo přiblížit se víře. Jako farář na velkém diasporním sboru jsem však zjistil, že jsem se spoustou námahy pro většinu ještě nerosozumitelnější než při použití pojmu ‚Bůh‘. Respektive: Zatímco pojem ‚Bůh‘ si možná spojovali se špatnou představou, pod mými interpretacemi si už většinou nedovedli představit vůbec nic.

Mezitím jsem došel k tomu, že moderní člověk není bezpodmínečně tak nenáboženský, jak soudil Bonhoeffer, a i kdyby byl, tak že ona obtíž nesouvisí ani tak se starým mytologickým obrazem světa nebo s pojmem ‚Bůh‘, nýbrž s proměnou právního vědomí dnešního člověka.

Teologie jakožto mluvení o něčem, o čem v podstatě přiměřeně mluvit nelze, je odkázána na analogickou řeč, to znamená, že si půjčuje termíny z jiných, s ní nutně nesouvisících disciplín, aby se pomocí nich pokusila vyjádřit své proprium. Např. termín ‚vstání‘ si půj-

čuje z fyziologie, termín ‚vzkříšení‘ z anesteziologie, termín ‚ospravedlnění‘ z práva, atd. Ačkoliv se pomocí těchto termínů teologie snaží vyjádřit ono nové a využívá jako analogie jen určité části významového pole onoho termínu, nemůže zabránit tomu, aby se i další část významového pole onoho termínu nevnašela jako ‚příměs‘ do onoho propria, které se pokouší vyjádřit. Nezůstává však pouze u onoho jednoho termínu, který si vypůjčila, nýbrž spolu s ním vstupuje do hry celé širší domovské prostředí onoho termínu.

Křesťanská teologie v navázání na židovskou užívá právě k vyjádření mnoha svých centrálních výpovědí termínů a představ, které svým původem pocházejí z oblasti práva. Spolu s nimi vstupuje do hry i celá právní logika a právní vědomí jako takové. Zatímco však ony právní termíny s jejich obsahem, logikou a za nimi stojícím právním vědomím, jsou dva až tři tisíce let staré, právní vědomí, které ‚indukují‘ v dnešním člověku, je současné, a tudíž neodpovídá. Toto současné právní vědomí pak brání v pochopení a přijetí teologických výpovědí, které hrají v křesťanství centrální roli, ač jejich intence vlastně nemá právní charakter.

Chci se na dvou příkladech pokusit ukázat, oč se mi jedná:

a) Pro člověka od antiky až po reformaci platilo jako neproblematické, že člověk v moci postavený – kupř. vladař – rozhoduje a užívá moci zcela suverénně, aniž by někomu ze svého rozhodnutí musel skládat účty. Např. .... vyšlo nařízení od císaře Augusta, aby byl po celém světě proveden soupis lidu“ a „Všichni se šli dát zapsat, ...“ (L 2,1.3).

Vladař té doby nemusí zdůvodňovat proč a na základě jakého oprávnění, nemusí se nikomu zodpovídat ze svého užití moci, on sám je zákonem. Přeneseno na Boha: on je sice ‚vše-mohoucí‘, ‚vševědoucí a všudypřítomný, ale ze svých rozhodnutí a své vlády se nemusí nikomu zodpovídat – a nikdo se nad tím nepozastavuje.

Pro dnešního člověka v demokratickém státě je samozřejmé, že míře svěřené moci odpovídá míra odpovědnosti. Čím více moci, tím více odpovědnosti. Má-li někdo, byť to byl Bůh, ‚vše-moc‘, má i tomu odpovídající vše-odpovědnost. Nejde přitom ani o náboženství ani o ontologii, nýbrž o právní vědomí. Tady se můžeme kroutit, jak chceme, ale těžko můžeme ze Všemohoucího před dnešním člověkem sejmout odpovědnost za to či ono.

b) Pro člověka Orientu, ale pak i pro antiku a vlastně až do počátku osvícenství neexistoval jemňounce vyvážený vztah mezi vinou a trestem. Spíše platilo: Co šlo napravit a nahradit, muselo být napraveno a nahrazeno, a to i vyšší měrou. Protože však neexistovala trestní vazba, nýbrž pouze vazba vyšetřovací a ochranná, trestalo se v případech, kdy náprava nebyla možná, tresty tělesnými, často i hrdelními. Za přestoupení, která dnes nejsou ani trestná (např. cizoložství, rouhání), byl tehdy absolutní trest.

Říká-li se v Písmu svatém: „Kdo by totiž zachoval celý zákon, a jen v jednom přikázání klopýtl, provinil se proti všem“ (Jk 2,10) a „Není totiž rozdíl: všichni zhrěšili...“ (Ř 3,22n), pak může apoštol klidně uzavřít: „Mzdou hříchu je smrt, ...“ (Ř 6,23). Pro prvokřesťanské svědky platí jako nepochybné, že každý člověk zhrěšil vůči Bohu, a pro-

tože tento hřích nemůže odčinit, zaslouží si za něj trest smrti. Shlazení takového hříchu je možné jen obětí, tím že někdo vezme hřích i trest (smrt) na sebe. V kultu lidu staré smlouvy je to obětní zvíře, v křesťanské víře je to Kristus. Základem obou je společné právní vědomí situace člověka před Bohem, liší se od sebe v řešení této situace.

Problém dnešního člověka nespočívá ani v tom, že by nechtěl uznat vlastní hříšnost, ani v tom, že by neměl pochopení pro zástupnou oběť. Také nevěřící lidé jsou si vědomi své hříšnosti (patrně to vyjadřují jinak) a jejich neblahých důsledků. Rovněž mnozí dobře chápou smysl zástupné oběti - např. disidentů v době socialismu - za celý národ a jeho budoucnost. Jejich problém tkví v tom, že jim to obojí nejde dohromady s církevním učením o zástupné smrti Kristově za nás, o křtu, o ospravedlnění, atd. Dnešní člověk si je vědom svého hříchu, ale apoštolem ohlášený trest mu nepřipadá přiměřený, a to tím spíše, že ve většině demokratických států byl trest smrti zrušen. Byl by snad např. ochoten uznat, že za všechny lži, podvody, drobnou krádež a manželskou nevěru, jichž se za život dopustil, by si zasloužil třeba šest let nepodmíněně. Ale trest smrti? To mu připadá naprosto nepřiměřené a přehnané. A tvrdí-li mu někdo, že někdo (Kristus) místo něj za tyto jeho viny dostal a odpykal si trest smrti, považuje za absurdní, že je za to od něj požadována vděčnost. Kdyby si za něj Kristus odseděl těch šest let, byl by mu jistě skutečně vděčný, ale když si nechal přišít víc, je to spíš jeho (Kristův) problém. Opět zde narážíme na to, že nejde ani tak o náboženství nebo o ontologii, nýbrž o všeobecně rozšířené právní vědomí, na němž se podílí i církev.



Potíž je v tom, že právě učení o zá-  
stupné oběti Kristově na straně jedné  
a o našem ospravedlnění na straně dru-  
hé vytváří onu základní klenbu, která  
spojuje náš osobní osud v životě a ve  
smrti s globální nadějí v Kristu. Je-li  
však jeden ze stavebních kamenů  
(hřích – trest) zpochybněn, hroutí se  
celá ona myšlenková stavba, která patří  
k jednomu ze základních pilířů víry.

## NELPĚNÍ A TAO

O nelpění jako o možném společném  
tématu mezináboženského rozhovoru  
napsal pozoruhodný článek Milan Bala-  
bán v *Teologické reflexi* (2, 1996, 108  
až 116). Rád bych zde k němu přitakal  
a zároveň jej doplnil poznámkou o tao-  
ismu.

Základní text taoismu, kniha *Tao-te-  
-fing* je jako dokonale vybroušený dé-  
mant. Je to ucelený systém, bez zřetel-  
ných vztahů k autorovi či k době, kdy  
kniha vznikla. Pokusím se tu čtenáři  
předložit jakousi situační skicu: Teistic-  
ké systémy přední Asie, tedy židovství,  
křesťanství a islám shrnuje podle mého  
přesvědčení Buberův personalismus.  
Proti nim stojí nonpersonální či trans-  
personální systém Asie jihovýchodní,  
mnohotvárný hinduismus, soucitný džini-  
nismus a hluboce promyšlený buddhis-  
mus v Indii a konfucianismus a tao-  
ismus v Číně. Konfucianismus ulpívá  
na formě, taoismus jde hlouběji.

Velmi stručně řečeno: Podstatou uče-  
ní Konfuciova je uctívání (apoteóza)  
kosmicko-etického řádu, *li*‘; proto je to  
učení hierarchizující, státotvorné a stát-  
nické. Podstatou taoismu je sebeztož-  
ňování s všeobjímajícím děním *,tao*‘,

Stojíme tedy v teologii před úkolem,  
ono bytostné v budoucnosti nově inter-  
pretovat, a to buď pomocí právních  
kategorií, které odpovídají právnímu  
vědomí dnešního člověka, nebo s po-  
mocí zcela jiných kategorií a představ  
než jsou ty právní.

Petr Chamrád

kteří je prapodstatou veškerého jsoucna.

Vynikající znalkyně taoismu, překla-  
datelka Tao-te-tingu s pozoruhodným  
komentářem, Berta Krebsová, uvádí  
v předmluvě ke svému překladu dva  
hlavní rysy taoismu: ‚stejnost‘ a ‚neza-  
sahování‘. Analyzujeme-li tyto pojmy,  
vedou k dalšímu, který je jejich vyústě-  
ním, a to je ‚prázdnota‘. Ta pak je taois-  
tickým výrazem pro buddhistické ‚ne-  
ulpívání‘.

Pokusme se vysvětlit si to alespoň  
zcela stručně. První a základní zásada,  
jednota všeho jsoucna, totožnost či stej-  
nost všech věcí, znamená, že vše, co  
jest, je zplodinou a součástí nekoneč-  
ného a neustálého dění, zvaného tao.  
Proto je krátkozrakým omylem lišit  
hmotu a ducha, člověka a přírodu, sub-  
jekt a objekt.

Druhá zmíněná zásada ‚nezasaho-  
vání‘ roste z poznání, že vše, co je,  
ustavičně plyne a trvá v nepřetržitě  
proměně. Tomuto dění či plynutí, zva-  
nému tao, je třeba se oddat a podřídit,  
stát se jeho součástí, nechtít je ovládat  
a regulovat, zasahovat do jeho toku  
a spontánního pohybu. Takové zasaho-  
vání je jeho porušování, poškozování

jeho vnitřní kontinuity a plodí disharmonii, turbulence, zlo. Odtud roste zásada nezasahování, či možná výrazněji vyjádřeno neznásilňování vlastními, osobními a sobeckými nároky, čínsky *wu-wei*. Správné je tedy dát se co nejvíc naplnit a nést tímto děním, být vůči němu maximálně otevřený a prázdný, bez vlastního programu a chtění, které je příznakem jakéhosi zpětného pádu do nežádoucího stavu vyděleného subjektu. Tato prázdnota je vlastně ochota a připravenost dát se vyplnit taem, sjednotit se s ním, ztotožnit se s jeho plynutím.

Takové sebeodevzdání tau či sebeztotožnění s taem je vlastně jen jiný výraz pro nelpění na svém já, na sobě jako subjektu, a tedy nelpění na ničem svém a vlastním, co mne vyděluje ze základní prajednoty a vzdaluje všeobjímavému dění.

Ukažme si to vše na několika citátech z Tao-te-ťingu. Výraz ‚lpění‘ či jeho opak ‚nelpění‘ v něm sice není častý, ale najdeme jej tu také, např. (podle překladu B. Krebsové, s. 49): „Moudrý zůstává bez trvalé přilnulosti, srdce všech lidí činí svým srdcem“. Nebo 56: „Ztotožňovat se s vlastním prachem, to je co nazývám ‚tajemstvím stejnosti‘. Proto zde nemůže být přilnulosti – a tedy ani odcizení.“ 77: „Proto moudrý působí, aniž na čemž závisí, dovršuje, aniž na čem lpí.“

O vyprázdňení či prázdnotě mluví podstatně víc míst, zde si uvedeme jen některá (4): „Tao – ač prázdné – působí-li, jako by bylo nevyčerpatelné... zmírňuje svou ostrost, pořádká svůj chaos, tlumí svou oslnivou zář, ztotožňuje se se svým prachem.“ Není divu, že někteří křesťanští vykladači zde viděli náznak inkarnace a kondescendence. Nakolik

právem, to je ovšem velmi složitá otázka. V každém případě správný taoista následuje tao. Proto lze o něm říci (kap. 15, závěr): „Kdo v sobě chrání toto tao, nedychtí být naplňován. Právě proto, že není přeplněn, může se spotřebovávat, aniž potřebuje obnovy.“ Svým studentům to někdy vysvětluji obrazem: Jako pramen prýští zdánlivě z ničeho a přece nepřestává vydávat novou a novou vodu, tak tao vytváří nové a nové dění a s ním a v něm i ten, kdo je jeho součástí.

Vyprázdnit je třeba vše, co člověka vyděluje z jednoty jsoucna, a to je především vše, na čem by si mohl zakládat (19): „Zanechte svatosti, odhodte učinnost... spravedlnost... zchytralost... ziskuchtivost... Hledte si udržet, co vám přináleží: Projevujte prostotu, uchovávejte neporušenost, omezujte jednostrannost, brzděte žádostivost!“ – Právě žádostivost či ‚žízeň po životě‘ je to, co odmítá a chce překonat také buddhismus.

Pro taoistu je cílem (16) „dosáhnout vrcholu prázdna“. A tak platí (3): „Vládně-li moudrý, vyprazdňuje srdce lidí a naplňuje jejich mysl; oslabuje ctižálost... Bez ustání usiluje, aby lidé byli bez chtivosti a zchytralosti; stará se, aby ti, kdo jsou zchytralí, se neodvažovali zasahovat.“ Zde, v těchto slovech máme před očima to, jak prázdnota souvisí s nezasahováním.

Symbolem taoistické prázdnoty je prázdna tykev, kterou prý někteří taoisté nosili stále s sebou. Její symbolika je jistě vícevrstevná. Jednak je tykev obrazem člověka, který je prázdňý sebe, mohli bychom také říci: Na ničem nelpí, a tak je naplňován taem. Ale prázdňá tykev je i obrazem světa. Kap. 29 říká: „Kdokoli se chce zmocnit světa a za-

cházet s ním, ten ztroskotá. Neboť svět je posvátná nádoba, se kterou nelze zacházet. Kdokoli s ní chce zacházet, zničí ji. Kdokoli si ji chce přisvojit, ztratí ji.“ Zde si nelze nevzpomenout na Ježíšovo slovo z Mt 16, 16: „Jaký prospěch bude mít člověk, získá-li celý svět, ale svůj život ztratí.“ ‚Získání života‘ u Ježíše není návodem k sobectví. To ukazuje těsný kontext, v. 25: „Kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde; kdo však ztratí svůj život pro mne, nalezne jej.“ Pro mne? Pro Ježíšovu lásku, která se dává všem a poníží až do hrobu čili do prachu. Která se dokáže dávat, protože nelpí na sobě samém, na svém já, na svých nárocích, na svých zážitcích.

\* \* \* \* \*

Co říci na závěr? Procházíme-li velké náboženské systémy, vidíme vždy konvergence a divergence, konstanty a distance. Je tu před námi mnoho práce a je velmi naléhavá, nemají-li být divergence zneužity k militantním a agresivním ideologizacím a konvergence zase k laciným nivelizacím a synkretistickým výprodejům. Náš přední religionista Balabán ukázal zcela místně na jednu z hlubokých a významných konvergencí, asi tu eticky nejvýznamnější. Zaslouží si dík!

Která je asi nejvýznamnější divergence mezi teistickými a karmánovými systémy? Odvážím se to říci jen velmi předběžně: Je to otázka personalismu. Lze říci, že Bůh, který je jistě svou podstatou transpersonální, tj. přesahuje,

transcenduje naše personalistické kategorie, chce být bezpodmínečně vnímán jako Bůh osobní? A to ať už v židovském, křesťanském či muslimském smyslu? Nebo lze tento personalismus redukovat na aktivitu, totiž že je tu především ten, z něhož aktivita vychází – sr. Ž 100, 3: „On nás učinil a ne my sami sebe“. Ale to stále ještě zůstává subjektem a základní ‚věroučný článek‘ karmánových systémů, totiž zrušení rozdílu mezi subjektem a objektem, zůstává jakoby na druhém břehu... Nebo smíme zůstat jen u sebeodevzdání čili nelpění? Otázky vyvstávají a dorážejí.

Ale tu přijde někdo z výrazně vyznačkových křesťanských řad a řekne: „Cožpak se křesťanský teolog může takovými otázkami vůbec zabývat? Má to smysl a cenu? Není to rozklad víry a výprodej věrouky?“ Vidím to přesně naopak: Teologie je kritické promýšlení a zkoumání především vlastní zbožnosti. A zde mi může – samozřejmě také kritické, velmi kritické – zkoumání jiných ‚věř‘ velmi pomoci. Zcela osobně pak dodávám: V žádné z oněch zkoumaných ‚věř‘ jsem se nesetkal s nikým, kdo by sestoupil k nám tak hluboko a vystoupil tak vysoko jako Ukřižovaný a Vzkříšený. A je jakýsi rozdíl, když to říká někdo, kdo nikdy nevytáhl paty ze svého duchovního domova, anebo když to říká někdo, kdo se alespoň natolik, nakolik mu síly stačily a okolnosti dopřály, rozhlédl po světě – po světě věř a kultů, úzkostí a nadějí.

*Jan Heller*

## KNIHY ZASLANÉ REDAKCI

### **SÍŤ, ekumenické nakladatelství**

Hládkov 3, 169 00 Praha 6

**Jacques Gaillot: Biskup těch druhých** – Přeložil K. Kouba. 133 stran, doporučená cena 64 Kč. **Kallistos Ware: Cestou orthodoxie** – Přeložili M. Bobysud a R. Valenta. 172 stran, cena neuvedena. **Zvěstování víry II. Holandský katechismus** – 423 stran, cena neuvedena.

**EMAN**, 683 56 Heršpice 117

**Josef B. Souček: Bláznovství kříže** – 135 stran, doporučená cena 65 Kč. **Kornelis Heiko Miskotte: Biblická abeceda** – Přeložili ThDr. Miloslav Hájek a Mgr. Jan A. Dus. 255 stran, doporučená cena 95 Kč.

**MLÝN**, Třebenice

**Pavel Filípi: Kdo slyší můj nářek?** – Poselství kajících žalmů. 97 stran, doporučená cena 69 Kč.

**VYŠEHRAD**, Karlovo nám. 5, 120 00 Praha 2

**Marilene Leistová: První zkušenost s Bohem** – Přeložila Marie Opavová. 127 stran, doporučená cena 72 Kč. **Jacob Kremer, Franz König: Křesťan na prahu třetího tisíciletí** – Přeložili Václav Frei a Jaroslav Vokoun. 164 stran, doporučená cena 72 Kč. **Bernhard Häring: Viděl jsem tvé slzy** – Útěšná knížka pro nemocné a jejich blízké. Přeložil Jan Spousta, 102 stran, doporučená cena 58 Kč. **Walter Kasper: Dogma pod Božím slovem** – Přeložil Jiří Němec. 128 stran, doporučená cena 84 Kč. **Jolana Poláková: Perspektiva naděje** – Hledání transcendence v postmoderní době. 128 stran, doporučená cena 68 Kč. **Rolf Rendtorff: Hebrejská bible a dějiny** – Úvod do starozákonní literatury. Přeložil Jiří Hoblík. 375 stran, cena neuvedena. **Peter Pawlowsky: Křesťanství v proměnách dvou tisíciletí** – Přeložil Jan Sokol. 119 stran, doporučená cena 64 Kč. **Klemens Richter: Liturgie a život** – Co bychom měli vědět o mši, o církevním roku a smyslu liturgie. Přeložil Jan Sokol, 183 stran, doporučená cena 122 Kč.

### **NÁVRAT DOMŮ**

Plzeňská 166, 150 00 Praha 5

**Tony Lane: Dějiny Křesťanského myšlení** – 286 stran, cena neuvedena. **Gordon D. Fee, Douglas Stuart: Jak číst Bibli s porozuměním** – Přeložila Alena Koželuhová. 234 stran, cena neuvedena.

## SLYŠTE A ROZUMĚJTE

*Kázání při bohoslužbách k znovuvysvěcení berlínského dómu  
v neděli sv. Trojice, 6. června 1993\**

*Peter Beier*

*Epištola: Ř 11,33–36; Evangelium: J 3,1–8; Text: Iz 6,8–11*

Pravda nepotřebuje žádné dómy.

Evangelium se uchytí v jakékoli chatrči a zateplí ji.

Evangelická církev také nepotřebuje žádné dómy.

A jen málo reprezentace.

Nemá žádný podíl na včerejších triumfech. Pokud možno.

Nenáročnost jí sluší.

A skromnost.

Tak jako to bylo kdysi v Prusku, skromně a nenáročně.

Ale to už je dávno.

A vím, co si myslí na Prenzlauer Berg nebo jinde lidé, kteří ztratí práci.

Jejich hořkost stojí napříč naší slavností.

A vím, jaký je třeba vydržet rozpor mezi touto impozantní stavbou  
a realitou v církvi a společnosti.

Ale co jsme měli dělat?

Zbořit dóm, který nikdo ani moc nechtěl?

To nebylo dovoleno.

Před pádem zdi.

Tak jsme vyjednávali.

Nabídlí jsme znovuvystavění dómu za dovolení zachovat  
v jiných regionech NDR pro sbory důležité prostory.

Tenkrát. Není to zase tak dávno.

Neomoralisté, kteří po převratu začali střežit národní morálku

a nosí svůj úřad před sebou jako podomní obchodník,

doprovodí celou věc jen patřičným úšklebkem.

Na to jsme zvyklí.

---

\* Redakce se rozhodla učinit výjimku a uveřejnit kázání. Chce tímto způsobem vzpomenout příznivce českých církví a Evangelické teologické fakulty předseda Porýnské evangelické církve Dr. Petera Beiera, který náhle zesnul 10. listopadu 1996 — a zároveň připomenout jeho nevšední kazatelské umění.

Tak trůní dóm v novém lesku na místě starých rúzníc.  
 Sporný, jako je sporná evangelická církev vûbec.  
 Dosud plave jeho obraz v mûdûné hnûdi zrcadlových skel  
 Paláce republiky.

Sedíme ve slavnostním bohosluûebném shromáûdûní,  
 a pûece v pováûlivé situaci.  
 Není ani tak tûeba obávat se protikladû, kterými ûije naše spoleènost.  
 Skuteèné obávat se je tûeba dunûní zcela jiného protieûení.

Totûû protestu, kterým Bûh a Pán protieûí vûí naûí povrchnosti,  
 proti lhostejnosti tûch, kterým sejeví všechno jednotejnû,  
 proti církvi bez vlastního profilu, která se pûizpûsobuje  
 trendu stûredoevropského pûûmûru.

„My Nûmci se bojíme Boha a jinak nièeho na svûtû“,  
 řekl pûý kdysi Bismarck.

Dnes vûak musí bût řeèeno: My Nûmci se mezitím bojíme  
 skoro vûeho na svûtû. Jen ne Boha a Pána.

Ten se vûak ujímá slova.

Bez ohledu na to, zda slyûíme ÷i nikoli, hledíme, nebo zavíráme oèi.  
 U Izajáûe v 6. kapitole, ve verûích osmûm aû jedenáctûm èteme:

*Vtom jsem uslyûel hlas Panovníka:*

*„Koho pošlu a kdo nám pûjje?“*

*I řekl jsem: „Hle, zde jsem, pošli mne!“*

*Odpovědûl: „Jdi a řekni tomuto lidu:*

*»Poslouchejte a poslouchujte, nic nepochopíte,  
 dívejte se a dívejte, nic nepoznáte.«*

*Srdce toho lidu obal tukem, zacpi mu uûi, zalep mu oèi,  
 aby oèima nevidûl, uûima neslyûel, srdcem nepochopil,  
 neobrátil se a nebyl uzdraven.“*

*Tu jsem řekl: „Dlouho jeûtû, Panovníku?“*

*On odpovědûl: „Dokud nezpustnou mûsta a nebudou  
 bez obyvatel a domy bez lidí a role se nepromûní v spouût.“*

Toto slovo proráûí kupoli pod níû jsme se shromáûdili.

Tak je tûûké.

A tak výbuûné.

Bûh volá posla.

Posel se dostaví.

A obdrûí pûíkaz.

Nûjaký urèitý obsah mu není sdûlen.

Je však řeč o působení jeho slova.

To působení je katastrofální.

Mluv s tímto lidem: Poslouchejte a poslouchajte, nic nepochopíte,  
dívejte se a dívejte, nic nepoznáte.

To slovo činí, co říká.

Zacpává uši, zalepuje oči, srdce obaluje tukem.

Absolutní infarkt.

Zbraní slova, vyslovením pravdy má prorok — jen si představte —  
přivolávat katastrofu.

A to tak dlouho, dokud nezpustnou města a nebudou bez obyvatel  
a domy bez lidí.

To přece známe: zpusťované město.

Je jím už, nebo bylo jím, nebo už zase bude?

Nesnesitelná je tato myšlenka.

Ano, přiznávám: Nejráději bych se skrčil.

Ale toto slovo z Bible je textem určeným pro neděli Trojice.

Nejráději bych tu nějak kličkoval, našel výmluvy.

Jsem snad Izajáš?

To nejsem.

Přece nelze jet do Berlína s takovým balvanem v tašce.

Když všude ve vlasti je třeba potěšení, povzbuzení, výzva k životu,  
aby byl zlomen onen strašlivý řetěz násilí a vrátil se rozum.

Nebo by šlo vypomoci si běžným uchlácholením: Musíš ten text  
chápat nábožensky. To vždycky znamená: Ne tak strašlivě vážně;  
musíš vyhledat to, co je všeobecně platné, co není příliš vzdálené  
tomu, co všichni znají. Ostatně: To slovo mluví *jen* do doby dávno  
minulé, jedinečné historické situace, tedy tenkrát. To *'jen'* je na tom  
tak zrádcovské.

Jedna námitka by ale mohla platit:

Toto slovo přece vůbec nepatří nám. Patří zřítelnici Boží, Izraeli,  
kterému jsme my skoro všechno ukradli, jehož existenci  
jsme téměř nechali zmizet v dýmu.

Ano, Izajášovo slovo nám nepatří, ale obžalovává nás, bere nás do  
spoluručení.

A to proto, že onen muž z Nazaréta nám je ukládá a tyto věty v Mt 13  
výslovně cituje.

Drží nás pevně na místě, ze kterého chceme utéci.

Ne, toto slovo bych neunesl.  
Je neunesitelné.

Kdyby tu nebyl ten jiný hlas. Zním ho. Známe ho všichni,  
my blízko vůči církvi i ti vzdálení.

Ten hlas je tichý, ne násilný, klidný a nepřekonatelný:  
Co ty neunesíš, unesu já.

Na tvé místo jsem vstoupil. Před Boha.

Nesu záhady chaosu.

Nesu záhady dějin.

Nesu tebe, který jsi sám sobě záhadou.

Nesu tvé hříchy na dřevo na Golgotě.

Učinil jsem tě nositelem svého jména.

Jsi svobodný, nekonečně cenný a jedinečný.

Máš důstojnost.

Zítřek patří tobě. Mé zítřejší velikonoční jitro.

Tak se rozprostírá kříž Ježíše Krista nad propastmi Izajášova slova,  
abychom slyšeli a rozuměli, abychom viděli a pochopili a obrátili se.

Všechno záleží na tom, nedůvěřovat vlastnímu životnímu programu,  
nýbrž hodnověrnému slovu Ježíše Krista.

To nese.

Jen to vyzkoušejte!

Takto, ve stínu kříže, odoláme studenému světlu,  
jež na nás vrhá Izajášovo slovo.

Slyšíce neslyšíte! říká Izajáš.

V Solingen hořel dům. Uhořely ženy a děti.

Rozpaky, zaraženost veliká. Převládá bezradnost. Pravděpodobně  
byli těmi vrahy mladiství. Směřovali svou nenávist proti celku,  
proti nám — a zasáhli muslimy. Kdo je nakazil? My.

Tito mladí lidé nespadli z nějaké smrduté hvězdy, nýbrž vyrůstali  
pod našima studenýma rukama. My, tradičně osleplí na pravé oko,  
jsme bagatelizovali nacistická zvěrstva. Měli jsme po tři desetiletí  
na práci něco jiného, než poctivě vydat počet před naší mládeží.  
Učili jsme ji užívat loktů, nahradili jsme pevný charakter a slušnost  
tvrdou markou — a divíme se. Budeme se hodně divit.

Johannes Rau má pravdu, když říká: Zákony můžeme vytvářet  
a používat jak chceme. Nenastane-li proměna v hlavách a srdcích,  
jsme ztraceni.



Město je zpustlé a domy bez lidí, říká Izajáš.

V Bosně plodí jedna vražda druhou. V Evropě přišel rozum na žebrotu.

Kdo zde požaduje, že Evropa přece nesmí jen postávat a přihlížet, někdo to musí těm pomínutým vrahům celých národů zarazit, ten si ve své církvi vyslouží pověst válečného štváče. Tak jsme rozpolceni. Říká-li dnes někdo, přijměte konečně válečné uprchlíky, pokud se vůbec dostanou až na naše hranice, dostane se mu odpovědi, že si to v tuto chvíli z politických důvodů nemůžeme dovolit.

Město je zpustlé a domy bez lidí, říká Izajáš.

V Riu byly před rokem podepsány nějaké dokumenty. Dobré, nadějně dokumenty. Ale klimatická katastrofa nás už všude možné předběhla. Slunce na nás zle pohlíží. Není skoro žádná naděje, že by lidská rodina dospěla k nějaké soustředěné akci.

Dívejte se, dívejte, nic nepoznáte, říká Izajáš.

Onoho svobodného rána jsme se potkali na mostě a nepoznali jsme se vzájemně.

Padli jsme si do náručí a byli jsme zaražení. Vítězný křik na Západě přišel předčasně. Místo slavnosti, šedivá všednost. Přes čtyřicet let dopláceli lidé v nových spolkových zemích na válku, za kterou neseme společnou odpovědnost. Kdo to ještě nepochopil: Účet je předložen teprve nyní.

Otázky zůstávají:

Kde zůstali ti mladí lidé, jejichž odvaze a srdnatosti smíme přinejmenším spoluvděčit za převrat? Byli odstaveni proudem neurvalého přizpůsobování? Zeptejte se jich. Kdo vyřídil koho?

Co mají dělat všechny ty nesčetné svobodné matky, dříve pracující, při nejbližším zvyšování nájemného?

Kdopak hovoří ještě přátelsky a bratrsky s lidmi, jež zklamaly jejich šalebné ideály?

Sto tisíc lidí navštívilo v loňském roce hrob Rosy Luxemburgové.

Město je zpustlé a domy bez lidí, říká Izajáš.

Hrůza, pokud by se tato hrozba uskutečnila na nás.

Vzpomínky na minulost jsou napořád vzpomínkami na možnou budoucnost.

„To nemohlo dobře dopadnout.“ Někdo za mnou šeptl tuto větu, když jsem stál před mnoha lety v císařské lóži tohoto domu.

Dóm byl tehdy staveniště. Zšedlý prachem, potemnělý.

Nastoupili jsme zpáteční cestu na Západ. Jako každý rok:

nádraží Friedrichstraße. Farářský kurs, který navštívil sourozence z Königs-Wusterhausenu. Jako každý rok.

To nemohlo dobře dopadnout: Tento člověk v taláru na schodech dómu, ruku zdviženou k hitlerovskému pozdravu.\* To nemohlo dobře dopadnout: Dóm zůstal netknutý, zatímco berlínské synagogy hořely.

Obráťme se.

Obráťte se. Prosím.

Neuvěříte-li, neobstojíte.

My v evangelické církvi směřujeme tuto prosbu bez přestání na každého:

Slyšte a rozumějte.

Hleďte a chápejte.

Budete-li důvěřovat Ježíši Kristu, pak se sami lecčeho nadějete.

Přesně to lze ozkoušet.

My křesťané nejsme ti lepší lidé. Nedůvěřujeme morálním úsudkům.

Nemáme žádný důvod lidi zatracovat nebo zlehčovat. Nejsme ani producenti ani majitelé receptu na zlepšení světa.

Ale tento kostel stále zachovává poklad slova Božího.

Užívejte ho.

Přestaňte se konečně tak lehce a bezmyšlenkovitě obracet zády k této církvi. Budete potřebovat službu jejího poselství. Není tak špatná, jak se dělá nebo jak by ji chtěli dělat jiní.

My vás potřebujeme, vaši fantazii, vaši pomoc a spolupráci, vaši odvahu — i váš hněv.

Zaplňujte tento dóm. Bez lidí zůstane jen kulisou nesmyslnosti.

Stále ještě tu je slyšet něco, co jinde neuslyšíte.

Stále ještě tu je něco, co si smíte odnést, co vám jinde nikdo nepřibalí.

Dóm patří vám.

Zapamatuj si to, Berlíne! Ty milé město.

A pokoj Boží, který převyšuje všeliký rozum, hájíti bude srdcí vašich a smyslů vašich v Kristu Ježíši, našem Pánu. Amen.

*Přeložil Ladislav Beneš*

\* Narážka na často přetiskovaný obrázek říšského biskupa Ludwiga Müllera krátce po jeho slavnostním uvedení do úřadu 3. 12. 1933.

## DEUTERONOMIUM 6 — PŘÍSLOVÍ 3

Tomáš Novotný

**DEUTERONOMY 6 — PROVERBS 3** Striking similarities between these texts suggest that there must be some relation between them. The most probable explanation seems to be that the text of Proverbs 3 was composed in dependence on the passage from Deuteronomy (unless both of them were influenced by the same source). This supposition implies following:

First, it proves that the Book of Proverbs was not a collection of randomly gathered sayings, but it was a carefully composed 'theological' work.

Second, it shows that the Book of Proverbs can be understood only in the realm of Yahwistic theology.)

Third, it clarifies the meaning of some Hebrew terms (namely *mr'od*) by comparing their use in these two parallel texts.

And last, it points out (if the all conclusions are correct) the special place of Deuteronomy 6 in Jewish theology as soon as at the time of the origin of the Book of Proverbs.

Každý, kdo se chce zabývat knihou Přísloví a vykládat ji, narazí záhy na problém formy této knihy. Na první pohled se totiž zdá, že se jedná o volnou sbírku nesouvisejících výroků. Při hlubší analýze však zjistíme jisté principy vnitřní stavby textu. Ať už se jedná např. o řetězení výroků na základě stejných slov, byť třeba i v jejich různých významech (např. *š-w-b Hi* v Př 26,15–16), paronosticko-asonantní způsob sdružování výroků (např. Př 11,9–12 začínají všechny výroky na *bet*) nebo např. seskupování podle jednoho širšího tématu (např. Př 2,1–22) apod.

Nyní bych chtěl upozornit na jednu zajímavost, která se může stát dalším argumentem pro to, že kniha Přísloví není ve skutečnosti volnou sbírkou výroků, ale pečlivou kompozicí. Nehledě na to, zda autor (redaktor) této knihy používal jako stavební materiál starší izraelské výroky, mezinárodně známá přísloví nebo své vlastní výroky, zdá se, že za vznikem této knihy stojí pečlivá teologická práce. To, že dnes už mnohým principům vnitřní stavby textu nerozumíme, nebo tato je porušena, nic nemění na této skutečnosti.

Ta vychází ze srovnání Dt 6,1–9 s Př 3,1–10, které nám ukáže tak výrazné podobnosti, že je třeba ptát se, zda se skutečně jedná jen o náhodnou shodu. Tato podobnost naznačuje vzájemnou závislost těchto dvou textů, kterou snad můžeme chápat tak, že text Přísloví mohl být záměrně komponován podle stavby textu z Deuteronomia.

Když tedy zmíněné texty porovnáme, vidíme, že oba mají úvod (Dt 6, 1–3; Př 3, 1–4) o poslušnosti Božích příkazů. Oba úvody pak spolu korespondují jak výběrem výraziva (např. *micwa*, ‘-r-k *jammim*), tak svým hlavním záměrem, totiž snahou zdůraznit důležitost Božího zákona.

Po úvodu pak přichází v Dt 6, 4–5 „první a největší přikázání“. Není jistě nutné zdůrazňovat důležitost tohoto textu pro izraelské náboženství. Proto jenom připomenou, že je tento text považován za ústřední a nejstarší prvek v židovské liturgii.<sup>1</sup> Nejen, že se ho židé každý den modlí, ale je spojen s vynětím svitku Tóry vždy o sobotě, se svátkem *Jom kipur* a mnohými dalšími náboženskými příležitostmi až po vyznání hříchů na smrtelné posteli.<sup>2</sup>

Tento základní text izraelského náboženství nás nejprve vyzývá milovat Hospodina, který je jeden, z celého srdce (Dt 6,6).

Srdce je tedy prvním ze tří ‚orgánů‘ kterými máme Hospodina milovat. V Př 3 také první ze tří (!) čtyřverší (Př 3,5–6) mluví o srdci. Samozřejmě si ale musíme být vědomi toho, že v biblické antropologii není srdce (*lév*) sídlem citů ale rozhodování.<sup>3</sup> Tedy když nás Př 3,5 žádá důvěřovat Hospodinu celým srdcem, znamená to podřídít mu celou sféru našeho intelektu. Toto pojetí srdce je v textu potvrzeno tím, že je jako protiklad důvěřování ‚srdcem‘ postaveno spoléhání na vlastní rozumnost (*bíná*). Stejný význam můžeme pak aplikovat na milování celým srdcem i v Dt 6,5.

V této souvislosti je pak velice zajímavé číst poetické vyjádření, kam si má vyznavač Hospodinův příkazy umístit (Dt 6,8–9). První ze tří (!) míst je jeho ruka. Jak víme, pozdější judaismus vzal doslova tento příkaz a rozhodl se přivazovat doslova příslušné texty pomocí řemíků k levé ruce do výše srdce. Tím je tedy naznačeno právě přivázání k srdci.<sup>4</sup>

Druhá výzva z Dt 6,5 říká, že bychom měli milovat Hospodina celou duší. Základní význam ‚duše‘ (Hebr. *nefeš*) je touha.<sup>5</sup> To opět koresponduje s příkazem (Dt 6,8) přivázat příkazy mezi oči. Oči byly totiž považovány za symbol touhy člověka (např. Kaz 2,10; 11,9).

Když budeme studovat termín *nefeš* v knize Přísloví, pak uvidíme, že tento termín není nikdy používán pro touhu po dobrých nebo vyšších věcech. Vždy je jeho použití spojeno s touhou po věcech přizemních anebo dokonce špatných (např. Př 6,30; 10,3; 13,25; 21,10).

<sup>1</sup> Newman J., Sivan G.: *Judaismus od A do Z*, Sefer, Praha, 1992, str. 206.

<sup>2</sup> *ibid.*

<sup>3</sup> Jenni/Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Chr. Kaiser Verlag, München, sv. I, str. 862–3.

<sup>4</sup> Newman J., Sivan G.: *Judaismus od A do Z*, Sefer, Praha, 1992, str. 206.

<sup>5</sup> Viz moji disertační práci *Teologie Knihy přísloví*, KEBF, Praha, 1988.

Dalším krokem je, spojit tuto představu s pojetím hříchu v knize Přísloví. Hřích je zde totiž viděn jako poslušnost vlastním touhám namísto podřízení tužeb Božímu vedení, jež by člověka ochránilo před rozhodnutím se pro zlo. Základní představa je ta, že naše touhy nás vedou ke zlému, pokud je nepodřídíme poslušnosti Hospodinu – *jir'at JHWH*. Tento termín, většinou překládaný jako ‚bázeň před Hospodinem‘ má totiž jako nejzákladnější význam poslušnost, jak to můžeme vidět kromě jiného i např. z Př 13,13, kde nacházíme obrat *jir'at micwa*. Člověk totiž může příkaz (*micwa*) respektovat, poslouchat, řídit se podle něho, ale nemůže se ho v pravém smyslu slova bát. Často je také toto poslouchání Hospodina (*j-r-' JHWH*) postaveno paralelně k vyhnutí se zlu (např. Př 3,7; 14,16; 16,6).

Když si toto vše uvědomíme, pak vidíme, že druhé čtyřverší z Př 3 (v. 7.–8.), které mluví o tom, že člověk nemá být sám sobě kritériem moudrosti, ale má se řídit podle Hospodina (*j-r-' JHWH*), odpovídá jak milování Hospodina celou duší (Dt 6, 6), tak i přivázání mezi oči (Dt 6,8).

Poslední a nejzajímavější otázkou zůstává, jaký je vztah mezi ‚silou‘ v Dt 6,5, veřejemi v Dt 6,9, a třetím čtyřverším v Př 3 (v. 9–10), kde se mluví o ctění Hospodina z majetku. Hebrejské slovo *m'od*, které se většinou překládá jako síla nebo moc, se nachází ve SZ pouze zde a v 2Kr 23,25. Použití v 2Kr je také v trojici se srdcem a duší. To znamená, že nemáme dostatečný počet výskytů v biblické hebrejštině, aby bylo jasné, jak máme slovo *m'od* v nominálním výskytu chápat.

Pokud však uznáme oddíly Dt 6 a Př 3 jako skutečně spolu související, pak nám paralelnost těchto oddílů může dokonce zpětně pomoci upřesnit význam termínu *m'od* v tak významném liturgickém textu, jako je Dt 6,5. Rád bych totiž navrhl na základě paralely se psaním na veřeje a brány (Dt 6,9) a ctěním z majetku (Př 3,9) chápat termín *m'od* jako moc, sílu, vliv vyplývající z vlastnictví majetku. Všechny tři příkazy (Dt 6,5c; Dt 6,9; Př 3,7–8) by se pak staly různými způsoby vyjádření toho, že máme Hospodinu podříditi i naše materiální záležitosti. Podřízení materiálních statků Hospodinu je i v pozadí zvyku, který se vyvinul právě z Dt 6,9, totiž připevňování tzv. mezuzy na rám dveří židovské domácnosti.

Když tedy takto odvodíme pravý význam slova *m'od* z uvedených paralelních textů, nebudeme překvapeni, když zjistíme, že Targum Onkelos překládá *m'od* v Dt 6,5 jako *niksa'* – ‚celou svojí obětí‘. A nejslavnější židovský komentátor Raši (1040–1105) k tomu vysvětluje: „vším svým mamonem, bohatstvím“. Jiný (středověký) vykladač Ba'al Hatorim (1269 až 1343) mluví o desátcích atd.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Všechny citáty z targumů a rabínských komentářů jsou odkazy na příslušné oddíly v *Miqra'ót gdolót*, Lublin, 5659 (1899).

Tak vidíme, že navržené chápání třetího čtyřverší z Př 3 je ve shodě s klasickou židovskou tradicí chápání třetího článku z „největšího přikázání“.

A tak nás toto srovnání dvou překvapivě paralelních textů přivádí k trojímu závěru:

1. Předně vidíme, že cílem autora (redaktora) knihy Přísloví bylo předat pravděpodobně daleko hlubší teologickou zvěst, než se většinou domníváme. Zároveň vidíme, že za tímto účelem používal formy teologické kompozice.

2. Dalším poučením je, že vzhledem k těmto paralelám k základnímu textu Pentateuchu, je pravděpodobné, že knize Přísloví můžeme rozumět pouze v rámci jahvistické teologie. Jakýkoli výklad Přísloví pouze jako nezávislé mudroslovné literatury anebo sbírky lidových rčení je zavádějící.

3. Upřesněním významu termínu *m'od* při tomto srovnání, nám umožní lépe chápat „první a největší přikázání“ (Mt 22,34–40 par.).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Pokud by všechny body této úvahy byly správné, pak by bylo možné dokonce vyvodit, že uvedený oddíl z Deuteronomia měl již v době vzniku Knihy přísloví v izraelském náboženství výsadní postavení, které s ním spojujeme v pozdějších dobách.

## KOMU JE PSÁNO MATOUŠOVO EVANGELIUM

*Jiří Mrázek*

**DIE ADRESSATEN DES EVANGELIUMS NACH MATTHÄUS** Matthäus schreibt nicht an Heidenchristen die sich intensiv mit dem AT beschäftigen (gegen Strecker), sondern an Christen jüdischer Herkunft, für die erst der Anschluß aus der Synagoge zum Anlaß wurde, das Markus-Evangelium anzunehmen und die Heidenmission zu akzeptieren (so Luz). Diese Zusammenhänge beantworten die Frage, warum ein Evangelium, das offenbar an Markus anknüpft, den Eindruck eines Rückschrittes entstehen läßt: Probleme, die Markus als gelöst beiseite läßt, stehen erneut zur Debatte. Der Nachdruck auf die Erfüllung des Gesetzes ist in diesem Evangelium kein moralistischer und stellt keine Polemik mit Paulus dar, sondern wehrt sich eben gegen die moralisierende Auffassung der Synagoge der damaligen Zeit. Matthäus macht den Anspruch geltend, die Reduktion auf Gnade und Glauben sei gerade die ‚bessere Gerechtigkeit‘ im Vergleich mit der Einhaltung vieler alttestamentlicher Gebote. Aus ähnlicher Position polemisiert er auch mit irgendeiner Form des charismatischen Christentums: Barmherzigkeit (als der Wille des himmlischen Vaters) sei wichtiger als die attraktivsten Geistesgaben.

Matouš, Marek i Lukáš jsou si natolik podobní nejenom příběhy, které předávají, ale i svou interpretací Ježíšova příběhu, že můžeme jedním dechem a jediným společným označením mluvit o ‚synoptické tradici‘ a ‚synoptické teologii‘. Přesto jsou zde i důležité rozdíly, které vyniknou právě, když pátráme po otázce, do jakého prostředí jsou tato evangelia psána.

U evangelia Lukášova je odpověď zřejmě nejsnadnější: Lukáš si dá záležet na tom, aby svého čtenáře hned na začátku představil: ‚vznešený Theofil‘ (L 1,1) je křesťan helénskému, nežidovskému původu, který prošel základní katechezí a byl pokřtěn. Jeho problém není v tom, že by o Ježíši nevěděl nic nebo věděl málo — problémem je, že se na něho hrne informací příliš mnoho a ne všechny jsou stejně spolehlivé. Lukáš se tedy ujal úkolu všechno patřičně utřídit a poskytnout čtenářům jako je Theofil, spolehlivou informaci o Ježíšově příběhu, ale i veškerém starozákonním a soudobém židovském pozadí, které je pro pochopení nutné.

Evangelium Markovo nikde svého čtenáře neoslovuje takto přímo, ale zdá se, že jeho čtenář je velmi podobný tomu, pro kterého píše i Lukáš. Je to čtenář, který už zná ‚evangelium‘ v tom smyslu, v jakém užívá toho slova Pavel a vůbec raněkřesťanská tradice: Vyznání o tom, že Ježíš zemřel za naše hříchy podle Písem, ale třetího dne vstal z mrtvých. Proto může

Marek své dílo psát jako ‚počátek evangelia‘, jako příběh, který těmto událostem předcházela a je pro jejich pochopení podstatný. A skončit může zmínkou o prázdném hrobě (původní závěr v Mk 16,8, který dosvědčují nejstarší rukopisy), protože dál už to jeho čtenáři znají. Marek nemusí obhajovat misií pohanům a ani se s jejich problémy vyrovnávat, protože to už je pro něho hotová záležitost; zato však svým čtenářům, kteří jsou křesťany, ale nemají židovské zázemí, musí leccos vysvětlovat (např. Mk 7,3n — srv. paralelu u Mt!). Leckteré motivy jako by narativně rozvíjely apoštola Pavla a důvěrně znaly jeho teologii.

Pro koho píše Matouš? Odpověď je ve skutečnosti méně zřejmá, než se na první pohled zdá. Zřejmé je určité to, že Matoušovo publikum je *nějak* židovské: Ale jak přesně a v jakém smyslu?

Matouš *svým* čtenářům nemusí vysvětlovat, jaké jsou židovské zvyky a co přesně přikazuje Zákon (srv. Mt 15,2, ale třeba i 17,24 aj.), takřka na každém kroku konfrontuje Ježíšův příběh se starozákonním zaslíbením (tzv. reflexivní citáty, např. 2,18; 4,15; 7,17), což prozrazuje, že jeho čtenáři tato místa důvěrně znají a čtou je očima nějaké velmi konkrétní vykladačské tradice. Zato však misie pohanům a osvobození od dodržování Zákona pro něho vůbec není tak samozřejmou a ‚vyřízenou‘ záležitostí jako pro jeho kolegy Lukáše a Marka. Dobrá: Matoušovo evangelium je tedy *ještě* židokřesťanské a jeho čtenářský okruh podle toho dosud nepřekročil hranice židovství. Ale jak to koresponduje s neméně zřejmou skutečností, že Matouš přebírá téměř celého Marka, je na něm závislý literárně (*teorie pramenů*), ale do značné míry i teologicky? Literárně je Matouš další vývojovou fází, reinterpretací Marka, přitom však zůstává ‚ještě‘ židokřesťanský a teprve řeší otázky, ke kterým Marek už nepovažuje za nutné se vracet. Kam tedy patří Matouš a jeho čtenáři?

Georg Strecker<sup>1</sup> rekonstruuje odpověď jakési zvláštní společnosti a prostředí, které *nemá* židovské zázemí, pochází z pohanů, ale usilovným samostudiem si starozákonní zvyky osvojilo. Oproti tradiční představě Matouše jako konvertovaného rabína staví hypotézu, že Matouš ani neuměl hebrejsky a znalosti Starého zákona čerpal výhradně ze Septuaginty. Tato Streckerova hypotéza však přece jen příliš visí ve vzduchu: Pro takové alternativní, pseudo-židovské prostředí, izolované od židovství nemáme žádný přesvědčivý doklad. Daleko spíše museli Matoušovi čtenáři se synagogou souviset bezprostředně a dialog, vedený se synagogou nebo uvnitř synagogy, je přítomen velmi živě. Ale co to znamená přesně? Rozuměla si

<sup>1</sup> Strecker G., *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, 1962 (FRLANT 82).



ta část církve, ke které se Matouš obrací, dosud jako součást Izraele, jako jeho pravé a zdravé jádro? A jaká zde může být návaznost na Marka, který už je geograficky, ale i teologicky někde úplně jinde?

Plausibilnější hypotézu nabízí Ulrich Luz,<sup>2</sup> podle kterého máme před sebou komunitu, která už byla vyobcována ze synagogy (na několika místech v tomto evangeliu se mluví o ‚jejich synagoze‘ — např. 4,23; 9,35; 10,17!), ale je to událost poměrně čerstvá a rána je dosud zjitřená.<sup>3</sup> Rozhovor už se nevede ‚v synagoze‘, ale mezi církví a synagogou ‚přes ulici‘, dosud však je velmi živý (a bolestný). Ti, které máme před sebou, si ještě velice nedávno sami rozuměli jako ‚zdravé jádro“ Izraele, jako ti, kteří jsou ještě izraelštější než ostatní Izraelci — nyní však nabyl vrchu farizejský směr a tito židovští křesťané byli exkomunikováni. Teprve v tuto chvíli, kdy se ve vztahu k Izraeli — obrazně řečeno — ocitli na chodníku, začínají objevovat a recipovat to, co už apoštol Pavel a stejně tak evangelista Marek dávno probojovali. Matoušovo evangelium je pak pokus převyprávěním spojit radikální a ‚pohanokřesťanské‘ Markovo evangelium s vlastními tradicemi.

Tato hypotéza po mém soudu nejpřesvědčivěji odpovídá na otázku, proč evangelium, které programově navazuje na Marka, je najednou zase ‚žido-křesťanštější‘, jako by učinilo krok zpátky, a řeší otázky, které si Marek dávno ani neklade.

Pokud jde o konkrétnější geografickou identifikaci, blíží se konsensu umístění do Sýrie: Evangelium není psáno přímo v Galileji, protože nezná její geografii úplně přesně, vzniká však někde hodně blízko. Zároveň vzniká v prostředí, kde je silná židovská diaspora i silná křesťanská církev — tyto podmínky Sýrie splňuje. Ale především: Evangelium jeví o Sýrii zvláštní zájem. Hned na počátku se zvěst o Ježíši rozšíří za hranice Galileje nejenom do Jeruzaléma a Judska, ale hned na prvním místě právě do Sýrie (4,24).

Tím však otázky nad zaměřením Matoušova evangelia nekončí. Jen málokterý novozákonní spis je tak často podezírán z moralismu a teologie skutků. Ve hlavní tezi kázání na hoře mluví evangelista o *plnění a nezrušitelnosti Zákona* (Mt 5,17–19), dokonce o tom, že ten, kdo by nepředstihl farizeje a zákoníky (!) právě v dodržování zákona a horlivosti pro Zákon, nev kročí do království nebeského (Mt 5,20). Podobně v Mt 23,3 se konsta-

<sup>2</sup> Luz, U., *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn 1993; též: *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge 1995.

<sup>3</sup> Podobně Stanton, G. N., *The Origin and Purpose of Matthew's Gospel: Matthean Scholarship from 1945 to 1980* in: Haase, W.; Temporini, H. (ed.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin; New York, 1889–1951.

tuje, že to, o čem farizeové jenom teoretizují, je třeba naplnit v praxi. Podle 5, 19 se zdá, že kdo by učil svobodu od Zákona, bude ‚nejmenším‘ (ELACHISTOS) v království nebeském, a v závěru kázání na hoře (7,21) je varování, že nestačí Ježíše pouze *vyznávat* jako Pána. Na čí straně tedy Matouš stojí a s kým vlastně polemizuje: s farizejskými zákoníky nebo s apoštolem Pavlem (právě označení ELACHISTOS a narážka na vyznání ústy Ježíše jako Pána by mohli být polemikou s apoštolem)?

Domnívám se, že jeho vztah k Zákonu je přece jen více pavlovský, než by se takto zdálo. V Mt 5,17–20 se sice mluví o (na)plnění Zákona, ale to právě spočívá v něčem jiném než v *dodržování jednotlivých příkazů*. Kázání na hoře má svou hlavní část, která je ohraničena verši 5,17-20 na začátku a 7,12 na konci. Na obou těchto exponovaných místech se mluví o ‚Zákoně a prorocích‘; na začátku se říká, že je třeba je plnit, a na konci, že celý ten Zákon a jeho plnění lze shrnout do jediné věty, totiž zlatého pravidla. Kázání na hoře reprodukuje velmi radikální Ježíšův přístup k Zákonu, podle něhož *nejde* o plnění konkrétních příkazů, nýbrž (jen a jen) o milosrdenství (srv. též Mt 5,45-48). Matouš však ještě zůstává v polemice s farizejskou synagogou a je pro něho podstatné se v této polemice obhájit. Proto věc formuluje takto: Náš, od Ježíše odvozený vztah k Zákonu, který jej redukuje na pouhý, všudypřítomný příkaz k milosrdenství, není *rušením* Zákona, nýbrž právě naopak jeho naplněním. To, co vypadá z farizejského pohledu jako osvobození od Zákona (ať už soteriologicky nebo eticky: redukcí na příkaz milosrdenství) je pro Matouše ve skutečnosti to jediné, oč v celém Zákoně i prorocích jde a v tomto smyslu je to *hojnější spravedlnost* než farizeů a zákoníků.

V polemice Mt 23 jsou farizeové obviněni, že nedělají, co by měli dělat a jenom vyrábějí těžká břemena pro jiné (23,3–4); z veršů, jako je 23,23 je však zřejmé, že dělají více než nejhrolivější obětavý evangelík. To ale právě není to, na čem by záleželo. To, na čem záleží, je ‚víra‘ a ‚milost‘ (*sic!* ELEOS KAI PISTIS — Mt 23,23b).

Zbývá ještě místo, které jsme dosud jen letmo zmínili: „Ne každý, kdo mi říká Pane, Pane, vejde do království nebeského...“ (Mt 7, 21–23) Za tímto místě určitě není polemika s farizeji ani židovstvím vůbec, nýbrž s někým, kdo vyznává Ježíše jako svého Pána. Pouze takové ústní vyznání nestačí. Ale když přihlídneme blíže, najdeme něco podobného jako v Mt 23: Ani ti, kteří tady vyznávají Ježíše jako svého Pána, nejsou jen mluvkové; i oni mají mnoho skutků, které jim nikdo neupírá. Narozdíl od Mt 23 jsou to skutky poněkud jiného druhu a ražení: „Ve tvém jménu jsme prorokovali, vymítali démony a činili i jiné mocné činy“ (v. 22). Přesto zní odpověď: „Neznám vás“ — protože při tom všem nečinili vůli Otce (v 21). Matoušo-

vou terminologii: Nečinili Zákon (NOMOS) nýbrž ANOMIAN (7,23); tedy nebyli milosrdní, jenom se soustředili na to, co Pavel nazývá dary Ducha. Zdá se, že tady je v pozadí jakási charismatická forma křesťanství a podobné problémy, jaké řeší Pavel v dopisech do Korintu. Na tyto souvislosti upozorňuje v jedné studii R. H. Smith.<sup>4</sup> Můžeme k tomu dodat, že Matouš se pozoruhodně vyhýbá mluvení o Duchu svatém: Tam, kde bychom čekali zaslíbení či přímo seslání Ducha, Matouš alternativně mluví o jakési (duchovní?) přítomnosti Kristově (Mt 18,20; 28,20!), podobenství o hřivnách je variací na charismata (narozdíl od Lukášovy verze), ale slovo Duch ani charisma tady nepadne.

---

<sup>4</sup> „At a time rife with competing views about what is meant to be a Christian, Matthew rewrote the story of Jesus to combat militant Christian pneumatics.“ Smith R.H., *Matthew's Message for Insiders*. *Interpretation* 46 (1992), str. 229–239.

## SVATÝ VOJTĚCH V ZRCADLE ČESKÉ REFORMACE

Noemi Rejchrtová

**DER HEILIGE VOJTĚCH (ADALBERT) IM SPIEGEL DER TSCHECHISCHEN REFORMATION** Die Gestalt des Prager Bischofs-Märtyrers (gest. 23. 4. 997, kanonisiert 999) erscheint im Spiegel der Tschechischen Reformation sehr matt und eher periphär. In Traktaten, Predigten und Liedern der Theologen des Hussitismus und der Brüderunität kommt sein Name äusserst selten vor. Das dürfte auf die Tatsache zurückzuführen sein, dass Vojtěch, über das „blinde Volk“ der halbheidnischen tschechischen Stämme enttäuscht, seinen Bischofsdienst in Prag verlassen hat, um sich der Missionstätigkeit unter den polnischen Stämmen zu widmen. Zum Ideal des Priesters, und des Bischofs in der hussitischen Zeit gehört jedoch, dass dieser bei seinem Volk bleibt, auch wenn er auf Unverständnis stösst.

I negativní zjištění má vypovídací schopnost. V traktátech, kázáních a písniích teologů husitských a bratrských se jméno vzácné osobnosti pražského biskupa Vojtěcha (nar. kol. r. 956, mučednickou smrtí zemřel 23. 4. 997) téměř nevyskytuje. Zřejmě je stále ještě příliš brzo. Dominuje mučedník, který Čechům dodává sebevědomí: Mistr Jan Hus. Nevadí, že zemřel jako „kacíř“. Za jeho pravdu — totiž za pravdu zákona a příkladu Kristova, jediné autority nad církví — se (arci až po jeho smrti) postavili šlechtici zvučných jmen a Univerzita Karlova (1417). Byl milován.

Vojtěch byl milován také, ale ne v Čechách. Čechové se zatím ještě stydí. Vždyť právě oni mu řekli: „**Nechceme tě**“. A mučednickou smrt si vybral sám — mezi pohanskými Prusy, kterým šel zvěstovat přesně téhož Krista, Pána a Spasitele. Byla to svatá sebevražda. Jak zajásal, když se zprostil odpovědnosti za ty Čechy, kteří mu vyvraždili rodinu — celý rod Slavníkovců (995)! Prostě nechťejí svého biskupa. Vzkázali mu (996): „Jsme hříšníci, lidé tvrdé šije, ty však jsi svatý a přítel Boží. Nemáš s námi nic společného, **nehceme tě**. Nepřijdeš pro naši spásu, ale abys pomstil bezpráví, jehož jsme se dopustili na tvých bratřích“. (Vypravěč komentuje:) Nenašel se člověk, který by svatého přijal, nenašel se ani jediný. Když to biskup uslyšel, zajásal a pravil: „Zlomil jsi, Pane, má pouta pastýřské péče. Vyznávám, dobrý Ježíši Kriste, že tvá je všechna moc, chvála i sláva.“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Citováno podle Jakuba de Voragine, *Legenda aurea*, ed. A. Vidmanová, Praha 1982, s. 281.

Jistě, Vojtěcha od Husa dělí víc než 400 let, christianizace Evropy je zdárně dokončena. Čechy doby Husovy jsou křesťanské, až zrak přechází z počtu kostelů, klášterů, kněží a mnichů, svatých ostatků. Je to skutečná ‚christianizace‘? Stejně zarmouceně jako kdysi Vojtěch i Mistr Jan vidí, že nikoli. I on volí svým způsobem ‚sebevražednou‘ cestu na koncil v Kostnici. Ale Češi se za něho nestydí, právě naopak. Však také Hus nikdy nezatoužil po „zlomení pout pastýřské péče“. Naopak.

Vojtěch je osobnost tragičtějši. Češi ho objeví jako svého svatého a patrona, až se jim to bude hodit. Nejprve záhy po jeho svatořečení (999) a to jen proto, aby se vyrovnali Polákům, kteří jeho ostatků v Hnězdně využili k zřízení arcibiskupství. I Praha chce mít své arcibiskupství. A tu se hodí ostatky svatořečeného pražského biskupa, kterého rádi neměli. V srpnu 1039 kníže Břetislav I. se bojovně zasadí o slavnostní přenesení ostatků svatého Vojtěcha do Prahy. Ale evropská církevní politika už jde mimo Prahu. Ani ostatky nepomohou. Pražské arcibiskupství je založeno až r. 1344.

Svého tragického svatého zatím Češi příliš nepotřebují. Hodí se jim znovu snad teprve tehdy, kdy si začínají dělat pořádek ve svých dějinách, aby se vymezili jako svébytný národ s katolickou tradicí. Už se přestali stydět za to, jak se jejich polopohanští předkové k biskupu Vojtěchovi chovali. Teď žádné mindráky, teď sebeoslava ve jménu slavných pravověrných Čechů.

Dnes se zpívají k Vojtěchově počtě 23. dubna dva pozoruhodné hymny, dokládající dobou vzniku zvýšenou ‚poptávku‘ po českém světcu. „*Velikou dnes slavnost máme, / když si smrt připomínáme / ochránce našeho, / biskupa milého / svatého Vojtěcha, / my Čechové Čecha...*“ (převzato ze „Svatořeční muziky...“ Adama Michny z Otradovic, 1661). Z r. 1719 („Slaviček rajský na stromě života Tvůrci svému prozpěvující“) je druhý hymnus: „*Bud pozdravený, biskupe věrný, / patroně český, kvítečku hezký. / K tobě voláme, tebe žádáme, / ó svatý Vojtěchu, oroduj za nás! / Tys naše sláva, křesťanská chvála, / náš mučedníku, orodovníku...*“<sup>2</sup>

Když žil svůj pozemský život, nerozuměli mu ani za mák, byl jim podezřelý a nepohodlný. Každý školák si v učebnici nebo encyklopedii najde, jak to bylo s Přemyslovci a Slavníkovci, jak podezřelé bylo Vojtěchovo latinské vzdělání v Magdeburku a jeho druhé birmování s jménem Adalbert (972), jeho nechtěná volba pražským biskupem (982), složité a přátelské vazby na mladého císaře Otu III. a papeže Jana XV., na Polsko a Uhry, jak velikým snem byla sjednocená křesťanská Evropa — a jak silné bylo tíhnutí mladičkého biskupa Vojtěcha k mnišskému ideálu. Dočteme se, že to byl první český intelektuál a zároveň jakýsi ‚patron emigrantů‘. Kolikrát si zoufal nad pohanským barbarstvím údajně křesťanských Čechů,

co všechno se snažil vybudovat — a jak strašným šokem bylo vyvraždění Slavníkovců, z jejichž rodu pocházel. Když z Čech utíkal a pokorně se vracel, co všechno viděl. Jak trpěl nesmyslností své práce!

Srovnávací rozbor nejstarších legend Canapariovy a Brunonovy (kolem r. 1000), zpracování Kosmovo a polské verze v Zlaté legendě ponechávám literárním historikům. Kolegům-specialistům všechny možné varianty Vojtěchova místa v politických dějinách christianizace Evropy.

Jde mi o jediné: Jak žil (všemu navzdory) tragicky svatý biskup Vojtěch v době, kdy se ‚ztratil‘. Konkrétně v myšlení české reformace.

Netvrdím, že se svatý Vojtěch — jeden z patronů českých — ve vrcholném středověku ztratil zcela. Přinejmenším pražské křídlo husitství (utrakvismus) připomínalo jeho památku přesně podle církevního kalendáře — shodně s katolíky. Nikterak osobitě.

*Ostatní patroni, ti kážou bez hnutí  
z portálu po staletí lehce kynou davu  
V oblacích nohy mají  
S výšin se usmívají  
Jenom ty, Bůh ví, kdes to, hochu, ztratil hlavu...  
Touláš se, touláš  
Kdo za to může,  
že nechceš zpět...*

(Tak zpívají dnes v rockové legendě o sv. Vojtěchovi „Veslo a růže“ C. K. Vocal a herci divadla Labyrint. Hudba: Jiří Cerha. Texty: Tomáš Vondrovic.)

Zrcadlem, v němž chceme sledovat odraz Vojtěchův v myšlení české reformace, necht' je nejstručnější, zato od poloviny 13. století nejrozšířenější polská verze legendy, jak ji předává *Legenda aurea* Jakuba de Voragine.<sup>3</sup>

Vojtěšské legendy shodně zmiňují **dětství** budoucího svatého mučedníka zdobnělinou *puerulus* — chlapeček. Polská legenda shrnuje zdlouhavá vyprávění Canapariovo a Brunonovo: *Deo plenus puerulus* = chlapeček plný Boha.

Legendy zdůrazňující dětství svatého nejsou výjimečné. Ani v husitství.

Utrakvistický kněz Jiří Heremita (†1521) legendárně dotvořil životopis M. Jana Husa právě příznaky ‚svatosti‘ jeho dětství.<sup>4</sup> Svaté dětství je podstatnou součástí zajímavého mystického spisu utrakvistického kněze Jana Bechyňky (†1507) „Traktát o viděních a pokušeních zbožného mládence“.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Denní modlitby církve, Karmelitánské nakl. Kostelní Vydří 1994, s. 1348–1352).

<sup>3</sup> Výbor a překlady A. Vidmanová, V. Bahník, Praha, Vyšehrad 1984, s. 276–285.

<sup>4</sup> Samostatně vydal F.M. Bartoš, Praha 1947.

Základní motiv dětství poznamenaného zbožnou ‚jinakostí‘ má katolickou předlohu — a přece je trochu jinak předáván.<sup>6</sup>

Ozvlášťňujícím znakem myšlení české reformace je úcta k dětem, které dal sám Ježíš Kristus za příklad dospělým. Chlapečkové (a holčičky) mohou a mají mít účast na večeři Páně (eucharistii). Mohou a mají být *Deo pleni*. (Husitský požadavek ‚dětského přijímání‘ je dosud předmětem jak badatelského úsilí, tak teologické diskuse.) Naštěstí česká reformace nezůstala při středověce magickém prosazování eucharistie dětem, promýšlela ‚dětský vzor‘ hlouběji:

1) důvěřivost — důvěra — víra = plná odkázanost na milost Boží

2) odpovědnost rodičů a učitelů za duši dítěte (utrakvistické morality, bratrská pedagogika, vrcholící dílem J.A. Komenského).

Zpět k vojtěšské tradici. Biskup Vojtěch byl v Čechách zvolen a přijat (982) „s úctou a radostí“, poněvadž „u něho je v souladu jednání, způsob života, urozenost a bohatství“. Má silně vyvinutý **sociální** cit: Církevní majetek rozděluje na čtyři části a „neoddává se žádným požitkům“. — To by měla ocenit husitská teologie, zdůrazňující kněžskou chudobu. Nejspíš dost neocenila, protože ‚mnišský‘ ideál je už značně zpochybněn. (Ani protimnišská orientace české reformace není dosud uspokojivě objasněna. Zejména zvláštní napětí odporu proti mravně pokleslým a intelektuálně zdatným řeholím — a zároveň napodobování jejich vzorů. Vždyť tábořská bratrstva a Jednota bratrská byly svého druhu ‚řeholí‘.)

Nejdále od ideálu kněze a biskupa v české reformační tradici se nešťastný biskup Vojtěch odchýlil, když rezignoval na svou pastýřskou odpovědnost. „Jeho ovce, zapletené do svých špinavých hříchů“ (cituji *Legendu aureu*) „nechtěly svého pastýře následovat. Když to svědomitý biskup viděl, zmocnila se ho útrpnost. Pláče a naříká nad jejich hříšností a pronásleduje vady ztraceného lidu (*prosequitur dampna perditae gentis*). Posléze však se rozhodne, že je **opustí**, než aby nadarmo pracoval mezi „slepým lidem, který si o své vůli volí zkázu“.<sup>7</sup> Pro toto rozhodnutí má tři důvody: nevykořenitelné mnohoženství, podivná („ohavná“) manželství kněží — a nejvíc „zajímání a prodávání křesťanů, které biskup nemohl od Židů vykoupit“.

V české reformační tradici se kněží (andělé Boží) také setkávají s dokonalým neporozuměním, ale trvale se navzájem povzbuzují často opakovanou větou utrakvistických kázání: „*Non debent sacerdotes cessare, ut non*

<sup>5</sup> Rukopis Knihovny Národního muzea III B 8.

<sup>6</sup> Srov. N. Rejchrtová, Poselství utrakvistické mystiky ovlivněné Chelčickým, in: Pocta J. Petráňovi, Praha – Historický ústav ČAV 1991, s. 191–205.

<sup>7</sup> *Legenda aurea*, s. 279.

*predicent, licet pauci proficiant“ . „Quilibet sacerdos obligatur, ut predicet evangelium: si non predicet, sacerdos non est“ . Zkrátka: Nic neomlouvá kněze, tím méně biskupa, chce-li opustit své svěřence, i když *pauci proficiant* (zdá se, že málokdo kázání evangelia skutečně rozumí, má z něho užitek). Kdo přestane kázat evangelium **svým**, není už knězem.*

Nešťastně šťastný biskup Vojtěch se zaradoval, když slyšel pověstné „Nechceme tě“. Neopustil on je, oni opustili svého biskupa. Ale nedivme se, že Vojtěchův odraz v myšlení české reformace je zamlžený.



# EVANGELICKÁ TEOLOGIE V ČESKÝCH ZEMÍCH

*Josef Smolík*

## EVANGELISCHE THEOLOGIE IN DEN TSCHJECHISCHEN LÄNDERN

Der Text wurde auf dem Symposium „Tausend Jahre der tschechischen Theologie-Inspiration für heute und morgen“, das zum 80. Geburtstag Mons. Dr. Otto Madrs am 13. 2. 1997 unter der Teilnahme des Kardinals Vlk veranstaltet war, vorgetragen. Der Autor geht aus der Krisis des gregorianischen Modells aus, die in der Nichtbewältigung der politischen und geistlichen Macht beruht. Um die Lösung bemühte sich P. Chelčický, dessen Gedanken zu verwirklichen sich die Brüderunität anstrebte (Bischof Lukas von Prag). Das koinonische Leben der Brüdergemeinden war für J. A. Comenius die Quelle der dialogischen Auffassung der Wirklichkeit und der Wahrheit, die lebendig ist. In diesem Zusammenhang kann man mit F. Palacký und T. G. Masaryk auch über das demokratische Ethos der Brüder sprechen. — Die evangelische Theologie nach der Unterbrechung durch die Gegenreformation knüpfte im 19. und 20. Jahrhundert an den deutschen theologischen Liberalismus an. Einige tschechischen Theologen aus der evangelischen und aus der hussitischen Kirche werden genannt. Die Theologie wurde stark durch den Nationalismus und die antirömisch-katholische Einstellung gefärbt. Einen radikalen Wechsel bedeutete die Theologie J. L. Hromádkas, der auf die gemeinsamen Wurzeln der Orthodoxie, des römischen Katholizismus und des Protestantismus hingewiesen hat. Im Beitrag wurde das Bedauern für den tschechischen Nationalismus und Antikatholizismus der Protestanten ausgesprochen. So ist auf Grund der Theologie Hromádkas und der Äußerungen des Kardinals J. Beran auf dem II. Vaticanum eine neue ökumenische Bibelübersetzung (M. Bič, J.B. Souček) zu sehen.

Vstoupíme *in medias res*, když za téma české reformační teologie, které vyznačuje až do přítomnosti, označíme otázku svobody víry a svědomí v eklesiologickém kontextu. Toto téma zaznívá z díla *Husova*, v kritickém odstupu od Husa je radikalizuje *Petr Chelčický*.<sup>1</sup> Chelčický vyhmátl jako základní zdroj deformací středověkého gregoriánského modelu „nevyřešený či nedořešený problém povahy a výkonu duchovní moci“,<sup>2</sup> jak to formuluje *K. Skalický*. Zatímco Chelčický ve svých spisech rozvíjí kritiku, pustili se *Bratří* do realizace společenství víry, naděje a lásky, jehož členové by neměli nic společného s ‚mocí mečovou‘. Předali nám spoustu zkušeností uložených do bratrské pastorační literatury a do řádů Jednoty, jež *J. A. Komenský* pokládal za její nejvlastnější odkaz. Radost prožívaná v bratrském společenství sboru zní i z jejich písní:

<sup>1</sup> Viz S. Braitto, *Církev*, Olomouc 1946.

<sup>2</sup> K. Skalický, *Za nadějí a smysl*, Praha 1996, s. 83.

*V lásce, víře i v naději  
jednotou se svatou skvějí,  
co kdy jedny potká zlého  
želí všichni jako svého.*

*Všichni v Bohu svém se těší,  
spolu v chvalách jeho plěší,  
bratr bratra mile vítá,  
silný mdlejší nepomítá.<sup>3</sup>*

V pozadí bratrského experimentu byly zpočátku ideály mnišských komunit. Úsilí o vytváření koinónie pod duchovní autoritou slova Božího však velice záhy stanulo před otázkou, jak vymezit svou identitu vůči jurisdikční a politické moci. Po těžkých sporech Malé a Velké stránky se Bratří dokázali probojovat k rozlišení moci duchovní a světské a zaujmout k moci světské kritický vztah, zpočátku přibarvený donatismem, a nedávat ‚moci připuzovací‘ místa ve svém společenství. Před tuto moc položili eschatologickou závorku. Vůdčí roli v tomto zápase sehrál největší teolog Jednoty, scholasticky vzdělaný *Lukáš Pražský*.<sup>4</sup> Už u Chelčického jsou motivy, které brání tomu vidět v něm ‚separatistu‘.<sup>5</sup> Lukáš čelil tomu, aby Jednota byla mnišským řádem nebo sektou. Univerzalita Kristovy církve předchází místní sbory, ve kterých se v eucharistii zviditelňuje. Lukášovi záleží na apoštolské tradici, uvádí do Jednoty patristické autory, v nichž nachází podněty pro bratrské řády (Dekrety Jednoty),<sup>6</sup> čte scholastické teology, takže je mu vytykáno, že chce zpět do Říma. Z Lukášova díla je patrné, jak důležitou roli při řešení otázky moci světské a účasti na ní má článek o ospravedlnění, o jehož chápání vedl polemickou korespondenci s *Lutherem*, ve které zdůrazňoval význam posvěcení a následování.

Chelčického a Lukášův teologický impuls uvádí do základní otázky západoevropského křesťanstva, do otázky svobody církve, svobody víry a svědomí jednotlivce, do otázky vztahu církve k moci. Podezření, že církev touží po moci, na které tak často narážíme, prozrazuje přímo žurnalistickou aktuálnost této otázky.

V české filozofii a teologii se toto téma stále vrací. *Palacký* a *Masaryk* se domnívali, že v bratrství je zdroj demokratických humanitních ideálů, což v tomto schematickém zjednodušení není ‚pravdivé‘, jak poznamenal

<sup>3</sup> Píseň J. Augusty. Zpěvník českobratrské církve evangelické, Praha 1979, 563, píseň 399, sloky 10–11.

<sup>4</sup> Rozbor Lukášovy teologie viz A. Molnár u R. Říčana, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha 1957, s. 413.

<sup>5</sup> Murray L. Wagner, *Petr Chelčický, A Radical Separatist in Hussite Bohemia*, Scottsdale, Ontario 1985.

<sup>6</sup> J. Smolík, *Dekrety Jednoty a Gratián*, in: *Křesťanská revue XXIV 1957*, s. 284.

<sup>7</sup> L. Hejdánek, *Dopisy příteli*, Praha 1994.

J.S. Trojan, *Moc víry a víra v moc*, Praha 1993.

F. X. Šalda a jiní. Nicméně přínos komunit vzešlých z radikální reformace, které našly svůj domov v severní Americe, pro vznik a charakter tamější demokracie je nesporný. Bratrské sbory a tyto denominační komunity byly budovány na analogických základech. U nás se dnes těmto otázkám věnuje L. Hejdánek a J. S. Trojan.<sup>7</sup>

Na jejich důležitost upozornil v našem století kardinál J. Beran. Vycházejí z našich dějinných zkušeností předložil II. vatikánskému koncilu požadavek, aby násilí i ve věcech náboženství a víry bylo odmítnuto. Toto odmítnutí a vyjádřená lítost nad užíváním násilí vyslovená na II. vatikánském koncilu vnesla v letech šedesátých jaro do ekumenických vztahů u nás.

V poslední době ožila tato problematika v kontextu teologických fragmentů z dopisů D. Bonhoeffera, jež charakterizují hesla ‚bezmocný Bůh‘, ‚církve bez privilegií‘ a jiná.

Je překvapivé, jaký dosah měla ‚žitá eklesiologie‘ Bratří pro českou literaturu a kulturu 16. století. V díle J. A. Komenského se bratrské důrazy promítly do pedagogiky a všenápravných snah<sup>8</sup>. ‚Žitá eklesiologie‘ bratrských sborů otevřela Komenskému oči pro člověka v jeho plném lidství, vedla jej k pedagogice lidskosti a k pojetí skutečnosti, ke kterému se dnes vracíme, jak ukázaly jubilejní oslavy Komenského. Pravda není v mrtvé descartovské racionální objektivitě, istina, jak mne naučil prof. Špidlík, dýchá, je živá. Toto personalistické, dialogické pojetí skutečnosti, jež Komenský prožíval v ‚rozkošných křesťanských sborech‘ Jednoty, tvoří společnou ekumenickou základnu u nás<sup>9</sup> a vyznačuje do mezinárodního filozofického a teologického dialogu.

Bratrské pojetí církve bez moci a přece mocné vynikne na apokalyptickém pozadí ohrožení Antikristem, které k němu patří a připomíná zmíněnou eschatologickou závorku.<sup>10</sup> Po teologii církve v ohrožení volal O. Mádr, který nachází v Komenského „Kšaftu umírající matky Jednoty bratrské“ první a „dosud jedinou(?) teologii umírající církve“.<sup>11</sup> Těšíme se z toho, že formy ohrožení církve, které mohou být, jak dějiny ukazují, regionálně i ohrožením smrtelným, jsou za námi. Je třeba vracet se v naší situaci k Mádrovu volání po teologii církve v ohrožení? To záleží na tom,

<sup>8</sup> J. Smolík, Der ökumenische Gedanke bei Comenius, in: Comenius, Internationales Comenius Kollegium, Bayreuth 1961, s. 54.

<sup>9</sup> J. Smolík, J. A. Komenský, Kristův vyznavač, teolog, ekumenik, in: Katolický týdeník 5. 4. 1992; viz též R. Palouš, Komenského Boží svět, Praha 1992.

<sup>10</sup> S. Braitto má jednoznačně zato, že Lukáš celou římskou církev pokládal za církev Satanovu a odklonil se od ní, aby založil novou církev (Církev s. 271). Jak jsem již vyložil, nebylo tomu tak.

<sup>11</sup> O. Mádr, Slovo o této době, Praha 1992, s. 239.

jak situaci církve chápeme teologicky. Beru vážně Mádrova slova, která mi připomínají bratrskou teologii, že pravá církev je v „určitém smyslu“ v permanentním ohrožení: „Evangelium narušuje diktát životní horizontály tím, že ji podřizuje duchovní vertikále. Tím se nutně dostává do konfliktu s ‚pozemšťanstvím‘ mimo církev, ale i v ní. Jenom v tom smyslu se dají obtížné situace považovat za normální — vyskytují se znovu a znovu, protože přirozeně souvisí s náročným posláním církve; neměly by nás udivovat. Už od základní katecheze by mělo být jasné každému křesťanovi, že předem přijímá závazek věrnosti Kristovi i za cenu života.“<sup>12</sup> Situaci určité nehotovosti a ohroženosti církve přiznává nepřímou i II. vatikánský koncil: „I když (církev) je svatá, potřebuje přesto očištění a stále pokračuje v pokání a vnitřní obnově.“<sup>13</sup>

Ohrožení, nezajištěnost vnější, přijímané a prožívané ve víře, představují eschatologickou existenci církve jako církve poutníků, *communio viatorum*, jejíž zakotvení v spásném dění ji vysvobozuje ze zajetí jakýchkoli politicko-mocenských projektů. Řešení vztahu moci církve a moci světa předpokládá svobodu církve k této eschatologické existenci církve bojující.

Uplynulo půl třetího století nežli se čeští evangelíci mohli vrátit k teologické práci. Není divu, že hledali pomoc v protestantské cizině, zejména u A. Harnacka, A. Ritschla, kteří učarovali přednímu českému bohoslovi konce 19. a začátku 20. století, Františku Žilkovi. Ještě silnější vliv než liberální německá teologie měly dějinné zkušenosti, kterými evangelíci prošli. Tyto zkušenosti v nich vyvolaly komplex ohrožení, který nacházel výraz v protiklerikálních, protikatolických, nacionálních postojích, v nichž se stal Hus symbolem boje proti Římu. Po I. světové válce pak tyto postoje vyústily v sebespravedlivý triumfalismus, providenčně pseudoteologicky motivovaný. Liberální teologie nebyla s to prodrat se tím vším k teologickým základům. To bylo dílem Josefa Lukla Hromádky, který, teologicky ovlivněn Janem Karafiátem, největším teologem toleranční církve 19. století, se teologicky vrátil k starocírkevním a reformačním dogmatům a ukázal, že evangeličtí, pravoslavní a římskokatoličtí křesťané mají společné kořeny a tvoří jedno společenství, zatímco liberální teologové se cítili blíže k sekulárním humanistům než ke katolickým křesťanům. Také tehdy vznikající Československá církev Husitská byla nesena těmito liberálními náladami. Hromádka pro ni měl naději, že se vrátí ke klasické křesťanské tradici, což se potvrdilo. K jejím významným teologům patří J. Mánek, Z. Trtík, Z. Kučera aj. Hromádkův důraz na společné kořeny, který ocenil kardinál.

<sup>12</sup> ibid. s. 259.

<sup>13</sup> O. Mádr se táže: Zdali by církev vnitřně ohrožené neměly... vypracovat celistvou teologii této situace v zájmu účinnější obrany. ibid: s. 251.

F. Tomášek, zpočátku vyvolal mezi evangelíky bouři odporu. Postupně se však jeho setba ujala, zejména když se vrátil jako pozorovatel z II. vatikánského koncilu. Tato setba pronikla i do nejnvtírnějšího života církve, do liturgie, jak svědčí nová Agenda Českobratrské církve evangelické.<sup>14</sup>

K budování sborů čerpali evangelíci sílu a zmocnění z Písma. Tu jsme u druhého centrálního tématu české evangelické teologie, jehož aktuálnost stále roste. Už Husem začíná proces překládání Písma. Jan Blahoslav začal pracovat s původními texty, což platí i o překladatelích Starého zákona. Bratří přijali i apokryfy, avšak jejich bohosloveckou normativnost nepostavili na rovněž hebrejského kánonu. (Zůstává tu nedořešená otázka např. knih Makabejských, na jejichž vliv při vzniku chorálu *Kdož jste Boží bojovníci* upozornil objevně T. Holeček. Bratří promítají své odmítání užití násilí na obranu víry a církve do svého relativizování apokryfních spisů.)

V nové době přispěl vliv *Barthovy* teologie Slova k prohloubení bohosloveckého zájmu o Písmo. Výrazným průkopníkem byl S. Daněk. M. Bič a J. B. Souček iniciovali ekumenický překlad, o kterém kardinál Tomášek napsal: „Věřím, že i tento ekumenický překlad vejde do dějin jako doklad lásky našeho lidu k Božímu slovu a bude se důstojně řadit k rukopisným a tištěným českým Bibliím.“<sup>15</sup>

Soustředěnost na Písmo a jeho zvěstování, na *viva vox evangelii*, prioritu Písma a jeho kerygmatu před dogmatickými definicemi, jak jsme toho svědky u *papeže Jana Pavla II.* umožňují rozvíjení a prohlubování ekumenického dialogu.<sup>16</sup> Společná ekumenická práce jednotlivých biblických kateder fakult různých konfesí se prolíná.

Promýšlení eklesiologických aspektů moci, téma církve v ohrožení, důraz na písmáctví — to vše ústí, jak z předchozího vyplynulo, do ekumenismu. Není tomu tak proto, že by nás tlačila vnější tíseň. Přihláška k církvi, která svou teologickou ani svou instituční existenci nezakládá na vnější moci, nýbrž na díle Kristově a víře, přiznání k riziku a k ohrožení, které plyne z věrného vyznávání pravdy, odhodlání ke společnému hledání v Písmu a k úsilí společně zvěstovat Slovo a žít je ve službě lásky — to vše roste z evangelia. Ekumenickou touhu svým Duchem vzbuzuje sám vzkříšený Pán, který se u Otce přimlouvá: *Ut omnes unum simt.*

*Předneseno na akademickém večeru u příležitosti 80. narozenin Mons. ThDr. Oty Mádra 13. února 1997 v Pastoračním středisku Pražské arcidiecéze v kapli sv. Vojtěcha.*

<sup>14</sup> Agenda Českobratrské církve evangelické I, 1983, II, 1988.

<sup>15</sup> Předmluva k Biblii podle ekumenického vydání 1985, Praha 1991.

<sup>16</sup> Smolík, Obnova biblického kázání jako příspěvek k ekumenismu, in: Teologická reflexe 1996, č. 1, s. 26.

# FILOSOFICKÝ PROBLÉM NEPŘEDMĚTNOSTI A JEHO MOŽNÝ TEOLOGICKÝ DOSAH<sup>1</sup>

*Ladislav Hejdánek*

**THE PHILOSOPHICAL PROBLEM OF CONCEPTUAL NON-OBJECTIVITY AND ITS POSSIBLE THEOLOGICAL CONSEQUENCES** Critical analysis of the traditional (originally Greek) conceptuality shows its limits, important especially for philosophy and theology. The main problem consists in the usual connection between concepts and respective ‚intentional objects‘, i.e. intellectual constructions (models). Theologians have good reasons for being interested in philosophers trying to save conceptuality, but to orient their thoughts to ‚intentional non-objects‘ as well as to ‚non-objective‘ aspects of actual beings.

## I. K historii zpředměťující pojmovosti

Filosofie v přísném slova smyslu (tj. jako systematická, kritická a principiální reflexe) mohla vzniknout pouze na základě vynálezu pojmu, tj. tam, kde se myšlení začalo pojmově přestrukturovat. K tomu došlo ve starém Řecku (nikde jinde zatím nebyl na Řecku nezávislý vynález pojmu prokázán). Dnes sice už můžeme mít za to, že řecký způsob pojmového myšlení není (a do budoucna nebude) jedinou možnou formou pojmovosti, ale navzdory tomu se jen velmi pomalu a s obtížemi vymaňujeme z této pozoruhodné tradice, která se v posledních nejméně dvou a půl tisíciletích prosadila téměř na všech kontinentech (v mnoha částech světa v posledních staletích především prostřednictvím nebo na základě vědy a techniky a jejich výsledků, tedy vlastně v ‚převleku‘ a jakoby ‚podloudně‘). Povaha pojmovosti, jež se ustavila ve staré řecké filosofii, byla do velké míry určena geometrickým způsobem uvažování. Geometrie byla ostatně na dlouhou dobu jedinou vědou, která se nevydělila z filosofie, ale konstituovala se a postupně se vyvíjela paralelně s filosofií, přičemž obě disciplíny na sebe vzájemně vykonávaly směrodatný vliv.

Už nejstaršímu zmiňovanému filosofovi připisuje tradice větu o pravoúhlých trojúhelnících, vztyčených nad poloměrem kružnice, a jinému, ne o mnoho pozdějšímu, zase větu o plochách čtverců, sestrojených nad

<sup>1</sup> Gramaticky a významově rozlišuji (dnešní) teologii od (antické a zčásti středověké) theologie, filozofii (třeba ekonomické reformy nebo fotbalu) od filosofie (v klasickém smyslu), fyziku (novověkou až dnešní) od fysiky (starověké) apod.

stranami pravouhlého trojúhelníka. Před vchodem do Platónovy Akademie byl později varován před vstupem každý, kdo nebyl vzdělán v oboru geometrie. Můžeme již jen z toho usoudit, že geometrie byla pro filosofická studia považována za jakousi propedeutickou, ne-li už rovnou paradigmatickou disciplínu. Filosofickým ideálem se stalo myslet každou významnou skutečnost (tedy také např. ‚boha‘) tak precizně a zřetelně, jak to dokáže geometr, když má na mysli trojúhelník, čtverec nebo kruh apod. Přitom bylo samozřejmé, že stanovit správný pojem je předpokladem a nikoliv výsledkem zkoumání toho, čeho je pojmem a pojetím. Tak jako teprve přesné mínění pravouhlého trojúhelníku (a řady dalších ‚ideálních‘ obrazců resp. intencionálních předmětů, jako je kružnice, přímka, bod atd.) nám umožňuje pochopit a formulovat věty, jako je Thaletova nebo Pythagorova, a posléze vybudovat celou vědu o trojúhelnících vůbec (tzv. trigonometrii), tak je možno teprve přesným nasouzením pojmu ‚bůh‘ vytvořit nezbytný předpoklad pro ustavení vědy o bohu (či bozích), totiž theologie. A protože nic podobného nebylo v možnostech mýtů ani mytologií, bylo zcela pochopitelné, že kritické filosofické odmítání tradičních (řeckých) mýtů nemuselo znamenat a obvykle vskutku neznamenalo odmítání takové možné vědy (bez ohledu na to, zda byla nazývána theologií). Theologie je tedy také řecký vynález; je od počátku částí filosofie, i když sám termín dostává pevný obsah teprve u Aristotela.

Termín THEOLOGIA a THEOLOGOS má ve filosofii na počátku dost kuriózní historii: v Platónově Ústavě (*Politeii*) jsou theologové jakýmisi státními cenzory, dohlížejšími jednak na básníky, vymyšlejšími mýty, jednak na báby, vyprávějící ony mýty dětem. U Aristotela však jde už o zřetelně vymezenou filosofickou disciplínu, nejvyšší ze tří teoretických oborů (tedy vyšší a cennější, než je ‚fysika‘, zabývající se tím, co se pohybuje, ale má počátek pohybu v sobě, i než je ‚matematika‘, která se zabývá mj. také tím, co sice je trvalé, ale co není samostatné a odloučené). Pro každou vědu je však nezbytné jistým způsobem předběžně znát to, čím se zabývá (i když to ovšem zdaleka není plné vědění). Theologie musí tedy jistým způsobem znát, co je její *předmět*, jehož zkoumáním se chce zabývat, ergo znát, co je bůh resp. božské (tak jako geometr musí vědět, co je trojúhelník, aby mohl zkoumat jeho vlastnosti). Toto ‚něco božského‘ (THEION) musí proto být přinejmenším pro theologii prvním a nejvyšším počátkem. Nejstarší filosofové již od samého vzniku filosofie usilovali o pojmové uchopení počátku, ARCHÉ. Pokud přijmeme Aristotelův výměr theologie a jejího ‚počátku‘, můžeme plným právem první filosofy považovat za jakési ještě nedokonalé, protože ještě nesystematické, teprve začínající theology (ostatně už Thalés měl za to, že ‚vše je plné bohů‘, Anaximadros považoval za bohy ‚nesčíslné

oblohy', vzniklé z ,neomezena' jakožto ARCHÉ, také podle Anaximena ,bozi i božské věci' vznikají z ARCHÉ, jíž je ,neomezený vzduch', atd.).

Počínajíc Parmenidem však dochází ve filosofii k záměně a ztotožnění trvalosti ARCHÉ, jež není podrobena vzniku ani zániku (a proto nemá FYSIS), s její neproměnností (tak ostatně došlo k prvnímu ,konci filosofie' v dosavadních dějinách myšlení, po nichž pak k jiným ,koncům' neboli slepým uličkám došlo ještě víckrát). Problém proměnlivosti a pohybu však nemohl být trvale vyloučen z filosofických úvah a stal se motivem kompromisů. Vedle neměnných — a od doby eleatů tedy mrtvých — elementů (STOICHEIA, elementy, prvky, nikoli ,živly', které jsou ,živé'; STOICHEION je vlastně umrtvená, živoucnosti zbavená ARCHÉ) začali myslitelé počítat s nějakými zdroji aktivity, jakýmisi činiteli, faktory (silami; klasické jsou nepř. Láska a Svár u Empedokla). Platón zašel dokonce tak daleko, že nechal Timaiá vyložit mýtus o Demiurgovi, prastvořiteli a ,otci' všeho (včetně světa bohů a bohů samotných). Pojistil si tak hned dvojnásobně základ a zdroj pohybu ve světě: Pohyb byl jednak inherentní beztvarému toku, jednak byl uváděn do světa Demiurgem. To se však nelíbilo Aristotelovi, který odmítal mýtus o Demiurgovi jako nevědecký a pojem beztvarého pohybu jako vnitřně rozporný. Raději proto zvolil paradox: Posledním zdrojem (= první příčinou) veškerého pohybu je u něho (,geometricky' myšlený) nehybný hybatel, jehož tak — jistě po úpravách — vlastně ztotožnil s jediným nejvyšším bohem Xenofanovým, který „stále zůstává na témže místě“, „aniž se pohne“, přičemž „beze vší námahy všechno on koná myšlenkou ducha“. Tady někde jsou nejstarší kořeny myšlenky ,niternosti', zatím ovšem chápané zcela ,předmětně': Nehybný hybatel vyvolává každý jednotlivý pohyb nikoliv zvenčí (jako nějaký řemeslník), nýbrž ,zevnitř' prostřednictvím jakoby samovolného ,pádu' všech věcí směrem k jejich pravému ,místu', které je cílem a posléze i koncem jejich pohybu. Veškerý pohyb, veškerá změna je jen dokladem toho, že věci nejsou na ,svém místě', že svět není tak docela ,v pořádku'. (Jen dokonale kruhový pohyb je blízky té ,pravé skutečnosti', která je sama bez pohnutí.)

Myšlenkou ,nehybného hybatele' jakožto první (resp. poslední) příčiny tak vrcholí vývoj řeckého pojmového úsilí o aplikaci ,geometrického' postupu (metody) na původně předfilosofickou a nefilosofickou ,otázku'<sup>2</sup> po povaze bohů či boha (v případě, že by vskutku byl jenom jeden). Pascal má nepochybně pravdu, že zde (a ještě i dlouho potom) šlo pouze o ,boha filosofů', myšleného nota bene jen ,geometricky'; uvážíme-li však, že

<sup>2</sup> Nešlo pochopitelně o formulovanou ani o myšlenkově vymezenou otázku; je asi pravda, že mýtus dával odpověď dříve, než byla položena otázka, jak zdůrazňuje Patočka.



předtím šlo zase o boha (bohy) mýtu a mytologií, přičemž dané mýty (řecké — a tím spíše některé další, s nimiž Řekové snad mohli přijít do styku) se filosoficky ukazovaly jako vcelku naprosto nedržitelné (i když snad v některých momentech i pro filosofii inspirující a někdy — alespoň v Platónově pohledu — dokonce filosoficky použitelné, pokud si je filosof sám dobře vymyslí ev. přemyslí), musíme připustit, že šlo o pochopitelný a ospravedlnitelný krok. I když k rozhodujícímu průlomů v „myšlení o bohu“ došlo teprve při setkání řecké kritické theologické tradice s původně nepojmovou, narativní tradicí hebrejskou, zejména ovšem v důsledku křesťanských pokusů o synkrezi resp. syntézu v podobě „teologie“ (gramaticky odlišují od „theologie“ jako disciplíny „věděni o bohu“, tj. disciplíny, jejímž hlavním „předmětem“ zkoumání je „bůh sám“, tak jako hlavním „předmětem“ zkoumání trigonometrie je trojúhelník), musíme vysoce ocenit historický význam onoho řeckého pokusu jednak pro radikálnost, s jakou zaváděl kritičnost do myšlení o bohu (či bozích), jednak pro jeho přinejmenším převažující logickou důslednost (a jí umožněnou systematickostí), která jedině dovoluje s náležitou přesností rozpoznat chyby, omyly a nedržitelnost některých pojetí v příslušných širších kontextech. Omyl, který nemá dost zřetelné kontury, může unikat nejen pozornosti, ale také kritice daleko lépe než omyl, který je formulován se vši přesností. Proto každá pojmová nepřesnost může být charakterizována buď jako nedostatečná gramotnost, anebo jako lajdáctví a nepoctivost.

Řecký způsob pojmovosti, o jehož omezené platnosti resp. uplatnitelnosti se už po jistou dobu stále zřetelněji přesvědčujeme, spočívá v něčem, co si staří Řekové uvědomovali jen z malé části a je dokonce ještě i dnes zatím jen neúplně prozkoumáno a objasněno. Sami řečtí filosofové se programově stavěli na pozici kritiky a zápasu (polemiky), zaměřených proti MYTHU, a to ve jménu LOGU. (Jedinou významnou výjimku tu v klasickém, tj. předhelenistickém údobí představuje Platón, který připouští, aby si filosof v případech, kdy si momentálně neví pojmově dost rady, užil nějakého mýtu, a sám tak v četných případech také činí. Homérské a hesiodovské mýty jsou však často nepoužitelné, ba škodlivé, a tak učiní filosof nejlépe, když si vhodné mýty sám podle potřeby vymyslí.) Ovšem nejen slovo MYTHOS, nýbrž také slovo LOGOS mělo mnoho předfilosofických i mimo-filosofických významů, a také později nabývalo různých významů i ve filosofickém použití. Zdá se, že pojmově nejvýznamnější a snad nejstarší filosofické užití můžeme najít u Hérakleita, kde se ovšem musíme navíc odvážit zvolit tu „pravou“ z možných interpretací. Podle jedné z nich si tedy Hérakleitos asi jako první položil otázku po rozdílu mezi celkem a pouhou hromadou (a šlo mu přitom o celek světa, i když někteří inter-

pretují, že snad šlo o celek těla). Restituovaná otázka by pak zněla: Co je schopno z pouhé hromady náhodně rozházených věcí učinit krásný svět? Co garantuje tuto sjednocenost? Bez čeho (či koho?) by i nejkrásněji uspořádaný svět (KALLISTOS KOSMOS) byl jen hromadou náhodně rozházených věcí? Hérakleitovou odpovědí bylo, jak se zdá, že to je LOGOS, podle kterého (resp. ve smyslu kterého) se ‚vždy‘ děje všechno, co se (právě) děje. (Zde snad bude dobře poznamenat, že tento LOGOS je podle Hérakleita ‚vždy‘ jsoucí, nikoliv ‚věčně‘ jsoucí, jak překládá K. Svoboda.) Vlastně to nebyla odpověď, nýbrž pouze pojmenování problému. Slovo LOGOS je odvozeno od slovesa LEGEIN, které původně znamená sbírat (nikoliv pouze hromadit, nýbrž sjednocovat, integrovat, přičemž předpokladem je selekce: Sbíráno je jen vybírané). Slovem LOGOS je tedy pojmenováno ‚to sbírající‘, ‚to sjednocující‘; jeho povahu je ovšem třeba teprve zkoumat. Ještě Aristoteles ví, že z hromádky hlásek či písmen teprve LOGOS dělá slovo: LOGOS knihy, kapitoly, odstavce a posléze i věty můžeme dělit, ale zde dělení LOGU končí. Jednotlivé slovo (které samo má LOGOS, jinak by nebylo slovem) můžeme sice dělit dále, ale pak už tam žádný LOGOS není. — Povahou LOGU se zabývá jedna ze tří základních filosofických disciplín (tvořících u Aristotela tzv. první filosofii; je to ‚matematika‘, ne ovšem v našem pojetí: MATHÉISIS je v řečtině vědění, získané učením). Zprostředkovaně (zejména přes Filóna, ale nejen přes něho) se termín LOGOS dostává na počátek janovského evangelia, přičemž tu jsou v reliktní, ale reinterpretované podobě zachovány příslušné (starší a pak obnovené) kosmologické konotace: Skrze LOGOS je stvořeno všechno, co je stvořeno. Důraz na celek, na jednotu stvořeného světa se tu však už vytrácí (resp. není zdůrazňován).

Zařadil jsem tuto poněkud zevrubnější zmínku o LOGU z několika důvodů. Především proto, aby zřetelně vyvstal problém, který někteří z nejstarších myslitelů znali a který si uvědomovali, ale s nímž si nevěděli dost rady (protože jim byla na překážku právě ona specificky řecká forma pojmovosti). Za druhé proto, že předmětné chápání LOGU bylo (resp. je) v jistých mezích stejnou (resp. analogickou) chybou jako předmětné chápání ‚boha‘ (a zvláště Boha) — ale také člověka — být ‚v křesťanském‘ smyslu (myslím tím: v křesťanské kulturní tradici). Posléze proto, že v janovském pojetí je LOGOS ztotožněn s Bohem. Ovšem právě tak dobře jsem mohl poukázat na jiný termín, totiž na FYSIS, i když se v tomto případě souvislosti zdají být méně zjevné a jsou snad ještě složitější. O FYSIS lze mluvit jen tam, kde něco vzniklo zrozením, pak to vyrostlo a posléze to umírá. (Etymologicky tento termín souvisí s FYEIN a FYESTHAI, podobně jako *natura* souvisí s *nasci* a česká příroda s rozením.) V dějinách dogmatu měl tento

termín významnou úlohu, která je poněkud překryta a snad i zpochybněna chybnou a tehdy všeobecně nedostatečnou filologickou vzdělaností a výrazovou jadrností diskutujících (k obzvláště závažným posunům nejen významu slov, ale celého způsobu myšlení dochází už — jinak ovšem evropsky velmi významným, ale filosoficky značně problematickým — přechodem na latinu jako ‚mezinárodní‘ jazyk). I když lze dokonce též Aristotelovi vytknout, že už si nebyl přesně vědom toho, jaký význam mělo slovo FYSIS pro nejstarší presokratiky (a zvláště pro Hérakleita), musíme považovat za mimořádně důležité, že k aristotelské ‚první filosofii‘ vedle *theo-logie* a jakési *logo-logie* (= matematiky) náleží ještě ‚fysika‘ (filosofická, tedy jakási *fysio-logie*). Aristoteles ovšem mluví v prvním případě o ‚matematice‘, jak řečeno, neboť ‚logika‘ ve smyslu nástroje (ORGANON) je Aristotelem budována už jako samostatná, byť pomocná disciplína, ale nikoliv jako ‚filosofická věda‘, ačkoliv v té době ještě bez možnosti náležitě odlišení věd od filosofie. (Snad je zbytečné znovu podotýkat, že význam většiny těchto termínů má jen velmi málo, ba téměř nic společného s významem dnešním.) — Kromě toho bychom zase v navázání na některé velké myslitele našeho století mohli poukázat na další obory nebo alespoň témata, která se vymykají možností zpředměťujícího myšlenkového uchopení buď z podobných nebo zase i velmi odlišných důvodů. Jaspers a Heidegger tu mohou být uvedeni zástupně za mnohé jiné. Jaspers např. zdůrazňuje, že mnohem spíše než skutečnosti, které jsou ‚před‘ námi jako předměty, jsou pro nás významné docela jiné skutečnosti, které jsou ‚kolem nás‘, které nás obklopují a objímají a tím ‚nesou‘. Zavádí německý termín *das Umgreifende* jako překlad řeckého PERIECHON a pokouší se dokonce (neúspěšně) nejen založit, ale také pojmenovat novou filosofickou disciplínu ‚periechontologii‘. Tento název se však neujal a ona disciplína zatím nebyla řádně ustavena a nebyla obecněji uznána ani pod jiným jménem. Heidegger zase zdůrazňuje tzv. zapomenutí na ‚bytí‘, které tak v našem myšlení nepřipustně klesá na pouhé ‚jsoucno‘ (byť nejvyšší, nekonečné apod.), jak je to charakteristické pro tzv. západoevropskou metafyziku. O ‚bytí‘ však prý nemůžeme vypovídat, že ‚jest‘, neboť tím bychom z něho právě dělali jsoucno. (Lotz ukázal, že si této nepatřičnosti byl vědom už Tomáš Akvinský; dnes se ostatně ukazuje, že v tom Tomáš nebyl tak docela osamocen.)

Potíže s myšlením ‚boha‘ (či ‚bohů‘) se ve starém Řecku zprvu nezdály být nezdolatelné. Filosofická kritika se zaměřila především na jakousi naivitu mytických vyprávění, zejména pak na antropomorfní představy a obrazy bohů a s nimi spojenou častou jejich nemorálnost<sup>3</sup>. Vystopovat lze také zřetelnou tendenci k relativizaci až odbourání mnohosti bohů a pokusy o myšlení nejvyššího nebo dokonce jediného boha. Jde pak ovšem

o boha filosoficky myšleného, tj. boha myšlenkově konstruovaného (právě proto Pascal později mluví o ‚bohu filosofů‘). Protože společnou (byť v plné zřetelnosti takto nevyslovenou) otázkou už nejstarších filosofů bylo, co trvá uprostřed změn, přičemž právě neměnnost byla velmi brzo (počínajíc Parmenidem) chápána jako bytostný charakter pravé skutečnosti, zatímco ‚skutečnost proměnlivá‘ se tím prokazovala jako odvozená, druhořadá či dokonce jen zdánlivá, otvíraly se tu jen dvě možnosti. Bud bozi náleželi k té odvozené skutečnosti (byť k jejím vrcholům), a pak nebyla na závadu jejich mnohost, nebo byli ztotožňováni se skutečností neměnnou, a pak tu je takřka nezbytností myslet boha jako jediného (jen tak garantujícího i jednotu světovou). O jistý kompromis se pokusil až Platón (v *Timaiovi*), když první bohy chápal jako stvořené Demiurgem, zatímco všechny další nechal vzniknout zrozením, ale dopřál jim absolutně zabezpečenou nesmrtelnost. Zrození ovšem představovalo nezbytnou podmínku toho, aby bylo možno mluvit o jejich FYSIS. Thaletova voda, stejně jako Anaximenuův vzduch, Anaximadrovo APEIRON ani Hérakleitův oheň (a později Empedoklovy ‚prvky‘ atd.) neměly resp. nemohly mít žádnou FYSIS. O FYSIS lze (původně) hovořit jen u takových skutečností, které vznikají zrodem, rostou a posléze zanikají smrtí (s výjimkou bohů v *Timaiovi*). U Hérakleita nacházíme zřetelný doklad úzké spjatosti mezi FYSIS a THANATOS.<sup>4</sup>

Můžeme-li starším myslitelům koncedovat jejich nedůslednosti a eventuálně jejich neznalosti, je dnes situace zásadně jiná. T(h)eologie a vůbec křesťanské myšlení, které se vždy znovu nechávalo inspirovat také starými hebrejskými zdroji, po staletí do hloubky (nikoli ovšem argumentací, ale jakoby ‚enzymaticky‘) ovlivňovalo vývoj evropského myšlení, a to nejenom ve středověku, kdy t(h)eologie a filosofie úzce spolupracovaly (nejčastěji v personálních uniích různého typu), ale také v nové době. Nemám tu pochopitelně vůbec na mysli apologetické argumenty, jako např. že Descartes byl ‚dobrý křesťan (= katolík)‘ apod. Descartes je právě naopak spíše dokladem myšlenkové vykojejenosti a ‚korumpovanosti‘ myšlení evropského křesťanstva všeobecně, když mu nedělalo žádnou potíž chápat člověka

<sup>4</sup> Nemorálnost bohů měla v rámci mytické životní i myšlenkové orientace ovšem dobrý smysl. Archaický člověk usiloval o napodobení archetypů až do úplného ztotožnění pro svou záchranu. Udělat něco ‚po svém‘, něco nového a nebyvalého znamenalo vystavit se riziku pádu do nicoty (která hrozila z budoucnosti). Zkušenost však ukazovala, že se lidé dopouštějí zlých činů, aniž by byli takto znicotněni. Proto se musely mezi archetypy vyskytovat také zlé činy bohů, héroů atd. Byla to mytologická odpověď na nevyslovenou otázku, odkud se bere zlo.

<sup>4</sup> Pozdější dogmatické spory o Ježíšovo lidství a božství a heretizace monofysitů je dokladem toho, že tento původní význam slova FYSIS už byl dávno zapomenut. Právě tak theologická (Tomášova) recepcie a reinterpretace Aristotela si nedělala velké starosti s ‚přirozeností‘ Boha Otce a tedy s dvojí ‚přirozeností‘ Boha Syna.

jako ‚věc‘ (*res cogitans*) a ‚Boha‘ jako (nekonečnou) *substanci*. Ke zvratu však došlo později kupodivu právě na půdě kartezianismu, když Leibniz redukoval a vlastně zlikvidoval ‚rozprostraněnost‘ ve prospěch ‚myšlení‘ jakožto niterného vyčeřování všech, zejména však nejdále pokročilých monád. Přesto najdeme ještě v Kantových přednáškách o filosofii náboženství (přesně: „filosofické vědě o náboženství“, 1783/4) v rámci úvah o „poznání Boha z čistých pojmů“ mezi třemi konstitutivními pojmy Boha na prvním místě ‚pojem prabytosti‘ (*ens originarium*), jímž je ‚Bůh‘ myšlen nejen jako ‚jsoučno‘, nýbrž jako ‚věc‘ (*Ding*). Leibnizova myšlenka niternosti tu ustoupila do pozadí jednak ve prospěch myšlenky nezávislosti až izolovanosti (u Boha) a v jiném smyslu ve prospěch myšlenky pouhé subjektivity (u člověka). O subjektivitě všelijakých lidských domněnek a zdání (a smyslového poznání) věděli zajisté již staří Řekové, ale až do Leibnize nikdy nebyla tak precizně míněna ‚niternost‘ (nejde o slovo, nýbrž o pojmové odlišení niternosti od pouhé subjektivity, která je vlastně psychologicky ‚objektivovatelná‘). Poprvé tu byla tematizována skutečnost, která byla důležitější než vnějšek a kterou nebylo možno zvnějšku (a tedy z ‚odstupu‘) nijak ‚nahlédnout‘, nýbrž pouze v percepcích a apercepcích z nitra projasňovat (a u druhých monád si pouze ‚představovat‘ či spíše se do ní ‚vmýšlet‘). Jde sice stále ještě o ‚metafyziku‘ a o zpředměňující pochopení něčeho tak ne-předmětného, jako je nitro monády, ale je to ve skutečnosti obrovský průlom, na jehož závrtné filosofické konsekvence se muselo a ještě dále musí čekat asi mnohem déle než na teoretické vyvrácení Zénonových argumentů infinitezimálním počtem nebo než na ustavení a vybudování analytické geometrie po Thaletových a Pythagorových prvních výzkumech povahy trojúhelníka.

Důsledky vlivu ústředních křesťanských témat pro filosofickou teologii (a tím zpětně také pro ‚křesťanskou teologii‘) lze snad nejlépe demonstrovat na osudech slova ‚subjekt‘. Původně jde o nepřesné latinské napodobení Aristotelova spíše gramatického vymezení termínu HYPOKEIMENON, přičemž ovšem zapracovala významným způsobem jistá kontingence. Latinské sloveso *subicio* připomínalo právě tak *sub-iaceo* jako *sub-iacio*, tedy stejně ‚to, co leží pod‘, jako ‚to, co je hozeno pod‘. Dalším nefilosofickým momentem tu bylo obecné povědomí, že větný podmět je nejen tím, o čem se vypovídá (predikuje), ale co bývá velmi často nositelem a přímo ohniskem a zdrojem činnosti, aktivity. Právě proto se koncem středověku začalo stále víc užívat dříve dost vzácně se vyskytujícího slova *obiectum* tam, kde tomu tak nebylo. Samo toto slovo bylo chápáno z týchž etymologických souvislostí jako *subiectum*, tj. jako odvoditelné nejen od *ob-iaceo*, nýbrž také od *ob-iacio*. Němci se svou známou dřívější důklad-

ností přeložili tento termín dvěma slovy, *Gegen-stand* (kde se na místě ‚ležeti‘ nepřesně objevilo ‚státi‘) a *Gegen-wurf*. Druhé slovo je doloženo jen ve staré němčině, ale do dneška nepřežilo. Také v češtině tento německý překlad možná zapůsobil jako příklad (odborníci by nám k tomu mohli říci více), nicméně mnohem větší důraz staré i dnešní češtiny na sloveso a na aktivitu způsobil, že došlo k odlišnosti v dalším vývoji. V češtině přežil ‚předmět‘ jako korelát dnes už zaniklého německého *Gegenwurf*, a navíc máme také ‚podmět‘ tam, kde němčina nadále zachovává termín latinského původu. (Obě slova souvisí se slovesem ‚metati‘, tj. házet, vrhati.) ‚Podmět‘ má výhradně gramatický význam, ale termín ‚předmět‘ umožňuje filosoficky navázat na kritickou myšlenku, že jsou velmi významné skutečnosti, které nemají předmětnou povahu a které tedy nelze legitimně interpretovat jako ‚předměty‘ (jako to, co je rozvrženo ‚před‘ námi), aniž by bylo třeba je už jen proto zahrnovat do rámce pouhé subjektivity, a umožňuje tak zakotvit tuto myšlenku i terminologicky. Velkou zásluhu je tady třeba přiznat německé romantické filosofii, která na Kantovy rozpaky, zda ‚subjekt‘ (jakožto non-objekt) může být vůbec řádně myšlen (Kant má totiž za to, že to nejenom není žádný pojem, dokonce ani řádná představa, ale jenom jakási podivná a konfušní, polovičatá představa), odpověděla hned několika pokusy od subjektu (např. od ‚já‘ nebo od absolutního ducha a pod.) vyjít a teprve odtud přecházet k ‚ne-já‘, např. k přírodě a k dějinám.

Hegel má zásluhu, že filosoficky zásadně tematizoval to, co naprosto chybělo u Leibnize, totiž skutečný (nejenom myšlený, představovaný) přechod z nitra navenek a z vnějšku do nitra (a mluví o zvnějšňování a zvnitřňování). Snad se trochu lekl možné diskrepance mezi obojím, a tak postuluje zásadu, že prý to, co se nezvnějšnilo, nebylo ani v nitru (možná trochu pod vlivem spinozovského paralelismu). To zase kritizoval Kierkegaard, když identitu vnitřního a vnějšího odmítl a znovu zdůraznil svébytnou niternost, bohužel v opětne konfusi se subjektivitou (alespoň terminologicky; analogii najdeme ostatně také u Nietzsche). Odtud už vede zřetelná cesta k filosofům existence a existencialistům; zejména tu však významnou úlohu sehráli personalisté nejrůznějšího zaměření, většinou ovšem myslitelé s kořeny židovskými a křesťanskými. Dnes už je v obecném povědomí nemožné nebo alespoň silně zdiskreditované zaměňovat člověka jako subjekt s člověkem, chápaným jako objekt. Objektivace, zpředmětnění ne-předmětů resp. zvěcnění ne-věcí už je pro mnoho lidí (nejen myslitelů) nesnesitelná a netolerovatelná, i když filosofické důsledky zdaleka ještě nejsou obecně vyjasněny ani mezi filosofy. Myslivější lidé si stále více uvědomují jakousi anomálii evropského vývoje zejména od doby prudké industrializace, masového vykořeňování lidí z jejich tradičního

prostředí, obrovského bytnění velkoměst a ztráty důvěrného a každodenního kontaktu s živými tvory (tedy s ‚živou přírodou‘ — což ovšem samo zase jen dokumentuje ztrátu povědomí, že kořeny slova ‚příroda‘ by nám správně měly sugerovat rození a tedy život).

Někteří filosofové dosti často upozorňují na myšlenkovou resp. filosofickou (zejména ‚metafyzickou‘) složku onoho zpředměťujícího celkového životního přístupu ke skutečnosti (event. ke skutečnostem), ale zůstávají u kritiky, která si sama a zejména pro sebe stále ještě dost nevyjasňuje nutnost podrobit kontrole nejvlastnější myšlenkové pozice a východiska. Snad ještě o větších desideratech lze mluvit u teologů, kteří se nejčastěji v odvratu od dogmatiky a systematické teologie pokoušejí zbavit se povinnosti kritické autoreflexe a schovávají se za proklamovaným biblismem (vybaveným nejrůznějšími novými, ale jen jinak objektivujícími metodami). Pro celou evropskou minulost téměř až do dnešních dnů je charakteristické povážlivé oslabení až absence povědomí toho, že společnost ohrožuje nejen pokleslost a nečistota mravní, nejen nečistota dogmatická (tedy heterodoxie, hereze), nověji pak nejen nedůslednost logická a diletantismus vědo-technický, nýbrž také a snad dokonce ještě významnější měrou nesprávnost, vadnost (znečištěnost) myšlenkové orientace a myšlenkové práce. Ta byla totiž už od počátku nové doby (ostatně také již v navázání na řecká východiska) tradičně redukována na formálně logickou chybnost a nekorektnost. Logika se tak (vlastně brzo po aristotelských počátcích) stala formální odbornou vědou a byla tak jako nefilosofická disciplína fakticky neutralizována. Jako každá odborná věda však stojí na určitých neformulovaných základech, které si svou myšlenkovou výpravou a svými odbornými prostředky nedokáže ani dost uvědomit, natož podrobit kontrole. V tom smyslu lze souhlasit např. s Heideggerem, že tradiční logika je těsně spjata s metafyzikou (pro Heideggera ovšem je s metafyzikou nerozlučně spjata i filosofie vůbec, a proto mluví o ‚konci filosofie‘). Problém zpředměťující pojmovosti řeckého typu nicméně nemůže být odkládán s poukazem na příští ‚myšlení‘, nýbrž musí být důkladně projasňován a posléze řešen takříkajíc ‚systémově‘ vybudováním logiky vskutku filosofické, chápané jako ‚filosofie LOGU‘. Teprve na její půdě se můžeme někdy v bližší nebo vzdálenější budoucnosti pokusit o řešení základní otázky, totiž zda k LOGU řeckého typu, jehož stále ještě ne zcela prohlédnuté vady jsou nicméně stále zřejmější, najdeme alternativu, která by neznamenala návrat k nějakému obnovenému mýtu, ani k pouhé jeho narativitě, tj. která by nepředstavovala jen další z moderních a postmoderních typů mytologismů.

## KOZMICKÉ DIMENZIE KRISTOLÓGIE A SOTERIOLOGIE

Igor Kišš

**COSMIC DIMENSIONS OF CHRISTOLOGY AND SOTERIOLOGY** Salvation in Christ does not have only a spiritual dimension in the salvation of individuals, but also a cosmic dimension in salvation of all the Universe. We can see this in the Israelite prophets, as well as in the Apostle Paul, in Acts and in Revelation. Later, we find such ideas in the Church Fathers, then in Cusanus, Comenius and also Luther. Christ is not only the *Ecclesiokrator*, but also the *Pantokrator*. We must purify the Biblical idea of *apokatastasis ton panton* from an Origenian misinterpretation. For this reason, theology has to support all strivings for humanization of the world. Because the world is created through the Logos, the world must be humane. Only a humane state, humane medicine, humane economics, etc. is in accordance with the idea that the world is created through the Logos.

Hned na počiatku treba povedať, že je to v rámci dnešnej teológie téma veľmi **aktuálna**. Veľa sa v poslednej dobe na túto tému v teológii uvažuje.

Je to zároveň téma **kontroverzná**. Nie každý považuje za možné hovoriť v teológii na túto tému. Sú mnohí, ktorým sa zdá, že je to vykročenie teológie nesprávnym smerom. Jedna časť teológov to považuje za odchylenie sa od koncentrácie sa teológie na spásu človeka ako jednotlivca. Odmietajú takéto nové dôrazy v teológii a odpovedajú na ne hnutím: *Kein anderes Evangelium*, „Nijaké iné evanjelium“.

Je to ďalej téma **výskumná**. Dá sa povedať, že teológia nepovedala na túto tému zďaleka ešte všetko, čo je treba povedať. Je tu teda možnosť nového teologického objavného hľadania.

A predsa je to téma **nalichavá**. Veľká časť teológov cíti, že nie je možné zostať v teológii len na doterajších dôrazoch a riešeniach otázok kristológie a soteriológie. Sú presvedčení, že v teológii v dejinách kresťanstva došlo k jednostrannému zúženiu aplikácie kristológie a soteriológie a tým k odchyleniu sa od plného biblického posolstva. Okrem toho doterajšie riešenia by mohli viesť cirkvi i teológiu len do spoločenskej izolácie a preto treba na základe nového objasnenia problematiky sa vrátiť späť k biblickému chápaniu vykúpenia a spásy v Kristu.

Konečne treba povedať, že je to téma **komplementárna**. Nejde teda nijako o nahradenie doterajších kristologických a soteriologických teórií v teológii. To čo zvykneme v teológii hovoriť o spásu jednotlivca, to ďalej



platí a dokonca platí to ako primárne a hlavné. V týchto doterajších teologických teóriách však ako by čosi chýbalo k plnosti. Zostalo čosi nedopovedaného o vykúpení v Kristu, čo treba ešte dopovedať. A to je práve úlohou uvažovaní na túto tému: Naplno povedať to, čo naplno povedané dosiaľ v teológii nebolo.

### **Kozmické dôsledky Kristovho vykupiteľského diela**

V podstate ide o to, jasne teologicky artikulovať, že spása a vykúpenie v Kristu majú nielen svoj spirituálny rozmer pre spásu mikrokozmu, teda človeka jednotlivca, ale že spása v Kristu má svoj až kozmický rozmer, totiž dôsledok aj pre makrokozmos, pre celé Univerzum.

Zahrnutím aj makrokozmu do spásneho diela Kristovho, hľadá Písmo na spásu a vykúpenie v Kristu holisticky, procesuálne, v jednote stvorenia a vykúpenia, v jednote pohľadu na imanentnú a ekonomickú Trojicu a s dôrazom aj na prítomnosť spásy, čo v doterajších teologických dôrazoch mnohokrát chýbalo.

Takéto naše vyjadrenia nie sú nijaké teologické novoty, ktoré možno azda ľahko odsunúť do úzadia označovaním, že ide prípadne o otázne tézy v teológii a o odklonenie sa od čistého pochopenia evanjelia. Naopak v dejinách kresťanstva vždy bolo prítomné aj takéto holistické a univerzalistické pochopenie spásy v Kristu. Izraelskí proroci vo svojich mesiánskych predpovediach vždy chápali spásu nielen spiritualisticko-individualisticko-vertikálne, ale hovorili o náprave celého makrokozmu v mesiánskej dobe (vid napr. Oz 2,20; Iz 2,1–5; 11,6–10; 32,15; 61,11 a ďalšie mesiánske proroctvá v Starej zmluve). Na toto nadväzovalo pôsobenie Kristovo, ktorý hlásal a udeľoval hriešnikom nielen odpustenie hriechov v zmysle spirituálnej spásy, ale ktorý zároveň konal divy uzdravovania, nasýtenia zástupov, kriesenia mŕtvych atď. v zmysle holistického pochopenia spásy. Kristus sa javí v zvesti Novej zmluvy ako obnoviteľ raja v jeho holistickom pochopení (vid' Joachim Jeremias, článok *Paradeisos* v Kittlovom ThWNT 5,766–771). Podobne apoštol Pavel hovorí, že vo vykúpení v Kristu dôjde okrem spásy jednotlivca aj k určitému vykúpeniu celého stvorenia (R 8,19–22). U apoštola Pavla eschatologický zápas Boží má až kozmické dôsledky (Ef 6,12). Inde zase Pavel hovorí o zjednotení v Kristu všetkého (*ta panta* — Ef 1,10), o Kristovom univerzálnom a holistickom víťazstve nad mocnosťami zla (1K 15,24–25). Tieto isté prvky nachádzame aj v Skutkoch apoštolských, ktoré hovoria o ‚napravení všetkého‘ (*apokatastasis tón pantón* — Sk 3,21), ako aj o novej zemi, v ktorej spravodlivosť prebýva (2Pt 3,13). Zjavenie Janovo hovorí zase o tisícročnom kráľovstve,

v ktorom spása má až určité kozmické dôsledky (Zj 20,1–3). Tak ako vyslobodenie Izraela z Egypta malo svoj spirituálny ale aj sociálny rozmer, tak aj Kristus oslobodil nielen dušu človeka, ale išlo o celkové oslobodenie ľudstva i celého stvorenstva. Ide tu o *plerómu* (plnosť) spásy, spásy vo všetkých oblastiach ľudského života.

Holistické pochopenie spásy nachádzame potom u mnohých cirkevných otcov, napr. u Origena, u Irenaea s jeho učením o rekapitulácii (znovu-napravení) sveta v Kristu, u Gregora z Nizy, podľa ktorého kozmos je dynamickou konkréciou Božej vôle. Holistické pochopenie spásy v stredo-vekej teológii zastával aj kardinál Cusanus, ktorý hlásal nápravu nielen mikrokozmu, ale aj makrokozmu a pochopiteľne Ján Ámos Komenský so svojím učením o všenáprave sveta. V modernej teológii otázku holistického pochopenia spásy nanovo vyzdvihol Teilhard de Chardin, podľa ktorého Boh chce spásu aj materiálneho sveta, nielen sveta duchovného. Teilhard mal víziu o bode Ómega, ku ktorému ľudstvo speje, keď má dôjsť ku christogenéze celého Univerza. Určité holistické pochopenie spásy stretáme aj v Tillichovej teológii s jeho učením o dvoch formách kráľovstva Božieho, transcendentálnej a imanentnej. Popri Tillichovi môžeme v tejto súvislosti menovať Leonarda Ragaza a všetkých teológov, ktorým ide o nápravu sveta ako je Jürgen Moltmann, Helmut Gollwitzer, katolícki teológovia Ján Baptista Metz, Hans Küng, teológovia juhoamerickej teológie oslobodenia, predstavitelia černošskej teológie, atď. To sme spomenuli vlastne len niektoré mená. Dá sa povedať, že celá moderná teológia má dnes už tendenciu chápať spásu holisticky a hovorí o kozmickej dimenzii spásy. Tým sa západná teológia približuje vlastne k teológii Východu a pravoslávia, kde sa vždy zvyklo uvažovať o kozmických dôsledkoch spásy v Kristu.

Prvky holistického pochopenia spásy možno nájsť aj u samého Luthera, ktorý inak kládol veľký dôraz na spásu jednotlivca pred Bohom. V jednej svojej kázni z r. 1518 (WA Br I, 286–287) Luther hovorí o dvoch podobách, božskej a sluhovskej podobe. Božská podoba to je moc, múdrosť, spravodlivosť, šikovnosť. Podoba sluhu je poddanosť niekomu, chudoba, hriech, nemoce, každý nedostatok. A tu sa Kristus vzdal božskej podoby a vzal na seba podobu služobníka, stal sa človekom, vstúpil do našej ľudskej biedy, aby nás povýšil do božskej podoby. A to je úloha pre nás, hovorí Luther, aby sme aj my brali na seba podoby sluhov a tam, kde stretieme chudobného alebo nemocného, aby sme mu pomohli z jeho sluhovskej podoby.

Podobnú myšlienku rozvíja Luther aj v jednej kázni z r. 1527: Tu hovorí: „Kto sa nezaujíma o biedu blížneho, ten nie je kresťanom... Aj Kristus predsa pomáhal všetkým nemocným, ako hovorí Mt 8,16–17: On vzal na seba naše neduhy a niesol naše nemoci“ (WA 24, 409, 17–21). V inej kázni

Luther hovorí: Kristus nám biednym ľuďom slúžil. „To musíš robiť aj ty. Ak niečo vieš, nenechaj si to pre seba, ale poslúž tým iným. Ak si zdravý, pomáhaj nemocným. Ak si bohatý, pomáhaj chudobným. Ak si silný, skloň sa a slúž slabým. Ak si zbožný pomáhaj hriešnemu, aby sa stal tiež zbožným. Ak to nerobíš, nie si kresťanom, lebo kde sú kresťania, tam sa to musí aj prejavíť, že tak zmýšľajú a tak sa chovajú ako Kristus“ (WA 12, 470, 26–34). Z týchto Lutherových citátov vidieť jasne, že Luther nechápal spásu len spirituálne, ale v spásu ide aj o celkové pozdvihnutie človeka a života vo svete.

Holistické pochopenie spásy vyplýva proste z faktu, že hriech a démonita nie sú prítomné len v srdci človeka. Oni majú aj svoj kozmický rozmer. Hriech môže byť aj sociálnym hriechom a démonita môže mať aj formu spoločenskej kriminality. Aj inštitúcie tohoto sveta sa môžu demonizovať a niesť na sebe pečať hriechu. Na druhej strane humanizácia sveta a ľudskej civilizácie môže byť pozitívnym dôsledkom hlásania Krista vo svete. Takéto stanovisko zastáva napríklad Karl Rahner. Iste všetky tieto ‚kozmičné‘ dôsledky spásy v Kristu majú zatiaľ len akýsi predbežný charakter. Sú len fragmentárne, relatívne a parciálne. Nejde zatiaľ o definitívne vykúpenie človeka a Univerza. A predsa sú to už anticipácie toho, čo sa raz ako dôsledok spásy v Kristu bude realizovať v eschatone. Anticipácia spásy je už závdavok (*arrabón* — Ef 1,14) eschatonu, aj keď plnosť realizácie spásy bude až pri parúzii.

Celkove pri kozmických dôsledkoch Kristovho vykupiteľského diela nejde len o Kristovu vládu nad jednotlivcom, alebo len nad cirkvou, ale ide o Kristovu vládu nad svetom. Kristus sa tu javí nielen ako *Eklesiokrator*, ale ako *Pantokrator*.

Slovom *Pantokrator* prekladá LXX hebrejskú formulu *Jahve cebaót* (= ‚Hospodin mocností‘, ‚Hospodin zástupov‘, alebo ako prekladá Zj 4,8 ‚Hospodin vševládny‘). Božie meno *Jahve* židia čítali ako *Adonaj*, Pán. Keď Nová zmluva nazýva Krista Pánom (*Kyrios*), tým ho vlastne stotožňuje s *Jahvem* (s Hospodinom) a s *Pantokratorom*. Celý svet je teda v moci Kristovej. (Týmto vyslovujeme náš nesúhlas s nemeckým teológom W. Boussetom, ktorý v svojej knihe *Kyrios Christos* sa snažil dokázať grécky (nie hebrejský) pôvod pojmu *Kyrios*, ako by to bolo len označenie pre nejakého kráľa. Slabinou Boussetovej tézy je, že ignoruje starozmluvné pozadie pojmu *Kyrios-Adonaj*, ktoré bolo označením pre *Jahveho*, viď Jan Milič Lochman, *Krédo*, Praha 1996, 100. Pojem *Kyrios* je teda v Novej zmluve priznaním Kristovho božstva a Jeho vlády nad celým svetom.)

Kozmické dôsledky Kristovho vykupiteľského diela ďalej dosvedčuje skutočnosť, že Kristus je podľa apoštola Pavla nový Adam (R 5,14). Ale

nový Adam je nemysliteľný bez nového raja. V tom zmysle má pravdu Joachim Jeremias, ktorý píše: „Biblické miesta nám potvrdzujú, že Kristus je už teraz Obnoviteľom raja“ (J. Jeremias, ThWNT 5, 770, 33). Keďže ide v Kristovom vykupiteľskom diele o znovuoobnovenie pôvodného rajského stavu, nemôže sa v ňom jednať len o odpustenie hriechov v zmysle spirituálnej spásy, ale aj o obnovenie všetkého, čo bolo pádom stratené. Ide teda o kozmickú dimenziu spásy. Vykúpenie Kristovo nie je len amnestiou od hriechu, ale to je aj oslobodenie od hriechu a jeho následkov. Pochopiteľne, že táto náprava nesie v tomto zemskom eóne na sebe ešte pečať fragmentárnosti, parciálnosti a relatívnosti. Realizácia tohto Kristovho vykúpenia nie je hotová, ale je to ustavičný dej, eschatologický zápas medzi kráľovstvom Božím a Antikráľovstvom. A predsa je to už anticipácia eschatologického obnovenia sveta, keď Boh zaslúbil ako dôsledok Kristovho vykúpenia nové „nebesá a novú zem, v ktorých spravodlivosť prebýva“ (2Pt 3,13; Zj 21,1). Dochádza už k prvým víťazstvám nad mocou zla. Kvas kráľovstva Božieho predsa len preniká do cesta tohto sveta, ako to Kristus predpovedal (Mt 13,33) a ľudstvo sa humanizuje. Ľudská kultúra a civilizácia, hoci sú autonómne, začínajú na sebe mať zrejmé prvky teonómnej autonómnosti (Tillich). Cieľom je *šalóm* — kozmická harmónia. (Jerry Folk, *Salvation as Shalom*, časopis *Dialog* 1987, 104–110). Z biblického hľadiska Kristus je teda nielen Vykupiteľom sveta od hriechu, ale aj Obnoviteľom sveta.

Kristus ako Obnoviteľ a Napraviteľ sveta! Tak to vidia aj Skutky apoštolské v svojich často kontraverzných slovách o ‚napravení všetkého‘ v Kristu (Sk 3,21). Tento výrok o *apokatastasis tón pantón* sa stal teologickým jablkom sváru v dejinách. Prispel k tomu, žiaľ, cirkevný otec Origenes, ale aj ďalší, ktorí to chápali ako konečnú spásu všetkých, aj diabla. Nič takého sa tam však nehovorí. V texte sa hovorí: „Boh vám poslal Krista Ježiša, ktorého musia prijať nebesá až do času, v ktorom Boh napraví všetko, o čom od vekov hovoril ústami svojich svätých prorokov“. Proroci predsa nikde nehovoria o spásu všetkých ani nie o spásu diabla, ako to myslel Origenes. Naopak zvestujú súd všetkých páchatelom nepravosti (napr. Mal 3,19). Ale o obnovení raja raz na konci vekov, o tom proroci hovoria často vo svojich mesiánskych výpovediach (ako sme to uviedli vyššie). A to treba mať na mysli pod *apokatastasis tón pantón*. V takejto správnej interpretácii je učenie o *apokatastasis tón pantón* pre nás naplno prijateľné a je nesprávne ho zavrhať. Je v súhlase s učením apoštola Pavla o náprave sveta v Kristu (1K 15,28) — (a Pavel predsa nikde nehľása spásu hriešnikov a diabla), ako aj s celou modernou teológiou, ktorá hovorí o kozmických dôsledkoch spásy. Len ho treba chápať v zmysel Irenaeovom, Komenského a Teilharda

de Chardin o bode Omega. Tak chápe tieto slová aj nemecký novozmluvník Oepke, že „pomery v kozme budú späť dovedené do stvoriteľskej integrity“ (Oepke, článok Apokatastasis, ThWNT 1, 390, 36–37). Oepke sa pritom výslovne dištancuje od myšlienky, že by sa v texte hovorilo o konečnom spasení všetkých i diabla. „Také pochopenie je Novej zmluve aj židovskému chápaniu ďaleké“ (ThWNZ 1, 391, 2–3). V tom zmysle treba učenie o *apokatastasis tón pantón* v teológii nanovo rehabilitovať a zdôrazňovať. Práve zabudnutie na toto biblické učenie v dôsledku Origenesovej nesprávnej interpretácie doviedlo teológiu k tomu, že nedostatočne zdôrazňovala kozmickú dimenziu spásy v Kristu.

Tu musíme hovoriť aj o paradigmatickej hodnote idey kráľovstva Božieho. Teológia vždy hovorila o stvorení človeka-jednotlivca na obraz Boží, ale zabúdala povedať, že aj svet bol stvorený na obraz kráľovstva Božieho (teda ide nielen o *imago Dei*, ale aj o *imago regni Dei*); a na to sa zabúda. Tak ako je to na nebesiach, by to analogicky malo byť aj na zemi (3. prosba Otčenáša). Kráľovstvo Božie je paradigmou pre svet. Svet má byť analógiou kráľovstva Božieho, ako to zdôrazňoval Luther (viď Igor Kišš: *Das Problem der Analogie zwischen Reich Gottes und weltlichem Reich bei Luther*, in: *Luther und Luthertum in Osteuropa*, Berlin 1983, 83–112). V Kristu sa kráľovstvo Božie začalo postupne realizovať v tomto svete, aj keď k jeho plnému uskutočneniu v tejto časnosti nikdy nedôjde. Ale ako povedal apoštol Pavel: Stvorenstvo čaká na synov Božích (na nás kresťanov), že niečo pre kráľovstvo Božie urobíme a prispejeme k určitému oslobodeniu sa stvorenstva od kľatby hriechu (R 8, 19–21). Iste, kráľovstvo Božie prichádza do tohoto sveta aj bez nášho modlenia, ako hovorí Lutherov Malý katechizmus. Niekedy sme až prekvapení a zaskočení, ako Pán Boh v dejinách divne dovedie veci kráľovstva Božieho k víťazstvu. A predsa my sme zároveň aj Boží spolupracovníci na diele kráľovstva Božieho vo svete. Nemyslíme to ako synergizmus v rámci záslužnosti o spasenie, ale v rámci dogmatického učenia o *concursum divinum*. Čaká sa aj naša aktivita a naše skutky v prospech humanizácie sveta. Je nám ako kresťanom potrebná taká spiritualita, ktorá by odstraňovala nielen osobný hriech v osobnom pokání, ale ktorá by motivovala kresťanov a cirkev na odstraňovanie hriechu aj v sociálnych štruktúrach a v celkovom živote ľudstva. Ved aj Ježiš bol citlivý na hriech a démonitu aj v spoločnosti. Protestoval proti mamonárstvu a zlu v svojej dobe. Nepoužíval pritom násilné metódy, iba kritizoval, ale aj konal až po vyhnanie peňazomencov z chrámu. Bol tu rozdiel medzi Jeho predstavou o kráľovstve Božom a vtedajšou existenciou sveta. Pretože existujú spoločenské štruktúry, ktoré sú v priamom rozpore so zvesťou o kráľovstve Božom. Ich nenásilné odstraňovanie je časťou víťazstva kráľovstva Božieho

v dejinách, ako to zdôrazňoval najmä Tillich. Preto je naliehavou úlohou kresťanov podporiť aj proces humanizácie medzinárodných vzťahov vo svete, ako aj snahy o odstraňovanie chudoby a násilia. Toto všetko má svoj dôsledok aj pre naše pochopenie viery a vedy. Naša kresťanská viera má prispievať k tomu, aby — pretože ide o kozmické dôsledky Kristovho vykupiteľského diela — veda a technika boli používané len na dobro ľudstva a nikdy nie na jeho ničenie. Vykúpenie v Kristu nemá teda len svoje ekleziálne dôsledky (kde sa uskutočňuje spirituálna spása), ale má aj svoje dôsledky bazilejné, že sa má uskutočňovať, nakoľko je to možné. čosi z kráľovstva Božieho v tomto svete. Má dochádzať — analogicky k *theosis* pri človeku — ku akémusi (aj keď len fragmentárnemu) *theou-basileiosis* (k ‚zbožieskráľovstveniu‘) sveta. Realizácia Božej lásky v štruktúrach sveta je tiež cieľom vykupiteľského diela Kristovho.

Treba nakoniec ešte upozorniť pri rozbere tejto témy na jednu vec: najmä v Starej zmluve sa stretáme so spásou, ktorá nemá vzťah k vykúpeniu v Kristu z ľudskej hriechnosti (či už v oblasti mikrokozmu alebo makrokozmu), ale má čiste stvoriteľský charakter. Človek tu očakáva spásu a záchranu od Boha napr. uprostred nemoci, v oblasti hospodárskej prosperity, alebo pred nepriateľmi. Tento druh spásy nie je predmetom našich úvah. Všimame si len spásu, ktorá má christologický charakter a je časťou vykúpenia v Kristu. Takúto spásu možno nájsť už v Starej zmluve v dobe pred Kristom, ako ju tam vidí aj apoštol Pavel v súvisi s východom Izraelských z Egypta a s prechodom cez Červené more, prípadne cestou púšťou (1K 10,1–4). Takéto chápanie spásy v Kristu u Pavla, ktorú Pavel vidí už v Starej zmluve, súvisí s učením o predexistenčnom Kristu, ktorého spása je prítomná od samého stvorenia sveta.

### **Učenie o predexistenčnom Logose a jeho význam pre holistické pochopenie spásy**

Učenie o predexistenčnom Logose, ktorým je Kristus, máme klasicky vyjadrené v prológu k Jánovmu evanjeliu. „Na počiatku bolo Slovo a Slovo bolo u Boha a Boh bol to Slovo. Toto (Slovo) bolo na počiatku u Boha. Ním povstalo všetko a bez Neho nepovstalo nič, čo povstalo. V Ňom bol život a život bol svetlom ľudí... A to Slovo stalo sa telom, prebývalo medzi nami, a my hľadeli sme na Jeho slávu ako na slávu jednorodeného od Otca. (Bolo) plné milosti a pravdy.“ (J 1,1–4.14).

Keď apoštol Ján týmito slovami začína svoje evanjelium, je zrejme presvedčený, že toto sú najdôležitejšie slová, ktoré možno o Kristu vôbec vo viere vysloviť. Inak by takto slávnostne nezačínal svoje evanjelium. Ježiš

Kristus nie je pre neho teda len jedna z historických osobností, ale On je vtelením predexistenčného Logosa, skrze ktorého bol stvorený celý svet a ktorý bol samým Bohom.

Nie sú to ľahké teologické myšlienky a azda preto učenie o predexistenčnom Logose nehrá dnes v teológii takú úlohu, ako hralo o evanjelistu Jána. Pochopenie učenia o predexistenčnom Logose totiž vyžaduje určitú znalosť nielen starozmluvnej, ale aj judaistickej teológie ako aj stoickej filozofie. Sú dokonca kresťania, ktorí učenie o predexistenčnom Logose zavrhnújú (napr. americký teológ L. Hodgson, *The Doctrine of the Trinity*, New York 1944, Lecture V). Negatívnu úlohu tu azda zohrala skutočnosť, že toto učenie sa stalo základom rôznych teologicko-filozofických úvah u niektorých východných cirkevných otcov (napr. Atanázius, ale aj u Kapaďočanov, viď o tom štúdiu fínskej profesorky teológie Eevy Martikainenovej, in: *Unio*, Helsinki 1996, str. 10-32), ktoré v pravoslávnej cirkvi pretrvávajú v učení o svätej Sofii-Pramúdrosťi až dodnes (napr. u Bulgakova, ktorého sofiánska filozofia doviedla až do určitého arianizmu a rozporu s pravoslávnuou cirkvou, ale v pozitívnejšom pochopení u Pavla Florenského, Vladimíra Solovjeva a Nikolaja Berďajeva, atď. — viď článok M. Kubicu: Ešte o „Múdrosťi“, Křesť. revue 1990, 32–38).

Nebudeme sa tu zaoberať ruskou pravoslávnuou sofiánskou filozofiou Pramúdrosťi. Obídeme aj podrobný rozbor teologických úvah o Logosovi u východných cirkevných otcov. Iba konštatujeme, že podľa názoru novozmluvníkov (viď napr. Kittlov ThWNT, článok Logos) apoštol Ján tu nadväzuje na starozmluvné predstavy o Múdrosťi v múdroslovnej literatúre Starej zmluvy (ThWNT 4,136). Ján apoštol pritom nemohol dobre Krista nazvať Múdrosťou, lebo pojem múdrosť je ženského rodu, čo by bolo pre Krista nevhodné. Preto nazýva Krista Logosom, lebo toto podstatné meno je v gréčtine mužského rodu. Bolo to možné aj preto, lebo filozofia o Logosovi u Filóna a stoikov bola v tej dobe všeobecne známa.

To všetko však môžeme nechať stranou, pretože Ján priamo nevyužíva ani myšlienky Starej zmluvy o Múdrosťi, ani Filónovu filozofiu o Logose. Apoštol Ján iba preberá tento pojem ako pojem a dáva mu svoj vlastný zmysel. Ako uvidíme neskôr je to zmysel totožný ako možno nájsť aj v Pavlových listoch, ktoré hovoria o tých istých veciach, ovšem bez používania pojmu Logos.

A predsa aj keď apoštol Ján priamo nenadväzuje na starozmluvné učenie o Múdrosťi (Príslovie 2. a 8. kapitola), ani na stoické špekulácie o Logosovi, zdá sa, že určitým východiskom pre neho predsa bola teológia vtedajšieho judaizmu o Tóre. Túto rabínsku teológiu apoštol Ján zrejme poznal a jej výpovede vedome tvorčo aplikoval na Krista ako Logosa.

Rabíni doby Kristovej hovorili o Tóre, že bola od počiatku u Boha, že bola identická s Bohom alebo aspoň božského pôvodu, že všetko bolo stvorené cez ňu, že v nej je život, že bola svetlom ľudí. Tóra je sprostredkovateľom stvorenia. Prostredníctvom tejto stvoriteľskej prvotiny stvoril Boh nebo a zem. To všetko sú výpovede rabínov o Tóre, tak podobné prológu Jánovho evanjelia. Sú založené na výpovediach starozmluvnej múdroslovnej literatúry o Božej múdrosti, ako sú: „Hospodin ma stvoril na počiatku svojho diela, pred svojimi pradávными skutkami“ (Prísl 8,22, porovn. 8,30 — rabínske výpovede o Tóre podáva v svojom článku o Logosovi Kittel v ThWNT 4,139).

Apoštol Ján tieto výpovede rabínov vyznavačsky zmenil a aplikoval na Krista. Už nehovorí o Tóre na počiatku stvorenia, hovorí o Logosovi. Predexistenčný Kristus-Logos je pre Jána akýsi princíp, podľa ktorého bol stvorený svet. Povedané s apoštolom Pavlom: On, predexistenčný Kristus je prvotinou stvorenia (Ko 1,15; porovn. Zj 3,14). Skôr než Boh stvoril svet, najprv podľa rabínov stanovil princípy tohoto sveta, ako bude tento svet vyzeráť, akými zákonmi sa bude riadiť, určil svoj stvoriteľský zámer a plán (Tóru). A tu Nová zmluva jednotne hovorí: Tieto stvoriteľské princípy boli hypostazované, zosobnené, do Jeho Syna, ktorý sa stal prvotinou stvorenia a hypostazovaným, zosobneným Božím slovom, Logosom. Toto je nielen učenie Jánovo, to je učenie aj apoštola Pavla. Správne preto upozorňuje Kittel, že výpovede o Logosovi v Jánovom prológu nemožno izolovať od celkovej novozmluvnej kristológie (ThWNT 4,133,37–39). Z toho vyplýva, že aj keď Jánov prológ o Logose nám môže byť nejasný, najlepším komentárom k nemu sú niektoré miesta z apoštola Pavla. Predovšetkým je treba si všimnúť tie miesta Pavlove, kde aj Pavel hovorí o Kristovej preexistencii (napr. R 1,4; 8,3; 1K 10,3n; 2K 8,9; Fil 2,6nn; Ga 4,4). Nadovšetko je treba však pochopiť Jánov prológ o Logose-Kristu z ďalších miest apoštola Pavla, kde Pavel pojem Logos síce nespomína, ale v podstate hovorí to isté ako hovorí Jánov prológ.

Takým miestom je napr. Ko 1,16–18: „Lebo v Ňom (v Kristu) bolo stvorené všetko, čo je na nebesiach aj na zemi, viditeľné aj neviditeľné tróny, panstvá, kniežatstvá, mocnárstva, všetko je stvorené **skrze** Neho a **pre** Neho. On je **pred** všetkým, a všetko spolu má v **Ňom** svoje bytie On je hlavou tela, cirkvi, On počiatok, prvorodený z mŕtvych, aby Jeho bolo prvenstvo vo všetkom. Lebo Boh za dobré uznal, aby v Ňom prebývala všetka plnosť.“

Iné miesto z Pavla, ktoré je určitým komentárom k Jánovmu prológu je 1K 8,6: „Ale my máme jediného Boha-Otca, z ktorého je všetko, a my pre Neho, a jediného Pána, Ježiša Krista, skrze ktorého je všetko.“



Tretím komentárom k J 1,1–4 je Žd 1,2–3: „Ním (Kristom) stvoril (Boh) aj veky. Tento (Syn) ako odlesk slávy Boha a obraz Jeho podstaty udržuje všetko svojím mocným slovom.“

Konečne určitým komentárom k J 1, 1-4 sú aj slová Nicejského vyznania o Kristu: „Verím... i v jedného Pána Ježiša Krista, jednorodného Syna Božieho, splodeného z Otca pred všetkými vekmi; Boha z Boha a Svetlo zo Svetla, pravého Boha z Boha pravého, splodeného, nie stvoreného, jednej podstaty s Otcom, skrze ktorého bolo všetko stvorené.“

Zmysel týchto všetkých vyjadrení (a teda aj Jánovho prólogu o Logose) je zhruba tento: Celé stvorené Univerzum, so svojou fyzickou i spirituálnou existenciou je rozvinutím Božieho zámeru v Kristu. Univerzum je odvislé od Boha v svojich poriadkoch. Pavel tu odmieta robiť rozdiel medzi duchovným a materiálnym svetom, čo by bolo nebezpečným gnostickým dualizmom. Tvrdí, že materiálne i duchovné je božského pôvodu a je časťou Božieho plánu stvorenia. To všetko (*ta panta*) bolo „stvorené v Kristu, skrze Krista a pre Krista“. Kristus nie je len Alfa, ale On je aj Ómega, Počiatok i Koniec stvorenia (Zj 22,13). Napriek pádu do hriechu človek sa nemôže odlúčiť od určenia, ktoré mu bolo pri stvorení dané.

Ako preexistenčný Logos-Kristus má On pre nás trojaký význam:

1. Je pre nás zjaviteľom Boha-Otca. Apoštol Pavel o tom v Ko 1,15 hovorí: „On je obrazom neviditeľného Boha“ (porovn. 2K 4,4). Človek bol stvorený na Boží obraz (ako analógia k Bohu). Naproti tomu Logos je sám dokonalým Božím obrazom, nielen analógiou k Bohu. Má sám božskú podstatu. Preto hovorí o Logosovi aj apoštol Ján: „Boha nikto nikdy nevidel; jednorodný Syn Boží, ktorý je v lone Otcovom, ten Ho známym učinil“ (J 1,18; porovn. Mt 11,27). Boha nemožno poznať na základe filozofických špekulácií, cestou prirodzenej teológie. Jediné cez Logosa možno poznať Boha. Logos je teda jediné slovo Božie, ktoré nám o Bohu hovorí, kto Boh je. Preto bola dôležitá Jeho inkarnácia, že v inkarnácii nám zjavil Boha. On bol pre nás živým slovom Božím, na tejto zemi žijúcim Logosom. Preto mohol o sebe povedať: „Kto mňa videl, videl Otca“ (J 14,9).

2. a. Logos však nezjavuje len samého Boha-Otca. Keď všetko bolo stvorené v Ňom a skrze Neho, aj pravé človečenstvo možno poznať len v Logosovi. On vlastne určuje obsah pojmu Človek. V oddelenosti od Neho je človek len človekom (s malým ‚č‘), biologickým človekom. Ale v Ňom je určené pravé ľudstvo človeka. Preto v inkarnácii On je nový Adam, pravý Človek a to nielen biologicky (že biologicky bol Kristus naozaj človekom), ale aj z hľadiska zmyslu človečenstva. Pilát možno sám si nebol vedomý, akú veľkú pravdu vyslovil, keď povedal: „Ajhľa, Človek“ (J 19,5). Práve preto, že aj k stvoreniu človeka Bohom došlo skrze predexistenčného

Logosa, je Logos určujúcou normou všetkého, čo je naozaj ľudské. Aj pojem Život je pochopiteľný len v Logosovi (J 1,4). Mimo Krista má človek len bios, biologický život. Ale v Kristu bol zjavený ‚Život‘ (s veľkým ‚Ž‘, grécky *zōé*), teda to, aký má skutočný ľudský Život byť. On prišiel, aby ľudia mali nielen bios (život), „ale aby mali *zōé* (Život) a mali ho v plnosti“ (J 10,10).

2. b. Ďalej z idey stvorenia sveta skrze Logosa-Krista vyplýva, že keď človek žije „podľa slova Božieho“, podľa Krista, podľa Logosa, neodtrhuje sa tým od svojej podstaty, naopak, človek je stvorený pre harmóniu s Logosom, lebo bol stvorený „skrze Neho a pre Neho“ (Ko 1,16). Harmóniou s Logosom, s Božím slovom, prichádza človek vlastne sám k sebe, k podstate svojho vlastného bytia. Božské princípy sú človeku a ľudstvu nie cudzie. Naopak ony sú nám vrodené, sú naším vnútorným stvoriteľským zákonom. Platia slová žalmistove: „Niet pre mňa šťastia mimo Teba“ (Ž 16,2b), alebo slová Augustínove: „Nespokojné je moje srdce, kým nespočinie v Tebe, ó Bože“. U človeka má dochádzať preto ku *christosis*, ako to hovorili niektorí východní cirkevní otcovia. Kristova tvár má byť vtláčená do našej tváre. To prakticky znamená: „Vedieť dúfať, keď sa už nedá dúfať a vedieť milovať, kde sa nenávidí“ (J. Moltmann, *Mensch*, 1971, 165).

2. c. Takýto ľudský život v harmónii so svojou podstatou, určenou skrze stvorenie človeka skrze preexistenčného Logosa, je potom aj biologicky zdravým životom. Americký psychológ Justice napr. tvrdí, že človek je už stvoriteľsky naprogramovaný na morálku. Ak žije hlboko nemorálne, má to zlý biologický dopad na človeka. Podľa Justicea autopsie mafiánov ukázali, že už mladí mafiáni sú zo stresov svojho nemorálneho konania celí skornatení. Podobne americko-ruský sociológ Sorokin tvrdí, že kto žije morálne, žije zdravšie a jeho život je o 5 až 10 rokov dlhší, ako by bol pri nemorálnom živote. Ako by sa tým až experimentálne dokazovalo, že naozaj človek bol stvorený v Logosovi, skrze Logosa a pre Logosa.

3. V Logosovi bol však stvorený celý svet, Univerzum, celý Kosmos. Preto v Logosovi sú dané normy ako má vyzerať aj svet, jeho poriadky, jeho „tróny, panstvá, kniežatstvá a mocnárstvá“ (Ko 1,16), štát i rodina, medicína i ekonomika. Pravý obraz tohoto všetkého je daný v Logosovi, skrze ktorého bolo všetko stvorené. Keďže predexistenčný Logos je identický s Božou láskou, to všetko má byť vysoko humánne formované. Iba humánný štát, humánná rodina, humánná medicína i humánná ekonomika atď, odpovedajú stvoreniu všetkého skrze preexistenčného Logosa. Americký exegeta Francis W. Beare v komentári ku Ko 1,18 hovorí: „Tu sú dané obrovské možnosti teologického uvažovania, ktoré sú však len sporadicky využívané“ (*The Interpreter's Bible* 11, 168).

Takto idea preexistenčného Krista-Logosa má na pozadí aj pavlovských textov v sebe obrovskú teologickú zvesť, ktorú by naozaj bolo treba lepšie teologicky využívať a viacej na nej teologicky budovať. K učeniu o pre-existenčnom Kristu, ktoré máme obsiahnuté v Novej zmluve, je hodné sa naplno vrátiť aj na tomto mieste. Hovorí totiž, že vykúpenie a spása v Kristu má priamo kozmickú dimenziu. Všetko (*ta panta*) bolo stvorené „v Kristu, skrze Krista a pre Krista“. Preto je Kristus nádejou ľudstva (ako to vyslovilo Valné zhromaždenie Svetovej rady cirkví v Evanstone 1954), lebo v ňom sa môže všetko napraviť. K pleróme spásy patrí teda aj spása Univerza. Naproti tomu pád do hriechu znamená určité ‚odkristovčenie‘ aj celého stvorenia. Cirkev, ktorá zvestuje svetu len zvesť o spirituálnej spáse jednotlivca a nie aj o spáse makrokozmu, zvestuje teda nekompletné učenie o vykúpení v Kristu. To je oddelovanie stvorenia a vykúpenia, prvého a druhého článku Kréda. Aj stvorenstvo má mať účasť na vykúpení. „Stvorenstvo totiž s dychtivou túžbou očakáva zjavenie synov Božích... v nádeji, že aj samo stvorenstvo oslobodené bude z otroctva skazy do slávnej slobody dieťok Božích“ (R 8,19.21).

Idea stvorenia aj celého materiálneho sveta skrze Krista-Logosa ďalej hovorí, že cieľom existencie celého stvorenia je realizácia lásky. Božský Logos-Kristus je obrazom Boha, ktorý je láska. A tak aj celé stvorenstvo musí byť v súzvuku so svojím Stvoriteľom, Bohom lásky. Aj všetky panstvá a kniežatstvá, tróny a mocnárstva tohoto sveta, ktoré boli stvorené skrze Krista a v Kristu (Ko 1,16, porovn. Ef 3,9) musia byť v službe lásky. Ak sa tento súzvuk stratil a došlo azda k démonizácii stvorenstva, k odpadu od humanity, ak vznikla disharmónia medzi stvorením a Stvoriteľom, je treba ju obnoviť. Do celého stvorenstva je treba vtláčať Kristovu tvár. Má dôjsť ku ‚christogenéze sveta‘, ako to povedal Teilhard de Chardin. Kristus je cieľom, telosom sveta. Takéto myšlienky nájdeme aj u Luthera, keď hovorí: „V pravej ruke Božej je horiaci zákon, to je zákon lásky v duchu. On má riadiť všetky zákony vo svete“ (WA 17 II, 94, 18–19). Alebo inde Luther hovorí: „Králi majú prispôbiť svoje zákony slovu o Božom kráľovstve“ (WA 40 II, 287, 27–30). Alebo: „Boh chce, aby svetský regiment bol predobrazom nebeského kráľovstva“ (WA 15, 241, 40–41 — vid môj vyššie citovaný článok o analógii kráľovstva Božieho a svetskej ríše u Luthera). Azda to dáva za pravdu Karolovi Barthovi a Dietrichovi Bonhoefferovi, ktorí žiadali v teológii kristologické zdôvodnenie ešte aj štátu. Naproti tomu Elert a Althaus dôvodili, že štát možno zdôvodniť len stvoriteľsky ako stvoriteľský poriadok. V ich chápaní štátu bolo potom málo dôrazu na humánny štát. Správne riešenie je zdôvodňovať štát síce stvoriteľsky, ale byť si vedomý toho, že obsah toho, čo je stvoriteľské je určený preexisten-

čným Logosom-Kristom (pretože všetko bolo stvorené skrze Logosa-Krista) a je to potom nakoniec stvoriteľsko-kristologické zdôvodnenie štátu s dôrazom na potrebu humánnosti (a nielen „právnosti“) každého štátu. Samozrejme humánnosť štátu je daná prirodzeným zákonom a prirodzeným právom a preto má aj svoju hranicu. Štát môže byť len natoľko humánný, nakoľko je to naozaj možné a v boji so zlom realizovateľné.

To, že svet a človek sú stvorené skrze Krista a pre Krista je ovšem tajomstvom, ktoré pozná len cirkev (Ef 1,9; 3,9–10). Svet toto tajomstvo nepozná (R, 16,25). Svet nepozná skrytý integrál tejto derivácie, ktorou je stvorenstvo. Ale cirkev ho pozná a má ho zvestovať, má hlásať Kristovo panstvo nad svetom. Je to panstvo lásky. Všetko vo svete má smerovať ku Kristu a k Jeho láske. Nič nemá byť vo svete protibožské. Teda nielen cirkev je telom Kristovým, ale aj svet má byť v určitom zmysle vlastne *Christus prolongatus*, zobrazovať na sebe Toho, skrze ktorého a pre ktorého bol stvorený. Do celého stvorenia by mala byť vtlačená Kristova tvár.

Teológia sa teda musí vrátiť späť k zabudnutému dôrazu na stvorenie sveta skrze Logosa a pre Logosa. Božie slovo-Kristus má byť hlavnou normou a zákonom aj pre tento svet. Vykúpenie v Kristu má totiž nielen spirituálnu mikrokozmickejšiu, ale aj svoju kozmickejšiu dimenziu. To je niečo, čo dáva kresťanom nádej pre život, ale aj pre konanie vo svete, ale čo dáva nádej aj pre svet, že vykupiteľské dielo Kristovo nebude ani pri ňom márne, ale bude mať vo svete aj svoje kozmickejšie dôsledky, pretože Kristus je Vykupiteľ, ale aj Obnoviteľ sveta.

*Povedané na medzinárodnej teologickej konferencii v Sv. Jure pri Bratislave na tému „Viera a veda“ dňa 8. 11. 1996.*

## KŘESŤANSKÉ POLITICKÉ STRANY — ANO? NE?

*Jakub S. Trojan*

### JAKUB S. TROJAN: CHRISTIAN POLITICAL PARTIES — YES OR NO?

The author is reconsidering the problem of christian political parties and ,christian, politics. He holds the political life for an unavoidable part of christian responsibility and christian politics and even christian political parties for possible. This, however, is a very delicate matter. The word ,christian' must not be used to designate norms or values which the politician or party is intending to fight for. To say ,christian politics' is to appeal to the norm by which our political engagement is to be judged. This opens the possibility of a broadly open and ecumenically oriented christian politics.

Není něco pohoršlivého na skutečnosti, že v Evropě existují od minulého století politické strany s tímto názvem? Za jakých předpokladů, pokud vůbec, se může politické seskupení odvážit dát si do štítu tak provokativní označení? Snad z půdorysu Starého zákona, v němž přinejmenším v některých oddílech, se usiluje o theokracii, by se ještě dalo argumentovat, že je třeba prosazovat hodnoty, které jsou s tímto ideálem Boží vlády spojeny. Toto stanovisko by bylo možno teologicky navíc podepřít odvoláním na to, že Hospodinova je celá země (Ž 24, 1), on stojí na počátku všech věcí jako Stvořitel a že se tedy jeho stvořitelská vůle má uplatňovat i v politickém životě každé společnosti včera i dnes.

Ani v Novém zákoně nechybí tyto theokratické náběhy. Sama zvěst o přicházejícím Božím království, v jehož světle se má proměnit vše, naše nitro, naše osobní mezilidské vztahy i naše vnější pořádky, nás tlačí k tomu, abychom nevynechali ze zájmu víry politickou oblast. I v ní má křesťanská obec působit jako kvas, jako světlo hořící. Okolnost, že v Ježíšově družině bylo patrně více horlitelů pro změnu politických pořádků,<sup>1</sup> než se na první pohled zdá, že Ježíš působil veřejně, mj. v zápase o správné dodržování soboty, nebál se nazvat společenské zlořády pravým jménem, (odsoudil veřejně vraždu, kterou Herodes spáchal na Janu Křtitelovi), a musel se napařad vyrovnávat s problémem moci — byl mnohými vítán jako král! (o tom svědčí i nápis viny, který mu pověsili na kříž), nás musí vést k závěru,

<sup>1</sup> Známy švýcarský teolog Oscar Cullman: *Der Staat im Neuen Testament*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1956, soudí, že s jistotou lze říci: alespoň jeden z učedníků Ježíšových byl revolucionář (Šimon zélota), pravděpodobně však ještě i další, jako např. Jidáš Iškariotský, a **snad** i oba bratři Zebedeovi, str. 12.

že i z půdorysu novozákonní zvěsti se nemůžeme k politice obrátit zády. A to samozřejmě znamená, že se nevyhneme otázce, zda je působení politických stran, kteří si daly křesťanskou perspektivu do názvu i do popisu práce, slučitelné s podstatou biblického poselství a naší víry.

Toto naše stanovisko, otevřeně přejně k tomu, co by se dalo nazvat jako křesťanská politika, je podepřeno i dějinnými zkušenostmi. Nemyslím teď jen na to, jak v českých dějinách pochopení zvěsti o přicházejícím Božím království vedlo naše předky k proměnám církevních a společenských pořádků — zde si totiž husitští Boží bojovníci podávali ruce se svými protivníky: rekatolizující ideologie Ferdinanda II. sestavuje obdobně argumenty Bible i zkušenosti tradice v církevní ideologii.<sup>2</sup> Myslím i na velkolepý pokus K. Bartha v jeho spise o obci křesťanů a obci občanské.<sup>3</sup> V něm sice zapovídá jmenovitou křesťanskou politiku, kterou by si dala do štítu křesťanská komunita, — můžeme v tom tudíž spatřovat jasné Barthovo Ne! k našemu tématu. Nicméně z christologického středu svých úvah je přesvědčen, že vposledu i světský stát je živěn z duchovních zdrojů, které mu zprostředkuje živá církev svědectvím ve všech dimenzích své existence. Barthovi je jasné, že z živlu politiky není úniku. Vystoupit z něho znamená zetlít. Takové zmarnění odpovědnosti by bylo hříchem. Nahrálo by v zápětí silám, které destruuují samo společenství, jež je založeno Kristovým dílem, a na němž mají účast občanská společnost i církevní komunity. Občanská společnost o tom sice ví jen matně, pokud vůbec, ale běda církvi, která by tuto hlubinně založenou komunikaci nevnímala anebo by jí vypověděla svou loajalitu.

To nás vede zpět k základní otázce: Je křesťanská politika možná, a lze ji uskutečňovat jen prostřednictvím jmenovitě křesťanských stran? Jsou to vlastně dvě otázky. A na obě lze většinou slyšet záporné odpovědi. Je možná i kladná odpověď?

U obhájců, jimiž jsou především sami nositelé tzv. křesťanské politické aktivity, ať u nás či v zahraničí, můžeme nejčastěji slyšet argument, že křesťanská politická strana usiluje o to uskutečňovat ty hodnoty, o něž se křesťanství opírá. Mezi ně patří údajně úcta k jednotlivci, tolerance, ochrana tradičních přirozených společenství jako jsou rodina, obec, a další komunity humanitního zaměření, respektování svobody, která však zároveň ví o odpovědném chování vůči sobě, nejbližším i vůči celku. Nebudeme mít patrně problémy, pokud tyto hodnoty vztáhneme na své chování v občanském

<sup>2</sup> Sr. protireformační patent Ferdinanda II. z července 1927.

<sup>3</sup> K. Barth: *Rechtfertigung und Recht: Christengemeinde und Bürgergemeinde*, in: *Theologische Studien*, Zürich, 1944, II. vyd. samostatně 1970. Přeložil do češtiny J. B. Souček pod názvem *Obec křesťanská a občanská*, Praha, 1947.

životě. Zde se snad smíme dovolat i u těch, kteří nejsou členy církvi. Patrně všem lidem dobré vůle jsou tyto principy přijatelné. Problém nastává, pokud se jich dovolává politická strana, která je samotným faktem, že se organizuje k dosažení politických cílů, vtažena na **mocenské kolbiště**. Politický boj, a to i ten, který je veden rytířskými zbraněmi a nepostrádá minimální míru politické kultury, je zacílen na to, získat mocenskou pozici. A to docela konkrétně znamená, v případě úspěchu, určovat do značné míry, anebo alespoň spoluurčovat, jaké mocenské a represivní složky bude daná společnost mít k dispozici. Každá politická strana, a tedy i ta, která si říká křesťanská, se účastní boje o moc. To přece ví předem, s tím musí počítat. A zároveň musí vědět, že ten, kdo byl nejvěrnější Boží svědek, ten, kdo svými slovy i činy zrcadlil nejčistší Boží vůli, je v zápase o nápravu lidských věcí utracen, troskotá, je ukřižován a umírá jako vyvržený za hradbami obce. Křesťanský politik si musí být vědom tohoto tragického dilematu, který pro výkon politiky zeje i dnes v příběhu Ježíšově jako černá díra. Může tzv. křesťanská strana vůbec pomyslet na úspěch, na vítězství, když to vlastně znamená účast na moci, která přinucuje, ovládá, manipuluje a ve svých nejhorších alternativách drtí a žene do záhuby? Hitlerovské *Gott mit uns* a všechny despotie minulosti, které se ideologicky přioděly do andělské řízy a pod ní třímaly meč, jsou varováním.

Křesťanskou politiku lze dělat jen tak, že prolézáme na každém kroku příslovečným uchem jehly a ještě s dvojitým velbloudím hrbem, že jdeme po úzké cestě, kde nelze kličkovat, a podél na obou stranách je hluboká voda či oheň a jen vpředu, na jejím konci, leží město, které dostáváme za dědictví (sr. 2 Ezd 7, 6–9).

Opustíme-li rovinu metafor, znamená to, že o křesťanskou politiku nemůže jít jaksi samozřejmě jen proto, že se k ní jmenovitě hlásíme. Představa, že jen křesťanští politici uskutečňují tzv. křesťanské hodnoty, je mylná. Vývěsní firma ještě nezaručuje původ a kvalitu zboží. Zde platí, že Hospodin si může i z kamení vzbudit syny Abrahámovy. I těm, kdo se jmenovitě ke křesťanství nehlásí a v žádné církvi nejsou, může být dáno v určité konkrétní věci zastávat stanovisko, které je biblické pravdě bližší, než ti, kdo si ji osobivým způsobem přivlastňují. Nejsme jako křesťané vlastníky pravdy. Nikdo nemá vůči ní privilegované postavení. To platí v osobním životě, i v životě občanském. To platí o církvi i o politické straně. Boží Duch věje kam chce.

Tak proč ještě ‚křesťanská‘ strana? Jaký to má smysl? Není to rouhání? Formuluji si to pro sebe tak, (a to byl také důvod, proč jsem přijal v prvních senátních volbách podporu Křesťanské demokratické unie, ČSL) že přívlak ‚křesťanská‘ dává signál ostatním stranám a občanům: My se vědomě

stavíme pod normu Písma, která zvěstuje pravdu nad všemi lidskými institucemi. K ní je se možno — husovsky — odvolat proti všem pokusům přivlastnit si ji. Vystavujeme se veřejně kritice, zda jsme se při uskutečňování svého programu dali touto pravdou vést. Jsme otevřeni dialogu se všemi, protože jsme si vědomi, že Bůh nestraní ani osobám, ani politickým stranám, i kdyby nesly křesťanské pojmenování. Jde mu o to, aby všichni byli zachráněni. A na tomto díle záchrany a účasti na pravém životě, který je obsahem Boží spravedlnosti, chceme se podílet s druhými občany i politickými subjekty. To nás zároveň zavazuje k tomu, abychom podíl na moci a každý krok v jejím okrsku konali se svrchovanou obezřetností, aby moc zůstávala napořád pod bdělou kontrolou všech, protože se může za jistých okolností stát také ohrožením všech.

V naší konkrétní situaci dnes to znamená, že křesťanský politik musí vzít vážně na vědomí přítomnost křesťanů všech konfesí v **ostatních** politických stranách. Víme přece, že KDS se rozpustila v ODS. V sociální demokracii se ustavila křesťanská platforma.<sup>4</sup> Podobně jako před časem politické strany západní Evropy pochopily, že je třeba zrušit monopol Zelených a přejaly i do svých programů ekologickou problematiku, není dnes ani KDU-ČSL v monopolním postavení. Navíc, a to je nejpodstatnější, bude v nejbližší budoucnosti rozhodovat to, jaký duch převládne v jejich řadách. Zatím, z historicky známých důvodů, je to strana povětšinou jedné konfese. Je to strana s širokým katolickým zázemím. Jestliže však již v těchto letech, a o to více v příštím století, má naději oslovit nejširší spektrum lidí jen **ekumenicky** orientované křesťanství, politicky přitažlivá se může stát křesťanská strana jen tehdy, když v ní bude možný dialog všech konfesí. Konkrétně: KDU-ČSL musí převzít nejnosnější tradice katolické sociální nauky a přivést je do rozhovorů s nejsilnějšími tradicemi protestantismu světového i českého. To pomám přínos, který snad bude možno čekat i od českého pravoslaví, které žije už po dlouhá desetiletí v oblasti střední Evropy, tak hluboce poznamenané osvícenstvím, modernismem i postmodernou. Český evangelík může do politických úvah i rozhodování KDU-ČSL vnést právě onen vytříbený a dějinami mnohokrát prověřený smysl pro autoritu pravdy, kterou nelze sevřít do žádných institucionálních vazeb a myšlenkových struktur, ale k níž jsme právě proto vázáni silnější lojalitou, než k prchavým stranickým zájmům. Takto konfesně pluralitní politická strana bude schopna přijímat i podněty těch, kteří, ač nespjati s žádnými církvemi, váží si přesto mravních a duchovních principů, které vtiskují politické straně pečeť odpovědného správce veřejných zále-

<sup>4</sup> Iniciátorem je senátor, doc. Dr. K. Floss.



žitostí. V duchovních důrazech a principech, jež vzešly z vatikánského koncilního sněmování v šedesátých letech, je uložen dosud ne plně využitý potenciál pro ekumenicky pojatou křesťanskou politiku pro naše časy. Bez žárlivé osobivosti, že jen ona sama je výlučnou opečovatelkou toho, co křesťanství v politice přináší, ve vstřícné otevřenosti vůči svým partnerům navenek, i vůči svým různorodě konfesně orientovaným členům dovnitř, může KDU-ČSL v české společnosti vykonat dílo, které jí po zásluze přinese úctu i politický prospěch.

## UGARITSKÁ KONKORDANCE

*Petr Zemánek, Ugaritischer Wortformenindex (= Lexicographia Orientalis, 4) Hamburg, Buske 1955, XII + 294 stran.*

Význam ugaritských textů pro studium Starého zákona je všeobecně uznáván. Jejich přínos vysvětluje Miloš Bič v práci *Ze světa Starého zákona* (Praha, Kalich 1985), I., str. 56–60.

Údaje o ugaritských nálezích na pahorku Rás Šamra v severní Sýrii a jejich použití pro výklad Starého zákona jsou uvedeny v článku *Ugaritská báseň o narození dvou bohů*, *Religio* 2, 1994, 53 až 69, zvl. 53–57; na str. 67–68 je bibliografie.

Autora tohoto článku a této recenze přivedl k ugaritským textům profesor Slavomil Daněk. Zabýval se jimi zvláště v posledních letech svého života. Zmínil se o nich též ve své závažné stati *Verbum a fakta Starého zákona*, uveřejněné v Ročence Husovy bohoslovecké fakulty roku 1937 (přetisk: Slavomil Daněk, *Vybrané studie*, Praha, Kalich 1977, 33–49, viz str. 35 a pozn. 12, str. 43 a pozn. 41).

Profesor Bič upozorňuje (viz str. 59 až 60), že některé dřívější teorie je potřeba opravit na základě dalších ugaritských textů a výkladů. K tomu je nezbytná znalost starého kanaánského ugaritského jazyka. Patří mezi jazyky starých pramenů důležitých pro biblické studie, viz, *Ad fontes!*, *Stav a perspektivy studia náboženství v Československu*, (Brno, společnost pro studium náboženství 1990), 165–172, zvl. 166–167.

Starý kanaánský jazyk ugaritských textů z 14. a 13. stol. př. Kr. je užitečný pro porozumění hláskovému systému biblické hebrejštiny. Struktury ugaritských básní pomáhají osvětlit mnohé

rysy hebrejské biblické poezie. Údaje o kanaánském náboženství, o božích a obřadech umožňují lépe porozumět některým biblickým oddílům.

Profesor Daněk též nabádal studenty, aby hojně a účinně používali biblické konkordance. Tak budou lépe poznávat používání a smysl slov v jejich souvislostech.

Zemánkův seznam slovních tvarů lze považovat za konkordanci. Tímto výrazem se označují abecedně uspořádané seznamy slov v textech a jejich souborech. Ovšem ti, kdo pracují s konkordancemi biblických textů v původních jazycích a v starých i nových překladech, nalézají slova v kontextu, nikoli izolovaná. Zemánek uvádí jen jednotlivé slovní tvary, pro jejich umístění v textech je potřeba použít jeho přesné údaje o textech, sloupcích a řádcích.

Biblické konkordance uvádějí jako hesla základní tvary slov, jež jsou citována ve svých různých tvarech, jen v některých hebrejských konkordancích též podle tvarů uspořádána. V ugaritské konkordanci jsou jako hesla tvary v textech doložené, často i ve spojení s jednopísmennými částicemi. Takové uspořádání vyžaduje jednak systém ugaritského písma vyjadřující – s výjimkou tří zvláštních znaků pro samohlásky – jen souhlásky, jednak stav ugaritských hliněných klínových tabulek, jež jsou velice poškozené a na mnohých místech těžko čitelné.

Ugaritský slovní index připravil dr. Petr Zemánek, jenž vyučuje arabštinu na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy,

v pracovně oddělení pro Starý Přední Východ. Použil k tomu účinně tamní počítače.

V předmluvě (str. IX) Zemánek oceňuje význam ugaritských textů pro literaturu a její ohlas v Bibli a též pro abecední klínové písmo. Pro konkordanci použil standardní edici, kterou připravili M. Dietrich, O. Lorentz a J. Sanmartín, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit...* (Neukirchen-Vluyn 1976). Použil též texty nalezené na *Rás ibn Hání*, na pobřeží jižně od *Rás Šamra*, v letech 1977, 1978, 1983 a 1984, jež vydali P. Bordreuil a A. Caquot.

Pro tyto edice se obvykle, též zde, používají zkratky *KTU* a *RIH*. V technických poznámkách (X) Zemánek uvádí, že cituje tyto edice. Pro přepis (transliteraci) klínových písemných znaků používá systém a pořadí podle knihy, kterou napsal J. Huehnergard (Atlanta 1987). Před písmennými znaky jsou znaky pro číslice 1–10 (viz též str. 1–4). Na konci seznamu je písmeno *x*, které používá Zemánek pro písmena nejistá. Ze seznamu je potřeba vypustit písmeno *j*, které se tam dostalo malým omylem v *KTU* (viz str. 132). Jak je tomu obvyklé v moderní literatuře, pořadí 30 původních písmen se neřídí ugaritskými abecedními tabulkami, nýbrž pořadím abecedy hebrejské, k jejímž písmenkům jsou přiřazena foneticky příbuzná písmena ugaritská.

Slovní hesla v indexu (str. 1–294) jsou vytištěna velmi zřetelně tučnými kurzivními písmeny. Též písmena poněkud nejistá, zastíněná černými drobnými tečkami a písmena doplněná v hranatých závorkách jsou kurzivní. Tím se liší tento index od obvyklého způsobu, podle něhož se písmena nejistá a rekonstruovaná přepisují rovnými písmeny.

U hesel jsou odkazy k *KTU* a *RIH*; k číslům textů a sloupcům a řádkům. Na konci je uváděn počet výskytů.

Podle použitých edic jsou do indexu zařazena též akkadská a churijská slova v abecedním písmu; nejsou zvláště jako taková označena. A v indexu jsou též akkadská slova psaná slabičnými klínovými znaky a znaky slovními (logogramy), např. *ga-bu-bu*, *GAL* (str. 69).

Zemánek pečlivě sleduje své předlohy, *KTU* z roku 1976 a *RIH*, též v rozdělování slov. V ugaritských abecedních textech jsou slova oddělována malými svislými klínovými znaky, avšak nikoli důsledně. Tam, kde jsou jednopísmenné částice předcházející slova odděleny znakem přepisovaným pomocí tečky, jsou slova v indexu oddělena, např. *w.ank* ‚a já‘ (*KTU* 1.1-III, 16), na str. 88 a 17. Avšak též slova neoddělená v předlohách (*KTU* 2.3, 10; *RIH* 78/12, 8), *wank*, jsou v indexu otištěna společně (str. 93).

Uživatelé indexu tedy budou náležitě sledovat jednopísmenné částice před slovy, spojku *w*, předložky *l*, *b*, *k*, a předpony slovesných tvarů, jako *y-*, *t-*, *n-*.

Ugaritský slovní index budou moci úspěšně užívat ti, kdo budou znát alespoň základy ugaritského tvarosloví a tvoření slov. Není vždy možné získat tyto znalosti účastí na univerzitních kurzech. Pro jejich účastníky a se zvláštním ohledem na samouky připravil autor této recenze základní mluvnici, *A Basic Grammar of the Ugaritic Language* (Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press 1984). Uvádí též do studia vybraných textů; glosář k nim a obsáhlá bibliografie mohou pomoci v dalším studiu.

Ugaritský slovní index poskytuje bohatý materiál pro zjišťování gramatic-

kých i sémantických funkcí slov a jejich tvarů. Ovšem je potřebí zařazovat je do textových souvislostí. Pro poetické a obřadní texty, důležité pro biblická studia, k tomu poslouží *KTU*, zvláště první oddíl této edice.

Zemánkův index je založen na jejím prvním vydání z roku 1976. V témže roce jako index, 1995, vyšlo druhé vydání *KTU*, připravené týmiž editory, s názvem *The Cuneiform Alphabetic Texts...* (Münster, Ugarit-Verlag). Je v něm o 67 textů více než v prvním vydání. Recenzi druhého vydání uveřejní *Archiv Orientální*. Slovní index

k druhému vydání vyšel roku 1996 též v Münsteru, s titulem *Word-List*.

Zemánkův index bude nadále užitečný pro ty, kdo se zabývají ugaritskými texty v jejich vztazích k Starému zákonu. Poetické a obřadní texty nově zařazené do *KTU* (2), 1.163-176, jsou vesměs použity v Zemánkově slovním indexu.

Zemánkova přehledná a spolehlivá příručka může zvláště metodou použitou pro její přípravu sloužit za vzor podobným pomůckám užitečným pro studium biblických textů.

Stanislav Segert

## MISKOTTEHO PRVOUKA

*Kornelis Heiko Miskotte: Biblická abeceda. Přeložili ThDr. Miloslav Hájek a Mgr. Jan A. Dus. Vydal Eman, Heršpice 1996, 255 stran, náklad 1500 výtisků, cena neuvedena.*

Koncem roku 1996 vydalo heršpické nakladatelství EMAN knihu nizozemského teologa Kornelise Heiko Miskotteho *Biblická abeceda*. S více než půlstoletým zpožděním může nyní poprvé český čtenář sám usednout do lavice při hodině učitele věhlasného, ale u nás doposud pouze citovaného. Jak už tomu bývá, když pověst zdaleka předchází skutečnost, mohou pak tuto přivítat představy a očekávání, jež se se skutečností kryjí jenom zčásti. Neboť čist Miskotteho je lekce trpělivosti, není to běh po holé pláni idejí, ale pracný výstup na horu. A učitel jej, zdá se, žákům nijak zvlášť neusnadňuje.

Miskotte napsal knihu během německé okupace Holandska na počátku čtyřicátých let, když působil jako farář dělnického sboru v Amsterdamu. Několik

let předtím vydal soubor svých přednášek *Edda a Tora* (1939). Nešlo tehdy o práci religionistickou, ale o zprokládání základního směru starogermánské mytologie, která během třicátých let začala v sousedním Německu povážlivě docházet sluchu, a určujících tahů Starého zákona, resp. *Tenachu* (hebr. akronym slov *Tóra, Nevi'im a Ketuvim*, tedy Zákona, Proroků a Spisů, označení, jemuž Miskotte dává přednost před vžitým *Starým zákonem*, jakoby zastaralým a mimo platnost ve srovnání s *Novým zákonem*). Tyto určující tahy Písma, či, jak sám skromně říká, vlastně pouze *předpoklady* toho, o co v Písmu jde, se pro čtenáře, aktivní členy sborů, pokusil vykreslit v knize, o níž zde píší. V širších souvislostech své pojetí biblické víry, jejich předpokladů a důsled-

ků, vyložil v knize *Když bohové mlčí* (1956).

*Biblická abeceda* chce být jakýmsi prolegomeny správné četby Písma. Je to odvykáací kurs, kterým máme projít, abychom se zbavili všech zažitých názorů, skrze jejichž síto Bibli čteme. Tím, co nám především podle Miskotteho brání ve správném porozumění Bibli, je naše představa dobrotivosti, všemohoucnosti atd., tedy jakýchsi všeobecných kategorií, do jejichž absolutního rámce rozpínáme svůj obraz Boha. Proti tomu představuje Písmo nositele nevýslovného *Jména*, který s autoritou neodvozenou od čehokoli jiného vstupuje do běhu světa *kontingentně*. Ačkoliv v knize tohoto slova Miskotte nepoužívá, připadá mi pro jeho důrazy ústřední. Biblické děje nejsou nějakými věčnými pravdami, ale svědectvím o jednorázových činech, které vykonal určitý Bůh v určité době na určitých lidech. To je tedy Písmu přiměřená epistemologie: postupovat od jednotlivého a konkrétního k obecnému. Frans Breukelman, Miskotteho žák, tu mluví o fenomenologické metodě, postupu, kdy „se fenomén zjevuje ve své vlastní zákonitosti“. Ne že by tak Miskotte rezignoval na univerzalitu biblické víry, tvrdí ale, že je nejprve třeba přijmout *Učení o Jménu* tak, jak ono samo sebe podává, tzn. v jeho svrchované partikularitě, protipohanskosti, ba protisvětskosti, aby se toto nakonec stalo řešením krize církve a záchranou světa. Právě kontingence Božího vstupování do běhu světa vede k dějinnosti. *Tenach* je směrodatnou sumou svědectví o tomto vstupování. Příkladem a vrcholem Božích vstupů je pro křesťany vyslání Syna Ježíše, on definitivně ozřejmil směr a cíl kampaně Božích intervencí. Tyto pak ve

světě vytvářejí prostor pravé svatosti, tj. stranickosti s Bohem, která je charakteristická nevírou ve vše, co *ve světě* aspiruje na svatost a spasitelnost.

Není třeba zdůrazňovat, jak proti-*chůdné* je Miskotteho pojetí všem přirozeným cestám, které, jak jasně ukázala právě doba vzniku knihy, mohou vést církev do bludu a k selhání tváří v tvář rozpoutanému násilí. Nikoli náhodou je jeho důraz na prvotní a výlučnou autoritu Písma podobný důrazům *Barmenských tezí* z roku 1934, základního dokumentu Vyznávající církve v Německu. Je-li však východiskem Barmenských tezí především jednoznačný christocentrismus, opírá Miskotte svůj rozhodný postoj také o vlastní starozákonní bádání a o rozhovor s židovstvím. Shodou okolností právě v roce uveřejnění Barmenských tezí poukazuje (ve studii, uveřejněné později v němčině pod názvem *Das Judentum als Frage an die Kirche*) na to, jak existence Synagogy staví neustále otazník nad samozřejmé přivlastnění si starozákonních zaslíbení křesťany. Tento problém řeší, jak jsem již naznačil, v *Abecedě* tím, že si terminologicky ukládá značnou dogmatickou zdrženlivost. Novozákonní děje vidí jako kontingentní pokračování Božích vstupů do dějin, a to ve směru zřetelně vytyčeném již v *Tenachu*.

Český čtenář má nyní *Biblickou abecedu* v překladu, který z větší části pořídil z němčiny Miloslav Hájek, po-*žehnána* buď jeho památka, a který z holandštiny dokončil Jan A. Dus – oba kultivovanou češtinou, která je v některých případech, kdy Miskotte cituje nizozemské básníky, dokonce metrickým přebásněním. Domácímu teologovi zazní některé Miskotteho důrazy překvapivě povědomě. Zatuší možná autorovu

spřízněnost s pražskou starozákonní školou, jak ji svým důrazem na náboženský charakter Starého zákona nasměroval profesor Slavomil Daněk, Miskotteho starší současník. Ne že by tehdy šlo o vědomou spolupráci, spíše si ona spřízněnost *nakonec přece jen*

vynutila setkání, totiž překlad. Je nadejde, že nezůstane u setkání jediného: Kniha *Biblická abeceda* je prvním svazkem emanské edice *Bibliotheca Bohemica Batavica*, která by měla v Čechách představit koryfeje nizozemské teologie a Holanďanům zase tvorbu naši.

Petr Sláma

## VÍRA, KTEROU VĚŘÍME A VYZNÁVÁME

Jan Milíč Lochman: *Krédo. Základy ekumenické dogmatiky. Z německého originálu Das Glaubensbekenntnis. Grundriß der Dogmatik im Anschluß an das Credo, Gütersloh 1982, 1985<sup>2</sup> přeložil Bohuslav Vík. KALICH 1996, 286 stran.*

1. Po delší pauze se českému čtenáři dostává do ruky dlouho očekávaný a dávno ohlašovaný překlad nejvýznamnější části Lochmanovy malé teologické trilogie, jeho výklad *Apoštolského vyznání víry*. Originální německé znění vyšlo poprvé na počátku osmdesátých let (1982) – záhy následováno druhým vydáním (1985) a četnými překlady (nejrozšířenější z nich, anglický, resp. americký nese titul *The Faith We Confess. An Ecumenical Dogmatics*) – jako druhá část trilogie, po *Desateru* (1979) a před *Otčenášem* (1988); v českém překladu vychází *Krédo* (1996) až po *Otčenáši* (1993) a po *Desateru* (1994) jako poslední díl kompletu. Škoda. *Krédem* měl Kalich domácí prezentaci baskilejského Lochmana otevřít, a to hned z několika důvodů. Teologií nenasyčený čtenářský trh, přijatelnější ceny knih, křesťané neunavení praktickými problémy svých církví, nekřesťané zvědaví na křesťanské učení z první ruky, katolíci ekumenicky otevření vůči textům z pera evangelíků.

Snad v žádné jiné teologické disciplíně nezela taková díra jako právě v dogmatice. Reálně socialistický stát totiž ještě jakž takž toleroval biblisty a historiky – zabývali se přece prastarou knihou jednoho/dvou světových náboženství a dějinami jeho dalšího ztvárňování. Biblisté a historici mohli pracovat se svými texty, slovníky, konkordancemi, překlady. Ani od praktických teologů nehrozilo žádné nebezpečí – obraceli se do etablovaných a státem kontrolovaných církví, zaměřovali se na ty, kdo již byli ztraceni pro vědecký světový názor. Zato systematictí teologové byli podezřelí, ještě než otevřeli ústa či přikvačili s rukopisem. Jejich prvním úkolem totiž je vydávat přítomný, současný počet z křesťanské víry, souhrnně a přehledně třídit a podávat témata křesťanského vyznávání do konkrétní situace té které doby. Na otázku, čemu že křesťan vlastně dnes má, chce, smí věřit – na tuto otázku nepodává odpověď teologie biblická, historická, ani praktická, nýbrž právě teologie systematická.

V kontextu oficiálního marxismu-leninismu tak dost dobře nemohla činit, aniž by se implicitně a explicitně vyrovnávala s tímto ‚státním náboženstvím‘ – tím spíše, že marxismus je koneckonců židovsko-křesťanskou herezí. Přičteme-li k nepřízni doby neukázněnost, nedisciplinovanost českého myšlení, tradiční domácí sektářství biblicistního typu a protikatolický resentment, máme vysvětlení, proč posledním pedagogicky použitelným českým textem z oboru dogmatiky byla až do vydání recenzované Lochmanovy knihy *Křesťanská věrouka pro školu a dům*, kterou roku 1886 (sic!) upravil **F. Šebesta**, farář reformovaný a katecheta pro střední školy brněnské. Lochmanovo *Krédo* může ve svém ‚nultém plánu‘ sloužit jako informace o tom, jak pracuje systematický teolog a co že to vlastně je systematická teologie.

Formálně vzato se jedná o malou dogmatiku v podobě výkladu *Apoštolského vyznání víry*. Lochman tedy navazuje na tradici, jež sahá nazpět až k **Augustinovi**, kterou dovedl k dokonalosti svými třemi *Institucemi Calvin* a kterou v našem století reprezentují – vedle tří výkladů *Apostolika* z pera **K. Bartha** - známé knihy **J. Ratzingera** a **W. Pannenberg**a. Z historických výkladů *Apostolika* čerpá Lochman z klasických monografií **J. N. D. Kellyho** a **O. Cullmanna**, ze soudobých systematických výkladů se vyrovnává vedle již zmíněných knih s monografiemi **H. Vogela** a **W. Trillhaase**, souběžně sleduje praktický výklad náboženského socialisty **L. Ragaze**. Text *Písem* je citován nejenom postaru, ‚dogmaticky‘, v podobě izolovaných biblických veršů, nýbrž také nově, ‚narativně‘, jako připomínka biblických příběhů a událostí.

Při biblických výkladech se Lochman opírá o práce předních biblistů (např. **L. Köhler**, **G. von Rad**, **J. Schniewind**, **E. Lohmeyer**, **J. Jeremias**, **W. G. Kümmel**, **E. Schweizer**). Vedle (pra)otců Církve, otců české (**Matěj z Janova**, **J. A. Komenský**) i světové reformace (**Luther** i **Calvin** stejnou měrou) přicházejí ke slovu středověké legendy, latinské liturgické texty a reformační konfese a katechismy. Poradní hlas udílí Lochman svým někdejšími učitelům (**K. Barth** – vůbec nejčastěji citovaný autor celé knihy, **E. Brunner**, **O. Cullmann**, **J. L. Hromádka**, **J. B. Souček**), živým i mrtvým kolegům obou konfesí z univerzit i z ekumeny (**H. J. Iwand**, **H. Gollwitzer**, **J. Moltmann**, **E. Jüngel**, **E. Lange**, **R. Bohren**, **W. Kasper**, **J. B. Metz**), soupeřům z křesťansko-marxistického dialogu (**M. Machovec**, **V. Gardavský**, **R. Garaudy**) a samozřejmě klasikům evangelické teologie 20. století (**R. Bultmann**, **D. Bonhoeffer**). Dále užívá standardní německé výkladové slovníky, časopisecké články a ekumenické materiály. Lochmanovský dialog napříč věky i místy prostředkuje teologickému začátečníkovi kupu informací, zkušenějšího pak vtahuje přímo do teologických klání. To vše při nepřetržité snaze o udržování rovnováhy: mezi západním a východním křesťanstvem, světovou a českou reformací, protestantismem a katolicismem, kalvinismem a luterstvím, (neo)ortodoxií a (neo)liberalismem, barthovským objektivismem a bultmannovským subjektivismem, spíše biblicky a spíše filozoficky orientovaným pojetím teologie, vertikalistickým akcentem na doxologickou dimenzi a horizontalistickým akcentem na etickou dimenzi víry, v rozhovoru se sociálně etickým marxismem

a individuálně etickým existencialismem atd.

2.1. Do *Kředa* vstupuje Lochman originálně – výkladem jeho prvního a posledního slova *Věřím ... Amen* – jako znaménka vytyčeného před vlastní text. *První článek* Vyznání, víra v *Boha Otce*, zabírá – na rozdíl od **Ratzingerova** nebo **Pannenbergova** výkladu – nejmenší část knihy (40 stránek českého, 30 stránek německého textu). Centristický římský katolík a konzervativní luterán totiž také polemizují a apologetizují, progresivističtěji orientovaný reformovaný teolog zůstává věrný zvěstnému duktu *Apostolika*. **Ratzinger** a **Pannenberg** na přelomu šedesátých a sedmdesátých let vědomě oponovali kulminující vlně barthovského christocentrismu a přívalu postbultmannovské ateizující jesuologie, Lochman chce na počátku osmdesátých let zužitkovat svou dvacetiletou zkušenost z pražského působení v prostředí militantního ideologicko-programatického ateismu (nikoli, jak čteme v českém textu, *ideologicko-pragmatického*, s. 44 čes./39 něm. – to by platilo až pro druhou, normalizační půli reálného socialismu, kterou na vlastní kůži zažil překladatel, nikoli autor) a svou desetiletou zkušenost v basilejském prostředí tolerantní, neutrální, pluralistické technokracie (s jejím často faktickým ateismem). Obě sekularizující se, ano, sekularizované společnosti již mají za sebou období, v němž byl bůh (Bůh?) teistických světonázorů, samozřejmě téma *theo-logie*, pro svou konformitu odsouzen k nezajímavosti. Mezitím se ovšem duchovní situace změnila, (bůh?) Bůh se stal nesamozřejmým tématem, které právě svou určitou nonkonformitou provokuje zájem post-

teistického člověka. „*Tam, kde vyvstávají bytostné lidské otázky – touha po osobním, nekalkulovatelném a se sebou totožném lidství na jedné straně a velká otázka po otevřené humánní společnosti na straně druhé – , tam se biblické téma znovu uplatňuje*“ (51/44). V nové situaci spatřuje Lochman šanci ne snad pro restauraci ztracené kulturní prestiže teologie, nýbrž pro nové traktování biblicko-reformační teologie vycházející z Božího jména zjeveného lidem a z Božího příběhu s lidmi.

2.2. *Druhý článek*, víra v *Ježíše Krista*, zabírá u Lochmana nejvíce místa (109 stran českého, 81 stran německého textu). Christologie je barthovskému teologovi východiskem i středem, historickým i dogmatickým základem křesťanství. Rozhodující pro poznání Ježíše Nazaretského je jeho jozuovské jméno *Ježíš* a mesiášský titul *Kristus*. Jakkoli chce být Lochman práv jak Synovu pravému božství, tak jeho pravému lidství, protidokétistický a protimonofyzitský akcent tentokrát převažuje na celé čáře. Ve své staré vlasti byl pan profesor příliš dialektický na to, aby se (nejprve) stal stoupencem daňkovského *monofyzitismu shora*, nebo se (posléze) připojil k *monofyzitismu zdola* civilní interpretace. Ve své nové vlasti se umí pohybovat mezi teologickými vertikalisty a horizontalisty s bravurou a elegancí, která vzbuzuje mou závist. Tam, kde je postaven před vykladačskou alternativou, jako v případě narození z Panny (po barthovsku reálně – po brunnerovsku symbolicky), nebo v případě sestoupení do pekel (s luterány reálně – s reformovanými metaforicky), volí ekumenický (s)mír. Má-li se rozhodovat mezi západním (zejména luter-



sko-bultmannovským) akcentováním teologie a zbožnosti kříže a východním (a reformovaně-barthovským, dnes zejména pannenbergovským) akcentováním teologie a zbožnosti vzkříšení, potom se snaží vybalancovat rovnováhu mezi oběma: „*není kříže bez vzkříšení ani vzkříšení bez kříže*“ (140/111). Při traktování Kristova kříže upozorňuje na ideologizaci kříže a z ní vycházející sadomasochizaci lidského utrpení (srv. obdobně, do konkrétní situace normalizované české teologie zaměřené kritické úvahy **J. S. Trojana**), při traktování Kristova vzkříšení upozorňuje na komplementaritu aktivního *vstal z mrtvých* a pasivního *byl vzkříšen*, naše problémy s nanebevstoupením Páně prý jsou spíše praktickými problémy následování, než teoretickými problémy věření.

2.3. Určitém překvapením je Lochmanovo obšírné pojednání *třetího článku*, víry v *Ducha svatého*. Kolik regulérních dogmatik – počínaje **Calvinovou Institucí!** – vůbec nemá samostatný článek *O Duchu svatém*, popřípadě kolik vykladačů Kréda – **Bartha** nevyjímaje! – v závěru semestrálních přednášek pospíchá jaksí formálně splnit žádané penzum látky! Lochman je pln porozumění pro oprávněné námitky dlouhé řady pneumatocentriků od Montana přes joachimity, husity a křtěnce až po dnešní charismatiky a svůj výklad nekoncepuje jako pouhý dovětek k tomu, co už známe, nýbrž jako samostatné parádní finále celého díla, jako „*třetí větu sonáty*“ (190/148n). Ovšem pozor, žádné ukvapené vytloukání klímu klímem: Abstraktní teologie prvního článku abstraktní teologií třetího článku. Tedy ani christologii bez pneumatologie, ani pneumatologii bez christo-

logie. Proto na jedné straně zásadní věrnost reformovaně-barthovské christocentrické a trinitární pneumatologii, na druhé straně určitá otevřenost vůči východní ekumeně, mysticko-blouznivecké tradici i vůči soudobému pentekostalismu. V eklesiologii se Lochman brání alternativě viditelná – neviditelná církev, u *obcování svatých* ponechává vedle sebe obojí chápání genitivu (svatých věcí – svatých lidí), pouze text *těla z mrtvých vzkříšení* jej vede ke cullmannovsky výlučnému odmítání nesmrtnosti duše.

3. V celém svém výkladu se Lochman řídí především dvěma hermeneutickými pravidly. (1) Religionistické či filozofické paralely z jiných náboženství a souběžné úvahy před-/nekřesťanských filozofů, registruje, pro vlastní výklad je však rozhodující nikoli obecné, nýbrž zvláštní. „*Určujícím kontextem této výpovědi nejsou všeobecné dějiny náboženství a náboženská filosofie, nýbrž biblické dějiny, především příběh Ježíše Nazaretského*“ (55n/48). „*Pravda je konkrétní*“ (80/67). Příklad za všechny: *Theo-logicky* predikovat Boha znamená konkretizovat jej jako Boha, který *vyvedl Izrael z egyptského otroctví a který vzkřísil ukřižovaného Ježíše z mrtvých, jako Boha kříže a vzkříšení*. (2) Jednotlivé výpovědi *Apostolika* tvoří jeden živoucí celek, jehož části se vykládají navzájem. „*Krédo míní celek, jednu křesťanskou víru, jeho tři články vyznávají víru v trojjediného Boha v jeho mnohovztázném bytí a mnohotvarých dějinách*“ (245/189). Příklad za všechny: Výklad – *sit venia verbo* – periferních výpovědí o narození z Panny a sestoupení do pekel z christologického centra *Kréda*.

Čtenář(ka) si zapamatují terminologické návrhy, doplňující a konkrétní ustálenou odbornou terminologií, jako např.: „*anthropologia gloriae*“ (76/64), „*aseitas mundi humani*“ (ib.), „*monofyzitismus shora – zdola*“ (111/90), „*politický doketismus*“ (132/106), neobvyklá užití známých slovních spojení v nečekaných kontextech, jako: „*Ecce Pater*“ (57/50) či „*pater certus*“ (67/57), o Ježíšově božském Otci, „*spása s lidskou tváří*“ (80/67) o Ježíši Kristu, který je *fifty-fifty* božský a lidský (115/93), „*Show is over*“ pro perikopu o nanebevstoupení (176/138 – mohlo zůstat v originále, anglicky dnes umí více lidí než latinsky), „*odpěrač vojenské služby v milítia Christi*“ (215/168, vlast.př.), dále navrhované varianty navykých slovních spojení, jako např.: „*Ecce homo – ecce Deus*“ (144/114), „*post Iesum Christum natum, crucifixum et resurrectum*“ (172/135), „*Jesus absens – Christus praesens*“ (197/154), „*hic ecclesia, hic salta!*“ (212/165). Nejpozoruhodnější skupinu lochmanovských bonbónků tvoří jeho nová a nečekaná osvětlení známých vět z Písma či tradice obměnou jejich klíčových výrazů: „*Jestliže se Bůh v Kristu nestal člověkem, pak je naše zvěst klamná, a klamná je i vaše víra*“ (111/90). „*Jestliže se Kristus nestal plně člověkem – netrpěl, nezemřel, nebyl ukřižován, nebyl pohřben – pak je naše víra marná*“ (125/101). „*Pro nás lidi a pro naši spásu vstoupil na nebesa a sedí na pravici všemohoucího Otce*“ (179/140). „*Uprostřed smrti ... jsme obklopeni životem*“ (264/203). „*Tebe když jenom mám, na nebe a na zemi tím spíše se ptám*“ (69/59 – všechna zdůraznění J.Š.).

Již ve své recenzi Lochmanova Otčenaše (TR 2/1995, 179–185) jsem se

kriticky vyjadřoval k Vikovu překladu. V leccem se překladatel poučil. Např. cituje české verze překladů teologické klasiky (**Ratzinger, Bonhoeffer** – ovšem za cenu vynechání odkazů na německé originály) – ne však u **Barthovy Dogmatik im Grundriß**, která vyšla v roce 1952 jako skriptum KEBF v překladu J. B. Jeschkeho a J. B. Součka pod titulem *Základy dogmatiky*. V případě *Nicejsko-caříhradského* – ostatně i *Apostolského vyznání* – se vnučuje otázka, proč překladatel nesáhl k jejich ekumenickému znění, jak je přináší *Agenda ČCE I* – snad by se mu pak nevloudil na začátek knihy kuriózní přehmat „*přijal tělo Marie Panny*“. Škoda některých slovních hříček, např. „*die Aktion und Passion Gottes*“ (144/114), Pilát jako „*ein Mann der Unheilsgeschichte in der Mitte der Heilsgeschichte*“ (128/103).

4. Je Lochmanova patnáct let stará kniha ještě aktuální? Zůstávají-li jevy, jako jsou např. patriarchalistická společnost, ekologické ohrožení, rezignace a fatalismus vůči velkým dějinám či vůči malému příběhu mého života nebo česko-německé smíření, akutními problémy dneška, na jejichž nevyřešenost systematický teolog musí církev upozorňovat, nesvědčí to nic dobrého o nás křesťanech ani o stavu církve u nás. Recenzent nezávislého čtvrtletníku *Česká metanoia* (12–13/1996–7, s. 69n) chválí knihu především za její vstupní zrelativizování absolutní loajálnosti vůči starokřesťanskému vyznání, „*jehož text je z hlediska dějin dogmatu právě tak problematický, jako je vzdálený myšlení dnešního sekularizovaného člověka*“. Nepsal ovšem Lochman svou knihu právě proto, protože byl a je přesvědčen o nezastupitelném úkolu

systematického teologa zvažovat aktuální platnost klasických vyznavačských textů? Jistěže by bylo pochybené dát si *Apostolíkem* diktovat témata teologického uvažování. Ještě scestnější by však bylo, kdyby si teologie dala diktovat svá témata dnešními žurnalisty. V závěru své knihy relativizuje – česky: Uvádí do

vztahu, a to odkazem na **1K 13,13** – Lochman daleko více než samo *Krédo* svůj vlastní výklad *Kréda*: „*Cíl vší křesťanské dogmatiky je mimo všechny nezdařené či vydařené myšlenkové postupy – v pravdě a lásce trojjediného Boha a v odpovědi naší lásky zápasící o pravdu...*“ (274/211).

Jan Štefan

## JAN HUS MEZI EPOCHAMI, NÁRODY A KONFESEMI

*Křesťanská akademie a Husitská teologická fakulta UK Praha, 1995, 333 stran.*

Ohlasy bayreuthské ‚husovské‘ konference z r. 1993 jsou většinou přejné, zatím lehce rozpačité nad výsledky. Dost na tom, že se konala, shromáždila výkvět husitologických badatelů, a že pozoruhodný materiál byl poměrně záhy (do dvou let) zpřístupněn českým čtenářům. Stalo se tak zásluhou historika Husitské teologické fakulty UK Jana Blahoslava Láška. Kritické výhrady tlumí vědomí mimořádnosti.

Mimořádný nebyl mezinárodní charakter (vždyť létání z jedné konference na druhou je dnes vizitkou ‚vědeckosti‘), mimořádná je (či měla být) ekumenická otevřenost rozhovoru o českém kacíři, účast konfesijně zaujatých i nezaujatých historiků, představitelů církví a bohosloveckých fakult.

Sborník klade na čtenáře nárok poučeného zájmu a shovívavosti k nepřesným překladům, které leckdy posunují do nesrozumitelné intenci autorů. Uvádím jediný příklad za mnohé: „Kdo se rozhodl proti kalichu, vyznal se tím ke staré církvi“ (s. 29). Tak zní věta z příspevků prof. Ferdinanda Seibta. Laskavý čtenář ze souvislosti jistě pochopí, jak

byla míněna: Kdo se rozhodl proti kalichu, přihlásil se k církvi, která v 15. století laický kalich odmítla. Z pokračování Seibtova textu se poučí, jak sporné bylo zamítnutí kalicha na koncilu v Kostnici, jaké mělo důsledky a jak postupuje revize otázky podávání kalicha laikům v dnešní katolické církvi.

Podnět k prohloubení zkoumání Husovy pře dal už druhý vatikánský koncil (jak nevzpomenout pražského arcibiskupa, kardinála Josefa Berana?) a znovu jej připomněl Jan Pavel II. při své první návštěvě v ‚postkomunistické‘ Praze na jaře roku 1990.

Mistr Jan Hus světil svou pře při roku 1412 samému Kristu – nejspravedlivějšímu soudci. Těžko říci, byl-li by nadšen posudky sklonku 20. století. Jak hodnotí pokračování své lidské pře z ‚oblaku svědků‘? Nevíme. Zato on už ví o sobě vše. Pořádáním konferencí se snažíme ukázat, co víme o něm. Není to jen móda. V tomto případě oprávněná touha dorozumět se v situaci ohrožení. V konfesijně nezaujatém pohledu historika se bayreuthská konference sice snažila o nadnárodní a ekumenické hodnocení

Jana Husa, ale vstřícnost katolických a protestantských historiků zůstala ve vzájemném střehu. Evangelíci nestojí o katolickou rehabilitaci Husa, katolíci právem vidí Husovu eklesiologickou úchytku od pravověří, ale jsou ochotni ji tolerovat a přiznat viny synů (a dcer) svaté církve obecné. Ti, kdo církev a její rozštěp pozorují v roli historiků, zvykli si posuzovat její prestižní zápas. Naneštěstí jim dala příliš mnoho dějinného materiálu. Prostě evangelíci se bojí, aby si ‚svědka Pravdy‘ Jana Husa katolíci nepřivlastnili, poněvadž tím by si katolická církev „nepochybně zvýšila svůj mravní i politický kredit v nábožensky vlašné české společnosti“ (Petr Čornej, Jan Hus nadnárodní a ekumenický, Literární noviny č. 14, 3. 4. 1996).

Notoričtí účastníci konferencí už předem vědí, kdo s čím asi přijde a skromně, či dokonale řečnický uplatní svou odbornost. Ti nejpoctivější, zatím méně známí, většinou uniknou pozornosti. Zdálo by se, že jejich poctivá práce s prameny a literaturou, zápas o přesnost formulací vyzněly naprázdno. (Martin Wernisch, František Holeček). Nikoli. Brzy vystřídají své – moudřejší či pošetilejší – předchůdce. Asi takto: konfesionalistický a politicky zneužitý výklad Husa a husitství vystřídalo vystrážlivění z ‚ideologizace‘. Po fázi ekumenického snažení a (postmoderního?) opatrného zacházení s pojmem ‚pravda‘ nastoupí ‚neopozitivismus‘ vědecky ověřeného detailu. Pak se zřejmě vážky zase vychýlí k jinému typu vyhraňování. Dost možná, že Hus přestane být zajímavý. Některé studie už tímto směrem ukazují. (Kupodivu starší, nikoli nastupující generace historiků.)

Mohu se mýlit, ale zejména studie zařazující Husa a husitství do evropské

problematiky krize vrcholného středověku (např. Ferdinand Seibt, Peter Seigel) tíhnou k módnímu ‚globalismu‘. Ten arci upírá husitství národní (český) charakter – do značné míry právem (F. Seibt) – a Husovi výlučné postavení ‚reformačního‘ řešení krize křesťanské společnosti stížené schizmatem, černou smrtí, strachem a hledáním příčin Božího hněvu. Do této kategorie (jakkoli tématicky i přístupem různorodé) patří i ‚koncepční‘ studie J. B. Láška, J. S. Trojanová a O. A. Fundy (Masarykova interpretace Jana Husa).

Nadhledové (problémové či globalizační) pochopení pře českého kacíře je zatím vyvažováno ‚neopozitivismem‘. I v něm je třeba rozlišovat. Odborníci se vyjadřují k politicko-dějinnému podhoubí Husova vystoupení, filosofii (vynikající stručné postižení střetu realistů a nominalistů ve studii „Hus a Páleč“ J. Hrdličky a I. Dolejšové), k eklesiologii – konciliarismu (J. Misiurek, W. Brandmüller), sledují vzory, přátele, okruh působnosti M. J. Husa (např. J. Nechutová, Ženy v Husově okolí), ovšem i návaznost německé reformace (F. Machilek, H. A. Oberman, N. Kotowski). Těžko zařaditelné jsou studie, dokreslující ‚obraz‘ Jana Husa historickou sociologií (F. Šmahel), právní vědou (J. Kejř, K. Malý), uměnovědně (J. Royt) – a to jsem zdaleka nevyčerpala bohatství zajímavých referátů.

Za skutečně nový, podnětný ‚neopozitivismus‘ považují poctivé pramenové studie Martina Wernische (Ratio voluntatis u M. Jana Husa) a jeho katolického soupeře F. J. Holečka (Husovo pojetí církve).

Závěrem opakuji, že Hus světil svou při soudci nejspravedlivějšímu.

*Noemi Rejchrtová*

## PARADOXY NOVOZÁKONNÍ ZVĚSTI

Souček, J. B.: *Bláznovství kříže. Smysl a význam paradoxu v Novém zákoně. S předmluvou Petra Čapka vydalo nakladatelství Eman, Heršpice 1996. Str. 135.*

Druhé vydání spisu pražského novozákonníka J. B. Součka, který autor původně vydal vlastním nákladem v roce 1932, vítaně zasahuje do úvah o po-  
vaze a poslání teologie. Cítíme v něm zaujetí mladého tehdy teologa zdůvodnit normativní význam biblického (novozákonního) poselství a zdůraznit jeho specifickou, kterou nelze rozpustit v obecně náboženských nebo humanistických ideách. Tuto specifickou formuluje, s velkou metodickou obezřetností, jež snese nejpřísnější hermenutická měřítka, právě jako: paradoxii.

Souček zdůvodněně vychází od novozákonní zvěsti, formulované apoštolem Pavlem (kap. 1, s. 15–75), všímá si podání o zvěsti a díle Ježíšově v synoptických evangeliích (kap. 2, s. 76–101), spisů janovských (kap. 3, s. 102–114) a v závěru se zastaví u „ohlasů a dozvuků“ v popavlovských epištolách a knize Zjevení (kap. 4, s. 115–127). Svě nálezy shrne do kapitoly „Závěr“ (s. 128–135).

Ve všech těchto vrstvách novozákonního písemnictví nachází Souček kongruentní, třebaže nestejnou silou a různou formou vyjadřovanou tendenci pochopit a vyjádřit, *bláznivý, paradoxní charakter víry* (128). Tato paradoxie je výrazem *revolučnosti a výlučnosti evangelia* (24), týká se tedy předmětu víry, ale také se do ní promítá *fakt a fiat nového života* (43), tj. zbožnostní a etické důsledky víry. Právě Ježíšovo kázání hlásá Boha, který je zcela vzdálen člověku, *totaliter aliter*, a přece nekonečně blízký těm, kdo se k němu modlí. *V protikladu mezi*

*těmito Ježíšovými výpovědmi o vztahu člověka k Bohu tkví ovšem paradox, jenž jistě je ‚metafyzickým‘ pozadím valné části Ježíšovy paradoxie vůbec. Nejde však vpravdě o metafyziku; právě tato ‚paradoxie modlitby‘ je výrazem nikoli teoretických názorů, nýbrž živé osobní víry, že Bůh je mým všemohoucím Pánem a mým laskavým Otcem* (99).

V čem však podle Součka spočívá původ a smysl paradoxie novozákonního poselství? Předně ve *faktu kříže: Kříž Kristův jako základní, paradoxní spasitelný čin Boží sjednocuje všechny proudy novozákonní zbožnosti a odlišuje je ostře ode všech ostatních soubodných náboženských a myšlenkových proudů* (129n). – V etickém průmětu jde o to, že víra v Krista umožňuje „vzít kříž na sebe“, tj. neorientovat se na to, co ‚reálně‘ platí, ale žít navzdory všemu, co se víře *protiví a co ji ztěžuje*, a to i za cenu utrpení: *Nedbej na to, co okolo tebe i v tobě nyní je, a drž se všemu navzdory toho, co ‚má být‘ a bude, ježto je ti to přikázáno a zaslíbeno a nabízeno v Ježíši Kristu* (130). – Ale společným tenorem a distinktivním znakem všech novozákonních paradoxních výpovědí je i důvěra, že paradoxie *není posledním slovem*. V eschatologickém průmětu se ukazuje, že ‚bláznovství kříže‘ je pravda pravdoucí, nejvyšší moudrost. *Touto velmi reálnou vírou v konečné vítězství víry se paradox novozákonní výrazně liší od veškerých paradoxních směrů či nápadů filozofických neb kvazifilozofických* (130n).

Součkův spisek, znovu vydaný, vítáme jako potřebný hlas, upozorňující nás, abychom lacinu nevyprodávali palčivou zvláštností evangelijního poselství, jež je v napětí ke kultuře a religiozitě každé a celé, varující před lacinými syntézami; a současně ujišťující, že toto napětí není posledním slovem dějin, že eschatologické naplnění prokáže – jak už je v Ježíšových podobenstvích naznačeno – současné ‚bláznovství kříže‘ jako ‚nejpřirozenější‘ věc na světě.

V Součkových úvahách chybí, budiž recenzentu prominuto, že na to upozorňuje, reflexe o církvi. Jaké místo v novozákonní paradoxii zaujímá společen-

ství víry? Jakého druhu je paradoxnost jeho existence v dějinách? Co to znamená, že je církev ‚společenstvím pod křížem‘, a přece v solidaritě se vším ‚lkajícím stvořením‘? Že je marginalizovaná menšina, a přece ‚královské kněžstvo‘, zástupně se přimlouvající za každého a za všechny? Jaký je význam toho, že je ‚ve světě‘, a přece ne ‚ze světa‘? V čem spočívá eschatologická povaha její existence: v protestu proti všemu zlému, v anexi všeho dobrého, v rozlišování duchů? Litujeme, že Souček na tyto otázky nevešel. Ale jsme rádi, že je – i takto nepřimo – otevřel. Budeme o nich muset diskutovat.

Pavel Filipi

## LÁSKA JE VÍC NEŽ PŘIKÁZÁNÍ

Häring Bernhard, *Vyšehrad, Praha, 1996; 2. české vydání, 160 stran.*

Českému čtenáři se nabízí v krátké době další setkání s dílem katolického morálního teologa Bernharda Häringa (srv. recenzi v TREF 1/95), tentokrát skrze druhé české vydání jeho stručného přehledu křesťanské mravouky (první vydání vyšlo v České katolické Charitě 1971).

Dílo samo vzniklo v roce 1968 přepracováním série časopiseckých článků, což je zřejmě důvodem prakticky shodného rozsahu každé z jeho dvaceti kapitol. Ještě důležitějším (a čtenářsky vděčným) rysem je potom mimořádná ucelenost a relativní samostatnost každé části.

Zaměření svého díla charakterizuje autor v nové předmluvě pro české vydání jako „*chvalo zpěv na Boží lásku*“ (str. 12), která nás vykupuje a osvobozuje k tomu, abychom se učili milovat bližní, „*svou láskou zjevovat lidem ne-*

*beského Otce a Krista*“ (28). Ústředním dokumentem onoho pozvání k životu v Boží lásce je Ježíšovo Kázání na hoře, které Häring volí za východisko a částečně osnovu svých výkladů. To ohlašuje i podtitul knihy (v češtině nepoužitý): *Obnova života z ducha Kázání na hoře.*

Druhým důležitým zdrojem inspirace, který autor v úvodu jmenuje (str. 13), je (tehdy právě skončený) II. vatikánský koncil. Jeho konstituce a dekreta jsou hojně citovány, často se k nim odkazuje a některé kapitoly jsou přímo vystavěny na interpretaci koncilních dokumentů (např. k. XVI na *Dekretu o ekumenismu*, k. XVII na poslední kapitole pastorální konstituce *Gaudium et spes*). Z tohoto hlediska je dílo možno nazvat interpretací koncilu v oblasti morální teologie a je to intepretace, která hned v několika směrech nazna-

čuje začínající cestu sblížení mezi katolickou morální teologií a protestantskou etikou.

Základem křesťanské etiky je „Boží zcela svobodné sebeponížení, pokora vtěleného Slova“ (17), které ovšem klade na člověka zřetelný závazek: „Všechno se rozhoduje v uskutečňování Ježíšových slov“ (18). Radostné poselství evangelia a mravní výzva, indikativ a imperativ, jsou neoddělitelně spojeny, a to ve zřetelném pořadí: „Milost je před přikázáním, víra před morálkou“ (21).

Východiskem interpretace je Häringovi, jak již bylo řečeno, Kázání na hoře v perspektivě novozákonního přikázání lásky (zvl. janovské řeči na rozloučenou, J 13–17). Z této perspektivy přistupuje k tradiční látce morální teologie, k přikázáním Desatera (přikázání ‚první desky‘ v k. IV–VII, ‚druhé desky‘ k. IX a násl.). Starozákonní smysl Desatera ovšem vidí v poměrně ostrém napětí s obsahem nového přikázání lásky: „Nesmíme tato přikázání vidět pouze v nedokonalé podobě, jak nám je předkládá Starý zákon“ (13). „Novozákonní morálka má takovou krásu a vznešenost, že na stupni starozákonního myšlení sotva mohla být vytvořena“ (14). Takto zdůrazněný kontrast mezi Starým a Novým zákonem, mezi morálkou „hrozivého budeš“ (23), která patří ještě nenaplněnému času a stanoví proto „zákazy, mezní normy, které chtějí zajistit aspoň nejmenší míru pořádku a spravedlnosti“ (19), a morálkou blahoslavenství, ukazující na cíl, k němuž máme směřovat, nám přece jenom připomene, že jde o dílo staršího data. V pozdějších autorových pracích je vztah Starého a Nového zákona formulován mnohem jemnějším, méně kontrastním způsobem. K tradičnímu základu morálního učení

se autor obrací i v polemice s tehdy novou a módní situační etikou (v k. VI), kde proti příliš absolutistickému pojetí lásky jako jediné normy staví rozlišení absolutních a pozitivních (tedy podmíněných) zákonů (46).

Jinak je ovšem i pro Häringa právě láska, projevující se skutky milosrdenství (Mt 25) a křesťanskými ctnostmi, jak je naznačují blahoslavenství, nejdůležitějším vodítkem. „Smyslem přikázání, především přikázání druhé desky Dekalogu, je ochrana lásky“ (70). Láskou jsme jako křesťané určováni v životě osobním a rodinném i v odpovědnosti společenské, které se nemůžeme zříci a která sahá až do mezinárodní sféry: „Nemůžeme poctivě vyznávat: Věřím v jednu katolickou církev, jestliže se nezasazujeme jak o jednotu křesťanstva, tak o jednotu společenství národů jak jen můžeme na svém místě a svými prostředky“ (79).

V této perspektivě je interpretován i význam svátostí jako znamení Boží milosti, která nás učí milosrdenství a otevírá nás pro nouzi a potřeby našeho bližního: „Milost svátostí se spásně zpřítomňuje jen tehdy, když věřící v radostném poselství a v milosti také slyší a přijímají příkaz lásky k bližnímu“ (50).

Stále palčivě aktuální jsou řádky kapitoly o církvi. Její název (*My jsme církev*) je ostatně shodný s právě probíhajícím radikálním hnutím laiků v Německu a Rakousku. Upozornění, že církev není klérus, že odpovědnost za ni a podíl na ní mají všichni křesťané od laiků až po papeže, potřeba stále kritiky a sebekritiky, jakož i otevřenosti stále novému pochopení pravdy víry, to jsou důrazy, které od koncilu neztratily nic na naléhavosti a neplatí jenom pro katolickou církev.

Až překvapivě časově znějí i po téměř třiceti letech oddíly o celibátu (k. XV) či křesťanské rodině a rodičovství (k. XII a XIII). Najdeme tu jemně, ale zřetelně kritické poznámky k pokoncilnímu vývoji v pohledu na manželské vztahy: „*Papež Pavel VI. věří, že manželská láska může být jen tehdy pravá, jestliže respektuje biologické zákony jako absolutní výraz Boží vůle*“ (96, citace z encykliky *Humanae vitae*). Naproti tomu „... *koncil se ani jednou nezmnul ... o absolutní nedotknutelnosti fyziologických pochodů*“, což by jistě učinil, kdyby toto kritérium „*mělo v očích koncilových otců nepochybný charakter*“ (105). Tento problém ovšem samostatně řeší další autorova kniha „*Krise um Humanae vitae*“ (1968) a mnohé se lze dočíst i v předešle recenzovaném díle (TREF 1/95).

Autorův pastoračně citlivý a otevřený přístup k etickým problémům manželství, který je později shrnut v principu *epikie*, se dá rozpoznat i zde, když ve svém návrhu řešení užívá kategorie ‚vhodné‘ (*angezeigt*, 106) a ukazuje tak, že při vši úctě k tradici a učení církve je mu ohled na pastorační situaci přinejmenším stejně závažným činitelem etického rozhodování.

V oblasti ekumenismu (125nn) klade Häring důraz na pokání, vyznání vlastních vin, potřebu otevřenosti a ochotu učit se. Základním praktickým projevem ekumenismu je nepochybně společná křesťanská služba lásky. Možné a důležité je modlitební společenství, vrcholem, který však není v dohledu, by byla společná bohoslužba eucharistická.

Jaké je tedy poslání křesťanského mravního života? Být svědky pravdy, kterou je Kristus. Znamená to pokoru,

upřímnost a otevřenost, protože pravdu nikdy neznáme docela, ale zároveň odevzdání a zaujetí, protože každá pravdivost s pravdou souvisí. Nejde tu o naše ctnosti jako statické danosti, ale o vztah, odpověď, dialog. „*V centru křesťanské morálky není člověk, starající se o své blaho a naplnění, nýbrž Bůh, který v lásce zve člověka k přátelství, volá ho, omilostňuje a chrání*“ (154).

Druhé české vydání Häringova stručného výkladu morální teologie tedy vyšlo po čtvrt století. Jak upozorňuje redaktor a upravovatel textu, teprve toto znění je úplné. Zkušenější čtenář druhého vydání snadno pozná, které části textu vadily komunistické cenzuře (převážně v kap. X); ale srovnáním textů najdeme i několik vynechávek, které jen těžko připíšeme cenzuře státní (kritika církevních konzervativců a pokleslého papežství, konzervativních biskupů, některé dost adresné až osobní poznámky, např. str. 81, 83, 157). Úpravy textu ve druhém vydání přispěly k větší plynulosti a čtivosti někdy složitých souvětí, chyb je minimálně, jen na str. 106 vypadla z textu o manželském odevzdání ‚přikázaná úcta‘. Naopak ‚historická opodstatněnost zákazu obrazů‘ (33) by možná snesla úpravu (raději: podmíněnost). Oproti originálu nemají obě česká vydání index biblických citací a stručný seznam literatury. Zvláště ten druhý by mnozí čtenáři jistě uvítali, ne snad pro vlastní orientaci v tématu, ale jako doklad o autorových zdrojích.

A ještě poslední poznámka. Znovu-vydání této knížky téměř třicet let po jejím vzniku nám na jedné straně připomíná, že dvě desetiletí, na která se u nás v mnoha ohledech ‚zastavil čas‘, nelze překonat skokem. Ostatně teprve loni se nám dostalo českého vydání



všech dokumentů II. vatikánského koncilu. Na druhé straně je kniha dokladem, že témata, jimiž se zabýval koncil a která se autor pokouší pokorně a otevřeně interpretovat, zůstávají dlouhodobě aktuální. Samotné jádro díla, zvěst o Bo-

žím pozvání k životu v lásce, kterou se autor snaží předávat i s humorem, věren zásadě svého milovaného papeže Jana XXIII. (brát se naprosto vážně, ale ne příliš vážně, 159), je nadčasové.

*Jindřich Halama, Jr.*

## DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL

*Pesch, Otto Hermann: Druhý vatikánský koncil. Příprava, průběh, odkaz. Přeložili Karel Floss, Václav Frei, Václav Konzal, Jaroslav Vokoun, Václav Žilinský. Praha, Vyšehrad 1996, 435 stran.*

Za skvělý počín pochválíme nakladatelství Vyšehrad: České vydání knihy hamburského profesora systematické a ekumenické teologie o druhém Vaticanu tímto počinem bezesporu je. Konečně má český čtenář, teprve nedávno seznámený s kompletem koncilových dokumentů (*Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha, Zvon 1995*) příležitost pohlédnout do zákulisí koncilových jednání a seznámit se tím i s genezí dokumentů a možnostmi jejich interpretace širěji, než umožňují stručné úvody k jednotlivým textům z pera K. Rahnera v uvedené edici.

Poutavým způsobem hodným dobrého žurnalisty autor přibližuje čtenářům prehistorii koncilu od prvního „téměř spontánního nápadu“ papeže Jana XXIII. (29nn), který vyvolal mnoho nedůvěry, ale také záhy mobilizoval kuriální kruhy, aby se samy pokusily vtisknout koncilu své představy, přes obtížnou a nedosti vyjasněnou přípravu až po slavnostní zahájení 11. října 1962, a připojí stručný přehled čtyř jednacích období. Také v dalších výkladech upozorní Pesch na nejednu vzrušující peripetii, která jednání koncilu zavedla do slepé

uličky – anebo je odtud šťastně vyvedla, ohrozila, nebo zase uvolnila přijetí osudových formulací (zvl. kapitola „Skandály a krize“ 99nn). – Ale Pesch pracuje také jako dobrý *pedagog*: S ohledem na čtenáře (a někdejší posluchače) svých výkladů, kteří nemusejí být zblhlí v kanonických kličkách a v jemnostech církevnědějinných souvislostí, vkládá do své knihy instruktivní pasáže, jež stručnou formou seznamují s ‚realiemi‘, bez nichž koncilu nelze dobře porozumět (např. kapitola „Co je koncil?“ 32nn; poučení o různých typech koncilních dokumentů – konstituce, dekrety, deklarace – 82nn; „Liturgie před koncillem“ 111nn aj.).

Zde však již Pesch – pedagog plynule přechází v *systematického teologa*, jehož předním zájmem je *interpretovat* výsledky koncilu, uložené v dokumentech. Zde leží hlavní těžiško jeho pozoruhodné knihy. S velkou přesvědčivostí ukazuje, co všechno musí interpret vzít v úvahu, má-li být svým textům práv. V rozsáhlém exkurzu, mezitím již samostatně publikovaném (a nedosti organicky vloženém do kapitoly o pojetí církve), vykládá podrobně svůj soubor

„pravidel pro interpretaci textu církevního úřadu a zvláště Druhého vatikánského koncilu“ (148nn). S ohledem na váhu předchozí tradice a na pluralitu uvnitř světové katolické církve je třeba si vždy klást otázku, co mohlo být řečeno – a řečeno bylo či nebylo. Znalost toho, co předcházelo: „Smysl určitého koncilního textu a stupeň jeho závaznosti lze poznat výlučně se zřetelem k jeho prehistorii a samému procesu koncilní diskuse“ (156), přičemž je „třeba přísně dbát toho, co takový text *neříká*“, protože to pak nelze považovat za církevně potvrzené či předepsané (154); „závažný smysl textu přednostně vyplývá z omylu, který chce odmítnout“ (155). Různost názorových a zájmových proudů: Koncilní texty jsou výsledkem kompromisů, začasté dosahovaných podle zásady *do ut des*, já dám, abys dal ty, což bylo nazváno „kompromisem reciproční nepoctivosti“, ale Pesch dává přednost označení „kompromis kontradikčního pluralismu“ (150nn).

Budiž již na tomto místě dovolena poznámka recenzentovi, který nejeden „ekumenický“ text sám spoluvytvářel a ještě více textů takto nebo podobně vzniklých musel vykládat. Pro profesionála je to opravdu dobrodružný, vzrušující podnik. Ale i on se jednou dostane na práh otázky, v jakém vztahu je tento druh církevní řeči k Ježíšovu pokynu (Mt 5, 37), že jeho učedníci mají mluvit „Ano, ano, nikoli, nikoli“. Kdy bude křesťanstvu dáno vyjít ze sémantického zajetí, kam se stále hlouběji a dobrovolněji propadá, kdy bude církev opět umět říci ‚chléb‘ – a mínit: ‚chléb‘?

Ať tak či onak: Pesch prokazuje kromobyčejné interpretační umění, když analyzuje hlavní (nikoli všechny) výsledné texty druhého Vaticanu. Nej-

více jeho pozornosti poutá dogmatická konstituce o církvi (*Lumen gentium*), k níž se neustále vrací: Nepochybně otázka církve byla pro koncil otázkou klíčovou, jak vytušil již v prvním týdnu kardinál Montini, který měl záhy jako papež Pavel VI. vystřídat Jana XXIII. ve vedení koncilu, když v dopise svému papeži navrhl soustředit se na téma církve a rozpracovat je *trojím směrem*: „Z hlediska tajemství církve... z hlediska poslání církve... a z hlediska vztahů církve k ostatním společenským skupinám, jež k ní nepatří“ (95). Pesch ve svých výkladech vpodstatě kopíruje strukturu tohoto Montiniho návrhu.

Z hlediska vnitrocírkevního byly citlivými body diskusí dva zájmy: Pokus vrátit důstojenství Božího lidu před hierarchickým řádem církve – to se do značné míry podařilo až tak dalece, že koncil přijal i samostatný dokument o úloze laiků v církvi (*Apostolicam actuositatem*). Pokus nově definovat princip kolegiality biskupů, tj. míru eucharistické, duchovní a správní samostatnosti místních církví; zde Pesch právem konstatuje, že toto napětí mezi centrem a místem nelze vyřešit teoreticky, nýbrž prakticky, ale že koncil posunul myšlenku církve jako *communio* do té míry do popředí, že již nebude možno tento problém umlčet (186n).

V souvislosti s eklesiologií koncilu budiž recenzentovi dovolena druhá poznámka. Pesch přátelsky, ale asi právem odmítá kritiku evangelického autora G. Marona, ústící do otázky: Církev nebo ospravedlnění? (192nn). Má pravdu, když mu namítá, že „měřítko k posouzení koncilu si nelze zvolit úplně libovolně, je nutno je hledat v církevně kryté teologii předkoncilní“ (195). Řekněme tedy, že Maron posuzuje koncilní

eklesiologii nespravedlivě. Ale stává se tím bezpředmětnou věc sama? Totiž otázka role církve jako prostřednice spásy? Brizanci otázky nechtěně podtrhuje nápadné mlčení společného prohlášení o ‚ospravedlnění‘ mezi římsko-katolickou církví a Světovým luterským svazem, které právě v těchto měsících prochází posledními redakcemi. Je povtivé vyzávorkovávat otázku eklesiologických průmětů zvěsti o ospravedlnění z ekumenických diskusí? – Vzdáleně, ale nikoli nepřítmo s tím souvisí pohled na církvev jako *peccatrix*, hřšníci a otázka autentické sebekritiky historické církve, jak ji koncilní eklesiologii namítl Ulrich Kühn (198). Hrází církevního triumfalismu nebudou teologické věty, nýbrž zřetelné doznání selhání historického křesťanstva, jak to poslední papežové, na koncilu i mimo koncil několikrát vyjádřili.

Dekret o ekumenismu (*Unitatis redintegratio*) zásady konstituce o církvi rozvádí, aniž je příliš konkretizuje. Jeho konstrukce se opírá o enigmatickou větu z LG 8, že „jediná Kristova církev... *subsistuje* v katolické církvi“, třebaže i mimo její hranice „je mnoho prvků posvěcení a pravdy...“ Pesch se ve své interpretaci nespokojuje s prostým smyslem výrazu *subsistit*, který katolického křesťana ujištuje, že ‚pravou církvev‘ nemusí hledat mimo hranice církve katolické, i když je nepochybné, že za těmito hranicemi není samé ‚eklesiologické vakuum‘ (Jan Pavel II.). Složitým postupem vytěží Pesch z výrazu *subsistit* víc: Silné ‚prvky seberelativizace‘ (217), které jsou účinnou zábranou pro ‚ekumenismus návratu‘ – totiž do Říma – jehož logika se v nejedné pasáži dekretu nabíží. Takto si koncil uzavřel jednu cestu k obnově jednoty,

aniž navrhł jinou nebo jiné. V této principiální otevřenosti je podle Pesche vrcholná hodnota dekretu o ekumenismu: Koncil vyslovil výzvu k dialogu, ale nevyslovil žádnou strategii postupu k jednotě; vyplul na otevřené moře a svěřil věc jednoty církve „samotnému vanutí Ducha“ (223).

Také konstituce o Božím zjevení (*Dei verbum*) má podle Pesche největší zásluhu v tom, „že udržela otázku Písma a tradice a jejich poměru k učitelkému úřadu ve všech rozhodujících bodech otevřenou, tj. nerozhodnutou“ (279). Podobně Pesch hodnotí i dokument o církvi v dnešním světě (*Gaudium et spes*), jehož označení ‚pastorální konstituce‘ má v sobě nemalé napětí: Jak může nějaký text být ‚konstitucí‘ – závazným vyhlášením nauky – a zároveň textem ‚pastorálním‘, orientovaným ke konkrétním, dočasným situacím? „Jestliže se celý podnik pastorální konstituce přece jen vydařil, pak jedině proto, že se otcové odvážili učinit něco zcela nového a na dosavadních koncilech naprosto neobvyklého: vyjadřovat se pouze v předběžné formě“ (305).

Pesch ve své knize komentuje a interpretuje i další koncilní texty: konstituci o posvátné liturgii (107–132), dekret o pastýřské službě biskupů v církvi (249–252), deklaraci o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím (281 až 298). Ale již z těchto sond je zřejmé, v čem spatřuje největší význam a přínos koncilu: V tom, že byly nastoleny nové otázky, ale byly v mnoha významných případech ponechány otevřené. Rozhovor může pokračovat, proces není uzavřen. *Causa* není  *finita*.

To odpovídá představě, kterou měl Jan XXIII. o koncilu, když jej svolával. „Stanovil koncilu primárně pastýřský

úkol – bude to pastorální koncil“ (69). Nebyl svolán, jako většina koncilů předchozích, k obraně církevní nauky před bludy, nevyhlásil žádné dogma a tudíž nemusel nikoho a nic uvrhnout do klatby. Po této stránce je druhé Vaticanum skutečně novum.

Neuzavřenost výsledků koncilu je ovšem činí zranitelnými. „Některé texty jsou – a to vědomě, i když s nevolí – ambivalentní a dovolují představitelům různých, ba dokonce protichůdných zájmů se odvolávat vždy na ‚jejich‘ koncilní text“ (342). Vývoj po koncilu ukázal, že této ambivalentnosti nebylo vždy využito ve smyslu koncilové většiny, nýbrž nejednou proti němu, ať už přímým působením mocensky a administrativně silných skupin, ať vlivem zpětného rázu přílišné svobody. Také proto se pokoncilní vývoj, zvláště po r. 1980, jeví jako ‚restaurace‘ a ‚Řím‘ jako hádanka.

Pesch se hlásí k názoru Rahnerovu, že koncil si uvědomil úkol „přechodu církve do třetí epochy jejích dějin“, srovnatelný svým významem s přechodem od první (židokřesťanství) do druhé epochy (západní, euroamerické křesťanství). Jde o přechod „ze západního kulturního okruhu do celosvětového

lidstva“ a s ním spojený „gigantický úkol přetlumočení“ (346). Koncil přirozeně nemohl tento úkol provést, dost bylo na tom, že jej umožnil – se všemi bumerangovými riziky pro církevní strukturu, jak se to nejnápadněji jeví v neukončeném sporu o míru samostatnosti partikulárních církví a o princip kolegiality biskupů.

\* \* \* \* \*

Česká verze Peschovy knihy, doprovázená úvodním slovem kardinála Königa a autorovým „pozdravením českým čtenářkám a čtenářům“ vychází v pěkné úpravě a korektním překladu. Překladatelům by bylo možno snad jen navrhnout, aby pro větší srozumitelnost neuzívali výrazu ‚ortodoxní‘ křesťané či církve tam, kde jde o křesťany či církve ‚pravoslavné‘, výrazu ‚Ekumenická rada církví‘, kde jde o ‚Světovou radu církví‘ (v New Delhi se nekonal její kongres, nýbrž valné shromáždění, 286) a výrazu ‚školní‘ římská teologie, kde jde o teologii ‚školskou‘. – Peschovy knihy s užitekem užije každý, kdo se chce poučit nejen o druhém vatikánském koncilu, nýbrž i o procesech uvnitř katolické církve.

Pavel Filipi

## SKÁLY A KAMENY

*Petr Šandera, Význam skal a kamenů v pohledu Starého zákona. Dizertační práce na Husově teologické fakultě UK, 1996.*

Dizertační práce mladého duchovního československé husitské církve, Petra Šandery, je z oboru Starého zákona. Pro každou církev je nesmírně důležité, aby vyrůstali noví schopní starozákonníci.

Autor nám nabízí nový pohled na kameny v přírodě, které jsou konvenčně pokládány za neživé. Šandera na fenoménu kámen ukazuje, jakou sehrál v historii starého Izraele ‚významo-

tvornou roli'. To se vtisklo se i do novozákonních christologických výpovědí. Kristus je nazýván živou skálou, která jde před Božím lidem (1K 10, 4). Přitom nejde jen o oblast teologie. Takovéto zkoumání napomáhá i umění, které zaostruje svůj pohled na náboženské hodnoty neživých fenoménů v přírodě.

O čem dizertace pojednává? Jaká témata leží autorovi na srdci? Nejprve nás uvádí do statistické části, potom do sémasiologie, následuje oddíl religionistický a exegetický, dále se zabývá Motivy skály/kamene, přešlymi do Nového zákona.

Autor připojuje detailní poznámky, velmi užitečný rejstřík jmen a pojmů, zkratek. Je zde hojná použitá literatura. Z českých autorů jsou uváděni: M. Balabán, M. Bič, S. Daněk, J. Heller, St. Heřmanský, V. Kubáč, J. Mánek, B. Pípal, J. B. Souček.

Práce je dosti obsáhlá, (184 stran). Je rozvržena do sedmi kapitol. K nejzajímavějším oddílům patří: Kámen – předobraz Mesiáše, Motivy skály/kamene, které se objevují i v Novém zákoně.

Zvlášť pozoruhodný je poukaz k 1K 10,4: Zde je Kristus označen za skálu, z níž lid na poušti pil vodu (Ex 17, 6). Mluví o duchovní skále (*petra pneumatiké*). O událostech pouště včetně pití vody ze skály se tam píše jako o výstražném obrazu (tak ČEP, ř. *typikós*, 10, 11). Kristus je chápán jako skála (obraz Boží moci, lásky a péče) ve smyslu typologického výkladu Písma, který patří mezi základní metody výkladu už v rabínské exegezi. M. Massini jej uvádí jako jednu ze základních metod výkladu od apoštolů. Pavel zřejmě navazuje na pozdně židovskou legendu o putující skále, která provázela Izrael na poušti. Mesiášský výklad této skály však pozd-

ní židovstvo nezná. Skála je obrazem pevného základu, místa, na němž lze odolat bouři a náporu sil chaosu. Vody chaosu, brány podsvětí a mocnosti zla na skálu útočí. Těm, kdo věří, je úhelným kamenem a těm, kdo vzdorují evangeliu, se stává skalou skandálu. Kristus je živý kámen, spásný kámen a kámen soudu. I jednotliví křesťané mají být takovými živými kameny.

V religionistické části pisatel nahlíží do náboženského rozměru pojmů skála/hora a kámen. Jde o oblast ve vnímání posledních staletí v Evropě upozadovanou, ba opomíjenou. Upozorňuje na to, že ve starověku – na rozdíl od našeho myšlení – skály/kameny byly namnoze povahy božské, v pozdějším zpracování symbolické. Tento všeobecně náboženský pohled sdílel i Izrael.

S titulováním Hospodina jako Skály se setkáváme hlavně v hymnické řeči Žalmů i v obrazné řeči proroků. „Jako by toto slovo chtělo postihnout Boha v aspektu útočiště, převažující síly a nerosovatelné převahy. Takto se snaží interpretovat predikát ‚súr‘ např. Jeroným ve Vulgátě (*Fortis*).“

Autor nám umožňuje ponořit se do netradičního a poněkud nezvyklého uvažování. Propracoval princip otevřenosti, tvořivého navazování izraelského lidu na mimoizraelské tradice v případě fenoménu kámen/skála. Doktoranda na toto téma upozornil v roce 1993 dnes již zesnulý profesor ThDr. Vladimír Kubáč a zdůraznil zkušeně, že toto téma dosud nebylo komplexně zpracováno, což ovšem znamená, že k němu ani nebude snadné nalézat vhodnou literaturu.

Co toto téma pro něj osobně znamenalo, vyznává Petr Šandera v závěrečné kapitole: „Motiv skály v Písmu nás

přivádí k otázce víry, spolehnutí se. Jako křehcí tvorové (*jeser*) máme možnost být neotřesitelně pevní, pokud se opřeme (*S-M-K*) o toho, který je Skála věků. Tak se nám toto slovo stává aktuálním pozváním k opravdu bytostné víře, opření svého nejistého života v jistotě Hospodina.“

Při čtení textu si uvědomíme, že toto nezvyklé téma odhaluje nové souvislosti, o nichž nejsme zvyklí přemýšlet. je zřejmě třeba revidovat své postoje k ‚neživé‘ přírodě, abychom hlouběji pochopili symboliku, jejíž pestrá škála se tu před námi otevírá, naznačuje vzájemné souvislosti, poukazuje k „určitým mytickým prvkům a obrazům, které

nacházejí svůj odraz ve zvěsti Starého zákona“.

Můžeme ‚zeslyšitelnit‘ řeč kamene? Doktorská práce Petra Šandery se zabývá podnětným tématem. Nejenže osvětluje některá temná místa Starého zákona, ozřejmuje souvislosti starozákonního vyznání s okolním náboženským světem. To je důležité pro současnost, kdy křesťanská církev vstupuje do rozhovoru s řadou jiných velkých náboženství.

Dizertační práce je tedy závažná nejen pro teologii a historii náboženství, nýbrž i pro dějiny umění, protože tyto oblasti jsou propojeny a vzájemně se ovlivňují.

*Olga Nytrová*

## PRVNÍ ZKUŠENOST S BOHEM

*Marielene Leistová, První zkušenost s Bohem. Z německého originálu Erste Erfahrung mit Gott (Herder, Freiburg i.Br. 1992<sup>20</sup>) přeložila Marie Opavová. Vyšehrad, Praha 1996, 128 stran, doporučená cena 72 Kč.*

Doktorka filozofie a psychoterapeutka s hlubokými znalostmi náboženské pedagogiky a teologie vůbec, hovoří s rodiči o výchově dětí k víře. Má za to, že v ‚náboženské otázce‘ jde o věc pro děti velmi podstatnou. Může proto zarazit, že několikrát zdůrazní: „S náboženskou výchovou dětí je třeba vyčkat“ (9), děti nevodit na bohoslužby příliš brzy a často (84). Víra je celkový životní styl, který si dítě osvojuje především životem v rodině, tedy zkušeností, ve svém přirozeném prostředí, přirozenou cestou. Autorka rodiče osvobozuje od křečovitě snahy dítě za každou cenu něčemu z obsahů víry naučit. Na druhou stranu je zásadně proti tomu, aby děti byly liberálně ponechány co nejdéle v neutralitě, nezužovat tak předem prostor, aby se

mohly později svobodně rozhodnout.

Knížka je rozdělena do tří větších celků (*Od narození do tří let, Dítě od čtyř do sedmi let a Dítě v důležitých a mezních situacích*), v nichž se zabývá, přiměřeně věku, základními výchovnými a teologickými otázkami. Velkou pozornost věnuje modlitbě, kdy a jak začít se seznamováním s Písmem, jak se stavět k velkým svátkům (Vánoce, Velikonoce, Mikuláš) vzhledem k tomu, že děti se setkávají s jejich zpohanštělou podobou, co má dítě z bohoslužeb, jak vnímá smíšené manželství rodičů. Závěrečný oddíl mluví o tom, jak děti připravovat na krize (nechránit je před nimi za každou cenu), ale velmi výrazně vykládá o potěšování jako jednom ze základních pilířů výchovy.

Autorka nemoralizuje. Dává však nesčetně dobrých rad na základě své poradenské zkušenosti. Nezapírá, že je katolicky orientovaná, což evangelickému čtenáři může přinést některé otázky. Například pojetí hříchu, přirozeného poznání Boha, s úctou ke svatým však radí rodičům „neplést dětem hlavu příliš brzy“ (77). Charakteristické je rovněž soustředění na život v rodině. Trochu tedy postrádáme větší reflexi toho, co

znamená pro vznik a život víry občanství sboru.

Můžeme s leccíms polemizovat i nesusouhlasit („Zlobivost našich dětí s Bohem nijak nesouvisí... dobro však s Bohem souvisí“ [62]), ale i v tom je tato knížka cenná: Jde o to, abychom o věcech víry v rodinách hovořili. Rozhodně bych se nebál doporučit tuto knížku například číst ve sborech s mladými manželi a rodiči.

Ladislav Beneš

## PODOBENSTVÍ JAKO POEZIE A TERAPIE

*Kähler Christoph: Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von Gleichnissen Jesu. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1995; 269 stran*

Kniha je rozdělena do čtyř kapitol, je opatřena věcným i jmennými rejstříky a seznamem literatury k tématu.

V první, obsáhlé kapitole (*Poesie und Therapie – der Ansatz*) autor teoreticky formuluje svůj přístup, v jednotlivých podkapitolách jej konfrontuje s přístupy dosavadními a ozřejmuje teologické i neteologické (lingvistické, psychologické) předpoklady své metody.

Druhá kapitola (*Poesie und Therapie in den Gleichnissen Jesu – einige Texte*) nabízí konkrétní výklad řady Ježíšových podobenství.

Třetí (*Die Welt der Gleichnisse Jesu – eine Zusammenfassung*) a čtvrtá kapitola (*Gleichnisse predigen, Gleichnisse erzählen, Gleichnisse erfinden? Ein Nachwort*) jsou celkově kratší a nabízejí spíše jen shrnutí a dotazování toho, co již bylo v předchozích kapitolách řečeno.

Kähler si klade za cíl konfrontovat běžné exegetické postupy s přínosem lingvistiky a zejména teorie komunika-

ce; v tomto ohledu se odvolává zejména na Watzlawickovo rozlišování ‚digitální‘ a ‚analogové‘ stránky komunikace (digitální = pojmy, logické operace s nimi a analogová = gesta, intonace, atd). Podobně u Bühlera se inspiruje jeho rozlišováním mezi ‚Darstellung‘, ‚Kundgabe‘, ‚Apell‘ v každé promluvě. Od Habermase a potažmo i Arensse přebírá dělení lidského jednání na ‚práci‘ (= jednání monologické, nesociální, zaměřené k cíli) a ‚komunikaci‘ (= jednání dialogické, sociální). Arens pak lokalizuje podobenství v rámci komunikace jako diskurs, tedy komunikativní jednání, které má teprve nastolit základní konsensus pro další dialog; v případě Ježíšových podobenství pro dialog mezi ním a farizeji. Kähler už s tímto úzkým vymezením nesusouhlasí a pro svou analýzu, jakou funkci přijímá podobenství v rámci komunikace, hledá další podněty v oblasti psychologie a pastorace (Seelsorge).

Poměrně velký prostor ve své knize věnuje Kähler teorii metafory a pojetí podobenství jako metafory, které už mezitím mezi teology zdomácnělo. Zde cituje snad rovnou měrou novozákoníky i linguisty. Důležitý a přínosný je Kählerův důraz na *diachronní aspekt metafory*, který zejména v teologických pracích nebývá příliš brán v potaz. Kähler s odvoláním na Lausberga postuluje tři až čtyři stadia metafory: Ve svém prvním stadiu je metafora neotřelým novotvarem, nezvyklým obrazem a provokací vůči jazykové konvenci. Svou nezvyklostí nutí k přemýšlení a zůstává otevřená výkladu v rámci celého obrazu, který nabízí. V dalším stadiu dochází k jejímu zdomácnění v určitém společenství a toto zdomácnění přináší ztrátu původní otevřenosti: Metafora je chápána v jednom určitém významu, přijata s jedním výkladem. V dalších stadiích pak přestává být vůbec vnímána jako zvláštní obraz, je užívána idiomatically nebo se dokonce může stát technickým termínem. Pro exegeta je tedy podstatné, v jakém asociativním horizontu (a v jakém svém stadiu) byla metafora užita.

Celá tato příprava směřuje u Kählera k hlavnímu ohnisku jeho zájmu, a tím je napětí původního dialogu mezi Ježíšem a prvními posluchači. Pro plnohodnotné pochopení Ježíšových podobenství je třeba se ptát na situaci, v níž byla vyprávěna, na vztah mezi vyprávěčem (Ježíšem) a posluchači (*unter dem Aspekt der Sprecher-Hörer-Beziehung*), kdy a jakým způsobem Ježíš svých podobenství užívá a co jimi působí.

To je i východisko, z něhož se Kähler vyrovnává se svými předchůdci. O podobnou rekonstrukci původního nebo alespoň typického původního užití a původního vztahu Ježíš – posluchači se

samozejmě pokusila už řada teologů. Pro Jülichera je mezi Ježíšem a posluchači vztah učitel – žák, podobenství jsou vyprávěna pro názorné poučení. Většina dalších badatelů předpokládá – arci s různými obměnami – v podstatě polemické zasazení a tedy vztah Ježíš – oponenti (např. farizeové). Toto polemické či apologetické zasazení Ježíšových podobenství Kählera obzvláště popouzí. On sám pak předpokládá užití pozitivní, ‚terapeutické‘. Vztah mezi Ježíšem a posluchači podobenství by se dal nejspíše přirovnat ke vztahu terapeuta a pacienta/klienta. Aspoň potud, pokud je terapie chápána jako cílené, metodicky kontrolované počínání, zaměřené na obnovu či zlepšení životaschopnosti pacienta (*methodisch kontrolliertes Verfahren, das auf die Herstellung oder Verbesserung der Lebensfähigkeit zielt* – str. 46). Zde se odvolává na význam, který má metafora i v moderní psychoterapii, ať už (podle odlišných škol) slouží k diagnóze a anamnéze nebo je prostředkem lepšího dorozumívání s pacientem anebo nakonec i terapeutickým nástrojem.

Ježíšova podobenství chápe v tomto třetím způsobu užití, tj. jako terapeutický nástroj. Podobenství nabourává běžné vidění světa i sebe sama, nabízí posluchačům možnost nové (sebe)reflexe a otvírá novou perspektivu.

Podobný přístup není v teologické diskusi o podobenstvích neznámý a jistě by našel spřízněné duše zejména u těch teologů, kteří se zabývali teorií metafory. Kählerovým cílem však také není od základu nová a nesourodá metoda, nýbrž naopak uvážlivé a vyvážené spojení právě těch metod a přístupů, které jsou v teologii i ve filozofii jazyka k dispozici. V konkrétních exegezích pak



zaujme Köhlerův důsledný zřetel na (předpokládanou) situaci posluchače a možnost, kterou podobenství svým posluchačům nabízí.

Nutným předpokladem pro tento přístup je ovšem znalost *původní podoby* Ježíšova podobenství, stejně jako i původní situace posluchačů. To si Kähler ve své knize uvědomuje. Odtud jeho nekompromisní teze, že klasickou historicko-kritickou analýzu nelze obejít a současně i neochvějný optimismus, že novozákonní podobenství sice prošla někdy i řadou přepracování, ale původní (Ježíšem vyřčená) podoba je až na výjimky jasně patrná. Tato touha po *ipsissima verba* není v přístupech, které se odvíjejí od teorie metafory běžným jevem, ale v Kählerově případě je nezbytná, chce-li uvažovat o původní situaci a původním působení. Samozřejmě jsme již zde natolik vzdáleni od rané *Formgeschichte*, že pozdější vrstvy neodpadávají jako balast. Také ony mají svého vypravěče a své posluchače, také zde se aktualizovaně něco odehrává a podobenství nově působí. Podobenství se tak podle Kählera stávají téměř čítankou k vývoji rané církve. Výhradním předmětem Kählerova zájmu je však to, co se odehrálo mezi Ježíšem a prvními posluchači.

Druhým nezbytným předpokladem vedle původního znění podobenství je znalost původních posluchačů. Kähler si uvědomuje, že musí rekonstruovat horizont jejich problémů a rekonstrukce, kterou nabízí, je velmi zajímavá. Nicméně právě v závislosti na těchto dvou rekonstrukcích se ukazuje určitá slabina jeho přístupu.

**Hodnocení:** Kniha je napsána zřetelným, přehledným způsobem. Autor jas-

ně definuje svůj záměr, kterému posléze dostojí. Výlučnost, s jakou hájí Ježíšovo terapeutické, ne-polemické užívání podobenství, je možná poněkud zjednodušující, ale jako prezentace nového důrazu únosná. Určitou slabinou jeho přístupu zůstává již zmíněná závislost na sice původním, za to však jenom hypotetickém znění. Samozřejmě, že taková rekonstrukce nejpůvodnějšího znění má smysl – ale připadá mi poněkud vratké celý výklad de facto postavit jenom na ní. Ještě o něco problematičtější je rekonstrukce původní situace. Souhlasím s Kählerem, že se po prvních posluchačích a horizontu jejich problémů máme ptát. Ale v okamžiku, kdy tuto otázku po prvních posluchačích označí za nezbytný předpoklad, abychom podobenstvím mohli porozumět, nebezpečně se blíží argumentaci v kruhu. Onen žádaný obraz prvních posluchačů totiž rekonstruuje právě z těch podobenství, kterým chtěl teprve ze znalosti posluchačů porozumět.<sup>1</sup> Při důrazu, jaký klade na reakci prvních posluchačů, mi poněkud chybí vyrovnání s B. B. Scottem (*Hear Then the Parabel*) – v seznamu literatury je uveden, v knize samé není ani zmíněn.

To jsou však jenom poznámky na okraj. Celkově konstatuji, že kniha je svěžím přínosem a zejména konkrétní exegeze (tedy aplikace autorových „spojených metod“) jsou velmi podnětné.

Jiří Mrázek

<sup>1</sup> Jeho líčení posluchačů, kteří rádi naslouchají historkám z vyšší společnosti, ale ještě raději slyší, jak někdo z té vyšší společnosti byl napálen – sr. L 16, 1nn; kteří dobře vědí, co je to být odkázán na žebrání, půjčovat si v nouzi od přítele chleba a pod., je nesmírně plastické, nicméně odvozené právě z toho, že podobenství taková témata nabízejí, tedy z nich samých a nikoli z vnější evidence.

## KAJÍCÍ ŽALMY

*Pavel Filipi, Kdo slyší můj nářek? Poselství kajících žalmů. Mlýn 1997, 97 stran.*

Kniha nemusí být rozměrná, aby byla důležitá. Bídou čtenářů jsou tlusté knihy, které říkají jen málo nebo nic. Proto už staří Řekové měli úsloví: „Velká kniha – velké zlo“ (*mega biblion, mega kakon*). Jistě to neplatí o všech, ale právě proto nevelká, stručná kniha s bohatým obsahem potěší dvojnásob. A takový je i výklad poselství kajících žalmů od známého profesora praktické teologie na Evangelické teologické fakultě UK.

V krátkém dvoustránkovém úvodu vykládá autor, že název ‚kající žalmy‘ přikládala stará církevní tradice sedmi žalmům (6; 32; 38; 51; 102; 130; 143), čteným pravidelně v postní době. Byly proto často překládány a vykládány pro lid. V poreformační době ustoupily jako samostatný soubor do pozadí.

Základem knihy byl cyklus pobožností, které měl autor na fakultě v postě 1987. K výkladu je připojena starší meditace o žalmech z r. 1984, přednesená jako úvod k hudebnímu provedení žalmů souborem *Canticum sacrum*.

Pak následuje vlastní výklad sedmi žalmů. Nejprve je uvedeno znění žalmu v ekumenickém překladu, pak výklad, rozčleněný do několika odstavců s promyšlenými nadpisy a na závěr stručná modlitba. Výklad je velmi hutný, ale zůstává vždy dobře srozumitelný i prostšímu, nicméně pozornému a přemýšlivému čtenáři. Autor ve svých výkladech spojil velmi šťastným, organickým způsobem důkladnou práci na původním hebrejském znění se zájmem pastýřským a osobně útěšným v nelepším slova smyslu. Není to laciná útěcha, že

se v našem životě vše snadno a rychle zdaří, ale ‚drahá‘ útěcha, která staví všechny naše bídy a viny, nesnáze a troskotání do osvobozujícího světla Božího slova a proměňující síly Boží blízkosti. Sice střídavě, ale zřetelně se tu ozve i výhled ke Kristově oběti a k moci jeho vítězství. Tak je čtenář ujišťován o vykoupení, aniž se toto vykoupení zakládá na člověku, lidském nitru, lidských pocitech a lidských skutcích. V tom je autor ryze reformační a biblický. Jímavé foukání na dušičku ani oslavování vlastního ‚obrácení‘ tu není, ale o to je jistota našeho vykoupení pevnější, protože je zcela založena na Božím díle a nepodléhá výkyvům lidského nitra. Tak je čtenář v celé knize veden jemnou, leč pevnou rukou do samého jádra žalmistova zápasu.

Co je za touto nevelkou knihou práce, může rozpoznat asi jen odborník – profesionál. Je tu sice stručně, ale velmi názorně vyloženo dvanáct výrazů hebrejských, vesměs ústředního významu pro teologii žalmů, tři řecké a asi deset latinských.

Je zajímavé, koho autor a jak často cituje. Nejčastěji je citován Luther (8x), pak Buber (4x). Dále tu najdeme jména (uvedeno podle pořadí knihy, v závorce stránka): C. Westermann (9), Jiří Strejc (14), B. Duhm (21 a 66), J. Heller (49 a 68), K. Deurloo (62), P. Tillich (66), L. Feuerbach (78), S. Freud (78), J. Calvin (82), F. M. Dostojevský (83). Pro znalce reformátorů není překvapením, že je tu Luther citován nejčastěji. Jeho výklady, ostatně podobně jako výklady

P. Filipiho, spojují zvláštním způsobem teologickou hloubku i živé osobní zaujetí a byly mnohokrát plodnou inspirací pro řadu dalších vykladačů.

Pěkný je i závěr, krátké slovo k žalům obecně, zaujímající čtyři strany. Autor tu vysvětluje, že žalmy jsou nám blížké právě pro svou leckdy drsnou a nepřikrášlenou syrovost. Hlásí se tu k slovu všechny druhy lidské úzkosti a bídy. Ale žalmisté se s tím vším obracejí na Boha a on je s tím vším přijímá. Tak se nárek prosících mění v dík přijatých.

Poslední strany (95–97) zabírá obsah, který velmi šťastně opakuje mezititulky vykladačských odstavců a tak dobře ukazuje, oč ve kterém žalmu jde. Po obsahu najde čtenář ještě seznam knih, dosud vydaných v nakladatelství *Mllyn*. Filipiho žalmy jsou devátou publikací.

Grafická úprava knihy je zdařilá, střídání typů písma výrazně zpřehledňuje text. Řeč je jasná a srozumitelná, neobvyklé výrazy jsou ihned vykládány.

A co kritické připomínky, zeptá se čtenář. Není snadno kritizovat, když potkáte práci, která vám mluví ze srdce. Musím prostě přiznat, že jsem v knize nenašel nic, s čím bych přímo nesouhlasil. Snad jen něco málo bych asi formuloval trochu jinak nebo rozvedl ještě o něco víc. Příklad: Na straně 69 se vykládá Ž 130, 4: „...*tak* (totiž odpuštěním) *vzbuzuješ bázeň*“. Dodal bych: Vladaři starého věku musí vzbuzovat bázeň tresty a hrůzami. Kdyby odpouštěli, vymklo by se jim vše z rukou. Ale Hospodin si může dovolit odpustit, a přece se mu nic z ruky nevymkne, protože nakonec dokáže vše obrátit k dobrému. A to je ovšem něco, tato eschatologická svrchovanost toho, kdo má poslední slovo, co vzbuzuje nesko-

nale větší údiv a bázeň než všechny zá-sahy světa pánů temností věku tohoto dohromady.

Podobné místo je na str. 81, kde se vykládá výraz ‚spravedlnost‘ při rozboru Ž 143, 11. Hebrejščina má dva výrazy: *cedek*, označující strukturu a princip; byl původně jménem kenaanského bůžka, podobného řecké Díké. Druhý výraz, hebrejsky *cedáká*, označuje akci či čin, kterým Bůh obnovuje porušený řád, zasahuje do dění a tvoří či znovutvoří spravedlnost. Odtud je opravdu už jen malý krůček k novozákonnímu pavlovskému ‚ospravedlnění‘, řecky *dikaíosyné*.

Třetí místo je na straně 58. Jde o výklad závěru Ž 102. Autor tu říká: „Zlom, k němuž je modlitba orientována, nemusí být totožný, a v našem případě ani nemůže být totožný, s proměnou modlitebníkova vnějšího osobního údělu. U žalmu 6 nebo 38 jsme se ani náznakem nedověděli, že by se nemocný žalmista ze své nemoci uzdravil, nýbrž že ‚Hospodin slyšel‘, že odpověděl, že reagoval. V našem žalmu je to ostatně to první, oč žalmista prosí: *Nakloň ke mně ucho, odpověz mi* (v. 3). V celém žalmu není ani náznak toho, že by se zastavilo žalmistovo spění ke smrti. Ani to nepředpokládáme. Člověk je smrtelník – v tomto bodě je celá Bible kromobyčejně jasná a střízlivá. Člověk je smrtelník – bez výjimky. Modlitba žalmistova přesto nevyzněla do prázdna, byla vyslyšena v tom a tím, že se mu vrátil (či byl zachován) výhled k slavnému Božímu dokonání. Osobní příběh končí. Ale Boží sláva, sláva toho, který svého Syna vzkřísil z mrtvých, se rozlije nad celým stvořením. V této naději můžeme odvážně žít i blahoslaveně umírat.“

Tolik autor. Zvolil jsem záměrně delší citát, aby jeho zkrácením nedošlo ke zkrácení. Ze starozákonního hlediska je tu vše naprosto v pořádku. Ve Starém zákoně se opravdu eschatologická naděje týká především celku Izraele a Hospodinova vítězství nad všemi mocnostmi, které se vzpírají jeho vládě.

I v Novém zákoně byla křesťanská naděje často nemístně individualizována, ba privatizována, až se skoro zdálo, že Bůh usíje každému jeho malé soukromé nebe přesně na míru. Potud Pavlu Filipimu rozumím. A přece se mi zdá, že to, co se tu říká, je trochu málo. Člověk je jistě smrtelný bez výjimky a všechna naše naděje proti smrti spočívá cele v Bohu. V nás samých není nic samočinně nesmrtelného. Ale větu „osobní příběh končí“ je možno pochopit různým způsobem. Náš osobní a lidský příběh jistě. Ale míní se tím, že Nový zákon nemá naději pro jednotlivce, nýbrž jen pro „odindividualizované“ nové stvoření? Mám za to, že

když se Bůh v Kristu stal člověkem – jednotlivcem, znamená to velikou nadějí právě i pro jednotlivce. Můj osobní příběh končí a přece nekončí, protože pokračuje – samozřejmě z milosti – jako příběh Kristův. To je pavlovské ‚být v Kristu‘. – Nebo to myslí autor knihy jinak a chce zůstat jen u obecnějšího: „To, co nám Bůh připravil, je jistě dobré. Víc nechťjme vědět.“ Jistě, i u takového pojetí je možno se zastavit a zůstat. Nicméně se mi zdá, že zde je nejcitlivější otevřená otázka celé knihy. Možná by stálo za to, kdyby autor, který má tyto otázky jistě promyšleny, někdy vyložil svůj pohled ve zvláštním článku, třeba i s odvoláním na podnět, obsažený v této recenzi. Nejde jen o mudrování o otázkách, které beztak ze samé podstaty věci daleko přesahují všechny naše představy (*totaliter aliter!*), byť sebepečlivěji odvozované z biblických (pozor!) obrazů. Jde především o hledisko pastýřské: Abychom se měli nač těšit i v poslední vteřině našeho života.

Jan Heller

## PROTESTANTISMUS NA CESTĚ MEZI KATOLICTVÍM A ILUZÍ

*Kasper Walter, Dogma pod Božím slovem; vydal Vyšehrad, Praha 1996, 2. vydání, 126 stran.*

Když v roce 1971 vyšla uvedená kniha v češtině poprvé, měla zahájit výběrovou řadu z děl tehdejších špičkových světových teologů. Politická situace sedmdesátých let byla však k české teologii macešská, takže zamýšlená snaha zůstala jen u jedné vlaštovky. Za čtvrt století se nicméně objevuje opět a ohlašuje jaro. Je jím teple vstřícná, střízlivě jasná a květnatě přesahující odpověď po vzniku, definici, službě a funkci dogma-

tu ve vztahu k Písmu, evangeliu, tradici a liturgickému projevu církve od přesvědčivě kompetentního a ekumenicky nepředpojatého německého katolického systematika. Ač svou odpovědí míří do řad vlastních, mnohému se tu přiučí i nekatolík.

**I. Evangelium versus dogma?** Z počátku se dozvídáme traumatizující, leč (snad právě proto) pravdivé zjištění: Dogma je tíhou na dialogu mezi konfe-

semi, je zástěnou mezi světem a církví, je poutem svobody *intra muros ecclesiae catholicae*, způsobuje nesnášenlivost mezi lidmi a přerušuje komunikaci. „Cožpak je možné“, ptá se Kasper, „aby v témže duchu, který dnes církve sbližuje a dává jim pociťovat jejich pospolitost, padla v minulosti církve dogmatická rozhodnutí, která nechávají rozhovory rozpadnout do dvou bloků a nedávají vyhlídky na sblížení?“ (16). – Ptejme se nicméně, o jakém že *duchu* tu Kasper mluví. Odpověď: Je jím evangelium, poselství o svobodě. Otázka pokračuje: Co je (není) evangelium? – Není jím výklad Písma kázáním (Luther), je jím velikonoční vyznání v IK 15,2–5 (takto Conzelmann, Cullmann, Marxen) a stává se výrokiem, tj. *dogmatem* (Schlier). – Napětí mezi zdánlivými opozity se vychvělo, neboť evangelium nepředstavuje žádnou veličinu historicky oddělenou od procesu dogmatické tradice. Dogma se stává obsahem evangelia, evangelium disponuje vznik dogmatu.

## II. Obsah víry a nebo jen formule?

Z nástinu dějin pojmu *dogma* vysvítá, že k významovému posunu obsahu od novozákonního „disciplinárního usnesení apoštolského koncilu“ (dále je jím míněno příkázání pentateuchu a edikt vyneseny císařem) k podobě dnešní, tj. církví vyznávané (právní) formulí víry došlo z důvodů apologetických ve třech etapách: 1) reformaci, 2) na 1. vatikánském koncilu (důvodem bylo odražení racionalistických proudů uvnitř církve), 3) modernismu. Stručnost výrazu a školometská závaznost nesmí však pomíjet fakt, že dogma nikdy nepostihne vyčerpávajícím způsobem výpověď o příslušném předmětu (jaká to sympatická výzva bořit vše zkosnatělé!). Vztah víry

a formule (*fides qua* a *fides quae*) je dynamický. Dogma jako lidská a eklesiologická výpověď se stane srozumitelné až tehdy, podíváme-li se na něj jako na mystérium, které se zcela odhalí až eschatologicky.

**III. Pravda zastřená a zjevná.** Diference mezi obsahem a formou toho, co dogma je a čemu slouží, přivedla autora k otázce po pravdě a právním pojmu. Nikoliv *alétheia*, odkrývání Bytí tajemně skrytém v události, ale *emet*, či lépe *aman* dává nečekaně vstřícnou odpověď po vztahu, jenž je v polaritě. *Aman* spojený se subjektem vyjadřuje pevnost a pravdivost za předpokladu, že je do něj vkládáno očekávání a důvěra. Pravda není tedy tím, co je skryto pod, či za věcmi, ale je tím, co se ukáže v budoucnosti. Má eschatologický rozměr. Načíná-li pravdu futurálně, pak prezentně ji kodifikuje právní formulí (pravda a právo jsou od téhož kořene *amni*). Rovněž pak i pravda evangelia je přítomní hlásání toho, co již začalo a co přijde. Forma, právní formule, nauka... jsou jen komponenty téhož. Kasper nicméně obezřetně varuje před ztotožňováním evangelia a nauky (dogmatu). Dělí je eschatologická orientace. Ono „ještě ne“ a „už přece“ je zřídlem svobody a výzvou k nezkosnatění, nezatuhnutí, neulpívání.

**IV. Písmo versus tradice?** V katolicismu Písmo není opozitum k tradici (jako nejsou opozita ani evangelium a dogma), jak jim rozumí protestantské církve. Obé – ač s rozdílem způsobu a funkce – dosvědčují evangelium. Písmo má nicméně přednost (církve mu připisuje kanoničnost a inspirativnost, kdežto koncilovým výnosům a papežským rozhodnutím *ex cathedra* jen asistenci Ducha svatého). Tradice ulehčuje

jeho porozumění a nabízí předporozumění pro jeho interpretaci (proto mohlo Tridentinum říci, v obraně proti reformaci, že Písmo a tradice je třeba ctít *pari pietatis affectu*). *Takto* dosvědčovala církev v dějinách evangelium.

**Závěrem několik poznámek sumou:**

1) Touto střízlivou, vyváženou a v zdravém slova smyslu zaujatou studií předloženého problému se (aspoň zčásti) zjemnilo napětí vyzářované kolem dogmatu vzniklé předně vinou nekompetence a nedorozumění, co dogma je a jaká je jeho funkce.

2) Totiž že je službou porozumění Písmu, i když současně nebezpečím, že pohled skrz dogma k Písmu upřený

ustrne vinou liturgické praxe na něm, že „nedohlédne“ *ad fontes*, a že Kasperem tolik doporučená historicko-kritická exegese a metoda dějin formy se tímto stane jen antikvariátním zbožím několika málo biblistů. Protestanti, kteří zmíněné brýle tradice od reformace nenosí, tu, zdá se, vyprofitují více.

3) Ti však, nejsou-li mystiky *per naturam* a nemají-li předporozumění, jak Písmo číst a vykládat dané samým Pánem Bohem, se vystavují riziku pádu do iluzí a zkusmých interpretačních pokusů. Je nasnadě, že v takových situacích by bylo asi lépe přimknout se k tradici velkého dubiska katolictví a tiše poděkovat za pomoc v nouzi.

Jaroslav Sýkora

## HARNACKOVY PŘEDNÁŠKY O PODSTATĚ KŘESŤANSTVÍ – METODY A ÚČINEK

*Thomas Hübner: Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen als sachgemässer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte (= Europäische Hochschulschriften. XXIII Theologie, Bd. 493). Frankfurt am Main... Peter Lang 1994. XXIII + 222 stran.*

Jako příloha k *Teologické reflexi* I (1995) č. 2 vyšla stať „Jak recenzovat knihy“. I když jsou údaje o Hübnerově knize zařazeny do recenzní části, lze je považovat spíše za zprávu o pozoruhodném spisu než za recenzi hodnotící přínos publikace pro různé teologické obory.

Dr. Thomas Hübner, evangelický farář v Kolíně nad Rýnem, uveřejnil svou doktorskou disertaci, která byla přijata r. 1992 teologickou fakultou univerzity v Bonnu. Poslal výtisk pisateli této zprávy, jako dík za překlad z češtiny použitý při přípravě disertace. Tento

skromný překlad byl pořízen na jaře r. 1983, když pisatel tohoto příspěvku se díky americkému výměnnému Fulbrightovu programu účastnil vyučování a výzkumu na univerzitě v Münsteru ve Vestfálsku. Na tamní evangelické teologické fakultě působil otec Thomase Hübnera, Eberhard Hübner, jako profesor náboženské pedagogiky.

Ve své disertační práci Thomas Hübner pečlivě sleduje, jak Harnack uplatnil matematickou metodu nazývanou „dokonalá indukce“ pro úvahy o podstatě křesťanství. Tento přístup si zaslouží obecnou pozornost.

Jméno Harnack je zajímavé svým původem. Je to úprava českého jména Hornák, které si v 18. století přinesla do Německa z Moravy evangelická rodina, jež unikla náboženskému útlaku. Tento údaj sdělil Adolf Harnack profesor pražské univerzity Tomáši Garrigue Masarykovi, jenž jej navštívil v Berlíně. Masaryk informoval o svém setkání s Harnackem v přednášce, jež pak byla uveřejněna pod názvem *Přehled nejnovější filosofie náboženství* v Praze r. 1910.

V úvodu ke své knize (16-20) Hübner podává údaje o Harnackovi a o jeho proslulých přednáškách. Adolf Harnack se narodil r. 1851 v městě zvaném tehdy – pod ruskou vládou – Dorpat; nyní Tartu v Estonsku. Šlechtický titul mu propůjčil německý císař Vilém II. v Berlíně r. 1914; od té doby je slavný učenec uváděn jako Adolf von Harnack. Zemřel r. 1930 v Heidelbergu.

Přednášky zkoumané v Hübnerově knize vyšly pod názvem *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten*. Byly vydány tiskem podle těsnopisného záznamu, který pořídil student teologie Walther Becker. Jiný záznam, který zapsal student teologie Friedrich Israel, je uveřejněn na konci Hübnerovy knihy (358 až 403).

Metodu „dokonalé indukce“ vysvětluje Hübner v první kapitole (22–97) a její význam pro christologii hodnotí v třetí kapitole (189–202). Pečlivě popisuje čtená vydání Harnackovy knihy o podstatě křesťanství z let 1900–1985 (312 až 339). Působení této knihy je sledováno od jejího vydání v r. 1900 do r. 1991 v druhé kapitole (98–175), důle-

žité důsledky též ve čtvrté kapitole (189 až 202). Odezva Harnackových přednášek je sledována v účelně uspořádaných bibliografiích (214–292). Jmenný rejstřík usnadňuje přístup k údajům (404–421). Tři podobizny vědců je přibližují dnešnímu čtenáři (15, 31, 57).

Tento stručný přehled jen naznačuje bohatství údajů a hloubku rozborů ve vzorné Hübnerově disertaci.

V této knize lze nalézt mnoho údajů a postřehů z různých hledisek zajímavých. Je v ní uvedeno, jak se s Harnackovými názory o podstatě křesťanství vyrovnávali Albert Schweitzer, Karl Barth, Rudolf Bultman i jiní znalci.

Pozoruhodné jsou předmluvy k různým vydáním přednášek (345–357). V předmluvě k vydání z roku 1915, určenému vojákům, vyznává von Harnack své německé vlastenectví.

Z českého hlediska lze uvést jen odkaz na článek *Cesta Adolfa Harnacka za podstatou křesťanství*, který uveřejnil profesor František M. Bartoš v Theologické příloze Křesťanské revue roku 1960. Mezi 15 jazyky, do nichž byla Harnackova kniha o podstatě křesťanství přeložena (16, pozn. 4), není čeština; zřejmě čeští čtenáři znali dost dobře němčinu, takže překlad nepotřebovali.

Thomas Hübner uvádí jako účel své práce kritické zhodnocení diskuse o Harnackově knize (21). Cituje před tím větu, která byla předmětem mnohých kritik: „Nikoli Syn, nýbrž jen Otec patří do evangelia, jak je Ježíš zvěstoval“.

Kriticky zhodnotit Hübnerovu knihu by vyžadovalo kompetenci v různých oborech, jež jsou zřídka zastoupeny v jedné osobě.

Harnack považoval lidský rozum za zrozeného matematického fyzika (77).

Hübner vysvětluje Harnackovu metodu s pomocí matematických vzorců a geometrických náčrtů. Do oboru dějin vědy náleží jeho údaje o matematicích, jako je berlínský učenec Peter Gustav Lejeune-Dirichlet. Vývoj historické metodologie použitím přírodovědeckých metod je představen na anglických historících; Thomas Carlyle a Edwin Hatch byli Harnackovi vzorem v uplatňování indukce.

Jádro skryté vědeckému poznání se projevuje v obalech. Obrat od empirické indukce k matematické úplné indukci povede k jinému zařazení Harnacka v dějinách teologie (202).

Hübner charakterizuje Harnackovu christologii pomocí matematických vzorců (185–186). S hlediska tradičních teologických oborů christologie náleží i do biblické teologie i do systematické teologie.

Metodické problémy různých oborů jsou stále předmětem diskuse. V tomto časopise je jim věnován článek Petra

Pokorného *Co je teologie* (TREF, 1996, č. 1, s. 35–51).

Hübnerova kniha obsahuje velké množství pečlivě utříděného materiálu i cenné podněty k další práci. V závěru (202) uvádí, že hypotéza doplňkovosti na základě Harnackovy asociace metod matematické dokonalé indukce povede dále.

V roce 2000 uplyne 100 let od vydání Harnackových přednášek o podstatě křesťanství. Lze očekávat, že toto výročí podnítl další studium této vlivné a tak kritizované knihy. Hübnerova práce bude k tomu velice užitečná.

Hübnerovu práci náležitě posoudí odborníci různých oborů, jimiž se tato kniha zabývá. Tato zpráva jen oceňuje podrobnost údajů a originální přístup k rozborům publikace a jejího vlivu. Čtenáři Hübnerovy disertace o Harnackově knize pojednávající o podstatě křesťanství mohou najít i nepřímé podněty pro svou vlastní práci.

*Stanislav Segert*

## POTŘEBNÁ LITURGICKÁ OSVĚTA

*Klemens Richter: Liturgie a život. Co bychom měli vědět o mši, o církevním roku a smyslu liturgie. Přeložil Jan Sokol. Vyšehrad 1996. Stran 183.*

Známý katolický liturgik z Marburku vydal kromě prací vědeckých také tři svazky určené širší veřejnosti. Vysvětluje v nich nejdůležitější problémy křesťanské bohoslužby, katolické mše a církevního roku v duchu liturgické reformy 2. vatikánského koncilu. Volí k tomu formu krátkých úvah, jež odpovídají na otázky, kladené mu kdysi časopisem *Christ in der Gegenwart*. Článečky jsou psány jasně a přístupně, prozrazují však velikou poučenost autora, která čtenáře uvádí do historického pozadí a teo-

logických principů křesťanské bohoslužby a jejích částí. Toto spojení zásadního teologického přístupu, který ani tu nejpraktičtější otázku neponechává bezmyšlenkovitosti, zvykovosti či holému pragmatismu, a laskavého, vskutku pedagogického přístupu k tomu, kdo otázku klade, patří – vedle věcných informací – k nejcennější stránce této útlé knížky. V pěkném překladu, respektujícím česká specifika, vykoná potřebné služby liturgické osvěty v našem zanedbaném prostředí.



## DISERTAČNÍ A HABILITAČNÍ PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 1996

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE

### **Mgr. Hana Nováková: Aggiornamento v Nizozemí**

*Doktorská dizertační práce, 210 stran včetně literatury a rejstříků.*

Autorka je si vědoma cizosti tématu v českém prostředí, proto jej vsazuje do dějinného pozadí, od všeobecných rysů církevních dějin 16.–18. stol. v Nizozemí a zužuje ho na reformační církve 19.–20. stol.

Vlastní téma tvoří kapitoly o vývoji církve v 60. letech, zabrzdění demokracie v 70.–90. letech. Autorka prokazuje schopnost abstrakce, řazení látky i jasných formulací, rozebírá z hlediska sociokultury situaci katolické církve po roce 1970 a tzv. levicových proudů. S citem pro myšlenkovou přesnost poprvé v českém prostředí zpřístupňuje teologické názory předních nizozemských katolických bohoslovců. V analýze II. Vaticana se přidržuje úsudku E. Schillebeeckxe, který koncilní závěry nevidí negativně, nýbrž v dějinné souvislosti.

Vzhledem k současným ekumenickým snahám je dobré, že tato práce byla napsána.

Autorka za ni získala Cenu Josefa Hlávky za rok 1996.

EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE

### **Mgr. Jiří Beneš: Exodus 28 a 39. Příspěvek k exegesi kultických látek**

*Doktorská dizertační práce z oboru Starého zákona, Praha 1996, 195 stran.*

Práce, velmi důkladná, tematicky krouží kolem oděvu velekněze, popisovaném v kapitolách uvedených v nadpisu práce. Hlavní tezí autora je, že „funkcí oděvu je komunikovat nám akcí (jeho nositele, tedy velekněze) určité postoje“. Velmi závažná je metodika práce. Autor vytyká dosavadnímu bádání, že bylo postaveno převážně na diachronní, tedy historizující koncepci. Proto dává přednost aspektu synchronnímu, a to „nejen v hledisku formálně časovém, nýbrž i obsahovém, jako pokusu vstoupit do chápání tradentů, hagiografů, ve snaze naslouchat tomu, co všechno jim mohl ten který určitý pojem vybavovat a jaký význam mohl dostávat umístěním do různých souvislostí“.

Řada velmi jemných, pečlivých a hlubokých schématických i syntaktických analýz otevírá zcela nové průhledy textem, které svébytně stupňují jeho ozvučnost a kérygmatický náboj. Svým způsobem je celá práce průlomem do dosavadních konvencí, které byly hotovy v posledku uznávat a evidovat jen fakta historická a lingvistická a pomíjely či programaticky nevnímaly hledisko teologicko-kérygmatické, které však je základem nejvlastnější intence textu.

# TEOLOGICKÝ SBORNÍK 1/97

právě vyšel v brněnském nakladatelství CDK pod názvem »Svátek víry?« V tématické části je zaměřen ke »Katechismu katolické církve«; po celkovém pohledu na tento nedávný dokument z pera O. H. Pesche se pět autorů zahraničních a dva čeští zamýšlejí nad jeho jednotlivými aspekty. Milan Lyčka přibližuje významnou postavu rabiho J. B. Solovjčika a jeho »typologii člověka«. Seriál o rané církvi pokračuje článkem H. Stegemanna o Kumránu a stejně tak i diskuse o problému zla a stvoření z chaosu, vyvolaná článkem D. R. Griffina v předminulém ročníku. Rozhovor s F. Kerstiensem o úloze reformních skupin v církvi a několik recenzí doplňují toto zajímavé číslo Teologického sborníku, jehož příští sešit má být věnován tématu »Žena v církvi«.

---

V rámci oslav svatovojtěšského milénia  
pořádá Česká svatovojtěšská komise ve spolupráci s Ekumenickou radou  
církví, Křesťanskou akademií a Kostnickou jednotou  
v pátek 29. srpna a v sobotu 30. srpna 1997  
v Kulturním domě v Libici nad Cidlinou sympozium na téma:

## **SVATOVOJTĚŠSKÁ TRADICE V DĚJINÁCH NAŠEHO NÁRODA A CÍRKVE A JEJÍ VÝZNAM DNES**

Po skončení sympozia budou na libickém hradišti ekumenické bohoslužby.

---

I N T E R N E T

Informace o Teologické reflexi a sumáře hlavních článků:

<http://www.etf.cuni.cz/tref.html>

*Úhrady předplatného poukazujte na účet ETF UK u banky Universal a. s., Lazarská 5, 111 21 Praha 1, č. ú. 5103746/6400, jako variabilní symbol uveďte své číslo, které je na štítku s adresou.*