

TEOLOGICKÁ

REFLEXE

1997

Dalibor Antalík *Pořádání světa
a tančící Moudrost*

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

Jan Štefan *Vyznávám jeden křest
na odpuštění hříchů*

2 / 1997

Teologická REFLEXE

2

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 Čihák TISK, Praha 10

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>

OBSAH

POZNÁMKY NOTIZEN • NOTES

| | |
|---|-----|
| Vlastimil Sláma: Rozumná bohoslužba | 101 |
| Jan Dus: V čem je Jan Štefan žákem J. L. Hromádky | 104 |
| Jana Nechutová: Nad „husovským číslem“ Teologických textů | 109 |
| Jindřich Halama, Jr.: Kosmický rozměr christologie a soteriologie . | 110 |

ČLÁNKY AUFSÄTZE • ARTICLES

| | |
|---------------------------|-----|
| Dalibor Antalík | 115 |
|---------------------------|-----|

POŘÁDÁNÍ SVĚTA A TANČÍCÍ MOUDROST

DANCING WISDOM

| | |
|-----------------------------|-----|
| Ladislav Hejdánek | 133 |
|-----------------------------|-----|

FILOSOFICKÝ PROBLÉM NEPŘEDMĚTNOSTI A JEHO MOŽNÝ TEOLOGICKÝ DOSAH, II. část

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

| | |
|----------------------|-----|
| Jan Štefan | 145 |
|----------------------|-----|

VYZNÁVÁM JEDEN KŘEST NA ODPUŠTĚNÍ HŘÍCHŮ

ICH BEKENNE EINE EINIGE TAUFGE ZUR VERGEBUNG DER SÜNDEN

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

| | |
|--|-----|
| J. Smolík: Boží pomsta | 166 |
| P. Filipi: Kážeme Krista II | 169 |
| J. Heller: Epilegomena | 170 |
| B. Merhaut: Etika a dnešek | 174 |
| J. Štefan: Pozdní Barth live čili Viva vox Carolil | 176 |
| P. Filipi: Autoportrét katolického teologa | 179 |
| M. Prudký: Moderní kompendium k dějinám a literatuře Starého zákona | 180 |
| F. Karfík: Teologie lukášovských spisů | 184 |
| P. Pokorný: Cesta k vnitřnímu slovu | 185 |

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

ThMgr. Dalibor Antalík, Ústav pro filozofii a religionistiku FF UK,
Nám. Jana Palacha 2, 110 00 Praha 1

ThMgr. Jan Dus, Suchdolská 4, 160 02 Praha 6-Sedlec

ThDr. Jindřich Halama Jr., Evangelická fakulta UK,
Černá 9, 110 00 Praha 1

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

Prof. PhDr. Jana Nechutová, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity,
Arne Nováka 1, 660 88 Brno

ThMgr. Vlastimil Sláma, Skalice 57, 411 41 Žitenice

Doc. ThDr. Jan Štefan, Evangelická teologická fakulta UK,
Černá 9, 110 00 Praha 1

ROZUMNÁ BOHOSLUŽBA

„Vybízím vás, bratři, pro Boží milosrdenství, abyste sami sebe přinášeli jako živou, svatou, Bohu milou obětí; to at' je vaše pravá (ř.: rozumná, logická) bohoslužba. A nepřizpůsobujte se tomuto věku, nýbrž proměňujte se obnou své mysli, abyste mohli rozpoznat, co je vůle Boží, co je dobré, Bohu milé a dokonalé.“

Apoštol Pavel připravuje svůj příchod do Říma a navázání osobního společenství s římským křesťanským sborem. Činí to svým nejsoustavnějším rozbohem dialektiky zákona a milosti. Ani náznakem nezmiňuje, že by římský sbor byl v nějakém, byť i jen duchovním či písemném, styku s jeruzalémskými apoštolů, předně s Petrem. Zato reaguje na patrně existující rozdílné názory mezi římskými křesťany původně židovské orientace s křesťany pohanského původu. Roku 49 vypudil císař Claudius Židy z Říma, což časově předchází termín sepsání Pavlova listu Římanům (r. 53–58 po Kr.). – V závěru svého listu pak obrací apoštol pozornost římské církve na důsledky (ovoce) z přijetí svrchované, nepodmíněné Boží milosti. Z ospravedlňující víry vyrůstá Pavlovi etika povolání a poslání, která se projevuje v nasazení sebe sama ve službě bližním a v pravém uspořádání služeb ve sboru podle osobního obdarování údů sboru dary Ducha svatého. Na pozadí problémů římského sboru zdůrazňuje apoštol praktické působení víry v osvědčování nového života, vyrůstajícího ze stále nového přijímání darů Ducha svatého a Boží milosti v Kristu. To má být pravou bohoslužbou křesťana, která se uskutečňuje v každodenním

vztahu k bližním, především ve sboru, ale také v mezilidských vztazích vůbec. Apoštol tím zahajuje druhou, parenetickou část svého listu Římanům.

1. Pavel zde použil k objasnění povahy pravé křesťanské bohoslužby v Novém zákonu neobvyklého a mimo toto místo jen ještě jednou se vyskytujícího výrazu: LOGIKÉ LATREÍA (Ř 12,1; 1Pt 2,2). Kraličtí překladatelé zde užíli výrazu „rozumná bohoslužba“. Eumenický překlad má „pravá bohoslužba“. Luther: „*euer vernünftiger Gottesdienst*“, Curyšská Bible: „*vernunftgemässer Gottesdienst*“, New English Bible: „*The worship offered by mind and heart*“. ‚LOGIKOS‘ byl oblíbeným výrazem stoiků, v prvním křesťanství však byl ojedinelý. Ve smyslu ‚PNEUMATIKOS‘ (duchovní) byl oblíbený v helénistické mystice. Pavlem použitý výraz svádí k jednostranně racionalisticko-humanistickému výkladu, tj. k pojetí bohoslužby **jen** či převážně jako služby lidem, při níž kult, liturgie, nakonec i sama bohoslužba jako zvěstování Božího slova, obecenství modliteb a Boží oslava ve společných písních by byla vedlejší a postradatelná. Tomu jakoby nasvědčovalo určení tohoto Pavlova listu do praktického a racionalistického Říma.

2. Tímto směrem ukazuje Hans Wilhelm Schmidt ve svém komentáři (*Der Brief des Paulus an die Römer*, 1966, str. 206n): „Pavel zde popisuje novou bohoslužbu obrazem přinášení oběti, avšak zřetelně naznačuje, že starý, magický kult sakrálního obecenství s Bohem je zrušen. Nová, živá bohoslužba se nekoná v chrámu, ve vyhrazených posvátných místech a časech, nýbrž

v celém rozsahu reálného lidského života. Svět se stává chrámem, všední den svátkem, člověk celou svou bytostí obětí, kterou má přinášet Bohu. Nový kult nevyvádí člověka ze světa, nestaví jej vedle světa, nýbrž jej posílá **do** světa k poslušnému, mravně věřícímu osvědčení v pozemských povinnostech a životních vztazích. Z ospravedlňující víry vyrůstá etika povolání (Luther) v poznání pravé, plné, rozumné bohoslužby. – nejde tu arci o „kazuistickou etiku detailních pokynů“, etika nestojí vedle věřícího poznání, nýbrž vychází z centra zkušenosti víry. Jde to o výraz aktualizované víry ve vykoupení v osobním přivlastnění evangelia, o výraz nově darované Boží spravedlnosti v pozemském životě (život ze křtu svatého). Nejde pouze o morální apel. Ten se zde děje ve jménu a pod vlivem Božího milosrdenství. – Nová bohoslužba je vyznáním vděčnosti (dluhu), z níž čerpá nový, Bohu zasvěcený život svou vnitřní zákonitostí, tvarem a způsobem, v níž má svůj pravzor a příklad. Nová bohoslužba má mravně náboženský, nikoli kulticky sakrální tvar. Celý člověk má být ve své pozemské existenci (SÓMA) ‚obětí Bohu‘.

3. Již z tohoto výkladu Hanse Wilhelma Schmidta lze sledovat, jak autor pod tlakem celkového poselství Pavlova listu Římanům a zvláště termínu THY-SIA (obět) v souvislosti s rozumnou („logickou“) bohoslužbou uhýbá od svého zprvu humanistického pojetí našeho textu k pochopení hlubšímu a adekvátnějšímu. Na našem místě jde Pavlovi jistě o rozumné, střídavé pochopení Boží vůle (Ř 14,15nn): Nedělat z vedlejšího hlavní (např. požívání masa obětovaného modlám 1K 8 nebo obřizka Ř 4,9n). Zde se má křesťan řídit vírou

obnověným rozumem a mravním úsudkem (arci také příkazy lásky šetřící ‚slabosti‘ víry bližního). Má sledovat skutečné hodnoty víry uvnitř Bohem určených norem (mantinelů 1K 12,4nn). V tom spočívá pravdivost a střídavá reálnost víry proti pseudoduchovním výstřednostem. Pro křesťana není rozpor mezi přirozeností a milostí, ale směrodatný je vírou obnovený rozum.

4. Přijetí oběti Ježíše Krista vírou vede křesťana k proexistenci ve službě Božímu stvoření (předně člověku), jež je možná pouze stálým obnovováním mysli k bytí v Kristu ze slyšení Slova a na modlitbě pod mocí Ducha svatého. To je život odpovídající LOGU, to jest Ježíši Kristu (J 1,1.9.12.14). Rozumná bohoslužba tedy není modlářský produkt, lidská *ratio*, kde lidské dílo (ideologie, „dějinný odhad nového aeonu“, např. po kapitalismu se prosazuje socialismus) nastupuje na místo aktuálního Božího zjevení (J 8,32; 14,26). Řeč je tu o svatém, Bohu se líbícím, sebeobětování křesťana ve službě bližním, které je darem Boží milosti ve stále vděčném přijímání oběti Ježíše Krista za naše hříchy a k našemu vykoupení z modloslužby ideologiím, předně z modloslužby vlastního sebezbožnění (B. Komárková, Na každý den 1955, k 20. 10.). „Není tu podáván návod k sebezdokonalování vlastními zásluhami a ctnostmi, nýbrž jsme vyzýváni k zachování toho, co nám Bůh daroval skrze Krista v konkrétním životě, tj. ve vztazích k lidem (Ř 12,9–21). Pavel to chápe jako naplňování Mojžíšova zákona ve smyslu Ježíšova naplnění (Ř 3,31; Mt 5,17)“ (Dodd).

5. Přes zavádějící řídký výraz ‚LOGIKOS‘ jde Pavlovi ve zvláště nabádacím navázání na předcházející obšrný

výklad Božího zákona a evangelia, jak se promítá do vztahu vyvoleného Božího lidu, Izraele, k novému lidu církve Ježíše Krista, především o **živou oběť**. V ní křesťan obětuje Bohu sám sebe, čímž se dokonává jeho posvěcení v eschatologickém očekávání Kristovy parúzie (Tt 2,11–13). To je cíl smíření s Bohem v Ježíši Kristu a to je **pravá bohoslužba** (Ef 4, 10).

Na toto poselství navazuje smyslně apoštolovo napomenutí k sebezkušování, abychom nepropadali „myšlením tohoto věku“, napomenutí směřující zejména k systematickým teologům všech časů, aby se nenechávali příliš ovlivňovat ‚módními hity‘ své doby. Rozumná bohoslužba ‚živé oběti‘ zahrnuje stálé přijímání vedení Ducha svatého ve zvěsti Božího slova, jímž je naše mysl obnovována, aby odpovídala novému aeonu, který přišel v Ježíši Kristu: „...abyste mohli rozpoznat, co je vůle Boží, co je dobré, Bohu milé a dokonalé“. Jde o souvislost proexistence, tj. způsobu naší živé oběti, se zvěstí Kristova evangelia. Ne vše, co nás napadne pod vlivem ducha té které doby, musí odpovídat normě Božího slova. Náš rozum (naše mysl) se musí stále obnovovat a proměňovat živou zvěstí evangelia, aby odpovídala Boží vůli, zjevené v LOGU, v Božím slovu učiněném tělem v Ježíši Kristu. Jen Duch svatý nás může vést k pravé (pravdivé) aplikaci slyšeného Božího slova, k poznání a činění toho, co se líbí Bohu, co je u něho dobré a co směřuje k doko-

nalosti budoucího věku. Poznání víry se pod vlivem Ducha svatého nutně obrací k praktické aktivitě víry, tj. ke službě lidem. **Slovo** Boží má podle svého paradigmatu v Ježíši Kristu vždy tendenci vtělovat se v čin víry a služby. **Služba Bohu se z víry v Ježíše Krista vždy znovu stává službou lidem a v tom je i pravou bohoslužbou.** Teologie Slova se mívá svým cílem, není-li vždy znovu také teologií činu lásky a pomoci bližním. Víra se právě v těžkých zkouškách vpravuje do vůle Boží. To se má projevit i v uspořádání charismatických služeb ve sboru. Každý zde slouží tím obdarováním, které přijal od Ježíše Krista a darem víry: Kdo má dar prorockého slova, v kázání, kdo má dar pochopení, ve vyučování, kdo má dar služby, v diakonii, kdo dovede moudře povzbuzovat, v pastoraci, kdo rozdělí dary, v upřímné sociální službě, kdo vede církev, v horlivosti poslušné Pána. Chránová bohoslužba je jen první část bohoslužby. Ta druhá, která k té první nedílně patří, se děje v obecenství svatých ve sboru i ve spolunesení břemen našich bližních v tomto světě. Vpravdě k tomu patří i ‚politická diakonie‘, jak ukazuje sám Pavel ve 13. kapitole tohoto svého listu Římanům. Tímto plným a pravým křesťanským svědectvím bylo nakonec přemoženo římské impérium zbožněné totality. Jen ono může přemoci i dnešní ‚liberální anarchii hodnot‘ a ukotvit rozkolísané duše, opilé svobodou, na skále Božích řádů.

Vlastimil Sláma

V ČEM JE JAN ŠTEFAN ŽÁKEM J. L. HROMÁDKY

*Reakce na článek v Teologické reflexi 2, 1996, str. 122–135**

Když jsem psal studii »Nešťastné svatořečení a diskuse o českých dějinách«,¹ víc než na tom svatořečení mi samozřejmě záleželo na té diskusi,² protože její téma, české dějiny, je významnější než nedávné papežovo rozhodnutí veřejně oslavit jednoho celkově nikoli průměrného, nýbrž podprůměrného kněze, dokonce kněze násilnických názorů a násilnické praxe.³

Z Molnárova rozlišení ‚první‘ a ‚druhé reformace‘ jsem převzal tvrzení, že *reformace nezačala v 16. století Luthe-rem, nýbrž v 12. století Valdesem*. Reformace ovšem byla jenom jedna. (Poté, co k ‚první‘ přibyla ‚druhá‘, probíhaly

obě vedle sebe coby *dvě křídla jedné evangelické reformace*.) Molnár však silně podcenil ‚první‘ a stejně silně přecenil ‚druhou‘ reformaci.

Když římskokatolické vedení koncem 12. století konečně přesvědčilo valdenské (jejich krutým pronásledováním) o tom, že samo už dávno odpadlo od Krista, byl mladé komunitě mučedníků nejzávažnější rozdíl mezi doktrínou a praxí Kristovou na straně jedné a doktrínou a praxí papežů a koncilů na straně druhé jasný: Oproti *násilnické církvi*, která až i popravovala křesťany jiných názorů než ona, *hlásal Kristus nenásilí* a také je praktikoval.

* *Poz. redakce: Stať Jana Štefana, uveřejněná v Teologické reflexi 1996, 122–135, byla určena k diskusi a odpověď Jana Dusa na tuto výzvu je tedy na místě otisknout, ač obsahuje jen málo tvrzení, za něž by se redakce mohla postavit. Bližší posouzení musíme ovšem ponechat čtenářům.*

¹ Sborník „Evangelíci o Janu Sarkandroví“, Knižnice Spolku evangelických kazatelů č. 2, vydalo EMAN Heršpice 1995, str. 67–174. Sr. také odmítnutí mé obšírné sarkandrovské studie Petrem Placákem v Kritické Příloze Revolver Revue č. 3 a mé ohrázení v KP RR č. 4 (kde jsem upozornil na nepřijatelnost papežovy omluvy za to, čím se katolíci v minulosti provinili!).

² Na str. 126 Štefan ironizuje „lidi, kteří se stále ptají po smyslu českých dějin“. (Je to prý téma pro zpovědnici nebo deník.) Autorovi nevdají, že papež nedávno svatořečil svého souvěrce ze 17. století, jako by ten člověk nebyl smýšlel a jednal násilnický. Svatořečením postavil papež Jana Sarkandra na úroveň nejvyšší myslitelnou, až na úroveň úctyhodného, ovšem nenásilnického biskupa Vojtěcha! Samozřejmě nikoli s úmyslem Slavníkovce tím znectít, nýbrž Sarkandra tím oslavit: Papež totiž veřejnosti Sarkandrovo násilnické smýšlení a jednání zamlčel! Štefanovi takové klamání veřejnosti o dějinách nevdají vůbec. Zato mu vadí ti, kdo se snaží (po dobrém příkladu Masarykově, Rádlově, Komárkově) *diskutovat problém českých dějin*, nekatolíky spíš zanedbávaných, ale katolíky tím usilovněji zkreslovaných.

³ Sarkander byl svatořečením oslaven právě v těchto letech zřejmě také proto, *aby si katolická hierarchie zhojila svůj nový, až druhým vatikánem vyprovokovaný komplex v Husově kauze*: Že je tu úctyhodný evangelický reformátor, popravený císařem z příkazu nejvyšších orgánů katolické církve? Je tu však přece *k Husovi důstojná protiváha*, a to jeden „svatý“ katolický kněz, utýraný několika evangelickými šlechtici, tím však „evangeliky vůbec“!

Nemám pro neuvěřitelnou kanonizaci jiné vysvětlení, než že polským, moravským a českým biskupům, kteří dali papeži k svatořečení podnět, *Sarkandrovo násilnictví vůbec*

Jasněji svou *církevní a osobní praxi* než nějakou precizně formulovanou doktrínou stanovili valdenští *základní princip evangelické reformace*, který můžeme definovat jako ‚svobodu svědomí v Kristu‘. Proti zotročování lidských svědomí, praktikovanému katolickou církví, prosazovali valdenští *svobodu*. Nikoli svobodu svévolnou, směřující k anarchii, nýbrž *svobodu podřízenou náročným mravním příkazům*. Ne však mravním příkazům, které by byly křesťanovi zvenčí vnuceny nějakými papeži, koncily, biskupy, králi, císaři, nýbrž *pouze příkazům, které křesťanovi vnucuje jeho vlastní svědomí*. Nikoli ovšem svědomí pomýlené všemožnými předsudky, nýbrž *svědomí opravené Kristem, tedy poučené Novým zákonem*, kázáním na hoře Mt 5–7 v první řadě.

‚Svoboda svědomí v Kristu‘ je od vzniku valdenské církve ‚materiálním‘

tj. obsahovým, věcným, základním a trvale platným principem evangelické reformace.

Tuto svobodu v Kristu prosazovali valdenští jednak *usilovným šířením evangelia* (šířením buď veřejným nebo konspirativním, to druhé ovšem pouze v podmínkách kruté persekuce, a sice šířením evangelia nezfalšovaného tj. vykládaného nezávisle na násilnické církvi), jednak *připraveností k nezapření tohoto evangelia* (před biskupskými či papežskými vyšetřovateli, inkvizitory) a tedy *připraveností k nevyhledávané svědecké smrti*, všechno dokonale podle Kristova osobního příkladu.

Valdenští měli ještě svůj druhý, vedlejší, dobově podmíněný princip. Bylo to *odmítání státu*. To bylo v jejich podmínkách přímo nevyhnutelné. Dnes ovšem, poté co evangelíci lidstvu věnovali (prvotněji než osvícenci!) moderní demokratický stát, který svobodu svě-

nevadilo a ovšem stále nevádí. Svátá katolická církev měla přece v 17. století na násilnictví ve věcech víry plné právo, a potom měl ovšem totéž právo i její svatý kněz Jan Sarkander!

Jak vlastně interpretuje papež, který svatořečil Sarkandra, druhé vatikánium? Nevidí je prismaticem dvou předchozích totalitně zaměřených koncilů? Jednak tridentina, jednak vatikána prvního? Nemělo papeži jeho římské okolí před několika lety doporučit, aby už jen proto odmítl žádost polské a české církevní provincie o Sarkandrovo svatořečení, aby nebyla zpochybněna poctivost koncilních otců svolaných v šedesátých letech papežem Roncallim?

Sarkandrovo svatořečení totiž naznačuje, že se koncilní otcové přihlásili (nepřímo některými usneseními) k zásadě svobody svědomí nepoctivě; že koncil jako celek *jen takticky ustoupil jedné nekatolické zásadě*, z nezbytí a vypočítavě, protože se totiž nekatolická zásada svobody svědomí uchytila v příliš velké části nekatolického světa zřejmě už nezvratně (navzdory staletí trvajícím vášnivému odporu katolické církve!) *a navíc došla plného souhlasu a podpory příliš mnoha katolických laiků*.

Pokud však byl koncil poctivý (a proč ne?), byli nepoctiví papežovi odborníci. Souhlas s posledním koncilem své církve jen předstírali. *Potichu trvají aspoň pro minulá století na „právu“ své církve násilím nutit ke katolické víře*. Jinak by přece byli papeže odradili od svatořečení jednoho z obránců toho „práva“.

Sarkandrovým svatořečením papež morálně poškodil celou svou církev, *především však české katolíky*. *Ale ti si to zavínili sami*, protože ani jinak seriózní Halík a Štampach neměli dost moudrosti k tomu, aby včas odradili papeže od neuvěřitelně lehkomyšlného úmyslu. Bude-li některý z příštích papežů na české katolíky laskavý, vyškrtne také kvůli nim ze seznamu katolických svatých člověka, který se tam třicet let po 2. vatikánu už opravdu neměl dostat.

domí nepopírá a neničí, nýbrž naopak schvaluje a brání, *se změnil vztah evangelíků k státu od základu*. Dnes je mravní povinností evangelíků sloužit Bohu a bližním v mnoha povoláních a také samozřejmě v policii, soudnictví a armádě demokratického státu.

Valdese následovali další velcí evangeličtí reformátoři, Viklef v Anglii jako druhý a Hus v Česku jako třetí.

Až v dvacátém století se objevil v Evropě fenomén, nazvaný Hannou Arendtovou ‚totalitarismus‘. Ten teprve nám vycvičil (jistě podstatně zostřil) smysly pro vnímání *svého předchůdce*, s nímž se v dějinách setkáváme v různých formách i intenzitě už od starověku. Pro toho předchůdce totalitarismu se nabízí kratší a obecnější termín ‚totalismus‘. Právě totalismem odpadla středověká církev od Krista. Proti totalitně znetvořenému křesťanství katolické církve vzniklo evangelické hnutí.

Až čtvrtým velkým reformátorem byl (v Německu) Luther. Jím začala (podle Molnára) ‚druhá reformace‘, v níž zanedlouho pokračovali Zwingli (ve Švýcarsku) a Kalvín (ve Francii, posléze též ve Švýcarsku), pátý a sedmý velcí reformátoři.

Šestým velkým evangelickým reformátorem byl křtěnec Baltazar Hubmaier, upálený 10. března 1528 Ferdinandem I. ve Vídni. Byl výrazným představitelem ‚první‘ reformace, pokračovatelem Valdesovým, Viklefovým a Husovým.

Jsou-li Luther, Zwingli a Kalvín podle Molnára představiteli ‚druhé‘ reformace, musíme konstatovat *jistou méněcennost* této reformace ve srovnání s ‚první‘. Několik let rozvíjel Luther jedinečným způsobem základní evangelický princip, jak jej valdenští stanovili více než tři sta let před ním. *Pokračoval v osvobození lidského svědomí evangeliem*. Potom však začal starý evangelický princip ‚svobody svědomí v Kristu‘ ignorovat.

Neštěstí začalo tím, že luterští páni začali popravovat (i když zdaleka ne v tak velkých počtech jako katolíci) tehdy ještě vesměs mírumilovné křtěnce (‚novokřtěnce‘, anabaptisty). *Luther však nepřikročil k tomu, aby nejostřejším způsobem, pod hrozbou vyloučení z nového evangelického společenství, zakázal to jakoby ‚legální‘ vraždění bezbranných*.⁴ Tak se nechala ‚druhá‘ reformace velmi brzy tradičním násilnictvím katolické církve nakazit a morálně podlomit. V tak podstatné věci jako v otázce svobody svědomí byli Luther, Zwingli a Kalvín jakýmiisi napůl odpadlými, tedy jen polovičními evangelíky.

Nebudu zde opakovat to, co jsem vysvětlil, i když jen stručně, v sarkandrovském sborníku. Tedy jen krátce:

Od Luthera byly v evangelickém hnutí skupiny k totalismu lhostejné (či samy dokonce totalitní) křídlem početné i mocensky silným, zatímco protitotalitní skupiny byly mezi evangelíky kříd-

⁴ Ale také na *Zwingli*m závislí curyšští radní odsoudili k smrti křtěnce Felixe Manze (utopen 5. ledna 1527). Nad tím, že *Kalvín* dal k upálení odsoudit (kvůli unitářskému učení) Serveta, se hlasitě rozhořčují také ti, kdo zároveň lhostejně či dokonce benevolentně mlčí o tehdejších nepoměrně rozsáhlejších násilnictví katolické církve. Toto velmi rozšířené pokrytectví ovšem nic nemění na tom, že Kalvínovo násilnictví je stejně odsouzenihodné jako násilnictví katolíků.

lem nepočetným a zřetelně okrajovým. *Ale základní zásada právě těch nepřítelů početných a zdánlivě bezvýznamných evangeliků, zásada svobody svědomí v Kristu, působila ve spojení s jejich příkladnou životní praxí ve společnosti jako kvas. Bez působení toho kvasu by v Británii a v severoamerických britských koloniích (v USA) nikdy nebyla vznikla moderní demokracie. I v těchto zemích by byl bez ‚prvoreformačních‘ tj. pravých, skutečných evangeliků vznik moderní demokracie nemyslitelný.*

Pod mocným vlivem moderní demokracie, vítězně se prosazující od vzniku USA r. 1776, pronikl *princip svobody svědomí* velmi rychle do praxe a potom i teorie ‚druhoreformačních‘ evangelických církví (kalvínských i luterských). *Postupně však také do praxe katolických laiků!* (Např. Adenauer, de Gaulle, De Gasperi.) A nakonec, s obrovským zpožděním, *i do teorie římskokatolické církve* (na 2. vatikánském koncilu 1962–5).

Že dnes všechny důležité evangelické církve, ale i církev katolická a lepší část sekulární společnosti *respektují svobodu svědomí* a hlásí se k moderní demokracii, je *obrovským posmrtným zadostiučiněním pro valdenské, loldardy, Husa, české bratry, křtěnce, kvakery*, ale zároveň *spravedlivým morálním soudem nad jejich někdejšími krutými pronásledovateli z řad daleko od Krista zbloudilých katolických i ‚druhoreformačních‘ křesťanů.*

Zatímco přijímám Molnárovu tezi o ‚první‘ a ‚druhé‘ reformaci aspoň v něčem, Štefan ji úplně odmítá (str. 126).

Nečekal jsem, že budu mít se svým novým pojetím ‚první‘ a ‚druhé‘ refor-

mace rychlý a široký úspěch. Ale Štefanova reakce mě ohromila tím, *jak je učitel teologie naprosto lhostejný k někdejšímu (i dnešnímu) totalismu katolické církve.*

Projevem přežívajícího (ale i recidivujícího a vracejícího se!) katolického totalismu je *lhostejnost k někdejšímu násilnictví této církve.* Že u nás katolická církev upustila (díky Josefu II.!) od násilnictví ve věcech víry už před dvěma stoletími, a že se nedávno sama stala obětí cizího totalitního násilí a čestně obstála, *nikterak ji neopravňuje* k tomu, aby své někdejší násilnictví bagatelizovala nebo i popírala. Natož aby adorovala své násilnictvím zatížené historické postavy! *Štefan to neví.* Nadšeně podporuje katolíky ve všem. Jsou-li kritizováni kvůli nostalgii po totalitní minulosti, Štefan je brání.

Vysvětlení Štefanovy vstřícnosti k totalitním rysům dřívějšího katolictví nacházím v tom, že teolog plně vstřebal bezbřehou benevolenci J. L. Hromádky k totalismu komunistů. Štefan tu benevolenci nezrevidoval, ale jen přesméroval s jednoho totalitního ‚velkého bratra‘ na jiného.

Ovlivnit se nechal svým učitelem možná bezděky. Hromádky jako vynikající teologické autority se dovolává na str. 123–5.

Čeští katolíci včetně nejintelektuálnějších, Halíka a Štampacha, jsou dnes v teologické krizi, protože poté, co prožili čtyřicet roků v totalismu komunistickém, *před katolickým totalismem minulých století zavírají oči.* Může jim být evangelík Štefan k duchovnímu prospěchu, když je utvrzuje v postoji, s kterým by konečně už měli skoncovat?

Hromádka chránil (s úsilím nadšeně misionářským) před každou skutečnou

kritikou komunistické totalitní hnutí, které se dopouštělo zločinů přímo v jeho době. Štefan se liší od svého učitele jen tím, že je pro změnu benevolentní k totalitnímu násilnictví vzdálenému už několik století, kterým se tehdy vyznačoval zas jiný „velký bratr“, Štefanův dnešní.

Ale také k přítomné totalitní praxi svého nového „velkého bratra“ je Štefan přátelsky shovívavý, a to ke glorifikování totalitní postavy ze 17. století nynějším papežem.

Nebylo by však spravedlivé upozornovat na nejvážnější omyly Hromádkovy a Štefanovy a ponechat přítomnou stranou jednoho jejich společného učitele. Karel Barth znovu postavil Krista do středu evangelické teologie. To bylo záslužné. Pochopil však správně Kristovo dílo, jestliže nepostřehl nutnost jednoznačně se vyjádřit proti komunismu, který byl v otřesném rozsahu zločinný?

Barth neodsoudil sovětskou invazi do Maďarska v r. 1956 a nikdy se veřejně nedistancoval od Hromádky, prominentního evangelického spojence komunistických režimů.

Barthova benevolence ke komunismu byla důsledkem jeho nedůvěry k demokracii. Je nutno dát mu za pravdu v tom, že je omylem činit z demokracie nějaký boží „stvořitelství řád“.⁵ Avšak Barth přehlédnul řadu závažných okolností.

Nedocenil užitečnost demokracie pro normálního, slušného člověka, silného, ale i slabého, toho zvlášť. Především se však nezamyslel dost pečlivě nad vznikem demokracie a jejími dějiny. Přehlédnul, že demokracie má svůj základ v díle historického (tj. historikům do značné míry poznatelného) Ježíše. Potom také nepochopil, že nezbyvá než hodnotit demokracii jako vzácný produkt ryzí víry v Krista. (Jakkoli je to produkt dočasný a ovšem zneužitelný, takže je nutno pečlivě pojmenovávat a dílem potírat, dílem hojit lehčí i těžší deformace demokratických systémů, kterým demokraté neuměli předejít.)

Barth si od komunismu zachoval distanci. Zato Hromádka v teorii sice nadřazoval evangelickou a křesťanskou normu normě komunistické, ale v tom, co bylo v jeho době a na jeho místě (*hic et nunc*) skutečně důležité, se v praxi důsledně podřizoval cizí normě.⁶ Stejně si však nyní stojí Štefan ke katolíkům.

Jak hluboko se Štefan už zaklesl do náruče „velkého bratra“, vidíme z tohoto slova pro obnovu staroměstského sloupu (str. 134): „Jako kdyby i pro protestanta neznamenala Ježíšova Matka ... víc než jeden středověký pražský teolog.“ (Zvýraznil J. Š.)

Žádnou Ježíšovu matku, nýbrž kamennou modlu, a sice od jejího samého začátku přední symbol nejkrutějšího náboženského násilí v Čechách staví

⁵ Michael Novak, „Duch demokratického kapitalismu“, Občanský institut 1992, záslužně rehabilituje systém demokratického kapitalismu. Jen z něho činí jakoby nějaký Boží stvořitelství řád, zatímco jde o produkt teorie a praxe autentických evangeliků. (Poslední fáze vzniku systému se ovšem vyznačuje tak silným přispěvkem osvícenců, že snadno dochází k veskrze mylnému dojmu, jako by spíš oni než prvoreformační evangelíci byli původci demokracie a kapitalismu.)

⁶ Sr. Dus, Křesťanská revue 59 (1992) č.5, str. 109–115; německý překlad: Glaube in der 2. Welt 21 (1993), č. 6, str. 28–31; Lidové noviny 20. 10. 1995, str. 8.

evangelický teolog nad předního mučedníka české reformace. Věrného Kristova svědka, který byl v Evropě patnáctého století nejvýznamnějším

průkopníkem moderní demokracie, deklasoval na „jednoho středověkého pražského teologa“, kdo? – náš novověký český evangelický teolog.

Jan Dus

NAD „HUSOVSKÝM ČÍSLEM“ TEOLOGICKÝCH TEXTŮ¹

Otto Mádr dal svému úvodníku k číslu, jehož aktuální inspirací je podle jeho Editoriálu Jan Hus a ekumena, provokativní titul *Miluj svého bližního heretika* s biblickou evokací Mt 5,46: *Budete-li milovat ty, kdo milují vás, jaká vás čeká odměna? Což i celníci nečiní totéž?* Prostudujeme-li dvě zásadní husovské studie tohoto čísla (obě původně z bayreuthského kolokvia 1993), vracíme se k Mádrově výzvě s pocitem, že právě jen tak tomu může a má být. Je to výzva k toleranci, chápané jako respekt k pluralitě, a to za situace, kdy se hlásíme ke své konfesi a jsme jí oddáni, takže vyznavač konfese jině je pro nás v jakémsi smyslu, málo platné, heretikem. Jde jen o to, zbavit slova *heretik*, *hereze* (nebo ještě razantnější výrazy *kacíř*, *kacířství*), když už jsou užívána a mají svou sémantickou valenci, záporné konotace nepřijatelnosti. Znamená to ovšem tento pojem, teologicky kdysi definovaný, znovu zpracovat. – Smířme

se tedy s tím, že jsme si my evangelíci a katolíci navzájem heretiky – a jako takoví se milujeme. Je to tak lépe, než kdybychom svou různost v identifikaci k našim vlastním věroučným deficitům ignorovali nebo kdybychom se pro ni nenáviděli ještě i v dalších staletích našeho lidského letopočtu.

Ten, kdo pozorně čte stať katolického teologa Waltera Brandmüllera a po ní stať děkana Husitské teologické fakulty UK profesora Kučery,² propadne beznadějí, čeká-li (např. od práce husovské komise), že se katolící a „z reformace vzeší“ teologové mohou domluvit o Husově pravověrnosti či dokonce se na ní nebo na jejím opaku shodnout. Nikoli: Katolický teolog předestře scholastické a kanonistické, v lepším (pro evangelíka) patristické definice hereze, uvažuje o rozdílu mezi *haeresis formalis* a *haeresis materialis* a na základě aristotelsko-tomistického eklesiologického konceptu dovodí, že Hus skutečně ka-

¹ Teol. texty 8 (1997) č. 3.

² Má poznámka se týká pouze dvou zásadních textů, ač číslo přináší vedle širšího ekumenického rozhledu i další příspěvky k husovské problematice. Zvláště si cením Kotykovy a Mádrovy podrobné informace o snahách českých katolíků přijmout Husa, byť jako heretika od doby Kalouskovy až do současnosti. Udivila mne ale stať Jiřího Bílého, která, ač redakčně zařazena na prestižním místě, buduje své závěry na stáříčkém materiálu Sedlákové a Neumannově a nepochopitelně nebere vůbec na vědomí novější zásadní a obecně známé práce, především dílo Zdeňky Hledíkové. Bylo by stačilo konzultovat *Husitskou revoluci* (1. díl, 3. kapitola s. 246nn – *Stíny schismatické církve*) Františka Šmahela, který se na nejnovější zjištění odvolává.

cířem byl, neboť ve svém komentáři k Lombardovým *Sentencím* chybně definuje Kristovo lidství a v důsledku toho nezbytně chybně učí o církvi. Nebudu dále parafrázovat Brandmüllerovy vývody – chci jen naznačit jejich ráz, nepochybně naprosto patřičný. Odehrává se ovšem v radikálně jiném diskursu než následující stať protestantského teologa Zdeňka Kučery, který neuvažuje o scholastických definicích Husova *Komentáře k Sentencím* a dalších jeho univerzitních výkladů ale kterého zajímá právě to, co zase nebere na vědomí katolický Brandmüller: „**empirická** církev, v níž Hus žil a o jejíž nápravu usiloval“, „konkrétní otázky církevního života jež se ho existenciálně dotýkaly“. „Existenciálnímu zakoušení odpovídala extrémní teologická řeč. **Nemůžeme v ní hledat žádné pojmové jemnosti**, nýbrž emfatická, ostrá, zjednodušující a apologetická slova“. I zde se zdržím dalších citátů a parafrází, ač dále uvádí Kučera (stejně jako Brandmüller) mnoho zajímavého a pro husovské bádání inspirujícího (málo studovaná a možná nedocenená Husova eschatologie).

Čteme-li tedy Brandmüllerovu a Kučerovu studii, přetištěné takto v těsném

vzájemném sousedství, pocítíme beznaději při zjištění, že katolické a protestantské myšlení o teologických **otázkách, jak je kladla minulost**, se asi nesejdou. Ovšem, jak je kladla minulost. Dnes jsou teologické otázky (nebo aspoň doufám – neteolog) kladeny jinak. A je na nás, budeme-li je klást sice jasně, ale bez konfliktního záměru. A tak na druhé straně, čteme-li Brandmüllerovu a Kučerovu studii, přetištěné takto v těsném, vzájemném sousedství, máme i osvobozující pocit: Tentokrát ze zjištění, že pokusy shodnout se na definicích teologických problémů, položených na přelomu 14. a 15. století, k ničemu nepovedou. Přijměme tedy skutečnost, že jsme si – v těchto otázkách – navzájem heretiky a kladme si společně otázky nové, na něž si musíme v dnešním světě stejně odpovědět a na něž stejně dlužíme saeculu odpověď. Je veliká šance, že se zde naše odpovědi shodnou. A uvažme také, co je důležitější. Onen ‚moudrý pohan‘, jak jej uváděly coby autoritu středověké traktáty, je autorem slov „*illa nimis antiqua praetereo*“. navrhuji přijmout je jako zralý návrh zkušeného politika republikánského Říma.

Jana Nechutová

KOSMICKÝ ROZMĚR CHRISTOLOGIE A SOTERIOLOGIE¹

Příspěvek doc. I. Kišše v minulém čísle Teologické reflexe přináší celou řadu nesporných teologických argumentů a ústí do závěru, s nímž je těžko nesouhlasit: *Boží slovo – Kristus má být hlavní normou a zákonem i pro tento svět*¹

(str. 58). Vykoupení v Kristu má kosmický rozměr, což je zdrojem naděje pro křesťany i pro tento svět a zdrojem motivace pro křesťanské konání ve světě. K tomuto nepochybnému závěru však studie dospívá cestami, o jejichž

¹ TREF 1/1997, 46–58

nepochybnosti přesvědčen nejsem. Svě výhrady se pokusím formulovat v následujících bodech.

1. Velký důraz je položen na holistické, celostné chápání spásy. Oprávněně a nezpochybnitelně. O to víc překvapí oddělení christologické a nechristologické spásy (str. 52). Jaká to je „jednota stvoření a vykoupění“ (47), když potom odlišíme spásu „čistě stvořitelského charakteru“, která „nemá vztah k vykoupění v Kristu“? (52) Proč předpokládat, že záchrana „jenom“ z nemoci nebo od nepřátel nesouvisí s vysvozením od hříchu, zvláště pokud nám není cizí myšlenka „kosmické dimenze hříchu“? (49) Navrhují trvat na tom, že každé sousto potravy, lék či pomocná ruka na pravém místě mají svůj význam právě z hlediska kosmického rozměru soteriologie.

2. Jakým způsobem je interpretován ústřední pojem – království Boží, které přichází do naší lidské skutečnosti v Ježíši Kristu? Jednak je Kristovo dílo označeno jako „znovuobnovení původního rajskeho stavu... obnovení všeho, co bylo pádem ztraceno“ (50), jednak je Království, jako skutečnost k našemu světu paralelní, dána světu za vzor: „tak jak je to na nebesích, by to analogicky mělo být i na zemi“ (51). Obě tyto věty nápadně připomínají klasické principy mytologické – „jak na počátku, tak na konci“ a „jak nahoře, tak dole“.² Navozují představu Božího království chápanou časově (návrát k počátku) a prostorově (na nebesích), což naznačuje i odvážná teze, že země je stvořena k obrazu Božího království (51). Tohoto obrazu může nabyt buď cestou návratu k mýtické neporušenosti, nebo zfor-

mováním podle nadsvětského vzoru. V obou případech jde o nastolení řádu, který je dán, hotov, tedy o koncepci zřetelně deontologickou.

Proti Království jako časově či prostorově lokalizovatelné skutečnosti však lze postavit pojetí Království jako králování, jako skutečnosti vztahové, která se stává, děje, ale při jakémkoli pokusu o zachycení do nějakých imanentních souřadnic, do lidsky pochopitelných struktur (byť i ve formě „krásné církve“) se nám vytratí mezi prsty, nebo spíše mezi liturgickými a církevně-právními dokumenty.

3. Pojetí Kristovy vlády nad světem celkem logicky vyplývá z pojetí Království. Základní teze je i tady jasná a nelze s ní nesouhlasit: „v kosmických důsledcích Kristova vykupitelského díla nejde jen o Kristovu vládu nad jednotlivcem, nebo jen nad církví, ale jde o Kristovu vládu nad světem“ (49). Důležitý je ovšem způsob, jakým je toto vyznání interpretováno. Ano, vyznání, neboť Kristovo panování nad světem je křesťanským vyznáním proti všem falešným nárokům na naši lojalitu. Takto bylo formulováno v zápasech německé Vyznávající církve (jako Königsherrschaft Christi).

V dotyčné studii je však Kristovo panování spíše budovatelským programem než vyznáním. Autor, pravda, zdůrazňuje, že „království Boží přichází do tohoto světa i bez našeho modlení“ a „k jeho plnému uskutečnění v této časnosti nikdy nedojde“ (51), ale výše zmíněné pojetí Království neodbytně tífne k tomu, aby se imanentně zhmotňovalo. Tímto směrem ukazuje i zmínka o „Tillichově teologii s jeho učením

² Heller – Mrázek, *Nástin religionistiky*, Praha 1988, str. 239.

o dvou formách království Božského“ (48). Nakolik Tillichovi rozumím, nemluví o dvou formách království Božského, ale o imanentních a transcendentních prvcích obsažených v symbolu „království Boží“. Jeho pojetí je tedy značně subtilnější.³

Myslím, že problém vztahu mezi naší skutečností a královstvím Božským nejlépe osvětluje způsob, jakým studie pracuje s textem Ř 8,19–22. Poprvé se s ním setkáme již v úvodních odstavcích: „Podobně apoštol Pavel říká, že ve vykoupení v Kristu dojde kromě spásy jednotlivce i k určitému vykoupení celého stvoření“ (47). Proč „určité“ vykoupění? To není relativizace Kristova vykupitelského díla, ale výraz přesvědčení, že k vykoupení již došlo a dochází v dějinách, jenomže způsobem, který není zcela zřetelný. Naopak zcela zřetelný je apel, který z toho pro křesťany plyne: „Stvoření čeká na syny Boží (na nás křesťany), že něco pro království Boží uděláme a přispějeme k určitému osvobození se stvoření od kletby hříchu“ (51). Kosmický rozměr soteriologie je tu viděn tak, že Kristovým dílem bylo vykoupění dáno do pohybu, na němž se nyní celé stvoření podílí, je mu dána možnost osvobodit se od hříchu a křesťané jsou předvojem tohoto pohybu.

Zde, v tomto bodě, pro mne vězí jádro problému. Jaká antropologie je za předpokladem, že člověk v Kristu omilostněný má schopnost osvobodit se, a dokonce pomáhat stvoření, aby se osvobodilo od hříchu? Kudy dojde luterský teolog k přesvědčení, že by to mohla být lidská „...spiritualita, která

by odstraňovala nejen osobní hřích v osobním pokání, ale která by motivovala ... k odstraňování hříchu i v sociálních strukturách...“? (51)

Tady se vnucuje srovnání s teologií osvobození (ovšem katolickou), která vyjádří podobnou perspektivu, jenom radikálněji: „Dnes přejímá víru rozhodně funkci budování, konstrukce, přičemž bojuje proti vládnoucímu řádu, a tím se vztahuje k prvotní církvi, ale zároveň jde dále a přiznává se ke své historické odpovědnosti, to jest k úkolu přivádět společnost do souladu s utopii Království“.⁴ Není ani tak důležité, zda jsou tyto podobné perspektivy představou synergickou nebo učením o *concursum divinum*. Důležité je, že za nimi stojí určitá teologie stvoření, která usiluje o to, přivádět je do souladu s Božím královstvím. V případě teologie osvobození orientovaná utopicky, teleologicky, s marxistickou filosofií dějin za zády, v případě naší studie orientace deontologická, zaměřená na odvěké, ba přede všemi věky dané principy.

4. Význam učení o Kristově preexistenci je pasáží, kde tyto principy obzvlášť přicházejí ke slovu. Preexistentní Kristus-Logos v inkarnaci zjevuje jednak Boha, jednak určující normu toho, co je lidské, božské principy, které jsou našim vnitřním, stvořitelským zákonem, ale také normy, jak má vypadat svět a jeho řády (55n). Inkarnace se v tomto světle jeví téměř jako zjevatelská epizoda, ne jako Boží rozhodující spásný čin pro člověka. Kristus je mnohem spíš věčným principem, než Božím Pomazaným, který přichází aby nás osobně oslovoval. (Mimoходом,

³ P. Tillich, *Systematic Theology III*, Chicago 1963, str. 359nn.

⁴ C. a L. Boff, *Wie treibt man Theologie der Befreiung*, str. 111n.

jméno Ježíš se mihne jenom jednou, v souvislosti se sociální kritikou, 51.) Kosmické důsledky christologie se projevují poznáváním oněch stvořitelských principů.

Tady si dovolím kratičký komentář k jednotlivosti, ačkoli se jinak snažím jednotlivostem vyhýbat. Tvrzení „*člověk je již stvořitelsky naprogramován na morálku*“ (56) je snad nemožné jednoznačně dokázat či vyvrátit. Argument v textu rozhodně neobstojí, neboť zhoubný vliv stresu na živé organismy je prokázán i v oblastech, které s morálkou ani vzdáleně nesouvisejí.

Summou, teologie stvořitelských řádů byla po generace osidlem luterské teologie, když ji opakovaně nakloňovala ke společenskému konservativismu. Autor se pokouší toto úskalí překonat tím, že teologii stvořitelských řádů spojuje s radikálním nárokem království Božího na přetváření již této naší časnosti, tedy s důrazem, který je vlastní docela jiným teologickým směrům. Výsledné spojení je pohříchu neústrojné,

což není vinou autora, ale povahou věci samé. Toto příliš nesourodé spřežení nelze po mém soudu uspokojivě zapřáhnout. Jako hříšní lidé, a to ani jako ospravedlnění hříšníci, neprohlédáme k poslední povaze věcí natolik, abychom byli schopni uskutečňovat Boží řády, jeho království, jakkoli částečně a zlomkovitě. A nepomůže nám v tom, když vyznavačskou formulaci o stvoření v Kristu a pro Krista (které rozumím jako vyznání, že skrze setkání s Kristem jsem našel smysl a cíl bytí svého a odtud potom bytí vůbec) interpretujeme jako zjevení věčných principů.

Jistě, vykoupění v Kristu nám dává naději pro život i pro konání ve světě. Toto vykoupění však nepoznávám jako věčné principy, které bychom my, křesťané a teologové, měli vtiskovat světu, nýbrž jako osobní oslovení a nárok, který mne motivuje, ba nutí k určitému konání. O tomto konání pak mám naději, že jakýmsi, mně nepochopitelným způsobem, patří do kosmické dimenze Kristova spásného díla.

J. Halama, Jr.

KNIHY ZASLANÉ REDAKCI

CDK (Mendlovo nám. 1a, 603 00 Brno)

Hans Rotter: Osoba a etika.

139 stran, doporučená cena 119 Kč.

Jiří Hanuš: Snění v plné bdělosti. Rozhovory s Odilonem Ivanem Štampachem.

155 stran, doporučená cena 110 Kč.

Peter L. Berger: Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti.

Přeložil P. Pejša. 185 stran, cena nevedena.

S. O. Horn, W. Kasper, H. J. Fischer, H. J. Pottmeyer: K čemu je církvi papež?

Přeložil K. Osolsobě, doporučená cena 89 Kč.

NÁVRAT DOMŮ (Plzeňská 166, 150 00 Praha 5)

Jaro Křivohlavý: Sdílení naděje.

184 stran, cena nevedena.

VYŠEHRAD (Bartolomějská 9, 110 00 Praha 1)

Otto Hermann Pesch: Druhý vatikánský koncil. Příprava, průběh, odkaz.

Přeložili K. Floss, V. Frei, V. Konzal, J. Vokoun, V. Žilinský.

435 stran, doporučená cena 260 Kč.

POŘADÁNÍ SVĚTA A TANČÍCÍ MOUDROST

Dalibor Antalík

DANCING WISDOM Proverbs 8,22–31 form an integral part of the didactic poem in Prov 8–9. This passage includes a cosmogonic myth in which the poet increases, in comparison with the other Old Testament's and extrabiblical mythic traditions, the reflection of the commencements and enriches it by speaking about the personificated preexistent Wisdom. Yahweh 'created' her (*q-n-h* in v. 22a) throughout the 'tipping out' (*n-s-k* I in v. 23a). This act could evoke either an archaic picture of artistry (metal-moulding) or more likely a Hellenic concept of divine emanation. *Hokhma* as a forming principle of the world chronologically precedes the chaos itself. The image of this chaos in Prov 8,22–31 as well as in the other religious cultures (Egyptian, Mesopotamian, Ugaritic and Greek) is articulated using the ambivalent aquatic symbolism. From the stylistic point of view, the poem resembles some parts of other important literary documents of Ancient Near East (Gen 2,4b–7; Hymn of Ptah 1.1–7; The Creation of the world by Marduk 1.1–18; Enuma Elish 1,1–9). But among them, it's impossible to detect the development analogous to the scheme of creation in Prov 8,22–31: Yahweh – Wisdom – chaos – world. The conceptual model used by the author is not creationist but theomachist (vv. 27–30a) as well as in the other passages of Ketubim. *Hokhma* takes part in Yahwe's battle with the chaos, although only in the passive way. Her participation is active uniquely before and after the creative work, i.e. at the moment when she rejoices resting 'Builder of Earth' by her dance (v. 24s and v. 30s). Her dance becomes, in the view of the sapiential literature, the metaphor of the joyful adoration.

Starozákonní hymnus Př 8,22–31 o Moudrosti, jejíž zrození předcházelo dokonce i Božímu stvoření všehomíra, se odnepaměti stával východiskem pro teologické reflexe nejrozmanitějšího druhu. Většinou na sebe strhával pozornost motiv *hochminy* preexistence. Již autoři intertestamentárních sapienciálních spisů se jím nechali inspirovat (viz např. Sír 1,1–10; 24,1–9; Mdr 9,1–9). Rabínský judaismus hledal v Př 8,22–31 oporu pro své spekulace o odvěkosti Tóry (viz např. *Pirké Avót* VI, 10; *Midraš Mišlé*, *ad.loc.*). Vykладаči rané a později i patristické církve pak z této *petúchy* učinili *locus classicus* christologické interpretace Starého zákona. Výrazně četba této pasáže ovlivnila pravoslavnou teologii, v níž preexistentní *sofia tú kosmú* představuje základní smysl všech věcí, který Bůh na prapočátku jakoby 'zakódoval' do svého stvoření a na který měla upomínat i konstantinopolská *Hagia Sofia* vystavěná císařem Justiniánem. Ani římskokatolická církev nezůstala pozadu a pasáž Př 8,22–35 vybrala jako *lectio* na svátek neposkvrněného početí Panny Marie; verše ...*necdum erant abyssi et ego*

iam concepta eram... tak plnily a plní svou funkci v rámci mariánského kultu. Jen protestantismus jakoby neměl správné sensorium pro onu tajemnou dimenzi božství, „v níž jsou skryty všechny poklady moudrosti a poznání“ (Ko 2,2n).

Soudobí exegeti také nenechávají tuto pozoruhodnou petúchu bez povšimnutí. Téměř pravidelně se jí dovolávají protagonisty tzv. feministické teologie.¹ A neméně často se objevovala i jako ‚point de départ‘ náboženskodějinných teorií o personifikované Moudrosti coby jedné z hypostazí boha Izraele² či coby reliktu předexilního polyteismu, v jehož rámci prý v Izraeli mohla existovat jakási původně autonomní bohyně moudrosti.³ V neposlední řadě se k oddílu Př 8,22–31 vracejí i ti badatelé a badatelky, jež se pokoušejí detekovat předobrazy naší petúchy v písemných památkách starověkého Předního východu, a to jak egyptských,⁴ tak semitských.⁵

Př 8,22–31 zaujímá v antologii sapienciálních látek tradičně označovaných jako *Mišlé Šelomo* zvláštní místo. V procesu postupných redakcí bylo tomuto textu určeno, aby v rámci mudroslovné básně Př 8–9 tvořil vyvrcholení oddílu Př 1–9, který spolu s Př 31,10–31 (chvalozpěv na

¹ Viz např. S. Cady, M. Ronan & H. Taussig: *Sophia: The Future of Feminist Spirituality*. San Francisco 1986, 18–21; E. A. Johnson: *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York 1992, 86–93; J. W. H. van Wijk-Bos: *Reimagining God: The Case for Scriptural Diversity*. Louisville & Kentucky 1995, 81nn; ap.

² Srv. především H. Ringgren: *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*. Lund 1947; G. Pfeifer: *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum*. 1967; ap.

³ Viz hlavně B. Lang: *Frau Weisheit: Deutung einer biblischen Gestalt*. Düsseldorf 1975; *id.*: *Wisdom and the Book of Proverbs: An Israelite Goddess Redefined*. New York 1986.

⁴ Mezi dnes již ‚klasické‘ práce v tomto ohledu patří monografie Ch. Kayatzové: *Studien zu Proverbien 1–9. Eine form- und motiv- geschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testaments 22; Neukirchen – Vluyn 1966 (viz zvláště s. 93–98); recentněji se této problematice věnují F.-J. Steiert: *Die Weisheit Israels – ein Fremdkörper im Alten Testament? Ein Untersuchung zum der Sprüche auf dem Hintergrund der ägyptischen Weisheitslehren*. Freiburg, Basel & Wien 1990 (viz zvláště s. 282–294) či M. V. Fox: *World Order and Ma'at: A Crooked Parallel*. In: *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 23 (1995), 37–48.

⁵ Tak např. W. F. Albright: *Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*. In: M. Noth & D. W. Thomas (Eds.): *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East. (Presented to Professor Harald Henry Rowley)*. Supplements to Vetus Testamentum 3; Leiden 1955, 1–15 (viz zvláště s.7n); R. N. Whybray, *Proverbs VIII 22–31 and its Supposed Prototypes*. In: *Vetus Testamentum* 15 (1965), 504–514; W. A. van der Weiden: *Le livre des Proverbes: Notes philologiques*. Biblica et Orientalia 23; Roma 1970, 79nn; ap.

Ženu-Moudrost) plnil funkci jakéhosi orámování celé sbírky. Spolu s dalšími⁶ se pak domníváme, že posledních redakčních zásahů se tomuto rámci knihy dostalo v diasporním prostředí, a to až v helénistickém období. Z formálního hlediska Př 8,22–31 představuje epickou poému, jejímž ústředním tématem je motiv stvoření světa. Nejde však o tzv. kosmogonický mýtus v běžném slova smyslu. Je zde totiž brán zvláštní zřetel na ústřední pojem veškerého starozákonního mudrosloví, kterým je přirozeně ‚moudrost‘, *ḥochma* – či přesněji *Hochma*, neboť je v pasáži Př 8–9 s metaforickou, poeticko-didaktickou emfází personifikována do jakési nadsvětlné postavy (8,1; 9,1). V centru zájmu zde stojí její vztah, poměr ke Stvořiteli a jeho dílu.

Díky analýze žánrově obdobných literárních modalit je známo, že sapienciální látky obecně většinou nemají zájem o mytické, resp. historiografické látky. (Podobně jako o tradice svázané s kultickou složkou náboženského života.) Jedinou výjimku v tomto ohledu však představují právě vyprávění, resp. mýty, jež se vztahují ke stvoření světa. Kromě Př 8,22–31 to je případ oddílů např. v Jb 38; Kaz 3,11–15; Mdr 7,17–21; Bár 4,32–38. Avšak i v neizraelském mudrosloví se setkáváme s analogickým fenoménem: Např. ve středoperském traktátu ‚Rozhodnutí ducha moudrosti‘ (*Dāteštán-i Ménók i Chrat*) se zbožný mazdejský učenec dotazuje personifikované moudrosti na různé problémy spojené se správnou představou o stvoření a uspořádání světa. A právě v zájmu o *uspořádanost* všehomíra lze vidět jakéhosi společného jmenovatele obou literárních modalit – mudrosloví i kosmogonických mýtů – který umožnil jejich vzájemnou penetraci. Sapienciální literatuře, jejíž součástí didaktická báseň v Př 8–9 je, jde především o postižení a artikulování vztahu mezi individuálním životem a kosmickým řádem. A hovoří-li kosmogonické mýty o tom, jak svět povstal, hovoří zejména o tom, jak byl kdysi, *in illo tempore*, uspořádán, zorganizován, strukturován. Tj. sobě vlastním jazykem popisují vznik, resp. zrod onoho řádu, který určuje veškerenstvo.

Základní intencí naší petúchy v kanonickém znění je samozřejmě v první řadě ujištění o preexistenci Moudrosti, jež tato látka klade do úst samotné

⁶ Viz např. M. Hengel: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10; Tübingen 1969, 281n; J. Vermeylen: *La femme étrangère dans le livre des Proverbes*. In: T. Römer (éd.): *Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience de décloisonnement. Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin*. Diehlheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche 12; Heidelberg 1991, 221–235; J. Blenkinsopp: *The Social Context of the «Outsider Women» in Proverbs 1–9*. In: *Biblica* 72 (1991), 457–473; ap.

Ḥochmy. Vše, co bylo a bude v předchozím i následujícím textu poémy Př 8–9 řečeno, je díky Př 8,22–31 hodnověrné, protože Moudrost povstala dříve než všechno ostatní. Její odvěkost je navíc vysvětlena poukazem na její božský původ. Ona je prvotinou Božího stvoření a zároveň i jeho ústrojným principem (srv. Př 3, 19: „JHWH moudrostí založil zemi“; Sír 1,9: „JHWH... vlil moudrost do všeho, co vytvořil“). Teze, že byla stvoření uspořádaného světa přítomna (srv. Mdr 9,9b), tak mj. implikuje myšlenku, která později naplno zazní v pravoslavné teologii, že je z řádu věcí i svým způsobem čitelná, ba přímo s ním totožná.⁷

Začátek petúchy vypovídá o tom, že Ḥochma předcházela i stavu neuspořádanosti, tj. chaosu:

- 8,22: JHWH mne stvořil (na) počátku své vlády,
dříve než tehdy (cokoli) vykonal;
23: od věků jsem odlita,
od počátku, dříve než (byla) země.
24: Když (ještě) nebylo propastných tůní, (již) jsem se vlnila (v tanečním reji),
když nebylo pramenů (ani) vodních zřídél,
25: když ještě hory nebyly zatopené,
(již) před pahrbky jsem se vlnila (v tanečním reji),
26: ještě než učinil zemi a to vnější
či počátek prachu širého světa.

Podle 8,22a tedy na počátku JHWH tvoří (*q-n-h*) Ḥochmu. Při překladu tohoto často diskutovaného sémantému vycházíme z významu ‚(s)tvorit‘, který nese analogický kořen *q-n-j* v ugaritských textech (viz *KTU* 1.4.I:22; 1.4.IV:32; 1.8.II:2; 1.10.III:5; 1.17.VI:41; 1.19.IV:58), ve foinicko-punském epigrafickém materiálu (*KAI* 26 A.III:18; 129) a v neposlední řadě i v některých starozákonních poetických látkách (viz Gn 14,19.22; srv. též Ex 15,16; Ž 78,54 a 139,13). Podobně v Sír 1,4.9 a 24,8n je Boží akt stvoření Moudrosti opisován sémanticky identickým slovesem *ktizein*, ‚stvořit‘, kterým *LXX* na jiných místech překládá obligátní hebrejské *b-r-ʿ*. Ti, kdo se pokoušejí sloveso *q-n-h* překládat ve smyslu ‚zplodit‘,⁸ chtějí navíc upřesnit, jakým způsobem ke stvoření došlo. Vede je k tomu i výraz *ḥólálťi* ve v. 24n, který je obligátně chápán jako 1. os. sg. pf. polelu *ḥ-j-l* a překládán

⁷ Srv. G. von Rad: *Israel et la Sagesse*. Genève 1971, 180.

⁸ Viz např. *Traduction Œcuménique de la Bible, ad.loc.*; *New American Bible, ad.loc.*; M. Dahood: *Proverbs* 8, 22–31. (*Translation and Commentary*.) In: *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968), 512–521 (viz s. 513.521); O. Plöger: *Sprüche Salomos (Proverbia)*. Neukirchen-Vluyn 1984, 85.92; G. A. Yee, *The Theology of Creation in Proverbs 8:22–31*. In: R. J. Clifford & J. Collins (Eds.): *Creation in the Biblical Tradition*. Catholic Biblical Quarterly: Monograph Series 24; Washington DC 1992, 85–96 (viz s. 88); atd.

ve smyslu ‚byla jsem zrozena‘. Jak ovšem uvidíme níže, vhodnější nám připadá tento lexém bez sebemenší korekce chápat jako identický tvar *h-w-l*, ‚tancovat‘, resp. ‚svíjet se (v tanečním reji)‘.⁹ I na dalších místech v Př 8–9 totiž nacházíme obdobný obraz Moudrosti: v 8,3b je o ní řečeno, že ‚plésá‘ (*r-n-n* v hebrejštině označuje prokřikování doprovázené pohybem, jakési litanické ‚juchání‘) a v 8,30c.31a že ‚tančí‘ (*s-h-q*). Obrazu ‚zplození‘ Moudrosti pak lze oponovat i tím, že ve starozákonním jazyku je z opisů pro JHWH-o stvořitelenskou aktivitu sexuální symbolika až na malé výjimky (srv. Dt 32, 18, resp. Ž 2, 7) zcela eliminována. (Podobně mizí už v průběhu 2. tis. př. Kr. i z kosmogonických mýtů v Mezopotámii, kde byla hojně rozšířena v dřívější sumerské náboženské kultuře.)¹⁰

Specifikaci, jakým způsobem JHWH stvořil Moudrost přináší kólon 23a. V něm je stvoření *Ḥochmy* připodobněno odlišit (*n-s-k I*). Tomuto obrazu pak lze rozumět dvojím způsobem. V první řadě může evokovat řemeslnický úkon, konkrétně kovolijectví. (Stejně tak líčení antropogonie v Gn 2,7 evokuje obraz práce s hlínou – buď modelování umělce nebo zručnost hrnčáře.) Není však vyloučeno, že se na tomto místě setkáváme se zárodkem myšlenky, která naplno zazní v Mdr 7,25. Tam sapienciální myslitel hovoří o Moudrosti doslova jako o ‚výronu‘ (*aporroia*), o čiré ‚emanaci slávy Všemohoucího‘. V tomto druhém případě by sice bylo možné jako jakési nejstarší podloží této představy detekovat sexuální symboliku, avšak pro kompozitora Př 8,22–31 by s největší pravděpodobností nehrála sebemenší roli. Navíc by se patrně jednalo o adaptaci helénské myšlenkové struktury a nikoli genuinně hebrejského či obecně semitského dědictví. Pro tuto možnost by druhotně svědčila i obdobná snaha vyrovnat se s řeckou konkurencí v Sír 24,3, kde čteme výrok personifikované *Ḥochmy* („Vyšla jsem z úst Nejvyššího...“), který jistě ne náhodou evokuje vyprávění řeckých mytografů o tom, jak se zrodila panenská bohyně moudrosti Pallas Athéna z Diovy hlavy.

Po úvodním výroku ve v. 22a následuje série šesti negativních formulací (srv. 2× *qedem* ve v. 22b a 23b; 2× *b^e’én* ve v. 24ab; *b^e’terem* ve v. 25a; *’ad-ló’* ve v. 26a), které mají čtenáře, resp. posluchače ujistit o tom, že

⁹ Protohebrejský obsah původně jednotného, posléze však do dvou linií rozrůzněného kořene, byl pravděpodobně ‚svíjet se‘. Společný jmenovatel ‚svíjení‘ a ‚kroucení‘ umožnil pozdější starozákonní hebrejštině diferenciaci významu na *h-j-l I*, ‚rodit‘ – tj. ‚svíjet se v porodních bolestech a *h-w-l*, ‚tancovat‘ – tj. ‚svíjet se při tanečním reji (srv. slovenské ‚vykrúcat‘).

¹⁰ K problematice sexuální symboliky v mezopotámských kosmologických tradicích viz J. Bottéro & S. N. Kramer: *Lorsque les dieux faisaient l’homme: Mythologie mésopotamienne*. Paris 1993², 485.

Moudrost tu skutečně byla dříve než všechno ostatní, tedy v okamžiku, kdy ještě nelze hovořit o existenci čehokoli jiného. Hochma tedy podle Př 8,22–26 chronologicky předchází dokonce i tomu, co archaické kosmogonie obecně považovaly za počáteční stav, za ‚bod nula‘ stvořitelského díla: Moudrost ztělesňující řád paradoxně vstupuje na scénu ještě před tím, co lze označit jako ‚ne-řád‘, tedy chaos. Již mytické myšlení reflektuje otázku, co bylo ještě před prapočátkem všech věcí. Většinou ji řeší tak, že vlastnímu vzniku světa antedatuje, předřazuje buď stav neuspořádanosti, amorfности, chaosu, z něhož i samotní bohové teprve povstávají (tak např. v babylónském eposu *Enúma eliš*, resp. v řadě egyptských kosmogonií) anebo hovoří o nějakém odvěkém bohu či božském principu, který *implicite* stejně preexistentní chaos postupně organizuje (tak např. v Gn 1,1). V našem sapiencializovaném mýtu však je jasně evokována časová posloupnost: JHWH – Hochma – chaos – svět.

Představa chaosu pak může být artikulována nejrůznějšími způsoby. Pokud jde o myšlenku tzv. *creatio ex nihilo*, tak ta je v kontextu evropského myšlení až relativně pozdního data: Jedná se o plod patristické a scholastické filozofie. V náboženských systémech Dálného východu je analogická idea rovněž produktem až pozdější filozofické reflexe: Nalezneme ji teprve v upanišadách, resp. v taoismu.¹¹

V sacerdotálním hymnu o stvoření (Gn 1,1–2.4a) je onen prvotní stav líčen relativně stručně (Gn 1,2): prostřednictvím obrazu pusté a prázdné země (*w'ḥá'áreš háj'tá tóhú wávóhú*), temnot (*ḥōšech*), propastné tůně (*t'ḥóm*) a vod (*hammájim*). Naopak v podání naší petúchy zaujímá popis chaosu mnohem více místa (Př 8, 24–26). Oproti Gn 1 zde zcela chybí motiv temnot a obraz neuspořádané země výrazně ustupuje do pozadí. V. 26 pouze zmiňuje, že země (*'eres*) ani její elementární částice (*'áf'rót tevel*) zatím ještě nebyly stvořeny; zcela eliminovány jsou přívlastky zdůrazňující její nehostinnou tvářnost. Do větší šíře Př 8, 22–31 naopak rozvádí obraz akvatického živlu coby opisu pro chaos; v. 24 hovoří o propastných tůních

¹¹ Stoupenci primární existence této ideje někdy odkazují na analogické tradice např. v Oceánii. [Srv. mj. Ch. H. Long, *Cosmogony*. In: *The Encyclopedia of Religion*. M. Eliade (ed. in chief); New York & London 1987, vol. 4, 94–100 (viz s. 94n).] Je však otázkou, zda narativy doložené etnology v 19. a 20. st. nemohou být výsledkem interakce mezi autochtonními náboženskými kulturami a působením křesťanských misionářů. K této eventualitě viz v poněkud odlišném kontextu B. Horyna: *Úvod do religionistiky*. Praha 1994, 47.

¹² Lexém *nichbadé* emendujeme v závislosti na kritickém aparátu BHS na *nivké*. Podobně např. G. A. Yee: *An Analysis of Prov 8,22–31 According to Style and Structure*. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 94 (1982), 58–66 (viz s. 61.63); *id.*, *op. cit.*, (pozn. č. 8), s. 88.

(*t^hómót*), o pramenech (*ma^cjánót*) a vodních zřídlech (*nivké-májim*),¹² z něhož mají teprve povstat hory (*hárim*) a pahrbky (*g^vá'ót*). Analogický obraz hor, které jsou na počátku zatopeny¹³ praoceánem, podává Ž 104,6: „Propastnou tůň jsi přikryl jako šatem, nad horami stály vody.” S myšlenkou, že i nadále jsou hory zakotveny v moři, tj. v reliktu prvotního chaosu, se v mladší vrstvě Tenachu setkáváme ještě v Jon 2,7a, kde prorok hozený přes palubu říká: „sestoupil jsem ke kořenům horstev”. Proto může v souladu s těmito představami Ž 46,3b popisovat regresi chaosu slovy „(kořeny) hor kolísají v srdci moří”.

Přirovnání prvotního chaosu k praoceánu je v kosmogonických mýtech starověkého Předního východu a Středomoří obecně rozšířeno.¹⁴ Od minulého století upozorňují biblisté a religionisté na analogické představy v egyptské (hlavně chmunské, onské a mennoferské), mezopotámské (hlavně eridské a později i babylónsko-asyrské), ugaritské a řecké teologii stvoření. V pozadí této symboliky je nutno hledat dvě různé myšlenky. V první řadě byly vody vždy vnímány jako něco, co v sobě zárodečně skrývá život a energii. Jako substanci, z níž může povstat bezpočet forem. Ovšem na druhou stranu snad nic neposkytuje výmluvnější metaforu pro amorfnost, neuspořádanost a nezvladatelnost, než právě obraz rozpoutané masy vodního živlu. Symbol chaotického praoceánu má tedy v kosmogonických mýtech výrazně ambivalentní povahu.¹⁵

V *Egyptě* koexistovalo několik lokálních kosmogonických systémů (kromě již uvedených je možno zmínit ještě snétský a vesetský).¹⁶ V chmunských, onských i mennoferských textech narážíme na praoceán, který nese jméno Nun. V Hermopoli, kde byl personifikovaný do samostatné božské reprezentace (podobně jako Tiámat a Apsú v některých mezopotámských látkách), jej navíc doprovází jako jeho družka bohyně Naunet, s níž vytváří prvotní pár, resp. první generaci bohů. Podle heliopolské teologie z Nunu (v tomto případě depersonalizovaného) povstal na počátku demiurg Atum. V jedné z tradic historicky pozdější kosmogonie mennoferské nechává Ptah – podle svého místního titulu *Ta-tenen*, „Povstávající země”, ztotožňo-

¹³ Kořene *t-b-*, „ponořit“ užitého v Př 8,25 je rovněž v hóf'alu použito i v Jb 38,6a, kde se také v kosmologickém kontextu hovoří o zapuštění pilířů (*'eden*), na nichž podle daného typu obrazu světa země spočívá.

¹⁴ Z hlediska typologické komparistiky však jde o fenomén rozšířený ve většině náboženských kultur. Zdaleka se tedy nejedná o nějaké předoorientální specifikum.

¹⁵ Srv. M. Eliade: *Traité d'histoire des religions*. Paris 1949, 165–187.

¹⁶ Bližší informace viz J. P. Allen, *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. Yale Egyptological Studies 2; New Haven 1988.

vaný s pevnou zemí nořící se z praoceánu – vzejít všemu stvoření rovněž z akvatického Nunu.

V *Mezopotámii*¹⁷ rozvinuli eridští teologové kosmogonické spekulace, které byly svázány s postavou boha Enkiho (En-ki znamená sumersky ‚Pán země‘), jehož východosemitským ekvivalentem byl Éa (v případě tohoto teonyma je etymologie nejasná). Už ve jménu tohoto boha se tedy odráží jeho funkce demiurga, který *in illo tempore* chystá pevnou zemi, obyvatelný svět. Od nejstarších dob byl titulován jako ‚král (resp. kníže) Apsú‘. Akkadské slovo *apsu(m)* a jeho sumerský ekvivalent *Ab-zu* přitom byly termínem pro sladkovodní podsvětný oceán, jakýsi ‚rezervoár‘ v prostoru mezi zemí a podsvětím, odkud vyvěrají prameny řek a studny. Podle *Enúma eliš* I,59–78 Éa na počátku přemohl praoceán Apsú v boji a v jeho nitru si pro sebe a svoji paredros Damkinu vystavěl dům-chrám. Tento motiv organizace prvotního akvatického chaosu je ovšem v Mezopotámii staršího data. Jeho předobraz nalézáme již v jednom sumerském textu konvenčně označovaném jako *Spor ptáka s rybou*.¹⁸ Enki je v něm mj. líčen, jak shromažďuje pravody na jedno místo tak, aby se objevila obyvatelná země, kterou následně opatřuje životadárnými řekami a zavodňovacími kanály. Podobně jako na začátku *Enúma eliš* Éa přemáhá Apsú, vítězí v následujícím ději eposu Éúv syn Marduk nad Apsúovým femininním protějškem *Tiámat* (dosl. ‚Moře‘) představujícím praoceán slané vody. Mardukovská tradice tak pravděpodobně zcela vědomě navazuje na starší eridské představy.

V *ugaritském* písemnictví se nám nedochoval žádný explicitně kosmogonický mýtus. Již generace badatelů¹⁹ se však domnívají, že ho v náboženském myšlení Ugaritánů substituovalo vyprávění o vítězství a boji atmosférického boha bouře Ba‘ala s personifikovaným Mořem / Řekou – Jammem / Naharem (viz *KTU* 1.2). Prostřednictvím teomachické symboliky tak ugaritští teologové pravděpodobně rovněž chtěli evokovat obraz uspořádání světa, k němuž došlo právě delimitací akvatického praživlu.

V *Řecku*²⁰ se setkáváme se stopami analogické koncepce v homérských

¹⁷ Podrobně se problematikou mezopotámských představ o stvoření zabývá G. Pettinato: *Das orientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*. Heidelberg 1971.

¹⁸ Pokud je nám známo, tak kritický překlad do češtiny doposud neexistuje. Transkripci klínopisného textu spolu s kritickým překladem do angličtiny podává S. N. Kramer v *Compte rendu de l'onzième Rencontre Assyriologique Internationale*. 1964, 97n.

¹⁹ Viz např. L. R. Fisher: *Creation at Ugarit and in the Old Testament*. In: *Vetus Testamentum* 15 (1965), 313–324; U. Cassuto: *The Goddess Anath: Canaanite Epics of the Patriarchal Age*. Jerusalem 1971, 174–177; J. H. Grønbaek: *Baal's Battle with Yam – A Canaanite Creation Fight*. In: *Journal for the Study of the Old Testament* 33 (1985), 27–44; atd.

zpěvech. Extrahovat z Homérova díla nějakou ucelenou kosmologickou koncepci je však dost obtížné, protože hrdinové jeho eposů jsou již zasazeni do epochy olympských bohů, tj. do doby, která je časově vzdálena prvotnímu tvoření a pořádní světa a předolympským generacím bohů. Nicméně v *Ílias* XIV,199–206(+ par. 301–308).246 básník představuje jako prvotní rodičovský pár všech ostatních bohů a bytostí dvojici Ókeanos a Téthys. V Homérově pojetí je možné obě postavy interpretovat jako prapočáteční maskulinní a femininní princip. V obou případech stojí v pozadí představa neomezené vodní masy, která v kosmogonických mýtech reprezentuje počáteční, chaotický stav světa. Ókeanos byl podle představ o uspořádání světa považován za jakýsi veletok obtékající zemi i moře. Byly mu přisuzovány tituly: *apsórroos*, ‚zpět proudící‘, *batyrróos*, ‚hlubokotoký‘, *bathydínés* = ‚plný vírů‘, ap. Ovšem pro nás je nejdůležitější jeho epiteton *theón genesis*, ‚prapůvod (resp. prazploditel) bohů‘, kterého užívá Homér v *Ílias* XIV,200.302, a ještě výmluvnější *pantessi genesis* = ‚prapůvod (resp. prazploditel) všeho‘. Ze spojení Ókeana, který podle *Ílias* XIV,246 ‚je na světě původcem všeho‘, s Téthys se pak rodí různé potomstvo, mj. zvláště Úranos (‚Nebe‘) a Gaia (‚Země‘), kteří tak vystupují z počáteční vodní masy.²¹

Odhlédneme-li v tuto chvíli od čistě obsahového hlediska, bude zjevné, že po formální stránce se navíc Př 8,22–26 několikerým opakováním časových údajů typu ‚když (ještě) ne-...‘, resp. ‚ještě než‘, resp. ‚již před‘ částečně podobá začátkům několika nesporně starších vyprávění o stvoření světa. V první řadě se jedná o předexilní biblickou látku z Gn 2,4b–7. Dále o dva egyptské narativy: o text z pyramid ku počtě Atumově (*Pyr* § 1040a–d) z pol. 3. tis. př. Kr. a o pozdější hymnus na Ptaha – stvořitele (ř. 1–11) z přelomu 12. a 11. st. př. Kr. Text uvedený na druhém místě má navíc své prodloužení v epigrafickém materiálu z Edfu (asi z 2. st. př. Kr.). V neposlední řadě je možné zmínit dvě východosemitské tradice z mardukovského okruhu pocházející z konce 2. tis. př. Kr.: prolog k *Enúma eliš* (1,1–9) a začátek jednoho rituálního textu konvenčně označovaného *Marduk stvořitel* (1–18).²²

²⁰ Blíže informace o řeckých kosmogonických mýtech, v nichž se setkáváme s motivem akvatického prazivlu, viz J. Rudhardt, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*. Bern 1971; několik postřehů čtenář nalezne i v česky redigované studii M. Šediny: Voda nejtěžší. In: *Reflexe* 10 (1993), 4/1–4/18.

²¹ Obdobnou koncepcí – ovšem ve filosofickém hávu – hájil později Thalés z Miletu (1. pol. 6. st. př. Kr.), představitel tzv. ‚íonské školy‘.

²² Na formální období mezi těmito texty a Př 8,22–31 upozorňuje mnoho komentátorů knihy Př. Zmiňují je např. B. Gemser, *Sprüche Salomos*. Tübingen 1937, 38nn; H. Ringgren:

Jahvistický mýtus (Gn 2,4b–7)

(4b) „V den, kdy bůh JHWH učinil zemi a nebe, (5) nebylo na zemi ještě žádné polní křovisko ani nevzcházela žádná polní bylina, neboť bůh JHWH nezavlažoval zemi deštěm, a nebylo člověka, který by zemi obdělával. (6) Jen zátopa vystupovala ze země a napájela celý zemský povrch. (7) I vytvořil bůh JHWH člověka...“

Nápis z pyramid o Atumovi (Pyr § 1040a–d)

„Tento (tj. bůh Atum) se zrodil v Nunu když ještě nebylo nebe, když ještě nebyla země, když ještě nebylo nic, co (pak) bylo ustaveno, když ještě nebyly ani nepořádky...“²³

Hymnus na Ptaha ř. 1–7 (papyrus č. 3048 Berlínského muzea)

„Budiž pozdraven (Ptah), ve sboru prvotních bohů,
které stvořil poté, co se projevil jako bůh.
Ó tělo, jež vytvořilo tělo vlastní,
když ještě nebyla nebesa,
5 když ještě nebyla země,
když ještě nevystupovala záplava.
Ty jsi založil zemi...“²⁴

Ptahův titul z chrámu v Edfu (Edfou I, s. 574)

„Ptah... jenž povstal z Nunu... dříve než z Nunu vystoupila nebesa a země.“²⁵

Marduk stvořitel (ř. 1–18)

„Tehdy ještě přibýtek svatý, chrám bohů na svatém místě vystavěn nebyl,
nerostl rákos a dřevo nebylo stvořeno.
Cihly nebyly kladeny a kadlub vytvořen nebyl,
dům nebyl zbudován a město nebylo postaveno.
Město nebylo postaveno a nebylo živoucích bytostí.
Nippur nebyl postaven, Ékur nebyl postaven,
Uruk nebyl postaven, Éanna nebyla postavena,
Apsú nebyl vytvořen a Eridu nebylo postaveno,
svatý dům, přibýtek bohů, nebyl postaven.
Pevniny všechny byly jen mořem,
moře bylo jediná strouha.
Tenkrát bylo postaveno Eridu, byla postavena Esagila,
(kterou) Lugaldukuga (tj. Marduk) v Apsú založil.
Babylón byl postaven a Esagila byla postavena.
On potom Anunnaky všechny stvořil.
Místo radosti srdcí svých Svatým městem nazvali vznešeně.
Na hladině vod svázal Marduk vor z rákosu,
stvořil prach a na vor jej nasypal...“²⁶

Enúma eliš (I,1–9)

„Když nahoře nebesa nebyla pojmenována,
 dole země jménem nebyla zvána,
 tu prastarý Apsú, jejich zploditel,
 a životadárná Tiámat, rodička veškerenstva,
 své vody smísili dobromady.
 Nevynořily se pastviny, rákosové houští nebylo vidět.
 Když žádný bůh se ještě neobjevil,
 jménem nebyl nazván, osud žádnému nebyl určen,
 tu z jejich lůna bohové byli stvořeni...“²⁷

Podobně jako stvoření Moudrosti v Př 8,22–26 předchází organizaci všehomíra i v Gn 2,4b–7 je stvoření člověka předřazeno uspořádání obyvatelného světa. To, že analogického stylistického postupu bylo používáno i v neizraelských kosmogonických mýtech, dokládají druhé dva texty z egyptské náboženské kultury. Epos *Enúma eliš* však poskytuje poněkud přesnější obsahovou paralelu, protože oproti Gn 2,4b–7 v jeho počátečních verších následuje po výčtu toho, co ‚ještě ne(bylo)‘, nikoli antropogonie, nýbrž stvoření první generace bohů, což představuje závažnější obdobu k nadsvětelné postavě Moudrosti z Př 8,22–31. Narozdíl od naší petúchy tu však jako prazploditel figuruje prvotní chaos ztělesněný párem Apsú – Tiámat (v textu jsou jejich jména uváděna bez determinativu pro bohy) a nikoli nějaké božstvo. Věcně se naší látce asi nejvíce blíží osnova textu *Marduk stvořitel*. Na počátek všeho umísťuje postavu Marduka, který ještě před svázáním rákosového voru na hladině vod, tj. ještě před delimitací akvatického praoceánu a zformováním pevné země dává povstat Anunnakům – jednomu rodu mezopotámských bohů. Před tento počín však

op.cit. (pozn. č. 2), 102; srv. *id.*, *Sprüche Salomos*. Das Alte Testament Deutsch 16.1; Göttingen 1967², 40; A. Meinhold: *Die Sprüche. Teil I: Sprüche. Kapitel 1–15*. Zürcher Bibelkommentare 16.1; Zürich 1991, 145. Podrobně se analýze vztahu mezi textem Př 8,22–31 a jeho možnými extrabiblickými obdobami věnuje R. N. Whybray: *Proverbs VIII.22–31 and its Supposed Prototypes*. In: *Vetus Testamentum* 15 (1965), 504–514.

²³ Citováno podle kritického překladu do francouzštiny, který pořídili S. Sauneron & J. Yoyte ve studii: *La naissance du monde selon l’Égypte ancienne*. In: *La naissance du monde*. Sources Orientales I, Paris 1959, 17–91 (s. 46).

²⁴ *Ibid.*, 65.

²⁵ *Ibid.*, 66.

²⁶ Citujeme podle překladu J. Proseckého v knize: *Mýty staré Mezopotámie. Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klínopisných tabulkách*. Živá díla minulosti 83; Praha 1977, 208.

²⁷ *Ibid.*, 176.

babylónská tradice v duchu pansemitského ‚templocentrismu‘ na první pohled poněkud paradoxně (v okamžiku, kdy země zatím neexistuje!) klade ještě výstavbu chrámových objektů. Při hlubším promyšlení však je možné nalézt logiku tohoto faktu, protože v archaické optice je svatyně v první řadě místem božího přebývání a odpočinku. V druhé řadě pak je navíc místem zasvěceným kultu, který představuje jeden z pilířů řádného běhu světa, resp. kosmického řádu (*paršu*). Přes značné formální obdoby však jak struktura tak obsah ani jednoho z citovaných textů plně nekorespondují s naší petúchou, v níž autor sleduje chronologický sled: JHWH – Hochma – chaos – svět. A navíc, narozdíl od všech ostatních látek, se sapienciální autor pokouší reflexi počátků všehomíra prohloubit tím, že pořádání neuspořádaného již nechává asistovat ústrojný princip všehomíra – boží Moudrost.

Vlastní akt stvoření popisovaný nadále prostřednictvím pozitivně formulovaných výpovědí je tématem Př 8,27–30a:

- 8,27: Já (jsem byla) při tom, když sklenul nebesa,
když vymezil kruh na hladině propastné tůně,
28: když udatně ovládl svrchní mračna,
když prokázal moc (nad) prameny propastné tůně,
29: když určil moři jeho meze,
aby vody nevystupovaly z břehů,
když vymezil základy země,
30: byla jsem vedle něj stále.

Zdůrazňovaly-li vv. 22–26 skutečnost, že Moudrost povstala ještě před stvořením světa, následující pasáž – jak vyplývá z inkluze v kólech 27a a 30a – trvá na tom, že Hochma byla tvůrčímu dílu přítomna od jeho počátku až do jeho konce (srv. Mdr 9,9). Nikterak to však neimplikuje její aktivní participaci. Stvořitelem i v tomto oddílu zůstává JHWH. Narozdíl od mnohem komplexnějšího popisu JHWH-o kreativní aktivity v heptameronu se Př 8,22–31 zabývá v podstatě jen dvěma jeho stvořitelstvími počiny. Oproti Gn 1 tedy naprosto pomíjí stvoření nebeských těles, fauny a flóry či antropogonii. Prvním z nich je ‚sklenutí nebes‘ (v. 27a), druhým pak ‚vymezení země‘ (vv. 27b,29c). Konstatování, že JHWH stvořil nebe a zemi, v témže bikólu (v. 27; srv. obdobné bikólon v Př 3,19) zároveň implikuje i jakousi strukturaci prostoru na ono ‚svrchní‘ a ono ‚spodní‘.²⁸ Plní tak analogickou funkci jako JHWH-o činnost v druhý den stvoření podle heptameronu (srv. Gn 1,6–10) či zplození Anšara (‚Vše nebeské/svrchní‘) a Kišar (‚Vše zemské / spodní‘) v *Enúma eliš* I, 12. Naopak mnohem obšír-

²⁸ Tak A. Meinholdt, *op. cit.*, (pozn. č. 21), 145.

něji se autor věnuje líčení, kterak JHWH delimitoval a organizoval akvatický chaos. Eminentní zájem pak má na vymezení vztahu mezi zemí (kruhem opsaným na hladině propastné tůně – srv. podobný obraz v Jb 26, 10), resp. nebem (nebeskou klenbou) a vodním živlem (vv. 28-29b). Ten již na první pohled není bezproblémový.

V první řadě musel JHWH udatně ovládnout ('-m-y) svrchní mračna – š^ehāqim (v. 28a). S tímto na druhém místě jmenovaným poetickým výrazem se setkáváme především ve *Spisech*, z toho přinejmenším dvakrát v explicitně kosmologickém kontextu (viz Př 3,20 a Jb 37,18).²⁹ V Př 3,20 pak podobně jako v bikólu Př 8, 28 nacházíme výmluvný paralelismus *t'hóm*, 'propastná tůň' // š^ehāqim, 'mračna'. Kromě kosmologických výpovědí se s tímto sémantémem setkáváme navíc i v pasážích, kde je epifanie líčena prostřednictvím atmosférické symboliky (viz Dt 33,26; 2S 22,12). Svým 'zkrocením', resp. ovládnutím mračen se tak Bůh Izraele, o němž je v Dt 33, 26bc řečeno, že „na pomoc jede po nebesích, / na mračnech (š^ehāqim) ve své velebnosti“, podobá i některým dalším, tzv. atmosférickým předorientálním božstvům. Vzpomeňme např. na Ba'alův titul 'Jezdec na oblacích ('rpt)' či na analogické Ninurtovo epiteton 'Jezdící ve smršti (abúbu)'. Zajímavé přitom je to, že demiurgy v archaických kosmologických mýtech z nejrůznějších náboženských kultur přitom velice často bývají právě atmosférická božstva. Logiku tohoto faktu přitom lze hledat ve skutečnosti, že vládnou prostoru mezi nebem a zemí, které v jednotlivých tradicích mnohdy musí od sebe odtrhávat z jejich prapočátečního spojení.

Podle v. 28b musel JHWH v druhé řadě prokázat moc ('-z-z) nad prameny propastné tůně (srv. v. 24). Co tímto prokázáním moci autor myslí, je otázkou. Možné je, že jde pouze o standardní teologickou terminologii. Spolu s Otto Plögerem se však domníváme, že „Die Festlegung der Wolken oben und die Bändigung ... der Quellen unten läßt nur noch schwach erkennen, daß hier ein *Kampf* zwischen Schöpfer und wässrigem Element stattgefunden hat, wie es anderweitige Schöpfungstraditionen deutlicher bekunden...“³⁰ Že jde skutečně jen o 'decentní' narážku a reminiscenci nelze zpochybňovat. Nesetkáme se zde s žádnou masívní představou personifikované akvatické stvůry typu livjátana (viz např. Ž 74,14) nebo draka (viz např. Iz 27,1) či *rahaba* (viz např. Ž 89,11). Avšak mnoho dalších kosmologických fragmentů rozptýlených po *Spisech* nás opravňuje k domněnce, že jak tento půlverš tak i následující dvě kóla (v. 29ab) hovoříci

²⁹ Viz dále např. Jb 38,37; Jb 37,21 (bouřná mračna, resp. mračna prachu); Ž 18,12 (mračna prachu, obraz bouře – viz v. 13).

³⁰ Viz O. Plöger: *op.cit.* (pozn. č. 8), 94. (Kurzívou zvýraznil D. A.)

o delimitaci prapočátečního moře (*jám*)³¹ jsou ohlasem takového typu ‚vyprávění o počátcích‘, které svůj konceptuální model vytvořilo za pomoci symboliky boje, resp. *teomachie*, a pro něž se v germanofonní oblasti ujalo označení *Chaoskampfmythos*.³²

Každé stvoření, které je v mýtech přisuzováno transcendentním silám, zároveň představuje i jakýsi výboj tvůrčí energie ve světě. Ke vzniku čehokoli nového je v mytické optice zapotřebí určitého ‚energetického potenciálu‘, který může být v mýto-poetickém jazyku opisován různými způsoby. Bohové, demiurgové, mytičtí prapředkové potřebují vždy ke své tvorbě sílu a moc.³³ A jedním z nejelementárnějších symbolů, které při vyprávění o tvorbě a strukturaci všehomíra mohou k takovéto moci odkazovat, je právě obraz boje či zápasu. Tvůrce musí být vítězem. Právě tzv. teomachické mýty nejzřetelněji artikulují myšlenku, že vytvoření čehokoli nového je možné jedině tehdy, je-li k dispozici určitý energetický nadbytek, jakási plnost či přemíra síly.

Stav, který následoval bezprostředně po stvoření reprezentovaném delimitací akvatického chaosu, líčí chiasmus v Př 8,30b–31:

- 8,30b: A byla jsem jeho obveselením den ze dne
tančíc před ním každého času,
31: tančíc v širém světě, (na) jeho zemi
a (byla jsem) obveselením Tvůrci země.

Závěr petúchy Př 8,22–31 byl badateli dlouhou dobu opomíjen. Stál jakoby ve stínu filologických a interpretačních problémů, jež pro starozákonníky představoval záhadami opředený lexém *'ámón* z v. 30a, který spolu s dalšími³⁴ považujeme za infinitiv absolutus galu *'-m-n* a překládáme adverbiálně jako ‚stále‘, ‚věrně‘. Ti vykladači, kteří *'ámón* převádějí v duchu

³¹ K Př 8,29ab viz především analogické výroky v Jb 38,8nn: „Kdo sevřel moře vraty, / když se valilo z mateřského lůna, / když jsem mu určil za oděv mračno / a za plenu temný mrak, / když jsem mu stanovil meze, / položil závory a vrata / a řekl: »Až sem smíš přijít, ale ne dál; / zde se složí tvé nespoutané vlnobití!«?“ V této sekvenci je hrozivost mořského živlu ještě mnohem zřetelnější než v námi studované petúše. Srv. též Jr 5, 22.

³² Recentně se této problematice ve Starém zákonu věnuje T. Podella, *Der »Chaoskampfmythos« im Alten Testament. Eine Problemanzeige*. In: M. Dietrich & O. Loretz (Eds.): *Mesopotamica-Ugaritica-Biblica. Festschrift K. Bergerhof*. Neukirchen – Vluyn 1993, 283–339 (k Př 8,27b–29a viz zvl. s. 312n).

³³ V Tenachu srv. výroky typu Jr 27,5: „Já (tj. JHWH) jsem učinil zemi, člověka i zvířata, která jsou na zemi, svou velikou mocí...“; resp. Jr 32, 17: „Ó, Panovníku JHWH, hle, ty jsi učinil nebesa i zemi svou velikou mocí...“.

³⁴ Srv. ČEP, *ad loc.*; O. Plöger: *op. cit.* (pozn. č. 8), 95.

Aquilovy *tithénúmené*, resp. Symmachovy a Theodotionovy *estérigmené* jako ‚schovanku‘ nebo ‚kojence‘, nemají se závěrečným chiasmem žádné potíže, protože pro Moudrost v podobě batolícího se dítěte se jeho hravost a obveselování dospělých zdá být přiměřenou činností. Takováto infantilizace Ĥochmy však v kontextu veškerého starozákonního i extrabiblického mudrosloví působí jako ‚pěst na oko‘. Komponista poslední redakce Př 1–9 Ĥochmu permanentně představuje jako konkurenceschopnou alternativu vůči dospělé a zralé ‚ženě cizí‘. Nezdá se proto příliš pravděpodobné, že by znenáhla uvedl Moudrost na scénu v podobě dítěte. Nadto snad ve všech náboženských kulturách je moudrost pravidelně spojována s věkovitostí a stářím, které garantují životní zkušenosti.³⁵ Pro exegety, kteří se rozhodli pro jinou a přiměřenější vizi nadsvětne postavy Moudrosti, tedy závěr petúchy představuje závažný problém. Jak adekvátně vyložit činnost, kterou v Př 8,30b–31 opisují sémantémy *ša^a‘šu‘im* (v. 30a a 31b) a *m^ešaḥequet* (v. 30b a 31a)? Asi nejhlubší vhled do této problematiky vnesly studie R. Stechera, J. de Savignaca a O. Keela,³⁶ kteří se touto otázkou zabývali ze všech nejdůkladněji. Spolu s prvními dvěma uvedenými autory se domníváme, že pi‘el *š-h-q* je nutno překládat ve smyslu ‚tančit‘ či ‚křepčit‘. Dvojitý výskyt *m^ešaḥequet* ve vv. 30b a 31a tak představuje paralelu ke dvakrát uvedenému *ḥóláltí*, ‚vlnila jsem se (v tanečním reji)‘ v předchozích vv. 24a a 25b. Oba dva kořeny (*š-h-q* i *ḥ-w-l*) ukazují na úzké sepětí tanečních rejů a křepčení s kultem. Ačkoli se pro označení kultického tance ve starozákonní hebrejštině ujalo jako *terminus technicus* spíše substantivum *máḥól* (viz např. Ž 30,12; 149,3; 150,4), resp. *m^eḥólá* (viz např. toponymum: *‘ável m^eḥólá*, ‚pastvina, resp. louka tance‘ zmiňovaná v Sd 7,22; 1 Kr 4,12; 19,16) i *š-h-q* a jeho odvozeniny se v Tenachu vyskytují v pasážích, jejichž pozadí nese výrazně kultické rysy (viz např. Sd 16,27; 1S 18,7; 2S 6,5).

Přitom všem je zajímavé, že v celé petúše vystupuje Moudrost jako aktivní činitel právě jen ve vv. 24a.25b a 30b–31 a na všech těchto místech je zmiňována pouze jediná skutečnost: Ĥochma tančí před JHWH. Poprvé ve chvíli, kdy ještě nepovstal svět a dokonce ani chaos, jehož strukturací

³⁵ Pro ugaritskou náboženskou kulturu viz např. *KTU* 1.4.V:3n: „Velká (je) zajisté moudrost (tvá), ó ‚Eli, // tvůj šedý vous zajisté (působí) vědění tvé“.

³⁶ Viz R. Stecher: *Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8*. In: *Zeitschrift für die katholische Theologie* 75 (1953), 411–451; J. de Savignac: *La Sagesse en Proverbes VIII 22–31*. In: *Vetus Testamentum* 12 (1962), 211–215; *id.*: *Interpretation de Proverbes VIII 22–32*. In: *Congress Volume: Rome 1968*. Supplements to *Vetus Testamentum* 17; Leiden 1969, 196–203; O. Keel, *Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des «m^ešaḥqūt» in Sprüche 8, 30f*. Freiburg & Göttingen 1974.

všehomír vznikl, podruhé pak v okamžiku, kdy je tvůrčí dílo dokonáno. V Př 8,22–31 nám tak před očima vyvstává obraz Hóchmy, která svým tancem obveseluje JHWH-o, podobně jako v 2S 6,5 „David a všechen izraelský dům tančili (*š-h-q*) před JHWH za doprovodu různých nástrojů z cypřišového dřeva, citar, harf, bubínků, chřestítek a cimbálů” (srv. v. 21). I když oproti 2S 6,5 v Př 8,22–31 chybí jakákoli zmínka o hudebním doprovodu (odmítneme-li Stecherem navrhovanou emendaci lexému *’ámón* z v.30a na *himmón*, která by z Moudrosti učinila ‚hráčku na hudební nástroj‘),³⁷ přesto lze s jeho přítomností jaksí implicity počítat, přinejmenším ve formě doprovodu rytmického. (Ten dokládá piktografický materiál ze všech oblastí starověkého Předního východu, který znázorňuje tanečnice vybavené nejrůznějšími typy tamburín, klapaček, chřestítek a jiných rytmických nástrojů, ale i harfami a lyrami.) Jak v knize Příkladů tak v Druhé knize Samuelově jsou tanec a křepčení výrazem radosti a oslav jejichž adresátem je JHWH. (Srv. ještě 1S 18,7, kde je tanec určen králi Saulovi, resp. Davidovi.) Nadto pak v obou případech (v knize Příkladů však pouze pokud jde o 8,30b–31) následují JHWH-o vítězství: v 2S 6,5 triumfu nad Pelištejci (stejně jako v 1S 18,7) a v Př 8,30b–31 JHWH-o výhře nad silami chaosu. Avšak ani Pelištejci nemají k silám chaosu daleko, protože v archaické optice nepřátelé, příslušníci cizího kmene či obyvatelé cizího území vždy ztělesňovali nebezpečí regrese chaosu do ‚stvořeného světa‘ – do vlastního teritoria, do vlastní země.

Autor tak evokuje v kontextu celého Tenachu ojedinělý obraz JHWH-o, který není nositelem aktivity a nechá se jakoby jen pasívně obveselovat. V kontextu náboženských kultur starověkého Předního východu a Středomoří však analogická charakteristika božstva není nikterak výjimečná. Patrně nejvýmluvněji o ní vypovídá ikonografický materiál. (Jenom z oblasti Egypta vybral Othmar Keel³⁸ 34 ukázek, které ilustrují tento fenomén, a neméně hojně jsou jeho doklady i v případě kultur semitských, malasijských a egejských.)³⁹ Nejčastěji je na nich obveselované božstvo zobrazováno jak odpočívá nebo hoduje. A s podobnými motivy se setkáváme i v předoorientálním písemnictví. (V ba’alovském cyklu viz např. *KTU* 1.3.I; 1.3.III:4nn; srv. 1.101 verso; podobně *Enúma eliš* VI,76.) V kontextu sacerdotální teologie pak můžeme upozornit na skutečnost, že i autor

³⁷ Viz R. Stecher: *Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8*. In: *Zeitschrift für die katholische Theologie* 75 (1953), 411-451 (viz s. 435).

³⁸ Viz O. Keel, *op.cit.* (viz pozn. č. 35).

³⁹ Viz např. rozsáhlou monografii J.-M. Dentzera: *Le motif du banquet couché dans le Proche Orient et le monde grec du VII^e au IV^e siècle av. J. C.* Roma 1982.

heptameronu v Gn 1, 1-2,4a počítal s analogickým vzorcem. Šestidennímu tvůrčímu úsilí, z jehož popisu však vymizela jakákoli teomachická symbolika, protože kněžský autor pracoval s ryze kreacionistickou koncepcí vzniku všehomíra, následuje sedmý den odpočínutí, kdy Bůh Izraele své dílo dokončil. Ačkoli redaktor sacerdotálního hymnu o stvoření respektuje chronologický sled událostí, přesto zmínka o sedmém dnu anticipuje instituci *šabbatu*, která bude ustanovena později, a která se bude kosmogonie dovolávat (viz Ex 20,9nn; 23,12; 34,21).

Zvláštní pozornost si ještě zaslouhuje poslední kólon celé petúchy. V masoretském textu je 8,31b punktováno *wšša^ašu'aj 'et-b'né 'ádám* = „a obveselení mé se syny země (resp. člověka)“. Toto znění však u exegetů již dlouho vyvolává rozpaky a 8,31b často považují za sekundární přídátek,⁴⁰ protože jeho souvislost jak se zbytkem petúchy tak s chiasmem 8,30b–31b je značně vágní a nejasná. Smělou a podle našeho mínění relevantní tezi ohledně tohoto problému předložil Mitchell Dahood.⁴¹ Podle něj není vyloučeno, že konsonantní podoba spojení *bnj 'dm* mohla být původně vokalizována *boné 'ádom*, „stavitel země“. V tom případě by byla zřetelnou reminiscencí jednoho z epitet hlavy ugaritského panteonu 'Ila: *bnj.bnwt*, „Tvůrce tvorů“ (viz např. *KTU* 1.4.III:32; 1.6.III:5.11; 1.17.I:24). Takovýto kenaanismus by v kontextu Př 8–9 nebyl ničím překvapivým, protože s podobnými archaismy se setkáváme i v celé řadě dalších veršů.⁴² Navíc by boží titul „Stavitel (resp. Tvůrce) země“ plně korespondoval s kosmogonickým kontextem celé petúchy a vytvářel inkluzi s *q-n-h* z 8,22a. Ovšem v duchu školy „kanonického kriticizmu“ omezujeme platnost takovéto punktace pouze na hypotetickou původní, prekanonickou podobu oddílu Př 8,22–31. V kompozici dokončené poslední redakcí již byl konsonantnímu znění pravděpodobně přisuzován význam „synové země (resp. člověka)“. O tom svědčí dedikace celé mudroslovné básně v 8,4b rovněž „lidským synům“ (s tímto kólem pak 8,30b vytváří inkluzi podle masoretské verze) a oslovení „synové“ v 8,32a, které představuje šev mezi Př 8,22–31 a Př 8,32–36. Rovněž tímto směrem ukazuje i oddíl Bár 3,32–38, který se naší petúchou evidentně nechal inspirovat a v jehož závěru (v. 38) se již jednoznačně setkáváme s motivem *Ḥochmina* příklonu k lidem.

⁴⁰ Téměř před 100 lety artikuloval ve svém komentáři tyto rozpaky C. H. Toy; viz *id.*, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*. Edinburgh 1899, 178n; srv. R. Stecher: *op. cit.* (viz pozn. č. 36), 415; W. McKane: *Proverbs: A New Approach*. Philadelphia 1970, 351; O. Keel: *op.cit.* (viz pozn. č. 35), 15, pozn. 23.

⁴¹ Viz M. Dahood: *op. cit.* (pozn. č. 8), 520n.

⁴² Jen např. viz *q-n-h* a lexém *derech* v 8, 22a, které rovněž překládáme podle významů doložených pro ugaritštinu.

Z celé petúchy tedy kromě ujištění o Hochmině preexistenci vyplývá ještě jedna základní věc: Moudrost při JHWH-o tvůrčím díle plnila především jakousi liturgickou funkci. Její tanec jak před započítím (v. 24n) tak po skončení (v. 30n) Božího zápasu se silami chaosu připomíná kultické počínání. A sice válečnický tanec před bojem a po porážce nepřítele. V sapienciální optice však jakékoli kultické konotace pozbývají svého primárního významu, protože k jednomu ze základních rysů mudroslovné literatury obecně patří kromě ahistoričnosti, tj. nezájmu o dějepravné tradice vlastní kultury, i akultičnost, tj. nezájem o rituální aplikaci či zakotvenost vlastních výpovědí. Z tančící Hochmy v Př 8,22–31 se tak podobně jako např. Jr 31,4.13 či v Pl 5,15 stává obraz, symbol, metafora. Obraz obveselovaného Boha, který se raduje ze svého dobrého díla. Podobně i v sacerdotálním hymnu o stvoření říká vypravěč: „Viděl Bůh, že je to dobré” (srv. Gn 1,4.10.12.18.21.25).⁴³ Vyvrcholením celé petúchy tak je metafora adorace, kterou ‚Tvůrci země‘ adresuje samotný ústrojný princip všehomíra – Moudrost. Moudrost, o níž Órigenes říká: *Haec ergo ipsa est sapientia, cui semper adgaudebat deus orbe perfecto, ut per hoc etiam semper lætari intellegatur deus* (*De Principiis* 1,4,4:80nn).

⁴³ Spolu s kritickým aparátem BHS a většinou studií je třeba tuto formuli číst i v Gn 1, 6.

FILOSOFICKÝ PROBLÉM NEPŘEDMĚTNOSTI A JEHO MOŽNÝ TEOLOGICKÝ DOSAH, II. část

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.

II. Kritika zpředměťujícího a perspektivy nepředmětného myšlení

Je tomu už téměř 30 let, co vyšla kdysi dosti čtená kniha, jejíž hlavní titul¹ stál v prudkém napětí s podtitulem, a pokud si někdo nechtěl tento rozpor připustit, ocitl se (pochopitelně ještě před čtením samotné knihy) vlastně jakoby na scestí. Titul knihy mluvil o „revoluci v křesťanském myšlení“, zatímco podtitul jako by varoval: „Útok filosofie a vědy na základy tradované víry.“ Zmíněné „scestí“ pak mohlo spočívat v představě kupujících a zatím jen potenciálních čtenářů, jako by ona ohlašovaná ‚revoluce‘ byla nebo měla být křesťanskou odpovědí na zmiňovaný útok (a to by samo o sobě ještě zdaleka neznamenal, že jde o revoluci zdařilou, nýbrž pouze ze strany filosofie a vědy vyprovokovanou, tedy revoluci dovnitř a nikoliv navenek). Dnes by, pokud jde o burčující název, leckdo dal přednost jinému, obrácenému titulu: Revoluce v evropském myšlení. A do podtitulu bych sám dal: Podvratný útok hebrejského, křesťanstvím do Evropy pro- pašovaného myšlení víry proti filosofii a vědě. – Je totiž mimo veškerou pochybnost, že novodobá a moderní věda, postavená na stále méně udržitelné metafyzické filosofii (byť mnohdy ústy popírané), byla ze strany této vědy a filosofie jen špatně orientovanou a proto předem beznadějnou ‚obranou‘ před synkrezí a symbiózou křesťanství a aristotelismu, a to ve jménu objektivizujícího, zpředměťujícího myšlení. Dosud si to však málokdo dostatečně uvědomuje, a proto je zapotřebí si to vyjasnit.

¹ Walter Weymann-Weyhe, *Revolution im christlichen Denken. Der Angriff von Philosophie und Wissenschaft auf die Fundamente des überlieferten Glaubens*. Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1967.

Nejprve je třeba říci alespoň to nejnezbytnější k pochopení povahy tzv. zpředměťujícího myšlení. Pro archaického člověka bylo obtížné rozlišovat mezi tím, o čem jenom byla řeč, a samotnou skutečností; bylo však pro něho holou nemožností vést přesnou linii mezi obojím. Slovo stále ještě mělo svou magickou moc, protože jméno přivolávalo pojmenované do přítomnosti. *Mythos* neposkytoval prostředky, jak zkoumat povahu této ‚magie‘. LOGOS však, v jehož jménu se již první filosofové bojovně stavěli proti mýtu, ustavení takových prostředků dovoloval, i když to trvalo ještě nějaký čas, než mohlo dojít také k jejich postupně se zpřesňujícímu rozlišování (v myšlení, ale i v terminologii, v té zejména při překladech do latiny). Řekové již poměrně uspokojivě rozlišili pojem od samotného aktu myšlení (i když nechali nevyřešeno a dokonce nepovšimnuto mnohé), ale jen v podobě letmých náznaků lze doložit jakési tušení teprve mnohem pozdějšího Husserlova objevu, že vedle pojmu a vedle ‚reálného předmětu‘ je třeba uvažovat také tzv. intencionální předmět, který není součástí ani složkou intencionálního aktu, ale který nespadá v jedno ani s předmětem reálným. (Takový náznakový doklad známe třeba z Platónova *Faidra*.) Obrovský význam vynálezu pojmu a pojmovosti spočívá v tom, že dovoloval alespoň předběžně si uvědomit rozdíl a tedy distanci mezi aktem mínění a tím, co jím je míněno. Naproti tomu zůstávalo myšlení řeckých filosofů v zajetí jakýchsi racionalizovaných reliktních mýtu a mytické ‚magičnosti‘ v tom, že za pomoci pojmu přesně míněné ‚intencionální předměty‘ hypostazovalo a interpretovalo jako ‚pravou skutečnost‘. S neobyčejnou pregnancí na tom vybudoval Platón učení o ideách, jehož výklad ovšem svěřil postavám některých svých dialogů. (Jeho pojetí ‚anamnéze‘, rovněž svěřené diskutujícím postavám, je vlastně jen racionalizovaná orientace na archetypy, nyní proměněné v ideje jako pravzory ‚věcí‘, zatímco věci samotné na sobě nesou jen otisky idejí, totiž EIDOLA.)

Bez dalších výkladů pokud jde o historický vývoj lze konstatovat, že společným rysem pojmovosti řeckého typu byla konstituce (tj. tvorba, vytváření či konstruování) ‚intencionálních předmětů‘ právě jakožto ideálních objektů. Tato vada, spočívající v tom, že i skutečnosti ne-předmětné byly myšlenkově modelovány jako ‚předměty‘, k čemuž se vrátíme, úzce souvisí s tím, že samo myšlení bylo v řeckém sebezpochopení interpretováno ‚opticky‘, tj. jako vidění, zírání (THEOREIN). Proto čas nejenom nemá pro řecké filosofy (třeba na rozdíl od takového Sofokla v *Aiantovi*) žádnou důležitost, jde-li o to nejpodstatnější, ale je vůbec odkázán do oblasti druhotných, odvozených skutečností, které ani pořádně ‚nejsou‘. (Právě zde nápadně vyniká odlišnost myšlení hebrejského, orientovaného přednostně na slyšení, nikoliv na vidění: Máme-li slyšet promluvu nebo píseň,

musíme k tomu mít potřebný čas, neboť naslouchání znamená vždy jistou rozpatost v čase, kdy si ještě pamatujeme, co zaznělo před chvílí, slyšíme, co zní nyní, a už tak trochu očekáváme, co asi zazní v nejbližší budoucnosti – viz např. Husserlem zdůrazněná retence a protence. Nejde však jen o vědomí času, nýbrž zejména o otevřenost a ,vnímavost' vůči skutečnému ,časování' *skutečného* dění.) Celý novější vývoj evropského myšlení, a to nejen filosofického, ale také vědeckého, dokonce ,exaktně' vědeckého, se zvláště v posledních nejméně dvou stoletích vyznačuje pokračujícím oslabováním zájmu o setrvačnosti a rekurence a naopak narůstáním soustředěného zájmu o proměny a proměnlivost. Čas a dění se zvláště pro filosofii stává uzlovým bodem a jedním z centrálních problémů myšlení. Přinejmenším po Heideggerově *Bytí a času* (1927) a v něm odhaleném ,zapomenutí na bytí' v důsledku mylného ztotožnění ,bytí' se ,jsoucnem' je pro t(h)eologii definitivně zpochybněna ona absurdní konstrukce ,boha' (rozumí se jako myšlenkového modelu) jako nejvyššího nebo nekonečného atd. jsoucná, které je ,nehybné' (a tudíž – nepřiznaně – neživé). Snad tu můžeme připomenout i průlom na docela jiné frontě, těžící z docela odlišných tradic. Jde o neméně zásadní revizi, kterou ve dvojím náporu podnikl A. N. Whitehead tím, že platónské ,ideje' resp. aristotelské ,formy' odkázal do říše myšlenkových pomůcek (tj. tzv. ,věčných objektů' jakožto abstrakcí). Chtěl-li pak (na konci svého *Procesu a reality*) zachránit filosofickou myšlenku ,boha jako skutečnosti', musel učinit první kroky k jeho ,procesualizaci'. Jde zcela nepochybně nadále jen o ,boha filosofů', ale pro teologii to byla nová mocná inspirace (viz procesuální teologie): v kontextu ,filosofie organismu' (tj. filosofie ,živé přírody', která je pro Whiteheada druhým obdobím, následujícím po filosofii ,přírody', tj. ,neživé přírody' – absurditu této terminologie nechme stranou) dochází tento myslitel k odlišení ,primordiální' a ,konsekventní' povahy boží a tedy k chápání ,boha' jako ,dění', jako dějícího se, událostného ,boha'. ,Bůh' tu vůbec není pouze myšleným, jen abstraktním ,věčným objektem', ale je modelován jako ,konkrescentní' událostné jsoucné (tím se Whitehead také odlišil od koncepce Hegelovy, ačkoliv je s ní jeho pojetí často srovnáváno: Čas a dějiny jsou pro Hegelova ,absolutního ducha' jen přechodnou fází, intermezzem mezi původní nečasovostí ,ducha o sobě' a novou nečasovostí ,ducha o sobě a pro sebe').

Nedocenení nebo dokonce pomíjení času nemůže být ovšem samo o sobě považováno za základ a přímo zdroj té ,metafyzické' tradice, jejíž ustavení a první vypracování připisujeme řeckým filosofům. Filosofie tak jen (kriticky) navázala na archaický děs z budoucnosti a neutralizovala jej popřením nebo alespoň snížením důležitosti času vůbec. Mohla se přitom

opřít o zkušenost geometrie (a vůbec matematiky): Vztahy mezi stranami a úhly v trojúhelnících mohou být vyjádřeny formulemi, které nemají s časem nic společného, které jsou mimočasové a nadčasové. Každodenní zkušenost ovšem pečlivěji myslícím, ‚lepším‘ filosofům stále víc připomínala proměnlivost ‚věcí‘ a zejména dějovost, událostnost akcí a aktivit. Proto bylo třeba přijmout nějaké kompromisy. Dobře to je vidět třeba na Aristotelově důrazu na rozlišení toho, co ‚jest prostě‘, od toho, co ‚je‘ pouze ‚na jsoucím‘. Proto říká, že např. ‚jítí‘, ‚býti zdrav‘ a ‚sedět‘ nemůže ‚být‘ samostatně, odloučeno od toho, *kdo* jde, *kdo* je zdrav nebo *kdo* sedí (a zároveň mluví o ‚bytnosti‘ resp. ‚substanci‘ i o ‚jednotlivině‘): Jsoucím je tedy spíše jdoucí, sedící a zdravý (nechuravějící) než ‚sama‘ chůze, sedění a zdravost. Ve stejném smyslu upozorňuje i náš Rádl (s jistou ironií, i když také v navázání na Masarykovo podtrhování ‚věcí‘ oproti vývoji a vůbec dějům) na ten paradox, že „to, co se vyvíjí, se nevyvíjí“. Řecká pojmová tradice (a na ní založená evropská filosofie) se ovšem na to, co se nemění, dívala jako na ‚pravou skutečnost‘, zatímco Rádl zdůrazňuje, že to, co ‚má být‘, je skutečnější než to, co ‚jest‘ (něco podobného najdeme ostatně již u Nietzsche). Už z toho je zřejmé, jak sám způsob, jak myslíme ‚jsoucím‘ a ‚býti‘ (resp. ‚bytí‘), je úzce, ba nerozlučně svázáno s naším chápáním časovosti a času (a také ‚časování‘, jímž se vyznačuje každé ‚pravé‘ jsoucno). Nejde tedy zdaleka o záležitost pouze jazykovou, jak se nás někteří povrchnější myslitelé pokoušejí přesvědčit.

K fundamentálnímu významu respektu k času, časovosti a časování se ještě vrátíme. Na tomto místě je třeba jen upozornit, že ‚časovost‘ a smysl pro ni nelze identifikovat ani úzce spojovat s narativitou, i když v mytických dobách archetypy měly vždy dějový charakter, který si vyžadoval vyprávění. Židovský myšlenkový přínos tu spočíval nikoliv v ‚zachování‘ (konzervování) narativity (o němž nelze pochybovat), nýbrž ve vynálezu tzv. anti-archetypů a tím v průlomu *dějinného* myšlení a jednání, tedy v ustavení (konstituci) dějin a *dějinného* času. A to právě nebylo možné bez radikálního obratu ve vztahu k času, tj. bez pronikavé změny orientace směrem na budoucnost a do budoucnosti.

Povědomí filosofů, ale také theologů o tom, že je cosi hluboce nesprávného v myšlení či mínění zejména některých skutečností jako ‚předmětů‘, tj. jako pouhých věcí, se v minulosti rodilo velmi pomalu a – jak se má za to – pod vlivem a (jakoby zdánlivě malým či jemným, ale neustávajícím) tlakem křesťanstvím zprostředkovaného odkazu starého hebrejského myšlení. Tak např. zatímco se ještě Descartovi nezdálo nijak nepřiměřené a nevhodné (jak už zmíněno) mluvit o člověku jako o ‚myslící věci‘ (tedy *res cogitans* jakožto jedné z konečných ‚substancí‘), Hegel už trvá na tom,

že ‚to pravé‘ (*das Wahre*) musí být chápáno ne jako substance, nýbrž jako subjekt. Byla to právě německá romantická filosofie (a filosofické směry na ni navazující), která dala slovu ‚subjekt‘ nový význam a postupně tento význam vnutila (a pro odpor tradice leckdy i dnes stále ještě musí vnucovat) filosofům románské a anglosaské jazykové oblasti: Subjekt je v tomto novém smyslu chápán jako *ex definitione* non-objekt, tedy ne-předmět, ne-věc (ačkoliv v evropské tradici dlouho a ve zmíněných jazycích převážně dodnes znamenal a znamená ‚objekt‘, ‚předmět‘). S tím souvisí nezbytná proměna pochopení ‚skutečnosti‘ samé, což se opět setkává s odporem konzervativního, setrvačného momentu jazykových tradic, vycházejících z latiny, kde skutečnost je chápána jako realita (odvozeno od *res*). Němci (a spolu s nimi i my) dokázali nově využít překladu jiného latinského termínu, totiž *actualitas* (odvozeného od *actus* resp. od slovesa *agere*), k pozdějšímu postižení skutečnosti jako čehosi daleko přesahujícího pouhou věcnost či spíše ‚věcovost‘, předmětnost, objektovost. Odtud pak lze porozumět množícím se kritickým poznámkám na adresu předmětného nebo zpředměťujícího myšlení.

Od těchto poznámek je však ještě daleko k úspěšně zavedenému novému způsobu myšlení, který by se takovému nakažlivému (a řádně nekontrolovanému, dnes už dávno endemickému) zpředměťování dokázal vymknout. Řada filosofů je dokonce navzdory svým kritikám přesvědčena, že to jinak nejde a že nezbyvá, než se spokojit s varováním, abychom svému zpředměťujícímu myšlení nadměrně nedůvěřovali a abychom si uchovali jistý odstup od jeho agresivních a přímo znásilňujících tendencí. Zvláště silná distance až odpor k pojmovému myšlení (které je jinak běžně ztotožňováno s myšlením zpředměťujícím) zaznívá nejnověji z tábora k tzv. postmodernitě se hlásících myslitelů: Pojmovost a logika vůbec jsou chápány jako formy znásilňování, donucující moc logické (např. vědecké) argumentace je denuncována jako intelektuální (a navíc podvodná) agrese, ničící vše, co je neschopna asimilovat. V souvislosti s tím je rehabilitována narativita a s ní často i mýtus resp. mytické myšlení jako myšlení ne-pojmové a před-pojmové. Samotné filosofii jakožto myšlení, které je na život a na smrt spjato s pojmy a pojmovostí, je předpovídána smrt, tj. konec. Diskuse o ‚konci filosofie‘ v druhé polovině našeho končícího století byly ‚nastartovány‘ zejména Heideggerem, který se do budoucna – po údajném ‚konci‘ filosofie, kterou ovšem takto ztotožňuje s metafyzikou – odvažuje mluvit zase jen o ‚myšlení‘ - tedy vlastně o něčem, co je starší nejenom než filosofie, ale také než sama pojmovost (a které tedy má naději na to, že jak filosofii, tak pojmovost ‚přežije‘). (Heidegger také mluví kriticky o ‚pojmovém myšlení‘ a mluví také o myšlení ‚nepojmovém‘ a ‚předpojmovém‘, aniž

by se tím však tematicky soustředěně zabýval.) Jinak je tomu zase např. u Karla Jasperse, který mluví rovněž kriticky o předmětném myšlení (resp. o zpředměťování). To má sice podle něho svou omezenou kompetenci, a právě o mezích této kompetence je třeba velmi dobře vědět, ale v tom pro člověka nejpodstatnějším nutně selhává. Jakési východisko vidí Jaspers – poněkud nepřesvědčivě – v mluvení a myšlení v ‚šifrách‘ (jako by totéž neplatilo také o mluvení a myšlení předmětném, které pracuje jen s jinými šiframi a jinak) atd.

Základní chybou oněch jinak oprávněných kritických pochybností o perspektivách pojmového myšlení je nehistorický (přesně: nedějinný) pohled na samu pojmovost. Pojmové myšlení je ztotožňováno s jednou určitou, totiž první (= dosavadní) érou pojmového myšlení, která nepochybně začíná ve starém Řecku, ale která se už několik století ukazuje být stále víc nahlodávána (či spíše naočkovávána a ke kvašení přiváděna) některými závažnými momenty starého hebrejského myšlení, jež bychom mohli označit jako zakládající jistá skrytá filosofémata (o filosofii v plném smyslu nemůže být v nejstarších hebrejských myšlenkových tradicích pochopitelně řeč, dokud – poměrně pozdě, tj. až v době helénismu – nezačíná zejména s římskou nadvládou pronikat také do židovského společenství jakoby zvenčí). Tato chyba resp. omyl v hodnocení pojmovosti je důsledkem nerozlišování různých druhů či typů intencionality. Vynález pojmovosti řeckého typu vytěšňuje nebo přinejmenším oslabuje všechny typy intencí kromě předmětných. Prakticky to znamená, že sice běžně pracujeme všichni – tj. i jakožto Evropané nebo lidé v evropských tradicích nějak zakotvení – také s intencemi jinými (než předmětnými, tedy ne-předmětnými), ale chováme zároveň nijak nezdůvodněné přesvědčení, že svou předmětnou pozornost můžeme kdykoliv obrátit kterýmkoliv dalším směrem a učinit tak to, co bylo původně spolu-míněno jen nepředmětně, hlavním předmětem svých výpovědí i svých úvah.

Uvedu nejprve příklad dávno obehnaný. Muž odcházející ráno do práce se již ve dveřích obrátí na manželku s otázkou: Kolik je venku stupňů? A manželka odpoví: Jen si ten kabát vezmi! Všichni chápeme, že nejde o rozhovor lidí vyšinitých. Jak je možné, že to chápeme? Jak je možné, že si také dobře rozuměli oba manželé? Uspokojivě to lze vyložit jen tak, že vedle předmětně zmíněných ‚stupňů na teploměru‘ bylo spoluminěno ještě několik dalších věcí, stav počasí, možná zdraví (muž byl třeba nedávno nachlazen), v každém případě vhodnost teplejšího oblečení, atd. Analytičtí filosofové často uvádějí příklad muže, který se ve společnosti nahlas táže známého, s nímž se nějaký čas neviděl: Jak se máš? Už nebiješ svou ženu? Tento druhý příklad má doložit skutečnost, že každá otázka zároveň něco

tvrdí, i když to na první pohled ani formálně tak nevypadá. Každý to tak ovšem pochopí, když otázku zaslechne. To jsou příklady (verbalizovaně) nepředmětných intencí, které ovšem mohou být ‚zpředmětněny‘ resp. vyměněny za předmětné. Pro filosofii se nepředmětné intence staly významným tématem zejména zásluhou Kierkegaardovou, i když jen po některé stránce a pod jiným jménem (totiž pod termínem ‚nepřímé sdělení‘). Pozoruhodný je nepochybně také Wittgensteinův důraz na kontexty, neboť právě ty mohou být ‚spolumíněny‘ pouze nepředmětně (což ovšem překračuje jeho formulace a asi i intence).

Ve všech uvedených příkladech jde o slovní vyjádření (což dovoluje některým vyhnout se jádru problému tím, že mluví o ‚zamlčenosti‘ toho, k čemu se vyslovené nevysloveně vztahuje), ale bylo by omylem se domnívat, že je tomu jinak na úrovni samotného myšlení. Především je samo myšlení vždycky určitým způsobem strukturováno jazykem, takže to, co (třeba jen zatím) nedokážeme vyslovit, nedokážeme obvykle ani udržet v mysli (je známo, že si mnohem lépe pamatujeme to, jak jsme o nějaké události poprvé a zejména již po několikáté někomu poreferovali nebo třeba i jen sami pro sebe vypravovali, než skutečný průběh události samotné). To by však nebylo dosti průkazné. Důležitější je jiná zkušenost, která je mnohem filosofičtější povahy, totiž že bez určité fixace jazykové (a to platí i pro archaické myšlení, strukturované mytický) nejsme schopni záměrně znovu mínit ani přibližně ‚totéž‘. Odtud kdysi dávno nabyli důležitosti důraz na událostné archetypy a jejich návratné aktualizace, a odtud pochází po zavedení pojmovosti důraz na přesně míněné ‚ideální skutečnosti‘, jakými jsou např. geometrické obrazce (jako kruh, trojúhelník atp.) nebo ARCHAÍ prvních filosofů či Platónovy ideje, Aristotelovy formy (MORFÁI) atd. Pod vlivem řecké pojmovosti ‚geometrizujícího‘ typu a její filosofické interpretace (možná ideologizace) jsme nabyli nijak nezdůvodněného přesvědčení, že něco takového je možné pouze tam, kde se soustředíme na to, co se buď vůbec nemění anebo co je takové ideální neměnnosti co nejbliže (tak to formuloval kdysi dávno Aristoteles). Právě tento typ pojmovosti nerozlučně souvisí s tím, co je obvykle (pejorativně) označováno jako ‚metafyzika, (v opozici proti aristotelsky chápané FYSICE jako filosofické disciplíně, teoreticky zkoumající to, co se pohybuje). To znamená, že jsme pod vlivem Řeků jeden typ intencí vyzdvihli nad ostatní, a na ty ‚ostatní‘ jsme pak v teorii zapomínali, i když jsme s nimi ve skutečnosti nadále pracovali (neboť soustředění předmětných intencí je možné jen na podkladě celých ‚hnízd‘ intencí ne-předmětných). V posledních asi 150 letech se však stále opakuje a také stále víc prosazuje myšlenka, že tento způsob pojmového myšlení má základní vady, protože představuje

jakýsi filtr, ‚nepropouštějící‘ k plnému uvědomění nejenom některé okrajové momenty skutečnosti, ale dokonce ty pro náš život nejvýznamnější aspekty mnoha ‚konkrescentních‘ skutečností a někdy určité zvláštní, totiž specificky ne-předmětné skutečnosti úplně (totiž tzv. ryzí nepředmětnosti).

V čem tedy spočívá vlastní problém? Chceme-li mínit, tj. myšlenkovými intencemi se zaměřit k celkům (nebo i pseudocelkům, nepravým celkům), které jsou bytostně časové a které tedy nemohou být ‚aktuálně jsoucí‘ najednou, v jediném okamžiku – a to přece běžně děláme! – nemůžeme to v reflexi interpretovat jako sérii poslopně seřazených ‚aktuálně jsoucích‘ okamžiků jako fází ‚reálného událostního dění‘, které spolu nemají jinou spojitost než právě onen pořádek, řád poslopnosti. Vezmeme-li opravdu vážně, že jde o dění vnitřně sjednocené a ne pouze vnějšně seřazené, a vezmeme-li se stejnou vážností, že ‚současnost‘ oněch jednotlivých fází nemůže spočívat na stejném principu jako ‚současnost‘ tvaru, stran, úhlů a dalších vlastností čtverce nebo trojúhelníku, pak stojíme před úkolem docela zřetelným: Jde o to, jak to opravdu děláme, když myslíme ‚celý‘ strom (od semene až po lesního velikána) nebo celého živočicha (od oplodněného vajíčka nebo čerstvě vylíhlého kuřete až po dospělého a dokonce starého ptáka apod.) – ne jak to až dosud vysvětlujeme, jak to interpretujeme. Tzv. nepředmětné (správně: nezpředměňující myšlení) není něčím dosud neexistujícím, nýbrž jen něčím zakrývaným (v nesprávné reflexi); není to nic naprosto nového, čemu bychom se měli najednou začít učit, ale spíše se tomu, co vlastně běžně, ale neuvědoměle dokážeme, musíme snažit porozumět a začít to rozvíjet a metodicky uplatňovat. Tak, jako Husserl analyzoval povahu předmětných intencí, musíme se pokoušet najít způsob, jak analyzovat povahu intencí nepředmětných, kterých je víc a které představují předpoklad a základ pro to, aby předmětné intence mohly tak metodicky a tak efektivně fungovat.

Tak jako se pojmové myšlení řeckého typu prosadilo ve filosofii za pomoci geometrie resp. na základě myšlenkové práce, zaměřené k tzv. ideálním geometrickým útvarům jakožto modelům, je dnes zapotřebí ‚vymyslet‘ modely jiného typu a na nich pak ustavit a rozvinout nový, od tradičního odlišný způsob pojmového myšlení. Za takový myšlenkový ‚model‘ lze zvolit modelové schéma ‚události‘ (nějak tak, jak to prováděl již zmíněný A. N. Whitehead, a to již ve svém prvním filosofickém období, což je také inspirující). Událost totiž nikdy (s výjimkou tzv. primordiálních událostí, které nyní můžeme nechat stranou) nemůže být legitimně míněna jako ‚jsoucí‘ celá najednou, nýbrž jako ‚jsoucí‘ vždycky jen v určité své aktuální fázi, zatímco fáze předchozí musí být míněny tak, že jsoucími ‚již nejsou‘ a fáze, které mají následovat, jsoucími ‚ještě nejsou‘ (tento fenomén

znal již Augustin, ale uvažoval zároveň a záměně o čase i o dění, a tak neprolomil dobovou zatíženost tzv. metafyzikou, k jejíž nejvlastnější povaze náleží, že časovost a časování ‚zamlouvá‘ a odvyšvětluje). Každá událost (a všechna ‚pravá‘, tj. vnitřně sjednocená jsoucna jsou událostného charakteru) je tedy jen z nepatrné (totiž jen právě aktuální) části jsoucí, zatímco z větší části je ‚již‘ nebo ‚ještě‘ nejsoucí. Mínilme-li tedy nějaké jsoucno, tj. nějakou konkrétní událost vcelku, nutně mínilme něco, co takto vcelku a ve všech svých složkách a fázích není a nemůže být jsoucí. Tak tomu naproti tomu vůbec není u trojúhelníků ani u jiných geometrických útvarů: ty ‚jsou‘ všechny ‚vždycky jsoucí‘, pokud jim vůbec nějakou ‚jsoucno‘ přiznáme, resp. ‚jsou‘ vůbec mimo čas a jakékoliv dění. Ideální ‚model události‘ musí být pečlivě konstruován tak, aby nám nutně zne-možňoval vždy znovu upadat do ‚objektivizací‘ geometrického typu, které mohou odhlížet od času resp. od skutečného ‚dění v čase‘ (resp. od jeho vlastního ‚časování‘). Vědci, jak řečeno, (a po nich také všichni ostatní) si pomáhají tím, že dění rozkouskují na jednotlivé okamžiky, jež potom ‚míní‘ (tj. ‚mají na mysli‘, intendují), jako by byly vždycky ‚zde a nyní‘ přítomné (tj. ve své mysli se vždycky jakoby přesunou do jejich aktuální přítomnosti). Ve svých důsledcích znamená ona požadovaná změna typu pojmovosti nutně pronikavou proměnu celé dosavadní filosofické tradice, vlastně její postupné opouštění (jak toho jsme už nějakou dobu svědky, i když jsme to tak ještě nepojmenovali) a tedy skutečný dějící se konec celé jedné (první) epochy filosofického myšlení.

Důležité je si uvědomit, že nejde jen o nějaký běžnému životu vzdálený, odtazitý a pro většinu lidí nedůležitý a jim právem lhostejný problém, nýbrž o něco, co hluboce zasahuje nejen onu filosofickou tradici, ale celou tradici vědeckou a technickou, která ovlivňuje a proměňuje veškerý lidský a dokonce do velké míry i mimolidský (ale pro člověka bytostně důležitý) svět. Pro předmětné myšlení, jak jsme řekli, je charakteristické, že myšlený (míněný) ‚předmět‘ je ‚celý‘ najednou před námi (nebo si to tak alespoň myslíme). Skutečný život a praxe s ním spojená nás ovšem nutí ke kompromisům, takže ukazující např. na určitý strom nebo na určité zvíře, nemáme ‚na mysli‘ jenom jejich aktuální přítomnost *hic et nunc* (příčemž ono *nunc* je dáno *naší* právě aktuální přítomností); se samozřejmostí předpokládáme, že onen strom vyrostl kdysi ze semene a z malého stromečku, a podobně že onen (třeba) pes byl kdysi malým štěnětem. A dobře víme, že strom nemůže být zároveň klíčícím semenem a malým stromečkem a velkým stromem, stejně jako pes nemůže být zároveň čerstvě narozeným, ještě slepým štěnětem, mladým psem a starým, již hluchým a špatně se pohybujícím zvířetem. Manželství spolu uzavírají sice lidé, kteří

si jsou (většinou) prostorově a vždycky časově blízko, ale každý z nich si bere toho druhého i s jeho ‚už nejsoucí‘ minulostí a ‚ještě nejsoucí‘ budoucností (a slibují si ‚společnou budoucnost‘). Skutečný člověk je totiž žijící a tedy dějící se člověk; to, co se tomuto životnímu dění vymyká (a o čem nepromyšleně a s nepochopením mluvíme jako o ‚totožnosti‘ člověka – právě zde musíme nasadit vše, abychom onu lidskou ‚identitu‘ pochopili jinak než jako nějaký neproměnný základ), to nás vlastně životně vůbec nezajímá, protože to je jen vymyšleno, jen (mylně, vadně), ‚míněno‘, uměle ‚zpredmětňeno‘ – je to cosi neskutečného a proto neživého. Oboustranný slib manželů neznámá, že se nikdo z nich nesmí a nebude měnit (nebo dokonce že jeho platnost je podmíněna i neměnicími se okolnostmi), ale že půjdou životem spolu za všech okolností a také skrze všechny své osobní proměny. Jen slib toho, co tu ještě (plně a vcelku) není, má schopnost učinit z manželství něco trvalého; kdo tento slib, mířící do budoucnosti, nevezme vážně nebo kdo na něj zapomene, ztrácí svou totožnost (a neplatí to jen pro manželství).

Svazek mezi Hospodinem a Izraelem byl odedávna interpretován po vzoru manželského slibu: Byl založen na smlouvě, kde obě strany něco slíbily. Slib se vždycky týká něčeho, co se ještě nestalo, co ještě není skutečností, ale slibující se zavazuje, že učiní za své strany vše, aby se toto zatím ještě neskutečné (nejsoucí) opravdovou, aktuální skutečností (vskutku jsoucím) stalo. Ze strany Izraele resp. ze strany každého věrného Izraelce to znamenalo spolehnout se na Hospodina a na jeho spolehlivost, ne na to, že ‚jest‘, a už vůbec ne na to, že je neměnným, nehybným, nade vše ostatní povýšeným, nejvyšším ‚jsoucím‘. A spolehlivost Hospodinova nemůže spočívat v jeho jsoucnosti, v tom, čím ‚jest‘, nýbrž v tom, čím Izraeli a každému věrnému Izraelci ‚bude‘, rozumíme přítomně, aktuálně bude. Známe přece slova žalmu: *Nebudu se báti zlého, neboť ty se mnou jsi*. (Není to jen v překladu Kralických a v Ekumenickém překladu, ale už v LXX i ve Vulgátě atd.) Být s někým je pohyb ‚pro-existence‘, není to pouhá ‚jsoucnost‘. Proti přicházejícímu ‚zlému‘ mi nemůže pomoci nic, co pouze ‚jest‘, nýbrž pouze něco, co mi na pomoc také přichází, a to vždy znovu, vždy *hic et nunc*, ale také novým, vždy znovu jedinečným způsobem (ne tedy ‚vždy znovu‘ ve smyslu opětovně, jenže stále stejně: ‚Znovu‘ přece původně znamená ‚nově‘, jinak než dříve). Nemohu se spoléhat na to, co ‚jest‘ – s tím musím jen počítat a musím se s tím vyrovnávat; balvany na cestě musím buď obejít, přelézt nebo odvalit, ale nemohu se o ně na své cestě opírat (nechci-li se zastavit). Ani největší, nejdokonalejší, přímo nekonečný balvan nikdy není a nemůže být ‚se mnou‘, není a nemůže mi být nakloněn, nepřichází a nemůže mi přicházet vstříc. Bůh, chápáný jako

nejvyšší, nekonečné jsoucno, by však byl jenom takovým obrovitým balvanem, který bychom nemohli ani obejít, ani odvalit, a už vůbec ne přeskočit či přelézt.

III. Závěr

Naše úvahy prokázaly nepatřičnost konstituce intencionálního předmětu ‚bůh‘ (a tím spíše ‚Bůh‘, neboť tam jde o rozpor ještě absurdnější) v rámci tradiční pojmovosti řeckého typu, a to i tam, kde jde jenom o ‚boha filosofů‘. Proto lze považovat hlubší smysl dávného zákazu vyslovování tzv. tetragramu za dalekosáhlejší, než by se na první pohled nebo poslech mohlo zdát. Filosofická teologie (tj. teologie jakožto filosofická disciplína) se musí stát pro filosofii zakázanou disciplínou (a její tematika zakázanou tematikou) do té doby, dokud se filosofům nezdaří založit a náležitě upevnit pojmovost nového typu, v níž pojmy už nebudou nerozlučně spjaty s příslušnými intencionálními objekty (předměty), nýbrž budou mít otevřenu možnost odlišné spjatosti s něčím, co bychom těžko mohli zatím určit jinak než negativně: spjatosti s příslušnými intencionálními non-objekty, ne-předměty.

To má ovšem důsledky také pro křesťanskou teologii, která až dosud byla po mnoha stránkách závislá na filosofiích, pracujících tradičními pojmovými prostředky. Křesťanská teologie už nebyvá příliš často interpretována jako nějaká disciplína ‚o Bohu‘. Jestliže se Bonhoeffer pokusil v mnohem širším záběru povážlivou problematičností místa, jaké má ‚Bůh‘ v sekularizovaném světě a v životě sekulárního člověka, vyjádřit formulí ‚žít bez Boha před Bohem‘, mohli bychom nejen pro křesťansky orientované filosofování, ale také pro samotnou teologii stanovit postulát ‚myslet [Boha] před Bohem (a s ohledem na Boha), ale tak, že mluvíme nebo myslíme nikoli o Bohu‘.

Něco podobného se v dějinách evropského myšlení ozvalo hlasitěji nebo méně hlasitě již víckrát. Problém byl v tom, že šlo téměř vždycky o interpretace povážlivě nedějinné, dějinně neorientované (a to dokonce ještě v naší době, kdy dějinnost sama se stala už neoddisputovatelným tématem). Jde obvykle o rezidua tzv. negativní teologie nebo o nějaké novější její varianty. Právě proti tomuto nedějinnému chápání je třeba zdůraznit, že v běžné praxi mezilidské nejenom mimoslovní, ale dokonce i slovní komunikace není ničím neznámým to, čemu v minulém století začal Soren Kierkegaard říkat ‚nepřímé sdělení‘. Běžně se dokážeme vyslovit předmětně o něčem, co vlastně není ústředním poselstvím našeho sdělení, zatímco právě tento rozhodující moment necháme zaznít ‚nepředmětně‘, aniž bychom jej vůbec

zamýšleli učinit předmětem svého sdělení. Nejde tedy o nic převratně nového a dosud neznámého. Potíž je jen ‚technická‘: Musíme vynaložit potřebný um na to, abychom dokázali založit a rozvíjet pojmovost nového typu, který by nám vlastně neměl být tak cizí. Do té doby, než se to zdaří, musí být také v křesťanské teologii každé předmětné vypovídání ‚o Bohu‘ (a tím spíše předmětné myšlení Boha) právě z filosofických důvodů považováno za neméně problematické, než je jakákoliv ‚přirozená‘ či ‚filosofická‘ teologie. Nic podobného ovšem neplatí resp. nemusí platit tam, kde nebyly a nejsou vznášeny nároky na pojmovou přesnost a čistotu, tedy kde nám stačí pouhá přibližnost.)

Vezmou-li teologové vážně konkrétní dějinnou situaci, v níž se jak filosofie, tak teologie ocitají, přiměje je to snad také k tomu, aby jednak věnovali vůbec větší pozornost myšlenkovým prostředkům, jichž ve své práci nezbytně užívají, zejména však aby se aktivně účastnili na onom úkolu, který stojí před každým pojmovým úsilím našeho a přicházejícího věku, ať vědeckým nebo teologickým nebo filosofickým, totiž nejen revize a korektur dosavadního (evropského) způsobu myšlení, ale zejména pokusů o vykročení po myšlenkově nových cestách.

VYZNÁVÁM JEDEN KŘEST NA ODPUŠTĚNÍ HŘÍCHŮ

Jan Štefan

ICH BEKENNE EINE EINIGE TAUFBE ZUR VERGEBUNG DER SÜNDE
Veranlaßt durch die neueste Taufdebatte in der EKBB bietet der Prager Systematiker (1958), der sich als lutherischer Barthianer versteht, eine komprimierte Tauflehre an. Im Unterschied zu seinen barthianischen Lehrern ist er der Meinung, daß das nachkonstantinische Zeitalter in Tschechien noch nicht angekommen ist. Deswegen bezieht er die KD IV/4-Taufkritik auf evangelische Kirche der Gegenwart. Er selber sieht in der Kindertaufe die uneigentliche und abgeleitete Form der christlichen Taufe, die nur bei der praktizierten Taufdisziplin relativ verantwortbar ist. Die prinzipielle Annahme der Möglichkeit der Kindertaufe hält er für das Erkenntniszeichen der Reformationskirchen. Dogmatische Kindertaufverweigerer weist er in die Baptisten- Gemeinden ein; bei Wiedertäufern befürchtet er spätere Wiederholung ihrer Erwachsenentaufe.

0. *A právě jeden z nich (z těch taxikářů)...,
vzábly a jaksí nevědoucí,
zda žije o přestávce nebo je
na dovolené či v důchodu,
se tě zeptal, zda Ježíš Kristus
byl vůbec pokřtěn... Víte,
pokřtěn jako dítě!
„Jak mladé je vaše dítě?“ řekl jsi.
„Něco přes dva roky,“ řekl.
„Dejte je pokřtít!“ řekl jsi...*

Vladimír Holan, *Nová zed'*, ze sbírky *Předposlední* (1968–1971)¹

0.1. Byl jsem pokřtěn jako dvouměsíční nemluvně. Neznám z vlastní zkušenosti touhu, natož pak potřebu vyžádat si zopakování svého křtu. Při římskokatolické vigílii velikonoční noci jsem se několikrát zúčastnil obnovy křestního slibu. Když jsem při zájezdu farářů ČCE do Svaté země spatřil americké ladies vstupovat do Jordánu, pocítil jsem znechucení podobné tomu, jaké zřejmě prožívá český evangelík při pohledu na pozdviženou

¹ Ponejprv knižně in: *Sebrané spisy VIII*, Praha 1980, s. 123, posléze in: *Sebrané spisy V*, Praha 1982, s. 274.

monstranci v oblacích kadidla. Nikdy mi nepřišlo na mysl přestoupit k baptistům. Jako seniorátní vikář ČCE jsem děti křtil s rozpaky, jako farář svého sboru jsem – nikoli programaticky, nýbrž shodou okolností – pokřtil několik dospělých, ale žádné dítě. Kdybychom měli děti, zřejmě bych podlehl přání své ženy a dal je pokřtít.

0.2. Jako luterský teolog jsem zavázán Augsburským vyznáním (1530) o křtu učít: 1. „...že jest nezbytný (k spasení) ... a že mají býti křtěny (i) děti...“ a 2. (proto) odsuzovat „novokřtěnce, kteří zavrhuji křest dětí a tvrdí, že děti dosahují spasení beze křtu“.² Jako stoupenec **Karla Bartha** jsem si osvojil jeho kritiku „zvyku, resp. zlozvyku křtu kojenců“ jako „hluboce ne(po)řádné křestní praxe“.³ Jak luteránem, tak barthovcem jsem se ovšem stal na základě vlastní volby.

0.3. Tento článek není systematicko-teologickou studií, která by vznikla z mé potřeby otevřít locus *De baptismo*. Jako člen **Poradního odboru teologického SR ČCE jsem se několikrát zúčastnil rozhovorů se svými mladými spolubratry odmítajícími křtít nemluvňata, účinkoval jako jeden z protagonistů panelové diskuse na toto téma, pořádané studenty bohosloví a přednášel o křtu na dvou pastorálních poradách evangelických duchovních. Své stanovisko nechci a ani nemohu nikomu vnucovat. Nezamýšlím nic více – ale také nic méně – než umožnit čtenářovi/čtenářce jeho/její vlastní teologicky kvalifikované rozhodnutí. Předpoklady, z nichž při tom vycházím, jsou následující:**

a) rozhodnutí ve věci křtu nepadá ani na poli novozákonní teologie (jako prostá aplikace novozákonního nálezu do současné situace), ani na poli teologie praktické (jako pragmatické shrnutí našich momentálních zkušeností se křtem dětí a dospělých), nýbrž uprostřed mezi oběma na poli teologie systematické, a to:

b) jako rozhodnutí, jemuž předchází obeznámení se jak s alternativou křtu nemluvňat, tak s alternativou křtu dospělých, a s jejich implikacemi a konsekvencemi (při čemž si ovšem nemyslím, že by důslednost byla první a poslední ctností teologovou);

² Čes. překlad podle Rudolfa Šimši, *Augsburské vyznání* in: *Čtyři vyznání*, Praha 1951, 53–110, s. 70. Německý text neobsahuje ‚k spasení‘ a přidává ‚i‘ a ‚proto‘ a novokřtěnce charakterizuje slovy: „...kteří učí, že křest dětí není správný“. *Die Ausburgische Konfession / Confessio fidei* in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (=BSLK, 1930), lic. 7. göttingenského vyd., Berlin 1978, 31–137, s. 63, lat. 1–3/něm. 1–10.

³ *Die kirchliche Dogmatik* (=KD) IV/4. *Die Lehre von der Versöhnung. Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens*, s. XI + 213.

c) jako dílčí rozhodnutí, jež mohu zdůvodnit v celku své teologie, jež mne však zároveň neblokuje v rozhovoru s jinými rozhodnutími v jiných teologických konceptech;

d) jako aktuální rozhodnutí zde a nyní, v postkomunistických Čechách na konci druhého tisíciletí po Kristu.

1. Rekognoscace terénu: křest napříč teologickými disciplínami

1.0. Religionistika

1.0.1. Boží voda

Český evangelický čtenář čte udiven v *Menším katechismu Dr. Martina Luthera* (1529), že křest je „voda do Božího příkazu pojatá a se slovem Božím spojená“.⁴ Ve *Větším katechismu* (1529) by se dočetl, že křest je „voda, do slova a do příkazu Božího pojatá a tímto tak posvěcená, že není ničím jiným než Boží vodou (Gotteswasser)“.⁵

1.0.2. Svátostný realismus

Oblibuje-li spíše moderní teologii, mohl by se dát přesvědčit velkým luterským teologem konce moderny **Paulem Tillichem**, že je na čase, aby se protestantismus post-protestantské éry otevřel nepodezíravě kladnému vztahu k přírodě a k přirozenému světu vůbec a vykročil cestou obnovy svátostného realismu.⁶ Postmoderna s sebou jistě přináší nebezpečí novopohanství se vším jeho náboženským synkretismem. Ekologický účet, vystavený církevními i necírkevními ochránci stvoření celé židovsko-křesťanské antropocentrické kultuře a civilizaci, je ovšem položen především před reformovaný protestantismus.

1.0.3. Kosmický dosah křtu

O ekumenickou dimenzi obohacuje soběstředného (západo)Evropana *Limský dokument Komise pro víru a řád SRC* (1982): „Při slavení křtu by

⁴ *Der kleine Katechismus / Catechismus minor* in: BSLK 499–527, s. 515, něm.26n/lat.1–2; B. B. Bašus ovšem toto místo překládá volně: „obmytí vodou nařízené božím přikázáním a se Slovem božím spojené“. (*Menší katechismus Doktora Martina Luthera* in: M. Luther, *O dobrých skutcích*, 148–159, s. 157).

⁵ *Der große Katechismus / Catechismus maior* (=GK IV) in: BSLK 543–733, s. 693, něm.33–36/lat.14.

⁶ Paul Tillich, *Natur und Sakrament. Vortrag, gehalten auf der Berneuchener Konferenz im September 1928* (1928), pův. in: *Religiöse Verwirklichung* (Berlin, 1930), nyní in: *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I. Gesammelte Werke VII*, Stuttgart 1962, 105–123.

měla být brána vážně i symbolika vody a její význam by neměl být umenšován“; jen tak totiž může vyniknout pozapomenutý „význam křtu nejen pro lidské bytosti, nýbrž i pro celý kosmos“.⁷

1.1. Biblická teologie Starého zákona

1.1.1. Předobraz křtu

Pro případnou starozákonní teologii křtu mají rozhodující slovo příkazy rituálního očišťování (např. *Lv 11–15 + Nu 19*) a prorocké zaslíbení budoucí očisty (např. *Ez 36,25nn*).

1.1.2. Analogie s obřizkou

Dogmatika tradičně upozorňuje na analogii mezi židovskou obřizkou a křesťanským křtem; tuto argumentaci, známou dávno před reformací,⁸ oblibuje reformovaná teologie.⁹

1.1.3. Judaistické paralely

Mezi křesťanským křtem a ponornými lázněmi kumránských esejců či křty prožidovských sympatizantů nebyla prokázána žádná přímá nebo nepřímá souvislost.

1.2. Biblická teologie Nového zákona

1.2.1. Křest Janův – křest Ježíšův

Je takřka jisté, že se předvelikonoční Ježíš přiznal k Janově „*křtu pokání na odpuštění hříchů*“. Je vysoce pravděpodobné, že sám byl **Janem Křtitelem** pokřtěn (*Mk 1,9–11 par*) – ovšem až jako dospělý, na začátku svého veřejného působení, nikoli, jak by tomu chtěl ve své pozdní básni Vladimír Holan, jako dítě, při vstupu do života, kdy byl obřezán. Je značně nepravděpodobné, že by sám křtil (jinak *J 3,22 s opravou J 4,2*). „*Pokusy zakotvit křesťanský křest před Ježíšovým ukřižováním a před velikonoční v životě historického Ježíše v sobě mají všechny do jednoho cosi teologicky*

⁷ *Křest. Večeře Páně. Ordinance. Dokumenty ekumenické konvergence*. Čl. 18. Čes. vyd. Praha 1983 jako zvláštní otisk z *Křesťanské revue* (KR L/1983), Praha 1983, ss. 5n.

⁸ *List Maiores Ecclesiae causas* papeže Innocence III. Ymbertovi, biskupu v Arles, z roku 1201. *Denzinger – Schönmetzer, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (=DS), editio XXXVI, Freiburg im Breisgau 1965, DS 780.

⁹ Nejbiblicistněji postupuje Eduard Böhl, který ve své *Dogmatik. Darstellung der christlichen Glaubenslehre auf reformirt (sc.) – kirchlicher Grundlage* (Amsterdam 1887) traktuje protestantské svátosti pod názvy: § 78 *Obřizka a křest* a § 79 *Pesah a sv. večeře Páně*.

¹⁰ Erich Dinkler, *Die Taufsaussagen des Neuen Testaments. Neu untersucht im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre*. In: *Zu Karl Barths Lehre von der Taufe*, Gütersloh 1971, 60–153. ss. 134, 66.

utrápeného a historicky neuspokojivého. – Křesťanský křest předpokládá ukřižování a vzkříšení“.¹⁰

1.2.2. Takzvané ustanovení křtu

Na rozdíl od večere Páně, pro niž máme tři synoptická ustanovení vložená evangelisty do úst předvelikonočního Ježíše, nemáme dochováno žádné obdobné ustanovení křtu z úst pozemského Ježíše. Oba texty křestního příkazu – *Mt 28, 19n* a *Mk 16, 15n* – evangelisté vkládají do úst povolikonočnímu Kristu. (Obvyklé dogmatické a zejména liturgické upřednostňování prvního a upozaďování druhého je dáno *matoušovskou* trojiční formulí; dnešní letniční teologové naopak dávají přednost (*deutero*)*markovskému* textu pro jeho sepětí víry a křtu.) Pokud bychom přece jenom chtěli – spíše dogmaticky, než historicky – mluvit o ustanovení křtu nazaretským Ježíšem, museli bychom za synoptickou křestní perikopu s Karlem Barthem považovat Ježíšův vlastní křest v Jordáně (*Mk 1, 9–11 par*) – pokud ovšem nechceme s Wernerem Elertem za quasi-křestní perikopu vydávat *evangelium puerorum* (*Mk 10, 13–16 par*).

1.2.3. Křestní teologie Nového zákona

Křestní teologii Nového zákona tedy tvoří zejména příslušná místa z epistol. Křest je v nich uváděn do souvislosti s celým Ježíšovým životem, s jeho smrtí a zmrtvýchvstáním. Nepřeslechnutelný je parenetický kontext, opět s Karlem Barthem: etický rozměr křesťanského křtu. Právě systematického teologa by měla zaujmout jednak pluralita novozákonních křestních formulí (někdy postulované jesuologické by představovaly – jako křest ve jméno člověka – pro ranou církev *contradictio in adiecto*, srv. *1K 1, 13. 15*): **christologické**: v Krista (*Ježíše*); ve jménu / jméno Pána Ježíše / (*Pána*) *Ježíše Krista*;

trinitární: ve jménu / jméno Otce i Syna i Ducha svatého,

jednak pluralita novozákonních křestních soteriologických paradigmat:

- (1) Bůh Otec – člověk hříšník: např. *odpuštění hříchů, očistění/ obmytí od hříchu*;
- (2) Bůh Kristus Ježíš – křesťan: *umírání, pohřbení a vzkříšení s Kristem, svléknutí starého Adama a obléknutí Krista*;
- (3) Bůh Duch svatý – křesťan: *přijetí Ducha svatého, obnova z Ducha, znovuzrození, narození shůry*.

„Takřka je možno říci, že tato rozmanitost chápání (křtu) představuje kompendium celého evangelia“.¹¹

¹¹ Werner Elert, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik* (1940), 3. vyd. Hamburg 1956, s. 446.

1.3. Historická teologie

1.3.1. Křtíla novozákonní / raná církev dětí?

Historická otázka, odkdy lze počítat s křtem dětí, dosud nebyla a na základě dostupného materiálu sotva kdy bude rozřešena. Misijní křty celých domů / domácností, o nichž nás zpravuje evangelista Lukáš ve *Skutcích apoštolských*, lze interpretovat jak pedobaptisticky, tak (ana)baptisticky. Mlčení Nového zákona lze vykládat jako svědectví ve prospěch samozřejmě předpokládaného křtu nemluvnat (ať už v analogii k proselytskému křtu u křtu dětí rodičů ke křesťanství přistupujících, nebo v analogii k obřízce u křtu dětí křesťanských rodičů). Nesporně více ovšem váží poukaz na ireverzibilní pořadí: *zvěstování – víra – vyznání – křest*, které svědčí pro vyznavačský křest. Mimo pochybnost je skutečnost, že se vždy jedná o křest do výběrového společenství, nikdy o zařazení do křesťanské společnosti. „*Církev nekřtí všechny dosažitelné děti, nýbrž pouze děti křesťanských rodičů nebo rodičů ke křesťanství přistupujících... Nekřtí děti jako děti, nýbrž jako syny a dcery křesťanských rodičů, jako členy křesťanského „domu“*“.¹² Případné odkládání (dospělého) křtu – extrémně až na smrtelné lože – není motivováno odmítáním křtu dětí, nýbrž skrupulózně moralistním perfekcionismem.

Ať už církevní historie rozhodne jakkoli, v nesektářském, tj. nebiblistním protestantismu platí: (1) Nový zákon dosvědčuje i takovové úkony církve, které církev později opustila a na jejichž znovuzavedení dnes nepomyšlí. (2) Církev v průběhu staletí začala praktikovat celou řadu aktivit, které nelze (přímo) legitimovat z Nového zákona a jichž dnes přesto nehodlá zanechat.¹³

1.3.2. Křty národů

Skutečným rouháním novozákonního křtu jsou kolektivní či reprezentativní křty celých národů v podobě násilné nebo nevědomé christianizace. V české krásné literatuře 19. století nalezneme jak jejich oslavu (Jaroslav Vrchlický / Antonín Dvořák: *Svatá Ludmila*, 1886), tak jejich zesměšnění (Karel Havlíček Borovský: *Křest svatého Vladimíra*, 1876, nedok.).

¹² Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik* (1947), 6. vyd. Gütersloh 1962, s. 553.

¹³ Tak pro luterskou i reformovanou teologii správně tvrdí Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik II*, (1962), lic. vyd. Berlin 1977, s. 668. Např. Willy Marxsen upozorňuje na fakt, že nekatolické církve nepraktikují navzdory *Jk 5, 14* pomazání nemocných olejem a necharismatické církve navzdory *Mk 16, 18c* nevzkládají uzdravovatelsky ruce na nemocné. (*Darf man kleine Kinder taufen? Eine falsche Fragestellung*, Gütersloh 1969, s. 18n)

1.3.3. Dilema reformace

Reformátoři bojují za správný vztah svátostí a Slova, svátostí a víry na dvou frontách: na frontě **protipapežské** proti nemístnému umenšování Slova a víry ve jménu svátosti, na frontě **protikřtěnecké** proti nemístnému umenšování svátosti ve jménu Slova a víry. *Nullum sacramentum sine / absque fide!* Svátost bez víry je platnou svátostí, ovšem svátostí postrádající (dobrého) užítu. Je tedy víra předpokladem správného užití křtu, není však podmínkou jeho platnosti. „*Je-li Slovo při vodě přítomno, je křest pravý, i když k němu nepřistupuje víra, neboť moje víra nečiní křest (křtem), nýbrž křest přijímá. Křest tedy není nepravý tím, že není zároveň správně přijímán nebo užíván*“.¹⁴

1.3.3.1. Luther kolísá mezi (1) tradičním odkazem k *fides aliena*: k přítomné zástupné víře druhých (především kmotrů) nebo k budoucí víře samotných křtěnátek a (2) odvážným postulováním *fides propria*: před křtem či při křtu konstatovatelné (někteří pozdější luterští teologové: po křtu, tj. právě křtem způsobené) vlastní víry křtěných nemluvat. O *fides infantium* – jediném po mém soudu konsekventním argumentu pro *baptismus infantium* – jsou dnes, po stoletích protestantského racionalismu a intelektualismu,¹⁵ opět ochotni vážně uvažovat psychologicky (dez)orientovaní teologové, kteří onu blíže tak nesnadno specifikovatelnou, nám dospělým nedostupnou víru batolat umísťují v blízkosti fenoménů jako apriorní pradůvěra, primárně pozitivní vztah k rodičům a okolnímu světu atd.

1.3.3.2. Calvin v I. vydání *Institute* (1536) ještě opatrně mluví o dětské víře,¹⁶ v dalších vydáních této dogmatiky reformace už plně opanuje pole druhotně-biblický argument starozákonní obřízkou a Ježíšovým dětským evangeliem (1559).¹⁷ Pro ženevského reformátora hraje rozhodující úlohu nikoli křesťanské individuum, nýbrž křesťanská komunita: Do obecenství Božího lidu, ano, do Božího království patří i nedospělí. Základní vyznavačskou jednotkou, minicírkví, je křesťanská rodina. Pozor: argumentace stěží použitelná v konfesijně nekompaktní rodině a zcela nepoužitelná tam,

¹⁴ GK IV, BSLK 701, něm.39–45/lat.53.

¹⁵ Nejinak celoživotní kritik protestantského intelektualismu Emil Brunner: „*absurdní tvrzení*“. *Dogmatik III. Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*, Zürich 1960, s. 73.

¹⁶ Ioannis Calvini *Opera selecta* (=OS) I, ed. P. Barth, München 1926, s. 136. Čes. př. F. M. Dobiáše Jan Calvin, *Institute*. Učení křesťanského náboženství, Praha 1951, s. 141n.

¹⁷ *Institutio christianae religionis* (=Inst IV, 16, 1–32) s výmluvným titulem *Paedobaptismus cum Christi institutione et signi natura optime congruere*.

kde by jeden z rodičů křtu svého dítěte bránil a druhý by se jej pokusil uskutečnit za jeho zády pokoutně!

1.3.3.3. Dějiny Jednoty bratrské nám názorně předvádějí vývoj od sekty k církvi. Její duchovní otec **Petr Chelčický**, který by logikou svého myšlení měl inklinovat k odmítnutí křtu dětí, se postavil ve *Zprávách o svátostech* (1432–1436) pouze proti všeobecnosti křtu, proti paušálnímu křtění „*všeliké(ho) množstvie*“. Křest dítek (skutečně) křesťanských rodičů nemá být odmítán, jakkoli „*bezpečnější jest křest na těch, ješto rozum mají a povoluje zřejmě pravdě Kristově*“.¹⁸ Bratři, jejichž nejednotnost a kolísavost v této věci předznamenal, zpočátku považovali za platný pouze vlastní, tj. v Jednotě vykonaný křest dospělých věřících, a proto odmítali křtít děti členů Jednoty a naopak (znovu) křtili dospělé konvertity, tj. pokřtěné katolíky. Počínaje rokem 1478, kdy byli lépe poučeni pražskými univerzitními mistry, přestávají odkládat křest dětí bratrských rodičů do dospělosti a začínají sami křtít bratrské dítky rozumu nedošlé; počínaje rokem 1534, pod vlivem reformace Lutherovy upouštějí i od druhého křtu přistupujících.¹⁹ **B. Lukáš Pražský** píše v *Odpovědi Lutherovi* (1523): „...*Lépe jest tak (druhým záměrem, tj. eklesiologickým, nikoli soteriologickým) křtíti, než nekřtíti*“ vůbec.²⁰ Ovšem pozor: právě Jednota obnovila katechumenát a darovala světovému protestantismu confirmaci.

1.3.3.4. V teorii reformačních církví nakonec převáží – dogmaticky zcela oprávněný, leč kontextuálně nesourodý – poukaz na křest jako dokumentaci prvotnosti Boží lásky k nám před naší láskou k Bohu.²¹ V **praxi** se církvě vzešlé z reformace – na podnět **B. Lukáše** přejatý přes Erasma Rotterdamského **Martinem Bucerem** – uchýlí k faktickému rozdělení dětského křtu do dvou aktů: křtu a confirmace. Klasické protestantské církve takto nepřímou doznávají, že křest nedospělých je křest neplnohodnotný, neúplný, polovičatý, dožadující se svého dovršení, naplnění a zhodnocení v pozdějším

¹⁸ Vyd. Milan Opočenský a Amedeo Molnár, *Acta reformationem bohemicam illustrantia* (1), Praha 1980, 3–94, s. 17 a 27.

¹⁹ Srv. Rudolf Řičan, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha 1957, ss. 61n a 148n, a Jos. Th. Müller / F. M. Bartoš, *Dějiny Jednoty bratrské I*, Praha 1923, ss. 110, 130–133, 294–305.

²⁰ F 2a, podle: Amedeo Molnár, *Bratr Lukáš, bohoslovec Jednoty*, Praha 1948, s. 92.

²¹ Biblicky: *1J 4, 10.19*. V témže smyslu nejvýznamnější katolický teolog našeho století: „*To, co se děje ve křtu dítěte, pouze zřetelněji zjevuje, co se neustále děje k naší spáse: Bůh nás předchází, jeho milost nás obklopuje, ještě než ji voláme, On nás navštěvuje dřív, než můžeme zaklepat na Jeho dveře, On nás už nalezl, abychom jej mohli hledat.*“ Karl Rahner, *O svátostech v církvi. Meditace*, Praha 1993, s. 24. Něm. *Über die Sakramente der Kirche – Meditationen* (1957–1974).

veřejném vyznání víry pokřtěných.²² Jak pravil velký **F. D. E. Schleiermacher**: „*Křest dětí je jen tehdy úplným křtem, když je k němu přidáno vyznání víry po dokončeném vyučování viděno jako poslední k němu ještě přínáležející akt*“.²³

1.3.4. Důslední anabaptisté?

Nedůslednost a rozkolísanost postojů reformátorů rozpoznali **(ana)baptisté**, kteří přišli se skutečnou dějinnou novotou: požadavkem ‚*křtu věřících*‘. V očích Lutherových nešlo ovšem o nic jiného než o ústup od jedny nabyté reformační jistoty spasení k předreformačním traumatům nových a nových nejistot, vedoucích k sebevzhlížení buď desperativnímu nebo triumfalistickému. Z levého křídla reformace tak v praxi vzešly alternativní ‚baptistické‘ církve, v teorii pak speciální učení o křtu dětí. V jednom bodě novokřtění přece jenom neprolomili církevní tradici: Volali po řádném křtu jako po křtu jedině platném, u takového platného křtu však trvali na jeho neopakovatelnosti. Jinak řečeno: Ze svého úhlu pohledu nejsou novo-křtění, nýbrž křtění, protože nekřtí znovu, nýbrž křtí teprve platně. Vyznavačský křest pak již opakován být nemá.

1.3.5. Jeden římský křest?

1.3.5.1. Dávali se **tajní evangelíci** pobělohorské doby vedle svého jim vnuceného katolického křtu znovu křtít tajně přicházejícími evangelickými pastory nebo se dokonce sami křtili laickým křtem? Z doby toleranční máme doklady z východních Čech pro svépomocný, laický křest v domácnostech přestupujících nekatolíků, kteří odmítali pro své děti křest podle katolického ritu konaný římsko-katolickým knězem.²⁴

1.3.6. Konec většinové křesťanskosti

Novověk otevřel možnost veřejně praktikované nekřesťanskosti. Křesťní uvažování se posouvá od úvah soteriologických (vztah křtu k mé věčné spáse) k úvahám eklesiologickým (kdo zde a nyní tvoří Kristovu církev). Disentéři levého křídla protestantismu postavili proti lidové církvi, která křtí šmahem všechny děti ve svém dosahu, církev vyznavačskou, která křtí

²² Při paušálním konfirmování všech pokřtěných – opět s ohledem na prarodiče, členy sboru etc. – se ovšem problém pouze přesouvá z problémového křtu do problémové konfirmace. „*Konfirmační nouze*“ ... představuje pouze reflex a symptom křesťní nouze. *A křesťní nouze je zase nouze dětského křtu.*“ (K.Barth, *KD IV/4*, s. 208).

²³ *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (2. vyd. 1830–1831), ed. M. Redeker, Berlin 1960, § 138, Bd. 2, s. 335.

²⁴ Zdeněk Jan Medek, *Na slunce a do mrazu. První čas josefinské náboženské tolerance v Čechách a na Moravě*, Praha 1982, 196–198.

obezřetně a vybíravě, což může (ale nemusí) znamenat: která nekřtí děti. Křest nemluvnat prokazatelně slouží sebereprodukci lidové církve s jejími sborovými kartotékami, mrtvých duší, které se, dají vypsát z církve, nikoli pod tíhou antiklerikálních totalitních režimů, nýbrž až pod hrozbou pohledávek berních úřadů. S pronikavou revizí křestního učení nepřišel nikdo menší než nejvýznamnější evangelický teolog novověku **Karl Barth**. Nevychází při tom z pozic baptistických, nýbrž reformačních, a nepřechází na pozice baptismu, nýbrž setrvává v klasickém protestantismu. Chci říci: Při vši kritice křtu nemluvnat nakonec neprohlašuje křest nemluvnat za ne-křest. Vlastně tak aplikoval na křest nemluvnat proslulou augustinskou zásadu platnosti křtu heretiků: „...*sic non recte foris datur, sed tamen datur*“.²⁵

1.3.6.1. V *Křesťanském učení o křtu*²⁶ (1943) Barth chápe náš křest jako naši chtěnou a vědomou účast na Kristově křtu Duchem (= na jeho smrti a vzkříšení), který dosvědčuje, zpodobňuje, vyobrazuje. To se však může těžko díť u nemluvnat, jež ke křtu sama nepřicházejí, nýbrž jsou přinášena, a jež jsou před svým křtem a při svém křtu odsouzena k mlčení, protože zatím nemohou říci buď vůbec nic nebo alespoň nic smysluplného k tomu, co se na nich odehrává. Křtěnec však má být svému křtu přítomen jako „partner Ježíše Krista“, který dotázán vyzná své svobodné rozhodnutí pro Krista.²⁷ „*Křest bez odpovědné ochoty a připravenosti křtěnce je opravdový (wahr), skutečný a účinný, leč ne správný (pravý, recht), ne v poslušnosti, ne řádně vykonaný, a proto nutně zatemněný křest. Nemusí a nesmí být opakován. Představuje však ránu na těle církve a nemoc pokřtěných, které sice mohou být uzdraveny, které však jsou natolik nebezpečné, že tu ... církvi vyvstává otázka, jak dlouho se ještě chce proviňovat ... svévolnou křestní praxí, která způsobuje tuto ránu a tuto nemoc.*“²⁸ Jakkoli tedy problematicky pokřtění, svůj křest jsme si sami neudělili, tedy si ho ani sami nemůžeme odejmout. Mohu sice přestat jako pokřtěný žít („*stát se muslimem, estétem nebo ateistou, nacionálním socialistou nebo bolševikem nebo – horší než to všechno! – heretickým nebo také líným či domnělým křesťanem*“), zůstávám ovšem pokřtěný, tj. stojím pod nesmazatelným znamením několika dávno uschlých kapek vody, znamením, jež bývá žel

²⁵ *De baptismo contra Donatistas* (De bapt.I, 1, 2; 400–401), MPL 43, 107–244, 109, 27n.

²⁶ *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, ThSt 14, Zürich 1943, 3. vyd. 1947. Srv. populárně: Jan Štefan: *Jednou = jednou provždy. Karl Barth o křtu poprvé* in: *Český bratr* 13/1996, s. 4.

²⁷ *Die kirchliche Lehre*, ss. 40, 38n.

²⁸ *Die kirchliche Lehre*, ss. 28n.

často dáváno v posměch („rovněž Hitler a Stalin“), jímž však proto nemá být pohrdáno.²⁹ Čest našeho křtu vodou totiž spočívá právě v jeho jednorázovosti, odrážející jedinečnost a neopakovatelnost Ježíšova křtu Duchem: „*Neboť jednou Ježíš Kristus zemřel za naše hříchy a jednou byl vzkříšen z mrtvých pro naši spravedlnost: EFAPAX, jednou provždy*“.³⁰

1.3.6.2. Křestní fragment Církevní dogmatiky³¹ (1967) radikalizuje Barthův kriticismus a odmítá jakýkoli kompromis s tisíciletou tradicí. Monumentální konstrukce je postavena na sugestivní, leč ze všech stran problematizované³² barthovské dialektické figuře: *křest Duchem* jako *opus Dei* – *křest vodou* jako *opus hominum*. V barthovské terminologii: Boží slovo (*Wort*), dar (*Gabe*), příkaz od Boha, indikativ, dogmatika – lidská odpověď (*Antwort*), úkol (*Aufgabe*), poslušnost člověka, imperativ, etika. Christologizace je tu totální: „... *příkaz ke křtu udělil Ježíš prakticko – fakticky ...tím, že dal sebe sama od Jana pokřtít*“.³³ (Barth zabrousil i do liturgiky: návrhem nahradit v křestní liturgii užívaný matoušovský křestní příkaz zprávou o křtu, nejlépe podle *Mt 3, 13n.*)³⁴ Podtitul svazku „*Křest jako založení / zdůvodnění (Begründung) křesťanského života*“ napovídá, že původně zamýšlený § 75 *Církevní dogmatiky* měl být součástí etiky smíření – křest jako odpověď na otázku: Co mám jako křesťan dělat? Neboť jako stál vodní křest na počátku Ježíšova veřejného života, tak má stát vodní křest jako první krok na cestě víry na počátku křesťanského života každého křesťana.³⁵ Barth znovu

²⁹ *Die kirchliche Lehre*, s. 45.

³⁰ *Die kirchliche Lehre*, s. 48.

³¹ *KD IV/4*. Srv. populárně: Jan Štefan: „*Neboť tak je třeba, abychom naplnili všechnu spravedlnost...*“ Karl Barth o křtu podruhé in: *Český bratr* 14/1996, s. 4.

³² Z hlediska **novozákonní** teologie: „*Roztržení křesťanského křtu do božského křtu Duchem a ... lidského křtu vodou je dogmatická konstrukce bez biblické základny.*“ (E. Dinkler, *Taufaussagen*, s. 153). Z hlediska **systematické** teologie: Jeden termín ‚křest‘ Barthovi slouží jako označení pro tři různé skutečnosti: pro křest vodou, pro křest Duchem a pro zdánlivě nadřazený pojem křest pro oba křty, které ovšem Barth právě odmítá vidět jako dvě diferenciace téhož genus; je zřejmé, že pojem jakéhokoliv ‚vodního‘ křtu může být vytvořen toliko v polemice či antiteticke ke křtu ‚vodnímu‘ jako křtu původnímu. (E. Jüngel, *Karl Barths Lehre von der Taufe. Ein Hinweis auf ihre Probleme*. ThSt 98, ss. 17 + 27nn). „*Hlavní nedostatek barthovského učení o křtu je, že sice víme, co to je křest vodou, avšak pod křtem Duchem si nedokážeme představit nic konkrétního.*“ (Hans-Georg Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik IV. Ekklesiologie – Ethik – Eschatologie*, Berlin 1988, s. 152, pozn. 1.)

³³ *KD IV/4*, s. 57.

³⁴ *KD IV/4*, s. 170.

³⁵ E. Jüngel výstižně nazývá Barthovo křestní učení *KD IV/4* „*existenciální interpretací příběhu Ježíše Krista*“ a „*existenciální interpretací křesťanského křtu*“ (*K. Barths Lehre*, ss. 37 + 23n).

rozehrává dvě velká témata reformace: (1) luterské téma křesťanské svobody a (2) reformované téma křesťanova vyvolení. (1) Křest je nám uložen, přikázán; naše svoboda není iluzorní *liberum arbitrium*: buď křest, nebo ne-křest. Jsme svobodni „*ne od, nýbrž ke křtu*“ jako k tomu „*nejlidštějšímu, nejhumánnějšímu!*“ co vůbec můžeme učinit.³⁶ Řečeno značně nebarthovskly: Křest jako existenciální *par excellence*, kdy jsem skutečně a pravdivě sám sebou jako nikdy v životě. (2) Ve věci svého křtu se rozhodujeme každý sám za sebe. Naše volba je ovšem volbou Boží předvolby, tedy nezopakováním volby adamovsko-evovské. Bůh čeká na mé malinké ano, jímž přitakávám jeho velikému Ano. Křest představuje ‚dobrý skutek‘, který není ani sakramentalisticko-katolickým ‚vnějším skutkem‘ pokřtěnosti, ani mysticko-blouzniveckým ‚vnitřním skutkem‘ prožitku.³⁷ Církev ježíšovského křtu bude kvalifikovanou menšinou, „*malým, značně nečetným společenstvím cizinců (Fremdlingenschaft), zato však od mnohého balastu osvobozeným a tedy mobilním bratrstvem uprostřed národů*“;³⁸ tvořit ji budou ne poslední spravedliví/é, nýbrž první ospravedlnění/é.

1.3.7. Konec konstantinského věku?

1.3.7.1. Proti Barthovi se ozvali luterští teologové, odmítající jak jeho teologii jako celek, tak konkrétně jeho teologii křtu. Bezmála tragikomické je, že proti údajnému objektivistovi napochodovali s důrazem na transsubjektivní Boží jednání ve křtu právě ti, jímž on vytýkal subjektivismus. Nejrozhodněji hájil monergismus milosti dualistický antibarthián **Werner Elert**. Otázku: Proč křtít děti? je prý třeba obrátit: A proč nekřtít děti? „*Co se týče dětí, otázka nemůže znít, zda církev má právo vykonávat křest také na nich, nýbrž, zda má právo děti z křtu vylučovat*“.³⁹ Podobně jako Barth i Elert zdůvodňuje křesťanský křest událostí z *vita Jesu*: svým slovem a činem, žehnáním dětí a vzkládáním rukou na ně prý Ježíš jeruzalémské děti jaksi přede-křtil. „*Křesťanský křest na nich ještě nemohl být vykonán, protože ještě nebyl ustanoven. Janovský křest na nich nemusel být vykonán, protože obdržely víc, než by jim janovský křest mohl dát. Byly samotným Kristem přijaty do Království, které Křtitel jen zvěstoval*“.⁴⁰ Církev se má přednostně orientovat – daňkovskou terminologií – na faktu Ježíšova křestního konání, nikoli na verbech své křestní věrouky! Antibarthovský

³⁶ KD IV/4, ss. 173, 157.

³⁷ KD IV/4, s. 116

³⁸ KD IV/4, s. 185.

³⁹ Elert, *Der christliche Glaube*, s. 447, orig. s proloženými místy.

⁴⁰ Elert, s. 448.

luteranismus učí: Křest je *opus Dei*, pro člověka představuje „čistý čin příjmu“, „to, co se mně přihodilo“ („ein Widerfahrnis“).⁴¹ Veskrze pasivní, receptivní roli křtěnce při křtu pochopitelně zpodobňuje křest nevědomého a bezbranného nemluvněte mnohem lépe než křest uvědomělého a kdečeho-schopného dospělého. „Ve křtu dětí církev nejjasnějším způsobem vyjadřuje, že křest je toliko činem Božím, konaným na křtěnci, v žádném případě skrze křtěnce“⁴². Ptám se: Je do kostela přinesené batole opravdu bezzbytku vydáno do rukou dobromyslně křtící církve? Dobře, neumí mluvit tohle ne-mluvně, ale co když se vyjádří jinak a neméně srozumitelně, že nechce být – neříkám pokřtěno, nýbrž – teď křtěno, tj. rozeře se vám na celý kostel? Připouštějí jeho odmítavé posunky jiný výklad než zdráhání se přijmout křest? Není pak všechna názornost milosti předcházející rázem vepsí?

1.3.7.2. Jako určité kuriosum uvádím postoj **Willy Marxena**, známého především radikálními tezemi o vzkříšení, ze spisku *Smíme křtít malé děti? Falešně postavená otázka* (1969). Extrémně levicový bultmannovec odmítá křestní buď – anebo a postuluje dva křestní obyčeje, oba stejně dobře možné, které spolu ovšem mají velmi málo společného. „Přistupuje-li k Slovu svátost (křest dospělých), má křest jinou funkci a jiný obsah, než když přistupuje k svátosti Slovo (křest dětí).“ Oba křestní zvyky prý máme a můžeme „ježíšovsky naplnit“.⁴³ Barth se tedy právem obával, že lze demytologizovat bezmála cokoli, ne však křest dětí!⁴⁴

1.3.7.3. Barthova revize křestního učení narazila na neporozumění a odpor nejenom v luterských evangelických církvích německé pozdně měšťanské společnosti, nýbrž i v manifestovaně kalvinistické, latentně však blouznivecké ČCE v reálně-socialistickém Československu. **XI. Synod ČCE** (1953) zrovnoprávnil dvojí podobu křtu, byla otevřena možnost tzv. prezentace (*Prosba za požehnání pro nepokřtěné dítě / Uvedení dítěte do sboru*).⁴⁵ Rozhled po křestní diskusi, vedené na stránkách ‚křestního (9.) čísla‘ *Křesťanské revue*,⁴⁶ již se z tehdejší ‚barthiánské‘ *Komenského evangelické*

⁴¹ ib.

⁴² Elert, s. 452.

⁴³ *Darf man*, s. 44 („von Jesus her füllen“).

⁴⁴ V předmluvě ke KD IV/4, s. XII.

⁴⁵ *Agenda Českobratrské církve evangelické. Bohoslužebná kniha. Díl první*, Praha 1983, s. 133nn. Tento náhradní ritus se ovšem, řečeno s Barthem – žel spíše než *présentation* blíží *bénédictio*, tedy „křtu bez vody“ (KD IV/4, s. 213).

⁴⁶ KR XXII/1955, 281–300.

bohoslovecké fakulty účastnili její profesori M. Bič, J. B. Souček, F. M. Dobiáš a J. Smolík, nutí k zamyšlení. Jedna obhajoba dětského křtu za druhou, jako kdyby jejich basilejského učitele nikdy nebylo! Podle úvodního slova **Amedea Molnára** se perverzní paušalizace křtu dětí, typická pro konstantinský věk, netýkala věku předkonstantinského a nebude se týkat ani věku pokonstantinského – praktikujme tedy obojí podobu křtu.⁴⁷ **J. B. Souček**, v novozákonních i historických úsudcích tradičně zdrženlivý, upozorňuje, že návrat k výlučnému křtu dospělých by mohl znamenat místo návratu k misijnímu křtu rané církve vybočení do nekontrolovatelného anarchismu.⁴⁸ Dnešní situace mu, žel, dala plně za pravdu. **F. M. Dobiáš** se ve svém objektivismu vybarvuje jako pseudobarthián: „*Proti tomuto moru vlastní chlouby nebo aspoň spokojenosti se sebou stojí křest nemluvnátek. – Vždyť křest znamená smrt právě toho člověka, který by rád o sobě mluvil, který by rád na sebe upozornil a který o sobě myslí jako o první osobě. – To, na čem si chceme zakládat, to nám křest dítek odnímá. To, čím bychom se chtěli chlubit, to nám křest dítek rozbíjí*“.⁴⁹ Takoví jste byli, žáci Barthovi, v mezidobí mezi dvěma Barthovými slovy o křtu? Stručná recenze *KD IV/4* z pera tentokrát **J. B. Jeschkeho** jediným slovem neprozrazuje autorovo vlastní stanovisko.⁵⁰ V oficiální teologii převládla představa, že bezmála každý křest dítěte uprostřed sborového shromáždění je vyznavačskou záležitostí heroických rodičů. Neváhám říci, že se jednalo o zbožný sebeklam. Konstantinský věk pouze přešel do nové fáze, vrchnost už nesídlila na zámku, nýbrž v místních kremlech, a církve nadále „*s křestní vodou zacházela neuctivě a marnotratně*“.⁵¹

1.4. Systematická teologie

1.4.1. Katolické minimum *de baptismo*

Systematická teologie traktuje křest obvykle v rámci sakramentologie ve zvláštním článku, do něhož vyúsťují již učiněná rozhodnutí hamartologicko – soteriologická a z něhož pak vyplývají další rozhodnutí eklesiologická. Katolický konsensus vypadá asi takto: Křest je Kristem ustanovená

⁴⁷ *Živá otázka*, 281n.

⁴⁸ *Několik otázek novozákonního učení o křtu*, 282–287.

⁴⁹ *Proč křtíme nemluvnátka*, 297–300, s. 300.

⁵⁰ *Křest zakládá křesťanský život*, *KR XXXVI/1968*, 213n. Eberhard Jüngel zakončil svůj pronikavý rozbor důrazem na integrální souvislost křestního fragmentu s celou předcházející *Církevní dogmatikou* a dodává na adresu všech rádo-by-barthovců: „*Kdo chce křtít kojence, nemá se na kazatelně živit z Barthova učení o predestinaci*.“ (*K. Barths Lehre*, s. 53).

⁵¹ *KD IV/4*, s. XII.

svátost, udílená vodou při vyslovení trojiční formule, působí smytí dědičného hříchu, osobních hříchů spáchaných do křtu a všech trestů za hříchy, do pokřtěné(ho) vlévá milost posvěcující, udílí mu/ji nesmazatelné znamení, včleňuje jej/ji do Kristovy církve.⁵² Pokud jde o často diskutovanou nezbytnost křtu ke spasení: Je nutný, ovšem nikoli absolutně nutný⁵³ (*necessitas ordinata*, nikoli *necessitas absoluta*).⁵⁴ Za zaznamenání stojí: (1) S problematizací křtu jako křtu, s požadavkem přestat křtít, popř. nekřtít, přišli v okrajovém prostoru křesťanské církve spiritualisté, kteří proti vnějšímu křtu dětí i dospělých vodou postavili vnitřní křest Duchem. (2) Až na nouzová sebekřtění prvních anabaptistů nebyla zpochybňována nezbytnost přítomnosti dvou, křtěnce a křtitele, tj. nikdo nezačal praktikovat sebekřtění, křest vykonaný sám na sobě.⁵⁵

1.4.2. Základní alternativa: onticky, nebo noeticky?

Pro otázku: křest dětí – křest dospělých? je rozhodující dvojí možnost, jak chápat působení, účinek křtu:

(1) **Kauzativně, generativně:** Křest působí, účinkuje naše spasení; jsme spaseni skrze svůj křest. Tak svátostný realismus východního (řeckého)

⁵² Podle Josef Neuner – Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Neubearb. von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, lic. vyd. Leipzig 1980. Křtu se týkají *Canones de sacramento baptismi 1–14*, 7. zasedání (1547) **Tridentského koncilu** (NR 532–545 = DS 1614–1627); dětského křtu poslední dva kánony (NR 544–545 = DS 1626–1627) anathematizující odkládání křtu do rozumného věku, překřtění v dětinství pokřtěných a nezbytnost ratifikace křestního slibu v rozumném věku.

⁵³ **Katechismus katolické církve** (1994) v odstavcích 1257–1261 O nezbytnosti křtu: „1257: Sám Pán tvrdí, že křest je nezbytný pro spásu. ... Křest je nezbytný ke spáse pro ty, jimž bylo hlášáno evangelium a kteří měli možnost žádat o tuto svátost. Církev nezná kromě křtu jiný prostředek, aby zajistila vstup do věčné blaženosti; ... Bůh spojil spásu se svátostí křtu, nicméně on sám není na své svátosti vázán.“ „1260: ... Každý člověk, který hledá pravdu a plní Boží vůli tak, jak ji poznává, může být spasen, i když nepoznal Kristovo evangelium a jeho církev. Dá se předpokládat, že by tyto osoby projevil výslovnou touhu po křtu, kdyby poznaly, že je nezbytný.“ „1261: Co se týká dětí, které zemřely bez křtu, církev nemůže nic jiného, než je svěřit Božímu milosrdenství, jak to také dělá při pohřebních obřadech za ně. Velké milosrdenství Boha, který chce, aby se všichni lidé spasili, a Ježíšova něha k dětem... nám totiž dovolují doufat, že je nějaká cesta spásy pro děti, které zemřely bez křtu. Tím naléhavější je proto výzva církve nebránit dětem, aby přicházely ke Kristu prostřednictvím daru svatého křtu.“ (Čes. př. Praha 1995, s. 327.)

⁵⁴ Latinská formulace ovšem pochází z pera luterána Petera Brunnera ze závěru jeho studie *Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe* (1951) in: *Pro Ecclesia* (I). *Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, Berlin – Hamburg 1962, 138–164, s. 164.

⁵⁵ V novodobé evangelické teologii se čas od času objeví intelektualistické zlehčování křtu, např. u W. Marxena: „Církví by nic nechybělo, kdyby neměla křest nebo kdyby křest dále nevykonávala, neboť křest neposkytuje víc než to, co se nabízí tomu, kdo ve víře přijímá kázané evangelium.“ (*Darf man*, s. 38).

i západního (římského) katolicismu a pravé větve reformace (anglikanismu a luterství). K takovému křtu se po celý život vracíme (*reditus ad baptismum*), na něj se rozpomínáme (*Baptisatus sum*), k němu jsme voláni, popříp. se k němu znovu přiznáváme jednorázově (konfirmace) nebo opakovaně (obnova křestního slibu). Ke spáse je poměrně nezbytný (*necessitas medi*). Proč křtít? Aby X.Y. mohl být spasen.

(2) **Signifikantně, kognitivně:** Křest znázorňuje, vypodobňuje naše spasení; ze křtu se o svém spasení dozvídáme a křtem se k svému spasení hlásíme. Tak svátostný symbolismus levé větve protestantismu (kalvinismus, protestantské denominace počínaje metodismem). I k tomuto křtu se můžeme stále vracet, na něj se rozpomínat, k němu být voláni, k němu se opětovně přiznávat. Ke spáse nutný není, je však pro spásu dobrý a prospěšný (*necessitas praecepti*). Proč křtít? Protože to Kristus přikázal a protože to tak stojí v Písmech.

1.5. Praktická teologie

1.5.1. Homiletika

V padesátých letech rozvířil **Josef Smolík** v českém evangelictví debatu barthovským sloganem „svátostný prostor“ a ve svých skriptech z homiletiky nasměroval událost kázání do „prostoru církve vymezeném svátostmi“. V konkrétní homiletice se přimlouvá za častější tematizaci křtu v kázání.⁵⁶

1.5.2. Liturgika

Karl Barth si představoval ideální bohoslužbu jako bohoslužbu postupující od křtu jako výchozího bodu přes kázání k večeři Páně jako bodu cílovému.⁵⁷ **Josef Smolík** pochvalně zmiňuje alespoň probíjení návratu křtu z ložnic rodiček či měšťanských salónů do řádných nedělních bohoslužeb.⁵⁸

1.5.3. Katechetika

Křestním slibem rodičů zdůvodnil na počátku sedmdesátých let **Josef Smolík** katechetický závazek rodičů i katechetickou odpovědnost celého

⁵⁶ *Radost ze Slova. Náčrt homiletiky*, Praha 1983, ss. 35, 148. Smolíkův předchůdce Josef B. Jeschke ve své homiletice zařadil křestní kázání mezi kázání kazuální, neboť v křestní bohoslužbě zcela samozřejmě počítá se dvěma kázáními – „jedno křestní, jedno pravidelné“ –, jejichž souvislost „kazatel uváží“! (*Nauka o kázání. Homiletika*, 1963, 2. vyd. Praha 1971, s. 165n.)

⁵⁷ Např. *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen über das Schottische Bekenntnis von 1560*. Zollikon 1938, s. 187n.

⁵⁸ *Kapitoly z liturgiky*, Praha 1960. „V rodinách křtíme výjimečně, na klinikách nikoli.“ (s. 50)

sboru za všechny na jeho území žijící evangelicky pokřtěné děti.⁵⁹ V podmínkách reálného socialismu tak získali farář a staršovstvo určitý nárok, s nímž mohli v předkonfirmačním věku dítěte zazvonit u dveří sboru dávno odcizených rodičů a požadovat na nich, aby přihlásili své dítě na konfirmační cvičení.

Katecheze dospělých v post-totalitní společnosti, v níž dorůstají dospělosti ročníky s datem narození v letech normalizace, se fakticky opět stává tím, čím byla v době prvokřesťanské: přípravou na křest, katechezí katechumenů.

1.5.4. Poimenika

Ve svých zatím posledních prakticko-teologických skriptech **Josef Smolík** vzpomíná Lutherova „*Baptisatus sum!*“ jako účinné pomoci proti případným pochybnostem a pokušením.⁶⁰

1.5.5. Ekumenika

Jeden křest: (1) Vyjadřuje ekumenické minimum většiny (pedobaptistických) církví:⁶¹ *křesťan* – jakkoli toto české slovo pochází prvotně od Krista a teprve druhotně od křtu – = *pokřtěný*.⁶² (2) Slouží klasickému protes-

⁵⁹ *Závazek křtu. Základy katechetiky*, Praha 1974, s. 93. Zdůvodňování preference dětského křtu tamtéž („*přecenění individua, přehlížení rodinného a sborového prostředí*“) stěží přesvědčí. Pohledem pokřtěného argumentuje pro dětský křest ve svém známém dogmatickém kompendiu H. G. Pöhlmann: „*Křest dítěte nevyklučuje osobní rozhodnutí pokřtěného. Naopak, zahrnuje je, protože později člověka nevyhnutelně staví před alternativu říci buď Ano, nebo Ne k svému křtu, zatímco nepokřtěný takovou alternativu nezná a nalézá se takříkaje v neutrálním prostoru.*“ Horst Georg Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium*, Gütersloh 1973, 5. rozš. vyd. 1990, s. 310.

⁶⁰ *Pastyřská péče*, Praha 1991, s. 37.

⁶¹ Johannes Brosseder in: **Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe** tvrdí, že katolická církev uznává křest vykonaný adventisty, Novoapoštolskou církví a mormony (nikoli ovšem Svědky Jehovovými a Křesťanskou vědou): „*Zásadně platí: Každý člověk, ať je křesťan nebo není, může každého, kdo si žádá křest tak, jak je v křesťanstvu udělován, platně pokřtít. chce-li konat to, co křesťané (církev) konají: přijemce křtu musí proto, aby mohl být platně pokřtěn, přinejmenším mít intenci přijmout to, co církev chápe jako křest; jestliže to výslovně nechce přijmout, byl by tím křest vykonaný proti jeho vůli neplatný.*“ (*Erweiterte Neuauflage*, München 1991, Bd. 5, s. 111) Tato vpravdě katolická šňře je dána instrumentálním pojetím církevního udělovatele svátosti jako pouhého nástroje v rukou Kristových, který je vlastním „*křtitelem*“. Tak již Aurelius Augustinus: „*Hic est qui baptizat.*“ *Tractatus in Joannis Evangelium* (Tract. Io. Ev. 5, 18; 407–417), MPL 35, 1379–1976, 1424, 16n. S hrůzou vzpomínám na nejmenovaného faráře ČCE, který se na jejím synodu pokusil zpochybnit vzájemně uznání křtu dotazem, zda „*katolíci křtí řádně*“.

⁶² Jan Blahoslav, **Grammatika česká** (1571): „*Křtiti jest okřistiti, staří říkali křesťana udělati.*“ „*Křesťan dicitur ne od křtu prvotně, ale od Krista: a Christo n. descendit Christianus a od Krista jest křest.*“ Metonymií sleduje a dokládá Antonín Frinta v *Náboženském názvosloví československém*, Praha 1919, 37–40.

tantismu jako sebeidentifikační znak vůči baptistickému protestantismu: Evangelické církve rozpoznáme od baptistických právě tím, že křtí (také) děti.⁶³

2. Závěry

2.1. Nový zákon: křtít spíše dospělé než děti

Nový zákon svědčí pro křest dospělých, resp. nesvědčí pro křest dětí. „Křest dětí v nejranějších sborech nemůže být na základě novozákonních spisů ani dokázán, ani vyloučen“.⁶⁴ „Bezmála jednomyslný výsledek exegetických zkoumání k této otázce je: Z Nového zákona možnost křtít také nedospělé děti nelze vyvrátit a nutnost křtít je nelze dokázat“.⁶⁵

2.2. Apoštolská církev: křtít jen děti křesťanských rodičů.

Jestliže se církev poměrně záhy rozhodla spolu-křtít nedospělé děti, šlo výhradně o děti křesťanských rodičů. „Falešná není praxe křtu dětí, nýbrž praxe křtu dětí nevěřících rodičů. Problém křtu nemluvnat je problém rodičů“.⁶⁶

2.3. Ekumena: křtít po křestním katechumenátu a křtít jen jednou.

V současnosti se můžeme – často napříč tradičními konfesemi – setkat se třemi základními postoji ve věci dětského křtu:⁶⁷

1. Křest dětí je za jistých podmínek přikázán.

2. Křest dětí je třeba přenechat volnému rozhodnutí rodičů.

3. Křest dětí nemá smysl, a proto je třeba jej odmítnout.

Mezi (1) tradičním stanoviskem katolicko-lutersko-anglikánským a (3) tradičním stanoviskem baptistickým se nachází (2) středová pozice ČCE. Ovšem pozor:

⁶³ Tedy: katolíci + evangelíci versus baptisté, nikoli: katolíci versus evangelíci. Mýlil se tedy onen konfirmand jedné polabské vesnice, který na mou otázku: Proč jsme pokřtěni?, odpověděl: „Aby se poznalo, kdo je evangelík a kdo je katolík.“

⁶⁴ Edmund Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983, 2. vyd. 1985, s. 488.

⁶⁵ Wilfried Joest, *Dogmatik II. Der Weg Gottes mit dem Menschen*, Göttingen 1986, s. 574.

⁶⁶ Pöhlmann, *Abriß*, s. 311.

⁶⁷ Shrnutí podle Güntera Kocha ze *Slovníku katolické dogmatiky (Lexikon der katholischen Dogmatik)*, Hg. Wolfgang Beinert, Freiburg 1987, čes. přek. Olomouc 1994, s. 305, čes. př. s. 164).

2.3.1. Nechceme-li zaostávat za katolíky,⁶⁸ musíme neprodleně začít dodržovat **křestní disciplínu**. Křestní rozhovor faráře s rodiči a případný následný rodičovský katechumenát „nemá za úkol víru rodičů (školsky J.Š.) *examinovat nebo detektivně zjišťovat, nýbrž posilovat a případně ji dokonce probouzet... Neshledáme-li u rodičů zjevnou nevěru, pak církev může a dokonce musí (J.Š.:?!) vykonat křest nemluvněte*“.⁶⁹

2.3.2. Tomu, kdo odmítá považovat křest dětí za křest a křesťany a křesťanky v dětství pokřtěné znovu křtí, otevíráme cestu do společenství baptistů. **Křestní minimum reformačních církví představuje uznání možnosti křtít (také) děti. Prakticky: nepřekřtívát a nedat se překřtít.** Evangelická církev nemůže ve věci **opakování křtu** připustit žádné údajné „pastorační ohledy“; ty by totiž dříve či později vedly k dalšímu překřtívání jednou pokřtěných, tentokrát již pokřtěných v dospělosti. „...každé svévolné opakování křtu je rouháním vůči křtu a tedy... rouháním vůči Bohu“.⁷⁰

2.3.3. Všechny církve vyznávají a učí nezbytnou spojitost **křtu a víry**. Pedobaptistické církve však tvrdí, že víra a křest nemusejí časově a zkuše-

⁶⁸ **Kodex kanonického práva** (1983). *De baptismo*, CIC 851: „... 2. rodiče dítěte, které má být pokřtěno, a ti, kdo hodlají být kmotry, se řádně poučí o významu této svátosti a o povinnostech s ní souvisejících; farář sám nebo prostřednictvím jiných se stará, aby rodiče byli náležitě připraveni pastoračním poučením i společnými modlitbami; k tomu shromáždí více rodin a dle možnosti je navštíví.“ CIC 868: § 1. „Aby dítě bylo dovolené pokřtěno, je třeba: 1. Souhlas rodičů nebo alespoň jednoho z nich nebo těch, kdo jsou zákonně na jejich místě; 2. opodstatněná naděje, že dítě bude vychováváno v katolickém náboženství. Jestliže tato zcela chybí, odloží se křest podle předpisů partikulárního práva a důvod se oznámí rodičům. § 2. Dovolené se v nebezpečí smrti křtí dítě katolických i nekatolických rodičů, i proti jejich vůli.“ *Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatus / Kodex kanonického práva*, Praha 1994, 388–401.

Římský katechismus (*Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. et Clementis XIII. pont. max. jussu editus*, 1566) zmiňuje i krajní případ duševně ne-mocných (amentes), kteří rovněž mají být křtěni bez vědomého souhlasu. (Pars II. Caput II., XXXIX, lat.-něm. vyd. Regensburg 1908, s. 137; čes. přek. *Katechismus z nařízení sněmu tridentského k pastýřům duchovním a z rozkazu Pia V. papeže římského na světlo vydaný*, Praha 1876, s. 171 jako ot. XXXVIII.)

Instruktivní je pohled do dvou novodobých katolických theologických slovníků, z nichž oba máme k dispozici v českých překladech. **Slovník katolické dogmatiky**: „Křest dětí není sice vhodný za všech podmínek, ale za určitých podmínek představuje nutnost.“ „Když lze křesťanskou víru aspoň v náběžích očekávat, po případě když křesťanští rodiče ji sami mají na mysli, tam je křest dětí přikázán.“ (něm. s. 395, čes. př. s. 164) **Theologický slovník**: „Církev zakazuje – s výjimkou smrtelného ohrožení – křtít dítě, jehož křesťanská výchova není zaručena.“ (Karl Rahner – Herbert Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch* (1961), 10. unter Mitarbeit von Kuno Füßel völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg 1976, s. 227, čes. př. Praha 1996, s. 145).

⁶⁹ Pöhlmann, *Abriß*, s. 311.

⁷⁰ K. Barth, *Die kirchliche Lehre*, s. 48.

nostně spadat v jedno. „(Nezbytnou) souvislost (víry a křtu) nelze omezit na určitou časovou posloupnost. Víra může křest předcházet, může vzejít skrze křest a může se (z)rodit i po křtu...“⁷¹ „Protože se křest týká života jako celku a nezakládá se v přitakání pokřtěného, je chvíle křtu relativně lhostejná. Je beztak iluzorní si myslet, že by se křestní akt a plné Ano křtěnce kdy mohly neomezeně překrývat“.⁷² „Ani dospělý není (po)křtěn na základě své víry a svého vyznání, jakkoli nemá být (po)křtěn bez nich. – Proto je každý křest – křtem dítěte“.⁷³

3. Teze

3.1. Křest nemluvnat je historicky a teologicky **druhotnou**, odvozenou, nevlastní podobou evangelického, tj. vyznavačského křtu.⁷⁴

3.2. Tato druhotná podoba křtu má svou relativní oprávněnost.⁷⁵ Svůj postoj bych formuloval jako mezipozici mezi výše uvedenými stanovisky 1 a 2 takto: **Křest dětí je za jistých podmínek dovolen.** Myslím při tom zejména na dvojí možné zdůvodnění dětského křtu: (1) Ohledem na křehkost naší víry, která volá po viditelných a hmatatelných ujištěních Boží milosti. (2) Nemožností čelit (pře)tlaku naší naděje a lásky, jež by co nejrychleji a co nejdříve chtěly sdílet dary evangelia s co největším počtem bližních, zejména našich nejbližších.

⁷¹ Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, s. 489.

⁷² Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens. III. Der Glaube an Gott den Vollender der Welt*, Tübingen 1979, s. 326n.

⁷³ Weber, *Grundlagen der Dogmatik II*, s. 677.

⁷⁴ **Agenda ČCE I:** „V současné době nejčastěji žádají rodiče o křest nemluvnat. Základní podoba křtu svatého podle Písma je ovšem křest dospělého.“ (s. 70).

⁷⁵ Pozitivní formulace katolického systematika: „Děti nemusejí být křtěny v kojeneckém věku. – V křesťanské rodině však děti smějí být křtěny.“ (Otto Hermann Pesch, *Kleines katholisches Glaubensbuch*, Mainz 1974, s. 75.) se mi líbí mnohem více než negativní formulace systematika evangelického: „Křest dětí je pouze smysluplný, avšak nikoli nezbytný.“ (Hans-Georg Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik IV*, s. 150.)

⁷⁶ Jsem nakloněn napsat: Církev, která bude méně často křtít, než dnes křtí a více častěji vysluhovat večeři Páně, než dnes vysluhuje.

⁷⁷ Křtem, při němž od dospělých křtěnců uslyšíme vedle Apoštolského vyznání také jejich krátké vlastní vyznání (jako legitimní alternativu k všelijakým divokým „svědectvím“), zdůrazníme roli jejich (případně i nově přijatého) křestního jména a zplnohodnotníme úlohu kmotrů jako svědků křtu (jak u dětských, tak u dospělých křtěnců). Křtem, k němuž se my již pokřtění budeme při každém křestním shromáždění znovu přiznávat obnovou svého

3.3. Dokážu si představit evangelickou církev, která křtí častěji a raději dospělé než děti, tj. **baptizující lidovou evangelickou církev**.⁷⁶ Proč nezačít obnovu svátostného života, která čeká české evangelictví, právě křtem?⁷⁷

křestního slibu. A last not least opravíme nesmyslnou formuli křtu: „N.N., křtím tě...“ užitou v *Agendě ČCE I.* ve všech šesti formulářích křtu (69–96) a bez vysvětlení uvedenou v poznámce 26 na s. 96 („V křestní formuli užíváme křestního jména s přijmením.“), která přešla i do nejnovějšího románu Ivana Klímy *Poslední stupeň důvěrnosti, Spisy sv. 3*, Praha 1996, s. 463.

BOŽÍ POMSTA

Gilles Kepel, Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět. Brno, Atlantis 1996.

Francouzský sociolog *Gilles Kepel* podává v knize „Boží pomsta“ výsledek svých sociologických bádání o radikálních náboženských skupinách tří abrahámovských náboženství. Práce si nečiní nárok na to být vyčerpávajícím průzkumem, nicméně její horizont chce být globální se záměrem vytyčit základní orientační body.

Léta, v nichž autor sleduje návrat k náboženství do veřejného života, jsou ohraničena roky 1975–1990. V polovině sedmdesátých let podle autora dochází k hlubokému zlomu, který signalizuje konec osvícenského optimismu vlády rozumu. Na vzniklou situaci se snaží odpovědět různá náboženská hnutí, kterým autor věnuje pozornost v přesvědčení, že mají určitou pravdivou vypovídací hodnotu. Na rozdíl od tendence II. vatikánského koncilu přizpůsobit křesťanství duchu modernosti, představují nová hnutí, která probíhají v geografické oblasti Středomoří, Blízkého východu, západní a střední Evropy a v Americe, globální diskvalifikaci modernosti a nastolují téma rozchodu. Ideologické a nacionální modely osvobozenecských bojů se lámou a na jejich místo nastupují modely náboženské. Autor vychází ze situace islámských zemí, jimž už dříve věnoval soustředěné studium a kde se obrysy jeho základních tezí jeví nejostřeji. Islám, který přitahuje intelektuální elity a má zázemí v prostém lidu, dospívá do pozice, kdy se na obzoru, ale i ve skutečnosti objevuje program státu, řízeného Koránem. Tato vize je živěna v mešitách, kde nábožen-

ské tradice nabývají na intenzitě, která vyvrací představy, že v „třetím světě“ je náboženství jen jakýmsi folklorem. K prosazení náboženských cílů sahá islám až k násilí. Teologické zdůvodnění vidí v analogii současné doby bezbožnosti s dobou před příchodem Mohameda, v době, kdy Mohamed v Medině vytváří ortodoxní společenství, které pak dobude Mekku a dá základy světovému panství islámu. Současné státy, které nejsou podřízeny Koránu a Alláhovi, mají podle islámu modloslužebný charakter.

V další kapitole se Kepel věnuje Evropě jako misijní oblasti. Jde o Evropu západní, katolickou (Itálie, Francie) a střední (Polsko, Československo). V katolicismu se vede zápas o interpretaci II. Vatikánu, který své dokumenty formuloval ještě v období osvícenského optimismu. Ozývají se hlasy, které vidí v *aggiornamentu* jen revizi, která umožňuje vyhnout se přestavbě. Prostě jde o zachování instituce odbouráním některých dogmat nebo obřadů, jejichž zastaralost má příliš negativní následky.

Ve vztahu k moderně vychází evropský katolicismus z ostré kritiky osvícenství a jeho zbožštění funkce rozumu. Tento hlas zaznívá zvláště výrazně z díla pařížského kardinála *Jean-Marie Lustigera*, podle kterého „arogance rozumu“, který neuznává Boha, vyústila do nacistického a stalinského totalitarismu. Osvícenské století zrodilo totalitarismus, je jeho začátkem. Stejný postoj zaujímá kardinál *Josef Ratzinger*, který pokládá za jeden z podstatných úkolů

křesťanství překonání komunismu. Lusterigerovi a Ratzingerovi pak je společný důraz na veřejnoprávní postavení církve a odmítání zatlačení církve do oblasti soukromé. Tento veřejnoprávní nárok si předkonstantinovské křesťanství vybojovalo mučednictvím.

Snahu realizovat veřejnoprávní postavení církve, rechristianizovat západní Evropu, představuje v Itálii laické hnutí „Jednota a Osvobození“, jehož vstup do politické oblasti z oblasti charismatické je dokladem, jak se podmiňují a doplňují pokusy vést christianisaci ‚zdola‘ a ‚shora‘. Ve Francii dosáhla charismatická hnutí za podpory islámu a židů určitého úspěchu ve sporech o školu.

Pohled na země na ‚troskách komunismu‘, Polsko a Československo, dokazuje, jak jsou historické odhady ošidné. Na jedné straně se naprosto nesplnily odhady marxistů o vymírání náboženství, na druhé straně se však nesplnilo ani očekávání katolíků po roce 1989, které počítalo s triumfem katolického křesťanství pomocí křesťansko-demokratické lidové strany, jejíž volbu hierarchie doporučila. Stejně tak se v Polsku po pádu komunismu nestala církev mluvčím společnosti. Současná role církve v Polsku se autorovi jeví takto: „Církev se nyní může orientovat na socializaci těch, které přechod k tržní ekonomice vyřazuje, přizpůsobovat rechristianizaci zdola nezaměstnanosti, inflaci a pravděpodobnému růstu chudoby a zůstat tak vůči demokratickému režimu mluvčím občanů stejně, jako jím byla vůči totalitní moci.“

V Československu věnuje autor pozornost rozdílným přístupům katolíků k politickému dění. Skupiny, které v době totality zastávaly rechristianizaci zdola, jako *Focolari*, a přešly do pod-

pory křesťanské demokracie, zatímco katoličtí chartisté se přiklonili k Občanskému fóru. Kepelel charakterizuje situaci u nás: „Tam, kde umírá a pak zajde totalitní komunistický systém a kde zastánci rechristianizace očekávali nastolení křesťanské společnosti, naráží tato strategie u části katolíků na touhu po demokracii. Pro tyto katolíky vyjadřování nejvyšší Pravdy, jehož správkyní je církev, je na tomto světě podřízeno směřování člověka ke svobodě. Žádná ‚křesťanská strana‘ není povolána k tomu, aby prosadila společenskou organizaci založenou na Pravdě, za jejíž výlučnou držitelku by se považovala.“

V Americe ztrácí institucionalizované křesťanství od roku 1967 členy jak na straně protestantské, tak na straně katolické. Paradoxně získávají evangelikálové členstvo z menšin a vyděděnců, jejichž práva etablované liberální církve zastávají. Americké křesťanství dlouho nevystupovalo se žádnými politickými ambicemi. Věnovalo se vytváření resocializační struktury ve společnosti. Ovšem s *born-again* baptistou *Jimmy Carterem* se situace mění. *Ronald Reagan* už je zvolen za podpory pravicových náboženských hnutí, která se dovolávají evangelikálních fundamentalistů. Hnutí ‚Morální většina‘ vytváří ‚novou křesťanskou pravici‘ ostře kritizovanou ‚laickým humanismem‘, v němž evangelizátor *Falwell* vidí kořen všech druhů zla.

Američtí evangelikálové na rozdíl od papeže *Jana Pavla II.* záhy rozpoznávají, že položení důrazu na mravní požadavky (odmítání umělého ukončení těhotenství, homosexuality) nemá širší ohlas. Nevyhlašují tyto požadavky s dřívější výrazností, nýbrž snaží se v duchu svých mravních zásad vychovávat elity,

kteří by v demokratické společnosti prosadily křesťanské mravní zásady. Tomu má sloužit cílevědomě budované školství (*Liberty University*).

Hluboké změny probíhající v Izraeli, vedou k ‚návratu židovství‘, k ‚pokání‘, k úplnému zachovávaní zákona, *halachy*. Laická izraelská společnost je předmětem tvrdé kritiky, která napadá národ, jehož členové „více než tři tisíce let byli nositeli a strážci svatosti, spravedlnosti a lidské moudrosti“, nyní však jsou proměněni „ve Filištíny, kteří maskují pohanský kult těla, rozkoše a úspěchu bez velkého studu fíkovým listem ‚pokroku‘ a služby ideálům celého lidstva...“ Už v padesátých letech se v ortodoxních kruzích začíná objevovat interpretace holocaustu jako Božího trestu na těch, kteří porušili příkazy Tóry a snažili se být jako jiné ‚národy‘. Touto vizí se ortodoxní skupina *cheradim* „znovu vřazuje do dějin a zároveň začleňuje současný vývoj židů do posvátné historiografie, jejímž motorem je Bůh, nelítostně trestající každého, kdo porušuje jeho Zákon.“ Hnutí *cheradim*, které začalo prosazováním náboženství ‚zdola‘, vstupuje v Izraeli významně do politiky. Má vliv i ve světové židovské diaspoře. Dochází v něm v některých skupinách k odmítnutí universalismu, který je chápán jako produkt osvícenství. To ovšem porušuje základní pilíř demokratické společnosti.

Keipel si vymezil pole svého zájmu. Proto by při hodnocení jeho práce nabylo na místě vytýkat mu, že se nezmiňuje o východní Evropě, o pravoslaví, a že vynechává protestantské církve v západní Evropě, zejména v Německu. Nicméně je na místě otázka, zda toto manko nesignalizuje určitou skutečnost. Zdá se mi, že s výjimkou pravoslaví,

kteří autorovy vývody potvrzuje, se ostatní, zejména protestantské oblasti nevejdu do autorova schématu. Toto schéma tvoří oživení veřejných nároků náboženských skupin v boji proti sekulární, civilní společnosti, vzešlé z osvícenství, v boji proti laickému humanismu, který je obviňován z krize moderní společnosti. Autor tak navazuje na *H. Arendtovou* a už zmíněné katolické teology *Lustigera* a *Ratzingera*, kteří spojují ‚pohanské‘ totalitní fenomény – nacistický a stalinský – a osvícenstvím a jeho francouzskou filiací.

Toto schéma nelze užít na protestantismus na evropském kontinentě, tím méně na Spojené státy, na něž je neaplikuje ani *H. Arendtová*. Tam platí jiný základní přístup, který spojuje reformaci, osvícenství a demokracii. *Keipel* o tom ví, když píše, že se v „křesťanském prostoru rozvinul proces, který – přes reformaci a osvícenství – vedl k vytvoření moderního demokratického systému.“

Keipel končí své výklady ponurým výhledem. „Paralelní vývoj náboženských hnutí, chtějících dobýt svět, nese logiku konfliktu. Konfliktu, války mezi ‚věřícími‘, kteří prosazení své náboženské identity považují za kritérium svých výlučných a zvláštních pravd.“ To je vážné varování. Uplatňování náboženství ‚shora‘ a snahy podepřít obsah víry a život církve mocí ústily v minulosti do náboženského fanatismu, do náboženských a konfesijních válek. Křesťanská církev se rozhodně nemůže vzdát odpovědnosti za společnost, ve které žije, uplatňovat však ji může zdárně jen ‚zdola‘ cestou lásky, solidarity, služby, oběti a je-li třeba i cestou utrpení.

KÁŽEME KRISTA II

Výklad starocírkevních perikop pro zvěstování v církvi: Evangelia. Díl druhý – neděle po Trojici. Praha 1997.

Druhý díl vykladačské příručky ke starocírkevním perikopám, připravený opět péčí poradního odboru liturgického synodní rady Českobratrské církve evangelické za předsednictví J. Smolíka, se vnějším uspořádáním jen málo liší od dílu prvního (viz recenzi v TREF 1995, s. 94–96). Výklady jednotlivých oddílů jsou opět rozčleněny tak, že po úvodním zamyšlení nad celkem perikopy následuje exegetická část, sledující různé české překlady, rukopisné varianty originálního textu, kontext oddílu, paralely, konkordancie a výklad jednotlivých veršů. Proti předchozímu dílu chybí v záhlaví výkladů citáty ze symbolických textů staré a reformační církve, jimiž měla být perikopa zařazena do dogmatického rámce. Naproti tomu jsou – stejně jako v prvním díle – zařazeny četné exkurzy, pojednávající o (šesti) tématech biblické teologie, která vykládané oddíly nastolily.

Ani po stránce užité metody se druhý díl od prvního zásadně neliší. I tentokrát převládá metodický přístup školy dějin formy. Novější hermeneutické perspektivy – strukturalistická, sociálně-dějinná, či tzv. ‚retorická‘ analýza – mezi autory nedošly ohlasu. Proti prvnímu dílu jsou sice výklady diskusnější, objevují se v nich věty tázací a naznačené alternativy (např. na L 16,19–31, s. 19nn), ale samostatný dialog kazatele s textem neinicijují, nanejvýš dialog s výkladem (výklady) textu. To se i vnějšně jeví v tom, že názory vykladačů – kritických i předkritických, starověkých i moderních – jsou vkládány rovnou do rozboru

jednotlivých veršů. Tyto výklady jsou většinou velmi cenné, jsou voleny uvážlivě a nejednou upozorní na aktuální dosah vykládaného oddílu. Někdy by však podle názoru recenzenta bylo podnětější, kdyby byly uspořádány tak, aby vynikly různé, někdy i protilehlé cesty výkladu daného textu v křesťanských dějinách. Nejlepší současné komentáře (EKK) zařazují k vykládaným oddílům ukázky z ‚dějin působení‘ (Wirkungsgeschichte). Dávají tak výraz přesvědčení, že biblické texty ‚žily‘ i tehdy, když byly zbaveny kontextů, v nichž vznikaly.

To by však nespíše neúměrně zvětšilo rozsah příručky. Týž argument asi platí i pro příliš stručné pasáže, srovnávající české překlady, rukopisné varianty, konkordancie. Ve většině případů jsou tyto komparace prostě vypočteny bez diskuse a bez komentáře. Průměrně vzdělanému a pilnému kazateli se tím sice ušetří práce, kterou by musel (a mohl) vykonat sám, avšak podnět pro své rozhodnutí, zda ten či onen překlad je lepší (a proč), která rukopisná odchylka je významná (a proč) atd., odtud nedostane.

Ale skončeme výčet toho, co recenzent v příručce postrádá. Co nepostrádá, je jasná, určitá teologická koncepce, která bere biblický text naprosto vážně, aniž propadá slovnímu (či slovníkovému) hračkařství. Tato koncepce vychází z přesvědčení, ostatně většinově mezi novozákonníky zastávanému, že ‚evangelisté psali svá evangelia na základě velikonočního prožitku ve víře,

že Ježíš Nazaretský je živ, že se v jeho smrti rozhodlo o běhu světa“ (13). Jsou tedy svědectvím víry k víře, nikoli kronikářským záznamem ani popisem mravního ideálu. Nicméně je podstatné, že se svědkové Vzkříšeného vracejí k pozemskému, až příliš pozemskému příběhu Ježíše Nazaretského. Tento příběh nabývá ve světle vzkříšení zásadního významu a stává se, spolu s Ježíšovým kázáním, normativní směrnicí pro život jednotlivého křesťana a křesťanského společenství.

V této poloze nacházejí autoři příručky i vnitřní logiku výběru perikop pro druhou polovinu liturgického roku. Církevní tradice je volila z evangelia podle Lukáše a podle Matouše (výjimkou i z Marka). Jejich výběrem a částečně i seřazením chtěla vyjádřit pozvání Vzkříšeného k následování. Proto z bohatství evangelí zvolila oddíly, které orientují společenství víry v typických

situacích. Je zajímavé, jak často tyto situace mají vztah k otázce majetku, chudoby, bohatství: Odpovídá tomu i četnost exkurzů k této tématice (tři ze šesti), které autoři považovali za potřebné k výkladům připojit.

Autoři příručky však jsou nezvratně přesvědčeni, že celkový ráz perikop v jednotlivostech i v celku je všechno jiné, než moralistický. Právě naopak. Texty ukazují (a výklady potvrzují), že „není nic horšího, než pokrytecká zbožnost, která propadne sobectví a mamonu, že hříšníci, kteří si o sobě nemyslí, že jsou zbožní, mají k Bohu blíže než samospravedliví pokrytci“ (13). Pozvání k následování je pozváním ke svobodě a odvaze víry v konkrétních životních situacích a úskalích. Toto je nepřeslechnutelný ‚*cantus firmus*‘ výkladů v příručce a kazatel, který jí bude užívat, učiní dobře, bude-li se držet této tóniny.

Pavel Filipi

EPILEGOMENA

Zdeněk Bonaventura Bouše, *Epilegomena*, Praha 1996. Vydáno jako soukromý tisk ve 300 exemplářích.

Epilegomena, slovo málo obvyklé, znamená řecky to, co je řečeno nakonec, tedy přibližně asi doslov. Kniha je vskutku jakýmsi doslovem či bilancí života i díla významného katolicko-ekumenického bohoslovce, jehož bytostný zápas o pravdu byl v sedmdesátých létech nepřijemný všem tehdejšími oficiálními místům, státním i církevním. Kniha připomíná tyto zápasy přetiskem závažných dokumentů, především dopisů, ale i článků a přináší i výtah či ukázky autorovy teologické práce.

Předmluva *lector benevolo* – laskavému čtenáři je datována v Nestemicích u Ústí nad Labem v létě 1995. Autor zde stručně představuje svou knihu. Říká doslova: „Texty, které obsahuje tato knížka, mapují život autorův od sklonku jeho krátké veřejné kazatelské služby (státní souhlas k výkonu duchovenské činnosti získal po lednu 1968) do rozkladu komunistického režimu na sklonku osmdesátých let a paralelně sledují české církevní dějiny tohoto období. Většinou byly původně dodat-

kem k 3. samizdatovému vydání práce s titulem *Pokus o katolickou liturgiku*. Namnoze byly jen okamžitou literárně nenáročnou reakcí na aktuální situaci, která napodiv není bohužel minulostí. Ve svém vysokém věku je autor už jen revizí těchto textů schopen vysledovat svůj myšlenkový vývoj a naposled formulovat své teologické, zejména christologické a eklesiologické názory...“

První statí knihy je přetisk dopisu *Naděje katolictví v zemích českých*. Autor tu vykládá, že církev dnes nevstupuje sama do života těch, kdo se účastní jejího konání, nýbrž se snaží své diváky přenést do cizího, „posvátného“ světa. Tak je vzdaluje životu. Důsledkem toho je, že sama mizí ze života dneška, jakoby stála před svým zánikem. Ale není třeba se bát, Kristus zůstává. Církví je však třeba proměny. Ta už nastává a spočívá předně v tom, že ona sama se stává církví diaspory. Katolicita není nějaký geografický pojem, ale živoucí jednota v pravdě Kristově, vyjadřovaná především večeří Páně. Ten je reálně přítomen všude tam, kde jsou dva nebo tři shromáždění v jeho jménu. A to je jediná reálná budoucnost římskokatolického křesťanství u nás.

Druhá statí je dopis *Posluchačům bohoslovecké fakulty v Litoměřicích k Vánocům 1971*, psaný poté, co byla autoru na fakultě zakázána další činnost. Abychom vydali svědectví pravdě, musíme dát možnost zlému, aby nás zraňovalo a drtilo. Tak jednali a jednají všichni věrní křesťané, protože měli a mají smýšlení Pána Ježíše. „Je sice paradoxní, ale je podle Pána Ježíše, že chci-li proti hříchu ve světě a v církvi něco pořádit, musíme se s ním solidarizovat. Musíme ho přijmout za svůj hřích – vzít ho na sebe. Když ho odsuzuju, musím se sám

vydat soudu... Jestliže se od hříchu druhých odtahuju, prozrazuju, že mi jde především o mé vlastní bezpečí a mou vlastní spásu; že jsem zákoník, a ne učedník Ježíšův...“

Třetí statí má nadpis *Z odpovědi na dopis bývalého zpovědníka* a je datována o Vánocích 1972. Autor byl zřejmě obviněn z liturgických novot a z nadbíhání evangelikům. Autor to odmítá, jde o otevřenost, k níž katolíky vybídl koncil. „Po něm v nás musí být větší ochota lásky, hlubší poznání viny a odvaha vyjít vstříc. A jedině společně stolování při večeři Páně je autentickým projevem víry, že patříme jednomu Pánu.“

Čtvrtá statí je článek z Křesťanské revue 3/1972 *Věřím svatou církev obecnou*. Vychází z otázky, oč jde v tomto bodu Apoštolského vyznání. Katolicita – obecnost – spojuje všechny křesťany, stejně jako by i víra všech měla být evangelická. Svou katolicitu, ortodoxii i evangelictví ztrácí tehdy, zrazuje-li Pána Ježíše a podle velikosti tohoto svého hříchu přestává být církví Kristovou.

Následují *Tři homilie u Matky Boží v Praze Záběhlicích* z r. 1973. Všecky vycházejí z textu, ale rychle a velmi bezprostředně vstupují do života posluchačů. V první homilii je závažný exkurs, vykládající Ježíšovo slovo „Mějte víru Boží“. Nejde o víru v Boha, ale o takovou víru, jakou má Bůh – vyjádření neomezených možností.

Tomu, kdo prožíval tehdejší dobu s jejími bolestmi, nelze bez dojetí číst *Poslední zpověď v Záběhlicích*, magnetofonový záznam, pořizovaný 23. prosince 1973. Je to liturgický text, v němž se střídá hlas představeného (autora knihy), dále bratra T., vybraného k tomu,

aby zástupně vyznával hříchy a přítomných, kteří odpovídají. V krátké promluvě cituje představený Komenského „Smutný hlas pastýře rozplašenému stádu“. „Dobře bylo hloučku v záběhlickém kostelíku, udělal si tam stánek (říká představený se zřetelnou narážkou na Mt 17,4). Ale Pán Ježíš ukřižovaný neměl, kam by hlavu složil. A proto se asi chystá Pán Bůh ten stánek nám rozmetat.“ – Tak čirá a hluboká evangelijní pokora přemáhala zevnitř útlak a nesnáze.

Na předchozí stať navazuje těsně *Poslední bohoslužba v Záběhlicích*, datovaná jen o týden později. V homilii je několik závažných myšlenek, daleko přesahujících sevřenou situaci a osvětlujících ji shůry. Třeba: „Když přitakáme kříži, můžeme mít v něho naději. Můžeme mít vůbec naději.“ To je významné. Ale ještě před ním mám za velice důležitý důraz na to, že „...vzpomínka na Ježíše je zajisté touhou po jeho přítomnosti, ale zároveň vědomím že je přítomen a že v něm je budoucnost... budoucnost Boží. A v této víře se teprve stáváme církví.“

Do událostí kolem zákazu bohoslužeb v Záběhlicích patří i dopis biskupovi. Jeho mottem je Jr 45,3–5. Výslovně nevyjádřeným pozadím dopisu je to, že se biskup nezasadil o zachování záběhlického společenství. „Otče biskupe, hledáme živou církev Kristovu – ne dovolení, abychom mohli být přítomni náboženskému obřadu, který je nám už vzdálený: jak svou formou, tak přístupem těch, kteří ho provádějí a kteří se ho účastní.“

Od zápasů tehdejší doby (které, žel, v jiné podobě pokračují) se do samého jádra teologické práce dostáváme další stať. Je nadepsána *K ekumenickému*

překladu Jan 20,23 a byla uveřejněna v *Kostnických jiskrách 70/1975*, č. 4. Jde o ‚zadrženi hříchů‘. Ekumenická Bible zde přeložila řecké *kratein* jako neodpustiti. Ale *kratein* znamená držet na uzdě, ovládat, mít v moci. Lze si – dodává recenzent – snadno vzpomenout na Gn 4,7: „Hřích číhá ve dveřích, ty však nad ním vládni, drž jej v moci!“ Studie tehdy vzbudila velký rozruch, o to víc, že domyšlena problematizuje konvenční pojetí ‚držení klíčů‘, totiž údajného práva církve či kněze odpouštět či neodpouštět, ‚zadržovat‘ hříchy. Studii nelze exegeticky nic vytknout. Její závažný dosah trvá.

Dopis sekretáři liturgické komise z 10. února 1976 osvětluje podstatným způsobem události kolem práce liturgické komise, která z pověření biskupa tenkrát připravovala nové české znění misálu. Na tento dopis či spíše na tento zápas o vskutku pokoncilovou podobu mše navazují další stať knihy. Pocházejí až z devadesátých let – jde tedy o nejmladší texty knihy – a přinášejí kritické poznámky a pronikavé pohledy do současných liturgických textů. Na prvním místě jsou tu *Poznámky k oficiálním překladům mešního řádu* z r. 1992, komentující především hymnus Gloria, vyznání nicejsko-cařihradské s exkursem o *filioque* a konečně poznámky k textům eucharistickým.

Další stať s kritickými připomínkami má název *O českém liturgickém zpěvu*. Rozebírá se v ní nezdařilý kancionál, vydaný v Praze 1990 a srovnává s podstatně zdařilejším *Českým graduálem* vydaným v Římě 1989.

Další stať *K textové úpravě Apostolika a Modlitby Páně* přináší rozbor nepříliš zdařilé úpravy textu *Apostolika*. K němu je připojen text *Apostolika* ve znění

ze 14. století, *textus receptus* z r. 1970, úprava textu, navržená pražskou překladatelskou skupinou z r. 1970 a úprava textu, navržená Liturgickou komisí (v *Kancionálu českých a moravských diecézí*, Praha 1990, s. 11). K tomu dodává recenzent: Otištěním těchto verzí Apostolika i poznámek k nim je vytvořena spolehlivá základna pro budoucí jednání o novém společném textu, jemuž se nemůžeme vyhnout, pakli budeme vůbec chtít pokračovat v ekumenických snahách. Přibližně totéž je tu pak i o Modlitbě Páně.

Další část knihy má souhrnný nadpis *Několik statí z katolické liturgiky*. První stať se jmenuje *Eucharistická modlitba a stolování*. Je to v podstatě historický průřez proměnami eucharistické liturgie, podobně jako další tři stati nadepsané *Křest*, *Zpověď* a *Modlitby za zemřelé*. Všechny tři stať přinášejí závažné podněty ke korektuře současné běžné praxe; nejzávažnější je *Zpověď*: Jsou to přehledně shrnuty námitky proti současné ušné zpovědi a je tu výslovné doporučení zpovědi společné. To je závažné přiblížení k praxi protestantských církví. Ty by se zase naopak měly dát vést pohledem Z. B. Boušeho v otázce modliteb za zemřelé. Jestliže je jasné, že se odmítá „svatokupecké zneužívání lidové víry v očistec (odpustky), které vedlo reformátory k radikálnímu odmítnutí modliteb za zemřelé“, jak tu říká autor doslova, není důvodu, proč bychom neměli, a to všichni křesťané „modlitbou odevzdávat své mrtvé do rukou Božích a prosit, aby jim Bůh odpustil, a aby je připodobnil svému vzkříšenému Kristu, i když ke skutečnému obsahu své skutečné naděje, kterou modlitbou vyjadřujeme, nemůžeme proniknout.“

Pak následují v knize *některé liturgické texty*, především návrhy, vypracované Liturgickou komisí 1967–76. Jsou tu předně *Velkopáteční pašije* podle evangelíí, *Přímlyvy*, překrásná, křišťálová *Eucharistická modlitba*, která se v lehce zkrácené podobě užívá už léta i leckde v evangelické církvi, dále příprava ke stolování, *Závěr bohoslužby*, *Kolekty před četbou Písma* a konečně závěrečné modlitby po večeři Páně a kolekty k různým svátkům.

Jako zvláštní stať jsou tu texty pro *Svatou velikou noc vzkříšení*. Další stať je věnována biřmování, sňatku, křtu dítěte. Je tu návrh obřadu pomazání nemocných podle Jk 5,14–15, modlitby u umírajících a pohřeb. Tím končí liturgické stať knihy.

Jakýsi závěr či dovětek představují dva dopisy, tři články a tři modlitby. První je dopis nejmenovanému příteli, obsahuje exkurs – výklad o hadech a holubicích podle Mt 10,16b. Autorovi leží na srdci, aby se tímto biblickým výrokem neospravedlňovalo oportunistické taktizování církve v době útlaku. Dopis je datován 15. srpna a 4. října 1997.

Do tohoto času zapadá i biblická studie *Kdo je bližní? L 10,25–37*, datovaná do roku 1985. Na ni navazuje krátká *Poznámka s výhradou k předcházejícímu traktátu* – jakýsi exegetický doplněk. Stať *Slovo Boží v církvi* má podtitul „Theologické jádro otevřeného listu ke kauze Hans Küng, o Velikonočních 1980“.

Poslední stať celé knihy se jmenuje *Paradox křesťanství* a je datována rokem 1978. Poslední odstavec této stati se recenzentovi jeví jako výstižný a hutný souhrn celé knihy i celé teologie jejího autora. Říká tu: „Každý člověk se zřek-

ne budoucnosti a začne jednat nelidsky a nakonec bude přemožen smrtí, jestliže nechce přitakat základnímu paradoxu křesťanství: Přijmout životní postoj a smýšlení Ježíšovo. Jestliže se zajistí moudrostí, mocí nebo bohatstvím a nevydá se všanc. Jestliže nějak neriskuje život, nepopře a nepřekročí sám sebe. A co platí o jednotlivci, platí samozřejmě také o každém společenství a o každé společnosti. Naděje spásy je tedy jenom tam, kde je duch Ježíšův, přičemž není důležité, zda je Ježíš jmenován.“

Zcela na závěr jsou připojeny tři krásné modlitby: od D. Bonhoeffera, od F. Ch. Oetingera a od Notkera Balbula. ‚Zavírka všeho‘ přidává čtyři citáty: z Franze Kafky, z Nietzchova Zaratrustry, z 2S 14,14 a Zj 22,20b. Ten

poslední, jen čtyři slova, je řecky. Ne náhodou. Jako bychom tu slyšeli ve vši autenticitě Církve, volající: „Přijdiž tedy, Pane Ježíši!“

Je to pozoruhodná kniha, krásná formou a závažná obsahem. Má promyšlenou, prostou a přehlednou, ale zároveň vysoce estetickou grafickou úpravu. Obsahově je tu čtenář konfrontován s bytostným zápasem pokorného svědka Páně, který sevřen mocí Boží pravdy nemohl uhýbat do kompromisů většiny. Tak mu nezbylo než se utkávat s mnohou lidskou bídou i úzkostným a úzkoprsým konzervativismem, který brání církvi vstupovat svobodně pod kříž. Tak jsou minulé pohledy a zápasy autora knihy důležitým povzbuzením i varováním jak pro dnešek, tak i pro budoucnost.

Jan Heller

ETIKA A DNEŠEK

Etika a dnešek. Sborník referátů z mezinárodního semináře. Brno, Pedagogická fakulta Masarykovy univerzity 1996. Řada společenských věd 15, 167 stran.

Brněnské setkání etiků 10.–11. února 1995 bylo zaměřeno jak k teorii etiky, tak i k problematice profesních aplikací a k mravní výchově. Vydavatelé *Petr Jemelka* a *Milan Valach* příspěvky rozvrhli do dvou dílů: I. K současným problémům etické teorie (do s. 84) a II. Profesní etika a morální výchova (s. 85–167).

I. K současným problémům etické teorie Podle *M. Dokulila* už Pascal vyjádřil: „Všechny dobré zásady již byly vytýčeny. Nyní ještě zbývá je uskutečňovat.“ Nepodařilo se to uskutečnit

dosud, kdy logicky nelze překlenout mezi tím, CO JE a tím, CO MÁ BÝT. V postmoderně se politika, ideologie i ‚striktní etika‘ staly terčem posměchu a pluralita sama se vyhláší nejen politickou, ale i etickou hodnotou. Neguje se vertikální hierarchie hodnot, ty se staví nonhorizontálně vedle sebe: Je to útok proti univerzalizmu, proti tradičnímu chápání ‚*unus mundus*‘ – celistvého kosmu. Pluralita sama, jakkoliv je žádoucí, nestačí, protože z etického hlediska k ničemu nezavazuje.

E. Gimeš se zamýšlí nad mravními důsledky bolševické normalizace a

M. Valuch nad etikou v posttotalitní společnosti. V obou érách má významnou roli korumpování konzumem: Po státem dotovaném masném a masném blahobytu přichází ke slovu vyhraněný individualismus, uznávající jen vlastní prospěch. Pokusme se rehabilitovat ideál spravedlivé společnosti.

Z. Gierszewski (Institut vědy o kultuře, Univerzita Poznaň) analyzuje kulturní relativismus M. J. Herskovitze, který požaduje zastavení agrese Západu a „nevmešování se do způsobu života jiných národů“. Zachování míru v kulturně pluralistickém světě vyžaduje přijmout takovýto postoj.

V. Šiler (FF, Ostravská univerzita) ve stati „Triadická a holistická etika“ studuje nový model přívrženců New Age, který má vystřídat tradiční evropskou dualistickou etiku. Triadický model rozšiřuje oba protiklady jako zdraví-nemoc či dobro-zlo o jejich dialektickou syntézu, které ve staré Číně říkali *tao* a gnostikové *pleróma* – plnost. Triadická etika je v podstatě etikou holistickou, kde třetí prvek není pouze nadřazený, nýbrž zvláštní způsob zcelení obou. A právě tato celistvost má díky své vnitřní komplexitě svou zvláštní hodnotovou autenticitu (s. 42). V tomto světle je chybná interpretace antického etického požadavku umírněnosti: Ta není hledání moudré rovnováhy mezi dvěma etickými extrémy, zlaté cesty uprostřed, nýbrž onou vyšší rovinou celistvosti, v jejímž rámci může dobro integrovat i pozitivní funkce zla.

Tripartitou vztahu mezi krásným, dobrem a pravdou od Platóna po Konráda Lorenze se zabývá *V. Spousta* (PdF MU Brno).

V 80. letech byl v USA zformulován tzv. neutilitaristický konsekvenčialis-

mus (H. Sidwick, E. Moore), jako reakce na utilitaristickou etiku. Podle *V. Gluchmana* (FF Prešov) spojuje je princip nestrannosti.

I. Čermák (Psychologický ústav AVČR, Brno) se zabývá mechanismy morální neangažovanosti z hlediska Bandurovy teorie morálky, jejímž ústředním motivem je seberegulace.

Sociologickými aspekty šikany, která bývá studována psychiatry a psychology jako didaktický vztah strůjce/oběť se zabývá *J. Premusová*. V úvaze „Etika pro dnešek“ si *P. Jemelka* (PdF MU Brno) všímá nárůstu ‚mluvení o etice‘ tj. planého moralizování, které supluje za etiku. Ani kritika poměrů, ani vychvalování *statu quo* však není etika. Etika jako vědní obor má vytvářet rámec pro představu jak lidsky žít (s. 73). Podle *D. Špirka* (CHTV STU Bratislava) nutno odmítnout hodnotovou neutralizaci přírody, vedoucí k jejímu drancování ve jménu člověčího blahobytu. Musíme se vrátit k antickému (a orientálnímu) postoji, že příroda byla svébytnou nejvyšší hodnotou, kterou ekologicky uvažující Aldo Leopold zformuloval do kategorického požadavku uchovávat „stabilitu, integritu a krásu biotického společenstva“. Východiskem prý může být ‚odpovědný‘ antropocentrismus.

V. Němec (STUŽ, Praha) referoval o sympoziích „Hornické Příbrami“, kde sekce „Geoetika“ jako první na světě zmapovala r. 1994 okruh geoetických problémů. Byla i na programu sjezdu geologů v Pekinu 1996.

II. Profesní etika a morální výchova (s. 85–167) *A. Luknič* se zamýšlí, k čemu je eticky zavazován vysokoškolský učitel. Profesní etika pedagogů

v privatizovaném školství je tématem *V. Šilera*. *Z. Rozum* pojednává o etice v policejní praxi. – O mravní hodnotové orientaci vysokoškoláků v Košicích referuje průzkum *V. Gluchmana*. Přestali věřit v socialistické hodnoty socialismu, ale neosvojili si ideály jednotlivce, ochotného pracovat ve prospěch společnosti.

D. Čuchranová (PdF UK, Bratislava) soudí, že religionistika by měla mít významné postavení při přípravě učitelů etické a občanské výchovy a rozvíjet tak toleranci. – Nad vztahem svobody a mravní výchovy se zamýšlí *I. Oborný* (FTV UK Bratislava). *L. Bohunická* varuje, že na Slovensku ideál morálně zralého, vzdělaného absolventa se brzy může stát „nepotrebnou vizíou“: Žádný vysokoškolský kurz etiky nenaučí studenty morálce, pokud se nebude uplatňovat ve veřejném životě. – *N. Ondrušková* referuje, jaké peripetie vyvolalo celoplošné zavedení etické výchovy v SR jako alternativy výuky náboženství. – Její kolegyně z katedry etické a občanské výchovy PdF UK Bratislava pojednává o humanizaci škol na Slovensku v kontextu alternativního pedagogického hnutí v západní Evropě. – Podle *A. Klimekové* (PdF UPJŠ Prešov) platí nadčasové zlaté pravidlo mrav-

nosti: Nepřikazovat, nezakazovat, orientovat mladé lidi na axiologickou stránku morálky a pomáhat jim, aby si „pravidla hry“ odvodili a zkonstruovali sami (s. 150). Proto vítá, že základem etické výchovy v SR se stalo dílo španělského vývojového psychologa R. R. Olivara „Etická výchova“ (Bratislava 1992). – O zkušenostech s předmětem „etická výchova“ pojednává *J. Kuzma* (FTVŠ UK Bratislava).

Dočkáme se doby, kdy výchova a vzdělávání zdravotně postižených se přestane dít z paternalistických pozic či jako projev milosrdenství a dostane povahu servisu? Nad etickým rozměrem integrace zdravotně postižených se zamýšlí *I. Antov*.

L. Němcová (VŠE Praha) nás seznámuje s pražskou konferencí „Byznys a etika“ 1. 12. 1994, která došla k závěru, že absence podnikatelské etiky je u nás závažný celospolečenský problém. Zvláštní pozornost byla věnována vlivu sdělovacích prostředků na etiku podnikání.

Etika díky *I. A. Bláhovi*, který v Brně plnil roli etizujícího sociologa, na MU přetrvávala v dobách, kdy ji mocipáni považovali za zbytečnou. Nutno vítat, že tradiční brněnská setkání s etikou pokračují.

Boris Merhaut

POZDNÍ BARTH LIVE ČILI VIVA VOX CAROLI

Karl Barth. Gespräche 1964-1968, vyd. *Eberhard Busch. Gesamtausgabe*, sv. 28. *Theologischer Verlag, Zürich 1997, stran XVII + 646; DM 126 (pro subskribenty DM 108)*.

Postmoderní doba s sebou nese kromě celé řady nepříliš příjemných jevů i několik jevů příjemných. Patří mezi ně

soustředěnost nakladatelství na souborná vydání teologických klasiků moderny. Že mezi sebou postrádáme tvůrčí

a vůdčí duchy? Proč nad tím štkát? Kolik desetiletí budeme potřebovat k tomu, abychom prostě přečetli (natož pak zažili nebo dokonce vstřebali) dílo velikhánů našeho století, na originály bohatého až dost. Poslední svazek opera omnia nejednoho z nich je často aktuálnější než předevčírem vyšlá novinka profesora N. N. z X. nebo Y.! Ostatně na souborném vydání Bartha se podíleli i přední současní systematičtí teologové: tübingský *Eberhard Jüngel*, bonnský *Gerhard Sauter*, heidelberský *Dietrich Ritschl*. (Pro domo sua: Místo neplodných sporů pamětníků a ideologických šarvátek bojovníků by bylo na místě zahájit kritické vydání spisů *J. L. Hromádky*; laskavý čtenář by pak mohl sám rozhodnout, zda Hromádka je či není největším českým teologem 20. století.)

Barthovy spisy začaly vycházet tři roky po autorově smrti. Na prvních svazcích ještě spolupracovali pamětníci – svědkové z první ruky (přítel *Thurneysen*, manželka *Nelly*). Posléze začala edice váznout, v neposlední řadě pro finanční nákladnost. Dosud vyšlo 28 svazků, 1. svazek se dočkal druhého, doplněného a opraveného vydání. Edice je rozdělena do několika řad: **I. Kázání** (jak farářská, tak profesorská). **II. Akademická díla** (reedice knih – dosud: prolegomena k druhé dogmatice *Křesťanská dogmatika v nárysu*, *První Römerbrief* a anselmovská kniha *Fides quaerens intellectum* – a nevydané univerzitní přednášky, tj. *Vorlesungen* – zejména fragment *KD IV/4 Křesťanský život* a rozběh k první dogmatice *Vyučování v křesťanském náboženství*). **III. Přednášky** (*Vorträge*) a **menší práce**. **IV. Dopisy** (jednak chronologicky, jednak podle významných a frekvento-

vaných adresátů – dosud: *R. Bultmann* a *Ed. Thurneysen*). **V. Rozhovory** (chronologicky, dosud 1959–1962 a 1964 až 1968, připravuje se 1963). **VI. Ze života K. B.** (zatím žádný svazek). Nezařazena zůstává *Církevní dogmatika*, kterou máme k dispozici v 31 svazcích paperbackového studijního vydání, obsahujícího navíc i překlady Barthových cizojazyčných citátů, jež obětavě pořídil odpovědný vydavatel celé edice, v letech 1971–1997 vedoucí basilejského Bartha archivu a dnes jistě nejzasvěcenější znalec Bartha díla, *Hinrich Stoevesandt* spolu se svou dcerou, klasickou filoložkou *Magdalene Stoevesandt*.

Recenzovaný svazek shrnuje rozhovory z posledních čtyř let Bartha života. Nejsou to žádné *Tischreden*. Barth nehovoří s čeledí, se svým šoférem či zahradníkem, nýbrž s reportéry německých a švýcarských rozhlasových a televizních stanic, novináři známých i méně známých listů, skupinami studentů obou konfesí (teologicky snad nejzajímavější je rozhovor se studenty z tübingského Stiftu, ss. 31–129), faráři evangelickými, katolickými i menonitskými, představiteli světového křesťanstva z Ekumenického institutu SRC v Bossey, členy basilejských sborů a farností, výjimečně i s jednotlivci. Žánrově se jedná o interviews, odpovědi na předem položené otázky, diskuse a disputace. Míra spontaneity závisí na předlohách. (Kromě Barthových vlastních poznámek to jsou ne vždy dokonalé magnetofonové pásky, dále rukopisné záznamy nebo dodatečné protokoly přítomných účastníků.) V několika případech neměl editor co rekonstruovat a registruje POUHÉ ŽE rozhovoru, z něhož se žádný spolehlivý záznam

nedochoval. Dorozumívacím jazykem je němčina, v několika případech angličtina, francouzština a švýcarský dialekt.

O čem Barth hovoří? O *Bultmannovi* a ‚vyznavačském‘ hnutí *Žádné jiné evangelium*, o své nedokončené *Církevní dogmatice*, o teologii smrti Boha, o letničním hnutí, o posledním koncilu. A také o válce ve Vietnamu a odpírání vojenské služby, o studentském hnutí roku 1968, proti německé SPD a pro německou FDP. Radikalistické katolické bratry prosí, aby neopakovali naše protestantské omyly. Vlastní církev nabádá, aby odpovědně křtila a každodenně vysluhovala večeři Páně. Před divokou interkomunií varuje. Sektářsky úzkostlivému biblicismu nedává své požehnání. Dost místa – zejména v textech k příležitosti oslav osmdesátky (1966) – je věnováno autobiografickým restrospektivám (a retraktacím). Nedozvíme se mnoho z toho, co Bartha trápí (např. *bultmannovci*), zato se opakovaně dovídáme, co mu působí radost: příklon všech církví k Písmu, jejich vzájemné ekumenické sblížení a jejich otevření se světu. Českého čtenáře zaujme zaregistrování liberalizace reálně – socialistických režimů ve střední Evropě (s. 207), rozhovor s pražským marxistou *Milanem Machovcem* (ss. 311 až 319), rezervovaný postoj vůči *Hromádkově* KMK (ss. 514–516), explicitní odmítnutí komunismu („*Kdo by nebyl proti komunismu?*“, s. 251) a implicitní odsouzení sovětské invaze do Československa (s. 537).

Mnohá Barthova slova obíhají v úryvcích či v celku světem již po několik desetiletí; prvotně je známe z posthumní knižičky *Poslední svědectví* (*Letzte*

Zeugnisse, 1969), druhotně z knih posledního Barthova asistenta, jímž není nikdo jiný než přítomný editor a autor standardního Barthova životopisu (*Karl Barths Lebenslauf*, 1975), dnes göttingenský ordinarius *Eberhard Busch*. Jako všechny svazky souborného vydání obsahuje i tento svazek vyčerpávající (téma i čtenáře) poznámkový aparát, v němž jsou dešifrovány snad všechny citáty, parafráze, narážky, reminiscence.

Nemusím snad dodávat, že čtenář(ka) Bartha – podobně jako čtenář(ka) Luthera – se nudit nebude. Naopak, užije si hodně legrace. *Res severa – verum gaudium!* Starý muž v mladé době je konstelace bezmála ideální. A snad se nebude – zde možná na rozdíl od četby Luthera – ani příliš vztekat a rozčilovat. Teolog vpravdě lidského Boha je vpravdě lidským člověkem. „*Chceme-li žít bez Boha, musíme mít strach jeden před druhým – v politice, v církvi a všude. Žijeme-li s Bohem, přestáváme se bát, můžeme být trochu přátelští a trochu veselí a můžeme se i trochu smát.*“ (S. 527, pět měsíců před smrtí.) Ve společnosti jiných teologů či teoložek pobýváme rádi potud, pokud mají tytéž názory jako my – nebo naopak, pokud nám jejich názory či postoje slouží jako odrazíště pro hlásání vlastních názorů a postojů opačných. S Barthem jsme rádi, *jüngelovsky* řečeno, pro Bartha samého – a to i tam, kde s ním nesouhlasíme, kde se oprávněně domníváme, že se mylil, kde mu vyčítáme neopatrnost „lidského, příliš lidského“.

Případné zájemce o Barthovy spisy mohou potěšit: Nemusí na ně vydávat stovky, dnes už tisíce DM – knihovna ETF UK je postupně kompletuje.

Jan Štefan

AUTOPORTRÉT KATOLICKÉHO TEOLOGA

Jiří Hanuš: Snění v plné bdělosti. Rozhovory s Odilonem Ivanem Štampachem. Brno (CDK) 1997.

Dominikánský kněz, teolog a religionista Odilo Ivan Štampach není čtenářům našeho časopisu neznámý. V knížce rozhovorů s Jiřím Hanušem se však představuje formou jakýchsi krátkých autoreflexí, jež bychom však v mnoha případech raději nazvali testimonií, v různých rozměrech svého života a díla.

Padesátiletý kněz, jehož cesta k víře, církvi a kněžství nebyla rozhodně přímá a snadná, nejdříve se sympatickou cudností vypráví o svém životě. – Druhý rozhovor se zaměří na „křesťanství a judaismus“, třetí na „křesťanství a islám“, čtvrtý hledá „semena logu“ v náboženských systémech Dálného Východu. Posledními dvěma rozhovory se autoři vracejí blíže k domovu: Pátý je o nových náboženských směrech, jež chtějí být „dnešními alternativami křesťanství“, šestý, s názvem „Quo vadis, ecclesia?“ zjišťuje Štampachovy názory na jeho církev.

Už tento výčet tématických okruhů, k nimž jsou rozhovory zaměřeny, ukazuje, jak obtížné je podat jejich stručný obsah, když notabene každá kapitola přináší velké množství myšlenek, jež by stály za zaznamenání. Čtenáři nezbude, než si knížku přečíst.

Sousloví v jejím názvu, ačkoli má specifický původ jako výraz pro kombinaci kontemplace a liturgie (154), se v nadpise neocitlo jen náhodou. Štampach je vizionář, teolog „denního snění“, ale současně myslitel plně bdělosti, jasný, až zraňující střízlivosti. Občas připustí, že „neví“, například zda „je

postmoderní mentalita vystupňováním moderního myšlení do krajnosti nebo... alternativou“ (109). Základním poznatkem Štampacha bdělého je, že hranice existují - zpravidla ne tam, kde je ve své namyšlenosti kreslíme (starost o člověka „připisují šovinisté Západu pouze vlastní civilizaci“ 97), ale existují a je třeba je respektovat („Chtějí-li někteří křesťané chápat vztah k židům jako ekumenický, musí něco takového chtít také židé...“ 45, sic riskujeme, že je ve své náruči samou láskou rozdrtíme 40). Snem Štampacha snícího je, že se hranice nestanou barikádou („Nemíním přispívat ke stavění barikád mezi křesťanstvím pořečtěným a očistěným od řeckých vlivů“ 38), například mezi Židy a arabskými Palestinci (o nichž „v pražských intelektuálních kruzích se stalo módou vyjadřovat se pohrdavě... a podporovat z bezpečného odstupu jeden radikalismus proti druhému“ 55), ale také mezi lidmi náboženskými a ateisty („Musím se veřejně přiznat, že někteří ateisté jsou mi bližší, než někteří mí spoluvěrci“ 119).

Religionista Štampach je plně bdělý ostražitostí proti náboženství, má „obavy z vražedného a sebevražedného potenciálu náboženství“ (103): „náboženství člověka odlidští..., vytvoří umělé, vykonstruované lidství... Náboženství je tedy nebezpečné pro duchovní zrání“ (128n).

Ekumenik Štampach je ve střehu proti iluzím všeobecného pobratření křesťanů („K ekumeně nepatří jen společně piliře, ale také rozdíly“ 39) a vyjadřuje

nahlas, co nejedni z nás již dávno tušíme: Nejhlubší rozdíly nejsou v historii, nejsou v eklesiologii, jsou v christologii: „*Shoda o Kristu [mezi křesťanskými církvemi] asi bohužel ještě nebude tak hluboká, když zůstávají nedořešená eklesiologická témata*“ (139).

Katolík Štampach je pln upřímné úcty k humanistickým tradicím, k univerzálnosti lidských práv, k principům občanské společnosti („*Suverénní národní státy... pokládám za slepou uličku historie a za zdroj mnoha utrpení, možná i obou světových válek*“ 54). V této věci neušetří výtky ani svou církev („*Čeho mohou dosáhnout mocenské zásahy tam, kde jde o pravdu?*“ 144),

i když rád uzná, že jemu osobně „*matka církev neupírá právo být velkomyslný a svobodomyšlný*“ (133).

Avšak ani tato humanistická základna není nejhlubším zdrojem Štampachových úvah. Křesťan Štampach dokáže být konfesorsky úderný: „*Cestou, pravdou, životem je pro mne Ježíš Kristus. Jinak ztrácím vlastní identitu a nemám už co pohledávat v mezináboženském dialogu*“ (65). A teolog Štampach své východisko vyjádří neméně určitě: „*Jádem křesťanství není vzestup duše k duchovním výšinám, nýbrž sestup Boha do bídy našeho života*“ (7).

Odtud snění. Odtud bdělost.

Pavel Filipi

MODERNÍ KOMPENDIUM K DĚJINÁM A LITERATUŘE STARÉHO ZÁKONA

Rolf Rendtorff, Hebrejská bible a dějiny, Úvod do starozákonní literatury, Vyšehrad, Praha 1996, 375 stran (ISBN: 80-7021-190-3).

Nakladatelství Vyšehrad zdařile rozšířilo svou řadu kvalitních publikací k biblistice o další titul, když na podzim 1996 vydalo základní příručku z pera nedávno penzionovaného heidelberského starozákonníka Rolfa Rendtorffa. Originál díla vyšel v Německu poprvé roku 1983 v nakladatelství Neukirchner Verlag pod názvem *Das Alte Testament, Eine Einführung*. Od té doby byl několikrát přetištěn (2. vydání 1985, 3. vyd. 1988) a přeložen (anglicky *The Old Testament: An Introduction*, Fortress Press, Philadelphia 1986, 1991²; francouzsky *Introduction a l'Ancien Testament*, Paris 1989; italsky *Introduzione all'Antico Testamento: Storia, vita sociale e letteratura di Israele in epoca*

biblica, Torino 1990). Informovaní znalci se na ni již několik měsíců těšili, a ti, kdo ji ‚objevili‘ až po jejím vydání, se z ní nejspíš těší spolu s nimi. Svědčí o tom skutečnost, že necelý rok po vydání je kniha téměř vyprodána.

Zárukou kvality díla je již sám autor. Rolf Rendtorff je mimořádnou badatelskou osobností své generace. Ač patřil do žakovského okruhu tak výrazných postav, jakými v německé starozákonní vědě nepochybně byli Gerhard von Rad a Claus Westermann (oba také působili v Heidelbergu), směle přesáhl jejich dílo. Nejnápadněji jeho přínos vyniká na jeho pojetí vzniku látek Pentateuchu, kde se úspěšně postavil dosavadnímu většinovému konsensu. Všechnu další

odbornou diskusi na kontinentální Evropě pak výrazně poznamenal svým důrazem na hermeneutickou hodnotu kanonického tvaru textu (v podobě tzv. palestinského kánonu), čímž ji znatelně propojil s obdobnými hlasy anglosaského světa (B. S. Childs, J. A. Sanders aj.). V závěru své akademické dráhy se Rendtorff stal jednou z výrazných autorit starozákonního bádání, v němž si získal úctu kolegů nejen svým encyklopedickým vzděláním a schopností originálních řešení jednotlivých problémů, ale především svou schopností synteticky hodnotit a s nadhledem posuzovat celkové trendy bádání v biblistice. Vyšehradem publikované dílo je proto šťastným edičním počinem už v tom, že přístupnou formou představuje zralý souhrn Rendtorffovy práce na vrcholu jeho odborné práce; navíc je toto dílo samo o sobě velmi vhodnou příručkou každému, kdo se chce o Bibli (Starém zákoně) a dosavadním bádání o ní třeba jen základním způsobem poučit.

Kniha sestává ze tří dílů, které jsou dále velmi přehledně děleny (desetinné členění, zdařilá grafická úprava).

První díl (str. 21–108) pojednává o dějinách Izraele. Už z jeho názvu (*Starý zákon jako pramen k dějinám Izraele*) však vyplývá zásadní vymezení – stať si neklade za cíl soustavně pojednat dějiny Izraele v plné komplexnosti metodického záběru, nýbrž historiograficky vyhodnotit starozákonní látky. Mimobiblická faktografie proto téměř nepřijde ke slovu, poukazuje se na ni pouze tam, kde to pojednávání biblických daností v dané souvislosti přímo vyžaduje. Toto vymezení autor sám v úvodu předesílá a zdůvodňuje. Vyjadřuje to ostatně již podtitul knihy (*Úvod do starozákonní literatury*), který dějiny

nezmiňuje. Každý čtenář či uživatel knihy by na toto vymezení měl soustavně dbát a nepovažovat tedy první část knihy za nárys ‚dějin Izraele‘ – s velkou nadsázkou by se dalo říci, že se zde jedná o podrobně historiograficky glossovanou biblickou dějepřevu. Kdo hledá důkladné historiografické pojednání, jež by zabralo plnou šíři dnes dostupných látek, musí se dát nasměrovat k další příslušné četbě bibliografickými odkazy u jednotlivých kapitol. Způsobem přístupu k látkám a reprezentativním tlumočením základních výdobytků odborného bádání však tato část při vši své stručnosti podává zřetelný a ucelený obraz dějin Izraele. Zejména v prostředí, kde byly před lety velice populární práce J. Kellera (*A Bible má přece pravdu*) či Z. Kosidowského (*Příběhy od Mrtvého moře*), by si měla získat respekt svou interpretační střízlivostí a věcností.

Druhý díl (str. 109–171) tvoří kapitoly, jež tradičně patří k tzv. obecnému literárnímu úvodu do starozákonních textů. Představují různé literární formy izraelského písemnictví v průběhu jeho dějin. Starozákonní látky zde jsou pojednávány jako projevy života izraelské společnosti v jejich různých vrstvách, oblastech a sférách. Úvodní kapitola (*„Dějiny formy a struktura izraelské společnosti; vztah mezi žánrem textu a »místem v životě« – formy v kultu, právní praxi, politické oblasti atd. – ústní a písemná tradice“*) navozuje základní problematiku, jež celý díl pojednává, jako otázku vztahu mezi literárním ‚žánrem‘ (tento termín je nadepsán v záhlaví stránek této části knihy) a jeho ‚místem v životě‘ (tzv. *Sitz im Leben*), tj. typickým dějinným kontextem, jak jej pro biblistiku vypracovala

tzv. škola dějin formy (H. Gunkel a jeho následovníci). V samostatných kapitolách jsou pak v této perspektivě představeny literární útvary (žánry, formy), které patří do okruhu soukromého či komunálního života člověka, do oblasti právní praxe, do kultu, do politiky a do oblasti profétie. V závěrečné kapitole této části („*Cesta k »literatuře«*“, str. 165–170) je stručně nastíněno, jak z těchto dílčích útvarů vznikla ‚literatura‘, kterou v konečném tvaru knih i celkového uspořádání kánonu známe jako Bibli. Za rozhodující faktor tohoto literárního třibení považuje autor záměr teologický – jemu totiž zpracovatelé látek (autoři, redaktoři, tradenti) zřetelně podřizují koncepci výběru, utváření a sestavování látek.

Třetí díl (str. 171–157) přináší tzv. speciální literární úvod do Starého zákona – pojednává jednotlivé sbírky starozákonního kánonu a jejich knihy v konečné, kanonické podobě. Svůj přístup projevuje autor výrazně již tím, že za východisko svého pojednání bere tzv. palestinský kánon – Tenach (v německém originále s touto důležitou daností souvisí grafická úprava obálky, v českém provedení titul: *Hebrejská bible*). Jde o mnohem více než jen o to, že knihy jsou pojednávány v jiném pořadí, než jsme ze svých českých vydání Písma zvyklí. Běží o zásadní teologické a hermeneutické rozhodnutí nazírat Písmo (Starý zákon) především jako kanonickou stavbu (strukturu), jejíž celková uspořádanost vytváří směřodatný kontext pro chápání jednotlivých knih. V rámci německé biblistiky je Rendtorff prvním renomovaným starozákonníkem, který se odhodlal koncipovat základní příručku literárního úvodu takto (běžným standardem je osnova

dějinná, jejímž působením jsou pak např. látky Tóry [tzv. Pentateuch], resp. knihy Genesis až Numeri rozloženy na jednotlivé hypotetické ‚prameny‘ či ‚tradice‘, nebo např. kniha Izajášova pojednávána v oddělených blocích jako tzv. Proto-Izajáš [v kontextu profétie 8. století] a Deutero-Izajáš [6. století]); smysl konečného tvaru Písma není v popředí zájmu). Tímto koncepčním uchopením autor velmi zřetelně odlišuje záměr třetí části své knihy od části druhé – zde již nejde o ‚dějiny literatury‘, nýbrž o „úvod do Písma“ na základě jeho konečné podoby a s jasným zřetelem k jeho teologické intenci.

Ve své druhé a třetí části tato kniha představuje nepochybně nejmodernější a nejsoustavnější příručku svého druhu v české jazykové oblasti.

Na konci knihy je připojeno několik dodatků, jež výrazně zvyšují užitnou hodnotu publikace jako odborné příručky. Vedle seznamu zkratk je to především věcný a jmenný rejstřík, které jsou navíc zpracovány i mírně hierarchicky, takže usnadňují rychlou orientaci v dílčích aspektech významů či terminologických odstínech (viz např. dílčí dělení druhů u hesla *Žalmy*, či různé role a funkce *Davidy*). Slovníček vybraných jmen a pojmů (str. 372–375), kterým knihu opatřil její překladatel, stručně vysvětluje některé základní odborné termíny biblistiky, což pro text knihy znamená, že může usilovat o větší míru přesného odborného vyjadřování (po této stránce je překlad velmi kvalitní). Narozdíl od původního vydání německého vypouští česká verze nejen rejstřík hebrejských termínů, což lze přijmout s pochopením, ale také rejstřík moderních autorů (stručná charakteristika přínosu některých badatelských

osobností pro příslušné aspekty bádání (přítom rozhodně patří ke kladům knihy) a zejména rejstřík biblických míst, což je značná škoda.

Při srovnání s jinými příručkami obdobného typu, které jsou dostupné v češtině, vyniká Rendtorffova kniha tím, jak soustavně uvádí svého čtenáře do vnitřní problematiky probíraných látek. S očividným nadhledem propojuje výklad daného tématu – ve vsí stručnosti – s alespoň těmi nejdůležitějšími aspekty dějin bádání o něm, čímž poskytuje nejen velmi plastický obraz dané problematiky, ale také chrání čtenáře před zjednodušujícími představami a soudy. Jakkoli na mnoha místech musí představit rozrůzněné pozice, hypotézy a jejich argumenty (uvádí i výrazné protagonisty jednotlivých tezí), nepřetěžuje výklad nad únosnou míru (dílčí argumentace a exkurzy jsou tištěny drobným písmem). Tímto způsobem šťastně propojuje pojednávání látky s uvedením do způsobů jejího zkoumání a interpretace. Tam, kde dosavadní bádání nedospělo ke konsensu, dovede autor stručně nastínit základní alternativy možných řešení, případně uvést i jejich zdůvodnění a důsledky, a předložit své hodnocení problému. Ve spojení s reprezentativně vybranou bibliografií tak Rendtorffův výklad šťastně přesahuje rozměr prosté faktografické informace a stává se voňavým pozváním k dalšímu studiu.

Publikace byla nakladatelstvím Vyšehrad velmi pečlivě vypravena (zkušená a pečlivá ruka redaktora Jaroslava Vrbenského je na edici znát). Grafická úprava i sazba je velmi dobře a vkusně provedena. Řecké termíny jsou tištěny řeckou abecedou, hebrejské jsou obvyklým způsobem transkribovány do

latinky. Podobně jako německý originál je kniha opatřena mezititulky a odkazy na vnější okraji stran, což umožňuje velice rychlou orientaci a spoluvytváří síťovou vazbu jednotlivých témat v jejich dějinných, literárně-formálních i biblicko-kanonických souvislostech. V záhlavích a patách stran jsou uváděny orientační nadpisy a číselné kódy kapitol, což opět slouží snadné orientaci uživatele. Proti německým vydáním vyniká česká edice pevnou šitou vazbou, což je u příručky trvalého charakteru jistě velmi důležité.

Zvlášť je třeba ocenit práci překladatele (Jiří Hoblík), který musel do srozumitelné češtiny převést řadu obtížně překladatelných odborných termínů, které jsou v německé biblistice zavedeny. Zdařilo se mu to s velkou mírou přesnosti a navíc s citem pro jemné odstíny odborného názvosloví. Například Nothem zavedený termín *„das deuteronomistische Geschichtswerk“* převádí do češtiny výrazem *„deuteronomistické dějepravné dílo“* (str. 234n); termín *„dějepravné“* je v tomto případě povaze fenoménu mnohem přiměřenější, než termín *„dějinné“* (případně *„dějepisné“*), které se někdy v českých textech také objevují.

Kriticky vytknout lze jak překladateli, tak vydavatelům několik skutečně zanedbatelných jednotlivostí. Jakkoli se např. v předmluvě uvádí, že biblické odkazy jsou uváděny podle způsobu Ekumenického překladu, v případě knihy Jozue se soustavně užívá zkratka „Jz“ (Ek. překlad má „Joz“). Nebo – na několika místech překladatel zaměňuje ve větě subjekt a predikát, čímž sice nemění výrazně celkový smysl argumentace, nicméně se prohřešuje proti stylistice textu (např. věta *„Velkými výročními*

slavnostmi jsou poutní slavnosti...“ [str. 131] v daném kontextu říká opak: „*Velké výroční slavnosti [svátky?] jsou poutními slavnostmi...*“). Tyto jednotlivosti však nijak významně nepoškozují celkově vynikající kvalitu české edice.

Facit: Nakladatelství Vyšehrad opět jednou prokázalo, jak dovede skloubit šťastný výběr edičního titulu s vysokým

standartem vydavateckého provedení (širší pohled na produkci tzv. náboženské literatury v naší zemi ukazuje, jak vzácný je tento soulad). Český písmák i každý jiný zájemce o seriózní biblistickou literaturu touto knihou dostává do rukou velmi kvalitní příručku, jejíž hodnota rozhodně není přechodná. Kéž by u nás takových knih hojně přibývalo.

Martin Prudký

THEOLOGIE LUKÁŠOVSKÝCH SPISŮ

Petr Pokorný, Theologie der lukanischen Schriften, Vandenhoeck und Ruprecht (Fortschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments), Göttingen 1997, 204 str.

Poslední práce prof. Pokorného, *Theologie der lukanischen Schriften*, nese všechny rysy vynikajícího vědeckého díla. Tematicky je věnována rozboru teologie autora *Lukášova evangelia* a *Skutků apoštolských*. Na rozdíl od *Výkladu evangelia podle Marka*, který byl koncipován jako souběžný komentář Markova textu, je *Theologie der lukanischen Schriften* koncipována jako systematický výklad Lukášovy teologie, založený na předběžném rozboru struktury a základních rysů Lukášova literárního díla. V souladu s tím je kniha rozdělena do pěti základních kapitol, z nichž první je věnována otázkám interpretace Lukášových knih z hlediska jejich záměru, autorství, pramenů, žánru a struktury a následující pak čtyřem v užším slova smyslu teologickým tématům: Lukášovu pojetí Božího lidu, dějin, Boha spasitele a člověka jako nositele příslibu spásy.

Základním rysem – a jedním z přínosů – Pokorného práce je, že autor pojednává o obou lukášovských spisech

zároveň. Pokorný chápe *Lukášovo evangelium* a *Skutky apoštolské* důsledně jako dvě části jednoho díla, jehož plán byl pisatelem samým koncipován jako jediný celek o dvou částech. Základní rysy Lukášovy teologie lze pak podle Pokorného vyčíst právě z vnitřní výstavby tohoto literárního útvaru, v jehož rámci se děj odvíjí podle osnovy „cesty“, která je cestou Božího slova v tomto světě: příběh Ježíšova pozemského života, který začíná a končí v Jeruzalémě a který je sám dále bohatě členěn, tvoří její první část (*Lukášovo evangelium*), a příběh šíření zvěsti o zmrtvýchvstalém Ježíši, který se začíná opět v Jeruzalémě a končí v Římě (symbol cesty Božího slova od Židů k pohanům, tvoří jeho druhou část (*Skutky*). Tato dějová výstavba Lukášových spisů klade – na rozdíl od starších prvokřesťanských koncepcí – dobu Ježíšova pozemského života nikoli na konec, nýbrž doprostřed dějin spásy, jež se tak rozpadají v čas před touto dobou, tj. čas Starého zákona, čas Ježíšovy pozemské přítomnosti

samé, tj. čas spásného sebezjevení Boha, a čas po této době, tj. čas církve jako místa okračujícího šíření spásy.

Pokorný ve svém výkladu lukášovské teologie navazuje na starší významné práce, zejména na směrodatné dílo H. Conzelmana *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (1953). Zároveň však přináší nový pohled na Lukášovu teologii. Oproti kritice z řad teologů, kteří Lukášovi vyčítali na jedné straně předpavlovský či nepavlovský ráz jeho myšlení, na druhé straně tendenci k historizaci a institucionalizaci („zředmětnění“) křesťanské zvěsti (tzv. „Frühkatholizismus“), hájí Pokorný Lukášovu teologickou originalitu a vykládá ji ve světle historické situace, v níž Lukáš stál („die ausbleibende Parusie“, rozchod křesťanů se synagogou, převaha křesťanů z pohanského prostředí). Pokorný přesvědčivě dokazuje, že Lukáš pracuje s konzistentním teologickým modelem, který se liší od modelu Pavlova a který je s ním co do svého významu srovnatelný (viz k tomu např. str. 126). Právě ve zdařilém pokusu o vystižení hlavních rysů Lukášovy teologie a v jejím odstínění od teologie Pavlovy (a také Markovy) leží hlavní přínos Pokorného práce. Lukášova teologie se v jeho výkladu jeví jako teologie, jejímž ústředním motivem není

otázka zákona a ospravedlnění, nýbrž motiv spásy jako „hledání ztraceného“ ve smyslu podobenství a marnotratného synu (jehož obsáhlá exegeze tvoří vyvrcholení Pokorného knihy).

Pokorný se ve své teologické interpretaci lukášovských spisů pohybuje suverénně na výši soudobé biblické hermeneutiky: plodným způsobem zhodnocuje výsledky historické a textové kritiky, pramenné analýzy, bultannovské existenciální hermeneutiky, strukturální analýzy testu, Jüngelovy a Ricoeurovy hermeneutiky metaforické řeči atd. Využívá veškeré relevantní odborné literatury, nezůstává však nikdy v jejím vleku. Předkládá původní výřečky vlastní heuristické práce, který se bezesporu stane jedním z významných přínosů pro novozákonní vědu ve světovém měřítku. Pokorného výklad lukášovských spisů je navíc významným příspěvkem k poznání dějin raného křesťanství vůbec, jakož i mistrnou ukázkou výkladu antického literárního textu.

Knihy prof. Petra Pokorného si bezpochyby zaslouží mimořádného uznání. Je mj. též dokladem již tradičně neobvykle vysoké úrovně české biblistiky pěstované na Evangelické teologické fakultě UK. Lze si jen přát, aby se co nejdříve objevila také v českém překladu.

Filip Karfík

CESTA K VNITŘNÍMU SLOVU

Grondin, Jean, Úvod do hermeneutiky, z němčiny přeložili B. Horyna a P. Kouba. Praha 1977, 248 str.

Nakladatelství OIKUMENH připojilo k dlouhé řadě zásadních studií z oblasti humanitních věd nový svazek, tentokrát Úvod do hermeneutiky od Jeana Gron-

dina, francouzského žáka Hanse-Georga Gadamera. Jde o t.č. nejlepší přehled dosavadního bádání, k němuž je připojena rozsáhlá, detailně členěná bib-

liografie (str.179–247!) Práce vychází z biblické hermeneutiky od Filóna a Órigena až po Schleiermachera. Vrcholem je nesporně výklad o Gadamerově universální (v Oikumené se drží starého pravopisu) hermeneutice. Na rozdíl od mnoha Gadamerových kritiků, kteří jeho metodě vytýkají jistý relativismus (např. H. J. Krämer), hájí ho Grondin tím, že ukazuje, jak analýza dějinnosti brání abstraktnímu metafyzickému přístupu a je pozitivní cestou k pravdě.

Červenou nití výkladu od stoické filozofie až po Gadamera je tvrzení, že hermeneutika je odhalováním cesty

k „vnitřnímu slovu“ (verbum interius), v němž člověk reflektuje své sebepochopení a konfrontuje se s „vnitřním logem“.

Při své poslední návštěvě Prahy (1997) řekl Gadamer, že Heideggerova i jeho hermeneutika otvírají prostor k poznání mystickým zřením, zhruba ve smyslu Mistra Eckhardta.

Spolu s monografií Karla Skalického „Hermeneutika a její proměny“ (Rychnov nad Kněžnou, 1997) je český překlad Grondinovy práce základním textem ke studiu otázek hermeneutiky.

Petr Pokorný

Rejstřík ročníku III (1997)**Poznámky, ohlasy**

| | |
|--|-----|
| <i>Jan Dus</i> : V čem je Jan Štefan žákem J. L. Hromádky | 104 |
| <i>Petr Chamrád</i> : Potřeba nové interpretace | 5 |
| <i>Jindřich Halama Jr.</i> : Kosmický rozměr Christologie a soteriologie | 110 |
| <i>Jan Heller</i> : Nelpění a tao | 7 |
| <i>Jana Nechutová</i> : Nad „husovským číslem“ teologických textů | 109 |
| <i>Vlastimil Sláma</i> : Rozumná bohoslužba | 101 |

Články

| | |
|--|---------|
| <i>Dalibor Antalík</i> | 115 |
| Pořádání světa a tančící Moudrost [Dancing Wisdom] | |
| <i>Peter Beier</i> | 11 |
| Slyšte a rozumějte | |
| <i>Ladislav Hejdaček</i> | 36, 133 |
| Filosofický problém nepředmětnosti a jeho možný teologický dosah [The Philosophical Problem of Conceptual Non-objectivity and Its Possible Theological Consequences] | |
| <i>Igor Kišš</i> | 46 |
| Kozmické dimenzie kristológie a soteriológie [Cosmic Dimensions of Christology and Soteriology] | |
| <i>Jiří Mrázek</i> | 21 |
| Komu je psáno Matoušovo evangelium [Die Adressaten des Evangeliums nach Matthäus] | |
| <i>Tomáš Novotný</i> | 17 |
| Deuteronomium 6–Příslaví 3 [Deuteronomy 6–Proverbs 3] | |
| <i>Noemi Rejchrtová</i> | 26 |
| Svatý Vojtěch v zrcadle české reformace [Der Heilige Vojtěch (Adalbert) im Spiegel der Tschechischen Reformation] | |
| <i>Josef Smolík</i> | 31 |
| Evangelická teologie v českých zemích [Evangelische Theologie in den tschechischen Ländern] | |
| <i>Jan Štefan</i> | 145 |
| Vyznávám jeden křest na odpuštění hříchů [Ich bekenne eine einige Taufe zur Vergebung der Sünden] | |
| <i>Jakub S. Trojan</i> | 59 |
| Křesťanské politické strany – ano? ne? [Christian Political Parties – Yes or No?] | |

Recenze

| | |
|---|-----|
| K. Barth: Gespräche 1964–1968 (<i>J. Štefan</i>) | 176 |
| Z. B. Bouše: Epilegomena (<i>J. Heller</i>) | 170 |
| Etika a dnešek (<i>B. Merhaut</i>) | 174 |
| P. Filipi: Kdo slyší můj nářek. Kající žalmy (<i>J. Heller</i>) | 88 |
| J. Grondin: Úvod do hermeneutiky (<i>P. Pokorný</i>) | 185 |
| J. Hanuš: Snění v plné bdělosti (<i>P. Filipi</i>) | 179 |
| B. Häring: Láska je víc než přikázání (<i>J. Halama Jr.</i>) | 76 |
| T. Hübner: Harnackovy přednášky o podstatě křesťanství – metody a účinek (<i>S. Segert</i>) | 92 |
| Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi (<i>N. Rejchrtová</i>) | 73 |
| Ch. Kähler: podobenství jako poezie a terapie (<i>J. Mrázek</i>) | 85 |
| W. Kasper: Dogma pod Božím slovem. Protestantismus na cestě mezi katolictvím a iluzí. (<i>J. Sýkora</i>) | 90 |
| Kážeme Krista II (<i>P. Filipi</i>) | 169 |
| G. Kepel: Boží pomsta (<i>J. Smolík</i>) | 166 |
| M. Leistová: První zkušenost s Bohem (<i>L. Beneš</i>) | 84 |
| J. M. Lochman: Krédo; Víra, kterou věříme a vyznáváme (<i>J. Štefan</i>) | 68 |
| Miskotteho prvouka (<i>P. Sláma</i>) | 66 |
| O. H. Pesch: Druhý vatikánský koncil (<i>P. Filipi</i>) | 79 |
| P. Pokorný: Theologie der lukanischen Schriften (<i>F. Karfík</i>) | 184 |
| R. Rendtorff: Hebrejská bible a dějiny (<i>M. Prudký</i>) | 180 |
| K. Richter: Liturgie a život. Potřebná liturgická osvěta (<i>pf</i>) | 94 |
| J. B. Souček: Bláznovství kříže; Paradoxy novozákonní zvěsti (<i>P. Filipi</i>) | 75 |
| P. Šandera: Význam skal a kamenů v pohledu Starého zákona (<i>O. Nytrová</i>) | 82 |
| P. Zemánek: Ugaritská konkordance (<i>S. Segert</i>) | 64 |
| Práce přijaté a obhájené v roce 1996 | 95 |

I N T E R N E T

Informace o Teologické reflexi a sumáře hlavních článků:

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