

TEOLOGICKÁ REFLEXE

2 / 1995

1995

- Milan Balabán* *Duchovní profil
proroka Jeremjáše*
- Karol Gábris* *Ježišova dvojité odpoved'
na Petrovo vyznanie*
- Jiří Mrázek* *Pokúšenie na poušti*
- František Kunetka* *Modlitby k eucharistii
v Didaché*
- Jakub S. Trojan* *Stuttgartske vyznání vin
v perspektivě střední Evropy*
- Jan Heller* *Dvojí tradice
a východisko z ní*

Teologická REFLEXE

2

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 důchodce 50 Kč

Vychází dvakrát ročně po 96 stranách

Knihkupcům poskytujeme obvyklý rabat

Objednávky posílejte na adresu redakce

Adresa redakce:

Teologická reflexe, Černá 9, 110 00 Praha 1

Do tohoto čísla je vložena složenko k úhradě předplatného ročníku 1. Úhrady poukazujte na účet ETF UK u banky Universal a. s., Lazarská 5, 111 21 Praha 1, č. ú. 5103746/6400, jako variabilní symbol uveďte své číslo, které je na štítku s adresou. Čtenáři, kteří své předplatné již uhradili, mohou složenko použít k předplatnému pro své přátele, či k dobrovolnému daru na publikační činnost ETF UK.

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

Jan Roskovec: Co nového o Novém zákoně?	101
Milan Balabán: Starý zákon v umění	103

Články • Aufsätze • Articles

<i>Milan Balabán</i>	105
NAMLOUVALS MNE, HOSPODINE, A DAL JSEM SE PŘEMLUVITI <i>Duchovní profil proroka Jeremjáše</i> O LORD, THOU HAST DECEIVED ME, AND I WAS DECEIVED <i>Spiritual face of Jeremiah</i>	
<i>Karol Gábriš</i>	115
JEŽIŠOVA DVOJITÁ ODPOVEĎ NA PETROVO VYZNANIE JESUS' DUAL RESPONSE TO PETER'S CONFESSION OF FAITH	
<i>Jiří Mrázek</i>	121
POKUŠENÍ NA POUŠTI DIE VERSUCHUNG IN DER WÜSTE	
<i>František Kunetka</i>	128
MODLITBY K EUCHARISTII V DIDACHÉ DIE GEBETE ZUR EUCHARISTIE IN DER DIDACHÉ	
<i>Jan Milíč Lochman</i>	144
PROZŘETELNOST V NEPROZŘETELNÝCH ČASECH DIE VORSEHUNG IN DEN NICHT-PROVIDENTIELLEN ZEITEN	
<i>Jakub S. Trojan</i>	156
STUTTGARTSKÉ VYZNÁNÍ VIN V PERSPEKTIVĚ STŘEDNÍ EVROPY DAS STUTTGARTER SCHULDBEKENNTNIS AUS MITTELEUROPÄISCHER SICHT	

Jan Heller 163

DVOJÍ TRADICE A VÝCHODISKO Z NÍ
DIE ZWEI TRADITIONEN UND DER AUSWEG

Diskuse • Diskussion • Discussion

Jiří Ruml: Mistr Jan Hus k Desateru 170

Recenze • Rezensionen • Book reviews

E. Melmuková: Protestantská Francie 174

P. Filipi: Kompendium katechetiky 176

J. Heller: Prosecký — Královské knihy 177

N. Rejchrtová: Úděl a útěcha 178

J. Štefan: Lochman, Desatero 179

J. Heller: Teologický sborník — Čas Krista 185

Cizojazyčná resumé ročníku I (1995) 187

Rejstřík ročníku I (1995) 191

Do tohoto čísla je vložena stať Prof. dr. Stanislava Segerta

Jak recenzovat knihy

CO NOVÉHO O NOVÉM ZÁKONĚ?

V Praze se ve dnech 31. července až 4. srpna sešlo výroční zasedání mezinárodní společnosti novozákonníků *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS). Bylo to zasedání jubilejní – padesáté a navíc to bylo poprvé, kdy se společnost sešla v zemi naší, východoevropské oblasti. Vyvolalo tedy přece jen určitou, ač nepříliš živou pozornost širší veřejnosti a sdělovacích prostředků. Po slavnostním shromáždění v Karolinu, kde byl předán na další rok úřad novému presidentovi společnosti (*prof. Vanhoye* z Papežského biblického institutu v Římě), měli novináři možnost položit své otázky několika členům. Celkem pochopitelně se ptali také právě na to: Co nového o Novém zákoně? Bývá to obvyklou náplní takových konferencí vědeckých společností, že si tam navzájem poví, co je nového v jejich disciplíně. Co nového tedy objevili novozákonníci?

Otázka napohled naivní a nepřiměřená. Avšak přece: I v teologii a biblických vědách lze mluvit o určitém vývoji, o aktuálních tématech apod. Prof. Martin Hengel se v odpověď onomu novináři – snad jako ilustraci toho, že i novozákonní věda má své objevy – pokoušel vyloužit význam kumránských textů, jakožto poměrně nedávného nálezu, který vrhl nové světlo na výklad Nového zákona, neboť posunul o hodný kus vědění o židovském

náboženském světě novozákonní doby. Je pravda, že teprve nyní jsou kumránské nálezy v úplnosti publikálně zpřístupňovány veřejnosti, ale přece jen: Od nálezu uplynulo téměř tolik let, co od založení SNTS. Novinky tohoto druhu nepřicházejí v novozákonní vědě každý rok. Přicházejí jiné?

Dalo by se říci s jistou úlevou, že určitou novinkou poslední doby (snad v biblistice a teologii vůbec) je, že pomalu opadá vlna někdy až otravné honby za novinkami. Není to tak dlouho, co se zdálo (zvláště v Německu), že povinností každé další práce je přinést nějaký zcela originální vykladačský přístup a nové hermeneutiky se množily jako houby po dešti. Nyní to vypadá, nejasno zda vlivem vystřízlivění či určité únavy, že se i novozákonní věda uchyluje k méně rozmáchlé, drobnější, o to však snad poctivější práci. Snad to je klad doby chudé na velká jména a postavy: Objevuje se význam střízlivě konaného řemesla, namísto několika určujících osobností, obkroužených epigony, spíše víc solidních odborníků, namísto zaujaté tendenčnosti snaha o poctivost a vyváženost přístupu.

Pražské zasedání SNTS rozhodně tento stav odráželo: Nedošlo tu k žádné senzaci. Sotva lze prohlásit některou z přednášek, které tam zazněly, za nějak objevnou, nedošlo k žádné zásadní polemice. Došlo

spíš k mnoha setkáním a rozhovorům, nezachytitelným do nějakého výsledku. To dobře odpovídá povaze a smyslu SNTS: Je to spolek vědců, které spojuje právě jen předmět jejich bádání, zcela nezávisle na jejich východiscích a (např. věro- učných) předpokladech. Jakožto spolek přísně výběrový pěstuje SNTS odbornou úroveň novozákon- ní biblistiky jako vědy a vytváří možnost komunikace. Sama její existence vyjadřuje určitou nezávis- lost novozákonní vědy na předpo- kladech těch, kdo se jí zabývají: Určitá pravidla, která jsou uznávána všemi badateli, věřícími, nevěřícími i různě věřícími.

Stinné stránky nynějšího šedivého stavu jsou ovšem nasnadě: Zdůraz- nění řemesla (či vědeckosti) může vést k nepřístojnému přesunu zájmu na pomocné discipliny. Velké posta- vy se pojily s koncepcemi – a to byly povětšinou theologické koncepce. Jak je to se vztahem biblistiky a theologie (dogmatiky) dnes? Zdá se, že to není tak zlé. I ta střízlivá, na svoji řemeslnou vědeckost sou- středěná biblistika jakoby znovu objevovala své místo v rámci theo- logických disciplin. I když asi větši- na novozákonníků zůstává kritická vůči programu tzv. ‚biblické theo- logie‘, vztah novozákonní vědy k systematické theologii pomalu znovu získává na významu. Možná dnes spíše než ve formě filosofu- jícího ‚rozhovoru‘ se systematickou

v podobě vědomého homiletického zaměření. V každém případě se stá- vá zřetelným, že také exegetické vědy, kde theologický liberalismus snad nejdéle nacházel útočiště, dnes vykazují jeho vnitřní překonání: Ukázalo se, že svědecká zaujatost textů musí být brána vážně i z dů- vodů čistě vědecké poctivosti. Právě zde se ukazuje zřetelně (ač pro ně- které snad se zpožděním), že křes- ťanství a jeho základní svědectví lze bez obav vystavit kritice sekulárně uplatněné vědeckosti – a že křesťan- ské víře spíše prospívá než škodí, když se pokusí svým základním svědeckým textům porozumět co nejpřesněji i podle měřítek nezávislé vědy. V tom se – do jisté míry para- doxně – potvrzuje theologická úloha exegetických věd, na jejichž úrovni má SNTS nemalý podíl.

S tím souvisí druhá významná úloha, kterou dnešní novozákonní biblistika, také zásluhou SNTS, hra- je: Úloha ekumenická. Dá-li se po- vědět, že na úrovni hierarchické již po desetiletí ekumenické hnutí stag- nuje (snad posledním významným počinem byl Limský dokument o křtu, večeři Páně a ordinaci), na poli biblického bádání je již sblížení téměř úplné. Již po dlouhá léta je samozřejmé, že výsledky biblistiky jsou s užitkem a bez ostychu užívá- ny theology napříč konfesemi, eku- menické komentáře jsou již dávno samozřejmou věcí. I tady může být SNTS vzorem a její sekulární plat-

forma může být i z hlediska církevního vnímána pozitivně. S tím, jak zřejmě poroste význam výsledků biblického bádání pro dogmatiku (už opět, po vnitřním překonání liberalismu, je možno je brát vážně), se bude prohlubovat i její vliv eku-

menický. Tak i SNTS jako důsledně necírkevní organizace a odborná bibliotika, která nejednomu theologovi připadá nezáživná, mohou mnoho znamenat pro církev (i její teologii).

Jan Roskovec

STARÝ ZÁKON V UMĚNÍ (The Old Testament in the Arts)

Tak se jmenoval festival konaný v Praze (3.–17. září 1995) z iniciativy izraelského velvyslance v České republice Moshe Yegara a pod záštitou prezidenta Václava Havla. Tento podnik, který neměl v naší zemi – a patrně ani jinde ve světě – obdobu, přesvědčoval citlivého zájemce o zcela mimořádném vlivu Starého zákona na všechny oblasti a druhy umění (výtvarné, literární, hudební aj.). Cestou medií (rozhlas, televize, tisk) se hlasu starozákonního poselství dostalo vskutku široké publicity. Jako aktivní účastník některých festivalových akcí připomínám alespoň výstavu Starý zákon v knižní kultuře v Čechách, instalovanou v ambitech Strahovského kláštera (tvůrci scénáře O. Nytrová a M. Balabán), mezinárodní akademické symposion Starý zákon jako inspirace v kultuře (The Old Testament as Inspiration in Culture), dirigentované skvěle M. Prudkým (poměrně početnou delegaci tvořili

Izraelci, zvláště izraelské vědecké a kulturní pracovnice; přítomen byl věhlasný jeruzalémský profesor Talmon; z českých starozákonních badatelů přispěli studii M. Prudký, J. Heller a M. Balabán, přečten byl referát nepřítomného S. Segerta), Jeruzalémský symfonický orchestr s dirigentem Davidem Shallonem (Verdí, Lee, Dvořák, Bernstein, Goldmark), výstavu Nevěsta v uzavřené zahradě v Národní galerii (Anežský klášter) citlivě uvedenou M. Zlatohlávkem a výstavu v Roudnici n/L (motivy Starého zákona v českém výtvarném umění 20. století).

Stará antická literatura se stala vzorem, inspirací a v jistém smyslu i normou evropského, a ovšem i českého umění. A nebyl to Homér, ani Epos o Gilgamešovi, ani Upanišady. Byla to zvěstná literatura Starého zákona. Hebrejský kvas. Postavy bojovníků a mučedníků. Existence obtížena zatímností: Kazatel – osvícená hospodinovskou pravdou, Iza-

jáš, Jeremjáš aj. Chvalozpěvy a výkřiky, eschatologické obzory, mystérium utrpení nevinných, hledání moudrosti, respekt vůči normám halachy, odpovědnost za druhého stůj co stůj. Abrahám, Mojžíš, Jeremjáš, Job. Velké umění inspirované velkými ideami mesiášství a porodními bolestmi nového věku.

Pro ‚svět‘ (mimo ekklésii) se tu vynořuje nová pevnina, nová polis: Nikoli starý Babylón, nikoli duchaplné Athény, nýbrž Jeruzalém jako historická zástava, symbol, poslání. Umění je méně ideologické než církevní zvěstování. Moderní Job ve věštném takřka podání Jiřího Sozanského postrčí k meditaci i skalního agnostika. A pro církev se tu otvírá možnost nového, validnějšího a proočtějšího uchopení té ‚staré zvěsti‘.

Kupodivu: Ne náboženství jako takové (ani křesťanské ne), nýbrž *kultura* se stala, a doufám, že ne jen

na těch několik týdnů festivalu, pozoruhodným mostem mezi světem víry a územím poznávání, jež není založeno na biblických principech židovských nebo křesťanských východisek.

A ještě víc: Festival mohl napomoci ekumenickým snahám sbližujícím křesťany s židy (tak to zamýšlel Moshe Yegar); nemuselo jít toliko o setkání spíše kulturní (jak to mnil pražský rabín).

Kdysi řekl chochmou ozářený S. Daněk: „Ani krok od Bible, jinak na to doplatí i kultura“. Vkrádá se otázka: Jaký je vlastně vztah mezi starozákonním (biblickým) zvěstováním a kulturou? A jak obhájit, že skutečná kultura začíná vlídným nápirem prorockého poselství? Dochází toto vše spirituálním elitám naší trochu nízkofrekvenční Boheimie?

Milan Balabán

NAMLOUVALS MNE, HOSPODINE, A DAL JSEM SE PŘEMLUVITI¹

Duchovní profil proroka Jeremjáše

Milan Balabán

O LORD, THOU HAST DECEIVED ME, AND I WAS DECEIVED (Jer 20:7)
(Spiritual face of Jeremiah) It is not possible to separate the message of the Old Testament prophet from the 'biblical background' of the messenger fascinated by the mysterious person-to-person call of YHWH.—Jeremiah was really '*vir dolorosus*'. His life was very adventurous and dangerous—not only because of the lack of understanding on the part of both the kings of Juda and the wide circles of people, but—and particularly so—because of the secret and very intimate anxieties and disturbances of his human heart looking security in God.—The typical features of the spiritual face of this bitter 'reporter' of the will of God are the struggle against 1. *idolatry* (widely expanding in Judea of Jeremiah time), 2. *the authorities* (king, priests, prophets) proclaiming their absolute independence of God and his advice (instructions), 3. *religious and political illusions* (YHWH must protect his chosen people every time; nobody can destroy the 'holy' temple in Jerusalem), 4. *religious and spiritual superficiality*, cultic understanding of the faith without the necessary 'praxis pietatis'. The God of Israel is not outside—in the worship etc.—but *inside*, in the 'deepest depths' of the human heart—cf. certain formulations of J. L. Hromádka—however not as an immanent entity. (TO BE IN—to be aimed at the new spirit, mind and intellect.) "...I will cause breath to enter you, and you shall live" (Ezek 37:5); 5. *The prophet fights not only against the idolatry etc. but even against himself*. He had to fight with his own understanding of his task as a prophet. Jeremiah was struggling not to be fascinated by 'God's sadism' and, in spite of the 'hara-kiri' of the prophetic job, to keep in mind the absolute horizon of the 'brutal' acts of YHWH both in his private life and in the whole history of the people of God.

I slovo Adónájovo v duchu proroků potřebuje lidskou řeč, aby je bylo slyšet. Musí sestoupit v tlející nečistotu toho, co se na zemi hodí více k zahalování než odhalování pravdy. Proto Slovo Boží člověku propůjčené touží po tom, aby člověku opět uniklo.²

Myslím tu na zápasy prorokovy, nejenom na ty vnější, ale především na ty vnitřní. Nejvnitřnějším dějištěm Jeremjášových zápasů bylo jeho *srdce*, jeho vždy znovu kormoučená mysl, ano i prorokovo podvědomí. Jde mi tu

¹ Jeremjášovské slovo v titulu studie (Jr 20, 7) říká o prorokovi vše podstatné. Hebr. text: PITTÍTANÍ JHWH WÁ'EP PÁT. Hebr. PTH = přemluvit, zlákat, v Pi. obloudit, omámit, vylákat. Takto se vyjadřovat o Hospodínu? To se zdálo některým překladatelům příliš tvrdé. Každý z překladů, který mám po ruce, vypovídá něco o „pojetí Boha“. Srv. K 1593:

o *spirituální* tvář proroka, muže Božího vyvolení a dějinně existenciálního určení; to bylo provázeno takřka neúnosnými bolestmi a prozařováno zářivě traumatickou nutností *sebezmaření*.³ Chci-li se pokusit o *duchovní portrét proroka*, musím sestavit jakýsi jeho životopis, a podtrhnout jen některá (,křížovatková‘) data.

Možná, že nejdůležitější z Jeremjášovy ‚biografie‘ je jeho *jméno*: *JRMJH — JIRMEJÁHÚ*. Většina vykladačů odvozuje první část teoforního jména od hebr. *RWM* = vyvyšovat;⁴ je však možno myslet i na odvození od *RMH II* = opouštět, což osudům Jeremjášovým odpovídá lépe.⁵ Sám bych nevyklučoval, že v prorokově jménu souzní význam obou kořenů. Hospodin svého muže opouští, jakoby přelhává a podvádí (viz pozn. 1), ale *tím* ho vyvyšuje.⁶ Jméno prorokova rodiště připomíná jméno syrské bohyně ANAT,⁷ a tím nabízí ve skladbě knihy JEREMJÁŠ kontrastní fólii k prorokovu poslání a internímu zacílení. — Prorok pocházel z kněžské rodiny. Za hodné pozoru považuji však to, že Jeremjáš sám velmi pravděpodobně

Namlouvals mne, Hospodine, a dal jsem se namluviti; K 1613: Namlouvals mne, Hospodine, a dal jsem se přemluviti; ČEP: Přemlouvals mne, Hospodine, a dal jsem se přemluvit. Srv. překlady něm.: M.Luther : Herr, du hast mich überredet, und ich habe mich überreden lassen; Jer. B.: Du hast mich verlockt, Jahwe, und ich ließ mich verlocken (zlákání). M. Buber (+ Ros.): Betört hast du mich, Du, ich ließ mich betören (omámení, oblouzení). W. Rudolph má překlad shodný s Buberem. A. Weiser (ATD) : Du hast mich verführt... (svedení). Klas. angl. překl. KJV 1611: O Lord, thou hast deceived me... (podvedení). RSV (1952) překládá stejně jako KJV (deceive); moderní, mírně parafrázující překl. NEB (1970): O Lord, thou hast duped me... (napálils mne).

² Tak Franz Werfel, Jeremiáš (Slyšte hlas) II, Praha 1967, str. 349.

³ Proto byl Jeremjáš nazýván, zvláště staršími vykladači, ‚mužem bolesti‘, prorokem dolorózním atp. Při sledování Jeremjášových ‚osudů‘ se mi objevuje postava Služebníka Hospodinova (Ebed Jahve) z Iz 53: „byl v opovržení, ...muž plný bolesti, ...opovržený...“

⁴ Tak např. A. Weiser, Das Buch des Propheten Jeremia (ATD), 4. vyd., Göttingen 1960, str. 3. Weiser se opírá o M. Notha (Personennamen), který rekonstruuje prorokovo jméno na základě jeho znění v Septuagintě.

⁵ Tak to vidí i český kolektivní autor, in: Starý zákon, překlad s výkladem, Jeremjáš — Pláč, Praha (Kalich) 1983, str. 16.

⁶ Tato dialektičnost traumatického rázu je (hleděno psychologicky) vlastní celé Bibli. Srv. např. Janovo evangelium (J 3, 14; 12, 32): Ukřížování je zároveň povýšení = vstup do dimenze nebeského, tj.eschatologického.

⁷ Ad vocem ANAT viz H. W. Haussig, Götter und Mythen im Vorderen Orient, Stuttgart 1965, str. 235nn. Nezlíktivovatelnost tohoto božského jména, páchnoucího pohanstvím, mělo na půdě Starého zákona jistě i své pozitivní důvody. Anat byla patrně v nejednom případě (srv. zvl. jména lokalit) ‚izraelizována‘ coby Ochránkyně, poukazující k ochraně Hospodinově. Srv. např. Bet Anat = Dům Anaty (Joz 19, 38; Sd I, 33). Ostatně i jeden z izraelských soudců byl ‚synem Anaty‘ (Sd 3, 31; 5, 6).

knězem nebyl.⁸ Jeremjáš, narozený asi r. 650 ante a povoláný za proroka asi 627 ante se měl stát ‚ústý Hospodinovými‘ (*K'FÍTIHJÉ* — Jr 15, 19), a to nejen pro Izrael, nýbrž i pro ‚národy‘ (*LaggóJim* — Jr 1, 5). — Pestrý život prorokův se odehrával za vlády několika judských králů (Jr 1, 2n), z nichž nejvýznamnější byl Jóšijáš. Střída vládců různé náboženské kvality, Jóšijášova radikální kultická reforma (2Kr 22n) s významným pozadím politickým,⁹ nástup mocností i jejich pád (reálný, nebo prorokem ohlášený), srážky s králi s nárokem božnosti i s proroky falešné naděje, nezbytnost oslovit celek tehdy známého nábožensko-politického světa — to vše vyžadovalo neobyčejnou prorokovu pevnost a setrvalost, navzdory psychické nevyrovnanosti a závaly skepse.¹⁰ Podporován Báruchem, sekretářem a zapisovatelem na život a na smrt,¹¹ zviditelněným — i když v hagiografickém zkreslení — v pseudoepigrafní literatuře (Kniha Báruchova aj.), čelil prorok hlubokým krizím, jak je působil prudký spád událostí.

Báruch mu byl dán Hospodinem místo manželky a dětí; Jeremjáš se totiž musel upsat celibátu ze symbolicko-zvěstných důvodů (Jr 16, 1—4). Prorokovi bylo prožít euforii vyvolanou deuteronomickou reformou, o níž se mělo za to, že je to bohoslužebné entrée do ‚nového věku‘ (New Age). Jóšijáš sám se vžil do představy krále mašachovského typu: Proto si byl jist, že souboj s egyptským (tedy ‚antikristovským‘) králem Néko vyzní v porážce Egyptana, který chtěl zastavit ‚kolo dějin‘ podporou zákonitě zdechající Asyrie (2Kr 26; 26—30 a par.). Osudná bitva u Megida,¹² které

⁸ Tak např. W. Rudolph, *Jeremia (HAT)*, Tübingen, 3. vyd. 1968, str. 3. Opřeno o: Meek, *The Expositor* 25 (1923), str. 215nn. Podobně A. Weiser, cit. spis (pozn. 6), str. 3. Viz též SZ, Jeremjáš, cit. spis (pozn. 5), v úvodu, str. 18.

⁹ Zde je s výhodou orientovat se na výkladech pocházejících od skutečných jeremjášovských znalců. Viz např. James A. Montgomery, *A critical and Exegetical Commentary on THE BOOKS OF KINGS*, Edinburg 1951, str. 523nn. Též A. Šanda, *Die Bücher der Könige*, Münster 1912, str. 326nn; Bernhard W. Anderson, *The Living World of the Old Testament*, 4. vyd. 1993, str. 391nn.

¹⁰ Pročíst s užitkem lze s tímto zaměřením knihu: Jindřich Schiller, *Proroci (Kus dějin)*, Praha 1921, str. 107nn. Čti např. str. 108: „Ačkoliv byl člověkem velice jemné, něžné povahy, musel se naproti svému národu...chovati jako zapřisáhlý nepřítel... Ačkoli jemu samému srdce krvácelo, musel se navenek ukazovati tvrdým jako z křemene. — Srv.též Robert Fur, *Království Boží v lidech (překl. z angl.)*, Praha 1935, kap. Prorok Jeremjáš, str. 85nn; např. na str. 85: „V noci je všude ticho a mír, i v noci bdí Hospodin. Ale slyš, on — osamělý — přesto vzlyká.“

¹¹ Viz heslo Báruch, in: *Slovník JUDAISMUS, KŘESŤANSTVÍ, ISLÁM*, Praha (Mladá Fronta) 1994, str 27; A. Novotný, *Biblický slovník*, Praha (Kalich) 1956, str. 60.

¹² O pevnostním městě Megido zpravuje Hans Bardke, *Příběhy ze starověké Palestiny*, Praha (Vyšehrad) 1988, str. 229nn.

vstoupilo jako Harmagedon svým tragickým symbolismem do světa apokalyptiky,¹³ přinesla nelítosnou smrt Jóšijáše — a tím konec jedné světodějné iluze. Eschatologie se nekonala. ‚Den Hospodinův‘ vstoupil na dějinnou scénu jako den *soudu* (hebr. *MIŠPÁT*). Tak to viděl (také pod tlakem zděšení z králova utracení Egypťany) Jeremiáš, ohlašující s drsnou monotónností *nutnost* ‚babylonského zajetí‘ (Jr 19, 14n aj.). Teprve po ‚babylonském soudu‘, de facto soudu Hospodinově, nastane návrat a nový život (Jr 50nn). Ani Pašchúrův torturní nátlak, který učinil z ‚nábiho‘ martyra, s Jeremjášem zásadně nehnul (Jr 20, 1—6). — Jiným problémem se stal judským nacionalistům Gedalja, kterého Babylóňané vyhlásili správcem země. Tento muž, kterého náš starozákoník S. Daněk pokládal osudným exegetickým omylem za kultický objekt¹⁴ (čtěme Jr 40, 7nn; 2Kr 25, 22—26), byl ušlechtilým mužem výborné judské minulosti a zárukou dobrého zacházení s lidem pozůstalým v zemi.¹⁵ Jeremjáš byl kritický nejen vůči rádobybožným králům, ale i vůči nacionalistickým radikálům Jišmaelova typu (2Kr 25, 23—26). Hospodin dal vizionáři Jeremjášovi vzácnou hřivnu *politického realismu*. I promyšlený kompromis může znamenat šanci přežít, nepřestane-li člověk důvěřovat svému skutečnému Pánu. Prorok sám byl odvečen do Egypta; tam mizí; možná umučen k smrti.¹⁶

DUCHOVNÍ PROFIL JEREMJÁŠŮV

Předběžná poznámka: *Prameny* k vyprofilování prorokovy osobnosti i k zásadním postojům tohoto muže bolesti jsou Kniha Jeremjáš, část 2. Knihy Králů, část 2. Paralipomenon, popř. i legendárně zpracované ozvuky v literatuře deuterokanonické a pseudoepigrafní. Důležitou pomůckou jsou exegetické výklady uvedených biblických knih. Z českých badatelů se Jeremjášem nejméně zabýval Ladislav Horák ve své disertaci;¹⁷ s popularizačně vzdělavatelnou tendencí se kdysi rozepsal Jindřich

¹³ Viz heslo Harmagedon, in: Slovník (pozn. 11), str. 185.

¹⁴ S. Daněk, *Gedalja*, in: *Sborník Husovy fakulty*, Praha 1930, str. 51—98.

¹⁵ Srv. A. Šanda, cit. spis (pozn. 9), str. 392: „Seine Rolle war die eines klugen Vermittlers. Er wollte durch Nachgiebigkeit den Rest des Volkes retten.“ Viz též J. A. Montgomery, cit. spis (pozn. 9), str. 565: „The Babylonian king as a wise statesman arranged for the proper administration of his new fief-land, and diplomatically appointed a Judaeian gentleman of high rank as his vizier, with seat at Mispah.“

¹⁶ Viz A. Novotný, *Biblický slovník*, heslo Jeremiáš, zvl. poslední odstavec o legendárním podání o prorokově smrti, popř. i o jeho posmrtném působení (str. 285).

¹⁷ Název disertace: *Slovo a úděl*, podtitul: *Jeremjáš*, kapitoly 1.25—45. Překlad a výklad, Praha (KEBF), 1979.

Schiller.¹⁸ Hloubkové vrty podnikl S. Daněk,¹⁹ k ruce je výklad starozákonní překladačské skupiny,²⁰ sám jsem se pokusil skicovat jeremjášovskou situaci v Bojovnicích a trpitelích,²¹ Jeremjášovým zápasem s osudem jsem se zabýval v knize *Víra — nebo osud?*²² — Ze zahraničních autorů, zabývajících se historickým pozadím a literární kompozicí knihy Jeremjáš uvedu z velkého množství jen některé : A. Weiser, ATD,²³ W. Rudolph, HAT,²⁴ B. W. Anderson,²⁵ Brevard S. Child;²⁶ Jeremjášovské pasáže 2. Královské pojednávají A. Šanda²⁷ a J. A. Montgomery.²⁸ Podrobný výčet Jeremjášovské exegeze uvádějí Rudolph, Child aj. Výčet začíná od r. 1866 (Hitzig) a končí přibližně r. 1980 (J. A. Thompson). Pokoušeje se o duchovní podobiznu prorokovu opírám se o tzv. autobiografické úseky (1, 4—19; 13, 1—11; 18, 1—2; 19, 1—12), které nám jsou k dispozici pouze v deuteronomické interpretaci. Za podnětně směrodatné považuji zvláště S. Mowinckela²⁹ a H. Kremerse.³⁰ Hrubě nesouhlasím s (moderním?) pojetím, jež bagatelizuje osobní utrpení prorokovo a považuje je za toliko sekundární prvek v širším kompozičním rámci podání³¹. Budu vždy odmítat noeticko-zvěstnou diastázi mezi Poselstvím a poslem.

¹⁸ Proroci, cit.spis (pozn. 10), str. 126nn.

¹⁹ Gedalja, Illustrace k teorii exegeze, cit. spis (pozn. 14), passim, zvl. analýza gedaljášovské záležitosti, str. 56nn. Daněk se tu pokusil aplikovat metodu, která se osvědčila v jeho disertaci *Posvátné stromy ve Starém zákoně* (r.1917); ale, to je zřejmé, in causa Gedalja se takový postup neosvědčil. Daňkův přístup v Gedaljovi připomíná metodiku Závěše Kalandry v Českém pohanství, Praha 1947: Kalandra se tu pokusil prokázat, že svatý Václav patří mezi postavy ryze mytologické (str. 482nn).

²⁰ Starý zákon — Jeremiáš — Pláč, viz pozn. 15.

²¹ Bojovníci a trpitelé, Heršpice 1994, zvl. v kap. Rozdělený dům padá, str. 47nn.

²² *Víra — nebo osud?*, Praha (Oikúmené) 1993, v kap. Jeremjášův protiosudový spor s Hospodinem, str. 117nn.

²³ Das Buch des Propheten Jeremia (pozn. 4).

²⁴ Jeremia (pozn. 8).

²⁵ The Living World of the Old Testament (pozn. 9).

²⁶ Introduction to the Old Testament as Scripture, London (SCM Press LTD), 3. vyd. 1987, zvl. kap. Jeremiah, str. 339nn.

²⁷ Cit.spis — pozn. 9 a 15.

²⁸ Cit.spis — pozn. 9 a 15.

²⁹ Zur Komposition des Buches Jeremia, Kristiana 1914; Prophecy and Tradition, Oslo 1940.

³⁰ Leidensgeschichte mit Gott im Alten Testament: Eine Untersuchung der ‚biographischen‘ Berichte im Jeremiabuch, in: Evangelische Theologie 13, 1953, str. 122—140.

³¹ Tak např. W. Nicholson, Preaching to the Exils, Oxford and New York 1970.

A) Boj proti modlářství

Modelový výrok: „...vždyť máš tolik bohů ('*LOHÍM*),
kolik měst ('*ÁRÍM*), Judo.“ (Jr 2, 28b)³²

Jeremjáš s Bárukem žili v době *synkretismu* — maskovaného arcí šlářem nacionálně pojatého náboženství. To, co se zdálo typické pro severní Izrael před r. 722/1, ukázalo se ve vší nahotě i v „ortodoxním“ Judsku. Hospodin kombinován s různými lokálními baaly a ašerami. Zahnížděna byla zloúcta vůči božstvům a božstvíčkům vegetativním i hvězdným. Uctívána byla „královna nebes“ (*M^eLECHET HAŠŠÁMAJIM* — Jr 7, 18) čili Ištar, jíž přinášeno obětní pečivo patrně ve tvaru hvězdy.³³ Tomuto kultu propadaly zvláště ženy, které přicházely v „jahvismu“ zkrátka. Mnoho kultů, byť folklorizovaných, badatelům stále uniká. Mnoho narázek na nehospodinovské obyčeje objevil S. Daněk.³⁴ Sám jsem upozornil v disertaci o *HRŠ*, že „Judův hřích“ v Jr 17,1 vyrytý (*řš*) na „tabulku“ srdcí Judejců je označením sebezraňování.³⁵ Jeremjáš podnikl sisyfovský pokus *zbovit Izrael* (Judu) *model*, a tak snad předejít vichřičně se blížícímu *Božímu soudu*.

B) Protest proti zabsolutizovaným autoritám

Modelový výrok: „*Hle, učinil jsem tě dnes...
bronzovou hradbou...
proti králům judským,
proti jejich velmožům,
proti jejich kněžím,
i proti lidu země.*“ (Jr 1, 18)

Prorok musil být neochvějný — „železný“ vůči jednotlivcům i institucím, jež si přisvojovaly práva či atributy patřící jedině Hospodinu. Hospodin sám je „Bůh živý a král věčný“ ('*LOHÍM AJJÍM ÚMELECH 'ÓLAM* — Jr 10, 10). Král měl tendenci stát se „božným“,³⁶ nedbat „královského zákona“ (Dt 17, 14nn), striktně limitujícího královské pravomoce. Cílem

³² Septuaginta tu má rozšíření : *kai kat' arithmon diodón tés Ierusalém ethyon té Baal* = a podle jeruzalémských ulic pálili kadidlo Baalovi.

³³ Viz Rudolph, cit. spis, str. 55. Hirschberg (VT 11, str. 376) myslí na nápodobu *puendum muliebre*.

³⁴ Gedalja, *passim*; např. „kamenný objekt určený snad rozmanitého, ale vždy specifického“ (str. 85).

³⁵ *HRŠ VE STARÉM ZÁKONĚ*, v oddílu o *RŠ II*; ilustrací tohoto obsahového aspektu slovesa *HRŠ* je právě Jr 17,1 — sebezraňování.

³⁶ Viz S. Daněk, *Stát a náboženství*, Praha (Kalich VIII), 1924.

„královského bytí“ měl být *absolutní respekt vůči Králi Hospodinu* (srv. Ž 2; Ž 110). „Hospodin je velký král nade všemi bohy“ (Ž 95, 3b). Jeremjáš byl k těmto postojům inspirován svým velkým učitelem (i když ne bezprostředně, nýbrž jeho učením, nebo ještě spíše tradicí spjatou s jeho jménem — programem) — Ozeášem: „Krále si ustanovili, ale beze mne, dosadili velmože, ale já se k nim neznám“ (Oz 8, 4).

Výhledem judských králů měl být *ideální král, eschatologický DAVID* (Jr 30, 8; srv. též Jr 23, 5nn). Typickým zlokrálem byl prorokovi Jójakím: „Zda proto budeš králem, když se budeš naparovat v cedroví?“ (Jr 25, 15). Proto nebude tento panovník po smrti oplakáván a „bude pohřben jako se pohřbívá osel“ (Jr 22, 19). Vpravdě *zbožným*, nikoli *božným*, králem byl Jeremjášovi Jóšijáš, tvůrce reformy, vladař, o němž říká biblický dějepvec, že „nebyl mu podoben žádný král před ním, ... ani po něm nepovstal žádný jemu podobný“ (2Kr 23, 15). Lze však připomenout, že i Jóšijášova apokalyptická angažovanost v bitvě u Megiddo byla možná jinou, byt sublimovanou formou ‚královské božnosti‘, čehož si byl Jeremjáš zřejmě vědom.

C. Potírání náboženských a politických iluzí

Modelový výrok: „*Nespoléhejte na klamné slovo:*

*Je to chrám Hospodinův,
chrám Hospodinův,
chrám Hospodinův“* (Jr 7, 4)

Jednou ze stěžejních iluzí judských lidí bylo přesvědčení, že JHVH nemůže vydat svůj lid všanc nepříteli; zárukou tohoto mínění byl *chrám*, jeho principiální neporušitelnost.

Hospodin přece ‚inkaroval‘ své ‚bydlení v nebi‘ do přebývání v jeruzalémském chrámu (Ž 11, 4). Ze svého chrámu řídil Bůh Izraele svou vládu nad světem (Ž 68, 30). Prorok se hořce vysmívá pověrečnému spolehu na chrám; jako by tu pomohlo jakési liturgické zaklínadlo *héchal-héchal-héchal*. Jméno JHVH je tu poníženo na magické manipulandum. Avšak to, čeho je akutně zapotřebí, zní: „Napravte své cesty a své skutky“ (Jr 7, 3). Proto nepřekvapí Jeremjášova ‚srážka v chrámě‘, v níž prorok čelí kněžím, prorokům i ‚všemu lidu‘ (jakémusi shromáždění politických zástupců lidu) (Jr 26). Výsledné votum zní „Zemřeš“ (26, 8). — Jeremjáš rozbíjel *iluze* šířené konformními ‚proroky‘, kteří zvěstovali lidu dobrou budoucnost. Památná byla prorokova konfrontace s Chananjášem,³⁷ který se vztekle

³⁷ Klamavé je už pseudoprorokovo jméno: Hospodin se smíloval (nebo: projevil přízeň); HNN = smílovat se.

vysmíval Jeremjášovu symbolnímu vystoupení (Jr 28). Jeremjáš odmítl lži-optimismus pseudoprorokův. Za dveřmi politického dění stojí Hospodinův soud nad Judou — s implikací dlouhodobého bolestivého *zajetí*.³⁸ Jeremjášův postoj („realismus víry“) podrývali někdy i praví proroci, kteří neunesli důsledky svého zvěstování z obavy před pronásledováním. To byl případ proroka Úrijáše, o němž napsal skvostnou studii S. Daněk.³⁹ — Jeremjáš poskytuje judskému společenství i lekci *pravé loajality*. Prorok zřejmě souhlasil s okupačně udržovatelským režimem Gedaljášovým, což dal ostentativně najevo: „Jeremjáš přišel ke Gedaljášovi ... a přebýval s ním uprostřed lidu...“ (Jr 40, 6). I když byl dobře promyšlený modus vivendi jakoby smeten atentátem Jišmaélovým, nebyl principiálně zpochybněn.⁴⁰

D. Zápas o zvnitřnění a zvroucnění náboženství

Modelový výrok: „*Svůj zákon jim dám do nitra,
vepíši jim jej do srdce...*“ (Jr 31, 34)

Citlivý čtenář nahmatá mezi řádky knihy Jeremjáš určité *napětí* mezi zásadním náboženským stanoviskem proroka a záměrem tvůrců reformy, jejímž vykonavatelem byl zbožný Jóšijáš. *Boj proti modlám* (viz výše) byl zajisté v ideovém souzvuku s reformním deuteronomickým úsilím krále. Zarážející však je okolnost, že Jeremjáš nebyl v provádění reformy nijak výrazně angažován. Byl ovšem mlád. A nebyl jediný. Je však nápadné, jak okatě se angažovala jakási Chulda z Nového Města jeruzalémského, která vystupuje spíše jako věštkyně či kultický činitel chrámu (2Kr 22, 14nn). Ptám se stejně jako můj exegetický předchůdce A. Šanda: „Proč je konzultována nějaká žena, a ne tehdy známí proroci Jeremjáš a Sofonjáš?“ Šanda nabízí odpověď, s níž se plně ztotožňuji: Zmínění proroci ohlašovali ve svých zlověstech soudní pohromy Boží (Jr 1, 13nn; Sf 1, 2nn), a to se králi nehodilo.⁴¹ V podání knihy Jeremjáš konstatujeme výrazný, i když ne

³⁸ O problematice falešného proroctví pojednává M. Buber, *Falsche Propheten*, in: *Die Wandlung*, 1947, str. 277—283; týž *The prophetic faith* z r. 1949, něm.verze r. 1950; na tohoto Bubera odkazuje Rudolph, cit. spis, str. 178 (pozn. 8); touto problematikou se zabývali též Quell, Wolff, Koch aj.

³⁹ Prorok a prorok (Jr 26), in: *Československý kalendář*, Praha 1929, str. 121—125, zvl. str. 125. Přejnější hodnocení Úrijáše lze najít u Rudolpha, cit. spis, str. 171 („Das Martyrium des Jahwepropheten Uria“).

⁴⁰ Jinak, zřejmě nesprávně, vidí Gedaljášovskou záležitost S. Daněk v Gedaljovi (pozn. 14).

⁴¹ Viz A. Šanda, cit. spis (pozn. 9), str. 334. Mimořádné rozpaky nad vynořením se Chuldy projevuje solidní citlivý Montgomery, cit. spis (pozn. 9), str. 525n: „Why did a chief priest inquire of a woman? And who was she?“ — Jedna část židovského podání (zpravuje

křiklavý *odstup* od velkého, ale značně *vnějšně* pojatého díla bohoslužebné obnovy. Vnější očista má být doprovázena očitou *vnitřní*. Dbát kultické čistoty, světit náležitě svátky atp. — to je ovšem chvályhodné. Nezbytná však je *spiritualizace* kultických tvarů a výzev. Běží o ‚srdce‘ (*LEB*) — znovunarozenou rozumnost i nově ustavenou citovost, nejedná se o nic menšího než o naprosté *zvroucnění*. Deuteronomická reforma se měla stát roznětkou k plodnému pochopení Zákona jako učení života — a pro život. Slova vyrytá kdysi do kamenných desek mají být nesmazatelně vepsána do lidského *nitra* (*QEREB*). A to už je dar *nové smlouvy* Hospodina s Izraelem (*B'RÍT H'DÁŠÁ* — Jr 31, 31). Tytéž tóny se ozývají u proroka Ezechiela, žijícího v těžé době jako Jeremjáš: „Hle, já do vás uvedu ducha (*RÚAH*) a oživnete“ (Ez 37, 5). Duch Boží vyvolávající ‚mrtvé duše‘ z mrtvých nepůsobí toliko radikální kultickou proměnu, míní Ezechiel, nýbrž *nové srdce* (*LĚB HÁDÁŠ*) a *nový duch* (*RÚAH H'DÁŠÁ*).

E. Prorok zápasí před Bohem o sebe sama

Modelový výrok: „*Kvůli tvé ruce sedím osamocen...*

Stal ses mi tím,

kdo jako by lhal...“ (Jr 15, 17n)⁴²

Víme-li o prorokově ‚křížové cestě‘, nejsme nepřipraveni na prorokovu *confessio*; zde nám dává Jeremjáš nahlédnout do svého *nitra*, do svých nejvnitřnějších zápasů a permanentní spirituální *nouze*; stáváme se tu svědky jeho šířavých *depresí*. Úkol prorokův naráží na *meze* lidské psychiky. Prorok prožívá důsledek svých zvěstování jako *Boží past*. Hospodin se stal Jeremjášovi nestálým potokem plným skrytých nebezpečí (viz pozn. 42). Bůh se jevil prorokovi jako podvodník a lhář. Ujistil sice svého (nezkušeho) muže oním výsostným „Já budu s tebou a vysvobodím tě...“ (Jr 1, 8),

Montgomery) vysvětluje věc vskutku prostince: Jeremjáš prý tehdy nebyl ve městě, odešel totiž varovat deset kmenů před blížícím se Božím soudem. Také Sofonjáš tehdy zrovna kdesi byl. Chulda, říká Montgomery, nezanechala žádný spis. Jasnozřivě pak připomíná tento badatel možnost jakési paralely s jinými prorokyněmi, především s Mirjam a Deborah. Montgomery však není s to kloudně odpovědět. Amsterdamský starozákoník K. Deurloo napsal pronikavou studii Chuldas prophetie. Een collage van voorden iut het boek Jeremia (2 Konningen 22, 15—20), ACEBT 12 (1983), str. 106—115. Deurloo považuje Chuldu za anonymní sbírku citátů z knihy Jeremjáše z ‚Jeremjášovi knihy‘ 2Kr 22, 15—20. Deurloo vidí v Chuldě symbol Tóry. Tato „prorokyně“ stojí vedle krále, jako stála Debora vedle Baráka (a nad ním). Na toto pojetí vstřícně navazuje B. J. Diebner, *Juda und Israel*, in: LANDGABE, Festschrift für Jan Heller zum 70. Geburtstag, Praha 1995, str. 89, pozn. 16.

⁴² Sugestivní překlad najdeme u Rudolpha, cit. spis (pozn. 9), str. 104: „Unter dem Druck deiner Hand sitz ich einsam, ...du erweist dich mir als ein Trugbach.“

ale zároveň ho zahrnul záludným příkořím a somatickými i psychickými torturami ze všech stran, až do naprostého prorokova *osamocení* (BÁDÁD Jr 15, 7). Není divu, že prorok proklíná den svého zrození (Jr 15, 10). Nabízí se tu srovnání s nářkem *Jóbovým*: „Ať se onen den stane temnotou, ...zatmění dne ať na něj náhle padne“ (Jb 3, 3.5b). Prorok se ptá, zda celý jeho život není omyl, ba víc: náhoda, ba ještě víc: nástraha Božího sadismu. Ze všech prorokových zápasů je tento zápas nejvýznamnější a nejpodstatnější. Odehrává se tu, za oponou vnějšího dění, prudký zápas nejenom o smysl vlastní existence (to je spíše moderní ‚vynález‘), nýbrž o smysl vlastního *poslání*. Při všem zvěstování soudu a trestných akcí Hospodinových snaží se prorok přivolat Boží přízeň, přízeň, kterou nemohou garantovat ani Mojžíš a Samuel (Jr 15, 1); garance není s to ani sám Jeremjáš. Prohlašuje-li s neobvykou deziluzivní razancí, že je „zlořečený ten, kdo doufá v člověka“ (Jr 17, 5), vztahuje to především a přede všemi sám na sebe. Kérygmatické potence prorokovy se náhle vyčerpají, a prorok si náhle uvědomí, že se stal možná ‚kamenem urážky‘ na Boží cestě k lidu, který žíznil po záchraně. Prorok ovšem ví, že musí být ‚Hospodinovými ústy‘ (Jr 15, 19), a že z něho zbudou nakonec *jen* (!) ta BOŽÍ ÚSTA. A jeho osobní úděl se vnoří do egyptské nebo jiné *anonymity*; anonymity tělesného konce a potupného martyria, nebo svrchované nezajímavosti ‚přirozené smrti‘ — nikým nebude litován a objat.⁴³ O Jeremjášovi lze říci, že „sám sebe zmařil“, přijal „způsob služebníka“ a „v poslušnosti podstoupil i smrt“ (srv. F 2, 7). Tím se stal Kristem svého času a svého lidu. Svým traumaticky vítězným žitím pro druhé připravil cestu onomu Kristu, jehož jméno bylo Ježíš.⁴⁴

⁴³ Jedna z legendárních zpráv o prorokově smrti říká, že Jeremjáš byl v Egyptě ukamenován svými krajany, na což patrně naráží Žd 11, 37. Podle církevního otce Jeronyma zemřel Jeremjáš v Egyptě přirozenou smrtí.

⁴⁴ Na linii téže christologie vidí Jeremjášův život a ‚temné osudy‘ prorokovy i L. H. Grollenberg, *Altes Testament neu gesehen*, Leipzig 1987, str. 132—135 (Jeremia): „Hier ist vielleicht die Parallele zu dem Mann aus Nazaret, den man für einen Wahnsinnigen hielt und an einen Abgrund führte, um ihn hinabzustoßen“ (str. 133).

JEŽIŠOVA DVOJITÁ ODPOVEĎ NA PETROVO VYZNANIE

Karol Gábriš

JESUS' DUAL RESPONSE TO PETER'S CONFESSION OF FAITH The complexities involved in approaching the person and work of Jesus Christ are expressed by the evangelists in a number of passages where Jesus evaluates a person's attitude to him in two ways. This occurs in cases where the person confesses Jesus (even if possessed by demons), but also expects that Jesus will establish himself as a ruler by the use of force. Jesus responds to the confession by recognising the value of that confession or by an act of healing; he reacts to the false expectation by repudiating the person, often extremely harshly. A classic example of this is Jesus' reaction to Peter's confession of faith in Caesarea Philippi, but it is possible to observe a similar dual response in other places as well. This response indicates an effort to clarify the understanding of the nature of the Kingdom of God which Jesus preaches, and to distinguish his proper role in that Kingdom.

V evanjeliách sú doklady o tom, ako sa Ježiš stretal s ľuďmi poznačenými rozličnými slabosťami a s odporom proti nemu, i s ľuďmi, ktorí po stretnutí s ním dostali zvláštny vzťah k nemu, k jeho dielu a k poslanstvu, ktoré proniesol. Evanjeliá podávajú Ježišove reakcie na odlišnosť počínania si človeka. Bolo to v súlade s jeho základnou devízou: Prijímať hriešnika a odmietat hriech. Jedno či hriešniki mali podobu tzv. spravodlivcov, ktorých nemiestne sebavedomie hneď usvedčovalo z ich hriešnosti, alebo či to bol človek, ktorý rozoznal šancu v podniknutej ceste pokánia, uznal svoju hriešnosť a hľadal nápravu. Ježiš oboch oslovil svojou zvesťou, svojim dielom a celou svou osobnosťou.

Navonok sa môže zdať Ježišovo podávanie zvesti o kráľovstve Božom stereotypne — ale je ním len po tu mieru, nakoľko po prijatí zvesti dochádza (resp. nedochádza) ku správne prijatiu samého Ježiša. Všetko má vrcholne osobnostný charakter. Nejde o idey, ale o nositeľa a prijímateľa idey. Ba možno povedať o ňom samom, že on sám je skutočne ‚ideou‘ toho, čo podáva. Tým súčasne zdôvodňuje svoje imperatívy: Prv, než ich postaví, on sám je ako absolutný indikatív, ktorý už svojou existenciou nabáda rozhodnúť sa. — Aké zložité to je, vidieť zo stretnutia sa Ježiša s dvoma fenoménmi: s vyznávaním a s pokúšaním. Akže vyznávanie môže byť dokladom stotožnenia sa so zvesťou Ježišovou (a to sa objavuje dokonca u démoniakov), tak pokušenie je dokladom stáleho napätia medzi dobrom a zlom (reprezentovaným satanom alebo kýmkoľvek, kto sa stáva pre Ježiša

pokúšiteľom). Klasicky sa to ukazuje v súvisi s Petrovým vyznaním pri Cesarei Filipovej.

Toto Petrovo vyznanie považujú mnohí za priamo rozhodujúce pri Ježišovom hodnotení seba samého. Bolo vyslovené mnoho domnienok o tom, kedy si Ježiš uvedomil svoje božské poslanie vo forme mesiašského pôsobenia alebo až vo forme diela Božieho Syna. Podľa mnohých skúmateľov Ježišovho života Ježiš len dodatočne dospel k uvedomeniu si svojho poslania. Významným predelom v prvej časti Ježišovho pôsobenia sa javí teofánia pri jeho krste a na vrchole činnosti Petrovo vyznanie. Medzitým sú ešte vyhlásenia o Ježišovom mesiašstve (ktoré odzneli najmä z úst démonom posadnutých ľudí).

1) Podľa synoptikov už pred pokrstením Ježiša a pred teofániou o ňom Ján Krstiteľ poukázal na Ježišovu veľkosť ba jedinečnosť, keď oznámil, že Ježiš bude krstiť EN PNEYMATI HAGÍŌI KAI PYRI (Mt 3, 11; L 3, 6; Mk 1, 8 spomína len Ježišov krst Duchom svätým. V bratislavskom *Codexе Maurocordatianu* je v Mt 3, 11 slovo KAI PYRI násilne odstránené; pôvodne v rukopise bolo, o čom svedčí značka TE = TELOS, ktorá je za prázdny miestom v rukopise, čo je úplne neobvyklé). V Jánovom podaní (1, 26) je síce len poukaz na krst vodou u Jána Krstiteľa, ale to priam predpokladá, že u Ježiša bude vyššia kvalita krstu. Nadto Ján v tejže kapitole (1, 29) označuje Ježiša za „Beránka Božieho, ktorý sníma hriech sveta“. Vyššia kvalita Ježišom vykonávaného krstu má svoj pôvod vo vyššej kvalite historického Ježiša.

Pri Ježišovom pokrstení to potvrdzuje teofánia, ktorej obsahom je priznanie sa Boha k Ježišovi ako k Božiemu Synovi. Teofánia je u synoptikov opísaná ako taká, ktorej účastníkmi sa stali aj ľudia mimo Ježiša (preto EN HŌI EYDOKĒSA Mt 3, 17), alebo len ako teofánia Ježišovi (v Mk 1, 11 a L 3, 22 je oslovený sám Ježiš: EN SOI EYDOKĒSA). Podanie vo 4. evanjeliu je ako svedectvo samého Krstiteľa, teda predpokladá, že sa Ján stal účastníkom teofánie i hlasu pri nej.

Akže teofániou postavíme na stupeň istého druhu vyznania o Ježišovi, je pro nej odpoveďou: a) Ježišovo plnenie celého poslania, b) Ježišovo pokúšanie na púšti. — Takto už v tomto prípade vidíme dvojitosť reakcie na ‚vyznanie‘ či zhodnotenie Ježiša.

2) Už pri uzdravení démoniaka v Kafarnaume, ktoré je opísané v Mk 1, 23—28; L 4, 33—37 posadnutý oznamuje, že vie, kto je Ježiš Nazaretský: HO HAGIOS TOY THEOY. Ježiš na to reagoval a) uzdravením človeka a b) zákazom hovoriť o tom (opäť dvojaká reakcia). V nadväznosti na krátko predtým zmienený Ježišov krst je zrejme, že Ježiš už mohol mať

plné vedomie o božskom poslaní. Fakt uzdravenia demoniaka mohol to jemu samému významne potvrdiť. Ukázalo sa tým, že priznanie sa Boha k Ježišovi v teofánii bolo spojené s darom uzdravovania (resp. v prípade démoniaka a darom premáhania priameho nepriateľa Božieho). Je príznačné, že v Matúšovom a Lukášovom podaní je to prv uzdravenie. Naznačuje sa tým, že Ježišove uzdravenia boli viac ako len telesný úkaz — bol za tým zápas o človeka pre kráľovstvo Božie? —

V globálnej správe o uzdravovaní (Mt 8, 16—17; Mk 1, 32—39; L 4, 40—41) je len v Lukášovom podaní zmienka o vyznávaní démonov, že Ježiš je Boží Syn (L 4, 41). U Marka je to v ďalšej globálnej správe (Mk 3, 11). I v Lukášovom i v Markovom podaní nasleduje Ježišov zákaz vyjavovať Ježišovo božské poslanie. To nie je odpor proti tomu, že vyznanie je v nejakej súvislosti s posadnutými démonmi, ale je tu zrejmá snaha zabrániť predčasnému vyjaveniu veľkosti Ježišovej. Jedno či to súvisí s tajomstvom Mesiaša (najmä u Marka), alebo s obavou, aby predčasné vyjavenie Ježišovej podstaty neohrozilo jeho pôsobenie. — Je zrejmé, že pri týchto správach ide o kombinácie podaní o rôznych udalostiach; nedá sa určiť, ktoré sú opisom tohože deje.

Z Ježišovho sporu s farizejmi a zákoníkmi o tom, čou mocou Ježiš pôsobí, je zrejmé, že vyhánanie démonov a Ježišovo pôsobenie v mene Boha (EN DAKTYLŌITHEOI L 11, 20; EN PNEYMATITHEOY Mt 12, 28) súvisia s jeho podvedomím o vlastnom budovaní kráľovstva Božieho.

Vyznanie gerazenských demoniakov o Ježišovom synovstve Božom je uprostred správy o Ježišovom suverénnom postoji proti všetkému proti-božskému (Mt 8, 28—34; Mk 5, 1—20; L 8, 26—39). Bez ohľadu na rozdielnosť podaní synoptikov vidieť, že poznanie Ježiša ako Syna Božieho (Mt 8, 29; Mk 5, 7; L 8, 28) a oznámenie tohoto poznania (až po zaprisahanie Ježiša v Markovom podaní) sa stalo pre Ježiša výzvou ukázať, čo znamená Božie synovstvo pre existenciu demoniakov a zla vôbec. Novelisticky podaný príbeh o záhube svíň a záchrane človeka opisuje nemožnosť ďalšieho trvania zla zoči-voči kráľovstvu Božiemu. Obyvatelia Gerazy či Gadary to nepochopili. Napokon bývalý démoniak dostane za úlohu zvestovať účinnou milosťou Božiu (Mk 5, 19).

Ku vyznaniu o Synovi Božom radia sa i vyznanie o Ježišovi ako o Synovi Dávidovom (Mt 12, 23 je toto označenie v údive zástupov; paralely v Mt 9, 33 a L 11, 19 spomienajú len údiv). I neistota Herodesa Antipasa o Ježišovi mohla sa stať (ale nestala sa) vyznaním. Ostal len pri otázke, či Ježiš nie je vzkriesený Ján Krstiteľ (Mt 14, 2). Iní šli ďalej, keď boli ochotní v Ježišovi vidieť Eliáša alebo niektorého z prorokov. V dobe vypätého

očakávania Mesiáša, akou bola doba Ježišovho pôsobenia, to mohlo znamenať veľmi mnoho (Mk 6, 15; L 9, 3). Úplne zvláštny druh vyznania spojeného s absolutným pochybovaním je v slovách pokašiteľa na púšti (tie sa vo dvoch pokašeniach začínajú spochybnením Ježišovho synovstva Božieho: EI HYIOS EI TOY THEOY Mt 4, 3—6; L 4, 3—9). Na toto spochybnenie Ježiš odpovedá príznačným odvolaním sa na Starú zmluvu, v ktorej nachodí predpoveď o sebe nie v podobe karikatúry, ako to chce podať pokašiteľ, ale v podobe poslania na svedectvo o úplnom spoľahnutí sa na Boha (v prípade pokašenia k zoskoku z chrámového nástrešia je to vlastne vzdanie sa možnosti samého seba presvedčiť o vernosti Bohu navodením vlastného smrteľného nebezpečenstva). Platilo to ovšem i vtedy, keď Ježiš nie z vlastného navodenia nebezpečenstva je na kríži a keď opäť zaznie pokašiteľské: EI HYOS EI TOY THEOY (Mt 27, 40). Bola to šanca nielen sebe, ale aj iným dokázať, že sa Ježiš spolieha na Boha a že môže od neho čakať odstránenie nebezpečenstva. Ježiš túto šancu nevyužil. To je jeho typickou odpoveďou na pokašenie.

3) Úplne zvláštnym spôsobom odpovedá Ježiš na vyznanie i pokašenie v súvisi s Petrovým vyznaním pri Caesarei. Význam tohoto vyznania nie je len v tom, že bolo podnetom k vysokému oceneniu Šimona, ako o tom hovorí Matúš i Marek, ale aj v stimulovaní Ježišovho jasného priznania sa k ceste utrpení a kríže. Je to svojím spôsobom paradigmatické podanie: Vždy znova a znova sú spojené vyznania a pokašenie — a Ježiš ich vždy na správnu mieru uvádzá — jedno či prijatím vyznania (a pochválením Šimona) alebo odmietnutím pokašenia (a oznámením vlastného utrpenia).

V Matúšovom podaní môžeme na tomto mieste najzreteľnejšie hovoriť o Ježišovej dvojitej odpovedi na vyznanie: Prvá je vrcholne hodnotiaca Šimonov výrok až po označenie Šimona za Petra; druhá má podobu svojim spôsobom karhajúceho oznámenia utrpenia. Obe sú v súvisi s určitou koreláciou Ježiša vo vzťahu k Petrovi: V prvom prípade Ježiš chce dať Petrovi istotu, správnosť vyznania nie je garantovaná samým Petrom, ale duchom Božím v človeku (SARX KAI SŌMA OYK APEKALYPSEN SOI ALL' HO PATĚR MOY HO EN TOIS OYRANOIS). V druhom prípade je Ježišovi Boh garantom správnosti jeho cesty utrpenia — lebo všetko stojí a padá s božsky pôsobiacim DEI (Mt 16, 21; Mk 8, 3; L 9, 22).

Je tu náznak Ježišovej plnej starostlivosti o to, aby jeho stúpenci mali správny pohľad na neho a na jeho dielo (prerastá to do osobnostného rozmeru). Boh sám sa stará o to, aby ústami Petrovými mohlo zaznieť vyznanie, nad ktoré vyššieho niet a ktoré plne hodnotí Ježiše ako takého, o ktorom zvesť môže byť: Kristus — Syn Boží. Keďže však z tohoto —

Bohom daného — prezretia mohla vzniknúť falošná snaha učeníkov stiahnuť dôsledky vo forme ustanovenia Ježiša za vládnúceho Mesiáša (jedno či s obsahom rýdzo náboženským alebo sociálnym alebo až politickým), Ježiš uvádza na správnu mieru pohľad na seba druhou časťou odpovede: Nepripúšťa omámenie sa učeníkov predstavou o triumfujúcom a panujúcom Mesiášovi a predstaví svoje poslanie: vládnuť cestou, ktorá znamená kríž a vzkriesenie (to je forma Ježišovej služby). Toto je vlastne druhá odpoveď (alebo druhá časť odpovede) Ježišova na vyznanie. Má to ďalekosiahle dôsledky: Ježiš tým naznačuje, že ho možno prijať len v plnom vedomí služobného Pána — Kráľa — Spasiteľa.

Podanie Jánovho evanjelia má Petrovo vyznanie v kontexte odchodu mnohých od Ježiša, keď bolo po nasýtení zástupov (J 6, 1—15), keď Ježiš odmietol dať znamenie o sebe v podobe, ktorú žiadali Židia (J 6, 31 — je dokladom, že šlo o tzv. mesiášsku hostinu na púšti, ktorá mala byť zopakovaním Mojžišovho skutku na púšti, ale mala prerásť do nastúpenia vlády; ľudia sa nedokázali v myslení presunúť z oblasti hmotnej pomoci ku chápaniu Ježiša ako ‚chleba života‘ J 6, 35). Ježiš sám postavil učeníkov pred otázku: Či aj vy chcete odísť? Petrovo vyznanie je v podstate totožné so znením u synoptikov. Je to vyznanie Ježiša ako Krista a Svätého Božieho. Pritom označenie CHRISTOS je najmä v rukopisoch koiné, naproti tomu hesychiánske rukopisy a D i P⁷⁵ majú len HO HAGIOS TOY THEOY. — Na toto vyznanie u Jána Ježiš odpovedá poukazom na to, že jeden z nich je DIABOLOS (6, 70). Táto odpoveď korešponduje zvláštnym spôsobom s matúšovským vyznačením Šimona (kde je zrejme predstavený nielen ako jeden z dvanástich, ale ako významný nositeľ toho, čo mu vyjaval nebeský Otec), ale v druhej Ježišovej odpovedi je tentýž Šimon označený za satana (Mt 16, 23; Mk 8, 33). Isteže je veľký rozdiel v tom, že u synoptikov sa to vzťahuje na Šimona, kdežto u Jána na Judáša Išariotského. Ak však máme na pamäti, že pri procese s Ježišom práve títo dvaja vystupujú so svojimi vadami zrady a zapretia, stáva sa táto časť ‚druhej odpovede‘ Ježišovej na vyznanie mimoriadne výrečnou ako u synoptikov tak i u Jána. Je zrejme, že Ježiš vie, že nikto z jeho stúpcov nie je a priori zaistený pred pokušením a pádom, ku ktorému dochádza tam, kde sa ku priznaniu sa k Ježišovi pripájajú ambície, ktoré nie sú v súlade s Ježišovým poslaním trpiaceho sluhu Božieho a tak Vykupiteľa cez kríž.

Kontext. Umiestenie Šimonovho vyznania u Jána a u synoptikov má spoločného menovateľa v tom, že došlo k nemu po nasýtení zástupov a po vadnom stiahnutí dôsledkov z nasýtenia, ako sa prejavilo u tých, čo odišli

od Ježiša. Už v tomto súvisе predstavuje podanie o Ježišovi akoby určité vlnenie: Je v ňom práve tak majestátnosť Ježišovho pôsobenia (nasýtenia) ako aj prirodzený účinok Ježišovho činu (oduševnenie zástupov). Pritom však hneď vystupuje do popredia neschopnosť človeka zachovať správny vzťah k Božiemu činu. Človek ho chce transformovať do podoby, ktorú on sám uznáva za hodnotnú. Tento jav sa opakoval počas celého Ježišovho pôsobenia. Zvláštnym dokladom o tom je známy príbeh o stretnutí sa Ježiša s bohatým mládencom (Mt 19, 16—22; Mk 10, 17—22; L 18, 15—23). Ten je umiestnený do pozdejšej doby Ježišovho pôsobenia, keď Ježiš tretí raz oznamuje svoje utrpenie: V tomto príbehu je zrejmý vysoký stupeň správneho poznania bohatého mládenca (nielen vedomosť o prikázaniach, ale aj ich plnenie bolo pre neho typické) — ale akonáhle dôjde ku kryštalizácii, keď sa kritériom stáva oddanie sa Kristovi bez ohľadu na hmotné zabezpečenie, mládenec odchádza zarmútený a Ježiš odpovedá na jeho počin tretím oznámením utrpenia (Mt 19, 23—30; Mk 10, 23—31; L 18, 24—30).

Zo všetkého vidieť, že Ježiš vždy odpovedá na postoj človeka dvojakým spôsobom. Rozoznáva, čo je v tom postoji správne, ale hneď to robí podkladom pre zvyšovanie hodnoty človeka, aby človek mohol rozoznať podstatu Ježišovej zvesti: Nie moc a sláva sveta, ale služba (až po kríž) je úlohou Majstra a s ňou musí počítat jeho stúpenec. (U Petra to dospelo k tomu, že v pokání odvrátil svoju záhubu, u Judáša k samovražde, ktorá však nekorešponduje s Ježišovou smrťou, lebo je v priamej protive ku nutnému spoľahnutiu sa na Boha, ktoré dáva cenu Ježišovmu utrpeniu a ktorá úplne chýba u Judáša.) O všetkom rozhodne, či človek sa dokáže nejakým spôsobom stotožniť s osobou Ježiša Krista alebo či natrvalo prevážia bežné stupnice hodnôt, ako sa s nimi stretá vo svete mimo Ježiša.

Dvojitá odpoveď Ježiša na vyznanie v akejkoľvek podobe nie je u neho niečím formálnym ale podstatným, lebo je dokladom, že Ježiš počíta so skutočným človekom — ale súčasne s človekom, na ktorom možno stále nanovo pracovať, aby sa stával bližším ku kráľovstvu Božiemu — nie navonok, ale vnútorným spojením, ktoré musí byť také silné, že sa to naplno odrazí aj v počínaní si človeka.

POKUŠENÍ NA POUŠTI

Jiří Mrázek

DIE VERSUCHUNG IN DER WÜSTE Die Versuchung in der Wüste fällt in verschiedene Zusammenhänge. Als entscheidend erweist sich jedoch die Intention ‚die Sendung des Sohnes Gottes‘ („*Wenn du der Sohn Gottes bist...*“) von einem falschen Verständnis zu befreien, und damit den Leser auf eine richtige Wahrnehmung der gesamten nachfolgenden Geschichte vorzubereiten. Darauf verweisen sowohl der Vergleich mit außerbiblischen Parallelen und literarischen Paradigmen wie auch die Berührungspunkte in der Evangelien-Geschichte: Als Versuchung figuriert hier nicht das Abweichen vom Weg, sondern das Erreichen des Ziels auf eine andere Weise.

Příběh je pevně zakotven ve všech třech synoptických evangeliích, ve všech na stejném místě (mezi křtem a začátkem působení); přesto je patrné, že Matouš a Lukáš zde upřednostňují jinou tradici než Marek. Rozdíl není jen v délce a detailnosti podání: Zatímco Matouš a Lukáš se soustřeďují na to, čím byl Ježíš pokoušen a čeho se odřiká, Marek zůstává u holého faktu, že obstál v pokušení, a nekonkretizuje jeho podoby. Marek tím představuje Ježíše jako nového Adama, který v protikladu k Adamovi Geneze 3 neselhal a otevírá tak možnost nového lidství.¹ V tradici, kterou převzal Matouš a Lukáš, je výpověď perikopy jiná: Stává se klíčem k pochopení Ježíšovy cesty a jejích úskalí.

Forma

Už formálními znaky perikopa vypovídá o svém zvláštním postavení. Odhlédnuto od protivníků, kteří se zde střetli, jde o rozpracovaný Streitgespräch (disputaci, učený spor), tedy formu, jejímž úkolem primárně bylo zachycovat názory daného rabína či filozofa (v našem případě názory Ježíšovy) a jeho postoj k nadhozeným problémům. Tolik lze konstatovat, odhlédneme-li od osob. V našem případě však od nich samozřejmě odhlédnout nelze. Ježíšovým protivníkem je zde pokušitel — ďábel, což dává příběhu legendární zabarvení. Perikopa se osobou protivníka i tématem sporu vymyká z řady partikulárních disputací, které pak evangelia nabízejí.

¹ srovnej P. Pokorný, *Výklad evangelia podle Marka*, Praha 1981², str. 28—31; podobně ve studii *The Temptation Stories and Their Intention*, *New Testament Studies* 20, str. 115—127

Těsný kontext

Perikopa je zřetelně vymezena jako samostatná scéna, která má vlastní dějiště i čas; je ohraničena zřetelnými přechody (v 4, 1.11). Jako negace falešných cest je v zásadě autosémantická, ale přesto při nejmenším nedopovězená: Zůstává otevřena pro kladnou výpověď o cestě, pro kterou se tedy Ježíš rozhodl, když byl obstal. Tou výpovědí má být ovšem zřetelně celý zbytek evangelia.

Vzdor této obsahové samostatnosti je perikopa až *překvapivě těsně* spjata s předchozím křtem v Jordánu. Poněkud paradoxně pro novodobého čtenáře je perikopa legendárně stylizovaná (Pokušení na poušti) pevně propojena s perikopou, která nejspíše uspokojuje kritéria historikova (Ježíšův křest od Jana Křtitele).

V Matoušovi 3, 13—16 při křtu sestupuje na Ježíše Duch svatý, přinejmenším jako potvrzení úkolu, kterým byl pověřen. Pokušení na poušti je pak uvozeno konstatováním, že právě tento Duch Ježíše na místo pokušení přivedl. V jakémisi zvláštním paralelismu k sestoupení Ducha zazní při křtu i Boží hlas, který deklaruje Ježíše jako Syna — následná pokušení jsou opakovaně uvozena právě předpokladem: „Jsi-li Syn Boží...“

Pokušení těmito slovy uvozená by bylo možno chápat jako zpochybňování právě deklarovaného synovství a následně psychologizovat: Jsi-li syn Boží, dokaž si to. Nebo snad nejsi...? Forma perikopy (o níž jsme již mluvili výše) však ukazuje, že tento motiv není primární. Nejde zde o sebe-ujistiění, zda Ježíš je synem Božím, nýbrž o hledání smyslu a náplně: Co znamená ono deklarované synovství a jakou má Syn před sebou cestu.

Ať tak či onak, je ovšem hodno pozornosti, že dokonce ani v Ježíšově případě není ‚sestoupení Ducha‘ biblicky spojeno s předem danými odpověďmi na všechny otázky, nýbrž právě naopak vede k pokušení a bolestnému promýšlení, co vlastně je tou cestou ‚Božího syna‘.

Starozákonní souvislost

Na rozdíl od Marka se Matouš a Lukáš orientují na tradici Exodu spíše než na Genesi. Od časů Bultmannových se objevuje domněnka, že Ježíš zde

² R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1979⁹, str. 275; z nejnovějších prací zastává tuto myšlenku masivně například R. H. Gundry: Ježíš zde ob stojí ve zkouškách, v nichž Izrael na poušti zklamal. Gundry navíc spojuje s další vracející se tezí, že totiž Ježíš je zde líčen jako nový Mojžíš. Robert H. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids Michigan 1994²

vlastně jen prochází pokušeními Izraele na poušti.² Signály jsou zde opravdu výrazné už na první pohled: Také zde je dějištěm poušť. Ježíš v ní setrval 40 dní — tak jako Izrael 40 let. Také zde Ježíš vyhladověl a ve chvíli hladu se objevuje volání po zázračném chlebu — maně na poušti. Potud lze takovému výkladu přitakat. Ovšem připodobnění dalších dvou pokušení vodě v Meribě (Ex 17) a například uctívání zlatého telete (Ex 32) už pokulhává. Co však mi připadá hlavním protiargumentem: Poušť je — striktně vzato — dějištěm pouze prvního pokušení. Zatímco druhé pokušení (u Lukáše třetí) je typicky ‚chrámové‘ — jeho vlastní kulisou je Jeruzalém jako ‚Svaté město‘ (hAGIAN POLIN — v5) a Chrám, který se v něm nachází. Třetí pokušení se pojí s ‚velmi vysokou horou‘ (OROS hYPSELON LIAN). Vezmeme-li tato ‚dějiště‘ stejně vážně jako u prvního pokušení, pak před sebou nemáme lid na poušti, nýbrž v celých svých dějinách — viděno očima tehdejšího pisatele: Nejprve lid putující, potom lid usazený ve své zemi a soustředěný kolem jeruzalémské svatyně, zatímco dějiště třetí — světová hora — má před sebou apokalyptickou perspektivu světových říší. Dobu Exodu, jehož symbolem i dějištěm je poušť, dobu království, jehož středem a symbolem je pevně fixované sakrální místo — svatyně ve svatém městě a dobu provincie a diaspory uvnitř některé velkoříše. Obecně konstatováno by to znamenalo, že každá tato forma či dějinná etapa je kulisou svých specifických pokušení.

Daleko více než tato starozákonní retrospektiva se mi však jeví jako určující souvislost evangelijního příběhu, o které pojednáme níže.

Mimobiblické analogie

Dříve však chci věnovat několik řádek analogiím zcela mimobiblickým. Je poměrně známým faktem, že pokušení právě na začátku cesty má své paralely u zakladatelů světových náboženství, zejména u Buddhy a Zathrusty. U Buddhy dokonce právě po osvětlení, stejně jako u Ježíše po sestoupení Ducha svatého. Budiž řečeno aspoň na okraj to, co by věřícímu křesťanu, doufám, mělo být jasné: Že tyto analogie nejsou ‚nic proti ničemu‘, pokud jde o jeho víru. Patří k té chvíli před vystoupením na veřejnost a nastoupení nové cesty, že ten, kdo ji nastupuje, musí projít obdobným pokušením. Řečeno slovy básníka: „co je bez chvění, není pevné“. A patří k Ježíšovu opravdovému lidství, že toto pokušení na začátku je s ním spojováno. Stejně tak budiž připomenuto, že není třeba každou analogii nebo mimobiblickou paralelu křečovitě uzavírat výkřikem, že u Ježíše je to něco jiného, protože je to právě Ježíš (respektive, že v případě Hospodina je to něco jiného, protože je to Hospodin. A podobně. Stvrzeno vykřičníky).

Když jsme se takto zřekli fatální nutnosti dojít k odlišení, můžeme nyní v klidu a doufám bez přílišné předpojatosti vzít např. pokušení Buddhova, abychom zjistili, zda nám srovnání k něčemu bude. Najdeme styčné body v pojetí pokušitele, který je zosobněným zlem, v zákonitosti trojího pokušení, a dokonce do jisté míry i v pokušení kralovat. Ale současně narazíme přece jenom na rozdíl, který nás posune o něco dál, protože ukáže, v čem směřuje Matouš 4 a jeho lukášovská paralela k jiné pointě. Pokušení, které najdeme u Buddha (stejně jako u některých křesťanských světců) je — lapidárně řečeno — pokušení toho nechat. I ono zmíněné pokušení kralovat u Buddha je především líčeno jako návrat do bohatství, pohodlí a jistot místo nejisté cesty. Odřeknutí se záměru. Pokušení Ježíšova jsou v naší perikopě formulována *pozitivně ve směru poslání*. Je to rozhovor o tom jak naplnit svěřené poslání a spojit to, co se od ‚Božího syna‘ očekává. Možno-li tak říci, jsou to povzbuzení na cestu. Ovšemže jinudy, než kudy chce jít Ježíš. A ve svém vyznění je to varování, že toto KUDY zásadně ovlivní cíl, KAM se dojde.

Zůstaneme-li (v tomto odstavci věnovaném analogiím odjinud) u symboliky čísla tři, potom spíše než trojí pokušení, jak ‚toho nechat‘, spíše zde máme ono známé schéma tří úkolů, které musí hrdina splnit, aby dosáhl cíle.³ A paradoxně, v kontrastu k obvyklému literárnímu schématu: Ježíš naplní cestu Božího syna tím, že *nesplní* tři úkoly (nepromění kameny; neskočí dolů; nepokloní se před satanem).

Souvislost evangelistova

Tím už se bezprostředně dostáváme k nejvlastnější souvislosti perikopy a hlavnímu poslání, které jí evangelisté (Matouš i Lukáš) přidělili. Je to klíč jak ne-číst následující příběh, to jest jakým způsobem nemá být Ježíšův příběh chápán.

Spíše než ke starozákonní maně na poušti upírá se totiž **první pokušení** k perikopám o nasycení zástupů (Mt 14, 13—21 a paralely, Mt 15, 32—39 a paralely). Také tyto příběhy mají jako své dějiště ‚poušť‘, ‚pusté místo‘ (v řečtině obojí EREMOS), také zde zazní na pustém místě motiv hladu — a zázračného nasycení, které vychází od Ježíše. Reakce zástupu je u synoptiků pouze v Markově verzi cudně skryta za poněkud vojenské vnitřní přeskupování (Mk 6, 39n): Místo volných skupinek (SYMPOSITION), které

³ Tímto směrem jde zřejmě i D. Zeller, když příběh označuje jako ‚qualifying test‘. Zeller, *Versuchungen* str. 63n; citováno in J. Gnllka, *Matthäusevangelium*, Freiburg 1986, str. 86, práce sama mi není dostupná.

měly společně hodovat, čteme tam najednou o pravidelných oddílech, členěných po padesáti a stu — tedy o setninách. Janovo evangelium je v reflexi tohoto okamžiku ještě přímočařejší (J 6, 1—15): „*chtěli se jej zmocnit a provolat ho králem*“ (v. 15). Ať tak či onak, získal si zástupy tím, že jim dal chléb. Aníž chci pominout motiv společného stolování, přítomný u Ježíše takřka permanentně, musím připustit, že Ježíše v tomto příběhu přinejmenším lze také interpretovat jako chlebodárc. Mesiáše, která dá lidem chléb. Ať už zabarveného levicově, jako toho, která dá chléb světovému proletariátu, nebo pravicově, jako toho který ví jak zajistit prosperitu — podle zalíbení toho či onoho interpreta. Perikopa o pokušení na poušti k tomu říká, že k záchraně světa nestačí chléb, a to co nabízí Ježíš, zdaleka není totéž, co prosperita. Aníž by se tím snižovala nutnost ‚chleba‘ a pomoci hladovým atd.⁴ Ale to není to, k čemu potřebujeme Božího syna. Je ještě jakási hlubší nouze, nezávislá na nouzi hmotné.

Jakkoli to může vypadat jako podružný detail, je velmi důležité, že větu „*Nejen chlebem...*“ říká právě Ježíš hladovějící na poušti. Tedy nikoli z pozice sytého, který hladovému nevěří, nýbrž z posice vnitřní solidarity, která je pro evangelisty velmi závažným momentem.

Jinými slovy: Ježíšovo odmítnutí učinit ‚z kamenů chleby‘ upozorňuje čtenáře hned na začátku čtení, že Ježíšovo mesiášství (cesta, kterou si zvolil k cíli) bude spočívat v něčem jiném než (jenom) v zajištění chleba pro všechny. A současně upozorňuje čtenáře, že konkrétně v perikopách o nasycení zástupů jde ještě o něco jiného než právě o tu sytost.

Druhé pokušení přijímá jako domovské prostředí Chrám a s ním i výrazněji náboženské zbarvení. Je to pokušení senzací a zázraků. Možnost naplnit svět zbožnými senzacemi. Možnost, kterou Ježíš opět odmítá. Poslání Božího syna, které se tu proklamuje, nespočívá v oslňování mimořádnými schopnostmi. Ty — přinejmenším u synoptického Ježíše — nejsou argumentem, který by měl sebemenší váhu.

Opět je to důležité pro čtenáře, kterého v evangeliích čeká spousta příběhů o uzdravení a spousta ‚mocných činů‘ (DYNAMIS). Upozornění, že při těchto uzdraveních jde spíše o příležitostou pomoc člověku míjenému u cesty, a nikoli o senzační stránku věci.

Avšak toto ‚chrámové pokušení‘ nabízí ještě jeden výklad (a zřejmě kvůli němu Lukášova verze tímto pokušením vrcholí). Kritika Chrámu (chrámového provozu) a předpověď jeho zničení hraje velkou roli při procesu proti

⁴ V tomto smyslu je vlastně velmi blízkou paralelou výrok „*Vždyť chudé máte stále kolem sebe*“ v příběhu pomazání v Betanii Mk 14, 7par.: Ani tady se nepopírá nutnost pomáhat chudým a důležitost takové pomoci, ale současně je jí upřena absolutní přednost.

Ježíšovi. Ti, kteří bezprostředně patří ke Chrámu — saduceové a ‚velekněží‘ — se cítí Ježíšem ohroženi a úspěšně intrikují o Ježíšův život. Tedy, řečeno obrazně: Chrám je to místo, kde Ježíš ‚narazí nohou na kámen‘. O chrámové nádvoří se roztrhne. Tři předpovědi utrpení, jakkoli dotvořené tradicí, dosvědčují ve svém jádru, že Ježíš si uvědomuje reálně nebezpečí, do něhož vstupuje. Jeho odpověď na druhé pokušení upozorňuje čtenáře vlastně jen na to, co zazní při zatčení znovu (Mt 26, 53): Ježíš nepočítá s andělskou záchranou, násilná smrt je přinejmenším to, čemu se nevyhýbá, co zahrnul do své cesty.

Třetí pokušení je situováno na světovou horu, protože jde o světovládu. Jako prostředek. Nejdřív svět podmanit a potom spasit.

Opět se nabízejí styčné body. V Matoušově evangeliu zejména samotný závěr (28, 18), kde právě na hoře zazní *„Dána jest mi všeliká moc...“* — a čtenář si má být jist, že mu ji dal Bůh a nikoli ďábel, a že nebyla dosažena mocí, nýbrž bezmocí.

Podobným směrem, i když méně nápadně, ukazuje stejná odpověď pokušiteli zde a Petrovi u Caesareje Filipovy (YPAGE [OPISO MOY] SATANA — Mt 4, 10; 16, 21—23). Právě u Caesareje je proti tomu, co nabízí Petr postavena cesta programové bezmoci a utrpení v konfrontaci se stávajícím Jeruzalémem.

Možnosti interpretace

Možnost interpretace je v podstatě trojí: psychologizující, christologická a parenetická. Po prozkoumání formy perikopy a její funkce v literárním celku evangelia se jednoznačně přikláním k interpretaci christologické. Hlavní pointou perikopy v její dnešní podobě je klíč k porozumění cestě Božího syna.

Nicméně i ke zbývajícím dvěma možnostem je třeba dodat pár slov:

Psychologizující výklad má nejmenší oporu v textu samém, respektive v tom, jakým způsobem je nám podán. Není zde nahlédnutí do Ježíšovy psychiky. Avšak i v přísně christologickém výkladu je možno podržen alespoň základní výpověď ‚že‘ byl Ježíš pokoušen. Tedy že k jeho lidství patří i zápas a hledání správné cesty. Neméně zajímavé je v této souvislosti, že cesta Božího syna zde není líčena jako něco předem jasného a předem daného. Ježíš je deklarován jako Boží syn obdařený Duchem — a vzápětí se uchyluje do pouště, aby si ujasnil, co vlastně má být jeho posláním.

Parenetický význam zde není primární, je třeba jej však vzít v potaz proto, že následování a Ježíš jako příklad pro následování je speciálně u Matouše jedním ze základních motivů. Zde je však hlavní potíží v tom, že

máme před sebou pokušení ‚mesiášská‘ tedy ne pokušení běžného křesťana, ale nanejvýš — v horším případě — pokušení církve jako celku (běda jí, pokud se identifikuje s mesiášskou rolí ve světě). V lepším případě jsou to pokušení misijní: Zvěstovat Krista jako toho, který nasytí chlebem, nebo jako toho, který pořádá večery zázraků a senzací... Ale to už jsme zase zpět v christologickém výkladu.

MODLITBY K EUCHARISTII V DIDACHÉ

František Kunetka

DIE GEBETE ZUR EUCHARISTIE IN DER DIDACHÉ In der am Ende des 1. Jahrhunderts entstandenen Schrift, die allgemein Didaché genannt wird, sind die Gebete in den Kap. 9 und 10 von großem Belang. Die Studie versucht, diese Gebete auszulegen und zu bewerten. Die schwierigste Frage ist dabei, ob diese Texte für die Eucharistie oder die Agape bestimmt waren. Dabei läßt sich das Problem der sog. *narratio institutionis* nicht umgehen. Zur Beleuchtung dieser Problematik wird auch die Interpretation des Papyrus Straßburg gr. 254 herangezogen. Die Studie belegt eine Differenzierbarkeit und Vielseitigkeit der Entwicklung der eucharistischen Gebete in den ersten Jahrhunderten.

Již brzy poté, co ortodoxní kněz a pozdější metropolita Nikomedie Filotheos Bryennios objevil v roce 1873 v knihovně kláštera Svatého hrobu v Konstantinopoli rukopis s datem vyhotovení 11. června 1056, bylo zřejmé, že objevený spis obsahuje mimo jiné cenné svědectví života a spirituality křesťanů na přelomu 1. a 2. století v syrsko-palestinské oblasti.¹ Jedná se o text, který Bryennios vydal v Konstantinopoli r. 1883 s názvem DIDACHÉ TŌN DŌDEKA APOSTOLŌN. O stáří a významu spisu svědčí i skutečnost, že u Eusebia je spolu s Acta Pauli, Hermovým Pastýřem, Petrovou apokalypsou a Barnabášovým listem přiřazen k nepravým spisům Nového zákona.²

Didaché představuje typ 'řádu církevního života' (Kirchenordnung),³ podobně jako pozdější Hippolytova Traditio apostolica (cca 215), syrské Didaskalie (1. pol. 3. stol.) nebo Apoštolské konstituce (3./4. stol.).

Tématické uspořádání tohoto poměrně útlého spisu o 16 kapitolách je toto:

- a) učení o dvou cestách (1—6)
- b) liturgické pokyny (7—10)
- c) církevně-právní ustanovení (11—15)
- d) parusiální napomenutí (16)⁴

Spis vznikl v syrsko-palestinské oblasti kolem r. 100, je však pravděpodobné, že právě v modlitebních textech jsou použity prameny starší liturgické tradice.

¹ Rukopis byl v roce 1887 přenesen do knihovny řeckého ortodoxního patriarchátu v Jeruzalémě a je znám pod označením Hierosolymitanus 54.

² Eccl. Hist. III, 25. PG 20, 270

³ Srv. např. P. F. Bradshaw, *Kirchenordnungen 1*, in: TRF 18, 662—670.

⁴ Zdá se, že jednotlivé tématické oddíly byly původně samostatné, měly svůj vlastní „Sitz im Leben“. Srv. J. Betz, *Die Eucharistie in der Didache*, in: ALW 11 (1969) 10—39, zde 11.

Předmětem této studie jsou eucharistické texty 9. a 10. kapitoly určené k synaxi, která nese název EUCHARISTIA (9,1). Uvedme nyní v českém překladu⁵ text 9. a 10. kapitoly a připojme stručný výklad.

1. Text Didaché 9n

9, 1. *Pokud jde o eucharistii, konejte díkůvzdání takto:*

2a. *Nejprve nad kalichem:*

2b. Děkujeme Ti, náš Otče, za svatou révu tvého služebníka Davida, kterou jsi nám dal poznat skrze Ježíše, svého služebníka. Tobě sláva navěky.

3a. *Při lámání chleba:*

3b. Děkujeme Ti, náš Otče, za život a poznání, které jsi nám zjevil skrze Ježíše, svého služebníka. Tobě sláva navěky.

4. Jako byl tento lámáný chléb (KLASMA) rozptýlen po horách, byl shromážděn a stal se jedním (chlebem), tak shromáždí svou církev z končin země do svého království. Neboť tvá je sláva a síla skrze Ježíše Krista navěky.

5. *Nikdo však ať nejí a nepije z vaší eucharistie kromě pokřtěných na jméno Pána. Neboť i o tom řekl Pán: Nedávejte svaté psům.*

10,1. *Po nasycení vzdávejte díky takto:*

2. Děkujeme ti, svatý Otče, za tvé svaté jméno, kterému jsi připravil přibýtek (KATASKĒNŌSAS) v našich srdcích, také za poznání, víru a nesmrtelnost, které jsi nám dal poznat skrze Ježíše, svého služebníka. Tobě sláva navěky.

3. Ty, vševládný Panovníku (DESPOTA PANTOKRATOR), jsi všechno stvořil kvůli svému jménu, lidem jsi dal k požívání pokrm a nápoj, aby ti děkovali. Nám však jsi milostivě daroval duchovní pokrm a nápoj a život věčný skrze Ježíše, svého služebníka.

4. Za všechno ti děkujeme, neboť jsi mocný. Tobě sláva navěky.

5. Pamatuj, Pane na svou církev, vysvoboď ji ode všeho zlého a zdokonaluj ji ve své lásce; a shromáždí ji od čtyř větrů jako posvěcenou ve svém království, které jsi jí připravil. Neboť tvá je síla a sláva navěky.

6. *Ať přijde milost a pomine tento svět.*

Hosana Bohu Davidovu.

⁵ Jako podkladu pro překlad je užit text nejnovějšího kritického vydání v německé oblasti: Didache. Zwölf-Apostel-Lehre (übers. und eingeleitet v. Georg Schöllgen (...)) (Fontes christiani 1), Freiburg 1991. Zde také obsáhlý seznam pramenů a literatury k Didaché na str. 332—338.

Kdo je svatý, ať přistoupí, kdo není, ať koná pokání.
Maranatha. Amen.

7. Prorokům však dovolte, aby konali díkůvzdání jak chtějí.

2. Výklad textu

Celý text Did 9n je strukturován takto:

- a) modlitební formulář — před jídlem: 9,2b.3b.4
— po jídle: 10,2—5
- b) kultické aklamace: 10,6
- c) rubrikální pokyny: 9,1.2a.3a.5;10,1.7

9,1. Pokyn *hOUTŌS EUCHARISTĚSATE* nemusíme chápat ve smyslu předložení závazného modlitebního textu, nýbrž jako nabídku určitého modelu, který nemusel být doslovně používán.⁶ Did 9n se snaží regulovat tři prvky, obsažené ve slavení (modlitba nad kalichem, nad chlebem a po jídle).

Did 9 obsahuje dvě modlitby před jídlem. První se pronáší nad kalichem, druhá při ritu lámání chleba.

9,2a. Skutečnost, že je nejprve uvedena modlitba nad kalichem a teprve v 9,3n nad chlebem, napovídá, že se zde nejedná o eucharistický kalich.⁷ Pořadí kalich — chléb však najdeme u obřadu židovského kiduše, kterým je zahajováno v pátek večer první sobotní jídlo. Kiduš obsahuje dvě berakot (nad vínem a k zasvěcení šabatu), které jsou pronášeny nad kalichem s vínem.⁸ Můžeme také ovšem myslet na první kalich podávaný u slavnostní židovské hostiny ještě *ante mensam*, tedy při předkrmu, nad kterým však pronášel *berakah* každý sám (*'eḥād w' 'eḥād* — mBer 6,6). Teprve požehnání

⁶ Srv. podobně u Hippolyta, který ve své *Traditio apostolica* uvádí sice celý formulář anafory (c.4), zároveň však také pokyn: „Nullo modo necessarium est ut proferat (episcopus) eadem verba quae praediximus, quasi studens ex memoria, gratias agens deo, sed secundum suam potestatem unusquisque oret“ (c.9). Srv. *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte* (ed. B. Botte). *Essai de reconstruction* (L.QF 39), Münster ³1989, 10—16.28.

⁷ 1K 10, 16n netvoří paralelu, pořadí chléb — kalich zde není odrazem jiné liturgické praxe, ale představuje tradici eucharistické katecheze v helenistických obcích, kde interrogativní forma a obrácený sled obou prvků je dílem samého apoštola kvůli lepšímu didaktickému vyznění textu, konkrétně v. 17. Srv. H. - J. Klauck, *1. Korintherbrief* (...), Leipzig 1989, 75.

⁸ Text sobotního kiduše a další židovské modlitební texty uveřejnil L. Ligier v *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (ed. A. Hänggi/I. Pahl), (Spicilegium Friburgense 12), Fribourg 1968, 3—57, zde 6n (= PE), srv. také *Modlitby pro všechny dny všední, sabaty a svátky* (...), Praha 1937 (repr. New York 1981), 160n (hebrejsko-český text).

nad chlebem, spojené s jeho lámáním, kterým začíná hlavní jídlo, pronáší předsedající jménem všech (*'eḥād l'chullán* — mBer 6,6).⁹ V Did 9,2n jsou ovšem obě modlitby určeny předsedajícímu, můžeme tedy 9,2 chápat jako modifikaci sobotního kiduše.

9,2b. Jde o jednostrofické díkůvzdání, zakončené doxologií, která byla pravděpodobně recitována celým shromážděním. Srovnáme-li text s klasickou berakot nad vínem, nalezneme podobnost mezi výrazy *hAGIA AMPELOS* a *p^eri hággáfen*.¹⁰

Výraz PAIS (THEOU), který je ovšem užít jak o Davidovi, tak o Ježíšovi, je svědkem stáří tradovaného textu a má své kořeny v preddidachickém raném židokřesťanství palestinské oblasti.¹¹

Výraz ‚svatá réva tvého služebníka Davida‘ může být odrazem starozákonní mesiášské tradice, která chápe Mesiáše jako výhonek Davidův, jako toho, který zasedne na jeho trůn (srv. např. Iz 11,1nn; Jr 23,5; Iz 9,6; Jr 30,9; Ez 34,23n, 37,27; Iz 55,3n). Apokalypsa tituluje Ježíše dvakrát výrazem RIZA DAVID — výhonek, potomek Davidův (5,5, 22,16) a není bez zajímavosti, že Boží moudrost je v Sir 24,17 označena jako vinná réva.

V této úvodní berakah nad kalichem vyjadřuje společenství křesťanů skutečnost, že v eucharistickém dění je zakoušena a prožívána přítomnost Ježíše, který je oním očekávaným Mesiášem z rodu Davida, ve kterém se zjevuje Boží Moudrost a který jako PAIS THEOU přináší a zjevuje (GNÖRIZEIN) eschatologickou spásu.¹²

9,3a. Výraz KLASMA se zde objevuje snad pod egyptským vlivem a nahrazuje na tomto místě původnější výraz ARTOS.¹³

9,3b—4. Po formální stránce představuje text dvoustrofické díkůvzdání nad chlebem, kde každá strofa je uzavřena doxologií. Znovu se nabízí srovnání s berakah nad chlebem na začátku společného jídla při židovské hostině — *bir'chat hámmósi*.¹⁴ Předmětem díkůvzdání jsou ZŌĒ a GNŌSIS,¹⁵ které jsou opět zjevny skrze Božího služebníka Ježíše.

⁹ Pro texty Mišny užíváme vydání: Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna, Basel 1986. K průběhu židovské hostiny srv. např. H.L.Strack/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuem Testament aus Talmud und Midrasch, IV,2, München 1989, 611—639.

¹⁰ „Požehnaný.... který tvoří plod révy“ (mBer 6, 1).

¹¹ Srv. Die Didache (erklärt v. K. Niederwimmer), Göttingen 1981, 184n.

¹² Srv. Betz, Eucharistie (viz pozn. 4), 30; Niederwimmer, Didache (viz pozn. 11), 185.

¹³ K textové kritice srv. tamtéž 185n.

¹⁴ „Požehnaný.... který nechává vyrůst chléb ze země“ (mBer 6,1).

¹⁵ Za povšimnutí stojí jen vzdálená podobnost s formulací ‚strom života a strom poznání‘ v Gn 2, 9.

Na první modlitbu navazuje druhá strofa, ve které je určujícím motivem shromáždění rozptýleného. Výrazy DIASKORPIZEIN a SYNAGEIN jsou pojmy židovské diasporální teologie, vyjadřující shromáždění rozptýleného Izraele.¹⁶ Eucharistický výklad „chleba rozptýleného po horách“ je obsažen v pozdějším fragmentu egyptské anafory papyru Der-Balyzech (text z 3. stol.): „...z chleba, rozptýleného po horách, kopcích a polích, se spojením stává hEN SŌMA, ... z vína a vody se smíšením stává hEN MYSTĚRION“.¹⁷

Ritus lámání chleba, který neodmyslitelně patří ke každému eucharistickému slavení, vykazuje bohatou symboliku:

- a) z mnoha zrn se stává jeden chléb
- b) jeden chléb je (lámáním) rozdělen mezi mnohé
- c) aby (tito mnozí) byli jedno.¹⁸

Modlitba v 9,4 vyjadřuje souvislost mezi jednotou, symbolizovanou z mnoha zrn vytvořeným chlebem a eschatologickým shromážděním církve. Eucharistický chléb je symbolem konečného sjednocení lidstva v Božím království.

9,5. Zde je obsažen pokyn, že přijímat eucharistii mohou pouze pokřtění. Podobný pokyn najdeme u Justina¹⁹ a také u Hippolyta.²⁰ Protože se v pokynu objevuje výraz jíst a pít (eucharistii), zdá se, že se tento pokyn vztahuje až na vlastní přijímání eucharistie, o kterém je zmínka v 10,6.

Shrneme-li v závěru výkladu 9. kapitoly základní motivy díkůvzdání a proseb, můžeme stanovit:

- 9,2b — spása (symbolizována révou)
- 9,3b — život, poznání
- 9,4 — jednota.

10,1. Formulace naznačuje, že mezi modlitbami uvedenými v kap. 9 a následující modlitbou v 10,2—5 se konalo společné jídlo. Modlitba v 10,2—5 je tedy modlitbou pronášenou po jídle a prozrazuje silnou obsahovou a formální příbuznost s židovskou modlitbou po jídle — birkat ha-mazon. Znalost této modlitby v židokřesťanských kruzích můžeme s jistotou předpokládat.

¹⁶ Porovnej také starozákonní texty s touto tematikou: Iz 11, 12; Jr 39, 37; Ez 11, 17; Za 2, 10. Tento motiv zaznívá také v 10. požehnání židovské Modlitby 18 požehnání (tefilah), které obsahuje prosbu, aby Bůh rozezněl šófar gádól (velký roh) k osvobození Izraele a shromážil jej od čtyř konců země. Srv. Modlitby (viz pozn. 7) 82n.

¹⁷ Srv. PE 126.

¹⁸ Pavel rozvíjí tuto myšlenku v 1K 10, 17n.

¹⁹ Apologia I,66,1; text v PE 70.

10,2. Výraz ONOMA znamená epifanii samého Boha²¹ a sloveso KATA-SKĚNOUN (ubytovat se, dosl. zbudovat stan) naznačuje Boží přebývání EN KARDIAIS — v centru lidské osoby, v hlubinách lidského nitra. KATASKĚNOUN je klíčovým pojmem sofologie v Sir 24: Moudrost, která má příbytek v nebi, se má ,ubytovat v Jákobovi‘ (v.8) a tak se stát zjevnou (ŌFThĚ — srv. Bar 3, 38) lidem. Stejným výrazem je také popsán fakt inkarnace božského LOGOS v J 1, 14.

Tato první strofa modlitby po jídle nekoresponduje ovšem s 1. požehnáním birkat ha-mazon, ale odpovídá 2. požehnání této modlitby, které nezačíná výrazem *bárúch ale nódeh l'chá* (srv. EUCHARISTOUMEN) a ve kterém k původnímu vzdávání díky za zemi (*bir'chat há'ares*)²² bylo po pádu Jeruzaléma připojeno díkyvdání za smlouvu, obřizku, zákon, život a další dobra.²³ Oproti díkyům za ,život a poznání‘ v 9,3 je nyní předmětem díkyvdání GNŌSIS, PISTIS a ATHANASIA.

10,3n Tato část je díkyvdáním za pokrm, jak to bylo obvyklé v židovské modlitbě po jídle, kde ovšem chvála Stvořitele, který všechno živí (*bir'chat házzán*) je obsahem prvního, úvodního požehnání.²⁴ V 10,3 je však rozlišováno mezi pokrmem a nápojem, který Stvořitel dává všem lidem a mezi eucharistickým (duchovním) pokrmem a nápojem (srv. 1 K 10,3n), který je darován (CHARIZESTHAI) věřícím.

10,5. Po dvojím díkyvdání v 10,2nn přechází modlitba k prosbám, podobně jako v 9,4. Tento text tedy odpovídá 3. požehnání v birkat ha-mazon, jehož obsahem je prosba za Jeruzalém²⁵ a transformuje jej logicky v prosbu za církev. Ta se při svém putování dějinami má vyznačovat dokonalostí v lásce a má dojít k cíli, kterým je království, připravené Bohem.

Můžeme opět shrnout základní motivy díkyvdání a proseb v 10,2—5:

²⁰ Traditio apostolica 27, Botte (viz pozn. 5) 68.

²¹ V řeckém způsobu myšlení by výrazu ONOMA odpovídal termín OUSIA. Srv. Niederwimmer, Didaché (viz. pozn. 11) 195, pozn. 13.

²² Rekonstrukce původního textu podle Finkelsteina zní: „Vzdáváme ti díky, Hospodine, náš Bože, že jsi nám dal do vlastnictví vytoženou zem, abychom jedli z jejich plodů a sytili se z její dobroty. Požehnaný jsi, Hospodine, náš Bože, za zemi a za pokrm.“ Srv. PE 10.

²³ Srv. babylonská recenze v PE 10n.

²⁴ Původní text: „Požehnaný . . . , který ve své dobrotě živí celý svět přízní a milosrdenstvím. Požehnaný jsi, Hospodine, který všechno živí.“ Srv. PE 9.

²⁵ „Smiluj se, Hospodine, náš Bože, nad Izraelem, svým lidem, nad Jeruzalémem, svým městem a nad Sijónem, příbytkem své slávy, svého oltáře a své svatyně. Požehnaný jsi, Hospodine, který buduje Jeruzalém.“ Srv. PE 10.

10,2 — poznání, víra, nesmrtelnost

10,3 — stvoření, pokrm a nápoj, eucharistie, věčný život

10,5 — osvobození od zla, jednota v lásce, dovršení.

10,6a. Na modlitbu navazuje několik krátkých k sobě přiřazených vět, které mají formu kultických aklamací, extatických zvolání (AGALLIASIS), jak to bylo obvyklé v prvokřesťanské bohoslužbě.

10,6b. Text obsahuje ‚varující pozvání‘ k přijímání eucharistie, zakončené aklamací MARANATHA, AMĚN. Formulace připomíná aklamaci v 1K 16,22. Koptická verze textu Didaché se přiklání k tvaru MARAN ATHA. Společenství věřících prožívá údobí mezi prvním a druhým příchodem Pána. Slavení eucharistie vytváří most, který pomáhá tento prostor překlenout a umožňuje tak ono dialektické napětí mezi póly ‚už ano‘ a ‚ještě ne zcela‘ vydržet.

10,7. Text je redakční vsuvkou didachisty. Je dokladem toho, že v církevních obcích této oblasti, které byly již řízeny místními episkopy (srv. Did 15,1), je ještě stále živá charismatická služba proroků. Formuláře modliteb jsou nabízeny představeným obcí jako určitý vzor (srv. 9,1 a pozn. 8). Pokyn v 10,7 s největší pravděpodobností znamená, že proroci nebyli vázáni předloženým formulářem, ale eucharistické díkůvzdání volně improvizovali. Výraz hOSA (nom. pl. neutra) můžeme chápat v kvalitativním (obsahovém) i kvantitativním (časovém) významu.

3. Hodnocení textu

Texty v Did 9n, které můžeme považovat za vrchol celého spisu²⁶ jsou cenným dokladem určité fáze vývoje eucharistického slavení ve zmíněné oblasti. Vykazují větší stáří než samotný spis, byly do něj zařazeny a opatřeny poznámkami redaktora — didachisty. Kromě podobnosti s židovskými berakot užívanými k jídlu svědčí o stáří textu také aramejské aklamace (hŌSANNA, MARANATHA), starobylá PAIS-kristologie a další židovsko-křesťanské teologické prvky.²⁷ Již první komentáře po objevení spisu konstatovaly úzkou souvislost s židovskou modlitební tradicí a charakterizovaly texty jako kristianizované židovské formuláře.²⁸ Další bádání toto

²⁶ Srv. Niederwimmer, *Didaché* (viz pozn. 11) 173.

²⁷ Za zmínku stojí také formulace rubrikálního pokynu o křtu „EIS ONOMA KYRIOU“ v Did 9,5.

²⁸ Srv. např. E. V. Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung*, Leipzig 1901, 214n; P. Drews, *Untersuchungen zur Didache*, in: ZNW 5 (1904) 53—79.

hodnocení pouze potvrzuje. Kristologizace motivů obsažených v modlitbách je dosažena užitím relativní věty DIA IĚSOU TOU PAIDOS SOU, která je vždy v závěru čtyř děkovných strof v 9,2n a 10,2n.

Modlitby jsou nejstarším zachovaným liturgickým formulářem k shromáždění křesťanů, které je ve spisu nazváno EUCHARISTIA (9,1). Didachista předpokládá, že obsah a struktura tohoto shromáždění je adresátům spisu známa.

Pokyny a modlitby v 9n představují ještě fázi slavení eucharistie v rámci hostiny. Modlitby proto vykazují značnou podobnost s židovskými modlitbami k jídlu. Zvláště to platí o modlitbě v 10,2—5, která je věrnou kopií významné židovské modlitby po jídle — birkat ha-mazon.²⁹ Náznaky struktury této modlitby židovské domácí liturgie najdeme už v knize Jubilejí (22,5—9), kde je vložena do úst Abrahamovi.³⁰ Mišna se zabývá touto modlitbou podrobně v 7. kapitole traktátu Berakot, kde její znění ovšem neuvádí, protože předpokládá její znalost.³¹ Pro Ježíšovu dobu můžeme připustit užívání této modlitby po jídle, její třídílnou strukturu s tématickou vyhraněností (chvála Stvořitele za pokrm, dík za zemi, prosby za Jeruzalém).³² Modlitba v 10,2—5 se tedy po formální stránce vyznačuje třídílnou strukturou, krátké konkluze jednotlivých berakot v birkat ha-mazon, zvané chatimot (pečeť), které shrnovaly stručně obsah požehnání, jsou nahrazeny doxologiemi. Po obsahové stránce dochází kromě kristologizace k záměně motivů mezi prvními dvěma požehnáními: V Didaché je díkůvzdání za pokrm až na druhém místě.

²⁹ „La Benedizione per il pasto deve essere considerata la più antica e venerabile benedizione di tutta la liturgia ebraica“. La preghiera quotidiana di Israele (ed. L. Catani), Torino 1990, 149. K birkat ha-mazon srv. také Strack, Billerbeck (viz pozn. 9) IV,2,627—634; L. Finkelstein, The Birkat Ha-Mazon, in: JQR 19 (1928/9) 211—262, nověji F. Kunetka, Židovské kořeny křesťanské anafory, Olomouc 1994, 41—51. Různé recenze této modlitby podle židovských modlitebních séderů jakož i Finkelsteinův pokus o rekonstrukci nejstaršího textu uveřejnil Ligier v PE 9—12. Český text vydal také P. Filipi, Hostina chudých, Praha 1991, 125n.

³⁰ Kniha Jubilejí pochází z protoesénských kruhů a její vznik je datován asi do poloviny 2. století př. Kr.; text modlitby uvádí např. K. Hrubý, La „Birkat ha-mazon“. La prière d'action de grâce après le repas, in: Mélanges liturgiques, Louvain 1972, 205—222, zde 206. K počátkům chasidského písemnictví srv. K. Schubert, Židovské náboženství v proměnách věků, Praha 1995, 77.

³¹ Pro označení modlitby je užita formulace rabana Gamliela *šálóš b'rachót* — modlitba tří požehnání, příp. termín *ma'anjan šálóš* — jediné požehnání (vytvořené) ze tří (srv. mBer 6,8).

³² K problematice datování vzniku a užívání birkat ha-mazon srv. F. Kunetka, Židovské kořeny (viz pozn. 29), 41—44.

V židokřesťanských obcích syrsko-palestinského regionu byl pod židovským vlivem chápán význam a intenzivně zakoušen prožitek společného jídla, jehož integrální součástí byl ritus chleba na začátku hostiny a modlitba nad kalichem po jídle.³³ V prvních fázích vývoje byla tedy hostina obklopena eucharistickými úkony. Tato fáze však netrvala dlouho a brzy dochází k tomu, že obě berakot nad chlebem a kalichem se ocitají až v závěru hostiny a později se spojují v jedinou modlitbu. Můžeme připustit, že v závěru 1. století takovýto vývoj probíhal i ve jmenované oblasti. Z textu Did 9n ještě nemusí nutně vyplývat přesný průběh slavení, protože liturgické formuláře jsou staršího data než vlastní spis.³⁴ Redakční poznámky sice určitou strukturu naznačují, pokyn k volné tvorbě díkůvzdání u proroků připouští možnou variabilitu.

S touto problematikou souvisí otázka, která zaměstnává badatele už celá desetiletí a způsobuje, že texty Did 9n představují skutečný ‚crux interpretum‘. Je totiž nesnadné s jistotou stanovit, zda se v případě těchto modliteb jedná o texty, užívané k agapám, nebo zda jsou to texty eucharistické. Jinými slovy: Představují texty Did 9n archaickou formu eucharistické modlitby nebo jsou to modlitby k jídlu a vlastní eucharistická modlitba začíná až po Did 10,6?³⁵ Pokud se přikloníme k první variantě, nutně se otevírá problematika užití citace (i když volné) novozákonních zpráv o dění při Poslední večeři, tedy zmínka o Ježíšových gestech a slovech při ní — tzv. *narratio institutionis* (dále jen *narratio* — viz kap.4). Proto modlitby v Didaché byly velkým a užitečným stimulem pro intenzivnější studium vývoje modlitby nad přinesenými dary (ANAFORA) chleba a vína. Úsilí badatelů už přineslo své ovoce ve zjištění, že tradice křesťanské eucharistické modlitby není tak homogenní, jak se dříve soudilo.

³³ Helenistickému prostředí byla tato tradice vzdálenější a proto v pohanokřesťanských obcích společné jídlo jako součást slavení večeře Páně ustupuje poměrně brzy a pozornost se soustřeďuje na ritus chleba a vína, který začíná být chápán izolovaněji, postupně se osamostatňuje a nakonec od společného jídla odděluje.

³⁴ Podobně struktuře textu 1K 11, 23nn (eucharistie nad chlebem, jídlo, eucharistie nad kalichem) nemusí nutně odpovídat průběh slavení večeře Páně v Korintě, protože Pavel cituje tradovanou formuli.

³⁵ Přehled pozic jednotlivých autorů uvádí např. H. B. Mayer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag v. I. Pahl* (Gottesdienst der Kirche 4), Regensburg 1989, 91. Komentáře katolických autorů brzy po prvním uveřejnění Didaché interpretovaly tyto texty jako modlitby k domácímu *communio*, t. j. k dennímu přijímání eucharistického chleba, který si věřící přinášeli domů z nedělního slavení eucharistie; srv. např. F. Probst, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster 1893, 326; G. Minasi, *La dottrina del Signore dei Dodici Apostoli bandita alle Genti*, Roma 1891, 40. Tyto teorie byly však poměrně brzy opuštěny.

V syrsko-palestinském prostoru jsou modlitby silně ovlivněny židovskou tradicí, vykazují archaické rysy, často chybí narratio, staurologická dimenze, výraz ‚offerimus‘. V této oblasti se také setkáváme se zcela ojedinělým typem eucharistických modliteb, které jsou obsaženy v apokryfních Skutcích apoštolů³⁶ a souvisejí s prostředím gnóze. Jsou tvořeny k sobě přiřazenými aklamacemi, jejichž adresátem je Kristus, případně Moudrost. Tyto texty ke slavení eucharistie se nedají odvodit z židovských modliteb k jídlu, ale z aklamací, uvedených např. v Did 10,6. Vztah eucharistického slavení k Pánově večeři a jeho smrti je v nich vyjádřen výslovně (narozdíl od Didaché), tato anamnese se však i zde děje bez výslovného recitování narratia. Apokryfní Akta jsou svědky mladší tradice; ta vyrůstá a formuje se v kruzích putujících asketů.³⁷

Další proud představuje pohanokřesťanská tradice, zachycená později v Hippolytově Traditio apostolica, kde však také nemůžeme vyloučit syrský vliv. V anaforách tohoto typu jsou verba institutionis zapojena do anamnetického děkování na způsob vsuvky — embolismu.

Sledujeme-li další vývoj textů modliteb v Did 9n, nalezneme je modifikované v VII. knize spisu Apoštolské konstituce.³⁸ Také tyto modlitby představují velmi starou židokřesťanskou modlitební tradici syrské oblasti z konce 2. století, tedy ještě předhippolytskou. Modlitba nad úvodním kalichem v Did 9,2 není zde použita, texty v 9,3n jsou spojeny, zbaveny doxologií a obohaceny o výslovnou zmínku Kristova utrpení, smrti a vzkříšení. Jako třetí strofa je připojeno díkůvzdání za „drahocennou krev Ježíše Krista, pro nás vylitou a za drahocenné tělo“, které jsou přinášeny jako ‚ANTITYPA‘. Upravené modlitby z Did 9 jsou v Apoštolských konstitucích použity v textu, který je nazván EUCHARISTIA MYSTIKĒ.³⁹ Z modliteb v Did 10,2—5 se v tomto spise stává modlitba po přijímání (META TĒN METALĒPsIN).

Text Did 9,4 se objevuje také v anafore Seraphiona z Thmuis († po r. 362),⁴⁰ kde je užit jako prosba hned po citaci Ježíšových slov nad chlebem. Náznaky

³⁶ ActJo 85.109; Act Th 49n.133.158; texty srv. PE 75—79. Srv. také Neutestamentliche Apokryphen (hrsg. v. W. Schneemelcher), Bd. II, Tübingen 1989.

³⁷ Srv. G. Kretschmar, Abendmahlsfeier I, in: TRE I (1977) 229—278, zde 235.

³⁸ Srv. Didascalia et Constitutiones Apostolorum (ed. F. X. Funk), 2 vol., Paderborn 1905/6 (repr. 1964), Les Constitutions Apostoliques. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger, 1—3, Paris 1985—1987.

³⁹ Srv. Funk, tamtéž 410—413.

⁴⁰ Text anafory srv. PE 128—132.

modliteb z Didaché se objevují také v poměrně pozdních textech některých egyptských anafor.

I tyto skutečnosti vývoje a pozdější transformace didachických modliteb by mohly podpořit hypotézu, ke které se kloní i autor této studie, že se totiž v jejich případě jedná o texty užívané k eucharistickému slavení, nikoliv tedy k agapé. Přijmeme-li však tento názor, jsme pak nutně konfrontováni se skutečností, o které je nutno pojednat obšírněji.

4. Narratio institutionis (verba testamenti) v anafoře

Je pravdou, že všechny anafory východní a západní tradice od 4. století obsahují narratio institutionis — citaci Ježíšových slov a gest při Poslední večeři.⁴¹ Podobně je tomu i u formulářů ke slavení večeře Páně v církvích, vzešlých z reformace.⁴² Ve většině případů je narratio vsunuto do textu anafory na způsob embolismu, kterým je zakládající událost zpřítomňována.⁴³ Embolismus může mít formu přímé citace nebo nepřímé zmínky (quasi-embolismus).

Je ovšem také pravdou, že některé starší eucharistické texty zvláště východosyrské tradice narratio neobsahují: Did 9n, Ap. Const 7,25n, apokryfní Akta Tomášova a Janova, východosyrská anafora apoštolů Addaje a Mariho,⁴⁴ egyptský papyrus Strasbourg 254,⁴⁵ fragment východosyrské anafory v kodexu Britského muzea Add. 14669.⁴⁶

Dříve byla přítomnost narratia v anafoře považována za kritérium ortodoxnosti resp. heterodoxnosti samotné anafory, tzn. zda se jedná skutečně o eucharistickou modlitbu. Musíme však připustit i skutečnost, že existují eucharistické texty, které vůbec narratio neobsahují nebo je zmiňují v nepřímé formě.

Chybělo narratio z důvodů zachovávání discipliny arcani?⁴⁷ Zřejmě tomu tak nebylo, protože:

⁴¹ Texty mnohých východních a západních anafor jsou uvedeny v PE 99—513.

⁴² Pendant k PE, který obsahuje četné formuláře ke slavení večeře Páně představuje Coena Domini I, Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jh. (hrsg. v. I. Pahl) (Spicilegium Friburgense 29), Fribourg 1983.

⁴³ K této problematice se obšírně a fundovaně vyjadřuje C. Giraud, Eucaristia per la chiesa. Prospettive teologiche sull' eucaristia a partire dalla 'lex orandi' (Aloisiana 22), Roma-Brescia 1989, 276—381.

⁴⁴ Text srv. PE 375—380.

⁴⁵ Srv. tamtéž 116n.

⁴⁶ Srv. tamtéž 397—404.

⁴⁷ Tak soudí např. J. Jeremias, Die Abendmahlworte Jesu, Göttingen 1967⁴, 126—129.

a) v prvních dvou stoletích není disciplina arcani doložena

b) modlitby v Didaché narratio sice neuvádějí, spis však obsahuje plný text modlitby Páně (8,2), která by této praxi také podléhala

c) Justin ve spise *Apologia I* (cca r. 150), který je věnován císaři Antoniu Piovi, je tedy určen k použití mimo společenství křesťanů, uvádí výslovně *verba institutionis*.⁴⁸

Nelze také přehlédnout že o narratiu je často pojednáváno v souvislosti s celým procesem křesťanské iniciace. Už zmíněný Justinův text cituje *verba testamenti* v souvislosti se křtem a celou iniciací, bylo tedy snad součástí přípravy a výuky katechumenů. Justin totiž hned v další větě (66,4) poukazuje na kultovní hostinu v zásvětných mystériích vyznavačů Mithrova kultu. V následující kapitole, která popisuje velmi podrobně strukturu slavení nedělní eucharistie a zmiňuje výslovně modlitbu předsedajícího (PROESTŌS) nad přinesenými dary, není už o narratiu zmínka (67,3—5).

Také u jiného autora pozdější doby, Cyrila Jeruzalémského, se setkáváme s podobným případem. Ve svých pěti *Mystagogických katechezích* (cca 350), ve kterých objasňuje neofytům průběh iniciace, vysvětluje narratio na základě 1K 11, 23—32 ve zvláštní katechezi (4.), kdežto v 5. katechezi, kde je mimo jiné podrobně popsána struktura eucharistické modlitby, není narratio vůbec zmíněno.⁴⁹ Jeruzalémská anafora by podle tohoto popisu neužívala narratia a části *Post-sanctus*, ale hned po aklamaci *Sanctus* přecházela k epiklézi a prosbám. Někteří autoři se pokoušejí prokázat, že anafora z liturgie sv. Basila původně také narratio neobsahovala.⁵⁰

Zdá se, že dějiny narratia v eucharistické modlitbě byly na Východě a Západě rozdílné.⁵¹ Zatímco na Západě se zřejmě pod vlivem Hippolytovy anafory vývoj ubíral přímočaře k užívání narratia ve formě přímé citace *verborum testamenti*, probíhá na Východě vývoj diferencovaněji.

Vedle anafor, kde narratio zcela chybí, nalezneme texty, ve kterých narratio kolísá mezi přímou citací a formou nepřímé řeči. Příkladem této fáze vývoje je např. anafora v *Testamentum Domini*, která vykazuje velkou závislost na Hippolytově formuláři. Slova nad chlebem jsou uvedena ve formě přímého embolismu, nad kalichem pak nepřímou:

⁴⁸ *Apologia I*, 66,3; text v PE 70.

⁴⁹ Srv. Cyrill von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* (übers. und eingeleitet v. G. Röwenkamp) (Fontes christiani 7), Freiburg 1992, 134—164.

⁵⁰ Srv. R. Messner, *Prex eucharistica. Zur Frühgeschichte der Basileiosanaphora Beobachtungen und Hypothesen*, in: *Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv* (hrsg. v. E. Renhart/ A. Schnider), Graz 1991, 121—128.

⁵¹ Srv. F. Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgiewissenschaft untersucht* (LQF 23), Münster 1928.

„Vezměte, jezte. To je mé tělo, které se pro vás láme na odpuštění hříchů. Kdykoliv to budete konat, konáte mé vzkříšení. Podobně kalich vína, který smísil, dal jako podobenství (TYPOS) krve, která byla za nás prolita.“⁵²

Dalšími podobnými příklady jsou texty jiných syrských anafor: anafora Dionysia Bar-Salibi, papeže Sixta, Basila Abd al-Gani a další.⁵³

Další fázi vývoje představuje stabilizace narratia po formální stránce (přímý embolismus), chybí však formulace: Toto je moje tělo, toto je má krev:

„Vezměte, jezte mé tělo a pijte mou krev na odpuštění vašich vin. Konejte to na památku mé smrti, dokud nepřijdu.“⁵⁴

Závěrečnou fázi pak představuje narratio s více či méně modifikovanou citací verborum institutionis podle novozákonních zpráv.

Vývoj a užití narratia v anafore je stále ‚una questione aperta‘ (Giraud). Trpělivá badatelská práce a snad i objevy dalších pramenů umožní jistě hlubší pochopení této problematiky, která úzce souvisí s celým vývojem anafory. Uvedme před závěrem příklad interpretačního vývoje při hodnocení starého egyptského textu, který je tak dalším cenným svědkem určitého stadia anaforických formulářů.

5. Exkurs: Papyrus Strasbourg gr. 254

Text papyru, který je uchovávan v Britském muzeu, pod názvem Strasbourg gr. 254 poprvé uveřejnili v roce 1928 M. Andrieu a P. Collomp ve studii s názvem „Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc“.⁵⁵ Papyrus, který můžeme datovat mezi roky 300—500, obsahuje formulář, jehož vznik bychom mohli položit do poslední čtvrtiny 2. století.⁵⁶ Uvedme nyní překlad textu:⁵⁷

„... velebit (tě) v noci i ve dne... tebe, který jsi stvořil nebe a všechno v něm, zemi a vše, co je na ní, moře a řeky a vše, co je v nich, tebe, který jsi stvořil člověka k obrazu a podobenství svému.

⁵² Srv. PE 220.

⁵³ Texty a komentáře k narratiu těchto anafor uvádí Giraud, Eucaristia (viz pozn. 43) 349—353.

⁵⁴ Syrská anafora Jana Sabaha, tamtéž 354; zde také uvedeny další anafory s tímto typem narratia, např. anafora apoštola Tomáše, Jana Bar-Šušan, Mošeho Bar-Kefah a další.

⁵⁵ Srv. Revue des Sciens Religieuses 8 (1928) 489—515.

⁵⁶ Srv. G. J. Cumming, The Anaphora of St. Mark. A Study in Development, in: Museón 95 (1982) 115—119, zde 121.

⁵⁷ K překladu užíváme řeckého textu uvedeného v PE 116n.

A všechno jsi stvořil ve své moudrosti, ve svém pravém světle, svém Synu, Pánu a našem Spasiteli Ježíši Kristu, skrze něho a s ním a se svatým Duchem ti vzdáváme díky a přinášíme tuto pravou oběť, tuto nekrvavou bohoslužbu, kterou ti přinášejí všechny národy od východu slunce k západu, od severu k jihu, neboť tvé jméno je veliké a ve všech národech a na všech místech je tvému svatému jménu přinášena vůně kadidla, oběť čistá a obětní dar.

Prosíme a vzýváme tě: pamatuj na svou svatou, jednu, katolickou církev, na všechny svůj lid a své stádce. Dej do srdcí nás všech pokoj, který je z nebe, daruj pokoj všemu životu... dej to, co je k pokoji kvůli nám a kvůli svému svatému jménu... kvůli chudým svého lidu, kvůli vdově a sirotku, kvůli hostu a příchozímu, kvůli nám všem, kteří v tebe doufáme a vzýváme tvé svaté jméno. Uděl pokoj duším těch, kteří zesnuli. Pamatuj na ty, na které dnes pamatujeme, na ty, jejichž jména jsme četli i na ty, jejichž jména jsme nečetli... na naše pravověrné svaté otce a biskupy a dej nám účast a dědictví... s tvými svatými proroky, apoštoly a mučedníky... nyní jim dopřej skrze našeho Pána a Spasitele, skrze něho ti patří vláda na věky věků.“

Tento text byl až do osmdesátých let hodnocen jako fragment alexandrijské anafory sv. Marka⁵⁸. Nyní převládá názor, že uvedený formulář je původní samostatnou anaforickou modlitbou a že tedy Markova anafora je amplifikací tohoto starobylého textu.⁵⁹

Modlitba má třídílnou strukturu: chvála Stvořitele, díky skrze Krista, prosby za církev. Tato struktura je bližší židovské birkat ha-mazon a Did 10,2—5 než Hippolytově eucharistii. Po úvodní chvále stvoření je ve druhé strofě zmínka o přinášení (EUCHARISTOUNTES PROSFEROMEN) a je zde použit v anafore často užívaný text Mal 1, 11 o ‚čisté oběti‘. Pak navazuje třetí epiklétická část, jejíž text je značně porušený; je však zachována závěrečná doxologie, z jejíhož užití můžeme usoudit na kompletní text anafory.

Je pravděpodobné, že první dva tématické oddíly byly původně také uzavřeny doxologiemi, které později vymizely — podobně jako při transformaci textu Did 9 v modlitbu v ApConst 7,25. V textu papyru opět

⁵⁸ Celý text rozsáhlé Markovy anafory je uveden v PE 101—115.

⁵⁹ Srv. např. H. A. J. Wegman, Une anaphore incomplete? Les fragments sur Papyrus Strasbourg Gr. 254, in: Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion (hg. v. R. Van den Broeck/M. J. Vermaseren), Leiden 1981, 432—450; W. H. Bates, Thansgiving and Intercession in the Liturgy of St. Mark, in: The Sacrifice of Praise. Studies in the themes of thansgiving and redemption in the central prayers of the eucharistic and baptismal liturgies (ed. by B. D. Spinks), Rom 1981, 109—119; E. Mazza, Una anafora incompleta? Il Papiro Strasbourg gr. 254, in: EL (1985) 425—436.

chybí narratio, Sanctus, výslovný poukaz na chléb a víno a zmínka o Kristově smrti a vzkříšení.

Jestliže přijmeme hypotézu, že text papyru Strasbourg 254 představuje původní formu (Ur-form) Markovy anafory, pak tato anafora a jiné anafory alexandrijského typu byly tvořeny tak, že k původní chvále, díky a prosbám byl po vynechání doxologie připojen Sanctus, narratio, anamnese a epiklese⁶⁰.

Formální podobnost s anaforami alexandrijského typu vykazuje římský kánon — po mnoho staletí v římské církvi jediná užívaná eucharistická modlitba.

6. Závěr

Modlitby v Did 9n mají svůj ‚Sitz im Leben‘ v eucharistickém shromáždění křesťanů, jsou svědky ‚aramejské epochy církve‘⁶¹ a její spirituality, jsou přínosem k rozpoznání mnohostrannosti a diferencovanosti vývoje liturgických eucharistických formulářů. Modlitby by mohly představovat jeruzalémský typ slavení večeře Páně, kde shromáždění je chápáno jako společenství stolu se vzkříšeným Pánem a kde dominantním je prožitek radosti z jeho pneumatické přítomnosti se silnou parusiální dimenzí.⁶² To, že modlitby neobsahují narratio ani zmínku o Kristově utrpení, smrti a vzkříšení je také svědectvím vývoje teologického myšlení ve staré církvi v této oblasti, kdy v eucharistické části slavení je počáteční silné parusiální zaměření postupně doplňováno a vyvažováno reflexí slov a činů historického Ježíše. Za velice rudimentární náznak Ježíšova ustanovení by v modlitbách Didaché mohla být považována zmínka o ‚duchovním pokrmu a nápoji, darovaném skrze Ježíše Krista‘ v 10,3. Modlitby v Did 9n jsou anamnetickými v nejširším slova smyslu, tedy celá modlitba je anamnezí — a tím zároveň reprezentací, zpřítomněním Kristovy osoby a jeho výkupného činu.

Tato krátká a letmá studie textů Did 9n, která ovšem odkrývá mnohem širší problematiku, nás snad opravňuje k tomuto závěru:

V eucharistickém slavení jde o naplňování Ježíšova příkazu: TOUTO POIEITE EISTĒN EMĒNANAMNĒSIN. Společenství věřících shromážděné kolem stolu koná ritus chleba a kalicha, ve kterém modlitební část

⁶⁰ Srv. T. J. Talley, Structures des anaphores anciennes et modernes, in: La Maison-Dieu 191 (1992) 15—43, zde 28.

⁶¹ Betz, Eucharistie (viz pozn. 4) 18.

⁶² Srv. H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie, Bonn 1926 (repr. Berlin 1955), 239.

(doprovází gesta a úkony), inspirovaná židovskými modlitbami k jídlu, činí nepochybným, že se zde koná Ježíšův odkaz.⁶³

Pokud se týká eucharistické stránky, vykazují první čtyři století tato pojetí v rituální aktualizaci Ježíšova odkazu:

a) transformace židovských modliteb k jídlu (Did 9n, ApConst 7,25n, anafora apoštolů Addaje a Mariho, papyrus Strasbourg 254)

b) epiklétické aklamace ke Kristu (apokryfní ActTh, ActJo)

c) anamneticko-epiklétická modlitba, do níž je vsunuta zmínka o Ježíšově ustanovení buď v nepřímé formě (quasi-embolismus), příp. v kombinaci nepřímé a přímé formy nebo v přímé citaci verborum testamenti podle různých liturgických tradic.

Církev prvních staletí neřešila problém, který později vedl ke sporu mezi Východem a Západem — a sice která část eucharistické modlitby je ‚konsekrační formulí‘. Verba institutionis úzce souvisejí s epiklézí. Tím je vyjádřeno, že je to Duch, který umožňuje Kristovu eucharistickou přítomnost, který uskutečňuje společenství s Kristem a mezi věřícími navzájem, který prostřednictvím jejich účasti na jednom chlebě a kalichu neustále tvoří a oživuje církev — pravé tělo Kristovo.

⁶³ Srv. Mayer, Eucharistie (viz pozn. 35) 99n.

PROZŘETELNOST V NEPROZŘETELNÝCH ČASECH

Jan Milíč Lochman

DIE VORSEHUNG IN DEN NICHT-PROVIDENTIELLEN ZEITEN

Im Zyklus von fünf Gastvorlesungen an seiner Heimatsuniversität zu Prag im SS 1995 thematisierte der emeritierte Basler Systematiker auch die heutzutage umstrittene alte Lehre von der Providenz. Auf dem Hintergrund der bewegten Erfahrungen seiner Generation versucht er durch seine heilsgeschichtliche, bzw. christologische Interpretation diesem philosophisch-theologischen ‚articulus mixtus‘ neue dogmatische Relevanz und kerygmatische Kraft zu geben.

Konec Prozřetelnosti?

Klasické ekumenické téma prozřetelnosti se dnes ocitlo v ohni kritiky, anebo — což může být ještě povážlivější — ve stínu očividného nezájmu, a to jak v sekularizovaném, tak i v theologickém světě.

Už po několik let mi zní v uších heslo ‚*konec prozřetelnosti*‘. Je to název známé knihy **Carla Ameryho** s příznačným podtitulem *Bezmlostné důsledky křesťanství* (Reinbek 1972). Amery rozebírá duchovní předpoklady dnešní ekologické krize a vpravdě nemilosrdného způsobu, kterým my lidé zacházíme se svými spolutvory. Na stolicí obžalovaných staví biblické myšlení, především křesťanství. Biblické ‚odmytologizování‘ stvoření, jak je zdůvodňováno hned prvními biblickými kapitolami, vede k hybridnímu nároku člověka panovat bezohledně nad celým světem přírody.

Fatálním se tento nárok stává za podpory učení o prozřetelnosti: Prozřetelnost dodává člověku k dobytelskému postoji ještě dobré svědomí, pod její záštitou smíme prosazovat své zájmy bez skrupulí — božská prozřetelnost dovede vše k dobrému cíli. Učení o prozřetelnosti tak svádí k dogmatické bezohlednosti.

Podobné argumenty jsme mohli — v docela jiné souvislosti a spíše implicitně než explicitně — slyšet od marxistů, zvláště pokud jde o duchovní předpoklady kapitalismu. **Adam Smith** — ‚Luther národního hospodářství‘, jak ho Karel Marx pojmenoval — spojoval přece svou idealizaci progresivního tržního hospodářství se sekularizovaným učáním o prozřetelnosti: Negativní důsledky dělby práce a dynamiky tržního hospodářství budou v posledu korigovány ‚neviditelnou rukou‘ Pána dějin (trhu). Proto nemáme tržní rozpory hodnotit izolovaně, ‚o sobě‘: Prozřetelnost, hojivá potence v tržním mechanismu, je zárukou vposledu nezadržitelného

pokroku. Takovou ‚pseudoteologii‘ odhalovali marxisté (a nejen oni) jako zamlžování ekonomických rozporů a třídních zájmů.

Nejen vyslovení kritikové křesťanství, i mnozí přejně zaměřeni myslitelé mají ve vztahu k této kapitole dogmatiky své pochybnosti. Tak tomu dříve nebylo. Právě víra v prozřetelnost patřila po staletí k pilířům populární theologie (‚Jedermans-Theologie‘, jak to nazýval Emil Brunner), o níž se opírali i mnozí, kteří se jinak vzdalovali základním dogmatům klasického křesťanství. Zde bylo pro mnohé neotřesené jádro osvícené zbožnosti.

Dnes je tomu jinak. Přesvědčení o dobře uspořádané harmonii přírody i dějin a zvláště o providenciálně zakotveném pokroku je ve 20. století z gruntu ořeseno. V naší době jsme prošli propastnějšími zkušenostmi, než bylo zemětřesení v Lisabonu 1755, jež tolik otrásl optimismem osvícenství; nejen pokud jde o přírodní katastrofy, nýbrž eskalací lidské destruktivity, která dnes přivádí nejen lidstvo, nýbrž celou naši planetu na okraj apokalyptické propasti. Prastará otázka, se kterou bylo učení o prozřetelnosti vždy konfrontováno, totiž tajemství zjevného zla a utrpení, se dnes klade s nebývalou ostroší. Co v takové situaci s učením o prozřetelnosti? Neztratilo už předem veškerou věrohodnost?

Skeptické hlasy se ozývají i v kruzích **akademického bohosloví**. Když jsme se v sedmdesátých letech v Basileji pokoušeli o trísvazkovou *Dogmatiku v dialogu*, pronášel kolega **Fritz Buri** ostré soudy v tomto směru. Tradiční učení o *concursum divinum* neodmítal; přijatelné mu však bylo jen ve své antropologizované podobě, jako provázení člověka člověkem. Ve své tradiční verzi — jako Boží provázení člověka — patří prý definitivně překonané minulosti.¹

To je hlas extrémně svobodomyšlného protestanta. Avšak i konfesijně výrazní theologové jako C. H. Ratschow se z jiných předpokladů propracovávají k obdobnému stanovisku. I pro ně platí, že je radno „...vzdát se theologické řeči o prozřetelnosti, a to jak pokud jde o sám pojem, tak i pokud jde o jeho theologické důsledky“.²

Znamenají tyto rozmanité kriticko-skeptické hlasy, že je na čase skoncovat s učením o prozřetelnosti? Tomu nevěřím. Avšak ty hlasy mají svou váhu a věrohodná theologie se s nimi musí bez předsudků vyrovnávat. Jinak pověděno: Ne každou formou učení o prozřetelnosti lze dnes zodpovědět — a to ani biblicky, ani v soudobém kontextu. Bez upřesnění a vyjasnění z obou těchto hledisek se naše theologie neobejde.

¹ F. Buri, J. M. Lochman, H. Ott: Dogmatik im Dialog, III, Schöpfung und Erlösung, s. 122n.

² Neue Zeitschrift für Syst. Theologie 1, 1959, s. 71

Problém smíšeného článku

Mnohé svízele učení o prozřetelnosti jsou dány tím, že se tento článek pro větší část dějin dogmatu rozvíjel jako klasický *articulus mixtus*, tedy jako článek, ve kterém harmonicky splývají jak specificky biblické, tak všeobecně světonázorové motivy. To platí už o ranně křesťanských bohoslovcích (především o apologetech) v jejich lidsky pochopitelném, theologicky však problematickém pokusu smířovat znepokojivě novou radostnou zvěst s nábožensko-filosofickým myšlením doby. K tomu se hodila myšlenka prozřetelnosti zvláště dobře. Hned antický pojem *pronoia, providentia*, byl přejně přejímán pro biblickou tematiku Boží prozřetelné péče.

Nejen v počátcích, nýbrž po celý středověk a hluboko do novověku, také v reformačním myšlení, se náš článek pojímal jako ‚smíšený článek‘, tu a tam s jistou hrdostí, jako doklad rozumné podstaty křesťanství. Tak např. ortodoxním luteránům a reformovaným platila víra v prozřetelnost jako *primarium caput fidei et religionis* (Fr. Turretini), o čemž svědčily velké autority antiky, jako Sokrates, Aristoteles, Seneca a Cicero, ano nadto vše převážný *consensus populorum*. Takové odvolání se na filosofické autority a na ‚souhlas národů‘ má svůj smysl jen tehdy, když se operuje se všeobecným pojmem Boha. Učení o prozřetelnosti se tedy rozvíjí na theistických kolejích. Tradiční přívlastky theistického myšlení určují směr: Božství jako všemohoucí, vševědoucí, především však nade vše utrpení povznešená, absolutní moc. Jistě, tyto přívlastky se v dalších důrazech modifikují a ‚pokřesťanšťují‘. Působení prozřetelnosti se pak chápe „jako akt svrchované, zcela vševědoucí a všemohoucí a všepůsobící bytosti, jejíž podstata a dílo má jisté morální kvality, jako moudrost, spravedlnost, dobrotu atd.“³

Z těchto předpokladů se potom podávají tradiční **problémy** učení o prozřetelnosti. Ve vztahu k Bohu: Jak smířit Boží všemohoucnost s Boží dobrotou? Ve vztahu k jeho prozřetelnému provázení: Jak vyvážit svrchovanou Boží svobodu a relativní svobodu člověka, neměla-li být myšlenka prozřetelnosti zaměňována se strohým determinismem? Především pak a v kritickém vyostření otázka: Nezlehčuje všeobecné učení o prozřetelnosti — prozřetelnost nade všecko utrpení povznešeného, apatického božství — agresivní realitu ničivého zla? Neobchází utrpení nevinných morálně nesnesitelné jevy našeho světa? Nepřeslýchá výkřik Ivana Karamazova, který se rozhoduje vrátit Stvořiteli vstupenku do světa, který je plný dětského utrpení?

³ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik III/3*, s. 35

Mám skutečně zato, že je nejen možné, nýbrž nutné, abychom se rozloučili se ‚smíšeným článkem‘ prozřetelnosti. Bylo by však pochybené, kdyby odstup od tradiční verze učení znamenal ukvapenou rozlučku s myšlenkou Boží prozřetelné péče: To je přece nepopíratelně biblické téma. Je jen nutno toto téma biblicky upřesnit.

Prozřetelnost ve světle Boží smlouvy

V naší dogmatické tradici jsou texty, které se o takové upřesnění pokoušejí. Myslím na **Heidelberský katechismus** s jeho otázkami 26—28. Není to náhoda, že právě v naší době — v době kritických pochybností — se reformační theologové, jako Karl Barth a Eberhard Busch, ve svých výkladech o prozřetelnosti o tento ‚bohoslovecký skvost‘ (Barth) opírají.

Ocituji první dvě otázky a odpovědi: „*Co věříš, když říkáš: Věřím v Boha Otce všemohoucího, stvořitele nebe a země?*“ — *Že Otec našeho Pána Ježíše Krista, který z ničeho stvořil nebe a zemi se vším, co v nich je, a který je svou radou a prozřetelností udržuje a ovládá, je pro svého Syna můj Bůh a můj Otec, na něhož tak spoléhám, že nepochybují, že o mne bude v každé nouzi těla i duše pečovat, ano, že všechno zlé, jež mi v tomto slzavém údolí přidělí, obrátí k mému dobru; jako všemohoucí Bůh to vykonati může, jako věrný Otec to vykonat chce.*“

A 27. otázka a odpověď: „*Jak rozumíš Boží prozřetelnosti?* — *Všemohoucí a přítomnou Boží sílu, kterou jakoby vlastní rukou drží a ovládá nebe a zemi se vším stvořením, takže se nám všeho dostává ne náhodou, nýbrž z jeho otcovské ruky: listí a tráva, déšť a sucho, úrodné a neúrodné roky, jídlo a pití, bohatství a chudoba.*“

V těchto výpovědích mi nejde o jednotlivosti, nýbrž o zásadní přístup k tématu. **Eberhard Busch** právem upozornil na to, že katechismus mluví o „*prozřetelnosti tak jako o stvoření vlastně ve vedlejší větě, kdežto hlavní věta hovoří ne tak o tom, co Bůh činí, nýbrž o tom, kdo tento jednající Bůh je.*“⁴ To znamená: Učení o prozřetelnosti se nepojímá ve smyslu přírodní theologie či spekulativní filosofie dějin, nýbrž jako odpověď na první větu Apoštolského vyznání víry.

Tím se zjednává jasno v otázce, kdo je Bůh, o něhož v učení o prozřetelnosti jde: žádný všeobecný theistický princip se svými neurčitými přívlastky, nýbrž „*Otec našeho Pána Ježíše Krista — pro svého Syna můj Bůh*“. Dvakrát se jmenuje jméno Ježíše Krista — o jeho Otce jde tedy ve víře v prozřetel-

⁴ Reformierte Kirchenzeitung, Jg. 135, 1994, Theol. Beilage s. 8

nost: O toho, kdo je Immanuel Staré smlouvy, Immanuel příběhu Ježíše Nazaretského. Zde, v tomto příběhu přátelství a radosti, krve a slz, pod křížem a v setkání se Zmrtvýchvstalým, je třeba hledat a nalézat Boha prozřetelné péče. Bůh křesťanského učení o prozřetelnosti tedy není autoritářská vrchnost na nebi, žádný ‚kosmopolicista‘, nýbrž Bůh, který je solidární se svým stvořením, náš ‚soutupník‘. Při tomto přístupu se některé problémy a aporie tradičního učení o stvoření dostávají do nového světla.

Myslím hned na otázku po vztahu **všemohoucnosti** a **dobroty** Boží. Na tuto otázku jsme už narazili, je podnes palčivá. Nedávno jsem znovu četl stať židovského filosofa **Hanse Jonase**. Volá se vším důrazem po jasném rozhodnutí. Platí tu strmé ‚buď — anebo‘. *„Po událostech v Osvětimi můžeme tvrdit s větší rozhodností než kdy předtím, že všemohoucí božstvo by nebylo vpravdě dobrotivé, anebo ve svém působení ve světě... by bylo totálně nepochopitelné.“*⁵ Buď všemohoucnost, nebo dobrota. A Jonas nás nenechává na pochybách: Je to problematický pojem všemohoucnosti, který dnes musí ustoupit. Respektuji plně tuto úvahu i její závěr. Je pádně zdůvodněna jak historickou zkušeností (Osvětim), tak filosoficky (v konfrontaci s všeobecně theistickým pojmem všemohoucnosti).

Platí však ono alternativní ‚buď — anebo‘, když následujeme Heidebberský katechismus a v navázání na Krédo vyslovíme ‚jedním dechem‘ oba motivy — ‚všemohoucí‘ a ‚Otec‘? Oba motivy se vzájemně interpretují, vzájemně se konkretizují. Zde nejde o abstraktní pojem všemohoucnosti. Boží moc, moc Otce Ježíše Krista, se zjevuje v immanuelských dějích Staré a Nové smlouvy, s poslední platností v údělu Ježíše z Nazaréta, v jeho životě, kříži a zmrtvýchvstání. Není to láska k moci, nýbrž moc lásky, jež je motivem a silou této cesty. V tomto světle je radno přemýšlet o Boží prozřetelnosti: Nejde o vládu jakéhosi *deus absconditus*, jehož všemohoucnost je vlastně všehoschná; jde o všemohoucnost nenásilné lásky, jíž patří v životě — i ve smrti — poslední slovo.

Při hledání orientace na tomto poli — zvláště pokud jde o ‚revoluci‘ v pojetí Boží všemohoucnosti — mi pomáhali nejen moji teologičtí učitelé jako Karl Barth, J. L. Hromádka a J. B. Souček, ale i můj filosofický učitel, **Emanuel Rádl**. V roce 1942, v situaci osobní i politické bezmoci, na smrt nemocný v nacisty okupované Praze, si klade otázku po způsobu Boží vlády a přítomnosti ve světě. *„Odpověď šileně smělou“* mu dává Ježíšovo evangelium — a formuluje si ji po svém tak, *„že Bůh jedná tak, jak jednal Kristus; že nikoho nenutí, že Bůh je tedy bytostí dokonale bezbrannou, že násilím do světového běhu nezasahuje, že nedělá zázraky, že neposílá na*

⁵ Reformierte Kirchenzeitung, Jg. 135, 1994, s. 206

lidi blesk, ani povodně, ani mor, že netrestá lidi na tomto světě, že nechrání přímo pšenici před plevelem... Působí, jako působil Kristus: Bůh se ničím neurazí a všechno snese, i ukřižování; má však lidi nad pomyslení rád a pomáhá způsobem bezbranného člověka: Poučuje, vede, chválí, dává příklady, napomíná, varuje...“⁶

To jsou jistě slova z jiného myšlenkového světa než výpovědi Heidelberského katechismu. Avšak v jednom podstatném důrazu jsou mu blízko: V **kristovském pojetí** Boží prozřetelné vlády. Nenechme se zmást sugestivním spádem Rádlových vět: To není hlas rezignující víry, která ztratila naději na vítězství Boží pravdy a moci v tomto světě a propadá tedy kultu bezmoci. To není slovo o tom, jak Bůh nepůsobí, nýbrž jak Bůh působí, totiž ne po pohansku, jako *deus ex machina*, nýbrž v duchu evangelia, v síle Ježíšovy lásky. To je způsob ‚bezbranné‘ Boží vlády nad světem; jí patří, už dnes platně, eschatologická budoucnost.

Proto může Rádl zakončit svůj výklad filosofickou ‚písní chval božských‘: *„Bezbranný Bůh; bezbranný morální řád světový; bezbranná vzdělanost — uchvacuje mne posvátné nadšení, jaké jsem zakoušel, když jsem jako hoch stál v kostele, plničkém lidí svátečně oděných, a všichni, všichni zpívali, až okna drnčela a zdi se chvěly zbožnou úctou: ‚Tebe, Bože, chválíme!‘“⁷*

Boží chvála z hlubokosti

O Boží chválu z hlubokosti — také a právě ve chvíli zkoušek — jde v evangelijně zodpověditelném učení o prozřetelnosti. Ve třech oddílech bych se chtěl soustředit na některé z jejích podstatných otázek a důrazů.

1. Evangelium stvoření.

Že učení o prozřetelnosti těsně souvisí s vírou ve stvoření, to nezdůrazňuje jen Heidelberský katechismus; to je takřka *opinio communis* dějin o dogmatu, především reformačních. *Creare et conservare*, stvořit a uchovávat, patří nedílně k Božímu dílu stvoření. Pojem stvoření a učení o stvoření by byly ochuzeny, kdyby se motiv uchovávací prozřetelné Boží péče opomíjel. Hned první věty kapitoly *de providentia* v **Kalvínově** Instituci to potvrzují: *„Učinit z Boha stvořitele jen pro okamžik, stvořitele, který své dílo jednou provždy vyřídil, to by byla studená a neplodná záležitost.“⁸* A **Luther** soudí

⁶ E. Rádl, *Útěcha z filosofie*, Praha 1946, s. 23

⁷ *ib.* s. 24

⁸ J. Calvin, *Institutio I*, 16

stejně důrazně: „*Bůh nestvořil svět jako tesař vystaví dům a pak odejde pryč, nechá jej stát tak jak stojí; Bůh při svém díle zůstává a udržuje vše, jak to učinil, jinak by to nemohlo ani stát, ani zůstávat.*“⁹

Nelze přeslechnout vděčný, radostný tón těchto výpovědí — ‚teplý proud‘ živí biblickou víru v prozřetelnost. Bůh se nestáhl zpět po díle šesti dní — zůstává při něm, provází své stvoření. Víra v prozřetelnost tak potvrzuje **evangelium stvoření**. Přitom motiv prozřetelnosti chrání a podporuje **vztah víry ke světu**. Jistě, učení o stvoření je sotva *primarium caput fidei*; tou je smlouva, dějiny spásy Božího lidu, úděl Ježíše Krista. Zde bije srdce biblické víry. Avšak toto srdce by bylo ochromeno, kdyby nebylo v horizontu veškerého stvoření, kdyby ztratilo vztah k dějinám světa. Vždy znova propadal Boží lid, propadala církev pokušení žít svou víru jen pro sebe, v soustředění na spásu vlastní duše. Učení o prozřetelnosti brání tomuto pokušení. Rozevívá pohled víry za hranice vlastního společenství, k účasti na údělu všeho lidstva, ano, všeho tvorstva. Pole víry je tento svět. Platí-li Ježíšovo slovo, že Bůh „*dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé*“ (Mt 5,45); modlíme-li se s žalmistou: „*Oči všech s nadějí vzhlížejí k tobě a ty jim v pravý čas dáváš pokrm, otvíráš svou ruku a ve své přízni sytíš všecko, co žije*“ (Ž 145,15—16) — pak nás tato prozřetelná péče a věrnost Boží podněcuje k odpovídající prozřetelné péči, vždy, zvláště pak v ‚neprozřetelných časech‘. ‚Uchování stvoření‘ není program, který k nám doléhá jen zvenčí. Patří z niterných důvodů do oblasti osvědčení víry.

V této souvislosti nabývá motiv prozřetelnosti zvýšenou aktualitu. **Wolf Krötke** má pravdu: „*Celý křesťanův život by byl abstraktní, kdyby tato dimenze víry v Boha padla.*“¹⁰ A ne jen jedna podstatná dimenze víry by bez motivu prozřetelnosti byla ohrožena, nýbrž i osobitě potěšení ‚evangelia stvoření‘. Tento motiv nám přece příslibuje: Nejsme osamělé, nýbrž provázené bytostí, a to nejen lidsky, jakkoli je i tato stránka naší lidské pouti významná, nýbrž v theologickém smyslu, před Bohem. To má nedocenitelný význam, jak v osobním, tak i v kosmickém smyslu.

Osobně jako potěšení a také zvláště v situacích, kdy spolulidské provázení troskotá či končí: Je podstatnou pomocí věřit, že je zde svazek (smlouva) a provázení, které drží a nese i tam, kde ostatní svazky se lámou — i tváří v tvář smrti. A pokud jde o budoucnost našeho **světa**: Jako povzbuzení k ‚výdrž‘ naděje, která ani tváří v tvář explozím, které dnes ohrožují všechno stvoření, nenechá svět nepředvídavě klouzat do propastí, protože

⁹ WA 21, s. 251

¹⁰ Reformierte Kirchenzeitung, Jg. 155, 1994, Theol. Beilage s. 12

slyší, že je náš svět všem slepým uličkám navzdory sice padlé, ne však ztracené stvoření; že zůstává tím, čím od svého počátku až k eschatologickému konci je: světem, který Bůh ve své prozřetelnosti neopustil a který ani my v přímluvných modlitbách a v angažované práci nemáme opouštět.

2. Lidské zmatky a Boží prozřetelnost.

Tím se dotýkáme dalšího kruhu otázek: Jde o náš úděl a naši odpovědnost v **dějínách**. Právě tato tematika se v nové době chápala a rozvíjela jako klasický problém učení o prozřetelnosti, a to jak mezi theology, tak mezi filosofy. Především **Schleiermacher** a **Hegel** pojímali dějiny jako vývoj ke království Božímu, jako ‚plán prozřetelnosti‘. Hegelův projekt působil vpravdě světodějně. Z rukou malomyslných theologů, kteří se už neodvažují zastávat důrazné učení o prozřetelnosti, se chápe této dogmatické kapitoly a reklamuje ji pro pravověrnou filosofii: „*V křesťanství je to hlavní učení, že světu vládne prozřetelnost, že to, co se ve světě děje, je určeno v Boží vládě, že jí odpovídá.*“ Zbožný spekulativní rozum přitom nesmí kapitulovat ani před ničivými a negativními jevy: Prozřetelnost se i v negativních jevech prosadí. „*Rozum nesmí zůstat stát při tom, že jednotlivá individua jsou bolestně postižena; zvláštní účely se ztrácí v obecném.*“¹¹

Tato pointa hegelovského učení o prozřetelnosti, jeho *filosofická theodicea*, spekulativním rozumem ospravedlňující Boha tváří v tvář projevům zla v Božím světě, vyvolávala právem protesty, nad jiné důrazně u **Jacoba Burckhardta**. Není radno příliš hbitě ‚ospravedlňovat‘ oběti historických zvrátů. „*Z toho, že se ze zla stalo dobré, z neštěstí relativní štěstí, ještě vůbec nevyplývá, že zlo a neštěstí nebyly od počátku tím, čím byly*“; jsou zde „*absolutně ničivé moci, pod jejichž kopyty tráva už neporoste... .. Každý pravý život jednotlivce, který je zničen násilím (a podle našeho mínění předčasně), smí být pokládán za zcela nenahraditelný.*“¹² Věty, které mají podnes plnou platnost jako varování před každou triumfalistickou prozřetelností a dějinnou spekulací.

Theologicky zodpověditelné učení o prozřetelnosti musí ve svém nezadatelném vztahu k dějinám postupovat diferencovaněji, v paměti, že Bůh prozřetelnosti není žádný obecně-dějinný princip, nýbrž Otec svého Syna Ježíše Krista. Tomuto Bohu nejsou dějinné oběti, lidské osudy pod koly dějin, nijak lhostejné. Není nikdy totožný s proklamovaným konečným cílem dějin, který světlí všechny prostředky. Světové dějiny nejsou automa-

¹¹ Vernunft in der Geschichte, hg. von Johannes Hoffmeister, s. 46nn

¹² Weltgeschichtliche Betrachtungen, hg. von R. Max, Stuttgart 1935, s. 263nn

ticky Božím soudem nad světem. Hegel nemá pravdu, když právě v souvislosti s myšlenkou prozřetelnosti prohlašuje, že „křesťané jsou zasvěceni do mysterií Božích,“ že jsou nám svěřeny „i klíče k dějinám světa“.¹³ Uprostřed času stojí kříž — a ten vrhá světlo i stín na běh dějin. Učení o prozřetelnosti musí reflektovat dvojznačnost historických procesů.

Orientační pomoc mi už po desetiletí přinášelo staré švýcarské heslo: *Hominum confusione et Dei providentia Helvetia regitur* (Švýcarsko je ovládáno lidskými zmatky a Boží prozřetelností). Poprvé jsem toto heslo slyšel jako student v přednáškách Karla Bartha¹⁴ a nikdy jsem je nezapomněl. Stalo se mi ne-li klíčem, tedy ukazatelem k theologickému pochopení dějin. Ta věta nezkrášluje poměry v lidském světě. Označuje jej jako to, čím ve svých dějinách je: jako příběh mnohého lidského zmatení (s Komenským pověděno — jako labyrint). Víra bere dějiny vážně i v tomto jejich aspektu, počítá s lidským hříchem, rozebírá bez iluzí pokřivené poměry a potýká se s nimi. Avšak tento vystřízlivějící pohled a tento soud nemůže zůstat tím jediným, co křesťan o průběhu dějin věří a vypovídá. Je tu Boží prozřetelnost, Bůh, Otec Ježíše Krista, zůstává Pánem dějin.

Toto vyznání je ovšem výpověď víry — nikoli princip teologie dějin. Avšak jako výpověď víry se stává výhled k Boží prozřetelnosti silou křesťanského života. Z tohoto předpokladu lze se pokoušet o orientaci v dějinách. „Žijeme v tom, co je předposlední, věříme v to, co je poslední“ — Bonhoefferovo rozlišení (ne rozdělení) platí i pro učení o prozřetelnosti.

Pravdu a životní nosnost tohoto pojetí jsem si směl ověřovat — *a mutatis mutandis* mnozí z našich současníků — v posledních desetiletích. To platí zcela osobně o mé vlastní životní cestě. Teď však myslím na společensko-politický kontext života: Šťastné mládí v době první republiky; zlom v mnichovské krizi a nesvoboda v letech nacistické okupace; osvobození a nové nadějně možnosti v roce 1945; tři roky poté nový zvrat komunistickým uchvácením moci a dlouhá léta v podmínkách totality; uvolnění v šedesátých letech a prožitek politického štěstí za pražského jara; nato brzy tanky, už na odchodu do New Yorku a do Basileje; dlouhá léta, kdy se mi otevíral celý ekumenický svět, ale uzavřela cesta, na které mi nad jiné záleželo; a pak listopad 1989, proměna, nade všecko pomyšlení... *Hominum confusione — Dei providentia*.

Aby nedošlo k nedorozumění — obě části švýcarského hesla nesmíme od sebe oddělovat a izolovaně přiřazovat: ke šťastným dějinným událostem

¹³ viz pozn. 11, 46

¹⁴ KD III/3

Boží prozřetelnost, k dějinným katastrofám a zvratům lidské zmatky. Je sice možno — a někdy přímo nutno — volit v konkrétních situacích jednoznačné soudy. Jak bych mohl zapomenout, s jakým vzrušením a vděčností jsem sledoval listopadové události 1989 a jak adekvátní se mi zdálo heslo Jednoty bratrské, které jsme v ty dny četli: *Ať se valí právo jako vody, spravedlnost jak proudící potok* (Am 5,24). Modlíme se přece v prosbách i přímluvných modlitbách, to znamená: Zaujímáme stanovisko v dějinách, straníme a smíme stranit. A přece je důležité, abychom nikdy neztráceli z mysli obě části hesla. V hodinách politického štěstí střízlivý poukaz na lidské zmatení; při deprimujících zvratech víru v Boží prozřetelnost. Víra v prozřetelnost míní a vytváří — na obě strany — prostor, jakkoli ohrožené, dějinné svobody.

3. Lze Boha ospravedlnit?

Nejožehavější problém učení o prozřetelnosti se týká záhady zla ve světě, který Bůh stvořil a o němž věříme, že jej prozřetelně provází. Zde je ostří celé problematiky, nejen *crux interpretum*, nýbrž vůbec víry v prozřetelnost; zároveň je to test otázky, již jsme se výše zabývali: Kdo je Bůh prozřetelné péče? Jak ho ospravedlnit tváří v tvář otrěsným zkušenostem zla a utrpení: klasický problém *theodicey*.

Ve svém pokusu o biblicky možnou odpověď bych chtěl vyjít z jednoho exemplárního novozákonního textu. Na začátku 13. kapitoly Lukášova evangelia je Ježíš konfrontován s problémem utrpení a zla. Dvě typické situace, jež otázku *theodicey* provokují, jsou tu podnětem. Brutální akt politického bezpráví, v němž Pilát dal popravit celou skupinu Galilejců. A katastrofa v Siloe, kdy při zřícení věže zahynulo osmnáct lidí. Jak se s takovými událostmi vyrovnat? Především: Jak sloučit tragický úděl obětí s vládou Boží prozřetelnosti? Problém *theodicey* propuká v plné ostrosti.

Po ruce byla jedna tradiční odpověď a ta hraje také svou roli v pozadí textu: Absolutní všemohoucnost a spravedlnost Boží je jí nenarušitelným principem pochopení a výkladu. Lidské příběhy — dějiny lidstva a dějiny jednotlivců — je nutno měřit tímto univerzálním zákonem. Každý konkrétní „případ“ je nutno odvozovat a vysvětlovat z jeho předpokladu. Je-li nám to v konfrontaci s konkrétní událostí zatěžko, pak je to dáno tím, že nám nejsou dostupny všechny informace. Bůh však ve své vševědoucnosti zná veškeré informace. Proto musíme předpokládat, že má při všech záhadách zla a utrpení své důvody. Proto mají i zprvu nepochopitelné akty svévole či katastrofy svou pedagogickou či forensní logiku: jest je akceptovat jako výchovná či trestná opatření božské prozřetelnosti. Taková argumentace

upomíná na dogmatický způsob myšlení, o kterém jsem se zmínil v souvislosti se všeobecným pojmem prozřetelnosti.

Docela jiný je Ježíšův přístup. Nevstupuje na rovinu logických výkladů či moralistních kalkulací. K takovým operacím se jeho nebeský Otec nepropůjčuje. A odmítá i distancovaný postoj tazatelů. Obrací osten argumentace a míří zpřímá a existenciálně na řešitele spekulativních otázek. Dvakrát opakuje: Ti, kdo byli postiženi Pilátem či pod věží Siloe, nebyli většími hříšníky než ostatní lidé. „*Ne, pravím vám, ale nebudete-li (vy) činiti pokání, všichni právě tak zahynete*“ (Lk 13,3+5). To znamená: Záhadu zla a utrpení nelze ‚řešit‘ abstraktně a neutrálně, jako ‚případ‘ k neúčastné analýze. Ježíš vyžaduje a praktikuje jiný přístup: postoj osobního účastenství, soucitné solidarity a především obratu (*metanoia*). Otázka *theodicey* se stává zároveň otázkou ‚*egodicey*‘, otázkou mého ospravedlnění, mé ochoty spolunést břemena postižených.

Pro učení o prozřetelnosti je tato pointa podstatná. Toto učení jest rozvíjet nikoli jako pouhou teorii, nýbrž jako angažované svědectví víry. A přece — otázka zůstává. Není přece jen otázkou distancovaných teoretiků, nýbrž i věřících. Nebyla přece jen otázkou Jobových přátel, nýbrž trpěl jí i Job sám.

V koncentrované podobě se rozvíjí v centru Nového zákona. Klíčový význam tu patří dění okolo kříže. Tam jsme konfrontováni s problémem, jak chápat záchranné provázení Boží v posledním vyostření. Právě Ježíš, svědek prozřetelné blízkosti nebeského Otce uprostřed našich pozemských příběhů, je vržen do nepochopitelné cizoty Božího opuštění: „Můj Bože, můj Bože, proč (k čemu) jsi mne opustil“ (Mk 15,33n; Mt 27,45n). Zde je záhada *theodicey* doslova přibita na kříž. Nedílně s tímto důrazem však novozákonní svědectví ukazuje na druhou stránku Ježíšova údělu: Velikonoční událostí se kruhu Ježíšových vyznavačů stává kříž zároveň zpečetěním Boží věrnosti trpícímu člověku až po smrt a přes hranici smrti k věčnému životu — a to s poslední platností. Ve světle této zkušenosti víry apoštolé vyznávají: Bůh nebyl nepřítomen na Golgotě. ‚Byl při tom‘ — a to (což má pro *theodiceu* rozhodující význam) při tom nejen ‚shůry‘ či ‚zvnějšku‘, nýbrž ‚zdůli‘ a ‚znitra‘: žádný apatický prozřetelnostní princip, nýbrž spolucítící a spoluzápasící Bůh.

Tato skutečnost otevírá pro křesťanské učení o prozřetelnosti závaznou a osvobozující perspektivu. Má svou **etickou, závaznou složku**. Novozákonní *memoria passionis* a *spes resurrectionis* nestrpí žádné apatické diváky těch často zmatených příběhů světových či osobních dějů; spíše mobilizuje k odporu vůči všem jevům zla a utrpení. Ve velkopátečním

a velikonočním Ježíšově údělu Bůh zřejmě nekapituloval před mocí zla. Nesmíme před ní tedy nikdy kapitulovat ani my. Prvotně a rozhodujícím způsobem však novozákonní perspektiva otevírá **osvobodivé zaslíbení**: Ve svém běhu života nejednáme a netrpíme jen ve vlastní režii. Jsme lidé, které Bůh provází, nežijeme na vlastní pěst, nýbrž — jak to apoštolé vyjadřují v nesčetných obměnách — ,v Kristu': Jako ti, kdo jsou přijati do velikonočního příběhu Ježíše Krista. Není žádné moci zla — jakkoli tvrdě může ještě na nás a na naše bližní dopadat — jež by nás mohla „...odloučit od lásky Boží...“ (Ř 8,38b).

Zde vidím **evangelium** učení o Boží prozřetelnosti. Zde se pak smíme odvážit vět, které vždy znova tímto křesťanským učením prosvítají. Myslím především na Pavlovu větu, že *...milujícím Boha všechny věci napomáhají k dobrému...* (Ř 8,28; Kral. př.). Taková věta neformuluje žádný obecný princip či zákon k postižení běhu světa a nenabízí žádnou záruku šťastného života. Nejsme neomylní majitelé klíčů k tajemství své životní cesty, tím méně k záhadám dějinných procesů. Ale jsme i v neprozřetelných časech adresáty platného zaslíbení — onoho potěšení, pod něž **Heidelberský katechismus** staví nejen učení o prozřetelnosti, nýbrž celý život člověka:

Že nejsem s tělem i duší, v životě a v umírání, sám svůj, nýbrž svého věrného spasitele Ježíše Krista; který svou drahou krví za všechny mé hříchy dokonale zaplatil a mne ze vší dábelké moci vykoupil; a který mne tak opatruje, že bez vůle mého nebeského Otce nemůže spadnout ani vlas z mé hlavy, ano, všechno musí sloužit k mému spasení. Proto mne svým svatým Duchem ujišťuje o věčném životě a posiluje mne, abych mu nadále srdečně rád sloužil.

STUTTGARTSKÉ VYZNÁNÍ VIN V PERSPEKTIVĚ STŘEDNÍ EVROPY

Jakub S. Trojan

DAS STUTTGARTER SCHULDBEKENNTNIS AUS MITTELEUROPAISCHER SICHT Dieser Beitrag würdigt die Bedeutung des Stuttgarter Schuldbekenntnisses (weiter StS), das im Oktober 1945 vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Stuttgart verabschiedet wurde. Zunächst geht der Verfasser auf die Umstände der Entstehung des StS ein, das vom Rat der EKD anlässlich des Besuches einer ökumenischen Delegation ein Signal für die Ökumene sein sollte, daß die deutschen evangelischen Kirchen bereit sind, sich zur Schuld für das unendliche Leid, das Nazi-Deutschland über viele Völker und Länder gebracht hat, zu bekennen. Der Autor sieht im StS einen seelsorgerlichen Brief und ein prophetisches Wort. Im besonderen geht der Autor auf die befreiende Rolle des StS im Verhältnis von Tschechen und Deutschen nach dem 2. Weltkrieg ein, insbesondere auf den Besuch einer Delegation der EKD im Jahr 1955, bei dem Martin Niemöller, Gustav Heinemann, H.-J. Iwand u.a. mit einer Botschaft der Versöhnung nach Prag kamen. Der Autor beschreibt dann die positive Entwicklung der ökumenischen Beziehungen, die auch zur Versöhnung auf staatlicher Ebene beitrugen. Nach dem Jahr 1989 treten die tschechisch-deutschen Beziehungen in eine neue Phase, die auch auf tschechischer Seite neue Anstrengungen erfordern, z.B. in der Auseinandersetzung mit der Abschiebung der Deutschen aus der Tschechoslowakei nach dem 2. Weltkrieg, der sich die Evang. Kirche der Böhmisches Brüder mit einer Stellungnahme zur Aussiedlung der Sudetendeutschen gestellt hat. Im Schlußteil bewertet der Autor das StS als Dokument der Kirche, das auch in den öffentlichen Raum vorgedrungen ist. Er sieht in ihm einen Beleg für die Macht des ersten Schrittes, was auch im Blick auf die Zukunft von großer Bedeutung ist. Dieser Beitrag wurde zuerst als Vortrag im Rahmen einer Gedenkveranstaltung zum 50. Jahrestag des StS am 21. Oktober 1995 in Stuttgart gehalten.

Stuttgartské vyznání vin z října 1945 (dále SV) má svou vnitrospolečenskou a vnitrocírkevní dimenzi zasahující život válečné i poválečné generace poraženého Německa. Významně však ovlivnilo i vztahy a postoje k německým církvím a německému národu, zejména protestantů v padesátých letech v bývalé NDR a Československé republice. Text SV a okolnosti, za kterých byl představiteli tehdejší Evangelické církve v Německu (dále EKD) přijímán, vyrůstá z bytostné potřeby obnovit rozhovor s církvemi v ostatních evropských zemích, které patřily na stranu vítězů protihitlerovské koalice. Jde o vstřícné gesto vůči ekuméně, kterou tehdy reprezentovala jména, jako byl pozdější generální sekretář Světové rady církví (dále SRC) Visser't Hooft, Dr. Bell, biskup z Chichestru a další. Delegace vedená těmito muži

navštívila ve dnech 18. a 19. října 1945 představitele Rady EKD v Stuttgartu a vyslovila prosbu, aby němečtí evangelíci zaujali takové stanovisko k vlastní minulosti, aby mohly být položeny nové základy vzájemných styků a účinné ekumenické spolupráce. „Pomozte nám, abychom vám mohli pomoci“ řekne Visser't Hooft již v průběhu prvního setkání obou delegací. SV je pokusem učinit vyhlídky na pomoc těžce zkoušenému Německu v zemích vítězných mocností schůdnější právě tím, že vůdcové německých protestantských církví, k nimž patří na prvních místech zemský biskup D. Wurm, pastor M. Niemöller, generální superintendent Dr. Dibelius, Dr. Heinemann a další, vyznají v solidaritě s německým lidem a církvemi viny za své selhání v období nacismu. Stalo se tak formulacemi, že „(Němci) přinesli nesmírné utrpení mnoha národům a zemím... a že v minulosti nevyznávali statečněji, nemodlili se věrněji, nevěřili radostněji a nemilovali ještě horlivěji...“

Bylo by však naprosto scestné vyložit si SV jako účelově zaměřený dokument, jakkoli je tento rys pochopitelný v tehdejší situaci. Jak je zjevné z protokolů, které se zachovaly, účastníci na německé straně, zejména stuttgartský farář Asmussen a pastor Niemöller formulovali stanoviska, jež v základních důzazech byla diskutována v německé delegaci ještě před příchodem ekumenické návštěvy. *Ekumenický* ohled se tu ústrojně spojil s existenciální nouzí, do které byl katastrofou válečnou pohromou uvržen řadový křesťan i profesionální theolog. Pro církevní vedení a theologii tu nebylo jiného východiska, než formulovat duchovní předpoklady pro překonání této nouze.

SV se na dvou místech zmiňuje i o nutnosti nového počátku jak v životě německých církví, tak i v širší ekumenické pospolitosti evropské. Obojí je nemyslitelné bez zásadní orientace na Písmo svaté a na Ježíše Krista jako jediného Pána církve. Jen tak se církve vymaní z cizorodých a víru ohrožujících vlivů (nepřímá nárážka na ideologii tzv. německých křesťanů, Deutsche Christen) a dále nacionálně-šovinistické propagandy, které za Hitlera podléhaly další církevní kruhy a jimž se neubránila v určitých momentech, např. při kapitulaci Francie, ani nejstatečnější část evangelických křesťanů (Vyznávající církev, Bekennende Kirche). Tím nabývá SV závažnosti jako *theologický* dokument. Právě proto, že je koncipován ve chvíli všeobecné nouze a nejistoty, obrovských materiálních i duchovních ztrát, je SV zároveň také prvním krokem na dlouhé cestě nápravy, na kterou jsou německé církve v solidaritě se svým lidem volány. Tím se SV stává také v prvních měsících po nesmírné katastrofě stručným *pastýřským* listem, jenž chce napomoci v léčbě nejhlubších ran.

Čeští evangelíci se o SV, stejně tak jako o pozdějším Darmstadtském prohlášení (dále DP) a dění v německých církvích dovídají koncem čtyřicátých a začátkem padesátých let ze zpráv zejména učitelů tehdejší Husovy a později Komenského bohoslovecké fakulty, (F. M. Dobiáš, J. M. Lochman, a zejména J. B. Souček a J. L. Hromádka). Jsou to ozvěny vesměs přejné, očekávající, že prostí údové německých protestantských církví přijmou poselství SV za své, porozumí mu jako pastýřské výzvě k hledání nových cest smíření, vnitrocírkevní obnovy, ekumenické spolupráce i odpovědnosti za život společnosti. Naposled jmenovaný důraz patří k těm, na které se v německém protestantismu tak často zapomínalo pod téměř uhrančivým vlivem špatně pochopeného luterského učení o dvou říších. Dualismus svět/církev anebo evangelium a zákon, vytvářel tak největší pokušení nestarat se o společenské problémy, jež, jak se falešně soudilo, jsou výhradní doménou státu.

Jak víme, v Německu samém se brzy ozvaly kritické až odmítavé hlasy vůči SV, protože údajně příliš jednostranně zdůrazňuje vinu Němců na válečné katastrofě a nebere v úvahu příkoří — jímž museli projít s mnohými oběťmi němečtí civilisté ať už při kobercových náletech na Hamburg, Drážďany a další německá města anebo při válečných operacích — které přinutilo miliony německých obyvatel opustit tradičně německá území v Polsku. K argumentům odmítajících SV přibyl i násilný poválečný odsun Němců z bývalého Československa. Avšak odmítavé stanovisko předjímalá výše zmíněná delegace EKD již v říjnu 1945 při svém jednání v Stuttgartu. Dlouho uvažovala o formulaci, která by v SV vedle sebe postavila vinu německého národa i vinu ostatních národů, ale po setkání s ekumenickou delegací od tohoto záměru upustila. Vysloužila si tak později nařčení, že zradila německé zájmy.

Znovu se potvrdilo, že každé vskutku prorocké slovo naráží na odpor, protože postihuje selhání jednotlivců, skupin, církve i národa u samotného kořene.

To, že němečtí evangeličtí křesťané vzali SV na sebe vinu za všechno zlé, co válka způsobila druhým národům a zemím, pomohlo ekumenické evropské reprezentaci při mnohých jednáních diplomaticko-politických i mezicírkevních připravit integraci Německa i německých církví do evropských institucí nejrůznějšího druhu. Na druhé straně zabránilo život natrvalo antiněmecký komplex, jakého jsme byli po první světové válce svědky např. na francouzské straně. Čelilo dále pocitu samospravedlnosti u vítězných národů západní Evropy, neboť přiznaná vina druhých indukuje nejučinněji sebezpyt vlastního provinění! Vedlo také záhy k smíření

tradičních rivalů na evropské politické a vojenské scéně, jakými byli Francouzi a Němci prakticky od roku 1870 (prusko-francouzská válka).

Nepřeceňuji význam jednoho prohlášení? Může vůbec církevní dokument sehrát ve velké politice takový význam? Jsem si vědom závažnosti takových a podobných otázek. Opírám své mínění o důvěru, že základy politických vztahů se rodí zvláště po velkých dějinných otřesech nejen z reflexe vedoucích politiků, majících jinak sklon opírat se čistě o osvědčené a mnohdy rutinní poznatky a postupy. K posunům v názorech politiků přispívají také sdílené zkušenosti občanů, informace, které přicházejí na stůl politiků zdola, prostřednictvím mnohých svědectví, zpráv i akcí, probíhajících spontánně na nejnižších občanských úrovních. Sem v poválečné Evropě patřily na prvním místě obnovované ekumenické vztahy, rostoucí možnosti cestování a především upevňování demokratických institucí. K mnohému dobrému přispěly i styky prostých zástupců měst a obcí přes hranice a právě mezi těmi, kdo ještě před krátkým časem proti sobě stáli jako vojáci znepřátelených armád. Byly to duchovní a na první pohled zdánlivě nepolitické pohyby v hlubině otřesených duší, jako je pokání, touha po obnovení společenství, které bylo přerváno, vůle k spolupráci a součinnosti, tak potřebné k překonání katastrofálního dědictví války, co vytvářelo duchovní podloží pro rozhodnutí, jichž se ujímali politici a státníci. A do této drobné práce mravní a duchovní, jež vytvářela nový ethos vztahů mezi národy, ústící v padesátých letech v založení Evropského společenství, zapadá SV jako jeden z drobných, ale důležitých příspěvků.

Jeho obnovnou moc jsme okusili i u nás v Čechách, v pražských a mimo-pražských sborech, když v roce 1955 k nám přijíždějí Martin Niemöller, Gustav Heinemann, H. J. Iwand a další s poselstvím smíření. Byli patrně jedni z prvních poslů poválečného Německa. S ním jsme totiž po dlouhé roky neměli takřka žádné styky. Dlouho po válce byla u nás odmítána německá kultura, o německém jazyku ani nemluvě. Na našich koncertních pódíích a jevištích se nehrál nejenom R. Wagner, ale v prvních letech snad ani Beethoven a Mozart. I pro mou generaci, která vstupovala do občanského života právě po roce 1945, bylo němectví spjato s tak temným zážitkem, že jsme se je snažili vypudit kamsi za hranice přípustitelného. Němec se stal prototypem provinění ve všech rovinách, v kterých K. Jaspers později uvažuje o fenoménu viny. Dnes, s odstupem mnoha desetiletí, rozpoznáváme za touto absolutní negací i úhybný manévr, jímž jsme chtěli tehdy zastřít vlastní selhání vůči německé menšině u nás. Tu jsme, opření o souhlas vítězných mocností, odsunuli z jejich domovů v naší zemi. Až na výjimky jsme nezkoumali řádnou soudní cestou podíl provinění jednot-

livého příslušníka této menšiny na rozpadu předválečného demokratického Československa. Princip kolektivní viny, tato nemravná právní zásada, ovládala naše samospravedlivé myslí, že jsme nebyli s to prohlédnout její osudovou zátěž pro další desetiletí. Této mravní hypotéky jsme se dosud nezbavili. Stává se jakýmsi negativním evergreenem, který teprve po sametové revoluci v listopadu dostává první trhliny, např. v prohlášení prezidenta V. Havla. Ještě dnes však spoluurčuje kroky mnohých na naší dnešní politické scéně.

Z kázání, proslovů a osobních setkání s německými bratřími jsme tehdy poprvé okusili osvobodivou moc evangelia, která, řečeno s Izaiášem „obnovuje stezky k sídlům“ (Iz 58, 12) anebo podle novozákonního textu hovoří o tom, že „V něm (tj. v Kristu) je náš mír. On dvojí spojil v jedno, když zbořil zeď, která rozděluje a působí svár.“ (Ef 2, 14). Přijali jsme napřaženou ruku k smíření a byli jsme německým bratřím vděční za to, že prolomili hradbu odcizení, která se mezi námi tyčila i mlčení, jež je provázelo. Bylo zřejmé, že jsou vedeni duchem, který našel výraz v SV i v dalších krocích, kterými se v Německu vydali tito muži i kruhy a bratrstva, jež stála pod jejich vlivem. Byl to počátek plodné spolupráce mezi našimi církvemi. Rozhojnily se vztahy zejména mezi jednotlivci a sbory u nás a v bývalé NDR. Tím byli také i tamní křesťané vyvazováni z izolace, do které byli politickými rozhodnutí obou německých vlád v padesátých letech vtaženi. Pro tyto bratry a sestry byla orientace na země střední a východní Evropy, k nimž byli zprvu nedostupností vycestovat na Západ připoutáni čistě vnějšně, příležitostí poznat hlouběji církev, kulturu a tradice národů, před nimiž měli právě Němci ještě do nedávna vztah, který stál ve službě onoho známého Drang nach Osten. Teď jsme se navzájem objevovali jako ti, kdo jsou spjati stejným osudem žít pod sovětskou kontrolou, v systému, který si tyto národy buď svobodně nevybrały (NDR, Polsko, Maďarsko, Rumunsko) anebo s ním zprvu spojovaly naprosto rozdílné představy právě díky svým demokratickým tradicím předválečným — což je případ Československa.

V sedmdesátých letech vyústily tyto vztahy, budované zdola nesčetnými kontakty, jež se rozhojňovaly díky demokratizačnímu pohybu tzv. československého jara stále intenzivněji zejména v období 1964—1969, v přijetí významných mezinárodně-politických dokumentů mezi naší Československou republikou a tehdejším západním Německem. V sedmdesátých letech se navazují diplomatické styky, tehdejší spolkový kancléř W. Brandt a zahraniční ministr W. Scheel přijíždějí do Prahy. V dopisu našemu tehdejšímu prezidentovi G. Husákovi jsme spolu s přítelem, Alfredem

Kocábem, farářem naší církve, vyjádřili přesvědčení, že to byla skupina německých křesťanů, „mezi nimiž byl mimo jiné i pastor M. Niemöller... a G. Heinemann, nynější spolkový prezident, kdo přispěla k tomu, že státníci mohli zasednout za jednací stůl a dospět k dohodě...“ Náš dopis pokračuje větami, které dotvrzují význam rozhodnutí, k němuž tito bratři dospěli již v prvních měsících po válce v SV: „...Přijeli proto, aby se pokusili zástupně za celý německý národ, hledající tehdy těžce orientaci v poválečném světě, o smíření s těmi, kdo se stali prvními oběťmi hitlerovského Německa. Tu se kladly základy nových vztahů jak mezi našimi církvemi, tak i národy...“

A v dopise tehdejšímu prezidentu G. Heinemannovi jsme společně napsali: „...Wir haben mit Erleichterungen und großer Hoffnung auf die Worte hingehört, damals noch als Studenten der Theologie, die Pastor Niemöller und Sie, sehr geehrter Herr Bundespräsident im kirchlichen Auftrag bei uns in Prag ausgesprochen haben. Es waren klare Worte der Buße und eine ausgestreckte Hand zur Versöhnung aller vergangenen und gegenwärtigen Feindschaft zum Trotz. Wir haben die Hand zur Versöhnung angenommen. Aufrichtig und mit frohem Herzen. ... Was nun die Politiker auf beiden Seiten nach langer mühevoller Arbeit auf Grund der Vorarbeit unzähliger Menschen und auch Institutionen geschaffen haben, erfüllt uns mit Zuversicht, da die Macht des Werkes Christi, die Macht seiner Versöhnung sich bis ins politische Leben durchzusetzen vermag.“

Zatímco náš prezident G. Husák nechal náš dopis bez odpovědi, Gustav Heinemann nám v lednu 1974 mj. píše: „...Auch ich erinnere meinen Aufenthalt in Prag im Jahre 1955 aufs beste. Die damalige Begegnung war für mich außerordentlich eindrucksvoll. ...Echten Frieden kann es ja nur geben, wenn die Menschen unserer Völker sich begegnen und kennenlernen. Solcher Austausch aller Gruppen der Gesellschaft hüben und drüben wäre ein wesentlicher Beitrag für eine friedliche Ordnung in Europa...“

Po zbytek sedmdesátých let a po celá léta osmdesátá až do listopadové revoluce 1989 jsme u nás v ekumenických vztazích mezi německými a našimi sbory žili z ducha SV a DP i postojů, které byly nesený jejich duchem. Avšak teprve po roce 1989 jsme si uvědomili, že česko-německé vztahy vyžadují i v širším kontextu politickém nový impuls, který by vyšel z naší strany. V posledních letech se česká veřejnost vlastně poprvé po dlouhých desetiletích musí vyrovnávat se skutečností, že jsme vůči německé menšině, která v našem prostoru žila po staletí, použili násilí a provinili se proti vlastním demokratickým tradicím a morálně-právním zásadám, které je spoluvytvářejí. To vyžaduje sestup pod povrch nálad a klišé, která se uhnízдила v duši průměrného českého občana i politických špiček. Před

českou společností stojí náročná cesta. V dokumentu, který vydala nedávno synodní rada československé církve evangelické k problematice vysídlení sudetských Němců se na závěr píše: „Vědomi si, že taková cesta je dlouhá a obestavená zástupy těch, kteří se ještě dnes nechťejí vzdát ducha nacionalismu (často spjatého s fašistickou a komunistickou nostalgií), apelujeme zde na ty, kteří naopak chtějí společně zachovat křesťanského ducha (vyznavače různých konfesí), ale stejně tak i na ostatní lidi. Chceme být k onomu budování připraveni, a proto žádáme o odpuštění za to, čím jsme se vskutku provinili, a jsme připraveni odpustit těm, kteří se provinili na nás...“

Na závěr zamyšlení nad významem SV chci zdůraznit momenty, jejichž *aktuálnost* vystupuje do popředí:

1) SV je dokumentem církve. A přece je zároveň hlasem, který proniká do prostoru, v němž se formuje veřejné mínění. A odtud posléze i do oblasti politických a diplomatických rozhodnutí. Tím se znovu potvrzuje, že lidské slovo, které důvěřuje Božímu slovu o smíření, může položit základy pro nové vztahy tam, kde se staré zhroutily. SV významně přispělo k poznání, že zvěst evangelia platí celému světu. Je nástrojem jeho obnovy, překonává odcizení jak mezi jednotlivci, skupinami v církvích, tak i mezi národy. Tím je znovu manifestována univerzalita Boží zvěsti o smířícím díle Ježíše Krista.

2) SV Je zvěstí o moci prvního kroku, který se odvažuje k soudu nad sebou. Tím rozráží ztuhlé a normálními prostředky politiky a diplomacie neprorazitelné hradby odcizení a samospravedlivosti. Mít odvahu k vyznání vlastních vin a solidárně na sebe vzít vinu druhých je osvobodivým činem, který umožňuje dialog. Tváří v tvář na sebe žalujícím je každé lidské srdce vystaveno tlaku tak mocnému, že vhání lhostejnou až cynickou nadřazenost ke kritické mezi: Za ní se těm, kdo se takovému vyznání otevřou, nabízí setkání s druhými na rovině netušených možností vlastní sebeobnovy. A naopak pro ty, kdo podlehnou setrvačné síle starého nepřátelství, bytostně ohrožení vlastní existence.

3) Jsem přesvědčen, že SV v nespočitatelných, drobných i nápadnějších obměnách působilo i působí podnes jako kvas v ekumenické spolupráci církví, sborů i jednotlivců v Německu i u nás. Jeho stopy i ovoce, které přineslo, patří k těm nástrojům obnovy, kterých bude zapotřebí i při vytváření vzájemných vztahů mezi Čechy a Němci v nejbližší budoucnosti. I zde se ukazuje, že argumenty právní, historické, politické mají jen relativní platnost. Boží nabídka smíření je však absolutní.

DVOJÍ TRADICE A VÝCHODISKO Z NÍ

Jan Heller

DIE ZWEI TRADITIONEN UND DER AUSWEG Die Entfremdung des Menschen hängt, philosophisch ausgedrückt, mit der Spannung zwischen dem Subjekt und Objekt zusammen. Wie kann man diese Spannung überwinden? Der europäische Weg, hier ‚westliche Tradition‘ genannt, bedeutet, daß sich das Subjekt, d.h. der Mensch, bemüht, das Objekt durchzuforschen und sich dessen dadurch zu bemächtigen. Das Subjekt eignet sich das Objekt an, das Objekt verschwindet zuletzt im Subjekt. Ein Beispiel dafür ist Faust.

Der Weg von Süd-Ost-Asien, hier ‚östliche Tradition‘ genannt, macht das Umgekehrte: Das Subjekt identifiziert sich mit dem Objekt, d.h. mit der menschlichen Umwelt und zuletzt mit dem All, um in ihm auseinanderzugehen und zu verschwinden (tat tvam asi).

Die Verantwortung des Menschen verschwindet aber auf diesen beiden Wegen. Es ist letztlich niemand mehr da, vor dem der Mensch verantwortlich wäre, dem er auf die Existenz-Frage antworten könnte. Den Ausweg bringt der Personalismus (Martin Buber et cons.), der — nach der Meinung des Verfassers — der biblischen Botschaft am nächsten steht. Der Personalismus behauptet: Die Welt besteht nicht nur aus dem Subjekt (ich) und das Objekt (es), sondern es gibt da mehrere Subjekte — Personen (Du), in denen das höchste Du zum Wort kommt. Wenn mich mein ‚Du‘ du nennt, also der Akt der Liebe bringt mich aus dem Teufelskreis ‚Subjekt : Objekt — Objekt : Subjekt‘ heraus.

Badatelé v oblasti vědy o náboženství či religionistiky a zvláště v oblasti filozofie náboženství se mnoho zabývali otázkou, která odtud přesahuje i do filozofie a kulturní antropologie: Jaký je základní rozdíl mezi západní a východní tradicí, pojetím světa i života, tradicí kulturní i náboženskou, hodnotami, na nichž se člověk orientuje? Jak shrnout to, co je nejpříznačnější pro Západ i pro Východ a jak to ilustrovat na nějakém zřetelném modelu? A dále: Existují jen tyto dvě tradice nebo je tu vedle nich ještě nějaká další možnost? Nemyslím tím ovšem tradice přírodních kmenů a předpísemných národů, které se vlivem globalizace naší civilizace rozpadají a mizí. K těmto problémům existuje mnoho literatury. Nechei však čtenáře unavovat tím, že se s ní zde budu případ od případu kriticky vyrovnávat a pokusím se jen stručně a prostě předložit svůj pohled.

Začneme od tradice západní, která je nám nepochybně nejbližší. Západní tradice má samozřejmě kořeny v klasické řecké filozofii a možná i v některých ještě starších prvcích kultur starého Předního východu, kterých řecká filozofie užila. Po jejím dozrání na konci starověku se středověk pokusil o její syntézu s křesťanstvím, která se zdařila jen zčásti. Mám za to, že vlastní jádro této tradice je dnes předmětném pojetí skutečnosti, jak vyrostlo

především z filozofických zásad Descartových. Ten stál v protikladu k těm, kdo tehdy chtěli předložit alternativu, jiný pohled a jiné řešení. Byli tu Komenský i Spinoza, římský katolicismus i protestantismus. Ti všichni byli slabí, průrazný koncept Descartův se — samozřejmě povlovně a vpodstatě — prosadil. Měl ovšem řadu vynikajících spojenců — od Bruna po Galileiho, Newtona a mnohé další. Ti všichni měli to zvláštní štěstí, že vstoupili do prostoru, vyklizeného vnitřně ochabujícím křesťanstvím, které se v baroku a pietismu soustředilo na city a v ortodoxii na opakování pravověrných formulí a opustilo ta válečná pole, kde se vedl zápas o nový světový obraz a celé nové pochopení skutečnosti.

Zastánci nového proudu hlásali svůdné učení, že všechno, co je, může člověk poznat a proniknout a v posledku i ovládnout novodobou vědou. Svět je vlastně jen velký stroj. I vše živé jsou jen malé stroje, sice jemné a složité, ale v posledku jen stroje. Všechno tu funguje podle pravidla mechanické příčinnosti. Kdo to pochopil a naučil se podle toho jednat, může si časem přetvořit celý svět ke svému obrazu.

Člověk je subjekt, jediný subjekt ve vesmíru. Je-li jediným subjektem, je ovšem i jediným pánem všeho. A pak může — a vlastně má za úkol — ovládat všechno dění, které je v přírodě regulováno nedostatečně. Vznikají tam poruchy, třeba přírodní katastrofy. A ty vnášejí do dění prvek chaosu, kterému je třeba čelit. Přírodní dění je v podstatě nesmyslné, je třeba je ovládnout a proměnit v dění nadpřírodní, to jest takové, které stojí zcela ve službách člověka, přispívá k rozvíjení jeho sil, jeho vlády a jeho blaha. Jiný, vyšší smysl jsoucno nemá. Všude, kde ještě nevládne člověk a jeho soběstředná vůle, se mohou vyskytovat neblahé síly náhody a chaosu, které je třeba dostat pod kontrolu, od počasí po zemětřesení.

Pro upevnění vlády člověka ve jménu lepší budoucnosti lidstva je třeba zcela soustavně vyloučit vše, co v člověku ohrožuje jeho sebevědomí, a tedy vědomí, že je posledním a nejvyšším subjektem a pánem všeho jsoucna i všeho dění. Každá pochybnost o tom ohrožuje jeho vnitřní síly a rovnováhu, jeho akceschopnost. A takovým ohrožením je v posledku každá představa jakéhokoli nadpřirozena, zvláště aktivního, zasahujícího nadpřirozena, tedy bohů či Boha.

Hledáme-li pro tento postoj vlády subjektu, příznačný pro současnou podobu západní tradice, nějaký zřetelný model, na němž bychom si mohli vše ještě více osvětlit, nabízí se tu *Faust*. V klasickém pojetí J. W. Goetha je to člověk, posedlý vášní po poznání, která je projevem touhy vše proniknout, uchopit, přivlastnit si, ovládnout. Za Faustovou žízni po poznání není jen neuspokojená intelektuální zvědavost, která by se spokojila nahlédnutím do tajemství, ale pak by je respektovala a nechtěla zcela zrušit

a zničit. Faust chce svým věděním ovládat a právě tak to má na programu moderní věda. Přesně to vystihl Marx, když „novou vědu“ od té staré odlišil tím, že ta nová chce svět také měnit, nejen vykládat. Poznání je cesta k ovládnutí. To je jádro „kréda“ dnešní západní tradice.

Faust se chce všeho tajemného a dosud nepoznaného zmocnit tak, aby to učinil součástí svého světa, tedy toho, co je mu podřízeno a nad čím panuje. Nemá důvěru k ničemu, co sám neovládá a nevlastní. Všimněme si, že za jeho sebevědomou vládychtivostí je úzkost, rostoucí z nedůvěry. Řečeno hodně zjednodušeně: Faust není ochoten a pak ani schopen věřit, že by ho mohl mít někdo rád. A protože se v hloubi srdce o sebe bojí, chce mít předem všecky a všecko v hrsti. Proto nemůže ani strpět tajemství, jmenovitě takové tajemství, které by mu ukazovalo jeho hranice nebo ho dokonce do těchto hranic odkazovalo. To je pro člověka především smrt. Tu je Faust hotov připustit nebo přijmout teprve tehdy, až naplní svůj život sám a podle svého.

Naopak trvale odmítá tajemství, které by už samo sebou, svou existencí, bylo výzvou k pokoře a sebedopřívání něčemu vyššímu než je člověk, přesněji než je Faust sám. Tak všechna tajemství světa, technická nebo metafyzická, jsou jen ořechy, které je třeba rozlousknout a sníst, zkonsumovat, asi tak jako rajske ovoce stromu poznání; nikoli tajemství respektovat či dokonce uctívat. Tím by se Faust dostal znovu do nějakého područí — a je to o to horší, že se předem neví, do jakého, či komu do područí. Tak je třeba podmanit si i ty síly, které se vydávají za božské a říkají si božské. Proto si — docela logicky — začíná s magií, i když mu to hlavně zpočátku moc nejde. To vše líčí Goethe hned v prvním dějství své hry. Ne rozum, ale vůle být posledním pánem jsoucna — to je Faust.

A je i v logice věci, že Faust prožívá svůj vrcholný okamžik a s ním ovšem i svůj konec ve chvíli, kdy se mu zdá, že odňal moři, tedy mocností chaosu, novou zemi a tím se vlastně stal bohem — stvořitelem. V té chvíli, byť jen hypoteticky, opakuje heslo své staré sázky s Mefistem. Jakmile toto heslo zazní, má Mefisto právo se Fausta zmocnit. To si příznačně slepý Faust neuvědomuje a tak je zdánlivý triumf slepce jeho koncem. — Že to potom docela nakonec nedopadne tak, jak si Mefisto představoval, je už jiná záležitost. Zasáhnou jiné síly — moc Lásky a svrchovaného Milosrdenství. Goethe správně tuší, že posledním svorníkem kosmu je Lásky, ale jako skeptik v otázce osobního Boha ji musí chtít nechtít umístit do imanentna — tedy do erotiky, podobně jako později ateista Freud do sexuality. To je Faustova „poslední moudrost“: „Za věčným ženstvím jsme nesení výš“, či v originále: „*Das ewig Weibliche zieht uns hinauf*“. Ale to jsme odbočili.

Důležitý je tu Faustův postoj a přístup: Slepý Faust má dojem, že ovládl vesmír a stal se novým, lepším stvořitelem, či snad přesněji stvořitelem nového, lepšího světa, že v tomto nedokonalém světě vytvořil své, nové nebe. A právě v tom okamžiku padá jako Lucifer z Iz 14, 12—23 do hlubin. Odtud pak můžeme shrnout, co je podstatou faustovského postoje, a tím i jádrem západní tradice: Vše poznat, všeho se zmocnit. Řečeno zkratkou: Zpředmětněný objekt se rozplývá a mizí v zabsolutněném subjektu. Probrali jsme si tento postoj záměrně podrobně, abychom se v něm rozpoznali.

Protikladem západní tradice je tradice východní. Co je její podstatou? Pokusíme-li se vyjádřit to v našich západních a tedy ne zcela přiměřených kategoriích, lze snad říci, že se v ní subjekt, tedy pozorovatel, ztotožňuje s objektem a rozplývá se v něm. Jejím ztělesněním je postava, kterou si můžeme obrazným opisem nazvat ‚mudrc východu‘ a kterou představuje v různých variantách jak její indický typ, Budha a Mahavira, tak čínský typ, Lao-c' či Konfucius. Trochu se tyto postavy od sebe navzájem liší, ale v tom nejdůležitějším jsou zajedno. Říkají: Existuje jen jedno veliké všeobšáhle jsoucno (Lao-c' by řekl ‚dění‘ *tao*), jehož jsme i my všichni částí. Člověku jednotlivci se zdá, že je z něho vydělen, že je tu sám o sobě a sám pro sebe, ale to je klam, to je *maia*, přelud. Proto nejdůležitější heslo východní spirituality je formule identifikace: *tat tvam asi* = to jsi ty — totiž to vše, co tě obklopuje a od čeho se mylně domníváš, že jsi oddělen. Jiný výraz tohoto postoje je heslo, ztotožňující *atman* (= individuální duše) s *brahmanem* (= božské veškerenstvo). Nemá už smysl mluvit o subjektu a objektu.

Můžeme si to znázornit na příkladu, byť samozřejmě nedokonalém: Představme si láhev plnou vody. Voda proudí z láhve i do láhve, je uvnitř i vně. Má smysl říkat, že voda, která je právě teď v láhvi, je subjekt a voda kolem láhve je objekt? Nebo je to naopak? Vždyť takovým nesprávným tříděním něčeho, co patří dohromady, jen zastíráme podstatu skutečností! Božské bytí je v nás a my v něm, jsme jeho částí, tedy jakoby objektem, ale zároveň i jeho spolupůsobilem, tedy jeho subjektem. Toto překonání rozdílu mezi subjektem a objektem, o něž usiluje jinak i západní tradice, je nejvýraznějším znakem tradice východní.

Stojí za zmínku, že některé náznaky podobného pohledu najdeme i v Novém zákoně, třeba v 1K 15, 28: *Až mu bude podřízeno všecko, pak i sám Syn se podřídí tomu, kdo mu všecko podřídil, a tak bude Bůh všecko ve všech*. Závěrečný obrat ‚Bůh všecko ve všech‘ sice připomíná východní tradici, ale myslím, že je tu na místě spíše varovat před předčasnými, ne-li přímo špatnými závěry. Pavlova představa je předně eschatologická — jde o něco, co teprve vyhlídíme a co má nastat až na konci našeho času.

O eschatologických skutečnostech můžeme mluvit zásadně jen obrazně, takže zůstává otázkou, co vše se za tímto obrazem skrývá.

Vraťme se k tomu, co je tu podstatné: Ztotožněním subjektu a objektu končí všechny boje. S trochou ironie by bylo možno říci: *Finita iam sunt proelia*. Ale zároveň končí i podstatná část mravního úsilí. Nač ještě a oč vůbec usilovat, proč se namáhat o ovládnutí něčeho, čeho jsme součástí? To je stejně nesmyslné, jako když jeden z údů těla chce ovládat druhé! To by přece způsobilo jen chaos a zkázu! Vlastně jako jediné smysluplné úsilí zbývá snaha o odhalení vlastní totožnosti s veškerenstvem a o sebedpřízení tomuto všeobjímajícímu bytí. Sama existence ‚já‘ je klam, dočasný klam. Čím dříve se ho zbavíme, tím lépe. Vyjádřeno klasickými kategoriemi západní tradice: Na východě objekt pohltí subjekt, zůstává jen všeobsáhlé božské bytí. Vstup do něho je vykoupením — ať je nazýváme s Indy *samandhi* či s Japonci *satori*. Cílem je *nirvána* (= vyvanutí, žádné vanutí), kdy kapka našeho já se vrátí do oceánu všebytí.

A zde jsme zdánlivě u konce: Chceme-li zrušit ono bolestivé a tíživé napětí mezi subjektem a objektem, víc možností nežli ty dvě již zmíněné přece nemáme! A přece je tu ještě další, a to velice závažná a důsažná možnost: Je to, co vnímáme jako objekt, opravdu objektem? Co když je to jen jiný subjekt? Jinak řečeno: Západní tradice, alespoň ve své současné a běžné podobě, podceňuje ‚objekt‘ a přeceňuje ‚subjekt‘, východní naopak podceňuje ‚subjekt‘ (spíše ‚Já‘) a přeceňuje ‚objekt‘ (spíše ‚Ne-já‘). S trochou nepřesnosti a ironie bychom mohli říci: Západní tradice miluje ve všem jen sebe, východní vše jen v sobě. Bližní tu schází. Ale je tu třetí možnost: Milovat bližního (podle Písma jako sebe samého). To jest: Považovat i jej za ‚subjekt‘, nikoli za ‚objekt‘ svého jednání a ovšem nepovažovat ani sebe sama za podřízeného druhému, tedy sebe — ‚subjekt‘ — za podřízeného ‚objektu‘. Samozřejmě tu vycházíme z kategorií západní tradice. Ale zároveň vykračujeme z rámce, na který byly tradice konvenčně redukovány. Zde už cítíme, jak tyto kategorie praskají: Normálně vnímáme jako subjekt toho, který si druhého podřizuje, a jako objekt toho, kdo je podřízen. Ale je přece možné ani nepodřizovat druhého sobě ani sebe druhému, ale setkávat se v rovnosti a svobodě, to jest mít sebe i druhého, oba za subjekty, které mají být respektovány a jsou volány k tomu, respektovat druhého.

A odtud se otevírá i nový pohled na skutečnost: Netvoří ji ani pouhé předměty, které bych sám měl či mohl manipulovat, ani všeobsáhlé bytí, jež by mne pohlcovalo, nýbrž především soubor těch, kdo jsou si — alespoň v zásadě — rovni. Každý tvor, každý živáček je můj bratr, ať malý bratříček, kterého jsem povolán chránit a opatrovat, nebo velký bratr, kterého mohu

volat na pomoc a uchýlovat se k němu o podporu. Všichni máme jednoho Otce a proto jsme rovnorodí a rovnoprávní. Co nás odlišuje, je míra obdarování a tím i míra odpovědnosti. Lidské možnosti, a proto i míra lidské odpovědnosti, jsou větší nežli těch, jimž říkáme ‚němá tvář‘. Ale oni nejsou vůči nám v postavení předmětů ani v postavení někoho, s nímž bychom se mohli identifikovat do té míry, že bychom tím odložili svou odpovědnost.

Ony vlastně ty dvě zmíněné tradice či cesty jsou jen dva různé způsoby, jak zlikvidovat odpovědnost: Vtáhnu-li vše jako předmět do své moci a do svého vlastnictví, pak už tu není nikdo, před kým bych měl nějakou odpovědnost. Mám ji jen nanejvýš před sebou samým. A to je druh odpovědnosti, která většinou nefunguje. O tom už se lidstvo přesvědčilo. Ale ani druhá cesta není lepší: Ztotožním-li se s všeobjímajícím bytím, předávám mu i svou odpovědnost. A zase jsem z toho venku. Možná příjemně, ale v posledku zhoubně.

Jsem přesvědčen, že cesta pravé a živé odpovědnosti je cesta filozofického personalismu, který pro mne reprezentuje především Martin Buber. A jestliže se ptám, odkud vzal Buber svůj pohled, přesvědčila mne mnohaletá práce s Buberovým dílem, že jej inspirovalo biblické poselství. Buberova základní myšlenka říká: Svět, který nás obklopuje a jehož jsme součástí, se sestává ze dvou základních slov: Já-ty a Já-ono. Já-ty tvoří svět vztahu. V něm se setkávám se svým *ty*, odevzdávám se mu a mé *ty* se odevzdává mně. Je to vztah sebeodevzdání, vztah lásky (ale Buber s tímto slůvkem velice šetří!) bez nároků na vlastnění a ovládnání, v nejvyšší svobodě a spontánnosti ducha. — Druhé slovo já-ono zakládá svět předmětný, který zkoumám a jehož užívám tím, že jej ovšem zároveň zpředměťuji a podmaňuji svým potřebám. Když se však *ono* dostává nad mé *já*, pak je mé *já* zpředměťováno, zkoumáno, užíváno a zneužíváno, a tak stává se součástí říše *ono*. To je neblahé.

Tak podle Bubera láska a vláda, oběť a nárok, pokora a panování tkají náš svět. Nemohu zapřít, že sám vidím naše jsoucnost Buberovými očima a v jeho souřadnicích.

Ale už jsme si řekli, že Buberův pohled roste z biblického poselství: Celé jsoucnost — s výjimkou toho, co jsme tu vyrobili a pokazili my sami — je Boží stvoření. A člověk byl do něho postaven proto, aby všem svým malým bratříčkům zpodobňoval láskyplného Boha svým láskyplným jednáním a tak Boha zobrazoval čili byl Božím obrazem. V biblickém obratu „k obrazu Božímu“ (Gn 1, 26) nejde o Boží vzhled, ale o lidský úkol zobrazovat rázem svého jednání jaký je Bůh: spravedlivý a milosrdný, dobrý a věrný atd. Když se člověk údělu zobrazovat dobrého Boha zřekl, a zřekl,

stvoření dohlédne jen ke své smrti a lká podrobeno marnosti (Ř 8, 19—22). A my mu ovšem nepomůžeme, když je budeme panovačně zpředmětňovat, ani když svou odpovědnost za druhé zlikvidujeme tím, že se dáme vstřebat všebytím. Tak je mi biblický a buberovský personalismus východiskem — filozofickým i etickým.

Křesťanská teologie jde, ba musí jít ovšem ještě o krok dál. Rozpoznává, jak ve svém údělu být tu pro druhé napořád selháváme a jak je zapotřebí, aby se někdo chopil toho, co odkládáme a zrazujeme. A tento ‚Někdo‘ už je zde, stojí uprostřed nás, i když jej téměř neznáme (J 1, 26) a dokonává své dílo obnovy mocí vítězné oběti.

Shrňme: Západní tradici, alespoň v běžném, nediferencovaném pojetí, představuje *Faust*: Jsem — v posledku — jen já a to, co vlastním. Co nevlastním, si buď přivlastním, anebo prohlásím za iluzi. Proto musím vše poznat, abych vše vlastnil. A proto musím vše vlastnit, aby to bylo — totiž ve mně. Co neznám a nepoznám, není. V individuální koncepci je na konci této cesty hrůza solipsismu: Jsem jen já a proto se koncem mého vnímání a panování rítí do nicoty sám vesmír. To je ta nejkratší cesta do pekla hrůzy a zoufalství. V kolektivní (socialistické) koncepci je *já* nahrazeno ideologizovaným *my* třídy či strany, ale konec je vlastně tentýž: Subjekt, pohltivší objekt, je nakonec sám zpředmětněn a smrt pohlcuje život.

Ve východní tradici čili v koncepci karmánových systémů je ‚subjekt‘ pohlcen — nepřesně vyjádřeno — ‚objektem‘, přesněji všebytím; jakékoli vydělování z tohoto všebytí je iluze, a tedy i zde je mé *já* jen iluze, které je třeba zbavit se co nejrychleji. Tak nakonec není ani *já*, ani duch, ani hmota, je vše a zároveň nic. Toto vše mohu nazývat slůvkem nic a toto nic mohu nazývat slůvkem vše — to ukazuje a dokazuje třeba Angelus Silenius. Život je tu pohlcen iluzí života, rozplývá se nejen *já*, nýbrž i všechny pojmy, hodnoty, cokoli.

Personalistické východisko z těchto zdánlivě bezvýchodných alternativ říká: Jsem-li, jsem před Bohem, jeho stvoření, určené k obecenství. Ráj je dokonalé obecenství, hřích je jeho poškozování. Svě *já* nacházím, když mi mé *ty* říká: Ty! Svě věčné *ty* nacházím v Bohu, své časné *ty* ve všech jeho tvorech. Svou věčnost pak nacházím v lásce, která vítězí nad smrtí a překračuje to, čemu jsme si navykli říkat ‚čas‘.

MISTR JAN HUS K DESATERU (Dle dogmatu trojičního: 3+7)

Osobnost Husova stává se opět středem zájmu i mimo církve reformační. Důkladným průzkumem (římskokatolická komise) má se prokázat, že Hus byl věrný kněz katolický, který může svým odkazem sblížit stávající křesťanské církve nebo i křesťanské společnosti. Na prvních poslech sympatický pokus. A přece nutno být ve střehu podobně jako k projektu celosvětové náboženské organizace New Age. Proč? Hus byl zajisté v mnohém poplatný církevní tradici a přejímal prvky z kultů i obřadů své doby. Jako poctivý bibliista však nejen se hlídal dobrými teologií (Augustin, Zlatoušty, Bernard), nýbrž hleděl si sám vykládat Písmo Písmem, což je metoda reformační. Proto mu není nejvyšší autoritou papež ani církev: „Papež není Bůh zemský, ale člověk hříšný, a bude-li živ apoštolsky, tedy bude svatý a setrvá-li, bude spasen. Pakli proti životu Kristovu je živ a jeho nenásleduje, tehdy není svatý, ale jest antikrist zlořečený.“ (S. Daněk, *Stát a náboženství*, 1924, s. 152). Hle, kdo je mu svatý: „Svatí jsou milující Boha (Ř 8,28), kteří úmyslem Božím nazváni jsou svatí, totiž kteří jsou od Boha vyvoleni.“ (Výklad Desatera, dle Žilky, s. 331). A dle toho je i jeho výměr církve: „Církev svatá, obecná jest sbor všech vyvolených, jenž slove choť

Kristova.“ (Výklad víry, Jablonec n. N., 1947, s. 41). Biblické vyvolení je „poznání“ jedince či lidu (Gn 18,19; Am 3, 2) od Boha a jeho oddělení ke zvláštnímu úkolu. A jelikož je realizováno „v Kristu, před ustanovením světa“ (Ef 1,4), je v něm likvidováno každé hrubé i jemné skutkařství, tedy i magicky pojatá ceremonie. Hus je dobrý kněz církve katolické, tj. obecné, svaté, ne však romanismu!

Nejednou již byl na synodu ČCE slyšet návrh, aby teologická fakulta zřídila stolicí české reformace nebo aspoň pověřila profesora církevních dějin k systematickému studiu odkazu Husova. V něm je totiž víc nedogmatické teologie a proto dodnes podnětných tezí než u všech bohoslovců novodobých. Bartha nevyjímaje. Jako příklad může posloužit jeho rozdělení Desatera (3+7) na rozdíl od běžného předreformačního (4+6). Je to důsledek jeho přesvědčení: „Neděje se čest právě Bohu od člověka, jediné ač se právě děje čest Trojici svaté.“ Tak reaguje na výtku Pavlovu marnomluvným, kteří ústy vyznávají, ale skutky zapírají (1T 1, 16); (Výklad Desatera, s. 306). Hus přejímá sice tehdejší spojení prvního zákazu s druhým (jako ještě Luther), avšak ve výkladu a obhajobě obrazů pro negramotný lid výslovně píše, že tento

zákaz má co činit s druhou osobou Trojice, se Synem. Ptá se totiž, jak to, že Smlouva stará tak přísně zobrazování zakazovala, a odpovídá: „...židovský lid nebyl ještě tak vyučený ve víře a proto tak hotový k modloslužbě“ a pak „...že Bůh v tu dobu nebyl tělesný, jako nyní jest po vtělení“ (s. 102). A proč tedy byl zákaz obrazů dodržován i v církvi apoštolské? Hus vysvětluje: „Protož první svatí po Kristovi nemožili obrazův, neb bez nich v srdci Krista a jeho svaté velmi milovali; ale nynější lidé že málo v srdci pamatují Kristova obcování i umučení, protož potřebí jest pro napomenutí lidem tělesným popsati jeho život, a zvláště jeho utrpení malovati“ (s. 102). O postihu či odpuštění, o hněvu či vlídnosti jediného dobrého a spravedlivého nerozhoduje přece předně modloslužba, nýbrž nenávisť nebo láska k Bohu, poslušná jeho vůle, jasných jeho příkazů. Poslušnost nad obřady i oběťmi (1S 15, 22)! To je předpoklad ‚milosrdenství‘ (*ch-s-d*) jako v druhé části požehnání: ‚buď milostiv‘ (*ch-n-n*); (Nu 6, 25). Husovi ovšem zákaz obrazů a bohoslužba patří k 1. přikázání, takže druhým je mu zákaz magického zneužívání Jména a třetím řád práce a odpočinku. Tak při tomto tradičním dělení musí držet i nesmyslné a ortograficky nepřípustné rozdělení desátého zákazu na dva. Kdežto hebrejské i reformační oddělení

cizích božstev od lidské modloslužby dává možnost logice 3+7. Však pro toto rozdělení desíti Slov svědčí téměř shodný počet řádek hebrejského textu na obou deskách. A nadto dílo Trojjediného na té první!

V ní lze nalézt Otcovu moc, Synovu moudrost i lásku Ducha takto: Vysvobození z egyptské otročiny a dar země slíbené k odpočinutí je dílo mocné ruky Otcovy a jeho ochrany, které má odpovídat víra jeho lidu; moudrá, milostná kázeň na chronicky neposlušném Božím synu prvorozeném, Izraeli (Ex 4,22), jemuž do nedohledna odpouští a tak v něm živí naději života pravého, neporušitelného; ovoce pak a dary Ducha, vždy po devíti (Ga 5,22 a 1K 12,3—11), jsou schopny stvořit církev, nevěstu Kristovu, jež by jméno svého Pána vyznávala a na jeho trpělivé milování odpovídala modlitbou stálou a láskou vytrvalou. Tímto dílem Učinitele, Uzdravitele a Utěšitele bude i obraz rozbitý sce-len v lidství, v němž se nebe dočká slávy a země pokoje (L 2,13n). Hus (jako dávný věk vůbec) si velmi liboval v symbolice čísel: Trojka mu je symbolem Trojjediného, čtyřka svět, sedmička číslem celosti, dokonalosti a násobek trojky se čtyřkou, dvanáctka, počet apoštolů, v nichž Pán nebes i země stačí na celý svět. Však jsme na konci světa (1K 10,11) a víru hrstky církve drží naděje nového stvoření. Cestu k tomuto cíli

ukazuje pak deska druhá. Začíná dvěma příkazy kladnými: Memen-tem řádu šestidenní práce a jejího přerušení odpočinkem od díla lidského; a darem zvláštní cti či vážnosti nejen rodičům, ale všem představeným, jako předpokladu pro spolužití lidství z kořene porušeného. Přísný, svatý příkaz odpočinku, chráněný i trestem smrti (předobrazu smrti věčné) (Ex 31, 15—17), je znamením smlouvy Boží s jeho lidem. Je to čas, v němž Dárce i Zachovatel života koná své očištné dílo v člověku, aby vůbec mohl být nositelem požehnání. Tento řád se týká nejen rodiny a služebnictva, ale i zvířat, tedy všeho stvoření a lidského vztahu k němu. A rovněž je to i hráz postavená zapovězené starosti o zítřek a nenasytosti lidského srdce. Druhý kladný příkaz podřízenosti nižších vyšším je spolu škola malým i velkým k cvičení se v po-koře vůči autoritě nejvyšší.

Dalších pět zákazů představuje svět v novozákonním výměru: Žádost těla, žádost očí a pýcha života (1J 2,16). K překonání této zkázně trojiny slouží výzva k poznání svatosti lidského života, manželské smlouvy i cizího majetku, nadto bezvýhradná pravdivost života svědeckého z Pravdy vtělené, jež přemohla i přemáhá svět (J 16,33). Konečně závěr Ukazatele cesty k proměně lidství smrti propadlého odhaluje pramen zkázy: Žádnostivé a nenasyté srdce, jehož lstivost

(Jr 17, 9) a sedminásobnou zvrhlost (Mt 15, 19) může očistit a změnit sám jeho Stvořitel. V jeho moci a slitování je konečné řešení lidské situace: Stvoření lidství svatého a spravedlivého, ba andělského (L 20, 36) s novým nebem i zemí (2Pt 3, 13). Zatím lze milovat Pána Boha i člověka vedle sebe bohubilbě toliko s prosbou: Dej mi, co přikazuješ a přikazuj, co chceš! (A. Augustinus)

Jeň poslyšme, jak v úvodu k svému výkladu Desatera shrnuje Mistr Jan Hus obsah dvou desek dle evangelia (Mt 22,37—40): „*Prvá deska drží tři přikázání, jenž učí, kterak má Pán Bůh nade všechna věci milován býti. Druhá deska drží sedm přikázání, jenž učí, kterak skutečně má bližní milován býti.*“ A tento řád lásky svaté podává takto: „*Protož má Bůh býti milován, jakožto nejmocnější, ze všeho srdce, přede všemi věcmi; neb bláznivé jest milovati co předněji jeho, neb proti jemu. Druhé má býti milován Bůh, jakožto nejmoudřejší, ze vsí duše, a tak nade všechny věci; neb bláznivé jest milovati co nad něho. Třetí milován má býti, jakožto Bůh tvůj nejdobrotivější, ve vsí myslí tvé, a tak ve všech věcech. A tak jakož všechny skutky naše máme činiti ve jméno Boží, jakož dí svatý Pavel (Ko 3, 17), tak kteráž kolivěk stvoření milujeme, máme v Bohu milovati, tou příčinou, že od věčnosti jest v jeho znání a tak že potom jest jeho stvoření, jež moc-*

ně stvořil a moudře je zachovává a líbezně je spravuje: A kdož tak každé stvoření miluje, ten je právě miluje, a kdo jinak, ten falešně. Z této řeči jisto jest, že kromě toho dobrého nic nemůž duši nasytiti a ukójiti. Protož zjevno jest, že každé naše tělesné kochání v tomto smrtelném

zde životě jest smíšeno s utrpením a s bolestí, jakož vědomo jest v jedení, v dotýkaní i v smilných skutcích. V blahoslavenství ne tak bude, v němž všechny věci duše i všichni údové těla budou v plném utěšení, bez bolesti i beze vší tesklivosti.“ (s. 90)

Jiří Ruml

KŘEŠŤANSKÁ REVUE

Časopis založený roku 1927 E. Rádem a J. L. Hromádkou, se v posledních ročnících snaží transformovat do podoby, jakou jí vtiskli její zakladatelé. Z dosud spíše odborného evangelického periodika (kteroužto funkci přebírá nyní Teologická reflexe) má redakce ambici vytvořit nekonfesijní širokospektrální kulturněpolitickou revue určenou pro nejširší kruhy křesťansky orientované inteligence. Časopis přináší různé pohledy na otázky nejen naší společnosti, ale i současného světa: Na vztahy mezi různými tradicemi a kulturami, mezi jednotlivými proudy křesťanskými, křesťanstvím a židovstvím, na základy problémů ekologických, úlohu křesťanských církví ve společnosti, problémy spojené s vlastnictvím a ekonomickým životem společnosti, úlohu etiky ve veřejném životě atd. Redakce si přitom vytkla za cíl nenabízet žádná hotová „křesťanská“ řešení, ale daleko spíše klást otázky a soustavně vytvářet platformu pro rozhovory nad jednotlivými úvahami i recenzemi zajímavých knih, výstav apod. Základem některých úvah

jsou i konkrétní biblické texty. Časopis je doplňován o ukázky básnické tvorby, vzpomínkami na významné osobnosti, zejména z řad nekonfesijních křesťanských hnutí, jako jsou YMCA, Akademická YMCA, ale i sekulárních proudů vedoucích dialog s křesťanstvím. Z obsahu posledních čtyř čísel letošního ročníku vyjímáme několik příkladů: Náboženství a změny ve společnosti (J. Smolík), Směřuje lidstvo ke svobodě? (J. Halama Jr.), Předpoklady demokracie; práva a závazky vlastnictví (E. Kohák), Židovsko-křesťanské setkání (M. Šubartová), Theologie v procesu transformace (J. S. Trojan), Dobrodružství otevřeného času (V. Tydlitátová), Odluka v mlze (M. Hübner), Rozhovory s M. Balabánem a J. Treterou o etice (O. Nytrová).

Křesťanskou revue vydává sdružení OIKUMENÉ – Akademická YMCA; ročně vychází 10 čísel, předplatné na rok 1996 je 140 Kč, pro studenty a důchodce pouze 90 Kč. Jednotlivé číslo bude v roce 1996 stát 15 Kč.

PROTESTANTSKÁ FRANCIE

La France protestante. Histoire et lieux de mémoire. (Sous la direction de Henri Dubief et Jaques Poujol.) Editeur Max Chaleil, Montpellier, 1992, 444 stran.

Kniha o protestantské Francii (v historii dotážené až do současnosti) a o jejích památných místech má zvláštní a pro své poslání charakteristický důvod vzniku. Není dílem jednotlivce, ale celého okruhu spolupracovníků vedených *Henri Dubiefem* a *Jaques Poujolem*. Podnět k ní dala v roce 1986 reprezentantka periodika *Réformé* na první konferenci francouzských protestantských muzeí, kterou inicioval Evangelizační odbor Reformované církve ve Francii (*Commission générale d'évangélisation de l'Église Réformée de France*) v kooperaci s Historickou společností francouzského protestantismu (*Société de l'histoire du protestantisme français*). Při této příležitosti vyjádřili účastníci přání nejen dále pokračovat v započatých rozhovorech, ale také dát reformované církvi a zejména katechetům do rukou alespoň brožuru, která by přehledně připomínala dědictví francouzského protestantismu, ve snaze čelit úpadku historického povědomí. Dalším krokem bylo uvědomění, že pouhá brožura nestačí tak náročnému poslání; navíc je třeba myslet nikoli pouze na církevní společenství, ale také na širší veřejnost ve Francii. Z tohoto poznání vznikla publikace *Protestantská*

Francie jako přehled dějin francouzského protestantismu a současně jako průvodce po památkách této historie v zemi. Její zpracování trvalo šest let a podílela se na něm v obou oddílech řada autorů.

První část, týkající se dějinného vývoje, nazvaná *Pět století historie francouzského protestantismu* a redigovaná *Henri Dubiefem*, začíná 16. stoletím. Dělí se na pět úseků v podstatě odpovídajících jednotlivým stoletím. Vychází se přitom z odborného zájmu autorů i ze snahy o přehlednost pro čtenáře. Koordinátor H. Dubief však právem připomíná, že je možná a pravděpodobně výraznější ještě jiná periodizace, daná skutečným vývojem francouzského protestantismu.

Základní epochou je v tomto pohledu počátek reformace jako vyvrcholení duchovní krize pozdního středověku a její formace ve Francii v rozhodující podobě kalvinismu. V této souvislosti je třeba poznamenat, že publikace se záměrně podrobněji nezabývá dějinami v Alsasku a vůbec na tomto území na východě země, jehož vývoj byl po staletí těsně propojen se střední Evropou a jeho politické začlenění podléhalo až téměř do současnosti mnoha změnám. Ve Francii potom

edikt nantský roku 1598 zakončil kruté počáteční období náboženských válek (včetně vraždění protestantů v bartolomějské noci roku 1572). V tomto období relativní svobody a pokoje došlo k rozvoji a prohloubení francouzského protestantismu. To ovšem netrvalo dlouho. Omezování hugenotů se postupně množila, nejvýrazněji a již hrozivě za vlády Ludvíka XIV. Tehdy došlo k osudnému dějinnému zvratu v revokaci ediktu nantského v roce 1685. Legální protestantismus přestal tím okamžikem existovat.

Další období až do roku 1715 bylo obdobím přechodným. V ilegalitě žila sice skrytá církev, ale bez církevních struktur a organizace minulosti.

Teprve v roce 1715 došlo, samozřejmě stále v utajení, k vybudování a rekonstrukci církevní organizace. V této fázi mluvíme o tzv. *Církvi pouště*, *Církvi pod křížem*, která je dále pronásledována, často s velkou brutalitou, navazuje však organizačně na minulý vývoj. Ve svém vnitřním profilu je ovšem již silně ovlivněna osvícenstvím.

Období ‚Církev pouště‘ trvá až do francouzské revoluce, kdy je přerušeno znovu přechodným obdobím, samozřejmě tentokrát poněkud odlišného rázu. Francouzská revoluce přinesla totiž konečně protestantům svobodu, zároveň však, zejména ve svých pozdějších fázích, se stavěla negativně ke křesťanství

vůbec. Tím se zbytky francouzských protestantů ocitly ve zvláštní situaci: Mezi římskokatolickými křesťany, kteří je chtěli systematicky zlikvidovat a revolučními nekřesťany, kteří jim umožnili existenci v relativní svobodě. Napoleonská Francie jim pak umožnila život v legalitě, ale současně ve vnitřním odcizení vlastní identity.

Po roce 1815 započalo páté období francouzského protestantismu, poznamenané někdy výraznou diskusí mezi teologickým liberalismem a probuzeneckými tendencemi, ve 20. století pak též vlivem Barthovy teologie a ekumenickými výhledy.

Příznačné je konstatování, že školní výuka (pouze na nižším stupni) poskytuje mladým Francouzům informaci o dějinách francouzského protestantismu jen v tomto rozsahu: Náboženské války 16. století, edikt nantský, potom pronásledování za Ludvíka XIV. Ještě poznámka v souvislosti s obdobím konzulátu po francouzské revoluci a pak již nic více.

Druhá, rozsáhlejší část knihy, redigovaná *Jaques Poujolem* je věnována památným místům reformace ve Francii. Vznikala ve spolupráci s autory lokálních monografií. Poutavě a podrobně líčí specifické poselství protestantských muzeí a památníků i regionálních dějin. Přehled začíná v hlavním městě; z Paříže postupuje k severu a potom ve směru hodinových ručiček pro-

chází jednotlivými kraji Francie až znovu na sever k Normandii. V tomto přehledu již nechybí ani území na východě země včetně Alsaska. Podrobnější pozornost se ovšem věnuje také tradičnímu historickému centru francouzského protestantismu v Cevenách.

Kniha o protestantské Francii není pro českého čtenáře pouze zajímavá, je i podnětná. Historie *české reformace* je ještě o jedno století delší, na podobnou publikaci však zatím stále čeká.

Eva Melmuková

KOMPENDIUM KATECHETIKY

Kišš, Igor: Výchova ku křesťanské dospelosti. (Kompendium katechetiky.) Bratislava 1994.

Docent Igor Kišš, pověřený na Evangelické bohoslovecké fakultě Univerzity Komenského v Bratislavě výukou sociální teologie a katechetiky, připravil svým studentům i širší veřejnosti přehledné uvedení do katechetické problematiky. Zpracoval do ní i zkušenosti svých mladších a starších kolegů z katechetické praxe.

Ve shodě s tradicemi své církve považuje Kišš za východisko katechetické práce křest. I když předpokládá, že postupující sekularizace povede k rostoucímu počtu dospělých uchazečů o křest, což obnoví formu katechumenátu prebaptismálního (146), přece za standardní považuje dosud křest v dětském věku a odtud odvozuje závazek křesťanské výchovy v rodině i v církvi. V rozhovoru s dosavadním bádáním pak definuje duchovně náboženské (24–35) a nábožensko-pedagogické (35–43) cíle katecheze. Všimá si

etap vývoje dětské psychiky a náboženského vnímání dětí (43–56), jakož i vnějších a vnitřních předpokladů služby katechetovy (56–70). Formy a struktury náboženské výchovy a výuky v rodině a v církvi jsou předmětem jeho zkoumání v rozsáhlé kapitole třetí (70–124), metodice a didaktice je věnována kapitola čtvrtá (125–144). Závěrečné pasáže jsou věnovány katechezi dospělých (145–164).

Titul Kiššova kompendia s dostatečnou jasností vyjadřuje, jak autor rozumí smyslu a cíli katechetického procesu: Je to proces rozsáhlý a členitý, neomezený jen na složku výukovou, který napomáhá zrání osobní víry k ‚dospělosti‘, k vědomému přivlastnění milosti křtu a jejímu osvědčení v životě. Život víry není křivolaký pohyb od okamžiku k okamžiku, jednou dole, jednou nahoře, nýbrž je to růst, cesta k samostatnosti. „Úlohou katecheze je

vést... od Božího přiznání se k dítěti při křtu k uvědomělému přiznání se člověka k Božímu dětinství" (25). Kišš ovšem ví, že duchovní dospělost nelze ztotožnit s etickou doko-

nalostí (32nn). Je to otevřenost pro působení Ducha svatého, novozákonní TELEIOTÉS, dokonalost v Kristu.

pf

KRÁLOVSKÉ KNIHY

Jiří Prosecký, „Královské knihy“ staré Mezopotámie. Orientální ústav AVČR Praha 1995, 174 stran.

Jde o literárně kritický výklad a kvalifikovaný, pečlivý překlad akkadských textů, které popisují život a skutky starých králů. I když čerpají svou látku z historických událostí či se vztahují k historickým postavám, obsahují řadu legendárních rysů, a tak stojí na pomezí mezi historií a literaturou. Takových textů je sice zachováno více, ale autor knihy vybral jen dvě skupiny, a to ‚historické‘ eposy a fiktivní autobiografie. Látku rozdělil podle časové posloupnosti do pěti období: 1. Staroakkadská dynastie, především panovníci Sargon a Nárám-Sín (24.–23. st.), 2. Kassitští vládcové Babylónu (16.–12. st.), 3. Druhá dynastie z Isinu, zejména Nebukadnezar I. a příběh o návratu sochy Marduka z elamského zajetí (12. st.), 4. Vládcové Asýrie (14.–7. st.), 5. Chaldejští vládcové Babylónu (7.–6. st.). Ve velmi instruktivním Úvodu se vysvětluje ráz a význam přeložených textů. První díl knihy, pět prvních kapitol, rozdělených

podle uvedené časové posloupnosti, probírá poměrně podrobně jednotlivé texty, jejich edice, obsah, ráz i otázky interpretační. Druhá část knihy předkládá 33 různě dlouhých akkadských textů v českém překladu. Většina z nich je mimo úzký okruh klínopisců poměrně neznáma, kniha je tedy významný kulturní počin. Jen o některých textech, zde však většinou poprvé uveřejněných v úplném a autentickém znění, už proskočily dříve zprávy; např. o legendě o narození Sargonově nebo o hanopisu Mardukových kněží na krále Nabonida. Zajímavé jsou všechny, u řady z nich však jde jen o nepřilíši dlouhé fragmenty, které je třeba doplňovat, má-li text mít smysl. V závěru knihy je rozsáhlá bibliografie (přes 200 citovaných prací), velmi užitečný rejstřík vlastních jmen a obsah.

Význam této knihy je podle recenzenta dvojitý: Předně nás jako málo jiných českých publikací autentickým způsobem uvádí do světa

staré Mezopotámie, přibližuje nám to, čím tehdejší lidé žili, oč usilovali, čeho si cenili. To je důležité. Ale kniha má ještě druhý, speciální význam: Protože předkládá texty sice s historickým jádrem, ale legendárně zpracované, tedy na pomezí historie a mytologie, umožňuje sledovat na konkrétních příkladech, jak historické jádro na sebe časem na-

baluje mytické motivy a látky, a naopak jak mytologie prorůstá do historie, překrývá ji a upravuje text tak, že jeho funkce informativně historická ustupuje do pozadí a do popředí se dostává aktuálně pedagogické oslovení přítomnosti. Je tu řada styčných bodů i s biblickým podáním. Přemýšlivému čtenáři srdečně doporučuji!

Jan Heller

ÚDĚL A ÚTĚCHA

Výbor uspořádala, latinské texty přeložila a výkladem opatřila Jana Nechutová, vydalo nakladatelství EMAN, Heršpice 1995, 158 stran.

Lidský úděl je od narození předznamenán smrtí. Vytěšňujeme ji ze svého vědomí a zároveň se jí vzrušujeme. Do té chvíle, než se nás dotkne osobně.

Pro ty, kdo by raději volili nebytí, než ztrátu milované bytosti, jsou určeny útěchy (konsolace). Tvoří svébytný literární žánr, monotematický a přece velmi rozmanitý, provázející lidské dějiny od antiky do skonávajícího 20. století. Dodnes se vyrovnáváme se smrtí buď po vzoru stoiků a epikurejců antiky, nebo „transcendencí“ křesťanskou či jinak „náboženskou“.

Lépe než mnohomluvné historicko-psychologické analýzy fenoménu „smrti“ v různých etapách dějin může vnímavému čtenáři posloužit výtečná antologie „útěch“ Jany Nechutové. Přináší reprezentativní vý-

běr útěšných básní a próz antických, raně křesťanských a středověkých, tíhnoucích už k dramatickému novověku. Všechny texty jsou poprvé přeloženy z latiny do krásné češtiny.

Komentovaná antologie útěšných spisů Jany Nechutové se podstatně liší od podobných výběrů učebnicových. Není účelově poučná, spíše moudře služebná. Vyniká mistrovstvím překladatelským i vykladačským v širokých dějinných souvislostech.

Antiku představuje v trvajícím protikladu vášnivé životnosti a trpného (či filosoficky dobře zváženého) poddání se údělu (nebo vítězství ducha nad tělem a duševní trýzní). Od antiky dodnes žijí lidé, kteří sílu k zvládnutí nelehkého údělu (bytí) „s koncem, jež odročit nelze“ čerpají z vlastních zdrojů, a ti, kdo ji

hledají a nacházejí mimo sebe. V druhém případě vždycky byl (a čím dál složitěji je) důležitý **způsob** vztaženosti k tomu, co a především **kdo** (a opět **jak**) nás přehleduje a utěšuje.

Už první kapitola (skvěle přeložená pseudoovidiovská *Útěcha Livii nad smrtí Drusa* a ukázky pozdně antických náhrobních nápisů) nutí k zamyšlení nad nerozpletným předivem naděje už kristovské a přetrvávající antické. Stejně tak ukázky z prvních křesťanských století (*Cyprianus, Ambrosius*, kázání připisovaná **Augustinovi** a úryvky korespondence **Ruriciovy**).

Dramatická je kapitola věnovaná středověku. Jana Nechutová (vzbrojená znalostí ‚konsolací‘ od-

vážně a moudře polemizuje s uctívanými ‚božstvy‘ evropské historiografie: **J. Huizingou, J. Le Goffem** a **P. Ariesem**. Člověk se totiž nepotýká se smrtí podle zobecňujících (a mnohdy svévolných) výkladů historiků mentalit a psychologů. O tom mimo jiné svědčí *Nárek nad smrtí bratra Girarda Bernarda z Clairvaux*, zařazený v antologii před poslední ukázkou *Útěchy z theologie Jeana Gersona*.

Odborník bude antologii konsolací J. Nechutové číst jinak, než ten, kdo útěchu skutečně potřebuje. Právě ten útěchy potřebný nebude zklamán, pokusí-li se na základě textů přísně rozvažovat, komu dá svou důvěru jako ‚utěšiteli‘.

Noemi Rejchrtová

ŽIJME TU SVOBODU, K NÍŽ JSME NASMĚROVÁNÍ

Jan Milíč Lochman: Desatero. Směrovky ke svobodě. Nástin etiky pod zorným úhlem Desatera. Z německého originálu přeložil Bohuslav Vik. Vydal KALICH, Praha 1994, 157 stran.

Po *Otčenáši* se koncem minulého roku dostal českému čtenáři zásluhou nakladatelství **KALICH** a díky autorovým švýcarským přátelům do rukou první díl **Lochmanovy** malé trilogie o základních textech křesťanstva – *Desatero*. Překladatel, farář **Bohuslav Vik**, sjednotil názvy jednotlivých dílů (čímž zdůraznil, že jde o výklad textů), a v případě „Nástinu etiky pod zorným úhlem

Desatera“ odsunul původní název *Směrovky ke svobodě* do prvního podtitulu knihy. Vydavatel dal oběma knihám jednotný formát a jednotnou grafickou úpravu úhledných paperbacků. Autor doplnil české vydání o novou předmluvu *Poznámka po patnácti letech*.

Ano, dlouhých patnáct let leží mezi prvním německým vydáním a nejnovějším překladem *Směrovek*‘

do autorovy mateřštiny. Ročník 1979 mezitím překročil konfirmační věk; mnohokrát se změnil kontext, tisíce let starý židovský text však nepozbyl – pro židy a křesťany – nic na své platnosti. Dává-li **Lochman** svolení k nové edici, činí tak v důvěře, že fundovaný biblicko-systematický a v domácí theologické a filosofické tradici ‚svobody pod zákonem‘ zakotvený výklad nebude antikvován nejnovějšími módními myšlenkovými směry, a v naději, že i postmoderní Čech a Češka poloviny devadesátých let nepohrdnou úvahami o základní životní orientaci křesťana na cestách svobody: svobody křesťanské i svobody občanské. Ano, svobody. O svobodu totiž – k překvapení nejednoho křesťanského moralisty i protikřesťanského volnomyšlenkáře – v Desatera šlo a jde, o svobodu vysvobozených a osvobozovaných, o theorii i praxi svobody, o myšlení ze svobody a o život ve svobodě, o svobodu jako dar a zaslíbení i svobodu jako nárok a úkol, o svobodu, kterou smíme vděčně přijmout a přijímat, a kterou máme radostně osvědčit a dosvědčovat. Boží lid přece dostal během svého putování z egyptského otroctví do izraelské svobody deset osvobozujících slov, ‚deset velkých svobod‘ (čes. 16, něm. 17) na cestu, takže: „*při svých zdařilých i nezdařilých pokusech o utváření života nejsme sami. Máme ukazatel cesty, který nezbavuje svéprávnosti a ne-*

zotročuje, nýbrž povzbuzuje a osvobozuje. Je to směrovka ke svobodě“ (5/7n). Čtenáři jen trochu zběhlému ve Starém zákoně se ihned vybaví hebrejské označení pro ‚Zákon‘ = ‚*tóra*‘, které **J. Heller** překládá ‚*ukazatel, rozcestník, směrovka*‘ (Desatero. Úvod a výklad in *Zákon a proroci*, Praha 1984, s. 7, 10) a pro něž **M. Buber** razil překlad ‚*Weisung*‘. Tedy žádný ‚*nomos*‘, žádná ‚*lex*‘, žádný nadčasový a obecný *codex iuris moralis*, mrtvá a umrtvující litera právníkové kasuistiky, žádná ‚*moralistická gilotina*‘ (108/111), nýbrž *magna charta liberationis/libertatis* (sr. 16/17), dokument jednoho zvláštního dějinného vysvobození a zdroj inspirací a iniciativ pro nesčetná další osvobozování, mezi nimiž jmenuje **Lochman** na prvním místě odmýtologizování přírody a ofatalizování dějin.

Systematický theolog věnuje svou pozornost jak samotnému textu Desatera, tak jeho dosavadním i současným explikacím a aplikacím. Při tom se opírá – jak jinak? – o výtěžky starozákonní exegeze a theologie (zejména **E. Jenniho**, **J. J. Stamma**, **G. v. Rada** a **H. - J. Krause**), reformační katechismy (**Lutherův Malý a Velký katechismus**, **Kalvínův Ženevský katechismus** a jeho *Institucí*) a prakticko-theologické novodobé výklady Desatera (**L. Ragaze**, **W. Lüthiho**, **H. R. Müllera-Schweheho** a **G. Ebelinga**). Požadavek

konkrétnosti realizuje dvojím způsobem:

1) Stálým zřetelem k zvláštní situaci tenkrát pod Sínajem. Vyvedení z Egypta nebylo dobrodružným výletem za hranice všedních dnů. Vycházející/vyvádění včerejší otroci kráčeli do zaslíbené země úzkou cestou svobody, neustále ohrožování upadnutím do nových otroctví a služebností. A přece se na náročných a riskantních stezkách svobody neocitli ponechání napospas jen svému vlastnímu rozumu a nerozumu, jen své vlastní zkušenosti a nezkušenosti: Dostali dar, dar orientace.

2) Konfrontací biblických přikázání s palčivými problémy moderního člověka a moderního světa. „*Nemá-li být naše etika jen kapucínským kázáním na poušti, ale reálně utvářet život a pomáhat*“ (107n/111), potom nemůžeme otázky, jako např. obrazné a pojmové mluvení o Bohu, theokracie a demokracie, pracovní týden a víkend, mezigenerační problémy, sebevražda a interrupce, rozvod a manželství na zkoušku, terorismus a neokolonialismus, shromažďování a zveřejňování informací o druhých lidech a fanatismus pravdivosti, přejít, nezaujmout k nim stanovisko a nehledat jejich řešení.

Záměna Prahy za Basilej znamenala pro **Lochmana** přechod z takřka vyznavačského prostředí neuniverzitní theologické fakulty a minoritní a ghettoizované církve do

velkého světa první univerzitní fakulty a společensky respektované kantonální církve. To vše v okamžiku, kdy na Východě byla svoboda právě poražena a Západ se stále více osvobozoval, experiment s humanizovaným a demokratizovaným socialismem byl násilně ukončen a antiautoritářská a antiautoritativní vlna studentských protestů proti bezduchému konzumnímu kapitalismu vrcholila. Protestantská teologie odpovídala tu kapitulantským defétismem, tu naivním asimilantstvím; církve namnoze sahaly po osvědčené roli morální guvernanky. Český theolog se nezařazuje ani mezi mravokárce, ani mezi přizpůsobivé, rozhodně pak ne mezi poražence. Je zvyklý o svobodu bojovat! Nebojí se svobody, spíše se bojí o svobodu – nyní v otevřené, „svobodné“ společnosti neméně než předtím v uzavřené společnosti nesvobody. Klíčem k výkladu všech přikázání mu proto není heslo **méně svobody**, nýbrž naopak **více svobody**: „...vysvobození se musí převést do praxe svobody...“ (30/31) – ovšem svobody skutečné, nikoli pouze vysněné nebo nalhané, svobody drahé, nikoli svobody laciné, svobody obsažné a bohaté, nikoli svobody prázdné a chudé.

Kniha, jejíž podtitul zní *Nástin etiky*, hodlá být a také doopravdy je něčím víc než biblickým výkladem **Ex 20, 1–17** nebo starozákonní teologií Dekalogu. Opirá se, prav-

da, o Desatero – rukověť dogmatiky, střední díl malé trilogie (jejíž český překlad avizuje **Kalich** pro letošní rok pod názvem *Krédo*) se podobným způsobem opře o Apoštolské vyznání – opírá se však o Desatero jako o základní text biblické etiky, z jehož ‚perspektivy‘, ‚zorného úhlu‘ lze ‚načrtnout‘, ‚nastínit‘ celkový koncept křesťanské etiky. Proto se **Lochman** vyrovnává i s tzv. regulárními etikami z pera **P. Althause**, **H. G. Fritzscheho**, nebo **D. Bonhoeffera** a **K. Bartha** (KD III/4). Každý theolog – a dialektický theolog **Lochman** parádně a příkladně – vede zápas na dvou frontách zároveň: na jednu stranu proti tradicionalistům a fundamentalistům, na druhou stranu proti liberálům a entusiastům. V případě theologické etiky: jak proti moralistům, proti legalistům čili nomistům, zákoníkům, skutkařům, tak proti amoralistům, proti liberalistům či libertunistům či antinomistům, svévolníkům a libovolníkům. „*Tak, jako nesmíme Desatero vydat legalistům, tak libertunistům nesmíme vydat... záměr svobody*“ (17/18). Toto dvoupólové PROTI se děje vždy ve jménu jednoho ústředního PRO, dvojí NE na základě jediného ANO. Tato předřazenost a nadřazenost milosti je pro **Lochmana** dána samotnou strukturou textu Desatera, jeho tzv. preambulí, Božím sebe-představením jako generálním PLUS předznamenávajícím kladně

všechno, co bude následovat: „*Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví*“ (Ex 20, 2), a zařazením Desatera v příbězích Exodu: Daru Zákona, daru nasměrování předchází Boží čin vyvedení, vysvobození, dar svobody. Evangelická etika tak není etikou ‚MUSÍM‘, nýbrž etikou ‚MOHU‘ a ‚SMÍM‘, etikou svobody a vděčnosti.

Napsal jsem ‚evangelická etika‘; možná jsem měl napsat ‚křesťanská etika‘. Ze všech tří dílů malé trilogie však právě ‚malá etika‘ nejzřetelněji prozrazuje **Lochmanův** dvojí theologický domov. Nový domov ve švýcarské, kalvínské reformaci, dovršený učednictvím u **K. Bartha**, a starý domov v české reformaci husitské a bratrské, ústící do pozornosti k **T. G. Masarykovi**, **E. Rádlovi** a **J. Patočkov**. Oba tyto domovy se u **Lochmana** po celý život prolínají. S reformovanou zbožností „...*životní radosti... z dobrých Božích přikázání*“ (5/7) se poprvé setkal v dětství ve východočeské usedlosti svých prarodičů a potom se s ní znovu potkával na studiích ve Skotsku a ve Švýcarsku. Do zápasu o pravou církev a spravedlivou společnost vstupoval jak spolu s kolegy na **Hromádkově** Komenského fakultě a ve společenství jirchářských studentů (mezi nimiž se svou rodinou žil jako spirituál), tak mezi americkými a švýcarskými učiteli a studenty. Jeho kriticky loajální odstup

od tradic luterské etiky s jejím akcentem na stvořitelství a pořádky (rodina, majetek, vrchnost) koresponduje s jeho sebekriticky loajálním příklonem k reformované horlivosti pro větší slávu Boží a větší práva člověka. „*Jestliže náleží sláva samému Bohu, pak si na tuto poslední slávu nesmí činit nárok žádná pozemská instance. Důrazem na Boží suverenitu, na vládu Ježíše Krista, se vzdoruje každému politickému absolutismu a totalitarismu: pod tímto předznamenáním není v politickém smyslu žádný pán, jehož bychom musili slepě poslouchat. Jestliže se bojíme Boha, nemusíme se bát žádných pozemských pánů...*“ (38/40).

Deset let po smrti svého velikého basilejského učitele a předchůdce, v době všeobecného odbarthianizování protestantské teologie, kdy prorok opět nebyl prorokem ve své vlasti, přichází **Lochman** do Basileje rozvíjet to nejlepší z **Barthova** odkazu. Nemám teď na mysli práci s **Barthem**, s tou bychom se setkali i u těch theologů, kteří Mistra poslouchali a četli, zdá se, bez zisku a bez užitku; myslím nyní na věrnost barthovskému nasměrování: přesvědčení o ireversibilním dialektickém vztahu indikativu a imperativu Božího slova a činu. Docela konkrétně: Rozpoznání, že zdrojem všech teorií i vší praxe svobody je dar svobody, a že osvobození se realizuje v nesčíslných osvobozovacích iniciativách a aktivitách.

„...*imperativ souvisí s indikativem, ukazatel následuje po otevření cesty*“ a „...*indikativ přechází v imperativ, otevřená cesta je značená směrovkami*“ (30/31 – špatně přeloženo: „*indikativ předchází imperativ*“ – to je sice pravda, ale nikoli zde). **S Barthem** souvisí i **Lochmanovo** odmítnutí falešných alternativ:

(1) **Dogmatika – etika**. Systematický theolog je dogmatikem i etikem v personální unii, mistrem orthodoxy i orthopraxe, učitelem řádného křesťanského myšlení i správného křesťanského jednání.

(2) **Individuální etika – etika sociální**. Tématem systematické teologie je jak formování soukromého života jednotlivého křesťana, tak formování veřejného života křesťanů i křesťanských společenství.

(3) **Vertikalismus – horizontalismus**. Systematický theolog věnuje pozornost ‚první desce‘ i ‚druhé desce‘ Zákona, vertikále i horizontále lidského života.

Nezbývá mně než se ještě jednou zastavit u překladu. Farář **Vik** zasluhuje našeho uznání: Jeho překlad je čtivý, místy vynalézavý. Občasné odkazy (v závorce) na slovní hříčky německého textu čtenáře upozorní, že nečte originál a že si překladatel opravdu dal práci. V případě vícevýznamových německých slov **Vik** nepřekládá konkordantně – tak např. německému termínu z podtitulu knihy *Wegweisung* odpovídá jednou

„ukazatel cesty“, podruhé „směrovka“ (v těsném sousedství na str. 5/7 a 30/31). Škoda, že nezaregistroval polysémii německého termínu *Geschichte*, na níž kdysi naléhavě upozornil **L. Brož** (*Cesta Karla Bartha*, Praha 1988, 97nn) a nepřekládá *Befreiungsgeschichte* jako „dějiny a příběh osvobození“. Pro německou *Transparenz* by zase naopak plně dostačovala „průhlednost“; gorbačovovský výraz „glasnost“ (129/133) je po mém soudu anachronismem. Mezi drobná terminologická přehlédnutí, jichž jsem si při letmém souběžném čtení povšiml, patří překlad *Vorverständnis* jako „jistý přístup“ místo vžitého doslovného „předporozumění“ (93/94), *Bekennnisnotstand* jako „nouzový stav“ s opomenutím „vyznání“ v tomto stavu (90/92) a barthovský obrat *die andere Gestalt des Evangeliums* jako „druhá“ místo „jiná podoba evangelia“ (28/29, správně 5/7). Speciálním oříškem českého překladu theologických (a filosofických) textů je ovšem překlad slova slov, slova „bůh“ resp. jména „Bůh“. Domnívám se, že by bylo vhodné v kapitole o *Soli Deo gloria* překládat: „Sláva nenáleží libovolnému abstraktnímu ‚bohu‘ (nikoli ‚Bohu‘), nýbrž *Hospodinu*...“ (38/39) a v případě grotiovského „*etsi deus non daretur*“: „*i kdyby boha nebylo*“ (23/24). Co se týká biblických citátů, nelze nic namítat proti tomu, že překladatel

mnohdy necituje Ekumenický překlad (ČEP), mohl by ovšem respektovat jeho psaní vlastních jmen („*Bat-šeba*“, „*Sínaj*“). A naopak, v případě pověstného 7. přikázání měl raději přeložit z němčiny „*Nezcizoložíš*“ – už proto, že i ČEP ve svém jinak značně doslovném překladu uvádí „*Nezcizoložíš*“ pod čarou jako „*doslovně*“. Kdo (dnes) ví, co znamená slovo „*smilnit*“? **Lochmanovo** vysvětlení, že toto širší čtení avizuje „...*celou oblast vztahů mezi mužem a ženou – nejenom v manželství, ale v každém ohledu*“ (99/102), zvědavého čtenáře sotva uspokojí. Rozhodnutí, zda překládat či nepřekládat anglická a francouzská rčení, ponechávám na překladateli; úsloví latinská jsou přeložena vždycky, např. „*pereat mundus*“ jednou „*i kdyby se měl zbořit svět*“, podruhé „*i kdyby zanikl svět*“ (106, 135). V případě cizojazyčných knižních titulů by bylo na místě ponechávat originál (chybí u **Albrighta** na str. 31), a to i tam, kde máme k dispozici český překlad (u **Bonhoffera** na str. 135). U **Kalvínovy Instituce** překladateli uniklo, že autor cituje nikoli z jejího prvního (1536), nýbrž z jejího posledního (1559) vydání a mylně nás jednou odkazuje na moderní český překlad **F. M. Dobiáše** (1951, 85/87), místo na starobylý překlad **F. Šebesty** (1890). Škoda, že se český čtenář nedozví o výskytu dvou českých slov v německém moři („*pravda*“

a ‚nesesmílníš‘ – 124/128 a 99/102). Seznam literatury nemá ani originál; v době všudypřítomných počítačů by asi nebylo těžké tento nedostatek napravit.

Na závěr si dovolím poněkud osobnějším tón. **Lochman** nepíše své knihy jen pro theology. Jeho letošní pražské přednášky znovu prokázaly, že dokáže přitáhnout také akademiky z jiných fakult. I theolog v nich ovšem najde slova do vlastních řad: Např. upozornění, že by mohl chodit v neděli do kostela nebo že by nemusel krást knihy v příručních theologických knihovnách. Obojí, jak známo, my theologové buď vůbec nepokládáme za hřích, nebo považujeme za prohřešek, který už neodmyslitelně patří k naší profesi.

Nejsme snad dosti svobodní pro to, abychom vděčně naslouchali cizímu kázání a rádi dopřáli theologický bestseller dalším čtenářům? „*To je ta svoboda, ke které nás osvobodil Kristus.*“ (Ga 5, 1a, př. O. M. Petruš). Svoboda nemít jiné bohy kromě Hospodina, svoboda nezpodobňovat si Hospodina po svém, svoboda nezneužívat Božího jména, svoboda svítit sváteční den, svoboda ctít otce i matku, svoboda nezabýjet, svoboda ne(z)cizoložit, svoboda nekrást, svoboda nesvědčit křivě proti bližnímu, svoboda nedychtit po ničem, co mu nepatří. Proč se dávat znovu a znovu zaprahovat do otrockých chomoutů, když můžeme žít tuto svobodu? (Sr. Ga 5, 1b a 37/39).

Jan Štefan

TEOLOGICKÝ SBORNÍK: ČAS KRISTA — KŘESŤANSTVÍ V DĚJINÁCH

Čas Krista – křesťanství v dějinách je nadpis prvního čísla **Teologického sborníku**, který začalo vydávat brněnské *Centrum pro studium demokracie a kultury* a který řídí *Jiří Hanuš* a *Petr Fiala*.

V úvodním editoriału říkají: „Po kus o rozmnožení theologického mnohohlasu v našem církevním prostředí (Teologické texty, Perspektivy, Getsemany, Salve, Teologická reflexe, Souvislosti aj.) mů-

že být spojen s jistým rizikem nadbytečnosti. Po měsících úvah a rozhovorů jsme však došli k závěru, že naše aktivity v Centru pro studium demokracie a kultury vyžadují a umožňují nezávislý prostor pro theologickou práci, nástroj, který má posloužit nejen českým a moravským theologickým aktivitám, ale i dialogu v nejrozmanitějších oblastech a vztazích, v nichž se pohybují naše církve.“ – Tento program spl-

ňuje první číslo TS přímo vzorně. Obsah je rozdělen do čtyř skupin příspěvků.

První skupina, nadepsaná *Křesťanství v dějinách*, přináší osm příspěvků od myslitelů převážně zvučných jmen. Je tu *Dieter Groh*: Pokušení teorií spiknutí, *Pinchas Lapide*: Od Poncia k svatému Pilátovi, *V. Grossi*, *P. Siniscalco*: Člověk a příroda v rané církvi, *Francis Rapp*: Krize spekulativní teologie ve středověku, *Godehard Ruppert*: Disputatio judei cum christiano, *Rudolf Zuber*: Církev a společnost ve století neklidu, *Paul Johnson*: Katolický modernismus, *Hans Urs von Balthasar*: Čas Krista. Jde vesměs o hluboké a pronikavé úvahy, aktuální reflexe závažných a převážně současných teologických otázek.

Druhá skupina příspěvků má nadpis *Osobnosti*. Zde referuje o Hubertu Jedinovi *Konrad Repgen*, o Amadeo Molnárovi *Noemi Rejchrtová* a o Dietrichu Bonhoefferovi se tu roz-

mlouvá s *Josefem Smolíkem* a *Janem Šimsou*. Je tu i pěkná ukázka z Bonhoefferova díla *Nová naděje*?

Třetí skupina se jmenuje *Diskuse* a krouží celá kolem *Jana Sarkan-dera*. Jsou tu pohledy *Fr. Holečka*, *J. Procházky*, *J. Zieglera*, *L. Plecháčkové*, *M. Šimka* a *J. Válka*. Pestré a podnětné.

Poslední, čtvrtá skupina příspěvků jsou *recenze* sedmi závažných současných knih. Všechny stojí za čtení.

Celý sborník je příkladem ekumenického dialogu na vysoké úrovni. Centrum pro studium demokracie a kultury jím předložilo doklad, že patří mezi špičková pracoviště svého oboru a v lecčem zahanbuje Prahu. I redakční rada, v níž čteme jména našich nejbystřejších teologů mladé generace, ukazuje, že se tu i pro budoucnost můžeme nadít dobrých věcí.

Cena (49 Kč) za 124 stran dobrého čtení je poměrně nízká (pro roční předplatné činí pouhých 40 Kč).

Jan Heller

1/1995

Miloslav Hájek: Über das ‚Vater unser‘

Das ‚Vater unser‘ ist nicht nationalistisch exklusiv, es ist eschatologisch und betont die gegenseitige Vergebung der Schuld. Aufgrund dieser drei Tatsachen gibt es keine Zweifel an der Autorschaft Jesu.

Der Begriff ‚Vater‘ wird hier nicht als eine Chiffre der Stammesverwandtschaft mit der Gottheit gebraucht. Auch ist er kein Ausdruck einer pyramidalen Ordnung des Alls. Die Extreme, zwischen denen andere Religionsgemeinschaften oszillieren, werden jedoch durch die Anrede ‚Vater unser‘ aufgehoben, worin eine innerliche Beziehung mit dem Bewußtsein des Universalen verbunden wird.

Die Bitte *alla rýsai hémás apo tú ponerú* darf nicht als eine siebente Bitte verstanden werden, getrennt von den vorhergehenden Worten *mé eisenenkés eis peirasmon*. Durch die unglückliche Übersetzung ‚Versuchung‘ werden wir zu unnötiger Spekulation verleitet, ob Gott den Menschen versuchen kann/darf. Der Ausdruck *peirasmos* weist vielmehr auf die äußerliche Gefährdung unserer Gebrechlichkeit hin.

Pavel Filipi: Our neighbour the Samaritan—the Samaritan our neighbour

The author draws attention to the problems which homiletical exegesis needs to deal with in interpreting the parable of the Good Samaritan (Luke 10:25—37). He comes to the conclusion that the parable has two meanings: Firstly the reader is told that our ‘neighbour’ is the person whose kindness we receive (verse 36), and then he is called on to show kindness himself (verse 37). It is in this duality that the author sees the resolution of the conflict between the ‘ethical’ and ‘Christological’ lines in interpreting this parable.

Jan Štefan: Es gibt zwar einen Atheismus des Menschen... — Neuzeitlicher Atheismus und evangelische Theologie unseres Jahrhunderts

Der Verfasser geht in seinem ursprünglich deutsch erschienenen Aufsatz (LAR 24) von Epheser 2, 12, Luthers ‚vita christiana in fieri‘ und Barths ‚keiner Menschenlosigkeit Gottes‘ aus. Den Atheismus versteht er dann (1) luterisch-existentialisierend als die vom jeden Christen immer wieder zu bekämpfende und (2) barthianistisch-objektivisierend als die viele Menschen immer noch charakterisierende subjektive Gottlosigkeit. Im Sinne Luthers vielleicht: ‚simul christianos et atheos‘, im Sinne Barths gewiß: kein An-Anthropismus des phil-anthropischen Gottes.

Jakub S. Trojan: Die Menschenwürde in der Marktwirtschaft

Bei Allem Respekt zu den Chancen und Möglichkeiten der Marktwirtschaft ist die Theologie verpflichtet, im kritischen Dialog die biblische Perspektive geltend zu machen: Grundlegend für die Würde des Menschen ist nicht dessen eigene Leistung, sondern die Bewegung Gottes zu seiner Kreatur, Gottes rettende Tat, die eine solidarische Gemeinschaft stiftet.

Karol Nandrásky: Die Perspektivität

Die Gegenstände äuern sich in ihrer Bewegung, Größe und Änderung verschiedenartig: anders in der tastbaren Welt der Hände und anderes in der visiblen Welt der Augen. Gegenüber dem Tast- und Gesichtssinn steht die ‚haptische‘ und ‚optische‘ Vernunftkenntnis. Diese wird charakterisiert durch die übertragenen Merkmale der Sinneswahrnehmung. Der ‚Haptiker‘ tastet die Verschiedenheit und Individualität der Welt, während der ‚Optiker‘ die Welt in ihrer Einheit und Synthese sieht.

Aus dem haptischen Denken wächst das substantielle, objektivistische Weltmodell heraus (das aristotelische, tomistische und mechanistische), das gegenüber der *latens Deitas* blind (als Federmaus) bleibt. Der bunten biblischen Metaforik entspricht vielmehr das optische Denken.

Die Perspektive lehrt uns über die Raumverhältnisse: die Ferne wird mikroskopiert (subjektivisiert), die Nähe makroskopiert (objektivisiert). Ähnlich stellt sich die ‚Perspektivität‘ als ein vernünftiger Überbau der sinnlichen Perspektive dar. Einige Beispiele sind erwähnt: die perspektivische Gesichtssicht bei alttestamentlichen Propheten und in den Parabeln Jesu (E. W. Hengstenberg), die Relativitätstheorie (A. Einstein) und die ‚Zeitrafferregel‘ (E. Drewermann).

Jan Milič Lochman: Mein Weg als evangelischer Theologe

Der langjährige Lehrer an der Prager Comenius-Fakultät gibt in diesem Beitrag, der ursprünglich im März 1995 als Vortrag an der Evang.-theol. Fakultät gehalten wurde, Rechenschaft über seinen theologischen Weg. Nach einer autobiographischen Skizze unter dem Titel ‚Nährboden‘ führt der Autor in fünf Themenkreisen aus, was ihm auf seinem theologischen Weg wichtig geworden ist. Im ersten Themenkreis „Am Anfang — Gott“ widmet sich Lochman dem Grundthema der Theologie: Gott ist. Von da aus formuliert er im zweiten Abschnitt als Leitsatz seiner theologischen Entwicklung: Über die Theologie der christologischen Konzentration zur trinitarischen Theologie. Im dritten Themenkreis widmet sich der Autor der Frage einer angemessenen Methode der Theologie unter der Überschrift „Dialog und Doxologie“. Diese beiden Stichworte sind für Lochman konstitutive Elemente einer verantwortlichen Theologie, die er autobiographisch veranschaulicht. „Kirche und Universität“ — das Motto des vierten Themenkreises beschreibt die beiden Felder, in denen sich Theologie zu bewähren hat. Mit einem Schlußakkord der Hoffnung beschließt der Autor seine Rechenschaft unter dem Motto: Status mundi renovabitur. Dieser Satz von Jan Želivský, der den Autor über viele Jahre begleitete, wurde ihm zu einem starken Impuls, in dem er die tschechische Reformation zusammengefaßt sieht: die eschatologische Hoffnung — unter dem Kreuz.

2/1995

Milan Balabán: O Lord, thou hast deceived me, and I was deceived (Jer 20:7) (Spiritual face of Jeremiah)

It is not possible to separate the message of the Old Testament prophet from the ‘biblical background’ of the messenger fascinated by the mysterious person-to-person call of YHWH.—Jeremiah was really ‘*vir dolorosus*’. His life was very adventurous and dangerous—not only because of the lack of understanding on the part of both the kings of Juda and the wide circles of people, but—and particularly so—because of the secret and very intimate anxieties and disturbances of his human heart looking security in God.—The typical features of the spiritual face of this bitter ‘reporter’ of the will of God are the struggle against 1. *idolatry* (widely expanding in Judea of Jeremiah time), 2. *the authorities* (king, priests, prophets) proclaiming their absolute independence of God and his advice (instructions), 3. *religious and political illusions* (YHWH must protect his chosen people every time; nobody can destroy the ‘holy’ temple in Jerusalem), 4. *religious and spiritual superficiality*, cultic understanding of the faith without the necessary ‘*praxis pietatis*’. The God of Israel is not outside—in the worship etc.—but *inside*, in the ‘deepest depths’ of the

human heart—cf. certain formulations of J. L. Hromádka—however not as an immanent entity. (TO BE IN—to be aimed at the new spirit, mind and intellect.) “...I will cause breath to enter you, and you shall live” (Ezek 37:5); 5. *The prophet fights not only against the idolatry etc. but even against himself.* He had to fight with his own understanding of his task as a prophet. Jeremiah was struggling not to be fascinated by ‘God’s sadism’ and, in spite of the ‘hara-kiri’ of the prophetic job, to keep in mind the absolute horizon of the ‘brutal’ acts of YHWH both in his private life and in the whole history of the people of God.

Karol Gábriš: Jesus’ dual response to Peter’s confession of faith

The complexities involved in approaching the person and work of Jesus Christ are expressed by the evangelists in a number of passages where Jesus evaluates a person’s attitude to him in two ways. This occurs in cases where the person confesses Jesus (even if possessed by demons), but also expects that Jesus will establish himself as a ruler by the use of force. Jesus responds to the confession by recognising the value of that confession or by an act of healing; he reacts to the false expectation by repudiating the person, often extremely harshly. A classic example of this is Jesus’ reaction to Peter’s confession of faith in Caesarea Philippi, but it is possible to observe a similar dual response in other places as well. This response indicates an effort to clarify the understanding of the nature of the Kingdom of God which Jesus preaches, and to distinguish his proper role in that Kingdom.

Jan Heller: Die zwei Traditionen und der Ausweg

Die Entfremdung des Menschen hängt, philosophisch ausgedrückt, mit der Spannung zwischen dem Subjekt und Objekt zusammen. Wie kann man diese Spannung überwinden? Der europäische Weg, hier ‚westliche Tradition‘ genannt, bedeutet, daß sich das Subjekt, d.h. der mensch, bemüht, das Objekt durchzuforschen und sich dessen dadurch zu bemächtigen. Das Subjekt eignet sich das Objekt an, das Objekt verschwindet zuletzt im Subjekt. Ein Beispiel dafür ist Faust.

Der Weg von Süd-Ost-Asien, hier ‚östliche Tradition‘ genannt, macht das Umgekehrte: Das Subjekt identifiziert sich mit dem Objekt, d.h. mit der menschlichen Umwelt und zuletzt mit dem All, um in ihm auseinanderzugehen und zu verschwinden (tat tvam asi).

Die Verantwortung des Menschen verschwindet aber auf diesen beiden Wegen. Es ist letztlich niemand mehr da, vor dem der Mensch verantwortlich wäre, dem er auf die Existenz-Frage antworten könnte. Den Ausweg bringt der Personalismus (Martin Buber et cons.), der — nach der Meinung des Verfassers — der biblischen Botschaft am nächsten steht. Der Personalismus behauptet: Die Welt besteht nicht nur aus dem Subjekt (ich) und das Objekt (es), sondern es gibt da mehrere Subjekte — Personen (Du), in denen das höchste Du zum Wort kommt. Wenn mich mein ‚Du‘ du nennt, also der Akt der Liebe bringt mich aus dem Teufelskreis ‚Subjekt : Objekt — Objekt : Subjekt‘ heraus.

František Kunetka: Die Gebete zur Eucharistie in der Didaché

In der am Ende des 1. Jahrhunderts entstandenen Schrift, die allgemein Didaché genannt wird, sind die Gebete in den Kap. 9 und 10 von großem Belang. Die Studie versucht, diese Gebete auszulegen und zu bewerten. Die schwierigste Frage ist dabei, ob diese Texte für die Eucharistie oder die Agape bestimmt waren. Dabei läßt sich das Problem der sog. narratio institutionis nicht umgehen. Zur Beleuchtung dieser Problematik wird auch die Interpretation des Papyrus Straßburg gr. 254 herangezogen. Die Studie belegt eine Differenzierbarkeit und Vielseitigkeit der Entwicklung der eucharistischen Gebete in den ersten Jahrhunderten.

Jiří Mrázek: Die Versuchung in der Wüste

Die Versuchung in der Wüste fällt in verschiedene Zusammenhänge. Als entscheidend erweist sich jedoch die Intention ‚die Sendung des Sohnes Gottes‘ (‚*Wenn du der Sohn Gottes bist...*‘) von einem falschen Verständnis zu befreien, und damit den Leser auf eine richtige Wahrnehmung der gesamten nachfolgenden Geschichte vorzubereiten. Darauf verweisen sowohl der Vergleich mit außerbiblischen Parallelen und literarischen Paradigmen wie auch die Berührungspunkte in der Evangelien-Geschichte: Als Versuchung figuriert hier nicht das Abweichen vom Weg, sondern das Erreichen des Ziels auf eine andere Weise.

Jan Milič Lochman: Die Vorsehung in der nicht-providentiellen Zeiten

Im Zyklus von fünf Gastvorlesungen an seiner Heimatsuniversität zu Prag im SS 1995 thematisierte der emeritierte Basler Systematiker auch die heutzutage umstrittene alte Lehre von der Providenz. Auf dem Hintergrund der bewegten Erfahrungen seiner Generation versucht er durch seine heilsgeschichtliche, bzw. christologische Interpretation diesem philosophisch-theologischen ‚articulus mixtus‘ neue dogmatische Relevanz und Kerygmatische Kraft zu geben.

Jakub S. Trojan: Das Stuttgarter Schuldbekenntnis aus mitteleuropäischer Sicht

Dieser Beitrag würdigt die Bedeutung des Stuttgarter Schuldbekenntnisses (weiter StS), das im Oktober 1945 vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Stuttgart verabschiedet wurde. Zunächst geht der Verfasser auf die Umstände der Entstehung des StS ein, das vom Rat der EKD anlässlich des Besuches einer ökumenischen Delegation ein Signal für die Ökumene sein sollte, daß die deutschen evangelischen Kirchen bereit sind, sich zur Schuld für das unendliche Leid, das Nazi-Deutschland über viele Völker und Länder gebracht hat, zu bekennen. Der Autor sieht im StS einen seelsorgerlichen Brief und ein prophetisches Wort. Im besonderen geht der Autor auf die befreiende Rolle des StS im Verhältnis von Tschechen und Deutschen nach dem 2. Weltkrieg ein, insbesondere auf den Besuch einer Delegation der EKD im Jahr 1955, bei dem Martin Niemöller, Gustav Heinemann, H.-J. Iwand u.a. mit einer Botschaft der Versöhnung nach Prag kamen. Der Autor beschreibt dann die positive Entwicklung der ökumenischen Beziehungen, die auch zur Versöhnung auf staatlicher Ebene beitrugen. Nach dem Jahr 1989 treten die tschechisch-deutschen Beziehungen in eine neue Phase, die auch auf tschechischer Seite neue Anstrengungen erfordern, z.B. in der Auseinandersetzung mit der Abschiebung der Deutschen aus der Tschechoslowakei nach dem 2. Weltkrieg, der sich die Evang. Kirche der Böhmischen Brüder mit einer Stellungnahme zur Aussiedlung der Sudetendeutschen gestellt hat. Im Schlußteil bewertet der Autor das StS als Dokument der Kirche, das auch in den öffentlichen Raum vorgedrungen ist. Er sieht in ihm einen Beleg für die Macht des ersten Schrittes, was auch im Blick auf die Zukunft von großer Bedeutung ist. Dieser Beitrag wurde zuerst als Vortrag im Rahmen einer Gedenkveranstaltung zum 50. Jahrestag des StS am 21. Oktober 1995 in Stuttgart gehalten.

Rejstřík ročníku I (1995)

Články:

<i>Milan Balabán: Duchovní profil proroka Jeremjáše</i>	105
<i>Pavel Filipi: Bližní Samařanem — Samařan bližním</i>	13
<i>Karol Gábris: Ježišova dvojitá odpoveď na Petrovo vyznanie</i>	115
<i>Miloslav Hájek: Nad modlitbou Páně</i>	7
<i>Jan Heller: Dvojí tradice</i>	163
<i>František Kunetka: Modlitby k eucharistii v Didaché</i>	128
<i>Jan Milič Lochman: Má cesta evangelického theologa</i>	55
<i>Jan Milič Lochman: Prozřetelnost v neprozřetelných časech</i>	144
<i>Jiří Mrázek: Pokušení na poušti</i>	121
<i>Karol Nandrásky: Perspektivita</i>	47
<i>Petr Pokorný: K transkripci řečtiny</i>	75
<i>Martin Prudký: K transkripci hebrejštiny</i>	69
<i>Jan Štefan: Existuje sice jakýsi náš ateismus...</i>	21
<i>Jakub S. Trojan: Lidská důstojnost v tržním hospodářství</i>	41
<i>Jakub S. Trojan: Stuttgartské vyznání vin v perspektivě střední Evropy</i>	156

Poznámky:

<i>Jan Roskovec: Co nového o Novém zákoně?</i>	101
<i>Milan Balabán: Starý zákon v umění</i>	103

Diskuse:

<i>Petr Macek: Milost i pravda</i>	76
<i>Jiří Ruml: Mistr Jan Hus k Desateru</i>	170
<i>Jakub S. Trojan: Milost a pravda</i>	82

Recenze:

<i>Čas Krista — Křesťanství v dějinách (J. Heller)</i>	185
<i>B. Häring: Moja zkušenost s církvou (P. Filipi)</i>	90
<i>B. Häring: Jde to i jinak (P. Filipi)</i>	90
<i>Š. Hájek: Genesis 1—11 (J. Smolík)</i>	88
<i>Jan Pavel II.: Překročit práh naděje (J. Smolík)</i>	86
<i>Kážeme Krista. Výklad starocírkevních perikop (P. Filipi)</i>	94
<i>I. Kišš: Compendium katechetiky (pf)</i>	176
<i>La France protestante. Historie et lieux de mémoire (E. Melmuková)</i>	174
<i>J. M. Lochman: Desatero (J. Štefan)</i>	179
<i>J. Nechutová: Úděl a útěcha (N. Rejchrtová)</i>	178
<i>J. Prosecký: Královské knihy (J. Heller)</i>	177

Teologický sborník,

představující současné katolické teologické myšlení v ekumenické perspektivě, vydává *Centrum pro studium demokracie a kultury* (CDK) v Brně (doposud péčí Centra vychází časopis *Proglas*).

Zatím vyšla tato čísla Teologického sborníku:

- ❶ **Čas Krista** — *křesťanství v dějinách* (Balthasar, Lapide, Johnson, Zuber, Bonhoeffer)
- ❷ **Viděl jsem tvé slzy** — *podminované pole morální teologie* (Ryšková, Ratzinger, Häring)

Do konce roku vyjdou:

- ❸ **Nostra aetate** — *otevřené křesťanství* (Štampach, Martini, Griffiths, Ries, Drewermann...)
- ❹ **Ježíš Kristus Osvoboditel** — *systematická teologie* (Karfíková, Sobrino, Metz, Beinert...)

Cena jednoho čísla je 49 Kč, předplatné půlroční 89 Kč a celoroční 160 Kč. TS je možné objednat na adrese:

CDK, Mendlovo nám. 1a, 603 00 Brno

DOPORUČUJEME:

Revue církevního práva začala vycházet péčí *Společnosti pro církevní právo* ve spolupráci s *Českou křesťanskou akademií*. Revue chce prohlubovat znalosti a šířit informace především z oblasti církevního práva katolického i ostatního a v oblasti konfesních předpisů českých i mezinárodních. Kromě samostatných článků a studií bude publikovat i závažné dokumenty (včetně znaleckých posudků), výpisy z literatury a recenze. První číslo vyšlo v červnu 1995, druhé na podzim 1995. Revue církevního práva potřebně zaplňuje mezeru v křesťanské publicistice. Je možné ji objednat na adrese:

Husova 8, 110 00 Praha 1

JAK RECENZOVAT KNIHY

Stanislav Segert

Původně byl Letter about Book Reviewing napsán v říjnu 1979 v Pacific Grove v Kalifornii nedaleko města Monterey, kde byl pisatel na zdravotní dovolené. Nemohl učit v podzimním čtvrtletí na Kalifornské univerzitě v Los Angeles kurs o bibliografii a metodologii studia jazyků Předního východu, a tak napsal pro studenty alespoň dopis o recenzování. — V červenci 1995 jej přeložil s malými úpravami do češtiny.

Existují různé články, které poskytují rady, jak psát recenze. Když jsem připravoval tuto stať v původním znění v říjnu roku 1979, neměl jsem při ruce žádné takové pomůcky. Spoléhal jsem se jen na vlastní zkušenost z psaní několika set recenzí a od té doby se jejich počet ještě zvýšil. Tento článek je tedy založen na osobní zkušenosti.

Činná účast na pokroku vědeckého oboru se může v podstatě uskutečňovat dvěma způsoby. Pozitivním způsobem se zkoumají problémy a připravují syntézy znalostí. Kritickým způsobem se konstruktivně hodnotí výsledky předkládané jinými vědci. Tento kritický přístup je potřebný. Může potvrdit kladné výsledky, může podpořit nebo odmítnout hypotézy, které byly předloženy, může opravovat menší omyly i nesprávné obecné závěry. Recenzování knih je závažnou složkou vědecky produkce. Je potřebná určitá rovnováha v podílení se na těchto dvou druhích vědecké činnosti a vědeckých publikací.

Kompetence recenzenta může být posuzována z různých hledisek. Někteří čtenáři dávají přednost recenzím napsaným uznávanými autoritami. Avšak i ti, kdo jsou teprve na počátku své vědecké dráhy, mohou přispět užitečnými recenzemi. Právě recenze nějaké knihy bývá často uvedena pod prvním číslem bibliografického soupisu vědcovy činnosti.

Soudí se, že jenom osoba, která je sama schopna napsat knihu o stejném námětu, je plně kompetentní napsat recenzi. Tím by se však počet možných recenzentů nenáležitě omezoval. Vědec, který se zabývá spíše obecnými tématy, může velmi dobře zhodnotit příspěvek speciální studie pro celou vědeckou oblast. Specialista může ocenit slabé i silné stránky obecné knihy právě pomocí svých zvláštních znalostí. I vědci činní v jiných oborech často přinášejí užitečné kritické připomínky a pozitivní náměty; mohou k tomu s výhodou použít svá odlišná hlediska.

Druh a styl knižní recenze se řídí podle časopisu, v němž má být uveřejněna. Takové časopisy často posílají recenzentům obecné pokyny

a někdy též i podrobné požadavky na styl, rozsah a grafickou úpravu. Některé časopisy přinášejí recenze z mnoha různých oborů, jiné se soustřeďují jen na obor určitý. Dokonce některé noviny přinášejí recenze vědeckých knih, zvláště v oddílech věnovaných literatuře. Recenze mohou též vycházet v časopisech vydávaných studenty a pro studenty určených. Rovněž církevní časopisy uveřejňují často recenze.

Druhy knižních recenzí — bez snahy o úplnost — uvádím jen stručně, od nejkratších postupně k nejpodrobnějším.

Bibliografická poznámka, např. v seznamu knih zaslaných vydavateli časopisu, se může omezit na jednu či dvě věty. *Stručný souhrn nebo krátká recenze* mohou uvést pouze základní údaje o knize. Kdyby ji měly hodnotit, doporučit nebo kritizovat, není v nich místa pro zdůvodnění. *Knižní recenze průměrné délky* (délku často předepíše redaktor periodika) má za úkol seznámit čtenáře s účelem a obsahem knihy a očekává se i zdůvodněné zhodnocení. *Delší analytická recenze* může připojit kritické poznámky o podrobnostech posuzované knihy. *Velmi podrobné recenze* se často předkládají jako *recenzní články*, v nichž recenzent může vhodně rozvinout své vlastní názory a často předložit podstatné přídatky k pramenné základně recenzované knihy nebo k jejím závěrům. Stává se, ač velmi zřídka, že je recenze tak dlouhá a důležitá, že se uveřejní jako samostatná kniha.

Obvykle se recenze zabývá jen jednou knihou. Je však možné posuzovat v jedné recenzi dvě či více knih téhož autora nebo knihy o tomtéž či velmi podobném tématu napsané různými autory nebo několik svazků knižní řady. Větší počet knih bývá kriticky recenzován v *přehledech literatury* o určitém tématu nebo v *pravidelných zprávách* o pokroku některého vědeckého oboru.

Několik dále uvedených praktických rad o přípravě a psaní knižních recenzí je míněno spíše jako podněty než pravidla. Výchozí bod je ovšem dán možností získat knihu a navázat styky s časopisem, jenž recenzi uveřejní. Časopisy vědeckých společností obvykle mají zvláštního redaktora pro recenze, jenž vybere recenzenta a zeptá se ho, zda je ochoten napsat recenzi určité délky v určité době. Méně často se ujme iniciativy recenzent, když vybere knihu ze seznamu uveřejněném v časopise, z nakladatelského katalogu nebo z jiného pramene, a pak se zeptá příslušného redaktora, zda by měl zájem recenzi uveřejnit. O délce recenze a termínu dodání opět rozhoduje redaktor.

Ke psaní knižní recenze lze doporučit následující postup:

I. Přečtěte si nejprve knihu, aniž byste měli na mysli, že bude vaším úkolem ji recenzovat. Předčasné úvahy o věcech užitečných pro recenzi by vás mohly připravit o radost ze čtení dobré knihy.

2. Přečtěte si knihu znovu, všimněte si všeho, co by pro recenzi mohlo být užitečné a dělejte si poznámky na okraj knihy nebo na zvláštních listech.

3. Zkontrolujte správnost citátů a odkazů na prameny a odbornou literaturu, nejen když máte nějaké pochybnosti, ale proveďte také některé namátkové kontroly.

4. Uvažte, zda závěry jsou založeny na správném výkladu materiálu a zda jsou logické.

5. Porovnejte recenzovanou knihu s jinými knihami téhož nebo podobného rázu.

6. Napište první náčrt recenze.

7. Přečtěte si jiné recenze téže knihy — jsou-li k dostání — a porovnejte je s vlastními postřehy a hodnoceními v recenzi, kterou jste napsali.

8. Napište rukopis recenze pro redaktora a tiskaře.

Tyto kroky nejsou míněny jako závazná pravidla či jako úplné pokyny a totéž platí o následujícím výčtu částí knižní recenze. Spíše by snad bylo na místě oddělovat popisnou část knižní recenze od vlastního hodnocení knihy, ale důsledné dodržování takového přístupu by někdy mohlo oddělovat to, co patří dohromady, a nevhodně recenzi prodlužovat. V následujícím výčtu jsou oba přístupy uváděny společně.

1. Bibliografické údaje o knize se musí předložit přesně podle požadavků časopisu, jenž recenzi uveřejní, podle jeho vzorového listu nebo podle jiných recenzí v něm uveřejněných. Obvykle je nejprve uváděn autor nebo vydavatel, pak titul a podtitul knihy. Jestliže kniha vychází v jiném než prvním vydání, má se uvést rok prvního vydání a kolikáté vydání je recenzováno. Náleží-li kniha do knižní řady, má se uvést její jméno a pořadové číslo knihy v řadě. Pak následuje místo vydání, nakladatel a rok uveřejnění. Formát knihy se uvádí, je-li menší nebo větší, než je obvyklé. Počet stránek, odděleně číslovaných příloh a map i cena bývají na konci údajů o recenzované knize.

2. Recenze může poskytnout na začátku stručnou informaci o autoru nebo o knižní řadě, zvláště když jsou uváděny poprvé. I když jsou autoři nebo řady již známy, stručná zmínka o podobných publikacích může být užitečná. Údaje o autorovi jsou často uváděny na obalu knihy nebo na jejím začátku či konci. Není-li tomu tak, je vhodné vyhledat je v naučných slovnících či v různých seznamech.

3. Účel knihy často uvádí autor sám v předmluvě či úvodu. Pokud tomu tak není, má recenzent podat vlastní charakteristiku knihy a jejího účelu. Má se nejprve tázat, zda kniha splňuje stanovený cíl. Teprve až odpoví na tuto otázku, může se zabývat otázkami dalšími: Zda účel je náležitý či

užitečný nebo zda taková kniha uspokojí potřebu vědeckého oboru nebo skupiny uživatelů. I když hledisko recenzenta není shodné s hlediskem autorovým, autorův záměr si vždy zaslouží náležitý respekt.

4. Část recenze, jež by neměla být zanedbána, je kratší či delší informace o obsahu knihy. Pro většinu čtenářů recenze, kteří vlastní knihu nebudou číst, ale mají zájem o její téma a závěry, mohou tyto údaje částečně nahradit přímou znalost knihy.

a) Je vhodné ukázat, jak je kniha rozdělena v oddíly a pododdíly. Recenzent může posoudit logiku a účelnost uspořádání knihy.

b) Informace o obsahu knihy mohou být doprovázeny odkazy na čísla stránek. To dává čtenáři recenze představu o poměrné délce a tudíž o významu, který autor přisuzuje různým tématům.

I když tyto informace mají být pokud možno objektivní a mají co nejpřísněji sledovat pořadí knihy, recenzent se nemusí zdržet kritických připomínek ani v tomto stadiu. Musí však vždy zřetelně rozlišovat, co uvádí jako přehled vývodů autorových a co je jeho vlastní názor.

c) Závěry předložené v recenzované knize si zaslouží, aby byly v recenzi plně uvedeny. Často je výhodné poskytnout autorovi možnost, aby se vyjádřil za sebe tím, že se ocitují jeho nejdůležitější — nebo někdy nejspornější — tvrzení a závěrečné vývody.

Recenzent může vyjádřit svůj úsudek o závěrech hned zde, nebo si jej ponechat pro obecné zhodnocení později, či na samém konci recenze.

d) Je velmi užitečné pro budoucí uživatele recenzované knihy uvést, jaké jsou odkazy na prameny a druhotnou literaturu, zda je v knize bibliografický oddíl a jak je uspořádán, zda jsou připojeny rejstříky, zda má kniha nějaké dodatky, jako například otištění pramenných materiálů, zda jsou tabulky obsahu podrobné či nikoliv.

Recenzent má uvést, zda shledává rejstříky či obsahy dostatečně jasné a podrobné, zda pomohou uživateli knihy nalézt rychle to, co potřebuje.

e) Obsahuje-li kniha ilustrace, má být uveden jejich popis: jejich ráz (kresby nebo fotografie), jejich vztah k textu, jejich umístění (mezi textem či na zvláštních stránkách textu či na konci knihy). Totéž platí o mapách, diagramech a ostatní obrazové dokumentaci.

Opět může recenzent vyjádřit svůj názor o praktickém či nedosti praktickém uspořádání těchto částí knihy.

5. Způsob, jímž kniha předkládá údaje a názory, se má jasně označit: Zda je čistě vědecká pro odborníky, či zda je přístupná širší veřejnosti, či jaké místo mezi spisy jí náleží.

Recenzent má odhadnout, do jaké míry styl knihy odpovídá jejímu celkovému rázu. Je-li kniha překlad, je zvláště potřebné zhodnotit styl.

I překladatel si zaslouží svůj díl chvály či kritiky. Je dobré se podívat do originálu a srovnat alespoň některé jeho vybrané oddíly s překladem.

Při hodnocení vědecké knihy si její jasnost a jednoznačnost zaslouží přednost před autorovými pokusy okrášlit knihu jakoby řečnickými či jakoby básnickými šablonami. Není na místě používat triviální prostředky, napodobovat styl špatného žurnalismu a nahrazovat prosté předkládání fakt a problémů, jež bývají zajímavé samy o sobě, tím, že se předkládají jako senzační.

6. Vnější vzhled knihy si zaslouží být v recenzi také posouzen, zvláště, je-li nad průměrem, nebo pod ním.

Jistý podíl tiskových chyb se snese. Jestliže pečlivý recenzent nenajde v celé knize žádné chyby, nebo jen velmi málo, má se o tom zmínit. Ovšem i častější výskyt chyb se musí v recenzi uvést. Není ovšem zapotřebí uvádět všechny drobné tiskové chyby, které si čtenář může snadno opravit sám, i když se tím projeví přesnost, s níž recenzent plnil svůj úkol. Avšak je na místě opravit v recenzi chyby ve jménech, v citátech z cizích jazyků, v odkazech na prameny.

Grafické uspořádání a celková úprava knihy jsou obvykle uváděny jen když buď přesahují některé obvyklé standardy, anebo jich nedosahují. Knihy vyrobené tradičním knihtiskem obvykle běžné požadavky kvality splňují.

Jestliže kniha byla vyrobena jinými technikami, jako např. ofset nebo fotosazba podle strojopisu, není vždy dokonale či alespoň snesitelně čitelná. Je na místě uvést, jak se jeví ve srovnání s knihtiskem nebo jak se její vzhled jeví v poměru k rázu a obsahové kvalitě knihy.

Někdy se má recenzent věnovat též způsobu, jakým jsou podány oddíly v cizích písmech nebo v transliteracích. Zhodnotit se může i uspořádání tabulek a diagramů. Je možno zmínit se též i o umístění poznámek. Místo tradičních poznámek ‚pod čarou‘ na dolním okraji stránky, které čtenář může pohodlně sledovat a porovnávat, když si čte text, jsou z technických a finančních důvodů poznámky stále častěji odsouvány na konce kapitol či až na konec celé knihy. Toto uspořádání je nevhodné zvláště pro pozorné čtenáře, kteří chtějí srovnávat poznámky s hlavním textem.

Kvalita kreseb a fotografií se má posuzovat spíše z hlediska jejich ilustrativní funkce jako zdokonalení údajů podávaných v textu. Ovšem speciální publikace, jejichž hlavním účelem je obrazová dokumentace a text slouží jen jako její doprovod a vysvětlení, mají být oceněny úměrně k tomu. Recenzentovi nic nebrání, chce-li uplatnit estetická kritéria na obrazovou část či na tiskové uspořádání a vzhled knihy.

7. Příspěvek pro vědu se má hodnotit podle druhu a rázu knihy. Edice pramenného materiálu, ať textového či obrazového, se má posuzovat podle

úplnosti a přesnosti. Studie určitého souboru má vypracovat podrobnosti a stanovit vnější vztahy. Výzkum problému má použít veškerou evidenci, jak prvotní z pramenů, tak druhotnou z odborné literatury, uveřejněné o problému dříve, aby bylo dosaženo objektivního úsudku a vyvozeny správné závěry. Syntéza se má posuzovat podle správnosti předloženého materiálu, podle použitých hledisek a přístupů a též podle jistoty, pravděpodobnosti nebo postoje vůči závěru. Kniha, která je zamýšlena jako učebnice, nebo může být tak užívána, by měla být hodnocena i z pedagogického hlediska. Podobně užitek knihy pro širší veřejnost se má posoudit podle funkčních kritérií — pro něž se používá termín *'audience criticism'* — totiž jakému okruhu čtenářů je určena a jakým způsobem má být užívána.

8. Konečné vyhodnocení knihy v recenzi by nemělo být zamlžováno příliš obecnými úsudky či dokonce šablonami. Má se jasně uvést, v čem je kladný příspěvek knihy nebo v jakém ohledu kniha nesplňuje buď autorem stanovený cíl nebo důvodné potřeby a požadavky vědecké obce či širší veřejnosti.

Místo nové knihy má být přesně vymezeno jak mezi knihami podobného druhu, které může nová kniha doplnit či nahradit, tak v širší oblasti příslušného vědeckého oboru. Má být uveden vztah autora k předchůdcům a jeho příspěvek podle toho zhodnocen. Může být užitečné uvést, ke které vědecké škole či vědeckému směru autor patří, jaké je jeho postavení a jak se vypořádává se situací v celém oboru. Recenzent je zajisté oprávněn — aniž by ztrácel svou objektivitu, či ji naopak zdůrazňoval — uplatnit názory své vlastní školy nebo vlastní přístupy a konfrontovat je s názory a přístupy obsaženými v recenzované knize.

Při recenzování knih zahraničních autorů je zapotřebí vzít v úvahu vědecké tradice v zemi původu a někdy též — když je to kniha s pedagogickým zaměřením — tamní školský systém.

Když je kniha dobrá, recenzentův úkol není nesnadný. I když musí upozornit na některé chyby a nedůslednosti v podrobnostech, může zdůraznit obecnou hodnotu knihy i svůj zájem o její látku.

Když však se kniha po pečlivém a objektivním rozboru nejeví dobrá, recenzent se musí vracet k jednotlivým bodům, znovu zkoumat místa, v nichž zpozoroval chybu, znovu srovnávat místa, jež považuje za slabá, s prameny nebo s druhotnou literaturou. Pro čtenáře by bylo nevhodné a pro recenzenta přímo škodlivé, kdyby za omyly prohlásil ty údaje či tvrzení v recenzované knize, které jsou ve skutečnosti správné a oprávněné. Jestliže se recenzent ujímá úlohy soudce, měl by být vyzbrojen vyššími, či alespoň přiměřenými znalostmi a zdravým úsudkem v podrobnostech i v celkovém zhodnocení.

Recenzent má vůči autorovi různé výhody. Má nebo měl by mít dost času, aby kontroloval literaturu, i takovou, která autorovi není dostupná. Často může použít recenze, jež vyšly dříve, a tím zlepšit svou znalost problému. Není nucen uvádět ve své recenzi všechna místa, která považuje za sporná nebo slabá, kdežto autor, často vázán cílem a výstavbou své knihy, je nucen zabývat se i problémy, které jsou obtížné nebo nedořešené.

Zásadně nesmí být vztah recenzenta k autorovi nepřátelský. Oba usilují o tentýž cíl, o pokrok poznání a jeho přiblížení vědecké či širší veřejnosti. Jejich činnost je různá: I když je recenzent více znalý problematiky než autor knihy, je činnost recenzentova druhotná ve vztahu k prvotnímu podání v recenzované knize.

Autor knihy je často na stejné pozici s recenzentem vůči nakladateli nebo redaktoru. Stává se, že recenzent poukazuje na takové věci, jako je chybějící rejstřík nebo nevhodná grafická úprava, a autor mu děkuje za tuto kritiku, neboť sám žádal o podobnou úpravu a ta byla nakladatelem zamítnuta z technických či finančních důvodů. Recenzentovy kritické připomínky mohou posloužit autorovi, aby zdůvodnil své vlastní názory a požadavky.

I když se recenzent snaží o objektivitu a vyhýbá se všem tvrzením nebo výrazům, jež by mohly být vykládány jako osobní kritika či dokonce útok, autor recenzované knihy se může cítit uražený fakty nebo tónem recenze. Podobné špatné pocity mohou vzniknout nedorozuměním. Recenzent je tedy povinen vyjádřit své názory tak jasně a jednoznačně, jak jen to dokáže. Ovšem jsou i autoři — mohli by být označeni jako přecitlivělí či dokonce neomylní — kteří mohou být dotčeni zcela zdůvodněnými a co nejzdvořileji vyjádřenými kritickými poznámkami.

Čím více je recenze kritická, tím větší úsilí musí recenzent věnovat přesnému a jak jen je možno objektivnímu předložení faktů, co nejjasnějšímu stanovení svých názorů s porozuměním a taktem a musí vyjadřovat své kritické či dokonce záporné úsudky bez osobního zaujetí. Takový postoj ponechává dveře otevřené pro další podrobnou diskusi. Věcné dohadování může pomoci jak autorovi, zvláště pokud připravuje další vydání své knihy, tak i recenzentovi. A — což je ještě důležitější — může podnítit další studium problému a snad i dovést k jeho uspokojivému vyřešení. Naopak osobní útok, zlehčení nebo posměch vůči knize může zabránit plodné výměně názorů a zvrátit diskusi vědeckých problémů v malicherné hašteření.

Recenzent má uvážit všechny možné důsledky i účinnost své recenze. Jejím prvotním úkolem je posloužit vědě a vědcům. Jako nejvyšší výkon v tomto ohledu se mohou uvést recenze, které zvyšují hodnotu recenzované knihy, takže knihu lze doporučit k užívání jen spolu s onou recenzí. To se

ovšem většinou stává knihám, v nichž jsou slabá místa a nedostatky či mezery.

Je možné uvést, že knižní recenze se někdy používají k osobním účelům, pro něž nebyly původně určeny. Má-li být autor knihy jmenován profesorem nebo jinak povýšen, mohou kladné recenze hrát značnou úlohu. Není ovšem potřebné zabývat se zde odpovědností recenzenta.

Recenze by se neměla stávat skvělou příležitostí pro recenzenta, aby ukázal, jak je chytrý. K tomuto účelu je vhodnější pozitivní výzkum přinášející nová fakta a postřehy. Postavení recenzenta se nezvýší útočností zaměřenou více vůči autorovi než vůči problémům.

Jestliže autor knihy užije možnost — poskytovanou jen některými recenzními orgány — aby odpověděl recenzentovi ve věcné diskusi, přivádějící problémy blíže k jejich vyřešení, je to náležité uznání pro recenzi a jejího pisatele. Často je dobrá recenze citována v dalších článcích a knihách i bibliografiích, a to i v takových, jež vždy recenze neuvádějí.

Recenze, jež je v podstatě kladná vůči námětu knihy a jejímu autoru a jež přitom nevyklučuje kritiku, může vést k plodným stykům mezi recenzentem a autorem. Může vést též k spolupráci na projektech, pro něž autor i recenzent mají zvláštní znalosti a zájmy.

Některé okolnosti mohou odvracet od recenzování knih. Nejprve obecný důvod: Čím více někdo recenzuje, tím méně je sám recenzován. Dříve bylo často nutné knihu recenzovat, aby se k ní recenzent vůbec dostal. Nyní tento důvod již odpadá, přesto však recenzování knih usnadňuje přístup k novým knihám.

Knihy nebo články jsou hodnoceny výše než recenze knihy, i když často právě knižní recenze vyžaduje hlubší znalost věci i více času k napsání než článek obdobné délky.

Psaní a uveřejňování knižních recenzí může být dobré východisko pro vědce na začátku jeho dráhy. Rozšiřuje obzor mladého vědce, který byl dosud ponořen do speciálních problémů své doktorské disertace a nyní je konfrontován s širšími požadavky vyučování a výzkumu. Recenzování ho vede k pečlivému čtení a rozboru nových publikací a k odpovědné formulaci názoru. Profesor filozofie na Karlově univerzitě Jan Blahoslav Kozák přirovnával recenzování k přivádění kyslíku do krevního oběhu, jež přináší zdraví mladým i starým.

Učitel může povzbuzovat své studenty, aby psali knihy i recenze. Může někdy i doporučit recenzenta redaktorovi, avšak obvykle si cestu k redaktorovi musí nalézt recenzent sám.