

**OLIVA – křesťanské nakladatelství a knihkupectví**  
Soukenická 15, 110 00 Praha 1, tel (02) 231 26 56

Orientujeme se na kvalitní křesťanskou literaturu zahrnující teologii, bibli-  
stiku, patristiku, pastoraci a spřízněné obory. Nabízíme kompletní produkci  
etablovaných křesťanských nakladatelství a navíc, jako specializaci, litera-  
turu o sektách a nových náboženských směrech. Sledujeme také nabídku  
Prešovské pravoslavné fakulty.

### Stručný přehled nejnovější nabídky:

M. Štec: **Úvod do staroslovienčiny  
a církevní slovančiny.** Pravoslavná  
bohoslovecká fakulta, brož. 92 Kč

C. Tresmontant: **Hebrejský Kristus.**  
Práce pojednávající o pravděpodobné  
existenci hebrejských protoevangelií.  
Timotej, brož. 196 Kč

L. Fazekáš: **Syn člověka – evange-  
lium podle Marka (1–8).** Ve slovenšti-  
ně vydalo ECM, brož. 99 Kč

L. Fazekáš: **Pavlov list Efezkým;** Uni-  
versita Mateja Bela, brož. 70 Kč

M. Hájek: **Evangelium podle Matou-  
še;** Část I, výklad kapitol 1–9. Kalich,  
váz. 159 Kč

F. Tillmann: **Rejstřík hesel k Novému  
zákonu.** Matice cyrilometodějská, Olo-  
mouc, sešit 20 Kč

S. J. Schultz: **Starý zákon mluví.** Oli-  
va, brož. 80 Kč

P. Aleš: **Církevní dejiny I.** První obdo-  
bí od prvopočátku do r. 325. 65 Kč

**Církevní dejiny II.** Křesťanská církev  
v období všeobecných snemov.  
(1.–7. koncil). 93 Kč

**Církevní dejiny III.** Do r. 1453. Pravo-  
slavná bohoslovecká fakulta, skripta  
(slov.) 59 Kč

I. Belejkanich: **Pravoslavné dogma-  
tické bohoslovie I.** Christologia, sote-  
riologia. Fak. Prešov, brož. 94 Kč

Archim. Cherubim: **Zo záhrady Boho-  
rodičky.** Mnišské vzpomínky na atos-  
ské komunity 30. let 20. stol. Eparch.  
rada, Prešov, brož. 99 Kč

**Pravoslavný teologický sborník:**  
II./70 Kč; IV./64 Kč; V./73 Kč;  
VI./89 Kč; VII./76 Kč; VIII./68 Kč;  
IX./119 Kč; X./85 Kč; XI./73 Kč;  
XII./83 Kč; XIII./63 Kč; XIV./100 Kč;  
XV./58 Kč

Uvedené tituly si můžete objednat na naší adrese nebo telefonicky. Při  
větších odběrech poskytujeme slevu, při odběru nad 500 Kč 5%, nad  
1000 Kč 7%. **Na požádání Vám zašleme kompletní nabídku.**

I / 1996

Teologická REFLEXE

*Jiří Mrázek* *Křest dětí z pohledu  
Nového zákona*

*Jiří Hoblík* *Člověk jako prachovitá bytost*

*Josef Smolík* *Obnova biblického kázání  
jako příspěvek k ekumenismu*

*Petr Pokorný* *Co je teologie?*

*Pavel Filipi* *K recepci díla  
Dietricha Bonhoeffera*

*Josef Dolista* *Manželství v dialogu  
ekumenické teologie*

*Jana Nechutová* *Nad husovskou komisí*

## ***Teologická REFLEXE***

*Časopis pro teologii*

*Vydává Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy  
v nakladatelství ISE, edice OIKÚMENÉ*

*Odpovědný redaktor ThDr. Pavel Filipi  
Zástupce ThDr. Jindřich Halama*

*Návrh obálky, graf. úprava a sazba Daniel Trojan  
Vytiskl Alfaprint Praha*

*Cena jednoho čísla 48 Kč  
Roční předplatné 90 Kč,  
pro studenty teologie a nepracující duchodce 50 Kč  
Vychází dvakrát ročně po 96 stranách  
Knihkupcům poskytujeme obvyklý rabat  
Objednávky poslejte na adresu redakce*

*Adresa redakce:*

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

*Telefon: 21 98 84 17*

*E-mail: reflexe@etf.cuni.cz*

ISSN 1211-1872

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



# OBSAH

## *Poznámky • Notizen • Notes*

- Pavel Filipi*: Po sedmašedesáti letech  
(Na okraj encykliky *Ut unum sint*) ..... 5
- Karl-Christoph Epting*: Otevření nové budovy  
Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze ..... 7

## *Články • Aufsätze • Articles*

- Jiří Mrázek* ..... 10  
KŘEST DĚTÍ Z POHLEDU NOVÉHO ZÁKONA  
DIE KINDERTAUFE IN DER SICHT DES NEUEN TESTAMENTS
- Jiří Hoblík* ..... 17  
ČLOVĚK JAKO PRACHOVITÁ BYTOST (Gn 2,7)  
MENSCH ALS EIN STAUBARTIGES WESEN (Gen 2,7)
- Josef Smolík* ..... 26  
OBNOVA BIBLICKÉHO KÁZÁNÍ JAKO PŘÍSPĚVEK  
K EKUMENISMU  
DIE ERNEERUNG DER BIBLISCHEN PREDIGT ALS BEITRAG  
ZUM ÖKUMENISMUS
- Petr Pokorný* ..... 35  
CO JE TEOLOGIE?  
WHAT IS THEOLOGY?
- Pavel Filipi* ..... 52  
K RECEPCI DÍLA DIETRICHA BONHOEFFERA  
V ČESKÉ EVANGELICKÉ TEOLOGII  
ZUR REZEPTION DES WERKES VON D. BONHOEFFER  
IN DER TSCHECHISCHEN EVANGELISCHEN THEOLOGIE

*Josef Dolista* ..... 62

MANŽELSTVÍ V DIALOGU EKUMENICKÉ TEOLOGIE

DIE EHE IM DIALOG DER ÖKUMENISCHEN THEOLOGIE

*Jana Nechutová* ..... 69

REFLEXE NETEOLOGA

NAD TAKZVANOU HUSOVSKOU KOMISÍ

REFLEXION EINES NICHTTHEOLOGEN ÜBER DIE HUSS-KOMMISSION

***Recenze • Rezensionen • Book reviews***

P. Filipi: K. Barth – J. L. Hromádka – J. B. Souček ..... 79

P. Pokorný: Český komentář k Matoušovu evangeliu ..... 81

O. Halama: Dvojí předmluva ..... 83

J. Halama, Jr.: Naděje vložená do manželství ..... 84

V. Roskovec: Dokumenty II. Vatikánského koncilu ..... 86

J. S. Trojan: Opožděná recenze ..... 87

M. Prudký: Hermeneutická příručka k Eliášovi ..... 88

*Disertační a habilitační práce teologických fakult*

*České republiky a Slovenska v roce 1995* ..... 91

## ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Doc. ThDr. Josef Dolista, Teologická fakulta Jihočeské univerzity,  
Kanovnická 22, 370 01 České Budějovice

Prof. ThDr. Pavel Filipi, Evangelická teologická fakulta UK, Černá 9,  
110 00 Praha 1

Jiří Hoblík, Podolská 96, 147 00 Praha 4

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

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

Prof. ThDr. Petr Pokorný, Evangelická teologická fakulta UK, Černá 9,  
110 00 Praha 1

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

## PO SEDMAŠEDESÁTI LETECH (Na okraj encykliky *Ut unum sint*)

O slavnosti Nanebevstoupení Páně, 25. května 1995 vydal současný papež encykliku *O ekumenickém úsilí*. Je to vlastně druhá encyklika římského biskupa, monotematicky zaměřená k problematice ekumenismu. První text tohoto druhu vydal papež Pius XI. v roce 1928 pod názvem *Mortalium animos*. Mezi oběma texty leží téměř sedm desítek let — a naprostý zlom, který v přístupu k ekumenismu v katolické církvi nastal druhým Vatikánským koncilem. V *Mortalium animos* tehdejší papež reaguje na počínající ekumenické hnutí (světová konference pro Víru a řád v Lausanne 1927) zákazem účasti katolíků na těchto snahách. Pokládá je za „blud, který rozbíjí sám základ katolické víry“. Vždyť „pracovat k jednotě křesťanů nelze jinak, než snahou o návrat oddělených k jediné pravé církvi Kristově, od níž, naneštěstí, svého času byli odpadlí“. Psáno roku 1928.

„Katolická církev s nadějí přijímá ekumenické úsilí za své jako imperativ křesťanského svědomí osvíceného vírou a vedeného láskou.“ Psáno roku 1995. Jakoby to nebyla jen jiná doba, nýbrž i jiná církev. V pohledu papežově však jde o něco jiného: o novou intervenci milosti Ducha svatého, které se dostalo našim generacím na sklonku druhého křesťanského tisíciletí.

Základní pozice, kterou nová encyklika vyjadřuje, se prakticky neodklání od oficiálních dokumentů druhého Vatikánského koncilu. Po této stránce není encyklika *Ut unum sint* ničím převratným. Závazky, které církev na koncilu na sebe vzala, jsou jen znovu potvrzeny a ekumenická cesta tehdy nastoupená prohlášena za „nezvratnou“. Přesto však v encyklice zaznívají nové tóny. Jmenujme alespoň některé.

Se znatelným zaujetím, až dojetím, vzpomíná papež na své četné cesty, při nichž se setkával s představiteli jiných církví, anebo na návštěvy, které představitelé různých církví vykonali v Římě. Tato osobní setkávání vytvářela specifická pouta a stala se nezapomenutelným svědectvím Božího vedení na dlouhé pouti k jednotě: „Pán nás opravdu vzal za ruku a vede nás“, vyznává římský pontifex.

Zajímavá je myšlenka, objevující se hned v úvodu, že mučedníci, kteří v následování cesty kříže položili svůj život na svědectví víry, vytvořili reality duchovního společenství, jež není rozděleno hranicemi mezi viditelnými církvemi. Jsou zároveň „důkazem, že každý prvek rozdělení může být překlenut a překonán v úplném darování se pro věc evangelia“. Cesta k jednotě je cestou oběti a papež v závěru své encykliky vyzývá, abychom společně prosili

o milost pohotovosti k oběti jednoty. Papež je si vědom překážek a nesplněných úkolů. Výsledky četných dohod nebyly dosud přijaty tak, aby se promítly do praxe celého Božího lidu. Řada témat čeká na své hlubší studium. Přesto: V procesu jednoty „nesmí nikdo ukládat žádná další břemena kromě těch nezbytných“. Shodneme se však na tom, která jsou opravdu nezbytná?

Autor encykliky je přesvědčen, že jeho úřad nástupce Petrova je Bohem ustanovený „trvalý a viditelný zdroj a základ jednoty“. Je si vědom, že tato myšlenka „působí obtíže většině ostatních křesťanů“, ovšem připisuje to pouze „jistým bolestným vzpomínkám“. Je potěšen, že v některých kruzích ekumenického hnutí se otázka ‚úřadu jednoty‘ stává předmětem studia. Sám chce ze své strany přispět k tomu, aby role římského biskupa ve službě jednotě byla kladně pochopena i mimo hranice církví, jež mají plné společenství s Římem. Právě příběh Petrův, příběh lidské slabosti a trojího zapření ukazuje, že petrovska služba v církvi „vyplývá výhradně z milosti“. Úřad papežův je úřadem zvláštní odpovědnosti a pokorné služby. Papežský primát není definován nárokem na moc, nýbrž unikátní službou jednotě Božího lidu. „Necítí dnes mnozí, kteří se zapojili do ekumenismu, potřebu takové služby?“ Jan Pavel II. se k této odpovědnosti důrazně hlásí.

To je opravdu pěkná myšlenka. Nejasné však zůstává jedno: Encyklika potvrzuje model jednoty místních církví, který bezpochyby platí v katolické církvi: „Všechny církve [rozuměj: místní] jsou v plném a viditelném společenství, protože všichni pastýři jsou ve společenství s Petrem, tudíž [!] spojeni v Kristu“. Ponechme stranou poněkud neproblematicky užitá ‚tudíž‘. Otázkou je, zda tento model, platný v katolické církvi, má platnost univerzální. Encyklika se na jednom místě zdá něco takového naznačovat: „Tento Petrův úřad musí pokračovat, aby mohla být církev pod vedením své jediné hlavy, kterou je Ježíš Kristus, ve světě přítomna jako společenství všech jeho učedníků.“ Toto by mohlo, v určité interpretaci, znamenat, že ti křesťané, kteří se z nějakého důvodu budou zdráhat uznat Petrův úřad, nepatří do veškerenstva ‚Kristových učedníků‘; výpustka slova ‚omnes‘ v titulu encykliky (celý citát zní přece: „*ut omnes unum sint*“) by pak byla hroživá. Tomu ovšem odporují jak papežovy úvahy o jeho úřadu, tak celý tón encykliky.

Jakoby rychlost, s níž katolický ekumenismus prošel svou dosavadní třicetiletou cestu, byla zároveň nebezpečná: Tím rychleji jsme se dostali od periferních k centrálním otázkám, kde není snadných řešení. Ale sluší se ocenit odvahu, s níž papež tyto otázky neobchází a k jejich řešení srdečně a pokorně zve.



Navrhuje i rovinu, na které je třeba toto řešení hledat: úplná oddanost věci evangelia v sebezapření až mučednickém. Tímto způsobem vzni-

kají duchovní reality, před nimiž doktrinalisté a kanonisté budou kapitulovat.

*Pavel Filipi*

## OTEVŘENÍ NOVÉ BUDOVY EVANGELICKÉ TEOLOGICKÉ FAKULTY UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE

Událost to byla ohromná. Po několikaměsíční rekonstrukci mohla být slavnostně otevřena nová budova Evangelické teologické fakulty. Z nanejvýš skromných poměrů, v nichž Komenského fakulta existovala za doby komunistického Československa v pražské Jungmannově 9, se přestěhovala do prostorné budovy, nabízející velkorysé a lákavé předpoklady ke vší teologické práci. Pro mnohé účastníky znamenala slavnost otevření na první neděli adventní 1995 událost, jež připouští, podobně jako zázrak, pouze údiv a vděčnost. Jakou by asi měl radost zesnulý Miroslav Krejčí, který mě v roce 1977 poprvé provázel teologickou fakultou a zasvěcoval do celé situace! Stále znovu a s hrdostí vyprávěl o významu a dějinách fakulty, a dodal: „*Bude důležitá i v budoucnosti. Pravda zvítězí*“.

Pro mne bylo významné, že na počátku tohoto slavnostního dne byly bohoslužby v kostele u Salvátora a v závěru adventní hudební nešpory, takže církev a bohoslužebný život tvořily jasný *cantus firmus*.

Bylo tak doloženo, co pověděl synodní senior Pavel Smetana ve svém slavnostním kázání: „*Co by bylo z teologického učiliště, kde by se přemýšlelo o Bohu, kde by se lidská mysl obírala Božím zjevením, když by zde nebyl přítomen ukřižovaný a vzkříšený Pán*“. V takovém teologicko-duchovním horizontu mělo své místo a svou váhu odpolední shromáždění v nové budově. Přítomnost rektora univerzity, děkanů jiných fakult, zástupců ministerstev, politiků atd. byla pro mnohé pozoruhodnou a novou zkušeností. Mně to ukázalo na novou situaci a přinejmenším vnějšně viditelnou spjatost teologické fakulty jak s životem Karlovy univerzity, tak s českou společností a veřejností. Domnívám se, že práce a působení nynější Evangelické teologické fakulty na Karlově univerzitě přispěje k tomu, že nastalá vnější spjatost bude působit i vnitřně: vyzařovat do univerzity a tím i do společnosti a veřejnosti.

Mimořádným přínosem k tomu bylo symposium, k němuž fakulta při této slavnostní příležitosti zvala.

Dvoudenní symposium (4. a 5. 12. 1995) s názvem „Česká teologie na konci 20. století“ bylo vlastním příspěvkem učitelů fakulty ke slavnosti otevření. Pro mě osobně bylo obzvlášť dojemné, že mnozí, kdo spolu před převratem v roce 1989 téměř nebo vůbec nehovořili nebo hovořit nemohli, teď tu byli a působili spolu, jak ve sboru pedagogickém tak v posluchačstvu. Opět názorně se to odráželo v osobě nynějšího děkana fakulty, Jakuba Trojana, který již v roce 1974 ztratil státní souhlas k výkonu farářského úřadu, v roce 1977 podepsal Chartu, a až do převratu patřil k mnoha diskriminovaným osobnostem tehdejšího Československa. Vedle něho byl dřívější děkan, Josef Smolík, který po dlouhá léta komunismu učil, byl členem mnoha ekumenických grémií, kde záslužně působil a jako profesor praktické teologie měl v této době výrazný vliv na utváření života církve. Oba se pokusili — každý ze svého pohledu a své zkušenosti — iniciovat rozhovor o minulosti. K těmto dvěma svědkům doby byl přiřazen mladý starozákonník Martin Prudký, který zase ze svého úhlu se vyjádřil k tomu, jak si stála *„naše teologie v době totality“*. Fakultě lze jen gratulovat, že právě u příležitosti otevření nové budovy se pokusila vyrovnat s vlastní minulostí. Ukazuje to na vůli k hledání pravdy a k vážnému rozhovoru o dějinách a teologii minulých desetiletí.

Bylo pozoruhodné, jak Josef Smolík hovořil o *„socialistické vizi“* a procitnutí z tohoto snu, jenž přinesl strach a mlčení. Jmenoval teologické otázky, jako *„milost a království Boží“*, učení o dvou říších, konstantinismus, hodnocení liberalismu, *„který jsme tenkrát nepřekonali a s nímž jsme dodnes konfrontováni“*. Mluvil o *„ráně, která se ještě neuzdravila“*. Z mého pohledu byl nejdůležitější poznatek z té doby, že chyběla vzájemná komunikace. *„Nechali jsme se rozdělit. Hrubá moc se ukázala silnější než sjednocující moc Ducha.“* A dále: *„Jsem přesvědčen, že církev ani fakulta se nedostaly do pozice, kdy by vědomě proti poznání z Ducha podporovaly nezákonnost a nelidskost režimu“*. Podle Jakuba Trojana však nastal počátkem sedmdesátých let v teologii a církvi v důsledku systematického tlaku státních orgánů obrat a zlom. *„Ve vedení církve se krok za krokem začíná prosazovat vůle k bezkonfliktnímu přežití... Opouští existenciální zápas, nesený svědectvím o moci evangelia ve všech oblastech života, a tedy i na veřejnosti. Přestává pracovat na humánnější podobě společnosti. Stahuje se za hradby sborů. Teologie dialogicky otevřeně misijní práce se proměňuje v teologii přizpůsobení se době.“* Taková teologie vedla, podle Trojana, k teologickému omylu a vině, k církevnímu mluvení a jednání, jež způsobilo selhání a rozštěpení. *„Ká-*

*zali jsme tenkrát o suverenitě Kristově, o moci jeho oběti. Ale komu jsme ve skutečnosti poroučeli své duše? Boží i lidský protivník obcházet s omamující schopností přizpůsobení se, troubil na rohy sytosti, zahaloval do závoje lhostejnosti a rozšiřoval strach. Touha po přežití navlékala plášť nelidskosti.“* Pro Martina Prudkého, jakožto příslušníka mladší generace, byla v sedmdesátých letech rozhodující hodnověrnost. Z jeho pohledu byla situace charakterizována polaritou dvou sice zřetelných skupin, „*na jedné straně skupina fakultních teologů, resp. teologů v etablovaných grémiích; na druhé straně skupina disidentních teologů, více nebo méně uskupených kolem programu Nové orientace*“, ale pro svou orientaci zjišťuje, že „*žádné z těchto uskupení jako takové nenabízelo zásadní alternativu*“. Pro teologické hledání nebyly tedy rozhodující tyto skupiny, ale otázka po tom, „*co je vskutku pravdivé a spolehlivé, co i přes částečnost našeho poznání je zásadně hodnověrné*“.

V podstatě by pro následný rozhovor stačily tyto tři velmi důrazné a přesvědčivě vážné příspěvky. Další referáty, od Pavla Filipiho „*Evangelická teologie v katolické zemi*“, Jana Štefana „*Evangelická teologie na univerzitě*“, Jany a Milana Opočenských „*Přínos české teologie ekuméně*“ a Petera Moreeho „*Po-*

*hled na evangelickou teologii očima cizince*“, proto nemohly být dostatečně a přiměřeně prodiskutovány. Téma vyrovnání se s minulostí, při kterém se znovu a znovu vracelo jméno velkého českého bohoslovce Josefa L. Hromádky, je pro fakultu stále úkolem, jehož se odvážně ujala a je třeba v něm pokračovat. Potřeba rozhovoru byla často zdůrazňována. Při tom je třeba vyložit na stůl fakta, aby se mohlo dít pokání a odpuštění. Jen pravda osvobozuje, a osvobodí i od minulosti.

Pro mě bylo dojemné a působilo přesvědčivě, jak se při tomto sympoziu mluvilo a zápasilo. Kde podobná vášeň pro teologii a církev vede k otevřenému a vážnému vyprávění se a společnému rozhovoru, tam je možno takové fakultě jen gratulovat. Rád bych svá přání Evangelické teologické fakultě uzavřel slovy Jana Amose Komenského. V jeho „*Tajném rozhovoru Nátana s Davidem*“, kde jde o svolání porady k nápravě světa, stojí věty, které jsem pronesl již při slavnostním otevření: „*Budu Boha prosit, aby ti dal planoucí odvahu ve dnech, kdy mu sloužíš, aby k odvaze přidal odpovídající síly, k síle odpovídající prostředky, k prostředkům dobré příležitosti, k tomu dostatek času, aby tyto příležitosti byly využity... Kéž by všechno Tvé i Tebe korunoval požehnaním zde a na věky!*“

*Karl-Christoph Epting*

# KŘEST DĚTÍ Z POHLEDU NOVÉHO ZÁKONA

*Jiří Mrázek*

**DIE KINDERTAUFE IN DER SICHT DES NEUEN TESTAMENTS** Die unmittelbare und geradlinige neutestamentliche Beweisführung zugunsten der Kindertaufe oder wider sie ist anscheinend in eine Sackgasse geraten: das Neue Testament löst diese Frage nicht *expressis verbis*. Ich habe da ein gewissermaßen modifiziertes Herantreten versucht: wir haben die Bilder untersucht, die von den neutestamentlichen Verfassern angewandt worden sind, um zu zeigen, worum es in der Taufe gehe. Wir haben geprüft, wie sich diese Sinnbilder mit einer Möglichkeit der Kindertaufe vertragen.

Die gesamten neutestamentlichen Bilder haben dies gemein, daß es **„ums Leben geht“**. Vielfach interpretieren die neutestamentlichen Zeugen die Taufe mittels der alttestamentlichen Vorbilder als Entrinnen einer akuten Gefahr (einem Weltuntergang — wie Noah; einer Knechtschaft, bzw. einer militärischen Verfolgung — wie Israel in der Wüste; spiritualisiert dann der Sünden- und Todesknechtschaft); ein Entrinnen, das durch einen Übergang über die ‚Todeszone‘ (das Schilfmeer; den Jordan; die Wüste; in Rö 6 die Hinrichtungsstätte Golgatha) bedingt wird. Das Wesentliche in allen diesen Sinnbildern stellt jedoch vornehmlich der Eintritt ins **Neue** dar. Die Bilder sind größtenteils mit dem Motiv einer **pilgernden Gemeinschaft** verbunden, die sie für die Taufe derer öffnet, die wir mitnehmen, wogegen die Vorstellung, die Kinder in der Gefahr der alten, untergehenden Welt zu lassen, während wir selber den Fluß zum anderen Ufer übertreten, vielmehr absurd wirkt. Diese Bilder gestatten die Kindertaufe nicht nur, sondern sprechen sehr stark dafür.

Das Bild einer Wiedergeburt, wie wir es in Rö 6, Joh 2 und an anderen Stellen finden, ist bereits mehr individualisiert und die gemeinschaftliche Aussage tritt darin in den Hintergrund. Es bleibt in ihm nichtsdestoweniger ein so eindeutiger Nachdruck gegenwärtig, auch der (noch so wichtige) *Erwachsene sei in der Taufe eben ein bloßes Kind*, daß nicht einmal diese Interpretation für die Kindertaufe versperrt ist.

Pokud jde o křest dětí nebo dospělých, musíme vzít zvděk tím, že Nový zákon k němu **přímo** nic neříká. Zdůrazňuji **„přímo“**: Není zde výrok, který by říkal „je třeba křtít děti“, ale není zde ani výrok, který by říkal „dětí se nemají křtít“. Nový zákon se touto otázkou nezabývá a je třeba vzít vážně, že se jí nezabývá<sup>1</sup>. Dá-li se něco vyčíst už z mlčení Nového zákona k této

<sup>1</sup> Absence není jednoznačný argument pro ani proti. Samozřejmě to bude jedna strana interpretovat tak, že v novozákonní době nikoho ani nenapadlo křtít děti a **proto** se o tom nemluví. Dá se zdůrazňovat, že ke křesťanství přistupovali teprve dospělí a nebyly tu ještě křesťanské generace, děti narozené v křesťanských rodinách. Jenomže: Nový zákon už přece jen zahrnuje **několik** křesťanských generací — tak rychle zase nevznikl. A navíc:

otázce, pak jedině snad to, že jej nezajímá. Že pro Nový zákon není důležité, zda budou křtěny děti nebo dospělí. Jinak řečeno: **Na křtu není v Novém zákoně nejdůležitější, zda křtěncem je dítě nebo dospělý.**

Jestliže Nový zákon nic neříká přímo, jest se ptát, zda něco prozradí nepřímě. Nový zákon o křtu mluví, křest interpretuje pomocí různých metafor. Hodí se k těmto obrazům křest dětí nebo jen dospělých?

## Jan Křtitel

První zmínka o křtu, na kterou v Novém zákoně narazíme, není jen letmou zmínkou či odkazem, nýbrž hned hutnou informací o Janu Křtiteli, který křtí na poušti. Janovo kázání, masivně v evangeliích asociované se křtem, přímo otvírá „novou zvěst“<sup>2</sup>. Janova zvěst, sumarizovaná do věty „*Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské*“ (Mt 3, 2) resp. „*Čiňte pokání a dejte se pokřtít na odpuštění hříchů*“ (Mk 1, 4) je v obou případech především přípravou na radikálně nový život v radikálně nových poměrech, které mají nastat — eschatologickou výzvou. Význam slova METANOIA (pokání), stejně tak jako vyznávání hříchů, spojené se křtem u Mk jsou v rozhovorech o křtu živě diskutovány a tato práce je nechce obmyslet žádným radikálně novým výkladem. Chci však upozornit na motivy, které u Jana Křtitele sice bývají identifikovány, ale jejich souvislost se křtem lze, domnívám se, promyslet hlouběji: motivy **exodu**. Exodus, vyjít z Egypta a putování pouští, zůstaly v židovství centrální zkušeností, v době novozákonní navíc aktualizovanou eschatologickým přeznačením. Křtitelova volba místa (pustina-poušť u jordánských brodů) i způsob života byly srozumitelnými odkazy ke starozákonnímu vyjítí na poušť; shromažďování zástupů kolem Křtitele pak konstituováním putujícího Izraele na cestě z ‚egyptského domu služby‘ do zaslíbené země. To jsou známé skutečnosti, ale ptejme se, jak s tím souvisí křest.

Křest je v tomto prorocky navozeném kontextu exodu oním **rozhodujícím překročením řeky (rozhodujícím překonáním vody) na cestě ze zotročení do zaslíbené země**. Křest u Jana je novým vstupem do zaslíbené země,

---

Samozřejmě, že nepřistupovali jen sami mladí a svobodní mládenci a panny, nýbrž i lidé, kteří měli rodiny. Křtili své děti nebo nekřtili? A to právě není výslovně řečeno. — Zastánci křtu dětí budou argumentovat zmínkami, že se pokřtil i ‚celý jeho dům‘. Ale opět není výslovně řečeno, zda s dětmi nebo bez nich.

<sup>2</sup> Tak je tomu v Mk 1, 2—8, tj. na samém začátku vyprávění. Ale i v Mt a Lk, kteří otvírají své spisy Ježíšovým narozením, je vlastní Ježíšovo působení paradoxně otevřeno působením Jana Křtitele; vánoční příběh tvoří spíše jakési preludium.

při kterém jsme nechali za sebou ‚egyptské‘ otroctví. Jinými slovy: Lidé, kteří vycházejí za Janem na poušť, vycházejí ze země, která v jejich očích už jen málo připomíná zemi zaslíbenou a spíše připomíná zemi zotročenou,<sup>3</sup> a když se vracejí, vstupují tam **nově**, to jest jako do země znovu **zaslíbené** (že se stane Božím královstvím). K tomu směřuje důraz na metanoiu a odložení starého: Znamená nové poměry, do nichž mají (co nevidět?) vstoupit. Určujícím předobrazem by mohl být **přechod Jordánu v knize Jozue** (kapitola 3).<sup>4</sup>

V **tomto** obraze křtu působí spíše absurdně představa, že děti ponecháme na poušti, resp. na břehu, dokud nevyrostou a nerozhodnou se samy. Spíše je zde představa akutní hrozby za námi a akutně příhodné chvíle k vyvážnutí před námi; představa, která předpokládá, že vezmeme dítě za ruku s sebou, dokonce i kdyby se vzpouzelo, a pak teprve (na druhém břehu) budeme vysvětlovat. Tedy představa celých rodin a celého společenství, které prochází vodou z ohrožení do nového kontextu.

### „A všickni v Mojžíše pokřtění jsou v oblaci a moři“ (1K 10, 2)

Širší souvislost, ve které Pavel tato slova píše, se přímo křtu nedotýká. Nás však tentokrát zajímá právě jen toto starozákonní přirovnání, které nápadně upomíná na to, co jsme právě našli ve křtu Janově. Starozákonní příběh o přechodu moře a putování pouští (pod oblakem, který je vedl) nazývá Pavel doslova křtem (EBAPTISTHĚSAN). Moře a bezvodá poušť jsou v určitém smyslu protiklady, spojuje je však motiv smrtelného nebezpečí a ohrožení člověka — v prvním případě přemírou vody, ve druhém její absencí. Přejít poušť stejně jako překonat moře znamená projít územím smrti na druhou stranu, do bezpečí, tam, kde je život. Jestliže o tom Pavel mluví jako o ‚křtu‘, znamená to zřejmě, že křest chápe také právě takto. Oproti křtu Janovu zde však přibyl jeden podstatně nový motiv: Pavel o tom mluví jako o ‚křtu v Mojžíše‘ (EIS TON MOYSEN EBAPTISTHĚSAN): Ti na poušti a uprostřed moře spojili svůj osud s Mojžíšem a vložili do něj své naděje, že je převede nebezpečími až do zaslíbené země. Křesťanský křest znamená spojit svůj osud s Ježíšovým (srovnej Ř 6, 4nn).

<sup>3</sup> Ať už vnitřně hříchem či vnějšně římskou mocí či obojím současně.

<sup>4</sup> V tomto symbolickém uchopení zřejmě nebylo podstatné, že Jordán (a vlastně i Rudé moře) byly ve starozákonní tradici překonány suchou nohou. Podstatnější je, že jde o překonání vody jako překážky v cestě na ‚druhý břeh‘.

## Noe (1Pt 3, 18nn)

Další novozákonní svědek přirovnává křest k „**záchrane skrze vodu**“ potopy (DIESŌThĚSAN DI' hYDATOS). Příběh o záchrane Noeho a jeho nejbližších je zde doslova ANTITYPON křtu, který zachraňuje nás. Význam vyprávění o potopě neleží pro autora epištoly v minulosti, nýbrž zcela aktuálně v jeho podobnosti se křtem, a tedy v tom, že nám může ukázat, co všechno je křest. Obdoba je zřetelně v tom, že ti, kteří se přidrželi Noeho, prošli (propluli) skrze smrtonosnou vodu do nového světa a stali se součástí nového stvoření. Rozměr je, možno-li, ještě ‚apokalyptičtější‘: Izraelci na poušti za sebou zanechávali Egypt, sužovaný ranami, vyvázli z domu otroctví; SŌZEIN v případě Noeho znamená vyvážnutí v poslední chvíli ze světa, který dramaticky zaniká. Zatímco starý svět ‚vzala voda‘ i s jeho civilizací, oni přistávají v novém a neobydleném a přežívá pouze to, co se jim podařilo ‚provézt‘ s sebou skrze vodu.

Vraťme se teď znovu k naší otázce, jak se nalezený výklad křtu snáší s křtem dětí. Zjistíme, že tento obraz mluví až téměř demagogicky **pro** křest dětí: V akutním nebezpečí zkázy a zániku starého světa nedává smysl nechat děti, ať se utopí, protože tomu ještě nerozumějí, stejně tak nedává smysl počkat, až zda si nějaký koráb postaví samy. Demagogii argumentu působí v tomto případě časový aspekt — ale právě ten byl prvotní církvi blízký. Je to eschatologické očekávání konce starého a začátku nového věku, respektive vstup do nového, který už zárodečně nastal uprostřed starého světa.

Neznamená to nutně, že by křest byl chápán mechanicky, jako něco, co samo o sobě působí. Jde spíše o to, že celé rodiny vstupují do ‚nového světa‘, přičemž ve všech těch obrazech ‚nový svět‘, ‚nová země‘ neznamená konec cesty, nýbrž daleko spíše lopotný nový počátek;<sup>5</sup> jakoby začít úplně od začátku. V těchto obrazech nedává smysl začínat od začátku sami a děti ponechávat zapomenuté ve starém, či nově narozené odsouvat do starého, dokud nedorostou. V těchto obrazech, kde putuje celé společenství, ovšemže možnost svobodné volby zůstává i pro ty, kdo byli pokřtěni v dětství, ale jejich výchozí pozice je jiná.

## ‚Nové zrození‘ a ‚obléknutí Krista‘

Zdaleka nejvlivnějším je novozákonní obraz křtu jako zrození k novému životu. Ne vždy je tento vstup do nového života spojován tak výrazně se

<sup>5</sup> Srovnej vstup do zaslíbené země v knize Jozue nebo přistání Noeho v knize Genesis.

smrti jakožto ukončením starého, jako je tomu v Ř 6, 3nn. Vždy je však tento obraz soustředěn právě na nový začátek, který je teprve v plenkách. Nezdurazňuje se, co všechno musel katechumen udělat, aby vstoupil do nového života, zdůrazňuje se naopak, že pro ten nový začátek nemůže udělat více než právě narozené dítě.<sup>6</sup> Podle Ř 6, 4 jej teprve čeká vykročení na nové cestě, podle 1Pt 2, 2 jej teprve čeká růst a velmi záleží na tom, zda dostane nefalšované mléko.

Další výrazně rozvinutý obraz, který nabízí interpretaci křtu, najdeme v epištole Pavlovi Galatským (Ga 3, 26—27). Je to obraz na letmý pohled ‚mírnější‘, neboť nemluví o smrti a životě, nýbrž jen ‚oblečení Krista‘. V Pavlovi myšlení je to jednoznačně jen Kristus, kdo vstoupil ze smrti do života (Ř 6), stal se novým Adamem (Ř 5), je dědicem Abrahamových zaslíbení a ujal se jich (Ga 3),<sup>7</sup> křesťanů se to všechno týká, pokud nějakým způsobem budou spojeni s ním. V Ř 6 umírají spolu s ním, v Ga 3 jej oblékají — přijímají jeho identitu. Obojí je pro Pavla vyjádřeno křtem.

V těchto posledních případech už je křest zřetelněji individualizován. Nevystupuje zde natolik zřetelně společenství, je to jedinec, který vstupuje do souvislosti s Kristem. Je to jedinec, jehož život tím doznává kvalitativní změny. Nejsou to však jeho kvality, jimiž by této proměny dosáhl. Řečtina zde (narozdíl od češtiny) užívá passivum: Být znovu porozen (nikoli narodit se), respektive být **přijat** za syna (Ga 4, 5).

Můžeme konstatovat, že tyto obrazy se poněkud více hodí na křest dospělého, než na křest dítěte. Nicméně důraz, který by sám pokřtěný kladl na své obrácení, rozhodnutí, přistoupení ke křtu, na svoji připravenost, je natolik relativizován, ano drasticky **pohřben** s tím co bylo,<sup>8</sup> že stejně zase začíná jen jako pokřtěné dítě. O ‚začátek cesty‘ jde v tomto smyslu u pokřtěného dospělého i pokřtěného dítěte. O důraz na nehotovost a nevyučenosť také. A konečně o klopýtání a ‚nemoci růstu‘ také — křtem se pokřtěný nestává dokonalým, pouze vkládá svůj úděl do rukou toho, který dokonalosti dosáhl.

<sup>6</sup> Srovnej Mk 10, 15par: „Kdo nepřijme Boží království jako dítě, jistě do něho nevejde.“ V souvislosti se křtem dětí bývá hojněji diskutován předchozí verš: „Nechte děti přicházet ke mně a nebráňte jim, neboť takovým patří království Boží“, kde sloveso ‚bránit‘ (KOLYEIN) může odkazovat přímo ke křestní liturgii. Pro přístup, který jsme zvolili v této studii, je důležitější v. 15, kde se v podstatě říká, že ani dospělý nemůže pro svůj ‚vstup‘ udělat více, než nemluvně.

<sup>7</sup> Zejména v epištole Galatským je to až překvapivý a tím působivější zvrat ve výkladu: Zatímco nedospělými syny, které sřezil Zákon, jsme byli my — 3, 24, oním dospělým synem, který se ujímá dědictví jako svobodný od Zákona, je právě jen Kristus.

<sup>8</sup> Svléčený — kdybychom chtěli dokreslit obraz z epištoly Galatským.



## Předběžné shrnutí

Bezprostřední a přímočará novozákonní argumentace pro nebo proti křtu dětí se zdá být ve slepé uličce: Nový zákon tuto otázku *expressis verbis* neřeší. Pokusil jsem se zde o poněkud modifikovaný přístup: Prozkoumali jsme obrazy, které novozákonní pisatelé užívají, aby ukázali, o co při křtu jde. Zkoumali jsme, jak se tyto obrazy snášejí s možností křtu dětí.

Všechny novozákonní obrazy mají společné to, že **„jde o život“**. Často bývá křest pomocí starozákonních obrazů interpretován jako akutní vyvážnutí z nebezpečí (ze zanikajícího světa — Noe; z otroctví, resp. pronásledování vojskem — Izrael na poušti; spiritualizovaně pak z otroctví hříchu a smrti), vyvážnutí, které je podmíněno přechodem ‚zónou smrti‘ (Rudé moře; Jordán; poušť; v Ř 6 popravíště Golgota). Podstatný je však ve všech těchto obrazech především vstup do **nového**. S většinou těchto obrazů je spojen motiv **putujícího společenství**, který se otvírá křtu dětí jako těch, které bereme s sebou, kdežto představa, že je necháváme v nebezpečí starého, zanikajícího světa, zatímco my sami překračujeme Řeku, v nich působí spíše absurdně. Tyto obrazy nejenom připouštějí křest dětí, nýbrž velice silně pro něj mluví.

Obraz znovuzrození, tak, jak jej nacházíme v Ř 6, J 2 aj. už je spíše individualizovaný a výpověď o společenství v něm ustupuje do pozadí. Nicméně důraz na to, že i (sebedůležitější) dospělý je ve křtu právě jenom dítětem, je zde natolik jednoznačný, že ani tato interpretace není křtu dětí uzavřena.

## Dodatek: křest a obřízka (Zamyšlení spíše religionistické)

Souvislost křtu a obřízky bývá také hojně a urputně diskutována. Pokud bychom totiž řekli, že křest je vlastně jakási ‚křesťanská obřízka‘, byl by to velice jednoduchý a přímočarý argument pro křest dětí: Obřezávají totiž byly už děti. Tak jednoduché to ovšem není. Křest není náhražka, mechanicky dosazená za dřívější obřízku; obřízka osmý den po narození není jednoznačný argument pro křest novorozeněte. Touto cestou zde nechci jít: Nechci argumentovat tím, že křest v církvi nastoupil na místo dřívější obřízky, a tedy se má provádět ve stejnou dobu. V takovém argumentu je problémů až příliš.

Chci se však — z většího odstupu — zamyslet nad tím, co přece jen křest i obřízka společného mají. Společné mají především to, že svým charakterem upomínají na **iniciaci** — obřad, který vyjadřuje vstup do nového života. Klasickou iniciací je například obřad, který vyjadřuje přechod

z nedospělého života do života dospělého, plnoprávného člena společenství. Jako takový náleží tedy okamžiku, kdy dospívající je prohlášen za dospělého (a tedy plnoprávného). K tomuto okamžiku přirozeně tíhne jak křest, tak obřizka. Ale teď teprve přichází to, nač chci upozornit a o čem se domnívám, že jsme dosud nevzali dostatečně vážně: **Jak církev, tak i synagoga přesunula tento svým charakterem iniciační obřad na samý začátek (biologického) života.** Učinily tak **nezávisle na sobě**: Židé dávno před vznikem církve a křesťané ve chvíli, kdy se od synagogy snaží co nejzřetelněji odlišit. Není příliš laciné odbyť toto rozhodnutí odkazem na „zlidovění“? Nemám hotovou odpověď (alespoň ne jednoznačnou), ale domnívám se, že by bylo na čase ptát se po **teologických motivech**, které k tomuto přesunu vedly.

Církev posléze mnohde zavedla na ono uprázdněné iniciační místo **konfirmaci**. A setkala se spíše s neúspěchem: Tento „iniciační obřad“ se častěji než vstupem do společenství stává vystoupením z něho. Konfirmace opravdu funguje jako přechod z jednoho života do nového, avšak církev je (předkonfirmační přípravou atd.), kupodivu a žel, spíše asociována s tím předchozím způsobem života, který je právě opouštěn.

# ČLOVĚK JAKO PRACHOVITÁ BYTOST (Gn 2,7)

Jiří Hoblík

**MENSCH ALS EIN STAUBARTIGES WESEN (Gen 2,7)** Im hebräischen Text Gen 2,7 versteht der Prager Alttestamentler Prof. M. Bič schon längst den Ausdruck *áfár* als eine Apposition — was u.a. in die tschechische ökumenische Bibelübersetzung eingegangen ist. Demgegenüber ist aber die traditionelle Behauptung, es gehe um *accusativus materiae*, syntaktisch und sachlich ganz berechtigt. Der Vers bietet eine konzentrierte anthropologische Aussage, die vom Menschen als von seinem Ursprung, d.h. von seinem Woraus und von seinem Entstehen spricht. Und deshalb bekommt er eine grundlegende Gültigkeit. In diesem engeren Kontext ist »aus dem Staub vom Erdboden« eine Metapher insbesondere für die menschliche Hinfälligkeit und Nicht-göttlichkeit, dann auch für seine Distanz zur Welt (die freilich nirgendwie die Verbundenheit des Menschen *ádám* mit dem Boden "*dámá* bestreitet, sondern kontrastierend umgestaltet) und für das damit verbundene Angewiesensein auf Jahwe, der die Nichtigkeit des Staubes in die menschliche Gestalt erhebt und ihr das Leben verleiht — nicht nur formerisch sondern grundsätzlich schöpferisch. Deshalb empfiehlt es sich, das Motiv des Staubes nicht zu unterschätzen.

*„Vždyť od tohoto okamžení, kdy kdo počne býti v tomto těle, propadlén smrti, neustále se v něm chystá příchod smrti. Neboť jeho proměnlivos, směřuje po celou dobu tohoto života (ačli se to má životem nazývati) k tomu, aby došlo k smrti.“ (Aurelius Augustinus, De civitate Dei XIII, 10)*

**1.1** Jak zní známá teze prof. M. Biče, Hospodin podle Gn 2, 7 učinil člověka nikoli ‚z prachu země‘, nýbrž ‚prach ze země‘.<sup>1</sup> Tato teze se zakládá na způsobu čtení hebrejského textu, který ve výrazu »prach« vidí apozici<sup>2</sup> a opírá se rovněž o znění Septuaginty: *kai eplasan ho theos ton anthrópon*

<sup>1</sup> M. Bič, *Vom Geheimnis und Wunder der Schöpfung. Eine Auslegung von 1. Mose 1–3*, BSt 25, Neukirchen 1959, s. 39–42; týž, *The Theology of the Biblical Creation Epic*, SEA XXVIII–XXIX 1963–64, s. 15–19; týž, *Ze světa Starého zákona*, I, Praha 1986, s. 246–8; týž, *Jak jsme překládali Starý zákon*, in: *Informační bulletin České biblické společnosti 2/1995* (s. 12–14), s. 13.

<sup>2</sup> Sr. již: Th. Boman (*Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1952, 1965<sup>4</sup>, s. 77), který analyzuje celou vazbu detailněji, aby zde apozici prokázal. Ale i kdybychom tu jako on viděli ‚věc‘ jako identickou s její ‚látkou‘, nedala by se tato ‚látka‘ abstrahovat od aktu stvoření. Důležité na Bomanově přístupu je rovněž to, že jeho výklad je vysoce určován zájmem o apologii ‚hebrejského myšlení‘.

*chún apo tés gés* (oproti Vulgátě: *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae*). Předpokládáme-li apozici, potom odtud plyne: „Nejde tedy o označení materiálu, ale jakosti...“<sup>3</sup>

**1.2** Český starozákoník se ve formulování své teze nechal zřejmě inspirovat svého času oblíbenou knihou Th. Bomanova *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*<sup>4</sup>. Bomanova teze však je nesprávná, jak se pokusíme v následujícím ukázat. Na poli české starozákonní vědy dosud o této věci neproběhla diskuse. Avšak např. drobné upozornění v posudku disertační práce P. Číka z pera doc. M. Prudkého z r. 1995<sup>5</sup> naznačuje, že otázka uvedeného exegetického výtěžku zůstává stále živou a je zapotřebí ji pojednat. Čtenář Bible má Bičovu tezi ostatně stále na očích v podobě místa — uvedeným způsobem přeloženého — a poznámky pod čarou v ČEP.<sup>6</sup> Proti kritizované teorii stojí rovněž konsensus badatelů, jak to i sám M. Bič mimoděk naznačuje, když píše: „Jinde,<sup>7</sup> pokud je nám známo, k opravě překladů nedošlo“.<sup>8</sup> Zato česká verze Jeruzalémské bible uvádí: „Tu Bůh Jahve utvořil z hlíny země člověka...“<sup>9</sup>

**1.3** V době sepisování tohoto příspěvku se objevil nejmladší ohlas této teze ve studii J. Hellera „Inspirace a komunikace podle Gn 2, 7“.<sup>10</sup> Zmínka (trojí) je to sice okrajová, ale velmi nerozhodná, netušící, kam se přiklonit. V překladu uvádí Heller: „I utvořil Hospodin člověka — prach z hlíny“, o několik odstavců dále se jen ptá, zda jde o akuzativ látkový anebo o apozici či komparaci,<sup>11</sup> a v závěrečných partiích najdeme formulaci „byť původem jen prach ze země“,<sup>12</sup> která do sebe jednak absorbuje ‚bičovský‘ překlad (včetně ‚země‘ místo ‚hlíny‘) a jednak nebičovský důraz na původ.

<sup>3</sup> Kol., Genesis. Překlad s výkladem, Praha 1968, s. 30; sr. kol., Výklady ke Starému zákonu, Praha 1991, s. 30; dále též poznámku pod čarou v ČEP (Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona, Praha 1984, s. 18 pozn. f).

<sup>4</sup> Viz pozn. 2.

<sup>5</sup> Strojopis, s. 2.

<sup>6</sup> Naproti tomu heslo ‚Prach‘ v Novotného Biblickém slovníku (Praha 1951nn, s. 712n) předpokládá ‚klasický‘ překlad.

<sup>7</sup> Tj. kromě Neovulgaty, ČEP a českého komentáře ke Gn.

<sup>8</sup> M. Bič, *Ze světa Starého zákona*, I, s. 247.

<sup>9</sup> Jeruzalémská bible, Svätá bible vydaná Jeruzalémskou bibliickou školou, I. Geneze, Praha 1992.

<sup>10</sup> Strojopis s datem 22. 7. 1995; text přednášky, pronesené na sympoziu *The Old Testament as inspiration in culture* (Praha 4.–8.9.1995).

<sup>11</sup> Ibid. s. 1.

<sup>12</sup> Ibid. s. 7.

**1.4** Někteří zahraniční badatelé došli k závěru, že formulace ‚z prachu ze země‘ je glosou, která byla vložena do dané souvislosti (tak již např. H. Gunkel<sup>13</sup>). Pro toto tvrzení existují závažné důvody (vzhledem k celistvosti Gn 2, 7 a ke vztahu tohoto místa vůči kontextu [v.d.], je ale méně pravděpodobné); ještě tu však je otázka, jaká hodnota se formulací, ať už je to glosa či ne, přikládá. H. W. Wolff ve své brilantní monografii *Anthropologie des Alten Testaments* cituje Gn 2, 7 bez formulace ‚z prachu z půdy‘.<sup>14</sup> Taková syntetická práce není povinná zdůvodňovat jednotlivosti, nieméně je v tomto případě svědectvím o obecném podhodnocení motivu lidské prachovitosti. Celá řada dalších teologických syntetických děl si ‚prachu‘ z Gn 2, 7 rovněž nevěšmá.

**1.5** Pokusíme se nyní říci, že tradiční řešení je z jazykového hlediska možné, dále že má svůj význam v kontextu Gn 2, 4—3, 24 a že je věcně nejen relevantní, nýbrž dokonce i oprávněnější. Tato interpretace má pak také velmi závažné a zajímavé teologické důsledky. Jde nám tedy o příspěvek k interpretaci celého verše a zčásti i k hebrejské antropologii. Tento příspěvek chce tak ze sporu s kritizovanou tezí vyvodit závěry a tím jí být vděčen. Vždyť přinejmenším pro oči a mysl čtenáře Bible zvýraznila pro pochopení celého jahvistického podání Gn 2, 4b—3, 24 tak zásadní verš.

**2.** Co znamená klasické pochopení hebrejského textu, na tomto místě obhajované, a co z něho nejprve plyne?

**2.1** Předně: hebrejský akuzativ čtème jako akuzativ látkový podle Geseniovy/Kautzschovy gramatiky.<sup>15</sup> Obdobný akuzativ máme s verbem *j-y-r-v* 1Kr 7, 15: *wajjásar 'et-š'ně há'ammúdím n'chóšet*, sr. dále Ex 38, 3; Dt 27, 6; 1Kr 18, 32; Pís 3, 10. Pokud tu nespátřujeme apozici, nedopouštíme se z hlediska syntaxe chyby.

**2.2** To také znamená, že nejde ani o přesun prepozice *z (min)* od ‚země‘ (správněji: ‚půdy‘, ‚*adámá*) k ‚prachu‘, jak tvrdí M. Bič, který tím podsunuje

<sup>13</sup> H. Gunkel, *Genesis, HK III*, Göttingen 1910<sup>3</sup>, s. 6 a 26.

<sup>14</sup> H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Mnichov 1984<sup>3</sup>, s. 142.

<sup>15</sup> Ges. – K. § 117hh; sr. dále C. Westermann, *Genesis (1–11)*, BK I/1, Neukirchen 1983<sup>3</sup>, s. 252; H.–P. Müller, *Eine neue babylonische Menschenschöpfungserzählung*, in: *Mythos – Kerygma – Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie*, BZAW 200, Berlin 1991, (s. 43–67; pův.: Or. 58, 1989, s. 61–85), s. 47n s p. 21.

námi akceptovanému čtení vykonstruovanost<sup>16</sup>. Pisatel prostě nehodlal opakovat tutéž vazbu (pomocí předložky *min*), když chtěl vytvořit obdobný syntaktický vztah.

**2.3** Formulace *há 'ádám 'áfár min-há' "dámá* je syntakticky velmi kompaktní a vytváří tak vícestrannou hru významů mezi jejími jednotlivými segmenty. Znamená doslova: „půdník z prachu z půdy“. Je to hra etymologické spojitosti mezi výrazy ‚člověk‘ (*'ádám*) a ‚půda‘ (*'dámá*) a přitom hra jejich konfrontace s ‚prachem‘, který je jednak vzat z půdy a jednak zformován v člověka.

**2.4** Pisatel výrazem ‚z půdy‘ nabízí čtenářům metaforu o lidském původu, která zároveň díky předložce *min* naznačuje, abychom tu předpokládali, že prach byl z půdy vzat (sr. Gn 3, 19, v.d.) — tj. aby pak dostal formu člověka. Celá formulace tedy necharakterizuje člověka definováním, ani metaforou pro abstraktní kvalitu lidství, nýbrž tím, že metaforicky hovoří o jeho původu: o tom, z čeho člověk sestává a o jeho utvoření.<sup>17</sup>

**2.5** Zároveň tato formulace (když se nebudeme přísně držet slovního pořádku) navozuje konsekutivní představu, která začíná zemí jako lokalizací původu, pokračuje prachem jakožto ‚materií‘ a ústí ve vznik člověka, jemuž je pak vdechnut ‚dech života‘. A tato představa se rovněž vzpírá definování, vyznačujíc obraz stvoření člověka.

**3.** Oporu má tradiční řešení také v kontextu vyprávění, ukazujícím jeho adekvátnost vůči těm souvislostem, k nimž se Gn 2, 7 nejužší přimyká. Navíc můžeme poukázat na jeden mladší doklad motivu z Kóheleta.

**3.1** Gn 2, 7 má svůj nesporný protějšek v Gn 3, 19, kde se mluví o vzetí člověka z ‚půdy‘ a o návratu do ní. *Paralelně* k tomu se píše: „Prach jsi a v prach se navrátíš.“ Verš rozvádí prve zmíněnou konfrontaci sepětí člověka s půdou a jeho pomíjivosti: Půda a prach tu jsou koreláty, země je původem i cílem prachu — a v tom lze zahlédnout alespoň náznak chápání

<sup>16</sup> M. Bič, *Ze světa Starého zákona I.*, s. 247. Podobným způsobem podsouvá Bič badatelům, že nevědomé (sic!) přiblíží k myšlence stvoření ‚k obrazu Božímu‘, což se jim prý nesrovnává s představou stvoření člověka ‚jako prachu‘, viz též, *Vom Geheimnis und Wunder der Schöpfung. Eine Auslegung von 1. Mose 1–3*, BSt 25, Neukirchen 1959, s. 39 a též, *The Theology of the Biblical Creation Epic*, SEA XXVIII–XXIX 1963–64, s. 16.

<sup>17</sup> Můžeme proto také říci, že G. von Rad poněkud přehnaně hovořil o ‚exaktní definici‘ (*Theologie des Alten Testaments I.*, Berlín 1963, dotisk 4. vyd., s. 160).

prachu jako ‚materie‘. Takže: Člověk se vrátí do toho, co je mu původní a vlastní.

Navíc i u pouhých slov „... a v prach se navrátíš“ dává daleko větší smysl představa prachu jako ‚materie‘, protože potom návrat do prachu, do stavu bez života, plodnosti, růstu, radosti atd., je návratem do stavu před stvořením člověka, do stavu, jemuž o vztah vůči Bohu nejde.

**3.2** Vytvoření pohlavní difference podle Gn 2, 22 je obdobně ‚materiální‘ jako stvoření člověka: *wajjiven jhwh 'lótím 'et haccéla' 'ašer-láqach min-há'ádám l' 'iššá* — „a vytvořil Hospodin Bůh z kosti, kterou vzal z člověka, ženu“. Vytvoření pohlavní difference je sice akt jiné povahy, než stvoření člověka (proto tu je záměrně odlišné verbum: *b-n-h* doslova: ‚stavět‘), ale tak jako tak je tato výpověď blížká Gn 2, 7, zejména právě akuzativem látkovým ‚*et haccéla*‘ ‚kost‘ (k akuzativu látkovému s verbem *b-n-h* sr. dále Dt 27, 6; 1Kr 15, 22; 18, 32; Iz 9, 9; Ez 27, 5). Hospodin nevytvořil: ženu, kost z člověka, ale: ženu z kosti z člověka. — A dále prohlášení v Gn 2, 23: „Toto je kost z mých kostí...“ se má k v. 22 jako Gn 3, 19 k Gn 2, 7.

**3.3** Povšimněme si také tvorů, které podle Gn 2, 19 Hospodin stvořil (*š-y-r*) z půdy (*min-há'adámá*). Jestliže pisatel větu o stvoření člověka stylizoval odlišně, pak tím naznačil v rámci vyznačení blízkosti (spočívající v původu v půdě) i jistou distanci vůči zvířatům: V jejich případě na tak jedinečné formulaci nezáleželo, ač jsou podobně pomíjivá, zatímco člověk se podle v. 7 vyznačuje prachovitostí stejně jako Bohem vdechnutým ‚dechem života‘. Významu dvojnosti těchto prvků si ještě povšimneme.

**3.4** Kóhelet 3, 20 generalizuje výpověď Gn 2, 7 a 3, 19n, když o všech živých bytostech píše: „...všechno vzniklo z prachu (*min-he'áfár*) a vše se v prach navrací“. O člověku samotném se Kóhelet vyjadřuje obdobně ve 12, 7: „Prach se vrátí do země, kde byl...“ Tato dvě místa jsou závažným svědectvím (ne ovšem přímo důkazem), které se přimlouvá za námi hájené klasické čtení Gn 2, 7.

**3.5.** Nyní můžeme také říci, že kritizovaná teze nebere dostatečně vážně naznačený kontext. Tuto metodickou slabinu může ilustrovat jedna odbočka. M. Bič se ohlíží po dosti širokých teologických souvislostech, když na základě analogie stvoření z prachu a vyvedení z Egypta jako země smrti vyvozuje, že ‚biblický svědek‘ měl pověst o vyvedení před sebou, když psal o stvoření.<sup>18</sup> Bez literární analýzy, po níž v Bičově pojednání tohoto momentu není ani stopy, však nelze na základě teologicky zajímavé analogie

<sup>18</sup> M. Bič, *Vom Geheimnis und Wunder der Schöpfung*, s. 40.

poukazovat na víc, než na obecnější rysy hebrejských tradic, které se projevují i bez přímé literární závislosti.

4. Snad lze říci, že v interpretaci prachu jako ‚označení jakosti‘ a ne ‚materie‘ se vyjevuje tradiční česká (ovšemže nejen česká) teologická mentalita, inklinující ke ‚zduchovňování‘, které retušuje názornost až masivnost projevu (starozákonní literatura zná však mocnější masivnost).<sup>19</sup> Vždyť se tu ale nepopisuje odkudsi vykonstruovaná historie stvoření. Vidíme tu naopak metaforu, která je naprosto relevantní pro antropologický pohled na hebrejské tradice, která vypovídá o pomíjivosti člověka a zároveň je *zásadnějším* rázu (v.d.) než kritizované řešení. Co tedy prach jako látka znamená?

4.1 Na více starozákonních místech je člověk dáván do souvislosti s prachem a ponejvíce ve vztahu k pomíjení. O ‚návratu‘ (š-v-b) mluví Ž 90, 3; 104, 29; Jb 10, 9; 34, 15; Kóh 3, 20; mimoto v Ž 146, 4 se mluví o návratu do „*dlámá*“. Prach je tedy výrazem mrtvolnosti — a pokud se dává do vztahu s člověkem, tak potom jako s někým, kdo cílí ke smrti. Je dobré všimnout si postřehu L. Wächtera, vztahujícího tuto spojitost člověka a prachu k izraelským hrobkám v jeskyních. Ty totiž byly snadno přístupné, a tak lidé snadno nabyli jakousi vědomost o rozkladném procesu, jemuž mrtvolky podléhají.<sup>20</sup> K tomu ale dodejme, že Izraelec měl mimoto hojně zkušenosti s prachem v suchých časech a v pustinných krajích. Proto také konotace k prachu vázané jsou širší, s lidskou prachovitostí ovšem také zřetelně související: Prach je mj. znakem nicotnosti (např. Jb 22, 24), poníženosti (2S 16, 13; Iz 25, 12; 29, 4; 47, 1 aj.), smrti a pomíjivosti (Ž 30, 10; Iz 26, 19). Připodobnění života člověka či tvorstva k prachu je přítom o poznání silnější než přirovnání člověka či tvorstva k trávě (Iz 40, 6—8), květu, stínu (např. Jb 14, 2).

4.2 Nyní ale přímo ke Gn 2, 7: Prach tu má svůj závažný význam jednak ve vztahu k Bohu jako Stvořiteli, jednak ve vztahu k člověku samému. Obojí v české vykladačské tradici našlo své místo, jak to naznačuje zvláště český komentář ke Genesi.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Zde alespoň upozorníme na to, že v přirovnání v Jb 10, 9 se mluví o Bohu jako o hrnčiči, což je výpověď o něco těžšího kalibru než stvoření z prachu.

<sup>20</sup> L. Wächter, čl. „apar“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart aj. 1989, díl IV., (sl. 275–284) sl. 282.

<sup>21</sup> Kol., Genesis, s. 30.



Bůh člověka skutečně stvořil, ne pouze uhnětl, protože: ne z hlíny, nýbrž z látky, která je sama o sobě nezformovatelná.<sup>22</sup> Což přesahuje běžný význam verba *j—r* a stojí v kontrapozici vůči mytologické představě božstva tvořícího člověka z hlíny.<sup>23</sup> Stvoření člověka je tím vyznačeno jako cosi zcela jedinečného, co se vzpírá empirickému. A vedle toho jsou naprosto diskvalifikovány všechny představy o numinózní substanci v člověku (sr. např. mýtus o Atramchasisovi, kde bohyně Nintu říká: ‚At člověk i bůh / spolu se v hlíně smísí!‘).<sup>24</sup>

Teprve vdechnutím ‚dechu života‘ (*nišmat chajjím* Gn 2, 7a) se člověk stal ‚živou bytostí‘ (*nefeš chajjá* 7b). Význam lidské prachovitosti koreluje a kontrastuje s významem tohoto ‚dechu života‘. Živá bytost člověk existuje v exkluzivním poměru k Bohu a v závislosti na něm. Sám o sobě ‚je‘ člověk naprostým ničím nebo mrtvolou. Zformovaný prach je odkázaností na Hospodina. A ona korelace a kontrast svědčí o hloubce propasti mezi životem a smrtí, propastí, na níž se manifestuje velikost daru ‚oživení‘.

**4.3** Bomanova a Bičova interpretace činí člověkovu prachovitost jakoby konsekvencí dotyčného ‚aktu‘ božského stvoření (podivně zní proto, když Bič píše: ‚Neříká se však, že se člověk teprve nyní prachem stal‘),<sup>25</sup> zatímco v klasickém pojetí formulace znamená konfrontaci lidského východiska v prachovitosti (jejíž nejzazší původ zůstává mimo pozornost) na jedné straně a Božího formování a dání ‚dechu života‘ na straně druhé — to vše v osobě člověka. Člověk je prachem jakožto zformovaný z prachu, a tedy zformovaný prach, ne jakožto zformovaný v prach.<sup>26</sup> Víme, že aforemný prach je nicotou, patří do sféry smrti (takový nevzdává Bohu chválu, jak se píše v Ž 30, 10), ne tak již prach zformovaný a oživený. Pisateli velmi záleželo právě na souvislosti a kontrastu obojího.

<sup>22</sup> I podle tradičního čtení je tedy Hospodin v Gn 2, 7 kýmisi více než hrnčářem, ačkoli hrnčářské motivy nemusíme veskrze odmítat (sr. Jb 10, 9). M. Bič je odmítá a přisuzuje je přitom našemu klasickému čtení (viz též, *The Theology of the Biblical Creation Epic*, s. 16).

<sup>23</sup> Viz např., jak sumerská Ninmach hnětla z hlíny lidské bytosti nad oceánem Abzu (sr. kol., *Prameny života*, Praha 1982, s. 35.), anebo jak podle známého vyobrazení egyptský Chnum jako hrnčář tvořil krále a jeho ka na hrnčářském kruhu (sr. *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, vyd. H. Greßmann, Berlín-Lipsko 1927<sup>2</sup>, s. 303).

<sup>24</sup> Kol., *Prameny života*, s. 54.

<sup>25</sup> M. Bič, *Ze světa Starého zákona I.*, s. 247.

<sup>26</sup> Th. Boman (*Das hebräische Denken...*, s. 77) přetěžuje význam jím odmítané interpretace, protože odhlíží od její metaforičnosti, a proto jí sugeruje, že podceňuje integritu ‚prachu‘ a člověka.

**4.4** V souvislosti s tím přece jen působí daleko věcněji námi akceptované řešení problému, které prach uvádí do těsnější a konsekventní souvislosti s ‚aktem‘ stvoření. Je navíc méně definicí a je v něm alespoň něco dynamiky. Co je tu však třeba zvláště zdůraznit: Člověk je s prachovitostí — a tím také se zemí — spjat od *nejzazšího počátku*, vlastním ustrojením, stejně tak i životem na zemi a nakonec svým koncem. V tom tkví zvláštní přiměřenost obrazu o jeho původu. Přitom označení člověka *'ádám* vyznačuje sepětí s půdou, s *'adámá*. Ničméně z jejího — v kenaanském náboženství velmi zbožňovaného — substrátu nepochází, pochází z toho, co je na ní nejméně validního, co má s její podstatou nejméně společného, protože prach je neplodný. *'áfár* a *'ádám* (spolu s *'adámá*) jsou tak vůči sobě v napětí, ovšem na podkladu vzájemné korelace.

**4.5** Konečně zmiňme jeden argument, v němž se Bič opírá o interpretaci blízkého kontextu Gn 2, 7: „Zmínka o prachu v Gn 2, 7 je tím nápadnější, že předchází údaj o ‚záplavě‘, která ‚napájela celý zemský povrch‘ (v. 6), takže vlastně nikde ani prach nemohl být“.<sup>27</sup> To se může zdát jako logický úsudek, ale právě tak tento soud můžeme označit jako vzetí pisatele textu Gn 2, 4nn za slovo. Stejně dobře bychom mohli uvažovat o tom, že záplava podle Gn 1, 6 sice napájela ‚celý povrch půdy‘, ale že to ještě neznamená, že se nikde ani kousíček suché země a prachu nevyskytl. Anebo, že Bůh nejprve půdu vysušoval. Ale při tomto směru uvažování se ocitáme vHkrajínách fantazie.

**4.6** Podle Gn 2, 4—6 dává Bůh světu před stvořením člověka nejprve jakousi předběžnou podobu, podobu krajiny bez života a bez možností pro život člověka. Zdůl vystupující ‚záplava‘ (*'éd*) tuto možnost nepředstavuje — tou je až zahrada, do níž má být člověk vsazen (v. 8—17). Proto ‚záplava‘ vyznačuje buď prvotní bezútěšnost a nezabydlenost světa (o níž jasně vypovídá v. 3), majíc povahu spíše chaotickou, anebo vyznačuje předběžnost světa před stvořením člověka (s ohledem na původ výrazu z akkadského *edu* = sladkovodní proud).<sup>28</sup> V každém případě však souvislost Gn 2, 4nn a v. 7 znamená, že člověk byl stvořen sice do světa, ale jako ten, kdo se světu a jeho procesům, zejména vegetativním, od základu vymyká.

<sup>27</sup> M. Bič, *Ze světa Starého zákona I.*, 247; sr. již: *týž*, *The Theology of the Biblical Creation Epic*, s. 15.

<sup>28</sup> Sr. Köhler-Baumgartner, *Lexikon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985.

5 Argumenty, jimiž prof. M. Bič podepřel tezi o ‚prachu‘ jakožto apozici, a které byly průběžně zmíněny, se ukazují jako málo nosné. Naproti tomu akuzativ látkový je jednak syntakticky zcela v pořádku a jednak svým důsledkem, který má pro pochopení významu, organicky zapadá do nejbližší souvislosti i do celého jahvistického vyprávění. Text i kontext mluví pro tradiční řešení.

To, že Gn 2, 7 nabízí obraz zformování člověka z prachu vzatého ze země, znamená jeden z významných prvků antropologického zřetele Gn 2, 4—3, 24. Prach je především metaforou pomíjivosti člověka, rovněž však i jeho distance vůči světu a odkázanosti na Hospodina, který dává život.

Není výrazem pesimismu, nýbrž střízlivosti — ta se odráží i v pohledu na sepětí člověka se zemí. A rovněž tak výrazem kritického a kreativního zacházení s mýtickými zdroji, jež se opírá právě o pohled na Hospodinovu životodárnou moc. Tak se stává konstitutivní součástí obrazu stvoření a původu člověka (v tomto ohledu jsme přihlíželi k výrazně souvisejícím místům Gn 2, 4nn; 2, 19; 2, 22n; 3, 19), právě tak jako prvkem hloubky i krásy vůbec celého jahvistického vyprávění Gn 2, 4b—3, 24.

# OBNOVA BIBLICKÉHO KÁZÁNÍ JAKO PŘÍSPĚVEK K EKUMENISMU

Josef Smolík

**DIE ERNEUERUNG DER BIBLISCHEN PREDIGT ALS BEITRAG ZUM ÖKUMENISMUS** Im ersten Teil *Die Erneuerung der Heiligen Schrift und der Exegese* wird die Entwicklung in der römisch-katholischen Theologie hinsichtlich der Schrift als Wort Gottes in die Parallele zum Ringen der Theologie des Wortes (K. Barth) im Kirchenkampf gestellt. Bei diesem Ringen spielte für K. Barth die scholastische Theologie eine wichtige Rolle. Barth wurde des Kryptokatholizismus verdächtigt. Als unerledigte Frage des ökumenischen Dialogs wird die Frage der Alleinherrschaft der Schrift bezeichnet. Im zweiten Teil *Aufgabe und Ort der Predigt* wird das Geheimnis des Wortes Gottes, das in der Predigt geschieht, analysiert. Während im Katholizismus die Predigt neu betont wird, besteht das Problem des Protestantismus darin, die Predigt voll in den Abendmahlsgottesdienst zu integrieren. Das Problem wird am Lima-Dokument illustriert. Im letzten Teil *Beitrag zum Ökumenismus* wird die Rolle des Kerygmas im Vergleich zum Dogma als ökumenisch wichtig herausgestellt.

## 1. Obnova významu Písma svatého a biblické exegese v teologii a církvi

S velikým zájmem sledují evangeličtí teologové, jak v římskokatolickém bohosloví a církvi roste důraz na Písmo a kolik práce se věnuje biblickému studiu. Dokladem této skutečnosti je v poslední době práce Papežské biblické komise z 4. 4. 1993 *Výklad Bible v církvi*.<sup>1</sup>

Je paradoxem Boží prozřetelnosti, že právě nápor kritického myšlení vzešlého z osvícenství, které hrozilo v Bibli zcela zasout slovo Boží, vedl k tomu, že v konečném výsledku bylo slovo Boží nově objeveno. Tento proces začal již před sto lety encyklikou *Providentissimus Deus*, která obhájí katolickou interpretaci Písma proti výpadům racionalistické vědy. Tato věda nutila teologii zabývat se Písmem vědecky přiměřeně jeho obsahu a tak postavila do středu bohosloveckého zájmu Boží zjevení v jeho slově. O půl století později zastává encyklika *Divino afflante Spiritu* opačné stanovisko. Staví se proti snahám odmítnout v biblické exegesi použití vědy. Zvláštním řízením Boží prozřetelnosti mělo tak kritické vědecké myšlení, které vzešlo z důrazu na lidský rozum a dostávalo se do rozporu s pravdami Písma, sehrát vposledu pozitivní roli. To potvrzují nejen zmíněné dvě encykliky papežů Lva XIII. (1892) a Pia XII. (1943), nýbrž i zřízení biblické

<sup>1</sup> Papežská biblická komise: *Výklad Bible v církvi*, přel. P. J. Koláček, SJ, J. Neugebauer a j., Křesťanská akademie, Řím, sv. 58, studium 1993.

komise Lvem XIII. (1902) a Biblického institutu papežem Piem X. (1909). Sluší připomenout i encykliku Benedikta XV. o interpretaci Bible, kterou vzpomněl 1500. výročí smrti sv. Jeronýma.

Všecky tyto kroky našly své vyvrcholení v dogmatické konstituci *Dei Verbum* na druhém Vatikánském koncilu. V návázání na *Providentissimus Deus* čteme v této konstituci: „*Sacrae autem Scripturae verbum Dei continent et, quia inspiratae, vere verbum Dei sunt, ideoque Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae*“.<sup>2</sup>

Studium svatých Písem ať je jako duše teologie. Paralelní vývoj je možno sledovat v evangelické teologii. Toto konstatování se může zdát poněkud překvapující, neboť reformační církve vznikly na základě zásady *sola scriptura*. Písmo, jeho výklad a zvěstování v kázáních nikdy nepřestaly být ústředním bodem protestantských bohoslužeb. A přece dochází pod vlivem liberální teologie k tomu, že se reformačním církvím Písmo a kázání jako slovo Boží — jak kázání definuje Helvetská konfese<sup>3</sup> — začíná ztrácet. Na jeho místo se dere lidský subjekt se svými náboženskými zážitky, které tento subjekt nestaví pod autoritu slova Božího a Ducha svatého a nejednou vnáší do Písma cizího ducha, anebo se snaží spojit žárlivého Ducha Písem s duchy tohoto světa. Přitom nedbá na varovná slova apoštolova: „Milování, nevěřte každému vnuknutí, nýbrž zkoumejte duchy, zda jsou z Boha“ (1J 4, 1a).

Tento vývoj měl v evangelické teologii a církvi katastrofální důsledky, když „němečtí křesťané“ dokázali spojit zjevení v Písmu s prožitky nacionální revoluce, ve které viděli druhý pramen zjevení v naprostém rozporu se základním článkem reformace *sola scriptura*. V luterské *Formuli concordiae* (1577) čteme: „*Credimus, confitemur et docemus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et iudicari oporteat, nullam omnino alliam esse, quam prophetica et apostolica cum veteris tum novi testamenti*“.<sup>4</sup>

V této situaci smrtelného nebezpečí pro evangelickou teologii i církev formulovala tzv. vyznávající církev Barmenské teze. První teze vrací slovu Božímu jeho čest a autoritu: „Ježíš Kristus, jak je nám dosvědčován v Písmu, je jediným slovem Božím, které máme slyšet, v životě i ve smrti mu důvěřovat a je poslouchat. — Zavrhneme falešné učení, jako by církev mohla a měla uznávat za pramen svého zvěstování mimo a vedle tohoto

<sup>2</sup> *Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, Authentische Textausgabe lateinisch-deutsch VII*, Paulus-Verlag, Trier 1966.

<sup>3</sup> *Confessio Helvetica Posterior* Art. V. I. 3.

<sup>4</sup> J. T. Müller: *Die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche*, Gütersloh 1912, s. 517.

jediného slova Božího také ještě jiné události a moci, postavy a pravdy jako Boží zjevení<sup>5</sup>. Ze zápasu s „německými křesťany“ se rodí teologie Slova, jejímž nejvýznamnějším představitelem je Karl Barth. Barth vrátil svými prvními svazky monumentálního díla *Církevní dogmatiky* Písmu a slovu Božímu centrální a jedinečné místo v teologii i v životě církve. Jeho teologický zápas o slovo Boží je zajímavý také pro katolické teology, protože při něm hrála významnou roli scholastická tradice.

Barthův objev Božího slova v Bibli začal jeho kazatelskou prací ve sboru v Safenwillu. Z jeho kázání na epištolu Římanům vznikla kniha *Römerbrief*. V ní se Barth pokouší překročit hranice historicko-kritické metody liberální teologie. Na horizontu se objevuje slovo Boží jako slovo dialektického napětí, jako slovo krize, soudu. V předmluvě k pátému vydání (1924) píše Barth o možnostech ekumenického dialogu, které se vynořují (jmenuje E. Przywaru, který napsal recenzi jeho knihy).<sup>6</sup>

Překonat ještě stále existující pozici teologie krize pomohl Barthovi Anselm z Canterbury. Tak mu prokázal na cestě k slovu Božímu významnou službu. V předmluvě k 1. svazku *Dogmatiky Učení o slovu Božím* se Barth hájí proti nařčení z kryptokatolicismu. Výtky, které jsou proti němu vznášeny, shrnuje ironizujícím způsobem: „Nacházím se“, tak je napadán, „dějinně, formálně a věcně na cestě scholastiky. Zdá se, že pro mne církevní dějiny nezačínají teprve rokem 1517. Jsem schopen cítovat Anselma a Tomáše bez známky odporu.“<sup>7</sup>

Jak jsem se pokusil ukázat, dochází v římskokatolické a evangelické teologii k fundamentálnímu obnovení významu Písma jako slova Božího. Oba konfesijní proudy se setkávají v prohloubené práci exegetické, jak o tom svědčí Evangelicko-katolický komentář (EKK). V něm přijímají katoličtí a evangeličtí exegeti kritické vědecké metody, aniž ztrácejí z dohledu kérygma a zanedbávají meditativní modlitebnou koncentraci. Komentář k Markovi od R. Pesche (patřící ovšem do jiné Komentářové řady)<sup>8</sup> končí slovy: *Soli Deo gloria*. Důležité je také dějinné sledování působení textu, které vede exegety různých tradic do patristického a scholastického dědictví.

Na závěr těchto vývodů o obnově významu Písma a biblické exegese se zeptejme, zda jsou na tomto poli ještě nevyřízené problémy, které by měly

<sup>5</sup> *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, ed. W. Niesel, Curych 1938<sup>2</sup>, s. 335.

<sup>6</sup> K. Barth: *Der Römerbrief*, Mnichov 1966<sup>6</sup>, Předmluva k 5. vydání 1924, XXIV.

<sup>7</sup> K. Barth: *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik I*, 1947<sup>5</sup>, Předmluva IX.

<sup>8</sup> R. Pesch: *Markusevangelium II*, 1977 in: BThK II.

být ujasněny v ekumenickém rozhovoru. Ve svém irenickém textu o druhém Vatikánském koncilu píše Barth, že trend Konstituce o zjevení „probíhá v učení sice ne o výlučné, výsostné vládě Písma v církvi a v teologii, ale o předním místě vlády Písma v církvi a teologii, v učení, které pečlivě přihlíží k vážným problémům ‚tradice‘ a ‚učitelského úřadu‘ (pečlivěji, než se to děje u nás)“.<sup>9</sup> Trend k Bibli<sup>10</sup> zjišťuje Barth v celé řadě formulací a v samé struktuře Konstituce o zjevení. Plurál ‚fontes‘ je opuštěn, mluví se prakticky jen o jednom prameni zjevení. Jako *locutio Dei* (art. 8), jako *vere verbum Dei* (art. 24) je označováno jen a jen Písmo svaté, poněvadž ono a jen ono je v síle Ducha svatého (*semel per semper*, art. 21) písemným dokumentem zjevení, které je popsáno v první kapitole (art. 9 a 11). Písmo to je, co zprostředkuje *verbum ipsius Dei* bezprostředně.<sup>10</sup> Barth upozorňuje také na „naléhavé doporučení stálého a důkladného studia Písma: *Ignoratio enim scripturarum ignoratio Christi est* (art. 25).“<sup>11</sup>

To vše dosvědčuje ‚trend k Bibli‘ zcela přesvědčivým způsobem. Otázky na evangelické straně se objevují v souvislosti s třemi tématy: *Sacra Scriptura*, *Sacra Traditio*, *Magisterium Ecclesiae*. Jaký je jejich vzájemný vztah v Konstituci o zjevení? Barth rozumí Konstituci tak, že slovu Božímu je dána přednost: „Říká přece... článek 8 výslovně, že se při tvoření tradice nejedná o přírůstek k samotnému zjevení, nýbrž o růst jeho poznání v církvi. A o učitelském úřadu článek 10 říká stejně výslovně, že (tradice) nestojí nad slovem Božím, nýbrž mu slouží, totiž *docens nonnisi quod traditum est, quatenus (!) illud, ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente, pie audit, sancte custodit et fideliter exponit*.“<sup>12</sup> Tato interpretace významu Písma a slova Božího v Konstituci je narušena článkem 9. V něm čteme větu *Tridentina*: „Písmo svaté a tradice *utraque pari pietatis affectu et reverentia suscipienda et veneranda est*.“ Barth se táže: „Co znamená *ambae*? Co znamená *utraque*? Není tu zase řeč o dvou, ano podle článku 10 o *magisteriu* o třech různých, i když mezi sebou spojených *fontes revelationis*?“<sup>13</sup> Tyto otázky zůstávají pro ekumenický rozhovor otázkami otevřenými. V dialogu o nich mohou katoličtí teologové pomoci protestantům teologicky hlouběji porozumět významu tradice a autority v církvi. Evangeličtí teologové mohou důvěryhodně dosvědčit výlučnou vládu slova Božího jako jediného pramene zjevení. Přední místo Písma v *Konstituci*

<sup>9</sup> K. Barth: *Ad limina apostolorum*, Curych 1967, s. 58.

<sup>10</sup> *ibid.* 58.

<sup>11</sup> *ibid.* 51.

<sup>12</sup> *ibid.* 53.

<sup>13</sup> *ibid.* 54.

o zjevení povzbuzuje Bartha v naději na lepší budoucnost ekumenických vztahů a motivuje jej k hodnotícímu výroku, že „druhý Vatikánský koncil byl koncilem reformním“.<sup>14</sup>

## 2. Úkol a místo kázání

*Sacrae autem Scripturae verbum Dei continent, quia inspiratae, vere verbum Dei sunt.* Jakým způsobem je Písmo slovem Božím? Písmo není slovem Božím ve fundamentalistickém, objektivním, mechanicky daném smyslu, tak, že by slovo Písma bylo možno použít k magii. Slova Písma se stávají slovem Božím *ubi et quando visum est Deo*.<sup>15</sup> Augsburské vyznání událost Slova dále precizuje: „...per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus“.<sup>16</sup> Slova Bible se stávají slovem Božím, jsou-li nesena Duchem svatým a budí-li víru posluchače. V tomto smyslu je možno říci: *Verbum Dei fit. S.* Daněk se pokusil vyjádřit tajemství události Slova paradoxně: „*Verbum Dei manet. Manet, quia fit.*“

Tajemství Božího slova je tajemství kázání. Reformovaná konfese vyznává, že kázání slova Božího je slovem Božím.<sup>17</sup> Slovo Boží vzbuzuje víru. „Tak přichází víra z kázání, kázání však skrze slovo Kristovo“ (Ř 10, 17, překlad Lutherův). Víra dává posluchači účast na Božích spásných činech. Reformace podtrhla význam kázání pro vznik víry. Bez víry upadáme do obecné religiozity, do magie a do pověr, do spravedlnosti ze skutků. Víra musí být stále obnovována. K. Rahner podtrhuje význam víry v souvislosti s každodenním kázáním: „Víra je podstatná a je vždy vírou vydanou pokušením. Víra se děje v dějinně duchovním procesu stále nového získávání, prohlubování, stále nové konfrontace s jinými zkušenostmi, je stále se stávající vírou. Proto člověk nikdy nepřestává být adresátem ‚misijního kázání‘.“<sup>18</sup>

Ekumenické sblížení v pojetí Písma, kázání a víry je dokumentováno mnohými vyjádřeními druhého Vatikánského koncilu. Písmo svaté „má velikou hodnotu pro slavení liturgie“ (art. 24).<sup>19</sup> Vysoké hodnocení Bible a slova Božího vyjadřují básnické metafory ‚stůl slova Božího‘, ‚pokladnice

<sup>14</sup> *ibid.* 59.

<sup>15</sup> *Confessio Augustana Art. V.* in: Müller s. 39.

<sup>16</sup> *ibid.*

<sup>17</sup> *Confessio Helvetica posterior Art. 1.3*

<sup>18</sup> K. Rahner: *Die Verkündigung des Wortes*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart I*, Friburg-Basel-Wien 1970<sup>2</sup>, s. 237.

<sup>19</sup> *Dokumente des zweiten Vatikanischen Konzils, Authentische Textausgabe lateinisch-deutsch III*, Paulus-Verlag Trier 1965, s. 55.



Bible' (art. 51).<sup>20</sup> „Homilie se doporučuje jako součást mše“ (art. 52).<sup>21</sup> „Zvláště ve mších, které jsou slaveny v nedělích a ve stanovených svátcích lidem nesmí být (homilie) vypuštěny, leč byl-li by pro to vážný důvod“ (art. 52).<sup>22</sup> Jsou zaváděny ‚služby Slova‘ (art. 35, 4).<sup>23</sup>

V protestantismu se objevuje problém kázání ve zcela jiném, protikladném smyslu. Zatímco se v římském katolicismu na druhém Vatikánském koncilu jednalo „o silnější zřetel na Písmo svaté“ a „o integraci kázání do mešní bohoslužby“, spočívá problém evangelického bohosloví v tom, jak organicky zasadit kázání do liturgických forem a do služeb Božích s večerí Páně. To potvrzují současná liturgická hnutí v Německu, která analyzuje K. Schlemmer. V protestantských církvích v České republice, které jsou z větší části ovlivněny reformovanou tradicí, existuje liturgické vakuum, které volá po naplnění. K. Schlemmer vystihuje tuto skutečnost, když žádá: „Je třeba osvobodit kázání jako nepostradatelnou součást bohoslužeb z jeho protestantské izolace a přiměřeně je zařadit do celku bohoslužeb“.<sup>24</sup>

Kázání vždy zůstávalo v centru protestantských bohoslužeb. Tyto bohoslužby měly ještě v době Lutherově svůj vrchol ve večerí Páně (*Formula missae, Deutsche Messe*). Také Calvin pokládal eucharistii za podstatnou část bohoslužeb. Ženevskou praxi řídkého vysluhování pokládal za provizorní opatření. Pod vlivem osvícenství a liberalismu začala však eucharistie a liturgie ustupovat do pozadí, což vedlo nepřímo ke změněnému pojetí kázání. Kázání získávalo stále více podobu nábožensko-kulturní, politicko-historické, filozoficko-pedagogické, moralistické přednášky, která se vymykala z rámce dějin spásy. Eucharistie ztratila vztah ke kázání, stala se appendixem bohoslužeb.

Průnik do této situace představoval K. Barth svou tezí, že kázání se má dít ve ‚svátostném prostoru‘. ‚Svátostný prostor znamená: Prostor, ve kterém si člověk rozumí jako člověk na cestě od křtu, který mu již byl udělen, k večerí Páně, která mu má být udělena, jako prostor, ve kterém začíná člověk vírou, aby k víře došel“.<sup>25</sup> Čteme a zvěstujeme Písmo přiměřeně

<sup>20</sup> ibid. 73.

<sup>21</sup> ibid. 73.

<sup>22</sup> ibid. 73.

<sup>23</sup> ibid. 61.

<sup>24</sup> K. Schlemmer: *Die deutschen Kirchen der Reformation und die liturgische Bewegung und Erneuerung im 20. Jahrhundert — eine Entwicklung von ökumenischer Tragweite*, in: *Gottesdienstweg zur Einheit? Dokumentation eines Studientages*, ed. H. Stoll, K. Schlemmer, D. Stollberg, A. Hänggi, Norimberk 1995, s. 16.

<sup>25</sup> K. Barth: *Kirchliche Dogmatik I. 2.*, s. 253.

tehdy, činíme-li tak uvnitř ‚svátostného prostoru‘. Integrace kázání do mše na straně jedné a objev eucharistie pro kázání na straně druhé jsou konvergující tendence. Kázání při tom hraje významnou ekumenickou roli.

Ve zmíněném dokumentu Papežské biblické komise je vyjádřena dvojkolejnost účasti na zjevení (slovo a svátosti) následujícím způsobem: „Inspirované knihy Nového zákona tvoří spolu s inspirovanými knihami Starého zákona prostředek komunikace a společenství s Otcem, Synem a Duchem svatým. Tento prostředek však nemůžeme oddělit od proudu duchovního života, který prýští ze srdce ukřižovaného Ježíše a rozlévá se působením svátostí církve.“<sup>26</sup>

Udržet oba tyto prostředky v teologické rovnováze je ekumenickým úkolem, který K. Schlemmer formuluje takto: „Vyváženost vztahu Slova, svátosti a liturgie, tedy otázka, zda *Liturgia verbi* a *Liturgia Eucharistica* se k sobě mají v pravé korelaci a stojí na stejné úrovni a zda svátost nepředstavuje převýšení Slova“.<sup>27</sup> Také u K. Rahnera najdeme jemnou citlivost pro tyto otázky.

Zmíněné otázky zvou k ekumenickému dialogu. Barth klade Konstituci o liturgii dvě otázky: „Jedná se skutečně o ‚silnější zřetel‘ a o ‚integraci kázání‘ do bohoslužeb?“ K tomu připojuje kritickou poznámku, „že by na místě pojmu *exercitium* spásného díla užitého v Konstituci (1.2, 1.6 aj.) byl přiměřenější pojem centrální odpovědi Božího lidu nebo pojem svědectví lidu“<sup>28</sup>. Barth se také táže: „Měla slavnost eucharistie v novozákonním sboru také již převažující význam, který je jí připisován zde a také v jiných textech druhého Vatikána?“<sup>29</sup> Barthovo myšlení se vyvíjí směrem reformované simplicity bohoslužeb a revize dřívější pozice. V posledním svazku *Dogmatiky* odmítá sakramentální pojetí křtu, které dříve zastával. Většina evangelických teologů však Bartha v jeho pojetí křtu nepodporuje. Ekumenický dialog o spásném působení kázání se na evangelické straně nemůže odpoutat od ‚svátostného prostoru‘.

Na katolické straně byla problematice kázání a svátostí věnována široká pozornost. „Po středověcích teologiích, také po Tomáši Akvinském a Bonaventurovi je nabízeno spasení nikoli na základě, nýbrž z podnětu kázání. Při kázání, které je vnější milostí, se nabízí vnitřní milost, která je, v případě, že se jí neuzavíráme, také darována. — Milost a slovo jsou chápány jako jednota, takže může být řečeno: Kázání působí spásně. V scholastické

<sup>26</sup> Papežská komise 10.

<sup>27</sup> K. Schlemmer, op. cit. 18.

<sup>28</sup> K. Barth: *Ad limina* s. 24.

<sup>29</sup> *ibid.* 25.

diferenciaci však je spásná síla přivlastňována vnitřní milostí prostřednictvím vnějšího slova. — Tím je odstraněna nesnáz, že by kázání byla přičtena tatáž spásná síla jako svátosti (*signum gratiae efficax*) a nevzniká nebezpečí odsunout svátost, jako by nebyla nutná ku spasení (tak např. K. Barth, E. Brunner)<sup>30</sup>.

Zda je možno Barthovi činit tuto výtku, je otevřenou otázkou. V každém případě je v těchto otázkách mnohé, co potřebuje objasnění. K zasazení Slova do svátostných služeb Božích poznamenávají evangeličtí teologové (H. K. Müller-Schwefe, P. Brunner), že v katolickém pojetí váží, respektive převažuje svátost. Zatímco Y. Congar je hotov „přiznat Slovu sakrální strukturu“<sup>31</sup>, shrnuje Fr. Sobotta diskusi na katolické straně takto: „Energetická funkce je připisována čtení Písma a liturgickému jednání. Působnost kázání je chápána jako intencionální působnost noeticko-dynamicky“<sup>32</sup>, není tedy pojata svátostně. To vše potvrzuje konstatování K. Rahnera, že „vztah Slova, které působí spásu a svátostí“<sup>33</sup> ještě není vyjasněn.

Ekumenické rozpaky v otázce dvou spásných struktur — Slova a svátostí — se projevíly v komisi SRC pro víru a řád. Pod vlivem římskokatolických a pravoslavných členů se komise cele soustředila na sakramentální strukturu. Protestanti včas nerozpoznali — s výjimkou Valdenských — tuto nevyváženost dokumentu. Teprve při jeho recepci se ozvaly některé protestantské hlasy, které v dokumentu postrádaly strukturu slova Božího. Lidský dokument musel být doplněn, aniž by se vedla zásadní diskuse o na výsost důležitých otázkách vyváženosti mezi Slovem a svátostmi v bohoslužebném životě.

To zároveň ukazuje na bohosloveckou krizi v ženevském ekumenickém hnutí. Středem ekumeny je Kristus. To se stává pravdivou událostí v eucharistii. Tu však rozdělené církve společně neslaví. Tento střed teprve stojí před ekumenickým hnutím. Pro protestanty je Kristus spásně přítomen v kázání. Tato reformační zásada však je oslabena krizí a neúčinností kázání. Pomoc se hledá v bohatších liturgických formách. Tento sklon k liturgičnosti zůstává však na povrchu a nenachází při ekumenických setkáních zakotvení ani v eucharistii, ani v kázání.

<sup>30</sup> K. Rahner: *Die Verkündigung des Wortes*, in: *Concilium* 4 (1968), s. 176, citováno podle MPT I, s. 257.

<sup>31</sup> Y. Congar: *Das Verhältnis zwischen Kult und Sakrament und Verkündigung des Wortes*, in: *Concilium* 4 (1968), s. 176, citováno podle HPT I, s. 257.

<sup>32</sup> citováno podle K. Rahner, op. cit. HPT I, s. 258, Pozn. 13

<sup>33</sup> ibid. 258.

### 3. Příspěvek k ekumenismu

Jak je patrné z toho, co bylo řečeno, tvoří důraz na kázání dobré předpoklady pro ekumenické sblížení, zbohacení a bohoslovecký dialog. Římskokatolická církev integruje Písmo a kázání do širokého proudu liturgie a tradice. Upozorňuje evangelickou teologii na nebezpečí, že se odpoutá od proudu života jedné univerzální církve a zredukuje evangelium na humanitární program. Reformační církve, které zdůrazňují koncentraci na Písmo, varují před nebezpečím bujení různých tradic, které mohou zastínit poselství o díle Kristově.

Kázání jako *viva vox evangelii*, jako zvěstování kérygmatu má výsostně ekumenický význam. Ekumenický dosah kérygmatu spočívá v tom, že kérygma uchopuje skutečnost zjevení, nabízenou v slově Božím ještě před její dogmatickou formulací, která je verbální redukcí plnosti zjevení. Škola v Innsbrodu, která otevřela rozhovor o primátu kérygmatu před dogmatem, tím pomohla prorazit mnohé zkamenělé formy. Skutečnost kérygmatu nás ve víře spojuje dříve, nežli jsme s to naši jednotu vyjádřit v dogmatických formulacích. „Zprostředkování spásy (v dimenzi dějinné uchopitelnosti církve) a spásný proces (osobní spása, přivlastnění spásy) nejsou identické. Zvěstování Slova církví, (které také patří k její instituční podobě) může být jen doktrinární, legalistické a prakticky neplodné (ač samo o sobě správné). Teprve ve víře jednotlivce dochází toto zvěstování cíle, který je přesahuje a nemůže být konstituován jen skrze ně. Tato víra je svobodným činem rozhodnutí jednotlivce, které je spoluneseno a spolukonstituováno svobodným Božím zprostředkováním jeho milosti, která jako účinná milost (*gratia efficax*) není dávana samotnou církví, nýbrž spočívá výhradně v suverénní svobodě Boží.“<sup>34</sup>

Skutečnost zjevení, jeho pravda může být prostřednictvím jejího přivlastnění v kérygmatu táž v různých konfesích, ačkoli ji vyjadřujeme různými tradičními pojmy. Hledání kérygmatu v exegetické a homiletické práci vede k jednotě, která se stává realitou dříve, než ji můžeme formulovat.

Slovo Boží má ekumenickou dimenzi, směřuje k jednotě. Slovo kázání má sílu vzbudit víru v Ježíše Krista, abychom byli jedno jako Otec v Synu a Syn v něm. Tak máme i my být jedno v Otci i Synu, aby svět uvěřil, že Otec poslal Syna. A Kristus nám dá slávu, již mu dal Otec, která spočívá v tom, že jsme jedno jako Otec a Syn.

*Předneseno na katolické teologické fakultě university v Pasově 22. června 1995.*

<sup>34</sup> *Heilsvermittlung und Heilsprozess* (dílo redakce) in: HPT II, 1.57.

# CO JE TEOLOGIE?

## *Prolegomena k hermeneutickému pojetí teologie*

*Petr Pokorný*

**WHAT IS THEOLOGY?** The author defines the function of theology and reflects on the hermeneutic dimension of theology as a discipline as well as the hermeneutic function of the revelation of God in history. His intention is to demonstrate that theology, based on the testimony of God's revelation, may and should develop a general theory of human orientation in history. For this purpose he also tries to define the specific tasks of biblical research and of systematic theology.

### **A. Poslání teologie**

(1) Úvahy, které tu předkládáme, jsou vlastně prolegomena k hermeneutickému pojetí teologie, inspirovaná tezí o Ježíši jako podoběnství Boha. Rozpracovat takové pojetí může jen systematický teolog, ale biblistovi budiž dovoleno, aby touto odbočkou do oblasti dogmatických prolegomen naznačil svou vizi vztahu mezi vlastní disciplínou a oblastí systematické teologie a demonstroval tak zároveň, že i jako biblista pocituje odpovědnost za celou oblast teologické vědy. Zvláštní oprávnění mu v tomto případě dává skutečnost, že teze „Ježíš je podoběnstvím (metaforou) Boha“ byla do značné míry nezávisle formulována biblisty i systematickými teology: Eb. Jünger (1982, 395.491), L. E. Keck (244), W. Pannenberg (73nn), E. Schillebeeckx (1976, 555n), E. Schweizer (39f.59). Vycházejí většinou ze skutečnosti, že Ježíšova podoběnství království Božího nepřímou odkazují k jeho osobě jako ke klíči jeho vlastní zvěsti, a že velikonoční zlom zřetelně postavil celý jeho příběh do nového světla, takže o něm lze mluvit jako o Božím zjevení. Význam této teze vyplyne až z dalších úvah a z celkového náčrtu našeho pojetí, ale připomínáme ji hned na začátku, aby bylo zřejmé, kam naše úvahy směřují.

(2) Vyjděme z obecné a ne zcela přesné definice, podle níž je teologie reflexí víry. Různé náboženské spekulace, které chtějí přesvědčit svou vlastní stavbou nebo meditativní sugestivností a nedovedou přitom zřetelně odkázat k víře a k jejímu svědectví, nelze nazvat teologií a přičítat jim teologickou autoritu. Stejně však nelze nazvat vírou náboženské postoje, které samy sebe sice jako víru označují, ale k teologii nesměřují a zdráhají

vystavit samy sebe kritické interpretaci a reflexi. V teologii tedy běží o interpretaci víry, její domyšlení a konfrontaci s dějinnými modely naší orientace ve světě. Samozřejmě chápeme víru jako vztah k Bohu, tak jak ji chápal i apoštol Pavel, nejde o víru v povrchním pojetí, v němž se za víru považuje nekritické uznávání určitých výroků. Teologie tak má závažný hermeneutický rozměr. E. Schillebeeckx tomuto jejímu charakteru věnoval celý soubor studií, v nichž ukázal, jak se ve filozofické hermeneutice, jak ji prezentoval Hans-Georg Gadamer, objevují téměř všechny zásadní otázky, jimiž se z jiných předpokladů obírá také teologie.

Teologie tedy má svůj hermeneutický rozměr a jednou z možných cest k určení její funkce je pojmout ji jako principiální hermeneutiku, jako hermeneutiku toho, co podmiňuje všechno ostatní lidské jednání i myšlení, jako hermeneutiku v nejhlubším smyslu řeckého slovesa *HERMENEUEIN*.

Cesta k tomuto pojetí teologie je dána již v některých vrstvách Nového zákona. Autor čtvrtého evangelia se odvážil prohlásit (J 1,14), že Ježíš ve své dějinné existenci byl Slovem (Božím), „skrze něž bylo všechno stvořeno“. Podobně v Žd 1,2 čteme, že Bůh „promluvil“ skrze svého Syna, skrze něhož byly stvořeny eóny. Znamená to, že hermeneutický rozměr má nejen teologie, ale již dění, k němuž se vztahuje a které nazýváme zjevením Božím. Výroky, na které jsme odkázali, inspirovaly vznik pojmu zjevení a hermeneutický rozměr příběhu Ježíšova je vlastně tématem vši teologie. Ježíšův příběh je podle tohoto slova klíčem k poznání charakteru Boha jakožto milosti a pravdy (*CHARIS KAI ALETHIA*). Historicky je to vždy křesťanská teologie, která na Ježíše ukazuje a vykládá jeho příběh, ale je-li to skutečná křesťanská teologie, která je výkladem základního hermeneutického dění, musí být hermeneutikou principiální, ne křesťanskou nebo kerygmatickou hermeneutikou, ale kritickému ověřování přístupným výkladem skutečnosti vůbec. Takový výklad jistě vychází z církve a slouží jí, ale má-li být výkladem toho, co osmysluje veškerenstvo, musí tím zároveň směřovat k přesvědčivé orientaci v celém světě a oslovovat všechny lidi.

Teologie je tedy umocněnou hermeneutikou: Vykládá a domýšlí dosah určitého klíčového dění (ukazuje na něco, co tu je před ní) a současně odhaluje, že samo toto závažné dění je třeba chápat jako vědomé sebesdělení toho, co i té rozhodující události předchází a podmiňuje všechnu skutečnost — že jde o sebezjevení Boží. Aby mohla vyjádřit tuto skutečnost, s níž se setkává víra, ale která není součástí každodenní zkušenosti, musela teologie už v osobě autora čtvrtého evangelia hermeneutické kategorie patřičně „ohnout“ a novou skutečnost vyjádřit tak, že mluví paradoxně o slovu, které se stalo tělem. Teologická interpretace klíčového dění

spojeného s Ježíšem tak sama naznačuje, že termíny vzaté z oblasti jazyka jsou v tomto případě užity analogicky, metaforicky. To však patří k podstatě jazyka: Dovede odkázat a ukázat na to, co mu předchází a k čemu se vztahuje, a to i tehdy, když jde o skutečnost, která není přístupná obecnou zkušeností, nemá proto svůj kód ve slovní zásobě, ani na ni nelze ukázat — přiblížit se k ní deikticky (viz § A9). Proto hraje jazyk v životě víry tak specifickou roli. Víra se neobejde bez teologie, jakmile se stane svědectvím a začne komunikovat.

**(3)** To, co jsme pověděli o teologii jako reflexi, musíme nyní upřesnit. Teologie není přímou reflexí Boha, protože patří do dějin a nemůže z nich sama vystoupit. Tam, kde mluví přímo o Bohu, může vypovídat jen apofaticky, tj. tak, že vyjádří, čím Bůh není.

Teologie není ani reflexí Božího zjevení, tj. událostí, v nichž bibličtí svědkové zažili Boží zásah do dějin a v nichž poznali některý rys Boží ‚povahy‘. Tyto události jsou nám totiž dostupné jen nepřímou, skrze svědectví těch, kteří byli jejich přímými účastníky, naznačili jejich jedinečný dosah a byli jimi zaujati natolik, že sami ve své víře demonstrovali jejich působení a stali se v jistém smyslu jejich součástí.

Nelze však ani povědět, že teologie by byla reflexí víry, protože víra sama (rozdíl mezi hebrejským *‘-m-n* a řeckým *PISTEUEIN, PISTIS* se v raně křesťanském prostředí stírá) je, jak jsme pověděli, postojem: stavem spolehnutí, osvobozením od nejtíživější starosti, uvolněním k činu (Ga 5,6; Hejdánek s. 30). Její spolehnutí má sice svůj protějšek, který je jejím zdrojem i předmětem, o němž víra vydává svědectví, ale sama víra se vymyká přímé reflexi.

Proto je třeba vyjít z toho, co můžeme mít před sebou — ze slov svědků Božího zjevení, která jsou dostupná v písemné podobě (v textu). *Teologie je soustavná a kritická reflexe svědectví víry o Božím zjevení.* Jen nepřímou je reflexí víry a Božího zjevení.

**(4)** Biblický text mluví jako každé srozumitelné svědectví řečí ‚tohoto světa‘ (Jüngel 1982, 49), ale odvolává se na skutečnosti, které běžná zkušenost nezaznamenává. Takové svědectví je proto podezřelé z iluze. Může si však zjednat jistý respekt tím, že připustí své kritické ověřování a naznačí dokonce jeho postup. Potom můžeme mluvit o hermeneutice svědectví. Podobné postupy fungovaly již v době biblické, ale roku 1972 formuloval Paul Ricoeur teorii hermeneutiky svědectví, k níž ho inspiroval Filozof Jean Nabert a i v očích soudobé filozofie ukázal její věrohodnost. V době

postmoderny, kdy se prokázalo, jak mnohoznačná je empirie a jak se spekulativní orientace ve světě nemá oč opřít, nabývají váhu svědectví, která poukazují na určité události v dějinách a prohlašují o nich, že se z běžného dění vymykají svým jedinečným dosahem. Svědectví obsažená v biblickém textu proklamují nebo naznačují, že události, o nichž mluví, jsou zjevením Božím.

(5) Ricoeur upozorňuje na původní funkci svědectví při procesu na soudu. Člověk je forensní bytost, k jeho existenci nedělitelně patří, že se vztahuje k někomu, jemuž je odpovědný. To, o čem svědek svědčí, je vždycky nesamozřejmá záležitost, která stojí za to, aby byla projednávána. Ti, jimž je svědectví určeno, je mohou zlehčit, mohou je odmítnout nebo se vyhnout odpovědi, ale nemohou popřít skutečnost svědectví a pravděpodobnost, že je tu něco, co svědectví předchází. Svědectví je přítomnou podobou toho, co dosvědčuje. Svědkem Božího zjevení je církev se svým vyznáním. Neexistuje sama pro sebe, ale přes svou hříšnost a přes svou dnešní menšinovost zůstává nepřehlédnutelným svědkem. Obírat se svědectvím církve je smysluplná a vědecky oprávněná činnost teologie už proto, že jde o svědectví konkrétní a sociologicky uchopitelné skupiny.

Orientační role jazyka se projevuje ve svědectví tím, že dovede naznačit víc, nežli je to, co zachytíme pouhým referátem. Vlastní událost je totiž víc, nežli její smyslově vnímatelný povrch. Je to referovatelná stránka dění + jeho působení na svědky + jejich svědectví + jeho působení na všechny „soudce“, kterým je určeno. Svědkové se s celým svým novým sebe-pochopením stávají součástí toho, o čem svědčí. Tímto způsobem vstupuje do dějin všechno nové.

(6) Svědectví se děje prostřednictvím řeči. Řeč je uplatněním jazyka a ten je systémem kódů, které mapují lidskou zkušenost a kategorizují ji. Slova jsou vlastně kategoriemi spojujícími podobné jevy podle jejich funkce. U některých slov je tato kategorizace podle funkce (ne podle jevu) nápadná (pes, stůl, mít [jinak „mám“ dům, jinak „mám“ chřípku a jinak „mám“ zlost]). K slovní zásobě přistupují gramatická pravidla, která strukturují (organizují) svět všech mluvčích a umožňují v něm orientaci. Otázky povahy vztahu jazyka ke světu můžeme ponechat otevřené, protože existuje celkem široká shoda v tom, co je pro nás rozhodující, totiž že jazyk dovede referovat (v případě svědectví je referát, relace jeho závažným rozměrem — Ricoeur 1975, 80.84), ale především vždy dává pokyn k určité orientaci. Už to, že něco „stojí za řeč“, naznačuje jeho význam pro přinejmenším nejbližší



budoucnost. Jazyk tak prostředkuje mezi člověkem a člověkem, lidmi a věcmi (dva mluví o něčem), ale i mezi minulostí, přítomností a budoucností. U svědectví vystupují tyto funkce jazyka zvláště zřetelně do popředí.

(7) Podle Ricoeura je hermeneutika svědectví přes všechno možné podezření z libovольnosti a klamu svědků silná právě v tom, že svědek předkládá své svědectví soudu těch, které oslovuje. Jeho svědectví je zaměřeno k tomu, aby ty, jimž je určeno (tj. soudce), o pravdivosti svého výkladu přesvědčil, aby je získal a aby mu uvěřili — jde o *persuasio*, které však nemůže rozhodnutí soudců vynutit, nechce-li ztratit svou autenticitu. V oblasti křesťanské víry se odvoláváme na apoštolské vyznání a vyjadřujeme tak, že se opíráme o prvotní svědectví — o svědky kteří viděli (dle Lukáše ‚chodili s Ježíšem‘) a jako svědkové transformovali tuto svou primární zkušenost ve svědectví, které můžeme číst, ale které v této podobě ani po staletích neztrácí svou funkci svědectví.

Lze namítnout, že jazyk může klamat, že to mohou být ‚jen slova‘. Jenže právě toto trvalé podezření je samo dokladem toho, jak jazyk může poctivému soudci sloužit i ke zprostředkování opačným směrem, tj. od ‚soudce‘ k vyjádření pochybnosti a ke kritickému ověřování skutečností, na něž se odvolává svědectví (zpětná vazba).

[Není to náhoda, že na forensí pojetí člověka navazoval už apoštol Pavel, když evangelium formuloval jako svědectví o osvobozujícím soudu nad hříšným člověkem na Božím soudu, takže adresáti svědectví se stali ‚soudci‘ v paradoxním metaforickém smyslu — jako ti, kteří mohou vědomě přitakat k osvobozujícímu rozsudku týkajícímu se jejich osoby.]

(8) To, co jsme pověděli neznamená, že teologie by jako hermeneutika svědectví podala důkaz existence Boha, že by sama vzbudila víru a nahradila svědectví logickou argumentací. Znamená to však, že teologie bude umět domyslet svědectví víry ve vztahu ke světu a na pozadí otázky po jeho smyslu, že i nevěřícímu bude umět naznačit vnitřní kongruentnost svého výkladu světa a na něm založené orientace. To není záležitost přímého svědectví, které volá k rozhodnutí. Teologie je tu k odpovědnému utváření života těch, kteří se již vydali na cestu víry.

Můžeme se tomu učit i v samotných biblických textech, které nejsou jen svědectvím, ale jsou již také teologií, k níž, jak jsme pověděli, každé odpovědné svědectví tihne. Říká-li Pavel v 1K 1,24, že bláznovství kříže je pro křesťany moudrostí, myslí tím, že přitakat ke svědectví, podle něhož se v ukřížovaném Ježíši projevil Bůh, znamená nalézt východisko, z něhož

Lze všechno posoudit ve správném světle (2,15). Takové přitakání je totiž vyznání — je projevem přítomnosti Ducha Božího, který umožňuje hledět na věci z Božího hlediska. Pavel tu dokonce argumentuje rozšířeným antickým pravidlem ‚stejně stejným‘ (1K 2,11n srv. Démokritos, Platón). Takové bláznovství, které vede k moudrosti, je tedy něco jiného než skutečné bláznovství, které zůstává nesrozumitelné, protože nedovede osvětlit nejhlubší lidské otázky (1K 14, 23—25).

Těchto několik poznámek k 1. epistoletě Korintským zároveň ukázalo, že teologie používá k výkladu svědectví o Bohu nejen lidská slova, ale i některé filozofické představy. Biblické vědy se nemohou vyhnout těmto zásadním otázkám teologie, které je spojují s teologií systematickou.

(9) Uzurpace světské řeči pro vyjádření a výklad svědectví o Bohu je možná jen za určitých podmínek. Jazyk je schopen přesáhnout oblast dané zkušenosti, z níž čerpá své jednotlivé prvky, a naznačit (signalizovat) skutečnost novou, smysly nedostupnou. Protože jde o novou skutečnost, nemůže pro ni mít ustálený jazykový kód (termín) a musí ji signalizovat nepřímo, analogickou řečí. Jejím základem je v podstatě metafora. Metafora jako neobvyklé spojení známých kódů, kterému se jazyk zprvu vzpírá, může být signálem nové skutečnosti. Když se objevily první automobily, nebyl tento jev obecnou zkušeností, nebyl zakódován ve slovní zásobě, ale jazyk uměl stručnými metaforami (např. kočár bez koní) charakterizovat jeho zjev i funkci a vyslat tak zřetelný signál o této nové skutečnosti. Takovému novému metaforickému spojení se v lingvistice říká inovace.

Automobily se brzy rozšířily a výraz automobil (auto) se stal jedním z nejběžnějších jazykových kódů. Jsou však skutečnosti, které jsou mezní (eschatologické), týkají se všech lidí a vyžadují osobní důvěru a rozhodnutí („soud“), ale na tomto světě patrně nikdy nebudou běžnou zkušeností. O nich je třeba mluvit analogickou řečí (metaforicky). Proto Franz Overbeck mohl koncem minulého století napsat, že teologie je samá alegorie. Myslel to kriticky, ale ve skutečnosti se v oblasti celkové orientace bez analogické řeči neobejdeme. Tam, kde jde o celkovou orientaci v dějinách, mluvíme i v sekulárním prostředí o poklesu nebo vzestupu morálky nebo výroby, hledíme dopředu vsříc budoucnosti a ohlížíme se dozadu, i když je zřejmé, že jde o metafory, protože v einsteinovském vesmíru není žádné absolutní nahoře a dole, vpředu a vzadu. A protože s vírou je celková orientace nedílně spojena, užívá také řeč víry metafory. Za to se nemusíme stydět, jde jen o to, pracovat s metaforami metodicky a kriticky — uvědomit si, jak fungují.

Když Ježíš zvěstoval ‚evangelium‘, mluvil inovující metaforou o ‚království Božím‘. Ta se stala klíčovým pojmem celé jeho orientace v životě a ve světě. Strukturu této eschatologické skutečnosti osvětloval dalšími metaforami: Království Boží je jako... a následovalo podobenství. Po velikonočních se začalo ve stejně odvážných inovacích mluvit o Ježíšově vzkříšení (z mrtvých), o vykoupení (z hříchu), o smíření (nabízeném Bohem) a podobně.

V takových případech nejde o metafory ve smyslu okras, jak je chápal Aristoteles (Poetica 22). Jde o nenahraditelný výraz nové skutečnosti, který nelze opsat jiným, ‚racionálním‘ způsobem, jde o ‚*Sprachereignis*‘, jak to naznačil už Ernst Fuchs a jak to jako ‚zkusný symbol‘ v souvislosti s biblickou řečí charakterizoval Norman Perrin. Programaticky se tomuto jevu věnovali ve dvou společně vydaných studiích Paul Ricoeur a Eberhard Jüngel.

Na tomto místě musíme upozornit ještě na jednu skutečnost. Overbeck mluvil o teologii jako samé alegorii, ale ve skutečnosti se to týká především jazyka víry, ne odborné teologie, která užívá také odborného jazyka (mluví o soteriologii, kérygmatu a pod.). O ne-běžných skutečnostech můžeme a v určité souvislosti musíme pojednávat nejen pomocí metafory, která v zásadě apeluje na každého, ale také tak, že pro ně hned vytvoříme nový kód. Ten je sice v běžné řeči nesrozumitelný, ale domluví se jím ti, kdo se skutečností jím označovanou mají jistou zkušenost. Je to menšina, která se užitím takové odborné řeči izoluje. Na rozdíl od idiolektů, které jsou projevem zamýšlené izolace, je izolace těch, kdo užívají odborné názvosloví, jen metodická. Umožňuje jim, aby něco vytvořili pro ostatní. To ale v případě teologie je třeba vyjádřit analogicky.

**(10)** Hermeneutické pojetí teologie není v protestantském prostředí samozřejmé, protože Karl Barth ve svých raných spisech popíral jakoukoli analogii v obavě před tím, že by tak mohla být omezena svrchovanost Boží milosti, jak se to někdy dalo při nepřesném užití výroku o *analogia entis*. Později však přiznal, že bez analogické řeči bychom se o Bohu vůbec nemohli vyjadřovat (a Ježíš by nemohl mluvit podobenství) a zdůraznil nutnost analogie víry — *analogia fidei* (Barth 1947, 28; srv. Jüngel 1982, 491). V návaznosti na Anselma z Canterbury mohl mluvit o racionalitě teologie, i když nejde o racionalitu odhalitelnou empiricky, nýbrž jen skrze svědectví. Je to racionalita ve smyslu Anselmova pojetí *ratio*, které zahrnuje víru jakožto noetické východisko (1958, 44—52). Nicméně jde skutečně o hermeneutiku, která nabízí možnost zpětné vazby, ověření vnitřní

kongruence a kontrolu působení v dějinách. Tzv. kerygmatická nebo teologická hermeneutika, která se také odvolává na Bartha, tyto otázky v poslední době odsunula a tak přestává být hermeneutikou.

*Smyslem interpretace je především zprostředkování mezi různými podobami projektu světa, jak jsme o tom právě mluvili. Křesťanské zvěstování není nikdy ryze kerygmatické, je vždy vtěleno do jednotlivých projektů, které směřují k celostnosti a mají proto některé rysy mýtu. Jejich ideologizaci se nevyhneme tím, že se pokusíme vypreparovat čisté kerygma zbavené všech pokušení mýtů (do prázdného domu by se hned nastěhovalo sedm horších duchů), nýbrž jen tím, že budeme vytvářet koncepty vědomě otevřené, metaforické.*

## B. Předmět teologie

(Biblické disciplíny)

(1) Teologie jako disciplína se formovala v dějinách církve a její jednotlivé obory mají i své historické pozadí. Do současné podoby se vyvinuly až v posledních dvou stoletích, ale už v době Otců se rýsuje zřetelné rozlišení mezi exegezí a dogmatikou (obě tyto disciplíny byly také historické i praktické) — mezi biblistikou (včetně tzv. biblické teologie) a teologií systematickou. Osvětlení jejich rozdílů i vzájemného vztahu pomůže osvětlit vnitřní stavbu teologie i metodiku teologické práce.

(2) V této souvislosti je třeba upozornit na otevřenou otázku, zda svědectví může dosvědčovanou událost zastoupit natolik, že samo se může stát zjevením (k tomu tíhne teologie Rudolfa Bultmanna), nebo zda je svědek a jeho svědectví součástí dosvědčené události právě tím, že demonstruje její prioritu před vším dosvědčováním (při takovém přístupu převažují v exegezi kritické metody diachronické před synchronickými). Metodicky však musíme vždycky vycházet ze shodného mínění, že bezprostředním předmětem výkladu zůstává biblický text.

(3) Závažnou otázkou je i vztah mezi odstupem od předmětu bádání, který je nezbytný pro každý kritický výklad, a mezi vlastním hermeneutickým postupem, který musí dojít až ke konfrontaci s textem jako svědectvím, které si činí nárok na rozhodnutí těch, jimž je určeno, tedy i exegeta i čtenáře jeho výkladu. Současná biblistika v tomto ohledu nedosáhla shody, protože výrazná vlna amerického neoliberalismu je zaměřena zřetelně pozitivisticky.

Z hermeneutického hlediska však musíme upozornit, že osobní zaujetí nelze nikdy zcela odmyslet. I v přírodních vědách je výrazně zastoupeno už v tom, že exaktními metodami nelze zdůvodnit volbu badatelského pole. Rozhodující obranou proti subjektivismu je vědomé přiznání intencionality poznání (Hübner 244n s odkazem na E. Husserla), které umožňuje její kontrolu a intersubjektivní sdělitelnost.

(4) Dalším problémem je, zda dosvědčené události samy, bez teologické reflexe, tvoří jakousi osu dějin viditelnou hned po přijetí svědectví (teorie „dějin spásy“), nebo zda formují jen postoj těch, kdo svědectví uvěřili, a zda tak pro širší dějinnou orientaci volají po teologické reflexi. To jsou v současné teologii otevřené otázky. Rozhodující však je, že struktura Bible, která sice obsahuje i sapientní oddíly a rozsáhlé hymnické texty (např. žalmy), je určena narativními látkami nebo profetií, která se přímo vztahuje k dějinám. Je také nesporné, že tyto události mají své nezvratné pořadí: Nelze pochopit přijetí Desatera bez svědectví o předchozích „skutečích Hospodinových“, nelze zaměnit svědectví předexilních a poexilních proroků, nelze zaměnit pořadí Starého a Nového zákona. Proto trváme na původní tézi o tom, že biblistika se přes text hledí orientovat na tom, o čem text vydává svědectví, jak to ostatně můžeme sledovat na reflektivních textech Bible samotné (žalmy, epištoly).

(5) Závažná je otázka ověření svědectví. Samozřejmá námitka je, že vystoupit se svědectvím může každý a základní problém soudu je ověření pravdivosti jeho výroků. Tady platí, že autentické svědectví, jak jsme již také pověděli, zahrnuje vždycky určitou informaci o události, na jejíž význam upozorňuje. Událost samu tak vědomě vystavuje dalšímu zkoumání v hluboké důvěře, že žádný poznatek, který se k ní vztahuje, nemůže jeho pravdivým svědectvím otrást.

Aplikujeme-li tuto hermeneutiku svědectví na křesťanskou víru, potom to znamená, že právě víra otvírá cestu kritickému vědeckému zkoumání toho, k čemu se vztahuje, především tradice o Ježíšovi. Již koncem prvního století se tato zpětná vazba stala nezbytným požadavkem při potlačování zřetelně falešných vyjádření Ježíšova významu, formulovaných doketickými směry: „Podle toho poznáte Ducha Božího: Každé vnuknutí, které vede k vyznání, že Ježíš přišel v těle, je z Boha“ (1J 4, 2). Šlo zřejmě o významnou normu, protože se s ní setkáváme několikrát (2J 7, Ef 4, 20—21). Jakýkoli pokus oslabit tuto historickokritickou funkci ověřování svědectví, kompromituje svědka i jeho výrok. Historická kritika má tedy v teologii

pozitivní, teologickou funkci, kterou bychom mohli charakterizovat jako dnešní, našim soudobým možnostem odpovídající analogii novozákonní kategorie paměti, či vzpomínky (ANAMNĚSIS, MNEMONEUEIN). S trochou nadsázky bychom také mohli povědět, že má i funkci pokání, protože krotí náboženskou tendenci k vytváření svévolných obrazů a s nimi spojených nových významů.

Bez tohoto ověřování ztrácí svět hodnot reprezentovaný jazykem vztah k dějinám, stává se nevědomky restaurovaným mýtem, pohádkou. Soustředíme-li se jen na analýzu vnitřní sémantické stavby, dojdeme při exegezi některých pohádek k podobným výsledkům, jako při exegezi biblického textu. Vztah ke skutečnosti zůstane nejasný. Svým dílem to nechtě doložil Eugen Drewermann.

To jistě neznamená, že důkaz souhlasu svědectví se zjištěným průběhem události je důkazem věrohodnosti svědkova výkladu a postoje. Znamená to však například, že vyjádření významu určitého svědectví nemůže být v rozporu s fakty v něm obsaženými. Tedy ani žádná teologie nemůže být v rozporu s Ježíšovými postoji a se základními výrazy velikonoční víry, jak je můžeme poměrně spolehlivě vyčíst z jinak neúplných údajů v nejranější křesťanské literatuře. Bez znalosti faktů a bez jejich kritického ověření nelze žádný soudní spor vyřešit.

**(6)** Vlastní výklad však neskončí zjištěním „jak to ve skutečnosti bylo“. Rozhodující je, aby adresáti výkladu pochopili, na jakou cestu je text svědectví zve, aby poznali význam toho, nač se svědectví odvolává. Základní výroky svědectví víry jsou však dnes nejasné bez výkladu. Jasně je přísloví „Kdo nepracuje, ať nejí“ (2Te 3,10), ale to je pravda, která nepatří k jádru biblického svědectví. Zato základní výroky jako „Syn člověka nepřišel, aby mu sloužili, ale aby sloužil a dal svou duši jako výkupné za mnohé“ (Mk 10,45) jsou srozumitelné jen s výkladem. V tomto případě to znamená (a) zasadit výrok do kontextu (úvod k pašijnímu příběhu), (b) konfrontovat jej s paralelními výroky (ustanovení večeře Páně), (c) definovat sémantické předpoklady v pochopení jeho významu (role Syna člověka v tehdejších textech, sociální význam vykoupení v tehdejší společnosti) a (d) ověřit referenční funkci výroku (jeho vztah k životu Ježíše Nazaretského). To je v kostce poslání biblistiky.

Je to však systematická teologie, která definuje aktuální střed biblického svědectví a soustavně je konfrontuje se současnými koncepty života. Je to systematická, která inspiruje praktickou teologii (jejíž závažnou roli nepopisujeme pouze z metodických důvodů), aby výsledky exegeze a biblické

teologie zasadila do nových souvislostí a homiletickým nebo pastoračním výkladem biblického textu umožnila jeho nové, přímé vnímání, aby navodila chápavou, kritikou prošlou „druhou naivitu“ čtenáře a posluchače (Ricoeur).

Tím jsme však již předběhli tok našeho výkladu. Naše dosavadní výklady měly v navázání na Ricoeurovu filozofii naznačit smysl tradičních metodik a podoborů biblistiky. Biblistika sleduje souvisle svědectví (exegeze biblického textu) i prostředí, do něhož byla původně určena (dějiny doby) a zkoumá jeho kongruenci (biblická teologie). *Biblická teologie* jako vrcholná část biblistiky *interpretuje biblické svědectví víry o Božím zjevení dnešní řečí tak, aby dnešní člověk pochopil, jak toto svědectví pomáhalo svým původním adresátům* (tzv. authorial readers) *řešit jejich tehdejší problémy a orientovat se v tehdejším světě.*

(Systematická teologie)

(7) Jestliže jsme na začátku naznačili, že teologie v podstatě kryje pole filozofie, je to především úloha teologie systematické. Řekli jsme již, že zjevení Boží se nevyčerpává v události, na níž svědectví o Božím zjevení odkazuje. To, co se zjevuje, je víc než třeba vyjít z Egypta, je to Bůh sám, který se tak zjevuje (resp. jeho „jméno“): Gn 35,7; Ex 3,14.16; 1S 3,21 aj.) nebo jeho „spasení“: Ř 1,17. Zjevující události [sen na konkrétním místě; neobvyklá událost jako hořící keř; víze (Iz 6,8); blíže neurčené Boží oslovení, které se událo v určitou dobu (Jr 1,2); nebo dějinná událost jako byl odchod Izraelských z Egypta (Ex 12,17; 20,2) aj.] jsou projevem toho, co se zjevuje, otvírají k němu cestu. To, co se zjevuje, se ve zjevující události nevyčerpává. Jinak by teologie nemohla mluvit o Ježíši jako Božím zjevení, protože Ježíšova smrt by potom byla smrtí Boha.

Obsah zjevení je většinou konkretizován. Bůh se zjevuje, aby zjevil něco ze své vůle v podobě zaslíbení, konkrétního soudu, nebo varování, takže svědectví o jeho zjevení jej nejen reprezentuje, ale umožňuje také orientaci v dějinách a řešení velkých lidských otázek. Proto teologie řeší velkou část otázek, jimiž se obírá i filozofie. (To neznamená, že by katedra filozofie na teologické fakultě měla jen dodávat filozofické informace systematické teologii. Teologie a filozofie mají různá východiska, což platí i o křesťanské filozofii inspirované vírou. Proto se mohou doplňovat.)

Již sám pojem zjevení zavedla systematická teologie, biblistika k jeho zavedení přispěla jen nepřímo, protože termíny, jimiž se zjevující dění označuje, nejsou jednotné (deriváty kořene *g-l-j*, APOKALYPTTEIN, APOKALYPsis, výroky pro Boží mluvení a jednání a pod.) a objevují se

většinou až ve pozdějších vrstvách. V některých částech Bible se jako o zjevení mluví jen o konečné, eschatologické bezprostřední blízkosti Boží (Ř 8,16; IP 1,5 aj.). Pro ni však systematická teologie užívá označení teofanie.

**(8)** Teologicky reflektované svědectví vede k události samé, ke zjevení Božímu. Ježíšův význam spočívá v tom, že je rozhodujícím zjevením Božím. Zjevení v tomto případě znamená, že na určitém místě dějin se odhaluje povaha Boží a jeho záměr, který neplatí jen ve chvíli zjevení. Jeho milosrdenství je elementárnější skutečností, nežli čas našich dějin a stojí na jeho začátku a konci. Kristus je *alfa i omega*.

Tady však vyvstává závažná otázka: Jak se má tento výklad Ježíšova příběhu jako zjevení Božího k výrokům zvěstujícím, že v Ježíši Kristu se uskutečnilo Boží spasení, že to byla jeho oběť, která je teprve umožnila? Zdánlivě ortodoxní odpověď, která ze všech různých, paralelně užívaných výrazů pro Ježíšův význam vybírá jako jedině rozhodující ten, podle něhož je Kristova smrt --- (zástupná) smířící oběť (Ga 3,13; 2K 5,21; Ř5, 6nn) za lidské hříchy --- ve skutečnosti kacířská, protože upřednostňuje určitý obraz světa (Kristova oběť je nutnou satisfakcí, která musí být dána spravedlnosti za porušení jejich požadavků), v němž je vzkříšení jako základní výrok velikonoční víry vlastně nadbytečné. Přesvědčivost pavlovské metaforické impertinence, s níž mluvil o smrti spravedlivého a osvobození hříšníka a tím právní kategorie přetavil, v takovém pojetí vyprchá a z teologie se stává poučení o technologii zákroku na záchranu člověka. Naivní liberální popírání takové teze, která Ježíšův příběh chápe důsledně jako pouhou ilustraci působení Boha jako duchovního principu, jen potvrzuje, jak hluboce jsou falešné alternativy zakořeněny v současném křesťanském vědomí.

**(9)** Máme-li takové falešné alternativy překonat a uvědomit si, proč výroky o zástupné smrti Kristově nabyly v nejranější tradici, u Pavla a potom v reformaci takový význam, musíme si uvědomit některé skutečnosti, které se týkají její funkce, a tu potom interpretovat. Jen tak budeme teologicky přesní. Musíme uvážit:

**(a)** Smířící oběť (Lv 17,1nn; srv. 2Mak 7,37; 4Mak 6,27nn), byla výrazem reálné nápravy smrtelných důsledků hříchu (Janowski s. 358n). I když helénističtí čtenáři Nového zákona nemohli celému tomuto pozadí plně rozumět, chápali, že jde o výraz závislosti jejich naděje na příběhu Ježíšově.



**(b)** Výrok o smířčí oběti je samozřejmě metaforou. Příným popisem nenahraditelnou metaforou (viz § 9). Obraz z obětního řádu je metaforicky inovován výroky a konotacemi, které jej obracejí naruby: Jde o lidskou oběť, konanou mimo chrám, jednou pro vždy, za mnoho lidí atd. O naplnění obětního řádu můžeme mluvit jen s výhradou. Říkám-li, že jde o metaforu, neznamená to, že Ježíšova smrt by nebyla skutečností. Metaforou je v této souvislosti obětní řád, který tak slouží k tomu, aby v upravené podobě vyjádřil jedinečný význam skutečného příběhu Ježíšova.

**(c)** Jde-li o metaforu nenahraditelnou příným popisem, musí o to více jít o metaforu nahraditelnou jinými metaforami. Jen tak lze naznačit náskok skutečného významu Ježíšova příběhu před jeho lidskými výrazy a zabránit jejich zideologizování. Již od nejranějších výroků křesťanské víry můžeme sledovat paralelní užití jiných výrazů pro Ježíšův jedinečný význam, přičemž je závažné, že výrok o zástupnosti jeho smrti mohl být postrádán v tak významných formulích víry jako je formule Syna v Ř 1,3—4, hymnus v Fp 2,6—11, vyznání v 1Tm 3,16 nebo Apoštolské vyznání víry. Děj předchází a přesahuje výrazy jeho významu.

Každá vědomá orientace v životě je příklonem k určitému svědectví, kterému věnujeme důvěru a spolehne se na ně. Nesmí však zabsolutnit jeho výraz, nechce-li propadnout pověře. Tam, kde jde o nejpodstatnější svědectví, mluvíme o této důvěře jako o víře a rozhodnutí ‚soudu‘ je vyznáním. Ladislav Hejránek upozorňuje ve svých pracích — alespoň tak chápu jeho závažný přínos — že víra není na řeč svědectví vázána, nespočívá v jeho opakování, ale v otevřenosti vůči novému a ve spolehnutí. Teologické myšlení nadto zdůrazňuje, na co (na koho) víra spoléhá: „Uvěříš-li ve svém srdci, že Bůh ho (tj. Ježíše) vzkřísil z mrtvých...“ (Ř 10,9b).

**(d)** Je-li něco nápadným společným jmenovatelem výroků o Ježíšově významu, je to výrok o Ježíšově vzkříšení. Zásadně má smysl i mimo spojení s výroky o zástupné smrti (je autosémantický): 1K 15,12a.15; Ga 1,1; Ř 10,9b; 1P 1,21; Sk 4,10 aj. Podobně autosémantické byly výroky o zástupné smrti: Ř 5,6; 1P 3,16; 1J 3,16 aj. Jejich postupné zařazení pod společného jmenovatele, jímž se stal výrok o Ježíšově vzkříšení, umožnilo, aby celý Ježíšův příběh byl pochopen jako Boží zjevení: Ježíš je ten, k němuž se Bůh přiznal tím, že mu otevřel novou budoucnost — že jej ‚vzkřísil‘. (I slovo ‚vzkříšení‘ je v této souvislosti metafora. Každý vzkříšený nakonec umře. Jenže Ježíš byl vzkříšen až po své smrti. Bylo to vzkříšení ‚z mrtvých‘).

**(e)** Výroky o zástupné smrti Ježíšově, ať už mluví řečí kultu (oběť, beránek, smířčí oběť, krev, ‚vydání‘), řečí společenských funkcí (vykoupení, spa-

sení — záchrana), osobních a politických vztahů (smíření) nebo trestního práva (zástupnost, ospravedlnění), navazují na starou tradici o ustanovení stolu Páně (Mk 14,22—25par a 1K 11, 3—25), podle níž Ježíšova smrt je součástí jeho vlastní zvěsti a přijde k dobru celému společenství (srv. Mk 14,25par a 1. 22,15 s 1K 11,26b). To je patrně getsemansky bolestně vybojovaný výraz Ježíšova vlastního sebepochopení. Jeho smrt není konec jeho díla, ale není to celé jeho dílo. Je dovršením, pečetí jeho příběhu (Kasper s. 143).

(10) Apokalyptické pozadí pojmu vzkříšení (1Te 1,9n) se brzy stalo nesrozumitelným, ale výrok o vzkříšení působil dále jako zřetelný výraz pro Boží rehabilitaci Ježíše jako ‚přítele hříšníků‘. A již v tom je v jádru obsažena celá christologie. Lukášovské spisy chápou Ježíšovu smrt na kříži jako projev důslednosti, s níž zpřítomňoval Boha jako milosrdného Otce.

Odpověď na problém vztahu mezi pojetím Ježíšova příběhu jako zjevení věčné povahy Boží a jeho pojetím jako události, v níž se Boží spasení uskutečňuje, zní tedy: Bůh zjevuje svou věčnou vůli a své slitování nad hříšným člověkem skrze událost na místě lidského pobytu — na konkrétním místě dějin.

(11) Jestliže je legitimní považovat Ježíše v celém jeho životním příběhu, jenž se udál na konkrétním místě a v konkrétním čase dějin za zjevení Boha, za skutečně zjevení svatého, námi nepodmíněného Boha, můžeme (a necheeme-li propadnout naivnímu antropomorfismu, musíme) jej brát za Boží zjevení ve smyslu předmětným popisem nenahraditelné metafory (viz § A9), jak jsme o tom mluvili v § A1. Jde o ‚osobní podobenství Boha‘ (Jüngel 1985, s. 395n). To měly první generace křesťanských teologů na mysli, když mluvily o Ježíši Kristu jako o slovu Božím.

Přesto se musíme vyvarovat možného nedorozumění. Prohlásíme-li dějinný příběh za podobenství Boha, může to relativizovat celé dějiny a vést k platonismu. Eberhard Jüngel (tamt.) a Norman Perrin (s. 30nn) formulovali podmínky, za nichž se takovému nebezpečí lze vyhnout. Oprávněnost jejich záměru se nyní pokusíme podepřít argumentací vycházející z domyšlení teorie metafory, jak jsme o ní mluvili v § A9. Víme již, že metafora dovede na rozdíl od běžného jazykového kódu naznačit (signalizovat) novou skutečnost. Na rozdíl od jejího vyjádření opisem jde o sdělení ‚intenzivnější a sdělitelnější. Sdělitelnější pro svou názornost a intenzivnější proto, že svou nečekaností a nápadností vybízí k zaujetí stanoviska, k rozhodnutí.

K těmto rysům metafory lze přičíst ještě jeden, který vyplývá z toho, co o metafoře bylo již pověděno, a v naší souvislosti hraje závažnou roli. Řekli jsme již, že metafora může reprezentovat novou skutečnost tím, jak nečekaným spojením jazykových kódů vytváří nový obraz, který proráží hladinu běžné zkušenosti a v zárodku zahrnuje alternativní projekt světa. Pro tuto svou vlastnost umožňuje metafora nový pohled na skutečný svět. Můžeme o tom mluvit jako o *pravidle metaforické výměny*: Tam, kde posluchač nebo čtenář metaforické sdělení přijme, vstoupí vlastně do jeho alternativního světa a nabude tak odstup od světa, který do té doby považoval za jedině skutečný. A z hlediska světa takové autentické metafory se jeho dosavadní svět začne jevit jako ‚okolí‘ a celý se ocitne v novém světle.

Někdy je tato výměna naznačena již v podobenství samotném: Kdo například přijme za své podobenství o posledním soudu z Mt 25,31–46, ten v každé konkrétní pomoci druhému člověku pozná znamení rozhodující, eschatologické, Boží skutečnosti. Kdo hledá ‚království Boží‘, tj. nechá se touto nenahraditelnou metaforou přesvědčit, že království Boží ‚je k nalezení‘, tomu se okolní příroda, jako jsou lilie nebo létající ptáci, stává metaforou Boží lásky (Mt 6, 19—34par.). Kdo jedení eucharistického chleba chápe a prožívá jako společenství s ‚tělem Kristovým‘, tomu se každé společné stolování stává obrazem Boží starosti o člověka, která přesahuje hranice pozemského žití.

Pravidlo metaforické výměny, jehož účinky můžeme zřetelně sledovat zejména u metafor, které se týkají základní orientace člověka, potvrzuje, že metaforou se za určitých okolností může stát část konkrétní lidské předmětné skutečnosti.

**(12)** Mluvit o Ježíši jako podobenství Božím znamená vstoupit nejprve do světa metafor, v nichž mluvil on sám. Nemluví v nich o sobě, ale vezmeme-li vážně podobenství o rozsévači (Mk 4,1—9par) nebo o kvasu v mouce (L 13,21par.), začne se on sám, pozemský Ježíš, jevit v novém světle: Jeho čas je chvílí, kdy se rozsévá k věčné žni, jeho konkrétní dějinný příběh se stává středem všeho stvoření (srv. Schweizer s. 39n).

Mluvit o Ježíši jako podobenství Božím znamená však také vstoupit do světa povelikonočních metafor, které svědčí o Ježíši jako Synu Božím, jako o Pánu nebo jako o tom, jehož Bůh vzkřísil z mrtvých — a z jejich hlediska poznat nově svět, který je naším okolím. Tento vstup do světa povelikonočních metafor nabyl v dějinách historický tvar křesťanského vyznání. Vstoupit do tohoto světa znamená uvidět všechn okolní svět v novém světle. Svět potom přestává být chaotickým děním. Začne být světem, ve

kterém se lze orientovat. Lze poznat, co je dobré a odpovídá tak nejvlastnějším určení světa, a co mu odporuje a je absurdní. Svět, tento konkrétní a předmětný svět, začne celý ukazovat k Bohu jakožto svět směřující k Božímu soudu a jakožto svět trvající z Boží milosti a směřující k jejímu dovršení.

Jinak řečeno: Vezmeme-li vážně výrok o Ježíši z Nazaretu jako Synu Božím, pochopíme nejen, že autentická metafora může mít pevný dějinný základ, ale i to, že dějiny, nahlíženy z určitého bodu, mohou ve vší své konkrétní realitě a závažnosti ukazovat ke skutečnosti ještě závažnější a zřejmější (srv. Jüngel 1980, s. 187nn).

Je to analogie, jejíž autenticitu je možno a nutno ověřovat kongruencí obrazu světa, který z ní plyne podle pravidla metaforické výměny (§ A8), i shodou svědků (§ A5), ale především analogie, k jejímuž odhalení vede úzká cesta důvěry v předložené svědectví — víry. V tom musíme dát za pravdu barthovské dialektice. Je však cestou k odhalení vnitřní stavby celé skutečnosti. Ve zjevení se odhaluje důstojnost všeho stvořeného jako toho, co právě ve své relativní autonomii a svobodě zahrnuje i jedinečný příběh (tedy nikoli pouhý příklad) Ježíšův, který přesahuje sám sebe a stává se metaforou Boha.

Teď zbývá již jen připomenout, že metafora je otevřený projekt, že hermeneutika tento náskok skutečnosti před vyjádřením jejího významu předpokládá, že to v teologické hermeneutice platí dvojnásob, a že z povahy zjevení samého plyne nejen otevřenost procesu vydávání a přijímání svědectví, ale i zásadní otevřenost teologie, a to přes všechny setrvačné tendence, které provázejí každý větší duchovní projekt.

**(13)** Vlastní funkce systematické teologie je domyšlení této zkušenosti do všech základních oblastí života a problémů světa. Již domyšlení významu Ježíšova do otázek protologie (výrokem o jeho preexistenci) a eschatologie (výroky o jeho vzkříšení nebo vyvýšení, jeho funkční ztotožnění se Synem člověka) bylo závažným krokem tímto směrem. Tato vnitřní tendence teologie vrcholí později učením o Trojici, které v klasické zkratce naznačuje problém vzájemného vztahu pravdy jako subjektu nad dějinami, jako subjektu zjevujícího se v dějinách a jako subjektu zmocňujícího se lidského ducha. *Systematická teologie interpretuje biblický výklad zjevení, kterým se obírá biblická teologie, tak, aby dnešní lidé mohli ve světle svědectví o zjevení Božím v Ježíši Kristu nalézt svou naději a orientaci v životě i v současných dějinách.*

**Z literatury:**

- G. Barth: *Der Tod Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen 1992
- K. Barth: *Dogmatik in Grundriß*, Stuttgart 1947
- K. Barth: *Fides quaerens intellectum*, Zollikon 1958<sup>2</sup>
- H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965
- B. Janowski: *Sühne als Heilsgeschehen*, Neukirchen 1982
- L. Hejdánek: *Víra a moderní svět* (1969), naposl. v: *týž, Filosofie a víra*, Praha 1990, 23—33
- H. Hübner: *Biblische Theologie als Hermeneutik*, Göttingen 1995
- E. Jüngel: *Paulus und Jesus*, Tübingen 1962
- E. Jüngel: *Metapher* — viz Ricoeur 1974
- E. Jüngel: *Extra Christum nulla salus — als Grundsatz natürlicher Theologie* (1977), naposl. v: *týž, Entsprechung: Gott — Wahrheit — Mensch* (BEvTh 88), Mnichov 1980, 178—192
- E. Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1982<sup>4</sup>
- W. Kasper: *Jesus Christus*, Mainz 1974<sup>5</sup>
- L. E. Keck: *A Future for the Historical Jesus*, London 1971
- W. Pannenberg: *Christentum und Mythos*, Gütersloh 1972
- N. Perrin: *Jesus and the Language of Kingdom. Symbol and Metaphor in the New Testament Interpretation*, Philadelphia 1976
- P. Ricoeur, E. Jüngel: *Metapher* (vTh Sonderheft), Mnichov 1974
- P. Ricoeur: *Biblical Hermeneutics*, in: *Semeia 4* (1975), 27—148
- P. Ricoeur: *The Hermeneutics of Testimony* (1972), naposl. v: *týž, Essays on Biblical Interpretation*, Londýn 1981 (překlad), 119—154
- E. Schillebeeckx: *Sacramentum salutis*, Lipsko 1973, 113—145 (překlad)
- E. Schillebeeckx: *Jesus als Geheimnis der Welt*, Freiburg i.Br. 1976 (překlad)
- E. Schweizer: *Jesus, das Gleichnis Gottes*, Göttingen 1995

# K RECEPCI DÍLA DIETRICH A BONHOEFFERA V ČESKÉ EVANGELICKÉ TEOLOGII

*Pavel Filipi*

**ZUR REZEPTION DES WERKES VON D. BONHOEFFER IN DER DEUTSCHEN EVANGELISCHEN THEOLOGIE** Die Rezeption erfolgte in der Zeit des intensiven Suchens nach dem rechten Weg der Kirche und Theologie in der radikal säkularisierten, sich als ‚sozialistisch‘ verstehenden Gesellschaft. ‚Unser Dietrich Bonhoeffer‘ (so der Titel eines Aufsatzes von J.M.Lochman) erschien als der wichtigste Orientierungsstern auf dem Himmel der damaligen europäischen Theologie. Er wurde entdeckt als (1) Theologe des christlichen Friedenskonkils, als (2) Theologe der teuren Gnade und verbindlichen Gemeinschaft, als (3) Theologe der Kirche ohne Privilegien, als (4) Theologe der Mündigkeit und der nichtreligiösen Interpretation des Evangeliums, als (5) Theologe des ohnmächtigen Gottes. Fast alle diese Aspekte verdichteten sich im Wirken und Ringen einer Gruppe von Theologen und Laien (sog. Neue Orientierung), die sich berufen wusste, dem ‚weltlichen‘, ohnmächtigen Evangelium auch im Bereich des Politischen, im Einsatz für die Menschenrechte, Zeugnis abzulegen.

Od poloviny let padesátých do konce šedesátých byl Dietrich Bonhoeffer po Karlu Barthovi zřejmě nejvlivnější stálicí na nebi české evangelické teologie. To nepochybně souviselo s kontinuálním zájmem, který české evangelictví věnovalo již od třicátých let zápasu, a po válce dědictví, Vyznávající církve, ale také, a především, s originálností teologických impulzů, jež česká teologie z odkazu Bonhoefferova zaslechla. Svědčí o tom hned první recenze dopisů z vězení (*Widerstand und Ergebung*), uveřejněná několik měsíců po prvním německém vydání, končící slovy: „Stojí za to vzít tyto nahozené poznámky vážně a pokusit se kriticky domýšlet směrem, kterým ukazuje tento myslitel a svědek, jehož odchodu velice litují právě nejvážnější mužové německé Vyznávající církve“.<sup>1</sup>

Nechť nás nemate, že z rozsáhlého díla Bonhoefferova bylo do češtiny přeloženo jen nemnoho textů.<sup>2</sup> Ve střední Evropě, kde druhou mateřštinou evangelického teologa — a nejednoho laika — je němčina, tento údaj není

<sup>1</sup> KR 19, 1952, 59—60 (cit. str. 60). Autorem recenze, skrývajícím se pod šifrou -č- je bezpochyby J. B. Souček, bystrý komentátor a skutečný znalec německé teologické scény.

<sup>2</sup> Knižně vyšlo: ‚Následování‘ (*Nachfolge*), přel. F. M. Dobiáš a A. Molnár (Praha 1963, předmluva J. M. Lochmana); ‚Na cestě k svobodě --- listy z vězení‘ (*Widerstand und Ergebung*, starší verze), přel. M. Černý, M. Heryán, J. Šimsa (Praha 1991); rukopis překladu WE byl ovšem připraven k vydání již dvě desetiletí a koloval v mnoha opisech. Časopisecky:

signifikantní. Lze prokázat, že Bonhoeferovo dílo stejně jako sekundární bonhoefferovská literatura byly v prostředí české evangelické teologie čteny a studovány s nevšedním zaujetím.

Považuji za důležité předeslat, že recepce Bonhoefferova díla probíhala v situaci intenzivního hledání cesty církve a teologie v podmínkách nastupujícího socialistického uspořádání společnosti. Právě pro toto hledání se zdály impulzy Bonhoefferovy teologie neobyčejně produktivní. Bonhoefferova díla nebylo přímým způsobem užito ke zpochybnění ‚socialistické cesty‘ české (československé) společnosti, ke zdůvodnění práva na odboj proti ní.<sup>3</sup> Ve své kriticky odmítavé recenzi monografie Hanfrieda Müllera<sup>4</sup> její autor J. M. Lochman svého berlínského kolegu brání proti výtce, že používá marxistických kategorií a přitakává jeho ‚úsilí o pozitivní orientaci církve směrem k socialistické společnosti‘. Lochmanova výtka H. Müllerovi směřuje jinam: Proti ‚dualistické evakuaci pozitivního dosahu evangelia z oblasti tohoto světa‘.<sup>5</sup> — Zároveň ovšem je třeba si uvědomit, že proces recepce Bonhoeffera probíhal větším dílem před rokem 1968, který násilným zaškrcením ‚pražského jara‘ otrásl nadějami v humanizaci socialistického uspořádání společnosti. Po té době ustupuje Bonhoefferův význam a je vystřídán teologickým impulzem Jürgena Moltmanna, který umožňuje větší distanci od dějinné reality, neboť celé dějiny staví pod ‚eschatologickou výhradu‘.

## Náš Dietrich Bonhoeffer

Těmito slovy nadepsal nejvýznamnější český evangelický interpret Bonhoefferova díla J. M. Lochman první větší pojednání o D. Bonhoefferovi.<sup>6</sup> Přivlastňovací zájmeno ‚náš‘ zajisté neznamená anexi, nýbrž recepci této

---

Úryvky z WE (KR 23, 1956, 148n), básně (KR 22, 1955, 112—114; KR 23, 1956, 2; KR 29, 1962, 247), ukázka z Etiky (‚Kristus a dobří lidé‘, KR 24, 1957, 295n) svatební kázání na Ef 1, 12 z r. 1943 (KR 37, 1970, 77—79). Nevydán, v rukopise cirkulující zůstal překlad ‚Pospolitého života‘ (*Gemeinsames Leben*) a stať ‚Co znamená mluvit pravdu‘.

<sup>3</sup> Námětem rozhovorů se občas stává Bonhoefferova účast na protihitlerovském spiknutí, jmenovitě otázka podílu na zabití tyрана. Ta však byla diskutována spíše jako obecně etický problém, bez jakékoli analogie k aktuální situaci církve v socialistickém zřízení. Nepochybně zde hrála roli nechuť ztotožňovat nacistickou diktaturu se socialistickou (již ne stalinistickou!) a stejně i nedostatek přímých svědectví — kromě nepřímých biskupa Bella — o tom, jak Bonhoeffer tento problém teologicky reflektoval.

<sup>4</sup> *Von der Kirche zur Welt*, Leipzig 1961. Recenze J. M. Lochmana v ThPř KR 29, 1962, 79—85.

<sup>5</sup> str.85.

<sup>6</sup> KR 22, 1955, 107—112.

teologie psané na oprátce'.<sup>7</sup> Recepce, která je vítána jmenovitě v podmínkách společnosti radikálně sekularizované, v ‚dospělém světě‘, který odmítá uznat Boha zaskakujícího do mezer jako ‚*deus ex machina*‘ a odložil náboženskou mentalitu. Relevance Bonhoefferova svědectví je zvýšena tím, že teologizoval mezi ‚životem a smrtí‘, v extrémním existenciálním nasazení, a přece dokázal artikulovat ‚teologii dne‘, evangelium nikoli jako ‚vodičku pro náboženskou migrénu‘, nýbrž jako ‚vodu života‘. To mu umožnila jeho důsledná christologická orientace, takže bonhoefferovská teologie nemůže být v žádném případě považována za ‚liberalismus redivivus‘.

Přívlastkem ‚náš‘ vyjádřil J. M. Lochman, citlivý pozorovatel české scény, nepochybně orientující význam Bonhoefferovy teologie pro české prostředí. Jestliže západoevropské společnosti se dotud neodvážily oficiálně upozadit křesťanskou tradici a konvenci, česká společnost vyvodila z latentní sekularizace svých obyvatel radikální důsledky i v oblasti legislativy: Náboženství oficiálně označila za ‚soukromou záležitost‘ a církev postavila na periferii společenského života v naději, že i toto přikázané místo jednou opustí. Jakoby zde nastávala situace, kterou Bonhoeffer ve svých tegelských záznamech již předvídal. Naslouchat jeho hlasu z vězení se nejednomu mladému evangelickému teologu u nás zdálo být neobyčejně podnětné, produktivnější než naslouchat Karlu Barthovi, který ve svém basilejském závětrí nemohl pocítit vichřici sekularizace tak silně, jako jeho čeští žáci. Rozhodně neexistuje v české evangelické publicistice článek s titulem: Náš Karl Barth.

V kterých věcných směrech nacházely impulzy Bonhoefferovy teologie v Čechách tak živnou půdu? Domnívám se, že mohou uvést pět signifikantních směrů, jež nejsou vzájemně alternativní. Jejich pořadí neodpovídá přesně ani jejich časovému sledu ani nechce předjímat jejich významnost.

## 1. Dietrich Bonhoeffer — teolog koncilu míru

Tento impulz byl povahy spíše epizodické a souvisí s mírovými iniciativami církví a teologických fakult, vedoucimi později k založení Křesťanské mírové konference. Zde sehrála určitou roli reference k Bonhoefferově projevu v dánském Fanö (1934).<sup>8</sup> Na konferenci teologických fakult v Mod-

<sup>7</sup> Tamtéž, 109, výslovná narážka na ‚Reportáž psanou na oprátce‘ komunistického novináře Julia Fučíka.

<sup>8</sup> GS I, 216—219.



ré u Bratislavy (1957) byly vyzvednuty zejména dvě Bonhoefferovy myšlenky: Otázka míru není problémem, nýbrž příkazem a věcí poslušnosti. — Návrh na svolání mírového koncilu svaté církve Kristovy.<sup>9</sup> V evangelické publicistice se potom příležitostně objevuje jméno Bonhoefferovo jako otce myšlenky, kterou KMK ztělesnila. V oficiálních dokumentech KMK však již nikoli. Důvodem je jednak skutečnost, že KMK opustila myšlenku ‚koncilu‘ — slovo samo začalo být od ledna 1958 (svolání 2. *Vaticana*) používáno ve svém pregnatním, ‚kanonickém‘ smyslu. Druhým důvodem byl posun v chápání dějinné situace po Hirošimě potud, že Bonhoefferova myšlenka koncilu, který by donutil národy naslouchat slovu církve ‚*auch zähneknirschend*‘, ustoupila inkluzivističtější představě, že je třeba národy světa k mírovému jednání zvát a získávat.

## 2. Dietrich Bonhoeffer — teolog drahé milosti

Zde se mohu opřít spíše o své vzpomínky, než o přímé literární doklady. Svými spisy *Následování* a *Pospolitý život* zapůsobil Bonhoeffer na mou generaci v tom směru, že se nám zdál nabízet autentickou kompenzaci za ztrátu společenské prestiže církve důrazem na životní kázeň a souřadivost. Právě v dobách vnější tísně, jakou i Bonhoeffer sám prošel, vydá církev svědectví evangeliu tím, že svou menšinovost pochopí jako novou příležitost k radikálnímu vyznavačství, k náročnému učednictví a k intenzivnímu životu ve společenství vzájemné služby. Tyto důrazy se zdály evokovat něco z polozapomenutého dědictví staré Jednoty českých bratří, která udivovala i své pronásledovatele svým řádem a kázní a svou tzv. ‚sborovostí‘, zřeknuvši se konstantinského aranžmá.

V padesátých letech se hodně diskutovalo o ‚konci konstantinské epochy‘ a tu se nám zdálo, že D. Bonhoeffer, v souběhu s dědictvím staré Jednoty, naznačuje novou podobu evangelické církve právě pro tuto dobu. Evangelická církev se do budoucna nemůže opřít o údajné nebo skutečné ‚náboženské potřeby‘ lidí, jimž tak doširoka vychází vstříc její větší katolická sestra. ‚Tu evangelická církev konkurovat nemůže: Je jako náboženské společenství chudá... Jinde je síla evangelického sboru: Že jest sborem, a to znamená: společenstvím života, ne jen kultickou společností‘.<sup>10</sup> Nebyli jsme rádi, že Bonhoeffer sám později tyto své spisy dal jakoby do závorky a nesouhlasili s Hanfriedem Müllerem, který tuto závorku ještě prohloubil,

<sup>9</sup> Referát o konferenci viz KJ 42, 1957, č. 35. Sr. Roehr, Ingo: *Die Christliche Friedenskonferenz* (Praha 1974), 7nn.

<sup>10</sup> Lochman, KR 30, 1963, 104.

když je pochopil jako neblahé vybočení či cizí těleso. Měli jsme za to, že jejich orientační cena pro církev v socialistickém kontextu naopak ještě vzrostla a že budoucí cesta evangelické církve bude charakterizována inzulární existencí minority rozhodných vyznavačů navzájem souřadivě spojených. Nebezpečí ghettoizace jsme si hned neuvědomovali.

### 3. D. Bonhoeffer — teolog ‚církve bez privilegií‘

Obě bonhoefferovské disertace v našem prostředí mají téma eklesiologické.<sup>11</sup> V referátu na mezinárodním bonhoefferovském symposiu (Ženeva 1976) se český teolog Josef Smolík pokusil syntetizovat eklesiologické motivy Bonhoefferova díla v hesle ‚církve bez privilegií‘. Soudí, že ne teprve známé citáty v dopisech z vězení,<sup>12</sup> nýbrž celá životní cesta Bonhoefferova byla výrazem hledání církve bez privilegií.<sup>13</sup> „Církev bez privilegií žije v eschatologickém provizoriu z Božích zaslíbení, svobodná od starosti o svou instituční sebezáchovu“.<sup>14</sup> Smolíkovu interpretaci podpořil Pavel Filipi rozbohem Bonhoefferových kázání, jejichž ‚monotonie kříže‘ volá církev k pokání, poslušnosti, očekávání, sotrpnosti, ke snášení křivd a trpělivosti — slovy Bonhoefferovými: „zřici se moci a cti, zanechat veškeré kalkulace a nechat Boha, aby on sám konal své dílo.“ Kříž totiž „není privátním majetkem žádného člověka, nýbrž patří všem lidem, platí všem lidem. Bůh miluje naše nepřátele — to nám říká kříž“.<sup>15</sup> — Na první pohled je zřejmé, v čem spočívala přitažlivost této interpretace v situaci církve, jež existovala na samém okraji legality. Na druhé straně však je zřejmé, že ‚církve bez privilegií‘, jak existovala v socialistickém Československu, nedospěla k tomuto způsobu své existence teologickým, vyznavačským rozhodnutím, pod tlakem zvěsti kříže, nýbrž vnějším zásahem jen ne-

<sup>11</sup> Zítek, VI.: Eklesiologie v díle Bonhoeffera, Bartha a Brunnera, Husova teologická fakulta 1968; Líguš, J.: Christus praesens. Eklesiologie D. Bonhoeffera se zřetelem k reformačnímu odkazu M. Luthera, Komenského evangelická teologická fakulta 1981.

<sup>12</sup> „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muss sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschliesslich von den freiwilligen Gaben der Gemeinde leben, evtl. einen weltlichen Beruf ausüben...“ WEN 415; „Auf unsere Privilegien werden wir gelassen und in der Erkenntnis einer geschichtlichen Gerechtigkeit verzichten können.“ WEN 327.

<sup>13</sup> Smolík, J.: *Kirche ohne Privilegien*, in: (Hans Pfeifer, Hg.): Genf 76. Ein Bonhoeffer-Symposium (München 1976), 129—145.

<sup>14</sup> tamtéž, 145.

<sup>15</sup> Filipi, P.: *Gott ist gefährlich. D. Bonhoeffer als Prediger*, in: (Schönherr, A. und Krötke, W., Hg.) *Bonhoeffer-Studien* (München und Berlin 1985), 157—165, citaty 160.

dobrovolně přijatým. Bonhoefferovy výzvy, aby se církev pokojně i pokorně zřekla privilegií a majetku, mají u nás po roce 1990 de facto větší aktuálnost, než měly tenkrát.

#### 4. D. Bonhoeffer — teolog dospělosti a nenáboženské interpretace

Tento vliv Bonhoefferův byl nejrozsáhlejší a patrně nejhlubší. Zprvu šel paralelně s recepcí podnětů z Následování a Pospolitého života, ale v šedesátých letech byla Bonhoefferova teologie již převážně chápána jako zdroj odvahy k novým pokusům o interpretaci evangelia v podmínkách radikální sekularizace.<sup>16</sup> Půda nebyla nepřipravena. Jednak zde doznávaly — na Bartha orientované — úvahy o rozdílu mezi náboženstvím a vírou v Ježíše Krista,<sup>17</sup> jednak zde působila autorita J. L. Hromádky, který, ač sám do bonhoefferovské diskuse nikdy přímo nevstoupil, svou inkarnační teologií Boží kondescendence otevřel světu lidí a jejich dějin vstup do teologického myšlení.<sup>18</sup>

Prostředím diskusí o nových typech interpretace bývaly pravidelně schůze Svazu československého evangelického duchovenstva, později též schůzky volného sdružení převážně mladších evangelických duchovních, tzv. Nové orientace. Publicistickou platformu našly v časopise Křesťanská revue a její Theologické příloze. Brzy se těmito interpretačními pokusy dostalo souhrnného označení ‚Civilní interpretace‘, jež chtělo vyjádřit pozitivní intenci negativně formulovaného programu interpretace ‚nenáboženské‘. Původcem tohoto označení ovšem není teolog, nýbrž angažovaný evangelický laik, právník Miroslav Bula.

Oč šlo v programu ‚civilní interpretace‘?<sup>19</sup> V první řadě znamená slovo ‚civilní‘ nepochybně tolik, co všední, ne-úřední, neoficiální. Nositelem svědectví evangelia není ‚*Amtskirche*‘ se svými aparáty, nýbrž křesťané ve všedním, civilním životě svého povolání, mimo chrámový prostor, mimo psací stůl teologů. Není náhodou, že mezi angažovanými stoupenci, ano i iniciátory tohoto programu nacházíme řadu evangelických ‚laiků‘, kteří

<sup>16</sup> Rozboru Bonhoefferova programu interpretace evangelia věnuje Josef Smolík jednu kapitolu své knihy ‚Současné pokusy o interpretaci evangelia‘ (Praha 1993, 2. opr. vyd.), 36—47.

<sup>17</sup> J. B. Jeschke (KR 20, 1953, 1—3), J. M. Lochman (KR 22, 1955, 44—48 a 306—310), Z. Medek (tamtéž 326n), Š. M. Pavlinec (KR 23, 1956, 54n) aj.

<sup>18</sup> sr. J. M. Lochman, KR 30, 1963, 82.

<sup>19</sup> V následující typologii se opírám — ne bez korektur — o výklad J. M. Lochmana, Vrstvy civilní interpretace, KR 30, 1963, 102—108.

právě ve styku se svými necírkevními současníky odhalili nesdělitelnost nejedné dogmatické, liturgické nebo etické formy a uniformy, do níž byla zvěst evangelia tradičně odívána.

Tím už je vysloven druhý důraz programu civilní interpretace: pro-existence. Těžiskem zájmu církve není její vlastní reprodukce, nýbrž člověk a lidské společenství *„extra muros ecclesiae“*, onen bezbožný, ateistický, věci Kristově a církvi nepřátelský svět.

Daleko více pozornosti však na sebe strhl důraz třetí: ozvučnou deskou evangelia v dnešním světě — jak po Martinu Niemöllerovi formulovala Božena Komárková<sup>20</sup> — není otázka po milostivém Bohu, nýbrž po milostivém bližním. „Otázka, je-li možno dojít ke Kristu skrze bližního, je sporná. Otázka, je-li možno dojít ke Kristu bez bližního, je nesporná.“<sup>21</sup> „Lidské vztahy — to je to, co dnešnímu člověku dělá starosti“ vyhláší Miroslav Bula, který ve svém povolání soudce nahlédl do této propasti hodně hluboko. Má za to, že právě „zespolečenštění výrobních prostředků pronikavě zesiluje význam lidských vztahů pro život jednotlivce“.<sup>22</sup> Takto formulovaný program získal řadu zastánců. Z nich někteří myšlenku ještě radikalizovali: „Světské otázky jsou plnými křesťanskými otázkami, ne něčím druhořadým. Vztah k Bohu se dnes u mnoha lidí rozhoduje na jejich vztahu k bližnímu a ne jinde“, píše Karel Trusina.<sup>23</sup> A Jan Čapek se sugestivně ptá: „Není člověk, ano každý člověk, znamením Kristovy skryté přítomnosti?“<sup>24</sup> Téma ‚člověk‘ se nezadržitelně posunovalo do středu teologického zájmu.<sup>25</sup> — Ozvaly se však i hlasy varovné. Úkol života pro druhé je nad lidské síly, z evangelia se stává neunesitelné břemeno. Nadto pak člověk není naší láskou vykopen, nýbrž poután k naší osobě.<sup>26</sup>

Připomeňme na tomto místě, že myšlenka nenáboženské interpretace, zejména ve směru k fenoménu lidství a spolulidství, nabyla v 60. letech dodatečně na významu vlivem počínajícího dialogu teologů s marxisty.<sup>27</sup>

<sup>20</sup> ‚Heidelberský katechismus ve 20. století‘, KR 24, 1957, 210nn. — Skutečnosti sociální a eschatologické KR 26, 1959, 78—83.

<sup>21</sup> Komárková v KR 26, 1959, 78.

<sup>22</sup> V programovém článku ‚Civilní interpretace‘, KR 24, 1957, 227. Myšlenka připomíná časté diktum Hromádkovo, že vystavět socialistický dům je snazší, než otázka, jací lidé v něm budou bydlet.

<sup>23</sup> ‚Pozemské křesťanství‘, KR 30, 1963, 156—160, citát 158.

<sup>24</sup> ThPr KR 27, 1960, 54.

<sup>25</sup> Sr. disertaci J. S. Trojana, ‚Téma člověk‘, Komenského evangelická bohoslovecká fakulta Praha, 1969.

<sup>26</sup> Hájek, Mil., ‚Evangelium mezi pietismem a civilní interpretací‘, Český bratr 39, 1963, 62—65, cit. 65.

Není náhoda, že přední protagonistu dialogu z marxistické strany, Milan Machovec, věnoval Bonhoefferovi význačnou pozornost.<sup>28</sup>

### 5. D. Bonhoeffer — teolog bezmocného Boha

Není pochyby, že i tento impuls Bonhoefferovy teologie nabyl své brisance v konfrontaci s revolučním marxismem. Padl ovšem na zvlášť připravenou půdu v českém prostředí, pro něž otázka moci byla téměř osudovou otázkou již od Petra Chelčického, otce Jednoty bratrské, a znovu ve stoletích devatenáctém a dvacátém.<sup>29</sup> Doposud však šlo o problém donucovací moci církve, jejíž užití si čeští evangelíci opakovaně zapovídají. Nyní se otázka moci posunuje do souvislosti s tzv. všemocí Boží, a tím radikalizuje. Opět ne bez přípravy. J. B. Šourek klade do záhlaví svého programového článku „Bezbranný Bůh“<sup>30</sup> nejen známý citát Bonhoefferův, nýbrž i citát z posthumně vydané filozofické závěti českého Masarykova žáka Emanuela Rádlka „Útěcha z filozofie“: „Bůh je tedy bytostí dokonale bezbrannou a násilím do světového běhu nezasahuje... Působí, jako působil Kristus: Bůh se ničím neurazí a všechno snese, i ukřižování; má však lidi nad pomyšlení rád a pomáhá způsobem bezbranného člověka.“ Myšlenkové příbuzenství obou myslitelů, kteří tyto výroky napsali přibližně v těžce temné době, je vskutku nápadné. Všimá si ho i J. M. Lochman ve studii o všemohoucím Bohu,<sup>31</sup> kde se snaží o stanovisko vyváženější. Nezabrání však našemu známému M. Bulovi rozvinout Bonhoefferovu aplikaci grotiovské myšlenky *„etsi deus non daretur“* do krajnosti: Být křesťanem znamená přestat spoléhat na protekci Boží moci, „jít cestou (a to může znamenat také: utrpením a opuštěností) Ježíše Krista, který se dnes tím, že svět dospívá, zase dává vytlačet ze světa na kříž — což by si žádný náboženský člověk nikdy líbit nedal“.<sup>32</sup> Hluboko do sedmdesátých let bude v četných člancích tento odkaz Bonhoefferův české veřejnosti zpřítomňovat J. A. Dvořáček: Hodnotí jej jako průnik k samé podstatě evangelia kříže, jež bylo po dlouhá staletí zastřeno vrchnostenskými představami o Bohu či satisfakčními spekulacemi.<sup>33</sup>

<sup>27</sup> Výslovně K. Trusina: „Čím začít?“ KR 32, 1965, 25—27.

<sup>28</sup> „O takzvané dialektické teologii současného protestantismu“, Praha 1962, 89—93.

<sup>29</sup> Sr. Trojan, J. S.: „Moc v dějinách“, Praha 1964.

<sup>30</sup> KR 27, 1960, 33n.

<sup>31</sup> KR 27, 1960, 139—145.

<sup>32</sup> V článku „Jako by Boha nebylo“, KR 27, 1960, 275—277, cit. 276.

<sup>33</sup> „O Božím utrpení“, KR 37, 1970, 79—86; sr. též „Evangelium o Boží vůli do stínů světa“, KR 36, 1969, 9—14+37—42 a jiné práce Dvořáčkovy.

Výrazivo, kterého užívají autoři tohoto směru, prozrazuje opět, že konkrétní pozadí je povahy politické. Jde o zúčtování s mocenským theismem, s onou deformací theismu, která skrytě počítá s tím, že Bůh je tajným garantem mocenských struktur jako takových. Nejde jen o to, že je odmítnuta představa boha, zaskakujícího do mezer lidského poznání a jednání — tento problém již dávno u nás nebyl na pořadu dne; nyní jde o zdůraznění, že způsob Boží vlády nad světem je totálně odlišný od všeho, co se na světě jmenuje moc a vláda. Evangelium „provádí revoluční přesun z představy Boha jako Panovníka nad světem k představě Boha jako nenásilného dobyvatele světa, z představy Boha-Vládcce k představě Boha-Služebníka“.<sup>34</sup> Zde byl hledán a nacházen hermeneutický klíč k poselství celé Bible,<sup>35</sup> přičemž redukce, k nimž v této souvislosti docházelo, sahají místy až k hranicím markionismu.<sup>36</sup>

Připomeňme konečně, že v první polovině šedesátých let vstoupily do našeho teologického orbítu úvahy Johna Robinsona,<sup>37</sup> které se zdály podávat Bonhoefferovy zlomkovité úvahy uceleněji a soustavněji.

## Závěrem

J. M. Lochman ve své obsáhlé recenzi monumentální bonhoefferovské monografie Eberharda Bethgeho<sup>38</sup> zdůrazňuje ještě silněji než autor recenzovaného díla „vnitřní logiku, jasnou identitu a integritu“ celé životní cesty a celého životního díla flossenbürského mučedníka. Bonhoeffer z Finkenwalde a Bonhoeffer z Tegelu jsou sice v jakémsi vnitřním vzájemném napětí, v hloubce však patří dohromady, spojení prvotní otázkou christologickou. Recenzent tu vystihuje bytostný zájem české evangelické teologické obce, jež chtěla podržet Bonhoeffera Následování a Pospolitého života zároveň s Bonhoefferem, *Taufbriefu*.

Toto spojení bylo pak pozoruhodným způsobem realizováno nikoli na celé ploše existence církve, nýbrž v zápasech nepočtené skupiny tzv. Nové

<sup>34</sup> Tyrálik, Fr., „Bůh je král“ KR 35, 1965, 195n.

<sup>35</sup> Najsystematičtější J. S. Trojan, cit. dílo, 35–39.

<sup>36</sup> „Zatímco starozakonní věřící spatřuje Boží přízeň v hojnosti pozemských darů, je evangelijní zbožnost zaměřována na věci Božího království, a proto i prosba o vezdejší chléb je jen jednou z šesti v modlitbě Páně.“ Fr. Tyrálik na uv. místě.

<sup>37</sup> js (Josef Smolík), „Nový obraz Boha?“ Recenze knihy *Honest to God* (s ukázkou), KR 30, 1963, 188n.

<sup>38</sup> *Dietrich Bonhoeffer – Theologie, Christ, Zeitgenosse* (München 1967), recenze v ThPř KR 35, 1968, 41–44.

orientace evangelických teologů v nesnadných letech sedmdesátých a osmdesátých. Na křesťanském listě programu této skupiny stojí jistě i jiná jména, ale jméno Bonhoefferovo je nepřehlédnutelné i tam, kde k němu nejsou přímé reference. Program ‚civilní‘ interpretace dostává zde nový významový odstín, zprvu výslovně odmítnutý:<sup>39</sup> Civilní ve smyslu politickém, ‚občanský‘. V době, kdy hodnota občanskosti poklesla k nule, postaví se skupina na její obranu nejen teoretickou úvahou, nýbrž i v nasazení existence — nejinak než finkenwaldský pastor, na nějž též byl uvalen ‚Redeverbot‘. V rozhovoru se sekulárními humanisty promýšlí skupina otázku politické moci — a zároveň pod ní trpí. Její členové mezi sebou vytvářejí svazky vzájemné souručivosti, dalece přesahující běžnou církevní konvenci. Tak se v činnosti Nové orientace vracejí a jakoby zhušťují všechna témata, jimiž Dietrich Bonhoeffer u nás trvaleji zapůsobil: radikální následování, život pospolitý, křesťanská existence bez privilegií, priorita zájmu o svět a člověka mimo církev, proexistence, Boží moc v lidské bezmoci.

Nikdo z nás si nepřeje, aby se vrátila situace, kdy je nutno platit tak vysokou cenu uřednictví. Výzva, jež z Bonhoefferova odkazu zní do našeho dneška, však nás znovu staví před otázku, zda si přejeme křesťanskou existenci jen jako součást uznávané konvence a církev jen jako součást společenského aranžmá — či v čem spočívá stopa eschatologické reality na přítomném životě křesťanů a církví. Nebo, prostěji, s Bonhoefferem: Kým je pro nás Ježíš Kristus?

*Referát na symposiu k 50. výročí úmrtí D. Bonhoeffera, pořádaném pražským Institutem J. W. Goetheho, duben 1995.*

<sup>39</sup> Bula v KR 24, 1957, 225.

# MANŽELSTVÍ V DIALOGU EKUMENICKÉ TEOLOGIE

*Josef Dolista*

**DIE EHE IM DIALOG DER ÖKUMENISCHEN THEOLOGIE** Der Autor veröffentlichte im Jahr 1994 eine umfangreichere Studie zum Thema: „Die in die Ehe gelegte Hoffnung“, die eine Diskussion auslöste, besonders durch das Kapitel „Die ökumenische Ehe“. Auch auf der Grundlage dieser Diskussion ist der Autor überzeugt, daß der ökumenische Dialog über die Ehe hoffnungsvoll ist — über alle existierenden Probleme und die Verschiedenheit der Gesichtspunkte hinweg. Die katholische Auffassung der Ehe als ‚sakramentales Zeichen‘ einer heiligen Sache, wie es das Tridentinische Konzil formulierte, ermöglicht eine sehr weite theologische Auslegung. Dies wird durch einen Überblick über wichtige theologische Positionen belegt, von der älteren institutionellen und rechtlichen über neuere anthropologisch—christologische Auffassungen. Die Sakramentalität der Ehe ist gegründet in der Beziehung der gläubigen Eheleute zu Christus und im Wirken Christi in der Ehe. Eine so verstandene Sakramentalität, als „lebendige und wirksame Gegenwart Gottes in der Beziehung von Mann und Frau“, ist nach der Überzeugung des Autors nicht weit entfernt vom reformatorischen, namentlich vom lutherischen Verständnis der Ehe als Gottes Ordnung. Zum Finden eines breiteren Einvernehmens in der Lehre von der Ehe kann auch die stärkere Betonung der Lehre von der Gnade und der Pneumatologie beitragen. Die sakramentale und anthropologische Sichtweise schaffen keinen grundsätzlichen Gegensatz. Sie können sich im dogmatischen und pastoralen Bereich gegenseitig ergänzen und so zur Ausformung einer ökumenischen Theologie der Ehe und Familie beitragen.

## 1. Uvedení do problematiky

Studie Josefa Dolisty uvedená pod názvem Naděje vložená do manželství<sup>1</sup> vyvolala diskusi především ohledně kapitoly 8.2 „Ekumenická manželství“.<sup>2</sup> Oficiální stanovisko k celé studii a hlavně vzhledem ke jmenované kapitole vyjádřil biskup Českobudějovické diecéze ThDr. Antonín Liška.<sup>3</sup> Autor studie se dále vyjádřil k problematice ekumenického manželství v časopise „AD“<sup>4</sup> a v měsíčníku Setkání — Aktuality<sup>5</sup> v pastorálním kontextu. Na

<sup>1</sup> Srv. J. DOLISTA, Naděje vložená do manželství. Teologicko-pastorální studie, Olomouc 1994.

<sup>2</sup> Srv. tamtéž, 170—174.

<sup>3</sup> Srv. A. LIŠKA, recenze, in: Katolický týdeník 24 (1994) 9; srv. A. LIŠKA, recenze, in: Teologické texty 5 (1994) 176.

<sup>4</sup> Srv. J. DOLISTA, Chybí obyčejné lidské sblížení, in: AD (1995) 23.

<sup>5</sup> Srv. J. DOLISTA, Slovo odborníka, in: Setkání — Aktuality I (1996) 2.



základě uvedených údajů došlo mezi autorem a římskokatolickými křesťany a křesťany sesterských církví k dialogu na uvedené téma s výsledkem, že katolíkům se jeví tematika ekumenického manželství málo katolickou a některým reformovaným křesťanům se jeví autorovo myšlení jako středověké. Přesto je autor přesvědčen, že se plní slova protestantského teologa Willema A. Visser't Hoofta, že římskokatolická církev se stává evangeličtější a protestané katoličtějšími.<sup>6</sup> Manželství zůstává nadále předmětem dialogu ekumenické teologie.

## 2. Pojetí ‚svátosti manželství‘ v římskokatolické teologii

Předkládaný článek se soustředí na nejpodstatnější výčet zásadní nauky církve. Katolická pozice na koncilu Tridentském je vyjádřena tvrzením, že manželství je svátost (srv. DS 1801), jedna ze sedmi svátostí, které ustanovil Ježíš Kristus. Nauky o manželství se pak dále týkají kánony 2—12 (srv. DS 1802—1812). Tyto výpovědi mají evidentně charakter obrany vzhledem k pozicím reformátorů. Avšak tematiku ‚sakramentality‘ manželství koncil neanalyzuje. Je ovšem známo, že svátostný pojem manželství byl chápán jako svaté znamení s posvátnými závazky a jako znamení účinné milosti. Scholastická teologie rozlišovala zcela přesně *signum figurativum* a *signum gratiam efficiens*; tyto pojmy byly použity na obhajobu svátostnosti manželství. Manželství je posvátné znamení svaté věci, to je hlavní odkaz Tridentského koncilu z r. 1563. Tyto výpovědi jsou pak nově formulovány v kontextu doby 20. st. konstitucemi *Lumen gentium* (srv. čl. 11; 41) a především *Gaudium et spes* (srv. 47—52)<sup>7</sup> druhého Vatikánského koncilu, které podnítily reflexi pro bohatou pokoncilní teologii manželství. Výrazivo Tridentského koncilu pro manželství jako ‚posvátné znamení svaté věci‘ odkazuje na obraz spojení Krista s církví. Teologické diskuse týkající se manželství jako svátosti byly vyvolány především od 12. století, když církev učila závazně, že manželství je pravou a vlastní svátostí a ustanoveno Ježíšem Kristem. Je jisté, že katolická teologie si zachovala širší výklad ustanovování svátostí Ježíšem Kristem v kontextu eklesiologickém a pneumatologickém, než reformovaní křesťané.<sup>8</sup> Až do dnešní doby je v katolické

<sup>6</sup> Srv. Willem A. VISSER'T HOOFT, Kam vede cesta?, in: Teologie 20. století. Antologie, (uspořádal K.-J. Kuschel), Vyšehrad, Praha 1995, 278—289, 287.

<sup>7</sup> Konstituce II. Vatikánského koncilu GS pohlíží na manželství personálně, chápe manželství jako společnou cestu manželských partnerů s Kristem, chápe smysl manželství mnohohdimenzionálně oproti juridickému pojetí, manželskou věrnost přijímá jako dar, nikoliv pouze jako požadavek.

<sup>8</sup> Srv. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, Bologna 1990, 442—450.

teologii možný velmi široký teologicko—svátostný výklad manželství, který je vyjádřen v množství publikací a v různorodosti pojetí manželství.<sup>9</sup>

### 2.1 *Institucionálně-eklesiální porozumění manželství*

Tímto směrem se vydala starší katolická scholastická teologie. Církev i manželství jsou chápány jako instituce, otázky ohledně sakramentality a nerozlučitelnosti manželství jsou chápány ontologicky a juridicky. Toto pojetí je všeobecně známo.<sup>10</sup>

### 2.2 *Spásně-dějinné a ekleziální porozumění manželství*

Tímto aspektem argumentuje J. Ratzinger, J. Auer, R. Schulte, L. Boff,<sup>11</sup> manželství zdůvodňují především kristologickým tajemstvím smlouvy.

V tomto pojetí autoři vycházejí z pojmu církve jako ‚*Grundsakrament*‘, manželství v církvi proniká do smlouvy milosti. Manželství je vnímáno jako seberealizace církve, jako znamení lásky Krista a církve. Manželství pokřtěných se účastní na podstatné realizaci církve.

### 2.3 *Antropologicko-eklesiální porozumění manželství*

Pod tímto aspektem vidí manželství K. Rahner,<sup>12</sup> W. Kasper<sup>13</sup> a K. Lehmann.<sup>14</sup> Tito teologové chápou manželství jako lidskou situaci, kterou proniká spásné dění a účinně působí. K. Rahner zdůrazňuje, že křesťansky žité manželství je základní formou uskutečňované církve, jinak řečeno: Manželství křesťanů je nejmenší, ale přesto pravdivá církev.

### 2.4 *Personálně-kristologické porozumění manželství podle E. Schillebeeckxe,<sup>15</sup> méně ekleziologické*

Známý holandský teolog chápe manželství pod klíčovým pojmem ‚setkání‘. Zdůrazňuje komunitativní prvek v teologii manželství v pojetí radikální

<sup>9</sup> Podrobnější analýza je vyjádřena v článku: J. DOIŠTA, Hledání nového porozumění svátostného manželství v katolické teologii, Teologický sborník I (1996), v tisku, (Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno).

<sup>10</sup> Srv. L. OTT, *Grundriss der Dogmatik*, Freiburg i. B. 1952, 526—537.

<sup>11</sup> Srv. L. BOFF, *Das Sakrament der Ehe*, in: *Concilium* 9 (1973) 459—565; srv. L. BOFF, *Kleine Sakramentenlehre*, Düsseldorf 1976.

<sup>12</sup> Srv. K. RAHNER, *Die Ehe als Sakrament*, in: *Schriften zur Theologie* 8, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 519—540; srv. K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament?*, in: *Schriften zur Theologie* 10, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, 377—391.

<sup>13</sup> Srv. W. KASPER, *Zur Theologie der Ehe*, Mainz 1977; srv. tentýž, *Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie*, in: tentýž, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 330—354.

kristocentriky. Svátostnost manželství je podle Schillebeeckxe dění v procesu a tvoří se zdárně, nakolik se manželství stává obrazem lásky Krista a církve.

## 2.5 Eticko-eklesiální porozumění manželství

Můžeme zde jmenovat H. Mühlenu a J. Dusse-von Werdt, kteří zdůrazňují dimenzi víry v manželství; manželství je sakramentem a možnou reprezentací vztahu Krista a církve, když se skutečně manželství ve víře uskutečňuje. Podle Mühlenu je manželské společenství pravdivou a skutečnou svátostí, když si manželé vzájemně zprostředkovávají posvěcující milost Boží.<sup>16</sup> J. Duss-von Werdt míní, že nelze svátostnost redukovat na okamžik manželského slibu. Manželství věřícího člověka je v jeho pojetí reprezentací, uskutečněním obce Ježíše Krista a realizací jejich úkolů v oblasti manželství (rodiny).<sup>17</sup>

## 2.6 Manželství jako znamení Boží blízkosti

Th. Schneider<sup>18</sup> vnímá manželskou lásku mezi mužem a ženou jako realizované znamení darované lásky a věrnosti Boží, která se sdělila v Ježíši Kristu a je v církvi stále zpřítomňována. Žijící a účinná přítomnost Boží ve společném lidském životě a jednání, ve vzájemnosti muže a ženy, je znamením smlouvy Boží s člověkem. T. Schneider se pokouší o syntézu nové katolické teologie svátostí.

I další přístupy k teologii manželství však ukazují,<sup>19</sup> že svátostí manželství se míní skutečnost, že věřícím v Krista je dána v manželství milost ke

<sup>14</sup> Srv. K. LEHMANN, *Zur Sakramentalität der Ehe*, in: *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*, (vyd. F. H. V. EID), München 1972, 57—72; srv. tentýž, *Ehe als Lebensentscheidung*, Freiburg 1979.

<sup>15</sup> Srv. E. SCHILLEBEECKX, *De sacramentele Heilseconomie*, Anwerpen 1952; srv. E. SCHILLEBEECKX, *Sakramente als Organe der Gottbegegnung*, in: *Fragen der Theologie heute*, (vyd. J. FEINER — J. TRÜTSCH — F. BÖCKLE), Einsiedeln-Zürich-Köln 1957; srv. E. SCHILLEBEECKX, *Christus -- Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960, <sup>2</sup>1965.

<sup>16</sup> Srv. H. MÜHLEN, *Ehe als Dienst*, in: *Lebendiges Zeugnis* 3 (1973) 5—18, 17.

<sup>17</sup> Srv. J. DUSS—von WERDT, *Art. Ehe*, in: F. KLOSTERMANN (vyd.), *Handbuch der Pastoraltheologie* 5, Freiburg i. B. 1972, 99. n.

<sup>18</sup> Srv. Th. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*, Mainz 1982.

<sup>19</sup> Srv. M. M. PEQUE, *Lo Spirito santo e il matrimonio nell'insegnamento della Chiesa*, ed. Dehoniane, Roma 1993. Tato studie představuje přítomnost a působení Ducha sv.

zdokonalování vzájemné lásky a k upevnění manželského vztahu (srv. DS 1799), což v důsledku znamená uschopnění manželů obětovat se jeden za druhého. Vzorem tohoto životního postoje je Ježíš Kristus.

Když v tomto článku nemůžeme postihnout biblickou hermeneutiku textů vztahujících se k manželství, sdělme hned výsledek: Katolická teologie chce svátostností manželství vyjádřit novou kvalifikaci manželství prostřednictvím vztahu věřících manželů ke Kristu a působení Ježíše Krista v manželství a v obou partnerech. Dále katolická teologie vnímá podněty prostřednictvím svátosti manželství vůči celé církvi, kterou má především charakterizovat láska ke Kristu a ke všem ostatním (srv. Ef 5, 21—32). Tímto se stává manželství tajemstvím lásky Krista a církve.

### 3. Ekumenické perspektivy

Autor článku je přesvědčen, že v uvedené prezentované teologii manželství lze najít množství podnětů pro dialog s reformovanými křesťany.<sup>20</sup> Je samořejmé, že Lutherova pozice k dané tématice byla vyjádřením polemiky vůči institucionalizaci křesťanské existence. Manželství vnímal jako posvátný stav, byť jej nazýval v kontextu doby za ‚světský stav‘, nebo ‚světskou záležitostí‘, aniž by chtěl manželství nějakým způsobem zsvětštit.<sup>21</sup> Lutherova teologie manželství kladla do popředí východisko teologie stvoření — manželství jako povolání podle vůle Stvořitele (Gn 2, 18)<sup>22</sup> — a soteriologické aspekty než kristologicko—eklesiální stanoviska. Avšak Luther nikdy nepopřel trvalý příslib Boží milosti pro manželství a manželství chápal jako záležitost Božího řádu.<sup>23</sup> Lutherem vyjádřená důstojnost manželství je potvrzena Augsburským vyznáním v čl. 33. Podle názoru autora

---

v manželství. Pneumatologické perspektivy dovolují mluvit o svátosti manželství jako o permanentní svátosti (str. 234—242). Zde nelze opomenout odlišné pojetí východní teologie manželství od západní. Východní teologie klade důraz na osobu kněze při udílení svátosti manželství, který modlitbou svolává Ducha svatého a tím manželství vzniká. Manželství je chápáno jako spásný dar, Duch sv. je ustanovovatel manželství.

<sup>20</sup> Srv. G. LACHNER, *Die Kirchen und die Wiederheirat Geschichte*, (Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 21). Schöning, Paderborn — München — Wien — Zürich 1991.

<sup>21</sup> Srv. M. LUTHER, *Traubüchlein* z r. 1529 (BSLK 528) a pak pozdější luterské katechismy.

<sup>22</sup> Srv. WA 34/1, 55, 17—19.

<sup>23</sup> Srv. M. LUTHER, *Vom ehelichen Leben und anderen Schrifften über die Ehe*, (vyd. D. LORENZ), Stuttgart 1978. Srv. M. LUTHER, *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche* z r. 1520, kde je sakramentalita manželství popřena (WA 550—560).

této reflexe jsou pozice katolické a evangelické velmi blízké a existující diference je možno překonat společnou reflexí nauky o milosti. Obtíže dialogu jsou spíše viděny v oblasti římskokatolického práva<sup>24</sup> než v oblasti systematické teologie v analýze struktury svátostí. Lze se domnívat, že vzájemný konsensus nalezneme například v pojetí manželství jako znamení Boží blízkosti. Ale i další možná jiná výraziva by uspokojila obě strany. Také pneumatologická dimenze manželství by sjednotila různorodost názorů. Teologie manželství přispívá k základům křesťanské jednoty.

Základem ekumenického dialogu o teologii manželství všech křesťanských církví zůstává svátost křtu.<sup>25</sup> Není snad manželství rozvinutím křesťanské milosti? Diskuse ohledně svátostnosti či nesyvátostnosti (ale posvátosti) manželství může mít ještě další aspekt: Nejedná se také o problematiku sémantického charakteru, kdy teologové všech církví myslí stejně a mluví jen jiným jazykem? Tyto otázky ať zůstanou ještě otevřené. Autor této reflexe věří v postupnou teologickou konvergenci a doufá, že manželství se stane skutečností, na které se všechny křesťanské církve jednomyslně shodnou nikoli ve vzdálené budoucnosti.

Křehkost a tragika manželských vztahů v současné společnosti dávají podněty k ekumenické teologické diakonii v tomto směru. Také zde je úkol pro teologii všech církví otevřený a nedokončený.<sup>26</sup> Nelze totiž nevnímat obtíže spojené s oblastí pastorální teologie.<sup>27</sup>

#### 4. Závěr

Římskokatolická dogmatická teologie manželství ve zdůvodňování svátostnosti manželství především vychází ze sakramentální podstaty církve.

<sup>24</sup> Římskokatolické církevní právo je nutno posuzovat reformovanými křesťany nejen ze strany negativní a z pozice obrany, ale také již se znalostmi katolické teologie druhé poloviny 20. století. Katolická teologie chápe výhrady M. Luthera vůči církevní jurisdikční moci. Pro teologii manželství lze odkázat významnou publikaci: K. RICHTER (vyd.), *Eheschließung — mehr als ein rechtlich Ding?* (QD 120), Freiburg i.B. 1989.

<sup>25</sup> Srv. G. LACHNER, op. cit., 214—215. Zde autor uvádí kapitolu nazvanou „*Die Ehe als Element des Priestertums aller Gläubigen*“ velmi vhodným způsobem a čtenář je inspirován k ekumenickým výhledům.

<sup>26</sup> Srv. H. — J. THILLO, *Ehe ohne Normen?*, Göttingen 1978; srv. D. SCHELLONG, *Die Krise der Ehe und die Weisheit der Theologie*, in: *Entwürfe* 1 (1983) 14—89.

<sup>27</sup> Srv. k tomu pastýřský list biskupů z německy mluvící oblasti (Horní Porýní) s názvem „*Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen*“ ze srpna r. 1993. Závažnost tematiky vyjadřuje i dokument kongregace pro nauku víry z 14. 9. 1994 pod názvem „*Über den Kommunionempfang von wiederverheirateten Geschiedenen*“.

Antropologické přístupy studií většiny teologů jsou legitimní a není je možno považovat za protiklad k sakramentálním přístupům, jedná se o doplňující vztahy. Nelze vytvářet umělé protiklady — buď jedno nebo druhé. Vztah je přiměřený. Řeč o svátosti manželství musí být chápána při různorodosti přístupů analogicky, protože se dotýkáme oblasti ‚tajemství‘ (srv. Ef 5, 32). Řeč o sakramentalitě manželství vyjadřuje žitou jednotu muže a ženy v obci a církvi, vyjadřuje charisma křesťansky žitého společenství víry. Manželství je živým znamením, sakramentem víry církve a spásným nástrojem muže a ženy — podobně jako je spásným nástrojem všech lidí církev. Z předchozích úvah vyplývá, že teologie manželství je na půdě teologie římskokatolické církve živá, je stále ve vývoji a není svázána do těsných forem juridického pojetí. Reflexe dogmatické teologie bude muset více odpovídat na otázky vyplývající z oblasti pastorální teologie se zaměřením na manželství; zde autor článku vidí možnost velkého obohacení na základě teologie ekumenicky zpracované a zaměřené jako protiklad k ‚anti-life mentality‘. Křesťanská naděje vložená do manželství je oprávněná. Křesťanští teologové mohou společným úsilím podněcovat úkoly manželů a rodin na poli sociálním a politickém, připomínat povinnosti společnosti vůči rodinám a základní práva rodin, připomínat odpovědnost manželů za křesťanskou výchovu dětí a život církve. Není pochyb o tom že budoucnost lidstva kráčí přes život rodin.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Srv. JAN PAVEL II., Apoštolská exhortace *Familiaris consortio* (22. 11. 1981), závěrečná výzva.

# REFLEXE NETEOLOGA NAD TAKZVANOU HUSOVSKOU KOMISÍ

*Jana Nechutová*

**REFLEXION EINES NICHTTHEOLOGEN ÜBER DIE HUSS-KOMMISSION** Die Kommission für das Studium der mit Persönlichkeit, Leben und Werk von M. Johannes Huss verbundenen Problematik (wie sie offiziell betitelt wird) ist am 11. Juni 1993 in Prag von der tschechischen Bischofs-Konferenz gegründet worden. Ihr Ziel ist die Vorbereitung von Dokumenten, auf Grund deren die katholische Kirche eventuell einen neuen Standpunkt zu Hussens Persönlichkeit, bzw. zur ganzen böhmischen Reformation, einnehmen könnte. Diese Arbeitsgruppe bilden mit den katholischen Repräsentanten zusammen vor allem die Mitglieder der Tschechoslowakischen Hussitischen Kirche, der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder, sowie auch einige konfessionslose Fachleute und Publizisten, die sich den verschiedenen Aspekten der Huss-Problematik widmen (z.B. den Vorläufern der böhmischen Reform, der Persönlichkeit und Lehre Hussens, der Kompetenz und den Ansichten des Konstanzer Konzils und dessen Repräsentanten, dem Ursprung und der Entwicklung der Hussitenlehre, der Geschichte der Hussitenkriege bis zum Nachleben dieser historischen Phänomene). Nach Ansicht der Autorin besteht die Bedeutung dieser Arbeit nicht so sehr in den eventuellen neuen historischen oder theologischen Erkenntnissen, sondern eher in den Möglichkeiten, die sie den ökumenischen Bestrebungen gewährt: bereits die Kommissionsarbeit bietet ein Modell der ökumenischen Kooperation und die Hauptaufgabe ihrer Mitglieder sollte die Verbreitung kompetenter Informationen über diese neuen und einander entgegenkommenden Beziehungen in der (bisher oft konfrontierend gestimmten) kirchlichen und nichtkirchlichen Öffentlichkeit sein.

Im Herbst 1995 kam auch von hier aus eine Initiative heraus zur Errichtung einer ähnlichen Arbeitsgruppe, die sich mit der Erforschung der gewaltsamen Rekatolisierung der böhmischen Länder im 17.—18. Jahrhundert beschäftigen sollte.

Komise pro studium problematiky, spojené s osobností, životem a dílem M. Jana Husa při české biskupské konferenci byla založena, jak ukazuje její jméno, na katolické půdě. Jejím předsedou je Mons. Dr. Miloslav kardinál Vlk, arcibiskup pražský, sekretářem P. Dr. František J. Holeček, O.M., tedy člen řádu paulánů, z konventu ve Vranově u Brna. Původně čtyřčlenná komise byla ustavena 11. června 1993, dnes čítá 26 členů a od své čtvrté schůze má ekumenický charakter. Vedle představitelů katolické církve, profesorů katolické teologické fakulty, katolických novinářů a historiků jsou jejími členy především členové Československé církve husitské, několik evangeliků i nekonfesijsní odborníci. Orgán nesmí vydat žádný dokument, na němž by se všichni její oficiální členové neshodli. Zasedají zde také nekonfesijsní zejména vědecké osobnosti a přizváni bývají zástupci sdělovacích prostředků. (Jména nebude tato zpráva či spíše úvaha o Husovské komisi, jak jí zkráceně říkáme, až na výjimky, uvádět.)

Cílem komise je, stručně řečeno, připravit dokumenty, na jejichž základě by mohla katolická církev a v jejím pověření nejprve Papežská rada pro jednotu křesťanů (v jejímž čele stojí kardinál Edward Cassidy) případně zaujmout nové stanovisko k osobnosti Jana Husa a tak k české reformaci vůbec. Jedním z prvních podnětů zde byla slova, která o Janu Husovi pronesl ve svém oficiálním projevu při návštěvě Československa v roce 1990 papež Jan Pavel II. Záhy po ustavení komise, v září 1993, se konalo v bavorském Bayreuthu mezinárodní sympozium „Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi“; sborník z jejich referátů, informující o celém jejím průběhu a o obselání předními i méně významnými osobnostmi náboženského, kulturního a vědeckého světa, vydala v českém znění (původní německé dosud nevyšlo a má obsahovat pouze závažnější odborné referáty) Česká křesťanská akademie ve spolupráci s Husitskou teologickou fakultou Univerzity Karlovy v loňském roce. Vědeckým garantem konference byl známý německý historik a dlouholetý spolupracovník moderní nonkonformní (rozumí se oficiálnímu směru) české historiografie, prezident mnichovského Collegia Carolina prof. dr. Ferdinand Seibt, jehož osobnost přitáhla k účasti na konferenci i množství skutečně špičkových i nekonfesijních historiků. (15.—17. září 1995 se dále konala na Husitské teologické fakultě UK konzultace podstatně menšího rozsahu ale rovněž s mezinárodním obsazením o teologii M. Jana Husa.) Potud zpráva o stavu věcí. Postupme k reflexi.

Na podzim téhož roku začala Husovská komise svou práci, která by měla směřovat — podle slov kardinála Cassidyho — k uzdravení hořkých vzpomínek minulosti. Rány, na něž se takto hořce vzpomíná, byly ovšem rozdávány i přijímány oběma stranami a svědčí jistě o vstřícné snaze katolické církve, že chce začít od onoho zranění, které zasadila v dávné historii Evropy ona sama. Nedomnívám se proto, že bychom my, evangelíci, mohli tuto její snahu považovat za věc samozřejmou, za něco, co nám přece katolíci dávno dluží. A že bychom od ní s touž samozřejmostí směli očekávat, že nadále nebude dělat nic, co by bylo více v jejích dosavadních intencích než v této nové. Že tedy nakonec například — protože nám se to zřejmě právem nelíbí, a dali jsme to najevo — nepřikročí ke kanonizaci Jana Sarkandra. (Není zde mou věcí zamýšlet se nad tímto svatořečením, ale je zde jakási převrácená souvislost, i budiž mi dovoleno říci, že katolická církev zase není při svém magisteriu a s ní spjaté poslušnosti tak jednolitá, univerzální a tudíž konsekventní, že by se jí někdy nestalo, že pravice nemá levici pod kontrolou úplně. V této souvislosti musím, byť v závorce, důrazně připomenout skutečnost, čtenáři Teologické reflexe jistě známou, že dnešní katolicismus není jednolitý, ale že i u nás lze rozlišit proud konzervativní a proud otevřený — v Husovské komisi máme co činit převážně s tímto druhým a sama existence komise je ostatně důkazem jeho vzestupu.) Legitimní a sympatický, nám příznivý, ale asi i nový, je metodologický záměr, jež vyjádřili někteří z katolických členů komise — tázat se nad novověkou historií křesťanstva, při pozorování toho, jak vznikají nové protestantské církve a denominace, proč se právě v této chvíli rodí ta či



ona, proč právě v této chvíli přichází právě tento teologický důraz; nezastavovat se u kritického zjištění, že nedostatek magisteria a sacerdotia v protestantismu vede ke stále dalšímu štěpení, ale hledět k pozitivním obsahům toho, co takto nově vzniká.

Komise se zabývá všemožnými aspekty husovské problematiky — od předchůdců české reformace, Husovy osobnosti a učení přes kompetentnost a názory kostnického koncilu a jeho představitelů, genezi a vývoj husitských nauk a historii husitských válek po ‚druhý život‘ těchto dějinných fenoménů až do moderní doby, po jejich projekci v literární i výtvarné kultuře, v publicistice, národním i náboženském povědomí. Lidé, kteří se Husem a husitstvím odborně zabývají třeba již delší dobu, jsou pro komisi pochopitelně podstatným přínosem, právě oni si však často kladou mírně znepokojivou otázku: Proč se máme těmito věcmi nově zabývat, jako by otázky, jež se zde kladou, nebyly již tolikrát, i když jen v možné míře a ovšem nikoli definitivně, zodpovězeny. Bylo by snad naivní odvolávat se na historickou práci minulého století — Palacký opravdu nezkoumal Husa teologicky a filozoficky. Rozhodně však aspoň od velkého husovského výročí v roce 1915 se pracovalo i s Husovou a husitskou teologií (jmenuji aspoň Sedláka a Kybala) a ani marxistická etapa české historiografie nezobrazovala Husa vždy jako sociálního a konec konců ekonomického oprávněnce. U Roberta Kalivody tomu např. bylo, pokud se nemýlím, tak, že autor odhaloval ve Viklefových a Husových theologumenech jejich sociální jádro — vždy však jádro skryté, nevědomé a podvědomé — Kalivoda nebyl nadarmo stoupencem avantgardy a ctitelem psychoanalýzy. Ostatně i Kalivodův dnes jakoby nejvěrnější následovník Miloslav Ransdorf dokázal výtečně pracovat s rozbořením Jakoubkovy teologie (o Ransdorfově posledním Janu Husovi snad pomlčíme). Nikdo nemůže pominout to mnohé, co o filozofické a tím i teologické stránce Husovy nauky napsali Vilém Herold, Milan Mráz nebo Stanislav Sousedík. Tak bych mohla pokračovat. Stačí si ostatně projít příslušné kapitoly poslední velké práce Františka Šmahela a zejména její čtvrtý, bibliografický svazek. — Předpokladem důkladného poznání a jakékoli interpretace Husova díla je ovšem zpřístupnění jeho spisů. Husovská komise není první, kdo poukazuje na špatný stav této věci. Nehodlám jej zdůvodňovat. Míním však, že to hlavní z Husa tak či onak vytištěno je, i když mnohé jen ve staré edici Flaccia Illyrika, že dnes už víme, co z toho, co bylo českému reformátoru připsáno, pochází skutečně z jeho pera, že odborníci se k příslušným textům dostanou a jsou s to jim porozumět (ti, kdo se za odborníky mohou považovat, snad budou umět latinsky a budou si umět patřičně spisy třeba i ve starších a starých edicích

vyhledat). — Čímž nemá být řečeno, že by se Husovo dílo nemělo dále kriticky vydávat. Právě naopak — říká se tomu zpřístupňování kulturního dědictví a je to pro paměť národa a pro vědeckou pravdu *condicio sine qua non*. (Pro útěchu případnému čtenáři sděluji, že situace není tak katastrofální, jak se mnohdy podává: Především se naříká nad nedostatkem mladých historiků a filologů, kteří by se se znalostí středověké latiny a paleografie mohli takového díla ujmout. Jsem svědkem, že na našich filozofických fakultách takoví odborníci již dnes vyrůstají. Důvodem k relativnímu mírnému zoufalství je snad, doufejme že dočasný, důsledně tržní směr ediční politiky.)

Příznávám, že je mi v této souvislosti největší a v žádné z mnoha debat, jež jsem na tato témata vedla, nezodpovězenou otázkou, proč katoličtí bratři prostě nesáhnou po De Vooghtovi. Dovolím si čtenáři připomenout, že v roce 1960 vyšlo v Lovani prvé a v sedmdesátých letech pak druhé vydání díla belgického benediktina *Dom Paul de Vooghta L'hérésie de Jean Huss a Hussiana*. Týž autor vydal v roce 1972 zásadní rozbor učení Jakoubka ze Stříbra jakožto prvního teologa husitství. Jsou to publikace, u nás se zejména nad první z nich v šedesátých letech vydatně diskutovalo o tom, „zda bude katolická církev rehabilitovat Jana Husa“.

Dálo se tak patrně díky jednak pokoncilnímu ovzduší, jednak otevřenosti a relativní svobodě českého intelektuálního prostředí druhé poloviny šedesátých let; diskuse však ustala a dnes jako by byla zapomenuta. Údiv nad tím, že se na ni nenavazuje, je jistě oprávněný. První De Vooghtova kniha byla především morální rehabilitací Husa: M. Jan byl věrný kněz bezúhonného života, který miloval církev a jehož touhou bylo „vytrhnout lidi z hříchu“. Snad — podle De Vooghta — bloudil v eklesiologických definicích, jistě předběhl svou dobu neuvědomělým konciliarismem, v němž jej pozdější koncilní dění, o koncilu basilejském nemluvě, daleko překonalo. Není tedy žádného důvodu, tak soudí De Vooght, nepovažovat Husa za syna církve a jako s takovým s ním zacházet. Za ještě důležitější mám druhou z De Vooghtových knih, *Hussiana*, v níž se probírají jednotlivé prvky Husovy i husitské teologie — tohoto svazku by si dnes měla pověřená komise všimnout opravdu důkladněji; autor si zde klade otázky, jež se snaží řešit i ona. — Podtitul De Vooghtovy monografie o Jakoubkovi — *Premier théologien du hussisme* má v této souvislosti ještě další smysl: vyjadřuje názor, že tvůrcem české heterodoxie je vlastně teprve Husův spolupracovník a žák, nikoli Mistr sám. — Je zde s podivem nejen, že přední činitelé Husovské komise zatím neberou tyto katolické práce, na jejichž základě by zjevně bylo lze Husa přijmout, v úvahu, ale neméně i to, že mezi kritiky

její práce se dosud nenašel nikdo, kdo by právě na toto poukázal. Připomenu analogii s dnešním vztahem katolické církve k Martinu Lutherovi — německý reformátor přestal být od výročí v roce 1984 pro Apoštolský stolec alergickým bodem. Nelze zde zacházet do detailů, relevantní je v naší souvislosti katolické zdůvodnění tohoto stavu: Slyšíme zde argument, že o Husovi nemáme důkladné teologické studie, zatímco Iserlohovu knihu o Lutherovi z roku 1974 (*Erwin Iserloh, Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis*) předcházely zevrubné teologické rozbory Huberta Jedina. Není takovouto důkladnou teologickou studií v případě Jana Husa právě Paul de Vooght?

Husa by tedy na základě De Vooghtovy práce bylo možno přijmout. Čtenář si všimne, že se tato zpráva vyhýbá výrazu ‚rehabilitace‘. Nechám-li stranou opatrnost až obavy nás evangeliků, založené patrně na vlastnickém vztahu k Husovi a obavu o reformační identitu, jsou zde zjevné rozpaky příslušných míst katolické církve z neřešitelné situace, do jaké by se revize Husova procesu dostala, nevíme-li a nemůžeme-li při neustálenosti předtridentské katolické věrouky ani přesně zjistit, co kacírského Hus hlásal. O tom, co odsoudili kostniční otcové, by asi byli otcové v Basileji ochotni diskutovat, kdoví, co by na to řekli otcové tridentští nemluvě už vůbec o otcích druhého koncilu Vatikánského. Jak tedy může z hlediska vývoje teologie (něco jiného je ovšem hledisko apoštolské posloupnosti) dnešní pokoncilní katolicismus zodpovídat za to, co se stalo roku 1415 v Kostnici a jak to může institucionálně či dokonce právně procesně uchopit? Hledání obsahu Husovy teologie a otázka, byla-li tato teologie ve shodě s dobovým katolickým učením, jsou tedy velmi obtížné úkoly. Aspoň podle mého mínění asi nebude pro katolickou církev možné vybudovat nový vztah k českému reformátorovi zde. Zdá se, že se vůdčí duchové komise hodlají spíše pokusit nalézt procedurální nedostatky v Husově procesu, což by snad bylo schůdné věcně a patrně by to i lépe uspokojilo obě strany.

Tyto metodologické výhrady nebudtež chápány jako zpochybňování práce, neřkuli existence Husovské komise. Je zde jedna věc, která mne často přivádí do euforického úžasu. Je to zjevně nový tón posledních encyklik hlavy katolického světa, papeže Jana Pavla II. Přesněji řečeno není tomu tak, že bych žasla přímo nad tónem těchto encyklik — mluvím o *Tertio millennio adveniente* a o *Ut unum sint*; zdá se mi být koneckonců zcela normální. To, nad čím stojím v onom potěšeném úžasu, je vděčnost našich ekumenicky smýšlejících katolických bratří nad zmíněným tónem. Napadá mne jedině

přirovnání: Tak, jak žasnou moderní katolíci nad změnou tónu papežských encyklik, jsme před šesti lety užasli my všichni, kteří žijeme v této zemi a máme uši k slyšení, nad rétorikou prvního novoročního projevu prezidenta Václava Havla ve srovnání s rétorikou, na niž jsme v novoročních projevech československých prezidentů byli zvyklí po několik desetiletí. Toto je zcela jistě věc nová a přinášející velikou naději. Nevím, budu-li umět tento rozdíl srozumitelně a hlavně správně charakterizovat: Odvážím se říci, že není triumfalistický, nýbrž bratrský; odvážím se říci, že zde římský papež a jeho kardinálové nevystupují jako tělo církve a jako nositelé duchovního meče, ale jako sluhové sluhů božích. Mluví se zde o omylech, a selháních církve v minulosti, o násilí a intoleranci a o potřebě pokání.

Jestliže zde reflektuji pocit evangelíka, sledujícího mechanismy katolické církevní instituce, setkávám se ještě s čímsi, co neznáme a co je trochu záviděníhodné a zároveň nedosažitelné a pro „církve z reformace vzešlé“ (jak nyní hýváme v katolických dokumentech označování substitucí za „odloučené bratry“) našťastí imanentně nežádoucí. Je to katolické *magisterium*, učitelský úřad církve. Pocit, který má evangelický účastník jednání Husovské komise, mluví-li její katoličtí členové, lze opět označit jako úžas. Katoličtí bratři jsou prostě poslušni výroků a definic svých vrchností, pro tyto definice kompetentních, a svůj názor prosazují v diskusích pouze tehdy, mohou-li jej o příslušné výroky a definice opřít. Druhou stránkou magisteria církve je tedy katolické pojetí subordinace a poslušnosti (víme, co také působivá jeho absence v protestantismu): Katolík, dobře cvičený v této poslušnosti, se jí patrně necítí svazován, neboť ona je jen částkou jeho lásky k církvi jako nevěstě Kristově a je tedy v této poslušné oddanosti nejen cosi praktického, ale i cosi velice vznešeného. Člověku pak docela imponuje řádový kněz, za jehož každou větou, již pronese v Husovské komisi i v ekumenické práci takřkajíc v terénu, je v citátech z apoštolských definicí a encyklik a v odvoláních na příslušná církevní stanoviska slyšet nejen zažitou kuriální praxi a rutinní poslušnost řeholníka, ale i lásku a oddanost k nevěstě Kristově, která zůstává *sine ruga et macula*, jakoli její lidé chybovali a chybují. A tak i zde má práce husovské komise smysl. Evangelík se zde učí chápat smysl magisteria, poslušosti, řeholního života, i mnoho jiných věcí — nepochybně se učí i katolíci od evangelíků. Je tedy smysl komise mj. v tom, že je, jak o ní bylo řečeno, školou ekumenické spolupráce. Bylo o ní v tomtéž ohledu řečeno také, že její smysl není konec konců vědecký, ale spíše společenský, kterémužto výroku kardinála Vlka, jak plyne z toho, co jsem zde právě napsala, z celého srdce přitakávám.

Ještě v jednom směru má komise spíše společenský než vědecký význam — a to ve směru pedagogickém či popularizačním. Vědecké veřejnosti a zaslě-

cencům vůbec, domnívám se a vyjádřila jsem to již, je podstata Husovy pře i jejího vyústění a tzv. ‚druhého života‘ v hrubých rysech zřejmá. Zabývají-li se jí však přece, činí tak i proto, že je třeba dát tyto věci na srozuměnou laické veřejnosti — pokud ji zajímají, tedy především věřícím katolickým i evangelickým (i zde bych dodala ‚pokud je zajímají‘, neboť zdaleka nikoli všichni, zejména v mladší generaci, považují naše historické katastrofy za relevantní — nejen z nezájmu a neznalosti, ale naštěstí často i reflektovaně).

Některé problémy, které byly řešeny starší literaturou, zajímají komisi zvlášť. V poslední době se v souvislosti s otázkou, bylo-li snad Husovo učení heterodoxní i z hlediska dnešního dogmatu, mluví na schůzkách komise programově o Husově eklesiologii, o jeho predestinačním učení a o otázkách svobody křesťana, jež jsou s predestinací přirozeně spjaty. Co se týče eklesiologie, směřují katoličtí teologové v komisi k formulaci, že ve svých vystoupeních v Kostnici zůstává Hus v rámci široce chápaného katolicismu, zatímco eklesiologie jeho traktátu *De ecclesia* se katolickému pojmu vzdálila. S predestinací je jako vždy obtíž: Mám-li se orientovat v rozdílech mezi Augustinovým, Viklefovým, Husovým a zrale reformačním učení o predestinaci a pochopit, proč je pro katolické teology přijatelná predestinace Agustinova a pak snad i Lutherova, ale nikoli Husova, je mi líto, že v komisi nezasedá evangelický odborník v dějinách dogmatu. Ukázalo by se pak možná nejednou, že ten či onen nastolený problém není vůbec třeba řešit. Možná, že Českobratrská církev evangelická spolupráci v Husovské komisi podcenila. Přece jen se tam řeší, ať to považujeme za náležité nebo ne, zásadní teologické otázky.

Shoda panuje v tom, že osudová neshoda mezi Husem a kostnickými otci (a už i pražskými ‚doktory‘, tedy mezi Husem a římskou církví) byla dána Husovou neochotou myslet a jednat institucionálně, čehož nejzřejmějším výrazem bylo jeho odvolání od papeže ke Kristu z r. 1412. Ukazuje se, že toto ovšem dosti triviální konstatování není neutrální, ale že právě v Husově odmítání instituční autority samé o sobě, bez evidence, již propůjčuje *lex Christi*, a bez mravní kvalifikace, je již postižitelný reformační princip včetně posílení principu Písma a včetně náznaku jednak zbytnosti *sacerdotia*, jednak laického apostolátu. V této oblasti cítíme velmi zřetelně rozdíl mezi katolickým a evangelickým principem — a je to tak dobře, neboť komise zde jistě není od toho, aby tyto rozdíly stírala, nýbrž je zde mezi jiným k tomu, aby se obě strany učily stanoviska partnera vnímat a uznávat jako legitimní a obohacující alternativu.

V témž kontextu leží otázka po Husově teorii poslušnosti a po příslušné životní praxi. Je vyložena ve spise *De ecclesia* od 21. kapitoly a věc je

celkem jasná, katoličtí teologové i zde právem vidí odchylku i dnešnímu katolicismu stěží přijatelnou. Lze zde diskutovat i o Husových ‚dobrých mravech‘ v teologické a literární polemice a o metodách, jimiž svůj teologický názor prosazoval: Zazněl názor, že Hus mluví často o ‚pars‘, tedy že se snažil budovat vlastní stranu, frakci, stojící uvědoměle proti pražským doktorům teologie a snažící se prosadit se i mocensky, o čemž svědčí mj. obsazování pražských far jeho přívrženci; že je nelitostným a tvrdým, až arogantním, polemikem. Tato pozorování, kromě toho, že jsou důkazem upřímné snahy vidět Husovu osobnost všestranně, přinášejí do husovského bádání nové a plodné otázky — vždyť my jsme dosud Husovu středověkou latinu po této stránce nepodrobili jazykovému, lexikálnímu a stylistickému rozboru (zato jsme zkoumali třeba jeho hexametru), neptali jsme se po jeho typu ironie, nesrovnávali jsme jeho polemiky s se soudobými polemikami třeba i o jiných tématech. (Chci jen upozornit, že nebylo tvrdšího a nevybíravějšího polemika nad Husova kartuziánského odpůrce Štěpána z Dolan, který s předstihem prorocky, zle a zlomyslně mluvil o oškubané a upečené Husi, pokud se včas nenapraví. Tak nevkusným polemikem Hus v žádném případě nebyl.)

Nesmírně zajímavé je v komisi tázání po psychologické stránce Husova vystoupení a jeho chování od prvního konfliktu s institucí až po zralé rozhodnutí pro mučednickou smrt, tedy i tázání po psychologii a typu Husova martyria (pak i po psychologii a typech martyria vůbec). Odpověď se zde hledá v Husově ztotožnění se s Kristem a jeho obětí v *imitatio*. Nevím, je-li toto řešení správné — *imitatio Christi* je pojem z jiného typu spirituality, u Husa a až i u jeho českých předchůdců bývá spíše řeč o biblickém *sequi*. Zdá se mi, že blíž skutečnosti byla Eva Kantůrková, která se rovněž snažila přijít na kloub Husově ochotě k naprosté sebeoběti a odpověděla si tím, že pro Husa byla Kristova stálá přítomnost prostě realitou — vnímal Krista neustále vedle sebe. Je to asi jen jiný výraz pro kvalitu realistické (Hus nebyl nadarmo i filozofickým realistou) víry středověkého člověka, která kolísala jinak, než jak je tomu s vírou moderního člověka. Nepochybně správný je naproti tomu poukaz na eschatologický motiv boje proti Anti-kristu. — Toto kladení otázek je nové a považuji je tedy za velmi důležité. Je totiž pravda, že na Husa a na jeho při vlastně dodnes nebyla aplikována metoda zkoumání mentalit — což je trestuhodné zpoždění.

Psychologicky zaměření katoličtí teologové se v komisi zamýšlejí nejen nad historickou psychologií a nad otázkami mentalit, nýbrž se zabývají také metodologií dialogu a psychologickým aspektem ekumenického dialogu vůbec.

Úvahy o Janu Husovi a jeho době pochopitelně vedou zpět i kupředu v čase. A tak se v komisi mluví nejen o Husových domácích i cizích předchůdcích a nejen o teologických řešeních patristiky a scholastiky, ale i o tom, co následovalo. Nejen o husitských válkách, o českém utrakvismu a o jednotě bratrské, ale také a především o druhém největším minulostním zranění, které naši protestanté utrpěli, o pobělohorské rekatolizaci. V období pobělohorské rekatolizace se obecně cítí další uzel, jež je třeba v zájmu dobrých budoucích vztahů mezi katolíky a evangelíky lépe rozplést než rozetnout. Proto byla zřízena další komise, jež se má zabývat právě tímto obdobím. Komisi společně vytvořily Česká biskupská konference a Ekleziologická rada církví. Jejím sekretářem bude dr. Martin Wernisch. Katoličtí partneři se hodlají postarat o to, aby byly příslušným pracovníkům zpřístupněny i některé dosud ne zcela veřejně otevřené fondy primárních pramenů (*Archivio secreto Vaticano*, archiv kongregace *De propaganda fide*, jezuitské archívy).

Práce evangelických zástupců v komisi je spojena s některými problémy, jež bude lépe pojmenovat. Není sporu o tom, že komise je katolická, že byla ustavena na půdě katolické instituce a katolickou církevní vřelostí. Na druhé straně je evidentní, že katoličtí bratři v komisi čekají od svých evangelických kolegů diskusi i polemiku, ozřejmování reformačních stanovisek a mnohdy i poučení o věcech, evangelíkům zcela běžných a pro katolíky často nových. Řekněme však také, že nemají zcela nepravdu ti, kdo tvrdí, že revize katolického vztahu k Husovi je vnitřní záležitost katolické církve. Tvrдили-li jsme právě my, kteří jsme spolupráci s katolíky více nakloněni, že kanonizace Jana Sarkandera je takovouto katolickou vnitřní věcí, proč je také nenecháme, aby si sami zjedali pravdu i o Husovi? Rozdíl se mi zdá evidentní: Při Sarkanderově kanonizaci směřovali katolíci k něčemu, co jsme neshledávali dobrým a čemu jsme tak či onak nemohli zabránit a čemu jsme podle mého mínění ani neměli právo bránit, zatímco ve věci nového pohledu na Husa směřuje katolická církev ke sblížení katolických a reformačních stanovisek a k tomuto dobrému jsme povinni jí napomáhat. Kromě toho v případě Husa nejde v této zemi jen o vzájemný vztah církví, nýbrž v jistém smyslu se hraje o „smysl českých dějin“.

Otevírá se tak ovšem nová a nad jiné závažná otázka. Považujeme opravdu sblížení katolických a reformačních stanovisek za dobré, anebo se obáváme, zvláště děje-li se toto sblížování v rámci katolických aktivit, ztráty své

„evangelické“ identity? Nepochybně nesmíme vnímat identitu své církve, vzešlé z reformace, jako množinu prvků, jimiž se lišíme od katolíků. Nemohu však nepřiznat, že mne některé formulace i v posledních papežských encyklikách (citace dokumentů 2. Vaticanu o tom, že církev Kristova subsistuje v katolické církvi, řízené nástupcem Petrovým a sborem biskupů, že plnost milosti a pravdy byla svěřena církvi katolické, např. *Ut unum sint* 10, ibidem 14) vedou k jisté ostražitosti. Ale i kdyby — i tak jsem přesvědčena, že stojím za to nasadit se zde k dílu s důvěrou v dobré úmysly partnera. Tím spíše, že víme i o jiných než jen historických prostředcích k obnovování nejen důvěry, ale i jednoty. — Přesvědčila jsem se totiž mimo jiné i při práci v Husovské komisi, že historická práce, jejímž výsledkem by bylo „vyhojení ran minulosti“, musí sice být vykonána, ale že k jednotě církve Kristovy jsme koneckonců vedeni jinudy, v denním životě našich sborů vedle katolických farností, kde se, jak doufám, stále více navzájem poznáváme, uznáváme a v lásce snášíme a přijímáme.



## K. BARTH – J. L. HROMÁDKA – J. B. SOUČEK

*Rohkrämer, M.: Freundschaft im Widerspruch. Der Briefwechsel zwischen Karl Barth, Josef L. Hromádka und Josef B. Souček 1935–1968. Mit einer Einleitung von Jan Milič Lochman. Theologischer Verlag Zürich, 1995.*

Že existoval český teolog J. L. Hromádka, ví dnes každý západoevropský student teologie, protože slyšel o proslulém „Hromádka-Briefu“ Karla Bartha z 19. září 1938. Nebyl to ani první ani poslední dopis, který si oba teologové vyměnili. Edice, pořízená M. Rohkrämerem, obsahuje 78 kusů korespondence mezi Prahou a Basilejí v trojúhelníku Barth–Hromádka–Souček. Nejsou to úplně všechny dopisy; některé se nedochovaly, jiné byly (snad na přání nakladatelství) z edice vyřazeny pro svůj příliš „rutinní“ obsah (seznam na str. 22–24). Naproti tomu bylo příležitostně, pro věcnou souvislost, zařazeno několik dopisů J. M. Lochmana a Ch. von Kirschbaum. Zařazeno bylo i známé (pravděpodobně) Součkovovo memorandum pro Visser't Hoofta z března 1948 a Hromádkův proslov při Barthově pohřbu 14. 12. 1968.

První Hromádkův dopis má datum 21. 4. 1935, poslední pozdrav posílá Hromádka Barthovi z Paříže necelý měsíc před jeho skolem (18. 11. 1968). Mezitím se klene historie teologického souputnictví a osobního přátelství. Přátelství rostoucího: Od zdvořilého oslovení „velevážený pane kolego“ (u Hromádky zkraje archaicky „*Herr Colleague*“) přes „milý pane kolego“ a „milý pane kolego a bratře“ až k „milý Karle“, „milý Josefe“ (po 11. říjnu 1954, kdy se oba dohodli na tykání); Souček ovšem nedošel dál, než k „velevážený, milý pane profesore“.

Tato historie se odehrává v osobních i dějinných kontextech, které se nemohly v dopisech neodrazit: Najdeme v nich proto starostlivé zmínky o jednotlivých lidech a lidičkách, najdeme v nich zájem o důležité jevy velkých dějin (nacismus, Německo, Rusko, studená válka), ale zejména též starost o to, jak se v tom všem osvědčí Kristova církev a její teologie. Tato starost spojuje tichým spodním tónem všechny tři autory a všechny jejich dopisy.

Ale jde také o přátelství kritické. Titul edice – *Freundschaft im Widerspruch* – chce nepochybně vyjádřit toto napětí: Přátelství (i) v nesouhlasu, ve sporu. Toto se ovšem vztahuje především na vztah Barth–Hromádka, a v něm zase jen na oněch „pět procent“, jímž Barth u Hromádky nerozumí a neaplauduje (v dopise W. Feurichovi, Briefe 1961–68, Zürich 1979, 136), na onen „jediný nevyjasněný bod“, který se oběma systematickům do konce života nepodařilo vyřešit, ale který „nikdy nezrušil jejich upřímné přátelství“ (Eb. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, Berlin 1972, 389). Oč v tomto sporu šlo, dozvíme se z dopisů: Barth vytyká svému pražskému kolegovi a příteli „nedostatek nadhledu“ nad ideologiemi, zájmy a mocnostmi, jež spolu navzájem soupeří ve studené válce, mezi nimiž Hromádka zvolil jednu jako správnou a nyní zve církev i svět, aby učinily totéž (dopis č. 65 z 18. 12. 1962, str. 212nn); vytyká mu, že přikládá přílišnou teologickou váhu

dějinným analýzám a pokouší se o nepřipustné analogizace obsahů teologického a sociálně-politického myšlení (č. 73, 10. 7. 1963, 231nn). Barthova pozice v tomto sporu byla věcně zřetelnější, avšak osobně mnohem složitější, než Hromádkova. Barthovi nebylo neznámo, že Hromádka má ve své zemi i v ekumenickém světě kritiky a odpůrce nejružnějších kalibrů, v jejichž houfu by se sám jen nerad octl. „Naprosto jsem neměl v úmyslu se o své diferenci vůči Tobě šířit před nějakými lidmi, kterým do toho nic není, ale jimž by to mohlo udělat radost. Nemůže být ani řeči o tom, že bych před nějakými třetími osobami chtěl vystoupit ze solidarity s Tebou“, poznamenává Barth (232, k dopisu z 18. 12. 1962, který se dostal na veřejnost; podrobnosti a souvislosti viz: Filipí, P.: *Karl Barth und J. L. Hromádka*, in: *Prophetische Zeitgenossenschaft. Karl Barth und die Geschichte*, Hg. von Max J. Suda, Wien 1988, 47–60).

Z korespondence je ovšem také zřejmé, že vzájemné dorozumění znesnadňovaly i překážky vnější: Bariéra jazyková (Barth si stěžuje, že sice pravidelně dostává Křesťanskou revui, nedokáže ji však číst 127, 136; také Souček vysvětluje některá nedorozumění jazykovými důvody 154, 156), odkázanost na zprávy z druhé ruky nebo z tisku (č. 32, 126nn), nedostatek osobního kontaktu (136 aj.). V té situaci se Souček pokouší překonat informační bariéru podrobnou zprávou o vnitřní situaci v Československu (č. 39, 138nn) a zejména – vyzván Barthovými otázkami – čelí kritice Hromádky dvěma pozoruhodnými interpretacemi jeho postoje (č. 41, 151nn a č. 51, 181nn), které jsou svědectvím o nečekaně hlubokém teologickém srozumění obou pražských teologů. Je

dobře, že tyto dosud neznámé Součkovy texty byly publikovány ještě dříve, než se naplno rozjede věcná diskuse o Hromádkově významu. Vztahují se ovšem jen k Barthovým otázkám nad Hromádkou z poloviny padesátých let: Barthovy kritiky z let 1962–1963 zůstaly bez Součkovy odezvy.

Napínavou kapitolou jsou Barthovy neuskutečněné návštěvy Prahy. Basilejský učitel navštívil Československo, svou nejvčetnější provincii, vlastně jen jednou v r. 1935 (podrobný itinerář této cesty rekonstruuje vydavatel na str. 41–43), nepočítáme-li tříhodinovou zastávku v tranzitní restauraci pražského letiště 5. 4. 1948, kde se setkal s Hromádkou i Součkem (117–119). Od r. 1945 se v dopisech opakovaně ozývá touha „mít Vás jednou u nás“ (85), touha, jež se konkretizovala přinejmenším pětkrát ve vysloveném, třikrát přijatém, nakonec však vždy odmítnutém pozvání: 1954 (resp. 1955 Komenského fakulta), 1956 (fakulta), 1960 (Svaz československého duchovenstva), 1962 (SČED), 1963 (fakulta). Marné byly Součkovy poukazy k Ř 1,11, 1Tes 3,6 a Fp 1,8, kde návštěva vzdálených bratří ve víře platí za vzácný dar Boží milosti (175). Barth se k návštěvám Prahy, již ohlášeným a připraveným, nakonec neodhodlal. V dopisech uvádí své důvody – povinnosti k Církevní dogmatice, ke studentům, obavu z přílišné publicity, z dodatečných pozvání, nechuť ke konfrontaci s mladými českými teology, „kteří nyní zjevně všichni touží po Ragazovi, Bonhoefferovi, Bultmannovi atd.“ (227). Skoro jistě však také cítil nesouměrnost těchto důvodů s naléhavostí pozvání: Přijď a pomoz nám (Sk 16,9), tím spíše, že ve stejné době konal jiné cesty po Evropě i do zámorí.

Jak asi přijal pozdrav 141 účastníků kurzu SČED z února 1960, vyjadřující jejich lítost, že basilejský profesor není s nimi (23n)? Ostatně v případě poslední návštěvy, plánované na květen 1963, víme odjinud, že ve hře byly ještě důvody jiné: Přátelé Bartha před návštěvou Prahy varovali (viz *Briefe 1961–1968*, 178). – Pozvání na rok 1963 bylo poslední. Napříště zůstane už jen při dopisech. Nebude mezi nimi žádný Součkův. (Souček ovšem i nadále posílal Barthovi vánoční pozdravy, sr. str. 24.)

Podnět k vydání těchto dopisů dal v r. 1968 J. B. Souček v přesvědčení, že budou svědectvím o tom, jak jedna

generace křesťanů hledala ve své době správnou cestu. Opravdu jím jsou.

Svazek Barthových, Hromádkových a Součkových dopisů je, poznamenejme závěrem, ukázkou vzorné práce editor-ské. Několikaletým pečlivým úsilím se dr. Martinu Rohkrämerovi podařilo nashromáždit neuvěřitelné množství faktů, které německému čtenáři vysvětlují a přibližují místně nebo časově odlehle okolnosti, české politické a církevní realie – v poznámkách pod čarou, v exkurzech, a zejména v rejstříku osob, obsahujícím vedle jmen také hlavní biografické údaje. Litujeme, že se vydání tohoto díla již nedožil.

Pavel Filipi

## ČESKÝ KOMENTÁŘ K MATOUŠOVU EVANGELIU

*Miloslav Hájek, Evangelium podle Matouše. Část I., výklad kapitol 1–9, Praha, Kalich 1995, 262 stran.*

Radost z prvního českého komentáře k evangelium podle Matouše od dob Františka Sušila (nepočítáme-li překlad německého komentáře Schniewindova) je zastřen tesknou skutečností, že se jeho autor, ThDr. Miloslav Hájek, biblista a synodní senior evangelické církve v letech 1977–1987, nedočkal vydání prvního dílu a k dokončení celého spisu se již nedostal. Knížka, která se nám dostává do rukou, je tak završením jeho díla, které je pro naši církev i pro celou českou ekumenu neopominutelně závažné.

Komentář, kterému autor věnoval svůj čas po odchodu do důchodu, nese všechny rysy jeho exegetické metody, bezprostředně soustředěné na text. V úvodu, v němž na pouhých pěti stranách představuje evangelium podle Ma-

touše včetně teorie dvou pramenů, z níž vychází, naznačuje také důvod své zdrženlivosti: Žádnou předběžnou úvahou nechce čtenáři „nasadit brýle“, které by předem poznamenaly celý výklad textu.

Již z toho, co jsem naznačil, plyne, že soustředění na text tu není totožné s vázaností na text ve smyslu literární lingvistiky, která zůstává u textu v jeho literární podobě, vychází z analýzy jeho celkové stavby a při výkladu jednotlivých vět metodicky odhlíží od informací získaných z pramenů jiných, než je vykládaný text sám. Hájek správně vystihl, že základním rozměrem textu je jeho posloupnost – časová při čtení a prostorová při psaní, takže se v prvním svazku dozvíme opravdu jen to, co se týká prvních devíti kapitol. Přitom chápe text jako cestu ke skutečnému Ježíši

na jedné straně a k odpovědi ve vyznání, výkladu a svědectví církve, která text zformovala a tradovala, na straně druhé. Samozřejmě člení text (uvedený před každým výkladem v ekumenickém překladu) na oddíly, které zhruba odpovídají větším odstavcům nebo staro-církevním perikopám. Úvahu o celkové literární koncepci evangelia hodlal však umístit na závěr. Měla to ovšem být úvaha z hlediska evangelisty jako redaktora, ne z hlediska jazykových makrostruktur, které vědomím procházejí jen nepřímo. I na místech, kde bychom čekali exkurs (například panenské početí Mariino), připomene jen ty souvislosti, které přímo vyplývají z textu a postupuje dál. To, co čtenář při výkladu jednotlivých veršů postrádá, najde často v závěrečné úvaze, která následuje po výkladu jednotlivých veršů, nebo v *petitem* tištěných exegetických poznámkách, které se týkají jednotlivých dílčích problémů (např. výklad o vztahu k práci v řeckém a židovském prostředí na str. 164, srv. 166). V závěrečných poznámkách dojde někdy i na dějiny působení, zase však jen tam, kde nabyly takové váhy, že ovlivňují i dnešního čtenáře v jeho přístupu k textu. Například na závěr oddílu o uzdravení malomocného čteme na str. 202 instruktivní poznámky o vztahu ‚démonů‘ k nemoci a dnešní medicíně, za výkladem výroku o spravedlnosti farizeů na str. 98 výklad o platnosti Mojžíšova zákona v církvi a za výkladem celého Kázání na hoře na str. 196 stručné pojednání o jeho pojetí v dějinách církve.

Jde o odborný komentář, prozrazující autorovu teologickou a jazykovou erudici i sečtělou v současné německé sekundární literatuře (včetně nového

komentáře Ulricha Luze), přitom však dobře čitelný i pro každého laika. Řecké termíny i celé části řeckého textu (přepisované foneticky do latinky) jsou většinou doprovázeny českým překladem, jindy lze jejich smysl vyčíst z kontextu.

Autor zřetelně odlišuje teologickou pozici evangelistu od ‚Ježíšova prvotního svědectví‘ (str. 195), při jehož rekonstrukci postupuje podle kritéria nestejnosti: To, co se odlišuje od tehdejšího židovství i od zájmů rané církve, je základem historické vrstvy. Ví však dobře, že Ježíš byl Žid a s židovstvím své doby sdílel jeho dědictví, stejně jako část obecně lidské moudrosti zachycené v příslovích (str. 166n). Věřoučné důsledky komentář místy naznačuje, ale zásadně vychází z toho, že jediným samozřejmě předpokládaným ‚předporozuměním‘ je skutečnost, že Ježíš je klíčovou postavou, přes kterou se křesťanova víra vztahuje k Bohu.

S odvoláním na mimobiblické texty se setkáváme jen tam, kde autor pokládá vzájemný vztah za velmi pravděpodobný. U výkladu Mt 5, 44 najdeme například výroky o nenávisti k ‚synům tmy‘ v kumránských textech.

Z jednotlivostí zaujme výklad o oslovení ‚Otče‘ v Modlitbě Páně (str. 136n), kde Hájek v aramejské předloze správně předpokládá tvar *Abba* doložený v Mk 14,36 i u Pavla v Ř 8,15 a v Ga 4, 6. Předně vysvětluje, že jde o oslovení v modlitbě neobvyklé, ale nepřiklání se k pojetí, že jde o oslovení důvěrné, naopak připomíná, že jde o zdvořilé oslovení starých mužů vůbec. Pro jeho pojetí práce je příznačné, že hypotézy o důvěrnosti tohoto oslovení, s nimiž se vyrovnával při překladu Bible, ani nezmiňuje, aby jimi čtenáře nezatěž-

žoval. Hlavním argumentem zůstává, že důvěrné oslovení by muselo být do řečtiny přeloženo PAPPÁ, ne PATER, jak je tomu v Otčenáši.

Stejně stručný a přesný je výklad o oslovení Pane (KYRIE) na str. 185, kde se dočteme to, na čem se současné bádání shoduje. Výklad nepostoupí ani o krok dál k hypotézám o konkrétním zakotvení tohoto výroku v jednotlivých tradicích. To je nesamozřejmé umění, které komentáři tohoto rozsahu (a v češtině by nemělo smysl psát komentář rozsáhlejší, badatelský) dodává jeho váhu. Jestliže autor v úvodu píše, že jeho výklad „jen výjimečně tu a tam přechází z roviny svědomité kompilace“, je to skromné podhodnocení. V komentáři je mnoho vlastní exegetické práce a zasvěcené kritické hodno-

cení současné vědecké diskuse je samo o sobě významným přínosem, který lze čekat jen od odborníka.

Drobné věcné nesrovnalosti neruší celkový smysl výkladu a jsou skutečnou výjimkou (např. Gadara byla známější než Gerasa). Spíš je jistým zklamáním ne zcela přehledná obálka. Má-li vzniknout řada českých komentářů, je nešťastné napsat tučným písmem EVANGELIUM. Na hřbetě navíc postrádám jméno autora, které je u komentáře důležité jakožto jméno toho, kdo svým odborným výkladem předkládá své specifické svědectví.

To vše nic nemění na jednoznačně kladném hodnocení výkladu, a to i přes jeho otevřenost a nedokončenost. Krásný pozdrav na rozloučenou a závdavek shledání u cíle Božích cest s lidmi.

Petr Pokorný<sup>2</sup>

## DVOJÍ PŘEDMLUVA

*Hus Jan: Sermo de pace. Z lat. přel. F. M. Dobiáš a A. Molnár: 1. vydání - Kalich, Praha 1963, předmluvu napsal A. Molnár. 2. vydání - Česká křesťanská akademie, Praha 1995, předmluvu napsal Fr. J. Holeček.*

Když se Česká křesťanská akademie rozhodla vydat Husův spisek *Sermo de pace* v Dobiášově a Molnárově překladu, nahradila předmluvu z pera Molnárova předmluvou novou, jejímž autorem je F. J. Holeček. Na textu Husova spisu se nic nezměnilo. Byl však předmluvou zasazen pokaždé do jiné perspektivy. Pokusme se obě předmluvy srovnat.

Předmluvu *Amedeo Molnára* lze charakterizovat jedním slovem – husocentrická. Hus je zde tím, na kom je postavena a jehož příběhem se odvíjí. V prvním odstavci je nám krátce vy-

líčena situace, do které byl svolán kostnický koncil a vzápětí jsme autorem přeneseni na Kozí hrádek, kde Hus dypisuje svou Postilu a odpočívá v krátké pauze svého zápasu. Tu se děj začíná zrychlovat. Jakoby autor chtěl co nejlépe vylíčit Husův předkoncilní shon. Hus shání doklady, připravuje svou výzbroj do Kostnice a odjíždí vstříc svému „konci“. Předmluva dále pokračuje velice vhodně vloženou statí o vlastním textu *Sermo de pace*. Řeč je nám objevena, objasněna i krátce shrnuta. Amedeo Molnár píše svou před-

mluvu k Husovi, k jeho *Sermo de pace*. A svou předmluvou chce do její četby čtenáře uvést. Nevolí uvedení pomocí dějinného zarámování, nerozebírá papežské schizma, ani nepopisuje proud, snažící se církev obrodit, který také Hus toho času zastupoval. Autorem *Sermo de pace* je Jan Hus, a proto je uvedením do ní jeho příběh. Husův příběh do četby *Sermo de pace* uvádí a *Sermo de pace* svého autora i svou dobu vykládá.

O dvaatřicet let později se chápe stejného úkolu *František J. Holeček* a náhle mám v rukou předmluvu zcela jinou. Procházím jí: Augustin, Jan II. Nassavský, Jan Milíč z Kroměříže, ale kde je Hus? Čtvrtá a pátá strana předmluvy jakoby mimochodem zmíní jeho jméno a teprve až po půli předmluvy nacházím začátek příběhu, který znám už od Molnára. Proč polovina předmluvy k Husovu dílu o Husovi samém mlčí? Co je tím zamýšleno? Náhle mě napadá – Holečkův Hus je jiný! Není tak úspěšný, není tak novátorský. Hus kráčí

předmluvou jako výhonek ze stromu své doby, kráčí pomalu a opatrně klade svá chodidla do stop Kristových. F. J. Holeček se nesoustřeďuje tolik na Husa, vždyť to již učinil A. Molnár. Jde mu o něco jiného. Ne o kostnickou hranici, ale o cestu, která k ní vedla a o osoby, které tu cestu připravovaly. K osobě Husa i ke kostnickému koncilu vedla cesta a tato cesta je předmětem Holečkovy předmluvy.

A. Molnár rozebral Husovu situaci při vzniku *Sermo de pace*, Řeč samu i její objevení. F. J. Holeček nechal stranou to, co již napsal jeho předchůdce a zaměřil se na to, co jeho kolega opomněl. Zaměřil se na dějinný proud, který k sepsání *Sermo de pace* i ke smrti Husově vedl.

Oba dva popisovali řeku z jiného břehu, ale když od řeky odešli, nezůstaly dva popisy. Zůstal můstek, ze kterého je vidět nejen na řeku, ale i na oba břehy zároveň.

*Ota Halama*

## NADĚJE VLOŽENÁ DO MANŽELSTVÍ

*Josef Dolista: Naděje vložená do manželství (Teologicko-pastorální studie). Maticе Cyrilometodějská, Olomouc 1994 (222 stran).*

Docent dogmatické teologie na Katoické fakultě Jihočeské univerzity vydal svou studii (v *Roce rodiny*) s proklamovaným cílem ukázat na biblický a věroučný základ chápání manželství jako svátosti a posloužit tak všem, kdo se v církvi problematikou manželství zabývají, studentům teologie, kněžím i laikům (str. 7).

V sevřených a přehledně členěných kapitolách podává autor interpretaci

biblických textů vztahujících se k manželství (kap. 2), dějiny křesťanského učení o manželství od církevních otců po reformaci a výklad církevní nauky od Tridentského koncilu až ke II. Vatikánskému koncilu a učení současného papeže (kap. 3–7). V závěrečných kapitolách potom připojuje vlastní podněty jednak pro práci pastorační, jednak pro nové rozvíjení manželské spirituality. Jako příloha je otištěna „Charta rodin-

ných práv“, vydaná Svatým stolcem v r. 1983 (str. 196nn).

Prvořadá pozornost je věnována teologickým aspektům nerozlučitelnosti a svátosti manželského svazku. Autor však nezůstává jenom u hlavní linie vývoje, nýbrž snaží se upozornit i na výrazná odlišná sta noviska a na ty, kdo připomínali odsouvané a potlačené důrazy (např. Anselm či Hugo ze sv. Viktora). Reformaci je věnována pozornost velmi stručně (99–103), víceméně jako úvod k výkladu učení Trientského koncilu, který právě i v učení o manželství na reformaci reagoval.

Jak se církevní učení o manželství vyrovnávalo s osvícenstvím a nástupem moderní společnosti, můžeme spolu s autorem sledovat na papežských encyklikách minulého století a prvních desetiletí století našeho. Jejich společným tónem bylo potvrzování tradičního učení a zápas proti odtržení občansko-právního aspektu manželství od svátostného (a tedy proti uvolnění manželského práva z pravomoci církve). Důsledkem bylo zbytnění právního pohledu na manželství, což znesnadnilo, ne-li znemožnilo přiměřený vývoj pastorační péče. Její možnosti jsou mnoha teology dosud pokládány za nevyhovující (168).

Výrazný posun v hodnocení manželství nastal s nástupem personalismu, do popředí se konečně znovu dostává rozměr vzájemnosti, lásky, odevzdání. Tyto důrazy zřetelně vyslovil II. Vatikánský koncil (manželství jako „důvěrné společenství života a manželské lásky“, GS 48) a dále je rozvíjejí dokumenty Svatého stolce. Tady se protestantský čtenář neubrání poznámce, že podněty koncilu jsou již od encykliky *Humanae vitae* (1968) rozvíjeny s obezřetností až pyrotechnickou, což přináší další zklamání

a nesmírné obtíže pro pastorační manželství (viz dříve recenzovaná kniha B. Häringa *Moja zkušenost s církvou* TREF 1995, s. 90).

Rozhodující nadějnou skutečností je pro autora zásadní posun od církevně-právního k teologickému hodnocení manželství, což otevírá řadu možností ke sblížení různých křesťanských stanovisek. Přichází tak ke slovu co nejbohatší a nejplnější pohled na povahu a obsah tohoto jedinečného mezilidského svazku. Přes nemalé problémy ve věci „smíšených“ či „ekumenických manželství“ (170nn) lze sledovat nadějný vývoj diskuse a objevovat dosud nevyužitě možnosti, jak nacházet širší shodu v křesťanském pohledu na manželství a rodinu jako znamení Boží lásky ve světě a jako místa, odkud může vycházet „ekologie společnosti“ (187).

Při čtení této podnětné a zajímavé studie nejsme ovšem uchráněni obtíží. Formálně je škoda, že v závěrečné redakci unikla řada drobných, ale i rušivých přehlédnutí (např. synod v Jabne r. 90 *pf. Kr.*, 20). Větší úskalí však na čtenáře číhá v náročnosti textu. Autor předpokládá značné znalosti jak jazykové (citáty, především latinské a německé, zhusta nepřekládá), tak věcné. Leckde jen letmo naznačí souvislosti i pro teologa ne zcela samozřejmě a nechá na čtenářích, zda budou pátrat, domýšlet se, či rezignují. Právě proto, že jde o první důkladnější českou práci zabývající se touto tematikou, čehož si autor je vědom (str. 7), očekávali bychom, že se bude snažit být přístupnější širokému okruhu čtenářů. V této podobě je publikace především užitečnou studijní pomůckou pro školené či školící se teology.

*J. Halama, Jr.*

## DOKUMENTY II. Vatikánského koncilu

*Vydalo nakladatelství ZVON, Praha 1995, 603 stran.*

O významu II. Vatikánského koncilu a jím přijatých dokumentů bylo již mnohé řečeno i napsáno. To však nemůže nahradit četbu a studium vlastních dokumentů, které byly českému čtenáři až do nedávna dostupné jen částečně nebo s obtížemi. Neměli bychom proto přejít bez povšimnutí vydavatelský čin, kterým nakladatelství Zvon završilo vydání základních dokumentů římskokatolické církve. Po Kodexu kanonického práva (1994) a Katechismu katolické církve (1995) vydalo i dlouho očekávaný překlad všech dokumentů II. Vatikánského koncilu – shodou okolností v roce, v němž od ukončení koncilu uplynulo 30 let. Ze všech počinů, kterými se toto výročí u nás připomínalo, je tento jistě nejvýznamnější.

Přestože Dokumenty II. Vatikánského koncilu byly v edičním plánu nakladatelství od jeho vzniku, při vydávání bylo nutno zřejmě překonávat řadu překážek, soudě již z toho, že předmluva nese datum květen 1992, imprimatur udělil pražský arcibiskup 19. I. 1994 a ještě nejméně rok se netisklo. Rozhodující však je, že překážky byly překonány a máme před sebou velmi vkusně a kvalitně provedenou knihu.

Hlavní zásluhu má na tom nepochybně vedoucí překladatelské skupiny ThDr. Oto Mádr, který do služby dílu vložil odbornou erudici, vysokou jazykovou kulturu a redaktorskou pečlivost, kvality dobře známé z Teologických textů i odjinud. V předmluvě zevrubně líčí, jak a kde vznikaly české překlady jednotlivých dokumentů. Překladatel-

ské skupině byly jistě k užitku, ale náročné práce ji nezbavily: Bylo nutno sjednotit terminologii, styl, pravopis. Řekl bych, že v některých případech to znamenalo vytvořit vlastně nový překlad. Škoda, že nejsou uvedena jména i dalších členů překladatelské skupiny.

O. Mádr stál zřejmě i za celkovou koncepcí publikace. Jako vzor posloužilo u nás dosti rozšířené německé vydání koncilových dokumentů (K. Rahner, H. Vorgrimler: *Kleines Konzilskompendium*, Herder 1966), z něhož byla převzata podstatná část Všeobecného úvodu a krátké úvody k jednotlivým dokumentům. Na rozdíl od německé publikace nejsou dokumenty uváděny v chronologickém pořadí jejich přijetí, ale jsou seřazeny podle „kategorií“ (konstituce, dekry, deklarace). Odpovědné redaktorec Ivaně Albrechtové a autorce grafické úpravy Heleně Illíkové náleží ocenění za to, že publikace zachovává jistý oficiální ráz, zároveň je však provedena tak, aby mohla sloužit jako studijní příručka. K dobré orientaci poslouží Přehled dokumentů, který je do knihy též vložen jako samostatný list, s českými a latinskými názvy, dnem vyhlášení a užívanými zkratkami i obsáhlý věcný rejstřík sestavený A. Čalou.

Při překladu textů, jako jsou koncilové dokumenty, nelze při nejlepší vůli zachytit všechny terminologické nuance originálu, které jsou namnoze pečlivě voleny po obsáhlých diskusích. Rozhodnutí překladatelů nerušit plynulost textu odkazy na originál má svou logiku: Širší veřejnosti původní termíny



bez komentáře tolik neřeknou, odborníci alespoň u klíčových pasáží stejně musí sáhnout po originálu. V jediném případě učinili výjimku – v ekumenicky citlivém článku 8 konstituce o církvi přesně upozornili na sloveso *subsistit*.

Není třeba zvláště zdůrazňovat, že během uplynulých třiceti let byly vydány desítky dalších církevních dokumentů, které na koncilové navazují a jejich podněty dále rozvíjejí. Kromě papežských encyklik mohou jako příklad sloužit Direktář k provádění ekumenických principů a norem (český překlad vydal Sekretariát ČBK, 1995) nebo dokument Papežské biblické komise Výklad Bible v církvi (český překlad Křesťanská akademie Řím, 1993 a Zvon 1996). Někdy bývá seznam těchto dokumentů, případně s jejich klíčovými pasážemi, připojen k souboru koncilových dokumentů. O tom by se mělo

uvažovat, až se bude připravovat další vydání.

„Mnoho debat o koncilu trpí tím, že znalost jeho textů zdaleka není bezvadná“ prohlásil ohleduplně na pražském slavnostním shromáždění k třicátému výročí ukončení koncilu kardinál König. U nás sice tato debata dosud pořádně nezačala, nicméně na nedostupnost textů se už vymlouvat nemůžeme. Soubor Dokumentů II. Vatikánského koncilu je k dostání v prodejních náboženské literatury (v Praze např. knihkupectví Zvon v Jindřišské ulici, knihkupectví Vyšehrad na Karlově náměstí, prodejny Karmelitánského nakladatelství na Křižovnickém náměstí a v semináři v Dejvicích). Teologická sekce České křesťanské akademie se snaží ke znalosti textů a ke kvalitě debaty přispět cyklem přednášek o jednotlivých koncilových dokumentech.

Vladimír Roskovec

## OPOŽDĚNÁ RECENZE

Poměrně rozsáhlá práce *Friedricha Thieleho: Unser Tun und Lassen, Christliche Verlagsanstalt Konstanz, 1984, 444 stran*, je důkladnou příručkou křesťanské etiky. Autorovi se vcelku podařilo najít střední cestu mezi popularizující formou a tím, co se vyžaduje od skript. Předkládá panoramatický záběr etické problematiky, kterou ocení laičtí pracovníci církve, diakonických a sociálních zařízení, studenti teologických fakult a všichni ti, kdo pracují jako křesťané v sekulárním prostředí. Místy má kniha až slovníkový charakter, hesla i rozsáhlejší výklady jsou řazeny jednak podle oblastí, k nimž odkazují jednotlivé příkazy Dekalogu, jednak podle

hledisek individuální, personální, sociální a ekologické etiky. Kromě souhrnného hesláře, uvedeného na konci knihy, dobře poslouží i seznam biblických míst, použitých při výkladu v textu.

Pro knihu je charakteristický jemný konzervativní tón (např. pasáže o sexu). Ten není na škodu v dnešní hedonistické a eudaimonistické smrti – uchrání nás před leckterou mravní úhonou. Na některých místech sociálně etických problémů (stát, politické systémy) je však konzervativnosti více než je přípustno: Že by křesťanům mělo být jedno, zda žijí v totalitě či demokracii?

Autor se pokouší často etické pojmy vyložit mj. i etymologicky, někdy se

pouští do zajímavých systematicko-teologických odboček (trojí použití zákona, trojí úřad Kristův apod.); zaujme nás i pasáž o tzv. M-kulturách. Jde o stanoviska k problémům v oblastech jako jsou: malířství, múzy, muzea, muzika, móda, masky a mimové (=divadlo), memoria (= pěstování dějinné paměti), mecenášství, media atd.

Knihu není třeba číst od A až po Zet. Ale poslouží velmi dobře jako rukověť při prvním ohledání etické problema-

tiky. Škoda jen, že odkazy na četné autory, s nimiž se setkáváme v textu, nejsou uvedeny souhrnně. Jen náhodou jsme proto narazili i na citát z knihy *J. M. Lochmana, Wegweisung der Freiheit* (str. 179). Ze záložky se dovídáme, že *Friedrich Thiele* (1926) je autorem jiné příručky, tentokrát pro theology: *Leitfaden der Dogmatik für Nichttheologen* (1978). Nenabízí se tady našim systematikům napsat také Opožděnou recenzi?

*Jakub S. Trojan*

## HERMENEUTICKÁ PŘÍRUČKA K ELIÁŠOVI

*Klaus Grünwaldt, Harald Schroeter (Hg.), Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch, edice Hermeneutica Nr. 4, CMZ-Verlag, Rheinbach-Merzbach 1995, 422 stran (ISBN: 3-87062-020-X).*

Hermeneutický institut Evangelické teologické fakulty Rýnské univerzity Friedricha-Wilhelma v Bonnu vydal jako čtvrtý svazek své edice *Hermeneutica* (díleční řada *Biblica*) pozoruhodnou příručku, která jistě potěší širokou škálu uživatelů. Vedle těch, kdo chtějí sledovat problematiku hermeneutickou, si na své přijdou pochopitelně zejména biblisté, ale i praktičtí teologové, pedagogové, historikové či uměnovědci, stejně jako mnozí, kdo s biblickými látkami pracují aplikačně. Tento sborník nabízí vydatnou pastvu každému, kdo dovede ocenit dobrý faktografický materiál, reflektující studie a inspirující podněty.

Záměrem tohoto obsáhlého sborníku je zachytit *dějiny působení* a *dějiny užívání* (die reichhaltige Wirkungs- und Gebrauchsgeschichte) eliášovských látek ve velmi širokém spektru (od ohlasů

v biblické tradici starozákonní i novozákonní, recepcí v judaismu, islámu, starokřesťanské literatuře, přes středověké a reformační ohlasy až po doklady užití těchto látek v 19. a 20. století), demonstrovat přitom ve vsí pestrosti škálu současných způsobů zpracování a interpretace (zejména novější hermeneutické přístupy) a uvést na několika typických příkladech konkrétní zpracování pro běžné aktuální užití.

Sborník je přehledně rozčleněn do pěti velkých oddílů. V prvním jsou představeny eliášovské starozákonní oddíly v běžném pojetí historicko-kritické exegeze. Velmi instruktivní je úvodní studie z pera hlavního editora, podávající ve stručném nárysu dějiny biblického bádání o těchto látkách (*Elia zeitgeistlich – Eine kleine Forschungsgeschichte*). Druhý oddíl sborníku zahrnuje největší počet příspěvků (jedenáct

z dvaadvaceti) a očividně tvoří obsahové těžiště publikace. Ve vyvážené škále pojednává hlavní směry dějin působení eliašovských látek. Obdobný způsob zpracování (autoři jsou vesměs pracovníci či spolupracovníci Hermeneutického institutu v Bonnu a do jisté míry tvoří skupinu obdobně orientovaných badatelů) poskytuje možnost sledovat jak kontinuitu určitých motivů a rysů eliašovského podání (zejména typu *Elia redivivus*, navazujícího na Mal 3,23), tak i svéráz jednotlivých kontextů, v nichž eliašovské látky našly svůj dopad, a rozmanité typy jejich uplatnění. Zvláštní pozornost českého čtenáře jistě vzbudí samostatná kapitola o *Clamores Eliae* Jana Amosa Komenského (132–144), jež věcně navazuje na nárys recepce eliašovských motivů v luterské reformaci (*Eliae redivivi – Luther, Müntzer und der Prophet Elia. Zur Eliadeutung in der Reformationszeit*, 124–131). Třetí oddíl sborníku je nadepsán *Současné vykladačské metody* a jeho záměrem je demonstrovat na několika příkladech škálu soudobých hermeneutických a metodologických přístupů v pestrosti jejich východisek i divergenci jejich výsledků. Výběr ukázek je jistě reprezentativní, nikoli úplný. Vedle sebe tu najdeme systematicko-teologickou topografii látek, semiotickou analýzu textu (pod vtípným titulem *Eliáš a Greimas na Karmelu*, 196–212), studii neostrukturalistické ‚*Re-lecture*‘, interpretaci psychoanalytickou, feministicko-teologickou a příklad interpretace z pozic latinsko-americké teologie osvobození. V těchto kapitolách nenajdeme žádná metodologická překvapení či objevy nových přístupů; hodnota této části je v tom, že na metodicky rozmanitěm zpracovávání *těže*

látky dává vyniknout hermeneutickému profilu jednotlivých přístupů a umožňuje porovnat jejich výsledky. Čtvrtý oddíl zpracovává recepci eliašovských látek v oblasti umění. Tato část přináší velmi pozoruhodné pohledy na interpretaci biblických látek (mezi biblisty často neprávem opomíjené). Vedle zpracování obvyklých oblastí umění (Eliáš ve výtvarném umění [267–282], Eliáš v německé literatuře [283–294], Eliáš v hudbě [295–30]) jsou zde i studie o Eliášovi v popmusic (*Sounds of Silence. Popmusikalische Kontrapunkte*, 308–319) a kabaretu (*Elia im Kabarett*, 320–330). Poslední, pátý oddíl předkládá sedm ukázek, jak lze užít eliašovské látky v nejběžnějších formách křesťanské církevní a školní praxe (v kázání, liturgii, katechezi dětí a dospělých, výuce náboženství, poimenice; řadu končí ukázka bibliodramatu). Tato část obsahuje nejen řadu nápadů a praktických postřehů, ale také poměrně soustavnou hermeneutickou a interpretační reflexi a průběžnou argumentaci k jednotlivým aplikačním rozhodnutím. Tím tato ‚praktická‘ část nejen vhodně doplňuje předešlé studie, nýbrž tvoří integrální vyústění, jež dotváří hlavní linii sborníku.

Publikace vynikajícím způsobem dokládá, jak podnětné je sledovat dějiny působení a proměny interpretací biblické látky v různých historických a žánrových kontextech. Zejména biblistům, zavalovaným přemírou historicko-kritických studií, sledujících převážně ‚dějinné předlohy‘ biblických látek (více či méně hypotetické dřívější podoby jednotlivých složek a vrstev předkanonické tradice), přináší tento opačně orientovaný přístup (sledující dějinné působení tradic v post-kanonické době)

mnoho inspirativního. Při vší multidisciplinárni a multiperspektivní pestrosti nachází sborník pevnou osnovu ve své zřetelné tématické ose – biblické postavě Eliáše (či volněji: pojednávání eliášovských látek). Díky ní tvoří tato pestrá paleta rozmanitých studií přehlednou příručku pro uživatele řady oborů.

Formální úpravu jednotlivých studií i knihy jako celku ctí přehlednost a čistota provedení, dobrá grafická úprava (včetně grafů či hebrejských termínů v kvadrátním písmu). Důkladný odkazový aparát pod čarou a spolehlivé bibliografické údaje umocňují užitnou hodnotu této publikace. Jmenný rejstřík a rejstřík biblických citací (Starozákonní knihy řazeny podle palestinského kánonu [Tóra – proroci – spisy]; nakonec však přiřazeny i knihy deuterokanonické!) pak vhodně dotváří základní výbavu knihy, jež chce být pracovní „příručkou“ (*Arbeitsbuch*; viz podtitul). Na věcný rejstřík editoři celkem zdůvodněně rezignovali (viz 401, pozn. 1).

Na závěr budiž ještě uvedeno, že je tento sborník věnován dvěma význam-

ným starozákoníkům a čelním pracovníkům Hermeneutického institutu Evangelické teologické fakulty v Bonnu – prof. Horstu Seebassovi a prof. Werneru H. Schmidtovi, oběma k jejich loňským šedesátinám. Jako multidisciplinární dílo jejich mnoha spolupracovníků, asistentů a žáků, kteří si předsevzali v rozhovoru jednotlivých oborů a na konkrétním dílčím materiálu demonstrovat přístup a postupy, které právě H. Seebass a W. H. Schmidt pro projekty svého Hermeneutického institutu formulovali, představuje tento sborník jeden z nejpozoruhodnějších „Festschriftů“ v biblistice posledních let.

**Summa:** Jak z hlediska edičního záměru, tak z hlediska provedení představuje tento sborník velmi zdařilou publikaci, jež si nepochybně najde mnoho vděčných uživatelů. Jest si jen přát, aby podobných příruček – bohatých na materiál, důsledných v metodě, zřetelných v reflexi a inspirativních pro aplikaci – byly knihovny plné.

Martin Prudký

*V této rubrice hodlá Teologická reflexe registrovat přijaté a obhájené vědecké práce (doktorské disertace, habilitační práce) z teologických fakult v České a Slovenské republice. Redakce prosí fakulty, aby ji pravidelně informovaly.*

## PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 1995

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY

### **ThLic. Tomáš Butta: Katechismus v české reformaci**

*Doktorská disertační práce, 208 stran včetně literatury a rejstříků.*

Východiskem reformační katecheze byl katechismus, nikoli Písmo samo. Úkolem této práce bylo zkoumání oprávněnosti této teze s hlavním zřetelem na prostředí české reformace. Zkoumání bylo zaměřeno na hlavní představitele katechismových spisů – M. Jana Husa, Lukáše Pražského, Martina Luthera, J. A. Komenského a další. Pohled do doby reformace nám umožňuje poznávat, že tehdy měl katechismus ve výchově značné místo. Cílem práce bylo na základě sondy do dějin české katechetiky podat podněty k aktualizaci obsahu, forem a didaktické funkčnosti katechismu v návaznosti na biblická východiska a tradici české reformace.

### **ThLic. Petr Melmuk: Problém ‚nezařazených‘ v českých dějinách konce 18. století**

*Doktorská disertační práce, 196 stran včetně literatury a rejstříků.*

„Nezařazení“ byli lidé, jejichž myšlení bylo poznamenáno chaotickou nesoustavností a nižším stupněm vzdělanostní úrovně, za nichž takto pokleslá a myšlenková úroveň vznikaly. Povrchní, byť někdy obsáhlá, znalost některých proudů v 18. století tomu bohužel také napomáhá. Hlavní motivy „nezařazených“ vidí autor v úsilí o opravdovost a o svobodu svědomí pro sebe i pro druhé, tedy nejvlastnější odkaz české reformace. Účelem práce bylo v neposlední řadě přispět určitým podílem k vyjasnění souvislostí, které bez legend vedou k poznání historické pravdy s tím i k lepšímu pochopení dějinné návaznosti.

### **ThLic. Petr Šanderka: Význam skal a kamenů v pohledu Starého zákona**

*Doktorská disertační práce, 184 stran včetně literatury a rejstříků.*

Autor si jako cíle své disertační práce vytkl zpracovat námět, který nebyl dosud komplexně zpracován. Zvolil si i metodu, kterou se řídil při zpracování tématu. Nejprve látku statisticky zpracoval, vymezil význam sledovaných termínů, zhodnotil z hlediska náboženského charakteru, aplikoval výsledky, jichž se dopracoval v exegezi vybraných textů Starého zákona. Autor pracoval s 10 texty Písma svatého.

s 4 konkordancemi, s 5 jazykovými slovníky a dalšími 9 věcnými, s 2 úvody do Nového zákona z poslední doby, s 5 základními exegetickými publikacemi a dalšími 26 literárními tituly.

### **ThLic. Světluše Košíčková: Křest – v Novém zákoně a životě církve prvních tří staletí**

*Doktorská disertační práce, 214 stran včetně literatury a rejstříků.*

Autorka zpracovala málo přístupný názorový materiál z raného křesťanství, včetně citací a popisů křesťanského ritu. Její práce zasahuje do oblasti novozákonní filologie, dějin novozákonní doby a myšlení, novozákonního písemnictví, místy i do patristiky, dále pak do novozákonní teologie. Nejpodstatnějším úsekem je část o křtu v novozákonním a raném křesťanství, kde je pojednán křest Janův, Ježíšův, význam spojení ‚ve jménu, ve jméno‘, kde je analyzován křest jako součást celé novozákonní zvěsti podle jednotlivých novozákonních spisů, pojednáno křestní vyučování, křestní liturgie, a to z hlediska spojení obsahu a formy.

### **ThLic. Vladimír Šiler: Filosofické a teologické sondy do prehistorie hnutí New Age**

*Doktorská disertační práce, 165 stran včetně literatury a rejstříků.*

Autor se uchopil úkolu monotematicky, v osobitém rozměru a opodstatněnou metodou. Jeho vůdčím motivem bylo pojednat o hnutí New Age v kontextu historicko-duchovnědném, vč. průzkumu, jsou-li v něm i jevy nové, originální. Po provedených sondách prezentuje autor závěry G. Küenzlena: Nabídka automatických spásných metod v New Age fascinuje právě lidi zklamané zhroutením sekulárních opor smyslu života, zhroutením velkých moderních mýtů – vědy, techniky a myšlenky pokroku, politických věroučných systémů. Tyto velké moderní mýty se ovšem vytvořily jako náhradní konstrukce poté, co se zhroutily pilíře křesťanské kultury. Autor dochází k závěru: V konfrontaci s povrchní spiritualitou New Age má si křesťanství položit sebekritickou otázku, zda samo nesehalo při poskytování hluboké, autentické náboženské zkušenosti.

### **PhDr. Blahoslav Hruška, DrSc.: Kultovní život v Sumeru**

*Habilitační práce, vydáno tiskem ISBN 80-85425-15-7, 130 stran.*

Práce je první česky psanou prací na dané téma, zabývající se Sumery a kulturou Mezopotámie. Skládá se z třiceti kapitol, které člení obsah na jednotlivé úseky a představují samostatné pohledy na problémy sumerského náboženství a kultu z různých jejích aspektů. Jsou zde kapitoly, shrnující dějiny náboženství, kulturu a tradice, osídlení a zúrodnění země. Informativně je zmíněn i přehled mytologie, kalendáře ročních svátků a kultů. Téma je pro zkoumání biblické tradice neobyčejně důležité, neboť Abrahám vyšel z Uru Chaldejského a z Mezopotámie vyšlo tedy

i podle biblické tradice samotné založení starozákonního náboženství, které se ve vztahu k Mezopotámii, jak ukazuje Abrahámův příběh, teprve formovalo.

### **ThDr. Jan Blahoslav Lašek: Počátky křesťanství u východních Slovanů**

*Habilitační práce, 339 stran.*

Autor se soustřeďuje na prvé kontakty východních Slovanů s křesťanským světem a prvé náznaky ke christianizaci Rusi samé. Dále jde přes cestu kněžny Olgy do Cařihradu k vyprávění o přítomnosti apoštola Ondřeje v Nestorově kronice, až po vládu knížete Vladimíra a k definitivnímu zakotvení křesťanství v Kyjevské Rusi. V kapitole o sv. Borisu a Glebu se promítá bezvinné snášení utrpení a smrti, kterým se dotyční přibližují ke Kristu. Habilitační práce je významným příspěvkem k církevním dějinám východních Slovanů, k ruskému dějepiscectví a k dějepiscectví pravoslavné církve. V příloze je uvedeno staroslověnské dílo 11. století, připisované mnichu Jakobovi, které autor poprvé sám přeložil do češtiny.

## EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY

### **ThMgr. Ladislav Beneš: Kázání na Starý zákon** (Některé způsoby křesťanského kázání na starozákonné texty ve 20. století.)

*Doktorská disertační práce, 261 stran.*

Mgr. Ladislav Beneš ve své důkladné práci klade otázku, odkud těžíme oprávnění užívat starozákonních textů za východisko křesťanského kázání. Odpověď hledá analýzou kázání na Starý zákon ve třech teologických ohniscích: Ve škole R. Bultmanna (typologie věřící existence), G. v. Rada (typologie Božího záchranného jednání) a materialistické exegese (typologie sociálně-dějinných vibrací). V závěru předkládá (v návaznosti na v. Rada) tezi vlastní: Homiletické exegese Starého zákona se musí orientovat na vnitřní instance textů, a to (a) na vnitřní dynamiku procesem tradice, která již uvnitř Starého zákona umožnila aktualizace starších látek, a (b) na vnitřní, obsahovou intencionalitu těchto aktualizací, kterou Beneš (v navázání na Daňka) chápe jako střežení svrchovanosti sestupujícího Boha a tím i lidské svobody.

### **Pavel Otter: Hlavní postavy českobratrské hermeneutiky (Daněk – Souček – Hromádka)**

*Doktorská disertační práce, 207 stran textu + 21 stran poznámek a literatury + XVIII stran příloh.*

Autorem práce je ThMgr. Pavel Otter, evangelický farář v Hradci Králové, literárně známý jednak četnými pracemi z evangelického samizdatu, jednak nedávnými příspěvky z církevního i necírkevního tisku. V I. a II. části shrnuje postupy

filosofické a teologické hermeneutiky 20. storočia a predkladá svoju vlastnú hermeneutickú koncepciu. v III. časti referuje o hermeneutickom prínosu troch klasiků našej modernej protestantskej teológie. IV. časť prináša autorovu interpretáciu a aktualizáciu zhromažďovanej materiálu, príloha sa vyrovnáva se sekundárnou daňkovskou, hromádkovskou a součekovskou literatúrou. Teologicky poučená a ekumenicky otvorená disertácia zaujme jak starozákonnú, novozákonnú a cirkevnú historiku, tak systematickú a praktickú teológiu.

## RÍMSKOKATOLÍCKA CYRILOMETODSKÁ BOHOSLOVECKÁ FAKULTA UNIVERZITY KOMENSKÉHO V BRATISLAVE

### **Ladislav Csontos, SJ: Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.**

*Doktorská dizertačná práca, 204 strán.*

Práca predstavuje Karola Wojtylu, neskoršieho pápeža Jána Pavla II., ako filozofa a teológa v jeho antropologickej orientácii. V prvej časti ako východisko základnej črty biblickej antropológie, stručný prehľad novovekej filozofickej antropológie, antropológie Druhého vatikánskeho koncilu a adekvátnej antropológie Wojtylu. V druhej časti podáva v syntéze antropologickú orientáciu jeho dvanástich encyklik, pričom sa zameriava na otázky dôstojnosti ľudskej osoby, slobody, sociálnej povahy človeka, intersubjektívnosti a náboženské rozmeru človeka. Osobitne zdôrazňuje vedúcu myšlienku, že človeka možno dokonca pochopiť iba v Ježišovi Kristovi. V závere naznačuje možné smery ďalšieho výskumu.

### **P. Lubomír Stanček, CM: Malá metóda a najplnšia forma kázne**

*Doktorská dizertačná práca, 291 strán, z toho 16 strán použitej literatúry.*

Problém evanjelizácie zaujíma Cirkev od prvých čias. Cirkev vždy mala evanjelizáciu. Tretia kapitola má názov „Potreba činnej homílie“. Hľadá pre prelomovú dobu tisícročia (XX. a XXI. storočie) nové súčinitele vývoja homiletickej obnovy, ako aj reflexie v teológii v spojení s biblickou obnovou. Rozoberá súčasný stav kazateľstva, názory súčasníkov, príčiny kríz, ako aj aktívny faktor homiletiky ako vedeckého odboru teológie. Je snahou poukázať na vyššiu úroveň oslovenia v budúcom storočí.

### **Štefan Mordel: Svätý Cyprián a jeho prínos pre kresťanský svet**

*Doktorská dizertačná práca, 153 strán.*

Cyprián bol pôvodne pohanským rétorom, patrila medzi vážené osobnosti v meste a jeho obrátenie spôsobilo mimoriadne veľký rozruch. Keď bol v roku 249 ustanovený za biskupa, v Kartágu vznikla voči nemu v radoch kléru aj opozícia,



ktorá mu neskôr spôsobila nemálo starosti. Práca ďalej rozoberá Cypriánovu literárnu tvorbu, ktorá je veľmi plodná a poskytuje nám bohatý materiál na poznanie vtedajšej doby. Jeho práce plasticky vykresľujú život vtedajších obyvateľov Kartága a súčasne aj urputný zápas kresťanov o zachovanie svojej identity i existencie. Poukazuje na násilnivosť, ktoré na kresťanoch páchala štátna moc a vykresľuje veľmi príťažlivo, ako znášali kresťania všetky tieto represie. V dielach venuje dost miesta aj vnútorným cirkevným problémom a konfliktom, ktoré vznikali zo strany jeho klerikálnej opozície.

Táto dizertačná práca mala za cieľ poukázať na Cypriánov odkaz a zvýrazniť jeho aktuálnosť aj pre našu civilizáciu a kultúru moderného atomového veku na sklonku druhého tisícročia. Človek ako jednotlivec i ľudstvo ako spoločenstvo môže napredovať iba tak, že sa budú rešpektovať základné mravné hodnoty obsiahnuté v Evanjeliu Ježiša Krista.

Práca má sedemnášť kapitol a dotýka sa aj kultúrneho pozadia vtedajšieho antického sveta. Sprítomňuje Cypriánov osobný život, jeho obrátenie, jeho pôsobenie v úrade biskupa a metropolitu v Kartágu, prenasledovanie a jeho dôsledky za vlády Décia i Valeriána, jeho vzťah ku odpadlíkom a schizmatikom a napokon jeho vplyv na budovanie cirkevného spoločenstva.

## **Jozef Jarab: Sviatosti – svedectvo Svätého písma a tradície vo vzťahu k dnešnej pastoračnej praxi**

*Doktorská dizertačná práca, 349 strán.*

Práca vznikla z potreby poslucháčov teológie.

Dnešný trend prezentovania nauky o sviatostiach v pastorálnej teológii je príkladne postavený na podklade svedectva Svätého písma a tradície. Práca ukazuje „cestu“ sviatostí od žriedla – Ježiša Krista ako prasviatosti až po dnešnú pastoračnú prax Cirkvi – základnej sviatosti. Práve Sväté písmo a tradícia zreteľne ukazujú na miesto sviatostí v živote Cirkvi a každého kresťana. Ukazujú na to božské i ľudské. Sväté písmo, tradícia a prax Cirkvi dokazujú, že sviatosti sú životom Cirkvi. Sú znakmi Božej prítomnosti medzi novo zákonným ľudom. Ich ovocie presahuje prítomnosť. Završenie nájdú v skutočnosti vyjadrenej svätým Pavlom: „...ani oko nevidelo, ani ucho nepočulo... čo Boh pripravil tým, ktorí ho milujú“ (1K 2, 9). – Práca má dve časti: Všeobecné poznámky k predmetnej problematike a v druhej časti je podané svedectvo Svätého písma a tradície ku každej jednotlivej sviatosti.

## **PaeDr. Jozef Pavlovič, CSc.: Jazyk a reč cirkevných textov**

*Habilitačná práca, 124 strán.*

Habilitačná práca je v jadre teologická, hoci v nej autor uplatňuje aj poznatky zo semiotiky, textológie a umenovedy (ikonografie).

Problematiku ikony v bohoslužbe východnej cirkvi umiestňuje autor do teológie sviatostí, pričom základným pojmom je u neho Božie slovo. Opierajúc sa o tradíciu východnej cirkvi, ktorá vidí oprávnenosť ikon v inkarnácii, prirátava v práci reč

ikony ako špecifického textu k reči orda, propria a perikop, predovšetkým však k reči homílie. Takto ikona nadobúda kerygmatickú, didaskalickú, parakletickú a mystagogickú funkciu.

Keďže ikona je stále častejšie zdrojom rozjímania a meditácie, v poslednej kapitole autor interpretuje dvanásť najznámejších ikon, ktoré bývajú umiestnené v každom ikonostase.

### **MUDr. Karol Bošmanský, DrSc.: Človek vo svetle pastorálnej medicíny a medicínskej etiky**

*Habilitačná práca, 177 strán.*

V texte práce sa riešia najzávažnejšie otázky pastorálnej medicíny a medicínskej etiky. Jedným z podnetov pre túto prácu bolo vniesť do tejto oblasti súčasný pohľad a poukázať na bohaté literárne pramene, ktoré poskytujú ďalšie cenné informácie. Okrem základných otázok pastorálnej medicíny, ako sú počiatok ľudského života, zodpovedné rodičovstvo, príprava na manželstvo a rodičovstvo, ľudská sexualita, drogové závislosti a orgánové transplantácie, venuje sa pozornosť najmä chorým a umierajúcim. Zvláštna kapitola pojednáva o eutanázii.

Nové poznatky biológie a medicíny priniesli celý rad vážnych problémov etického, právneho i sociálneho rázu. Medzi teológiou a biologickými vedami, kde na prvom mieste stojí medicína, existujú vzájomné vzťahy, ktoré smerujú k dobru človeka a sú mu prospešné. Ak teológia sprostredkúva Božie pravdy, musí sa snažiť tiež o všestranné poznanie človeka z biologického hľadiska. To je jednou z úloh pastorálnej medicíny. V práci sa uvádzajú nielen fakty, ale aj cesty a spôsoby riešenia.