

# STAROZÁKONNÍ PERIKOPY V SYNAGOZE A V CÍRKVI

*Josef Smolík*

**ALTTESTAMENTLICHE PERIKOPEN IN DER SYNAGOGUE UND IN DER KIRCHE** In dieser Studie, die eine Vorarbeit für die Liturgische Kommission der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder ist, verfolgt der Autor die enge Verbindung zwischen der Perikopenreihe der Synagoge und der Kirche in den ersten fünf Jahrhunderten, in denen die alttestamentlichen Perikopen in der ganzen Kirche noch gelesen wurden. Er widmet dann besondere Aufmerksamkeit der alttestamentlichen Reihe der Brüderunität aus dem 16. Jahrhundert, zu der er keine Analogie findet. Am Schluss entfaltet er die exegetische Methode der „Prager Schule“ (S. Daněk, M. Bič, J. Heller) und ihre homiletische Anwendung (P. Ricoeur). Zugleich wird die Frage gestellt, wie man den Reichtum der jüdischen Exegese und ihre Methoden für die homiletische Praxis ausnutzen kann (Rendtorff).

Tato studie je předpokladem pro výběr starozákonních perikop a pro metodu exegese i homiletické meditace, jak na tom pracuje liturgický odbor česko-bratrské církve evangelické.

V synagoze i v církvi tvoří očekávání na Boží slovo z biblického textu při jeho výkladu a zvěstování ústřední prvek bohoslužebného života. E. Levinas pokládá výklad biblického textu za „nejvyšší bohoslužbu“.<sup>1</sup> Stejnou roli má výklad textu zejména v reformované tradici. Výklad a zvěstování biblického textu se děje v synagoze v rámci bohoslužebného shromáždění v sobotu a o židovských svátcích, v církvi v nedělním shromáždění a křesťanských svátcích. Tento rámec vytváří pozadí výkladu. Je pro výklad velice důležitý, jak je patrné na některých spisech Starého zákona (Kazatel, Rut, Píseň písní). První židovští vyznavači Ježíše Krista vzešli z židovských bohoslužeb v synagoze, s níž slavili její svátky. Vliv synagogy je patrný i v řadě jednotlivostí, s kterými se setkáváme později v rozvinuté křesťanské liturgii. Patří k nim umývání rukou,<sup>2</sup> sobotní světlo,<sup>3</sup> i políbení svaté před anaforou. V synagoze první Ježíšovi vyznavači uvěřili na základě zvěsti ze Starého zákona, který se v ní o sobotách čítal. Když vznikají v apoštolské

<sup>1</sup> E. Levinas, Židovský způsob výkladu Písma in: Etika a nekonečno, Praha 1994, 42–55, 50, 61.

<sup>2</sup> A. Baumstark, Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes, Chévetogne 1953, 3.vyd., 147 Barakot de la Mishna VIII,3.

<sup>3</sup> tamtéž

době samostatné bohoslužby, navazují na synagogální praxi.<sup>4</sup> Mezi badateli není sporu o tom, že církev přejala praxi čtení perikop a jejich výběr z synagogálních bohoslužeb. J. A. Jungmann to konstatuje: „Je dobře známo, že křesťanská služba čtení, kázání a modlitby má svůj model v službě sobotního rána v synagoze... a zpočátku byla tato služba pravděpodobně konána jako služba nezávislá. Křesťané k nezávislé službě byli nuceni, poněvadž se neúčastnili nebo nesměli účastnit židovské bohoslužby“<sup>5</sup> A. Baumstark líčí křesťanské shromáždění apoštolské doby takto: „V době apoštolů bylo součástí ranních sobotních shromáždění dvojí čtení, Zákona a Proroků, které patřilo k pozdnímu synagogálnímu ritu (Sk 13,15; 15,21; Lk 4,16–30. Const. apost. 5,11.)“<sup>6</sup> Z ranních synagogálních bohoslužeb pochází nejen čtení Starého zákona, nýbrž i velká litanická modlitba.

G. Dix<sup>7</sup> tento obraz doplňuje. V židovské synagogální praxi bylo zvykem, že první čtení bylo ze Zákona, který měl mezi Písmi nejdůležitější místo, pak následovaly žalmy a jedna nebo více perikop z Proroků nebo jiných knih. Křesťané později přejali při výběru perikop obrácený postup nežli synagoga. Synagoga volila postup sestupný, nejdřív Zákon, pak Proroci, církev postup vzestupný, nejdřív Proroci, potom Zákon, nejdřív epištoly, potom evangelia. Tento vzestupný postup připisuje G. Dix přihlížení k chronologickým zřetelům vzniku jednotlivých knih. Za Justina se ještě církev držela synagogálního postupu.<sup>8</sup> Zdá se, že po určité době měl Zákon v církvi přednostní postavení podobně jako v synagoze, a že byla přijata tradice sestupné volby textů. Brzy však docházelo na některých místech ke změně. Tak se v římském ritu z doby kolem roku 200 četl nejprve Ozeáš a pak Exodus při liturgii na Velký pátek.

Mezi četbou perikop se zpívaly žalmy (graduály), což byla synagogální tradice, kterou znal podle Dixe Ježíš a učedníci. Zpěv žalmu sloužil jako určitý odpočinek pro pozornost. Vedle toho nabízel vhodným výběrem meditativní komentář k textu, který utkvěl v srdci a myslí účastníka liturgie. Jako ukázkou takového užití žalmu a jeho vhodného výběru uvádí Dix žalm 90,1nn jako komentář k Ozeášovi 6 pro paschátní vigilii v Římě v 2. století. Zpěv žalmů byl svěřen sólistům, k nimž se jako refrén připojoval sbor, což

<sup>4</sup> R. Beckwith, *The Jewish Background to Christian Worship in: the Study of Liturgy*, vyd. A. Jones, G. Wainright, E. Yarnold, New York 1978, 39–51. J. Petuchowski, *The Lord's Prayer in Jewish Liturgy*, New York 1978.

<sup>5</sup> J. A. Jungmann, *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great*, Londýn 1959, 43.

<sup>6</sup> Viz A. Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, Chévetogne 1953, 3.vyd., 49.

<sup>7</sup> G. Dix, *The Shape of Liturgy*, Londýn 1945, 387n.

<sup>8</sup> Justin, *Apologia* I,67.

se zachovávalo až do 4. století. Tato tradice navazovala na synagogální bohoslužby, v nichž výzvou k lidu, aby se připojil k sólistovu zpěvu bylo „Halelujah“, jež se dodnes objevuje v graduálu před čtením Evangelia. Metoda zpívání žalmů vzájemně si odpovídajícími chóry, která pronikla do církve v Antiochii v letech 347–348, může mít svůj původ v židovských chrámových bohoslužbách.

Jak vypadala řada synagogálních perikop v prvním století, nemůžeme bezpečně zjistit. Židé zachovávají perikopy podnes (Zákon a Prorocy). Církev navázala na synagogální řady perikop. Dokládá to tradice církve v Sýrii, kde se četla tři čtení starozákonní (Zákon, Proroci, Spisy) a tři čtení novozákonní (evangelium, epištoly a apokalypsa). V syrsko-jakobitském ritu se dodnes čte Zákon a Proroci.<sup>9</sup> Vztah těchto perikop, které najdeme v lektionáři jakobitského patriarchy Athanasia V., k synagogálním perikopám je nesporný.<sup>10</sup> Jako doklad je možno uvést perikopu Iz 57, 14–58, která je v církvi zařazena na začátek církevního roku a v synagoze ji Talmud předpisuje pro den smíření. Pro Dixe je dokladem úzkého spojení křesťanských a židovských velikonoc výběr čtení z Oz 6 a Ex 12, jak jej nacházíme v římském ritu z doby kolem roku 200. Podle Kázání Melitona, biskupa ze Sard v Malé Asii, je patrné, že se tytéž perikopy četly o velikonocích také v jeho sboru, ačkoli se data velikonoc v té době lišila.<sup>11</sup> Objevil se dokonce názor jednoho židovského badatele, že křesťanské starozákonní perikopy jsou původním synagogálním čtením, které synagoga opustila a nahradila jiným, když je přejali křesťané.<sup>12</sup> Syrské perikopy vzbudily živý zájem ve dvacátých letech. Mohou mnoho napovědět o významu Starého zákona v prvotní církvi.<sup>13</sup>

Pouze ze Starého zákona se četlo, dokud nenabývaly novozákonní spisy literární podoby, k čemuž dochází koncem prvního století. Lze tedy mít za

<sup>9</sup> J. Jungmann, *Gottesdienst der Kirche*. Innsbruck, Vídeň, Mnichov 1957, 2. vyd., 127.

<sup>10</sup> A. Baumstark, cit. dílo: „Nous avons ... constaté la tenacité avec laquelle le lectionnaire du patriarche jacobite Athanase V. avait gardé fidèlement d'anciennes relations avec la liturgie juive de l'Ancienne Testament.“ Shody Syrského lektionáře s římským misálem najdeme v druhém čtení na Velký pátek (ustanovení židovských letnic z Exodu, Neděle svatodušní (ep. Pavlova ), modlitba ve vigílii paschalní, kterou jsme zmínili, jež výrazně potvrzuje vztah Starého a Nového zákona.

<sup>11</sup> G. Dix, cit. dílo 338.

<sup>12</sup> L. Venetianer, *Der Ursprung und die Bedeutung der Prophetenlektionen in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* L.XIII, 1909, 103–170.

<sup>13</sup> A. Baumstark, *Nichtevangelische Syrische Perikopenordnung*, Munster 1921, *Liturgiegeschichtliche Forschungen* III. F.C. Burkitt, *The Early Syriac Lectionary System in: Proceedings of the British Academy* X, 1921–23, 301–338.

to, že první generace židovských stoupců Nazaretského žila ze Starého zákona a že kerygma o Ježíši jako Kristu bylo předáváno ústně v moci Duchu. U Luthera najdeme zmínku, že by tomu mělo být v církvi takto až podnes.

Novozákonní čtení a jeho výběr se utvářelo ve vztahu k eucharistii slavené každou nedělí.<sup>14</sup> Velikonoční svátky a celý paschální týden měly vliv na sestavení řady perikop, podle některých anglikánských badatelů i na kompozici evangelí, zejména Matouše.<sup>15</sup> H. Schürmann, jak jsme uvedli, má za to, že k zavedení novozákonních perikop přispěla potřeba biblicky zakotvit křesťanské svátky, eucharistii, což nebylo možné na základě starozákonních perikop.<sup>16</sup> Při hledání vztahu mezi čtením ze Starého a Nového zákona vstoupila do zorného pole také otázka Zákona, Tóry, jež v řadě synagogálních perikop měla ústřední místo. Církev nepřijala řešení, které by starozákonním oddílům Tóry dávalo takové místo, jaké v novozákonním čtení mají evangelia. Postupným vývojem, kterému se ještě budeme věnovat, se dostávají do popředí při výběru perikop ze Starého zákona proroci. Jak je patrné už z evangelia podle Lukáše, otázka Zákona ztrácela v církvi z pohanů své dřívější místo.

Nejdůležitější částí církevního roku bylo pro církev období velikonoční. Pašijní příběh Ježíše Nazaretského byl interpretován a vyznáván na pozadí Božího spásného plánu, jak jej církev nacházela ve Starém zákoně. Nejstarší liturgický pramen *Sacramentarium Gelasianum*, zachycující pořad bohoslužeb v Římě kolem roku 413, pracující s materiálem ještě z doby přednicejské (před 325), uvádí starozákonní čtení pro velikonoční vigílii: Zvěst o stvoření, o oběti Abrahamově, o přechodu Rudého moře, příběh Jonášův a tři mládenců, jež jsou společné všem známým lekcionářům. S těmito čteními se setkáváme v lekcionářích galikánských, mosarabských, byzantských v různém počtu a výběru. Dvanáct čtení nacházíme shodně v Římě, Jeruzalémě, v galikánském lekcionáři z Luxeuill. Je příznačné, že v těchto perikopách chybí téma vzkříšení, z čehož někteří liturgové vyvozují dalekosáhlé závěry o rozdílnosti západní a východní spirituality, v níž hraje vzkříšení centrální roli.<sup>17</sup> Zdá se, že si západní církev v této věci uchovala vlastní tradici a odolala pojetí Orientu.<sup>18</sup> K. Berger podtrhuje židovské

<sup>14</sup> G. Dix, *The Shape of Liturgy*, Londýn 1949, 68 nn uvádí doklady, jak byl novozákonní text ve zprávách o poslední večeři ovlivněn liturgickou formou večeře Páně.

<sup>15</sup> P. Pokorný, *Úvod do Nového zákona*, Praha 1993, tuto hypotézu nezmiňuje, zřejmě ji novozákonní věda nepřijímá.

<sup>16</sup> H. Schürmann, *Starozákonní čtení o nedělích a svátcích*, in: *Teologické texty VIII*, (1997), 138.

<sup>17</sup> B. Fischer, *Die Lesungen der römischen Ostervigil unter Gr. d. Gr.* in: *Colligere Fragmenta*, Beuron 1952, 144–159.

pozadí paschy v souvislosti se čtením perikop ze Starého zákona: „Když je v textech velikonoční noci položeno rovnítko mezi paschální nocí vyjití z Egypta a nocí vzkříšení, pak se to děje jako pokračování rabínského srovnání čtyř nocí světového dění. První noc bylo stvořeno světlo, v druhé noci byl Abraham připraven obětovat Izáka, třetí noci došlo k vyjití z Egypta a čtvrtou noc přijde znovu Mesiáš. Tyto čtyři noci spadají v jedno v jedné noci paschy. To je mýtické myšlení. Křesťané se k němu ve velikonoční liturgii staré církve připojují. Také oni čtou ve velikonoční noci zprávu o stvoření, vzpomínají na vyjití z Egypta, připojují k tomu Ježíšovo vzkříšení a ve staré církvi se počítá pro velikonoční noc s příchodem Ježíše Krista.“<sup>19</sup> Tento způsob myšlení a cítění i úzkou souvislost s Izraelem vyjadřuje stará paschální modlitba: „ty, který jsi způsobil vysvobození lidu z egyptského otroctví, způsob, aby plnost světa vstoupila v syny Abrahamovy a v izraelskou důstojnost.“<sup>20</sup> Studium místa těchto perikop v univerzální církvi latinského Západu i řeckého Orientu dospívá Baumstark k závěru, že se tu jedná o velice starou tradici.<sup>21</sup>

Je nemožné dnes identifikovat řady starozákonních perikop, které přejala církev v prvním století. V prvních stoletích, kdy bylo zavedeno dvojí čtení z Nového zákona (epištola a evangelium) předcházelo také dvojí čtení ze Starého zákona (Zákon a Proroci), což bylo dědictvím synagogy. Liturgický vývoj však šel v latinské církvi tím směrem, že čtení starozákonní byla postupně zatlačována. V ritech galských, mosarabských, ambroziánském a římském, pokud v něm ještě bylo čtení z obou zákonů, se četba ze Starého zákona omezila na jedno čtení. Avšak i toto čtení bylo v Římě vypuštěno, pravděpodobně za liturgické reformy papeže Řehoře Velikého. Nejdéle se držely v římské mši starozákonní perikopy ve třech adventních nedělích.<sup>22</sup>

G. Dix má za to, že k opouštění starozákonních čtení v liturgii začalo docházet koncem 5. století v Konstantinopoli a teprve koncem 5. a začátkem 6. století v Římě. Vede jej k tomu skutečnost, že v římském lekcionáři zůstaly některé již zmíněné perikopy zachovány ještě v 7. století, jak svědčí tzv. Würzburgský kapitulář.<sup>23</sup> Římský ritus nepřestával čerpat ze Starého

<sup>18</sup> A. Baumstark, cit.dílo 185.

<sup>19</sup> K. Berger, *Wer war Jesus wirklich?* Quell Verlag 1995, 212n.

<sup>20</sup> *Sacramentarium Gelasianum* I,43: „...dum quoad uni populo a persecutione Aegyptica liberando dextrae tuae potentia contulisti in salute gentium per aquam regenerationis operari, praesta, ut in Abrahamae filios et in Israeliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo.“

<sup>21</sup> A. Baumstark, cit. dílo 184: „les leçons ... doivent ... passer pour des particularités tres antiques“.

<sup>22</sup> A. Baumstark, cit. dílo 24–27.

<sup>23</sup> Publikoval Dom G. Morin, *Révue Benedictine* XXVII (1910) 41–74.

zákona, jak je patrné z užívání starozákonních textů např. jako komentářů k evangeliím až do 6. století.<sup>24</sup> Vynechávání starozákonního čtení v jiných liturgiích vedle byzantské a římské postupovalo pozvolněji, dochází k němu v 7. a 8. století. Podle některých je zachování trojího čtení (tedy i starozákonního) znakem galikánských liturgií, což Dix popírá. Podle něho byla na Západě počátkem 5. století tři čtení běžná. Omezování biblického čtení byl obecný jev. Živou součástí křesťanských bohoslužeb zůstaly ze Starého zákona pouze žalmy, předně jako introitní písně nebo hymny a dále často jako responsorické čtení po epistole. Křesťané tak zachovali původní židovské užívání žalmů po čtení, což židovská tradice později opustila.<sup>25</sup> Jeronýmovy překlady žalmů přešly do praxe a jsou na některých místech užívány podnes. Je obtížné zjistit důvody vypuštění starozákonního čtení. Nepochybně tu působila snaha po zjednodušení pořadu bohoslužeb.

Lekcionáře západních ritů, které se zachovaly z 5.–7. století, zpravidla už starozákonní perikopy neobsahují. Setkáme se s nimi v tzv. liturgii Ambrožově (liturgia Ambrosiana) v lektionáři Galikánském (lectionarium Gallicanum) ze 6. století.<sup>26</sup> Obsahuje převážně perikopy z Izaiáše a Jeremiáše, jednu z Joele (pro neděli svatodušní), pro neděle postní jsou uvedena tři čtení, avšak pouze z Nového zákona, Starý zákon nahrazuje Apokalypsa Janova. Pro dies rogationis (postní dny před nanebevstoupením) jsou vybrány perikopy z Daniele 9, z knihy Tobiašovy, pro druhý den z Joele 1–2, knihy Judit, pro třetí den z Ozeáše 5–6 a z knihy Ester. Apokryfní knihy, jak je patrné, byly užívány v některých liturgiích, zatímco římská liturgie se soustředila jen na knihy kanonizované. Pro vigilií velikonoční má Ambrožova liturgie tyto oddíly: Gn 7,10–8,21; Gn 22,1–19; Ex 12,1–30; Ex 13 18–14,9; Ez 37,1–14; Iz 1,1; Joz 3–4; Joz 1; Dan 3.<sup>27</sup>

Jak ukazuje studie A. Baumstarka, nebyly řady perikop v jednotlivých oblastech totožné. Vznik perikopálního systému klade A. Baumstark do období před koncilium v Efezu (431).<sup>28</sup> Dokladem je mu zdrženlivost k pe-

<sup>24</sup> Dom B. Capella, Note sur le lectionnaire romain de la messe avant S. Grégoire in: *Révue de l'histoire ecclésiastique* XXXIV (1938) 556nn.

<sup>25</sup> Baumstark, cit.dílo 123: „Posvátná psalmodie tak přesáhla míru, která jí byla ponechávána v bohoslužbách synagogálních.“

<sup>26</sup> Jedná se o lektionář z Luxeuil: *Lectionarium Gallicanum* in: Migne, *Patrologia latina* LXXII, 171nn.

<sup>27</sup> Výběr perikop pro velikonoční vigilií, které tvoří jakýsi starozákonní rámec pro pochopení velikonoční zvěsti, byl co do počtu i obsahu v různých oblastech odlišný. Dáme-li dohromady liturgie v Římě, v Jeruzalémě a v Gallii, dostaneme tento seznam: Gn 1,1–21, 2,1–2, Gn 5–8, Gn 22,1–19, Ex 14,24–31, 15,1, Iz 54,1–7, Iz 55,1–11, Bar 38–39, Ez 37,1–14, Iz 4,1–6, Jon 3,1–10, Dt 31, 22–30, Dan 2, 1–24.

<sup>28</sup> tamtéž 135

rikopám mariánským. Perikopy kolovaly po celé církvi a jednotlivé řady se vzájemně ovlivňovaly. „V žádném případě není možno pochybovat, že ze strany Říma existovalo přejímání perikop užívaných v liturgiích řeckého Orientu. Vliv Východu lze ilustrovat na syrském lekcionáři, který obsahuje i starozákonní perikopy. Srovnáním s epištolními a evangelijními perikopami římského ritu se starozákonními perikopami syrského lekcionáře dochází Baumstark k závěru, že je možno prokázat jejich vzájemnou obsahovou souvislost z doby, kdy v Římě byly ještě užívány perikopy ze Starého zákona.<sup>29</sup>

Pokud jde o novozákonní perikopy, zachoval se systém římský, který církev přejala v době Karla Velikého. S římskou perikopální řadou, která tvořila po staletí řadu starocírkevních perikop, se setkáváme už v 4. století v postile Řehoře Velikého. Z doby Karla Velikého je zachovává Homiliář P. Diakona.<sup>30</sup> Na řadu starocírkevních perikop kázal M. Jan Hus, husitští kazatelé i Jednota bratrská. Luther měl vůči epištolním perikopám výhrady.

Čtení ze Starého zákona na Západě od 5. století mizí. Poněkud odlišná byla praxe anglikánské církve.<sup>31</sup> Ztráta Starého zákona (s výjimkou žalmů) v bohoslužebném životě církve s sebou nesporně nesla negativní důsledky: ztrátu ostražitosti a odolnosti církve vůči řeckému myšlení, projevující se důrazem na askezi, i proti právnímu myšlení latinskému, proměňujícímu církev na hierarchickou strukturu poslušnosti po vzoru římské armády (dopis Klementův), útlum až vymizení prorocké kritiky moci a sebekritiky, individualizaci eschatologické perspektivy na spásu jednotlivé duše.

Jakým způsobem žil Starý zákon v církvi koncem prvního tisíciletí a v raném středověku, je předmětem bádání. Je možno sledovat jeho význam pro renesanci církve a bohosloví v klášteře sv. Viktora v Troyes. V bohoslužebném životě církve se však se Starým zákonem nesetkáváme.

Teprve v reformaci dochází k změně. Luther a obzvláště Calvin Starý zákon vykládají a kázou na něj.<sup>32</sup> Velice významnou roli hrál Starý zákon v české reformaci. Odkazovalo k němu už heslo „zákon Kristův.“ V české reformaci pak nabyl tento důraz i konkrétního důsledku v zavedení starozákonních perikop jako podkladu pro kázání v ranních shromážděních. S těmito perikopami se setkáváme v bratrských postilách z druhé polovice 16. století. Původ perikop však smíme hledat už u Lukáše Pražského, na nějž podle R. Říčana navazuje postila Ondřeje Štefana z roku 1575.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> tamtéž 140nn.

<sup>30</sup> Homiliarius Pauli Diaconi in: Migne, *Patriologia latina* XCV, 1159nn. O vývoji perikop na Západě viz E. Ranke, *Das kirchliche Perikopensystem*. Lipsko 1847.

<sup>31</sup> F. E. Brightman, *The English Rite*, 2. sv. Oxford 1915.

<sup>32</sup> J. Smolík, *Kázání v reformaci*, Praha 1957

Bratrské starozákonní perikopy kladou nejen otázku po jejich původu, nýbrž i otázku po jejich speciální povaze. Odkud je Jednota přejala, je stejně tak nevyjasněnou otázkou, jako odkud biskup Lukáš přejal svůj eucharistický formulář. Zdá se, že na pražské univerzitě, jejímž bakalářem bratr Lukáš byl, existovaly staré materiály, z nichž čerpal. V liturgických textech se objevují některé náznaky přejímání starého materiálu už z 11. století. Podrobnější rozbor ukazuje, že volba perikop je spoluurčována evangelijními perikopami na příslušnou neděli, což pomáhá odhalit tradiční interpretaci starozákonního textu. Zvláštní povaha těchto perikop spočívá v tom, že obsahují vedle perikop prorockých, s nimiž se setkáváme v synagogálních řadách a v novém misálu, také perikopy ze žalmů, což nemá nikde obdobu. Bratří přejímají nebo předjímají kalvínskou tradici v Ženevě, kde žalmy nejsou jen zpěvy užívanými v bohoslužbách, nýbrž jsou pro Calvina také základem kázání.<sup>34</sup> Bratří spolu s reformovanou, ale i luterskou tradicí nacházejí v žalmech slovo Boží, které má být zvěstováno.

Perikopy jsou převážně voleny z proroků, předně z proroka Izaiáše.<sup>35</sup> Potvrzuje se, co jsme zjistili, že most k Novému zákonu tvoří ve Starém zákoně knihy prorocké. Srovnání bratrských perikop s dnešními perikopami synagogálními vede ke zjištění, že se obsahově, i když ne vždy zařazením, do velké míry překrývají.<sup>36</sup> Římskokatolická církev se po II. vatikánském koncilu vrátila k zavedení jedné starozákonní perikopy pro neděli. I tyto perikopy čerpají z výběru synagogálního. Najdeme totiž tytéž perikopy v bratrském a římskokatolickém systému, i když pro různé neděle.<sup>37</sup>

V současné době přikročila církev římská k zařazení starozákonních perikop do nového misálu. Opustila starocírkevní perikopální řadu, rozptýlila starocírkevní perikopy do tří řad a přibrala perikopy nové. Podobně postupovala i ve výběru perikop starozákonních. Najdeme v tomto výběru převážnou většinu perikop, které obsahuje starocírkevní tradice, jak je

<sup>33</sup> O. Štefan, Výklad řečí Božích, kteréž ve dny nedělní a sváteční v shromážděných křesťanských od učitelů Jednoty Bratrské obecně předkládány bývají 1575, zvané též Postila Kralická (Knihovna musea v Praze 35 C 1, Univ. knihovna v Praze 54C 255).

Jan Kapito, Postilla, to jest kázání, kteráž na řeči Boží ke dnům svátečním přináležející, přes celý rok činěna bývají, v nichž po částkách artikule vřý obecné křesťanské se vykládají (Knihovna Národního musea 35 C 3)

R. Říčan, Dějiny Jednoty bratrské, Praha 1957, 285.

<sup>34</sup> J. Smolík, Kázání v reformaci

<sup>35</sup> Statistický přehled vypadá takto: Izaiáš 18, Jeremiáš 5, Ezechiel 3, Zákon 8, Žalmy 14, dále ojedinele Joel, Jonáš, Ozeáš, Micheáš.

<sup>36</sup> Statistika: překrývá se 29 perikop

<sup>37</sup> Jako příklady lze uvést: Perikopy z Izaiáše jsou napořád tytéž v řadě bratrské a v misálu (i novém)



přejala Jednota bratrská, vedle celé řady perikop nových. Římský misál nemá mezi starozákonními perikopami perikopy ze žalmů. Zkušenosti se starozákonními perikopami v novém misálu vedly k svolání konference *Jahr der Bibel 1992*, jejíž průběh dokumentuje Franz Ansgar.<sup>38</sup> Publikované příspěvky sborníku dosvědčují, že se v situaci dialogu se synagogou klade řada závažných hermeneutických i systematických otázek v souvislosti se starozákonními texty a jejich interpretací.

Vše, co jsme sledovali, dosvědčuje, že v starozákonní vědě dochází k hluboké změně paradigmatu. To otevírá cestu k novému zvážení hermeneutických metod. Nové zhodnocení historicko-kritické metody vyplývá z krize, do níž se starozákonní věda dostala, když se jí uzavřela cesta dopředu, do textu, tím, že uvízla na subjektivistických konstrukcích a přestala vytvářet předpoklady pro zvěstování. Židovská exegetická metoda je sama o sobě kritikou historicko-kritické metody. Židovští vykladači nikdy nepřijali „teorii pramenů“.<sup>39</sup> V židovské tradici je Starý zákon chápán jako jednotný celek, který je předmětem halachického a hagadického výkladu. Židovská exegese nevytváří teologické systémy Starého zákona, jak tomu je v křesťanské starozákonní vědě, jejíž ambicí je napsat teologii Starého zákona.<sup>40</sup>

Přístup křesťanského exegeta ke Starému zákonu je rozdílný od přístupu vykladače židovského. Projevuje se to v tom, že pro křesťanského exegeta patří Starý zákon do křesťanské bible spolu se Zákonem novým. Chápání Starého zákona v tomto kontextu způsobuje, že si křesťan nesnadno uvědomuje, že Starý zákon existoval dřív, než vznikla církev a Nový zákon. To klade otázku, zda je dnes pro církev relevantní předkřesťanský, židovský význam textu Starého zákona. Jestliže to popřeme, vykládáme Starý zákon z Nového, který se nám stane normou. Starý zákon pak chápeme jako předstupeň k Novému zákonu (typologicky, christologicky, spásně dějinně). Starý zákon je pak buď překonán, nebo pouhým protiobrazem Zákona nového.

Pochopí-li však křesťanský vykladač Starý zákon v jeho židovském smyslu jako relevantní, vystávají nové úkoly vyložit Starý zákon v jeho

<sup>38</sup> F. Ansgar, vyd.: *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*. St.Ottilien 1997, recense in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 147, 1(1999) 86–88.

<sup>39</sup> P. M. van Buren, *Discerning the Way*, New York 1980, 138, upozorňuje na názor F. Rosenzweiga, který chápe různé prameny jako názory pozdějších interpretů po vzoru rabínských vykladačů Mišny a Gemary.

<sup>40</sup> R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Überlegungen zu einem Neuanatz* in: R. Rendtorff, *Kanon und Theologie* 1–14, 12.

vlastním kanonickém kontextu. „V tom případě se jedná o nový teologický přístup, při kterém bereme vážně židovské náboženství v jeho samostatnosti a sebepochopení.“<sup>41</sup> Tento přístup vede k otázce, jaký je vztah křesťanské exegese k exegesi židovské, dále jaký má teologický smysl skutečnost, že se židovská bible stala součástí bible křesťanů, čímž byla zasazena do nového kontextu. Obě otázky mohou vést k plodnému rozhovoru židovských a křesťanských vykladačů.

Jak jsme již zmínili, je podstatou midrašů, že berou bibli jako celek tak, jak je, a ptají se po vzájemných vztazích mezi různými texty, aniž by dbaly na domnělé stáří textů nebo jejich předcházející dějiny.<sup>42</sup> Tento výklad očekává na slovo zjevení za textem. Činí tak zasazením textu do věkovité tradice<sup>43</sup> (viz výklady Levinasovy). Křesťanský vykladač vstupuje do textu z přítomnosti Vzkříšeného v společenství církve. Rozhovor o těchto otázkách a jejich aplikace v biblické práci může přinést značný užitek. Je třeba se vrátit k oněm obdobím dějin, kdy se objevovaly projevy společné práce nad Starým zákonem mezi rabíny a křesťanskými bohoslovci (např. Raši a Mikuláš Lyra).

Dostáváme se k homiletickým otázkám. Předpokladem exegese a homiletického zpracování textu je vstoupit do tradičního procesu, který má svoji kontinuitu sahající až k nám. To znamená, jak to formuluje J. Heller, v tradici a z ní žít, v její podstatě ji předávat, a to tvořivě, dát se tradičním procesem zasáhnout a strhnout, dát se zajmout jejím vnitřním pohybem. Daněk k tomu připomíná, že se to děje v kontextu modlitby, vyjadřující naději, že tak jako Slovo promlouvalo v minulosti, promluví i ke mně dnes.<sup>44</sup>

Tento vstup „dovnitř“ Písem se diametrálně liší od běžného homiletického přístupu, který je stále ještě určován dějpravým historismem nebo didaktickým moralismem, což brání proniknout k jádru věci. Až do 18. století církev do Písma vstupovala, teprve osvícenství svým důrazem na etiku a svým historismem tento přístup odsunulo. Výběr starozákonních církevních perikop, jež už období prvních století vybralo předně z proroků (převážně z Izaiáše) a ze žalmů, odráží zcela jiný přístup k Starému zákonu, než je přístup dějpravý, který vnáší do biblického textu řeckou linii lineárního času, v němž události následují po sobě, zatímco v hebrejském

<sup>41</sup> tamtéž 13.

<sup>42</sup> R. Rendtorff, *Rabbinische Exegese und moderne christliche Bibelauslegung* in: *Kanon und Theologie* 15–22, 21.

<sup>43</sup> E. Levinas, *Zjevení podle židovské tradice*, in: *cit.dílo* 61: vědomí jednoty, aniž k tomu potřebovaly svrchovanou doktrínu.

<sup>44</sup> S. Daněk, *Dějiny a písemnictví starozákonní* in: *Kalich VII* (1922) 28–35, 34n.

časе jsou vedle sebe, vzájemně se prolínají v širokém tradičním procesu. (Připomeňme jen dvojí vypsání starozákonních příběhů v knihách Samuelových a Královských a v knize Paralipomenon.) Historický zájem, který podtrhuje americká škola Albrightova, není rozhodující. Ilustrace, kterou zmiňuje B. J. Diebner, to osvětluje: Slova starého požehnání v Gn 48,20 nejsou v textu konzervována z archiválních důvodů, nýbrž z důvodů kerygmatických. Kerygmatický záměr požehnání nabývá na aktuálnosti od druhého století před Kristem. Historická kritika má za úkol zjistit tuto aktuálnost textu, je jakousi „Zeitgeschichte der Textauffassung“<sup>45</sup> (dějinami současného pojetí textu). Zejména K. Berger rozpracovává tezi, že biblické slovo koluje v času dějin, aby v určité situaci zazářilo jako aktuální kerygma.

Čtení biblického textu, které se děje v rámci tradičního procesu, přihlíží ke kanonizačnímu a redakčnímu záměru společenství víry, v němž ke kanonizaci a redakci došlo. Tento záměr, jímž toto společenství vyjadřuje vlastní sebepochopení a pochopení Božích skutků, je do značné míry zjištělné ze struktury jednotlivé knihy a jejího místa v kánonu i ze záměru kanonizace. Biblické bádání dochází po peripetích, jež představovala nábožensko-dějinná škola, škola dějin formy, k novému přístupu. R. Rendtorff jej vyjadřuje takto: „Zabývat se konečnou „kanonickou“ podobou biblických knih, chápat ji na základě procesu vzniku každé z nich, a navíc se ptát po záměru výpovědi konečného tvaru samého. V mnoha případech se při tom ukazuje, že pochopení knihy se dá plně odvodit teprve odtud a že i mnoho jednotlivých momentů je pochopitelných až na základě konečné podoby a jejích intencí.“<sup>46</sup> Ztvárnění, struktura biblických knih a kánonu v jejich nynější formě není výsledkem nahodilostí. V rámci redakčního a kanonizačního záměru je za strukturou textu Boží zjevení, slovo Boží. M. Prudký se ptá právě po tomto zjevení za textem. Kde je? Je „ve vyprávěném příběhu, jak tvrdí teologové historicko-kritické školy, nebo ve sboru (sociálním systému), který dal vznik textu, nebo v řádu a kontinuitě stvoření v jeho mudroslovném pochopení, nebo v dynamické souhře biblického kánonu a společenství víry, nebo ve zkušenosti aktuálního vyznavače (např. ve zkušenosti utlačovaných, žen atd.) nebo v narativním světě, který vzniká v textu pro posluchače, nebo v imaginaci autora, vypravěče nebo vykladače?“<sup>47</sup> Všecky tyto přístupy se v biblické teologii objevují a ukazují

<sup>45</sup> J. Heller, *Der Traditionsprozess in der Auffassung der Prager Alttestamentler* in: *Vetus Testamentum XXXII* (1982) 219, srovej B.J.Diebner, *Juda und Israel* in: *Landgabe. Festschrift für Jan Heller*, Praha 1995, 86–122, 115.

<sup>46</sup> R. Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha 1996, 355.

<sup>47</sup> M. Prudký, *Leo G.Perdue, The Collapse of History*, in: *Communio viatorum*, 40, 1, 1998, 82n.

na nutnost chápat zjevení mnohem otevřeněji, pluralitněji, než k tomu byla ochotna ortodoxie. Při tom však je třeba nalézt integrujícího jmenovatele.

Jestliže struktura textu sama vyjevuje zvěstný záměr v kontextu kánonu a knihy, nevstupujeme exegetickou prací a homiletickou meditací do sféry mimo dějinný čas, do věčnosti Slova, do jakési doketistické, mystické izolace mimo dějiny? Nepřihází se to S. Daňkovi, když heslem „facta labuntur, verbum fit“<sup>48</sup> odkazuje podobně jako Bultmann dějinná fakta do oblasti bohoslovecké bezvýznamnosti a připisuje teologický náboj pouze Slovu, nikoli faktům?

Takový únik by byl v rozporu s obsahem biblického zjevení, s nejvlastnější povahou Slova. Proměňoval by společenství kolem Slova v izolovanou komunitu zasvěcenců do jeho tajemství, vedl by posléze k názoru, že kosmos je skryt v tajemství 24 písmen hebrejské abecedy. Dějinná dimenze patří ke Slovu bytostně, jak to je patrné u proroků. Patří k němu tak, jako patří Pilát do kréda. Dějinnost biblické zvěsti však je třeba chápat diferencovaně. Osvícenský duch vede moderního posluchače, aby se pídil po dějinných faktech, o nichž text podává zprávu. Heslo „Bible má přece pravdu,“ jež je produktem tohoto přístupu, užívajícího všech metod historické vědy k zjištění faktů, stále ještě oslovuje a má ve fundamentalistických kruzích sílu přesvědčivého argumentu pro pravdu Písma. I kazatelé se pustí do historizace, moralizace a psychologizace biblických zpráv, aniž by cítili, že tyto zprávy se takovému přístupu přičí a že jsou v rozporu s idealistickou etikou naší doby. Náznaky historické situace Izraele v Starém zákoně poskytují kazatelům dějinné analogie pro přítomnost, takže káží nejednou na tyto analogie, nikoli na záměr textu.

Je nanejvýš na čase přestat s tímto historizujícím a psychologizujícím přístupem, nemáme-li vydat Starý zákon na pospas kritickým úšklebkům, které v něm i s takovým G. Grassem vidí snůšku krutostí a násilí. Historický přístup uvízne napořád na této mělčině. Historickými událostmi za textem ani jejich pochopením v historickém rámci nelze začít, neboť jejich „historičnost“ je jiné kvality než historická fakta, s kterými pracuje historická věda. Začneme-li historickými fakty textu, snadno se dostaneme při homiletické meditaci do vod „historismu“, který se Daňkovi přímo hnusil. To, že nás nezajímá intence textu, záměr autora, zařazení v kánonu, proměňuje homiletickou meditaci v subjektivní snůšku asociací libovolné vzájemné vazby mezi textem a kazatelem.

<sup>48</sup> S. Daněk, Kalich IX (1924), 27–35, S. Daněk, Verbum a fakta, in: Ročenka Husovy fakulty VIII (1937), 11–38, 32n. Viz též M. Bič, Slavomil Ctibor Daněk in: S. Daněk, Vybrané stati. Praha 1977. 51–64.

K dějinným faktům v Písmu přistupujeme z roviny kérygmatické, z pozice Slova. V evangeliích to je zvláště patrné. Ježíšův dějinný příběh je v nich vyznáním, které je odrazem setkání se Vzkříšeným. Stejně tak jsou starozákonní příběhy vyznáními. Historické dimenze biblických příběhů tak bývají pouze naznačeny a nejednou jsou nerozluštitelné, ať už jako *bruta facta* dějinné události nebo jako historicko-literární proces jejich písemné fixace. Boje o „historického Ježíše“ jsou dokladem složitosti této otázky. Ve Starém zákoně je tomu nejinak. Jestliže se seznamy králů v knihách Královských i některé příběhy Davidovy jeví historii velice blízké, jiná vyprávění vstoupila natolik do vyznavačského kérygmatu, že jejich historické kontury mizí v hávu mytologického zpracování. Jindy, např. u Joba, není důležitá otázka, kdy biblický svědek žil, ale to, co říká.

Konečně jsou v Starém zákoně příběhy, které jsou našimi příběhy dnes. I. Greenberg připomíná, že „v každé generaci žid chápe sám sebe jako by sám vyšel z Egypta, což každému křesťanu umožňuje zakusit smrt a vzkříšení Ježíše Krista.“<sup>49</sup>

Jinou formu historicity představuje tzv. přítomnost textu, to je dějinný kontext, ve kterém došlo k redakci textu, jak ji máme v kánonu, případně k jeho kanonizaci. Již jsem zmínil, že tato přítomnost textu spadá převážně do období po exilu, a to ještě před helenizací. Ukázal jsem, jak významnou roli tu hrál právě judaismus. Bádání v této věci je na počátku.<sup>50</sup>

Filosofická hermeneutika dochází k obdobným závěrům, které jsme uvedli jako důsledky starozákonního bádání. P. Ricoeur odmítá při exegesi textu pátrání po subjektu, „který se skrývá za textem“.<sup>51</sup> Obecná hermeneutika vyžaduje, aby mezi strukturální výklad a sebepochopení bylo vloženo jako nutný zprostředkující článek rozvinutí „světa textu“,<sup>52</sup> kterým Ricoeur rozumí Boží království, nové bytí. Kázání jako dílo promluvy je v určité vzdálenosti od intence tvůrce textu i od jeho prvotního posluchačstva, což vyžaduje, aby nová událost promluvy (kázání) byla podobně jako dílo umělecké dílem tvůrčím.

<sup>49</sup> I. Greenberg, *Umkehr und Erneuerung*, 270.

<sup>50</sup> E. Würthwein, *Der Text des A.T.*, 1973, 4.

<sup>51</sup> P. Ricoeur, *Filosofie a zvláštnost náboženské mluvy* in: *Život, pravda, symbol*, Praha 1993, 241–254, 251.

<sup>52</sup> *tamtéž* 248nn.