

TEOLOGICKÁ REFLEXE

1999

Martin Prudký Exegeze starozákonní perikopy
a její život v křesťanské tradici

Petr Pokorný „Neboť kde jsou
dva nebo tři shromážděni...“

Josef Smolík Starozákonní perikopy
v synagoze a v církvi

Johannes Dantine Význam teologie
v sekulární společnosti zítřka

Ladislav Beneš Některé impulsy k pojetí hudby
z protestantského hlediska

Pavel Filipi Teologie, řád a úřad

Josef B. Souček Izrael a církve
v myšlení apoštola Pavla

2 / 1999

Teologická REFLEXE

2

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy

Odpovědný redaktor ThDr. Pavel Filipi

Zástupce ThDr. Jindřich Halama

Návrh obálky, graf. úprava a sazba Daniel Trojan

Vytiskl Čihák TISK, Praha 10

Doporučená cena jednoho čísla 59 Kč

Roční předplatné 112 Kč,

pro studenty teologie a nepracující důchodce 70 Kč

Vychází dvakrát ročně po 96 stranách

Knihkupcům poskytujeme obvyklý rabat

Objednávky pošlete na adresu redakce

Adresa redakce:

Teologická reflexe, Černá 9, 115 55 Praha 1

Telefon: 21 988 417, 21 988 205

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz

This periodical is indexed in *Religion index one: Periodicals*, the *Index to Book Reviews in Religion*, *Religion indexes: RIO/RIT/IBRR 1975 – on CD-ROM*,

and the *ATLA Religion Database on CD-ROM*, published by the American

Theological Library Association, 820 Church Street, Evanston, IL 60201-5613

E-mail: atla@atla.com

WWW: <http://atla.library.vanderbilt.edu/atla/home.html>

Upozornění pro předplatitele

Úhrady předplatného poukazujte na **nový účet ETF UK u České spořitelny a. s., Vodičkova 9, 111 21 Praha 1, č. ú. 35 3062 457-018/0800**. Jako variabilní symbol pro identifikaci odesílatele uveďte vždy číslo, které je na štítku s adresou.

Zájemcům o starší ročníky můžeme nabídnout (do vyčerpání zásob) mimo sešit 1/95 všechny vydané ročníky od roku 1995.

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

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

POZNÁMKA NOTIZ • NOTE

Josef Dolista: O budoucnosti církve 101

ČLÁNKY AUFSÄTZE • ARTICLES

Martin Prudký 103

EXEGEZE STAROZÁKONNÍ PERIKOPY A JEJÍ ŽIVOT V KŘESŤANSKÉ TRADICI (Iz 44,1–5) THE LIFE OF Isa 44,1–5 IN THE CHRISTIAN TRADITION

Petr Pokorný 120

„NEBOŤ KDE JSOU DVA NEBO TŘI SHROMÁŽDĚNI...“ (Mt 18,20)

“FOR WHERE TWO OR THREE ARE GATHERED...” (Matt. 18:20)

Josef Smolík 131

STAROZÁKONNÍ PERIKOPY V SYNAGOZE A V CÍRKVI ALTTESTAMENTLICHE PERIKOPEN IN DER SYNAGOGE UND IN DER KIRCHE

Johannes Dantine 144

VÝZNAM TEOLOGIE V SEKULÁRNÍ SPOLEČNOSTI ZÍTŘKA

DIE BEDEUTUNG DER THEOLOGIE
IN DER SÄKULAREN GESELLSCHAFT VON MORGEN

Ladislav Beneš 154

NĚKTERÉ IMPULSY K POJETÍ HUDBY Z PROTESTANTSKEHO HLEDISKA

ZUR AUFFASSUNG DER KIRCHENMUSIK IM PROTESTANTISMUS

Pavel Filipi 164

TEOLOGIE, ŘÁD A ÚŘAD

THEOLOGIE, KIRCHENORDNUNG UND KIRCHLICHES AMT

Josef B. Souček 173

IZRAEL A CÍRKEV V MYŠLENÍ APOŠTOLA PAVLA

ISRAEL UND DIE KIRCHE IM DENKEN DES APOSTEL PAULUS

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

F. Čapek: Spletitá cesta ke kánonu Starého zákona 183

J. Halama: Jaký řád má svoboda? 185

P. Pokorný: Kurt Schubert, Bibel und Geschichte 186

P. Sláma: Prostřený stůl – texty k dialogu křesťanů a Židů u nás ... 187

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

ThDr. Ladislav Beneš, Evangelická teologická fakulta UK, Černá 9,
115 55 Praha 1

Mgr. Filip Čapek, Tábořská 21, 140 00 Praha 4

Josef Dolista, Teologická fakulta JČU, Kanovnická 22,
370 01 České Budějovice

Prof. ThDr. Pavel Filipi, Evangelická teologická fakulta UK, Černá 9,
115 55 Praha 1

ThDr. Jindřich Halama, Evangelická teologická fakulta UK, Černá 9,
115 55 Praha 1

Prof. ThDr. Petr Pokorný, Evangelická teologická fakulta UK, Černá 9,
115 55 Praha 1

ThDr. Martin Prudký, Evangelická teologická fakulta UK, Černá 9,
115 55 Praha 1

Mgr. Petr Sláma, Evangelická teologická fakulta UK, Černá 9,
115 55 Praha 1

Prof. ThDr. Josef Smolík, ThDr. h. c., D. D. h. c., STM,
Evangelická teologická fakulta UK, Černá 9, 115 55 Praha 1

Mgr. Jaroslav Sýkora, Biskupcova 31, 130 00 Praha 3

Mgr. Ondřej Stehlík, U pošty 1098/6, 180 00 Praha 8-Libeň

Doc. ThDr. Jan Štefan, Evangelická teologická fakulta UK, Černá 9,
115 55 Praha 1

O BUDOUNOSTI CÍRKVE

Budoucnost církve není zajištěna kvantitou jejích členů, ale kvalitou víry, naděje a lásky křesťanů, kteří budou vytvářet spíše malá společenství. Nesmí se však stát ghettem nebo prostředkem k vlastnímu psychologickému uspokojení, ale budou přitažlivá svým alternativním přístupem k životu. J. Zvěřina to vyjádřil v době totality radikální výzvou: „Rozhodování přistoupit ke křesťanskému společenství bude stále těžší zkouškou charakteru. Na jedné straně bude tomu bránit pohodlnost, lhostejnost, předsudky, tyranie veřejného mínění a naše poloviční víra; na druhé straně strach z diskriminace a pronásledování, podlehnutí protináboženské propagandě a licoměrnosti, poráženecká morálka před mocenskými prostředky likvidace náboženství a církví. Křesťanství nikdy neexistovalo jako ‚soukromé‘ náboženské přesvědčení. V dobách pronásledování tím méně. Nezachráním nás žádný kompromis, kapitulace – ale jen spojenectví v dobrém.“¹

Církev budoucnosti bude zbavena vši okázalosti a bude dialogická. „Právě církev dialogu bude také církví chudou a sloužící, která má pro lidi slovo evangelia: bude méně *ze světa* a víc *ve světě!*“² Církev budoucnosti nalezne nový styl přítomnosti mezi lidmi.

Francouzský teolog a filozof Olivier Clément zdůrazňuje ve svém díle nut-

nost vytváření duchovních základů budoucnosti.³ Děje se to tím způsobem, že církev bude mít „povinnost překonat modernost zevnitř; povinnost odpovědět na argumenty zla; povinnost převzít, teologicky a duchovně, planetární jednotu; povinnost vytvořit nový životní styl“.⁴ Církev má povinnost zvěstovat živého Boha, nikoli Boha křížových válek, ale musí přinášet mezi lidi přátelství a možnost duchovní výměny. „Budoucností křesťanství by tedy bylo znovu najít liturgický a mystický pohled na kosmos. (...) Křesťanskou odpovědí pro zítřek bude opět najít a aktualizovat nesmírné duchovní dědictví křesťanství. Církev budoucnosti bude muset najít svou jednotu, lásku ke kráse a k meditaci.“⁵

Podle erfurtského biskupa Joachima Wankeho budoucnost církve spočívá v tom, že vhodným a dostatečným způsobem bude poukazovat na smysl života a jeho základní orientaci v duchu evangelia.⁶ Budoucnost církve budou vytvářet přitažlivé bohoslužby, hlásání víry srozumitelným jazykem, pastorece ochotná a schopná dialogu, služba bližním. Budoucí církev bude prezentovat křesťanství jako osvobození člověka, které vychází z pravdivosti a náročnosti vůči etickým hodnotám. Budoucnost církve je v ekumenickém soutěžení církví, které vyplývá z otázky, která církev

¹ J. Zvěřina, *Odvaha být církví*, 40.

² Y. Congar, *Za církev sloužící a chudou*, KN, Kostelní Vydří 1995, s. 99.

³ Srov. O. Clément, *Pohledy do budoucnosti*, s. 103–118.

⁴ Tamtéž, s. 104.

⁵ Tamtéž, s. 117.

⁶ Srov. publikovanou přednášku erfurtského biskupa J. Wankeho pod názvem *Církev v proměně doby*, in: *Setkání – Aktuality* (20–21/1998) s. 3.

bude víc a hlouběji náležet Kristu. „Církev má dnes stejné možnosti jako před převratem. Může zapalovat světlo tam, kde lidé už nejsou spokojeni se svým náhradním umělým osvětlením. Vyžaduje to ale velkou trpělivost, víru a nepodrážděnost. Především však vlastní ryznost a pravdivost.“⁷

Pastorální teolog Paul M. Zulehner poukazuje na nutnost pravdivosti života u institučních představitelů církve. „Instituce se tedy dnes budou muset

snážit, aby osoby, jež je reprezentují, žily to, co instituce představují.“⁸ Podle jmenovaného pastorálního teologa se stále více lidí nespokojuje s chladem racionality a blízká budoucnost ukáže, že vstupujeme do mystického věku. Lze jen souhlasit s jeho vyznáním: „Důvěřuji Bohu, že nás svou prozřetelností zachová na cestě, která k životu v pokoji vede, a jestliže jsme z ní v důsledku viny a tragické nezpůsobilosti sešli, že nás na ni znovu přivede.“⁹

Josef Dolista

⁷ Tamtéž, s. 3.

⁸ P. M. Zulehner, *Církev: Přístřeší duše: situace a perspektivy*, Portál, Praha 1997, s. 79.

⁹ Tamtéž, s. 91.

Teologický sborník 3/99 (říjen 1999) přináší v hlavním bloku studie k tématu: „Politické úkoly církve a teologie“ (J. B. Metz, T. Noble, L. Boff, P. Fiala, J. Stříbrný). Zároveň osmi příspěvky otevírá diskusi o návrhu ústavy katolické církve. Uveřejňuje další dokumenty KAIROS 98 – č. 3: Církev, křesťané a homosexualita; č. 4: Ohrožení svobody teologie.

EXEGEZE STAROZÁKONNÍ PERIKOPY A JEJÍ ŽIVOT V KŘEŠŤANSKÉ TRADICI (Iz 44,1–5)¹

Martin Prudký

THE LIFE OF ISA 44:1–5 IN THE CHRISTIAN TRADITION In the tradition of the Czech Reformation Church, *Unitas Fratrum* (16th century) a system of Old Testament readings has been used. The text of Isa 44:1–5 was the Scripture reading for Pentecost-Sunday. The connection between the topic of the text and the festival seems obvious – the motive of the „outpouring of the spirit“.

The article tries to analyze the text of Isa 44:1–5 exegetically and to contrast the results with the hermeneutical presuppositions and traditional Christian interpretations. The main problems of the text (v3 and 5) are surveyed also in the perspective of the history of Christian exegesis (Jerome, M Luther).

In interpreting this text it has been stressed that the crucial point is one of involving *rhetoric*. If the main issue (v3) is understood as an actual and current address in a performative mode of prophetic speech, it is suitable for preaching within the frame of the Pentecost-Sunday (which actually celebrates the „gift of the spirit“). If the main issue (v3) is understood as a promise which has to be realized in the future, the suitability for this use collapses.

The first option (actual address in present tense and performative mode) is supported by the many phenomena in the text and in the larger context (Isa 43:1–44:28); the second option is marked by the Septuagint translation (verbs are transmitted in future tense and indicative) and by the traditional paradigm of „promise-implementation“.

In spite of the usual way of modern Christian exegesis, the text is taken as a well composed and integral unit, which has a clear message: a restoration of the exiled community by unexpected renewal of the assimilated offspring of the contemporary generation. Verse 5 does not mean the influx of proselytes of gentiles, but the internal renewal of Jacob-Israel.

The interrelationship of exegetical and homiletical hermeneutical approaches is characterized as *explanation* (exegetical explication) and *use* (homiletical application) of the Biblical text; the liturgical-homiletical use can be compared with the *dicta probantia* in doctrinal tradition.

1. Úvod

Biblické bádání v moderní době proslulo zejména historicko-kritickým zkoumáním biblických textů, které je zaměřeno na historický vznik a dějinné

¹ Tento článek vychází z materiálu, který jsem k danému biblickému oddílu připravil pro liturgický odbor ČCE v rámci jeho projektu zpracování starozákonních perikop. Členům této pracovní skupiny jsem vděčný za mnohé podněty, otázky a kritické připomínky.

proměny tradic, jež vedly k dochované podobě „kanonického tvaru“ Písma. S výtěžky této práce se můžeme běžně seznámit v biblických komentářích a ostatní příručkové literatuře. V poslední třetině 20. století byl přístup tohoto tzv. diachronního bádání a přiměřenost jeho postupů podroben radikální kritice z perspektivy zastánců tzv. synchronního čtení textů; ti chtějí vycházet z literární integrity a předpokladu smysluplnosti tradovaného textu (ať z důvodů formálně literárních, např. strukturalisté, či věcně teologických, např. B. S. Childs a jeho *canonical approach*). V současnosti do diskuse nad otázkami biblické hermeneutiky vstupuje další významný rozměr – dějiny výkladu a dějiny působení příslušných textů. Přitom se nejedná jen o nové oprášení dávno známé skutečnosti, že biblické látky mají bohatý ohlas v dějinách (nejen v oblasti literární, ale ve všech druzích umění), nýbrž o to, že dnešní pozice adresátů a interpretů je neuniknutelně předznamenána dosavadní tradicí výkladu a dosavadním užitím daných textů a dnešní „aktivní čtenář“, který svým kreativním porozuměním dává antickému textu nabytí aktuálního smyslu, není nezávislým a nedotčeným subjektem. Dějinné působení a užívání látek se tak stává významným faktorem hermeneutickým.

K celému komplexu otázek, které patří do naznačeného pracovního pole, bych chtěl přispět dílčí sondou: na malém textovém oddíle (Iz 44,1–5) hodlám ukázat, jaké možnosti chápání významu biblického textu poskytuje na jedné straně biblická exegeze a na straně druhé křesťanská vykladačská tradice. Napětí, které zde vzniká, se pokusím stručně charakterizovat jak z hlediska jeho vzniku, tak z hlediska jeho dopadu na funkci biblického oddílu v bohoslužebném životě církve.

2. Text a jeho výklad

Základem exegetické práce je pečlivé vyslechnutí svérázu daného tvaru textu. Zejména u poetického textu pak zasluhují zvláštní pozornost syntaktické a stylistické důrazy, případně způsob využití daných jazykových či poetických forem. Následující přepis a překlad se pokoušejí některé z těchto daností – pravidelnosti i vybočení z nich – graficky zdůraznit. K textově-kritickým otázkám zde mohu pouze odkázat na podrobné pojednání K. Elligera.²

² K. Elliger, *Jesaja* (Biblischer Kommentar, Altes Testament XI/1), Neukirchen 1978, 361–364.

a. přepis textu³ a pracovní překlad

w ^e 'attá	š'ma'	ja ^a qóv	'avdí	}	1a A (však) nyní
	w ^e jišrá'él	bāhartí	vó	}	Slyš! – Jákože, můj služebníku,
					{a} Izraeli, jehož jsem vyvolil...
kó 'ámar JHWH	'óséchá	w ^e jóšerchá	mibbétén	}	2a – Takto praví Hospodin, (ten co) tě učinil,
	ja ^a zréká			}	a (ten co) zformoval tě od lůna
				}	... (ten co) pomáhá ti. –
'al tírá' 'avdí	ja ^a qóv	wíšúrún	bāhartí	vó	}
					b Neboj se! – můj služebníku, Jákože,
					{a} Ješurúne, jehož jsem vyvolil...
kí	'eššoq	majim	'al šámé'	}	3a Zajisté [Vždytí!]
	w ^e nózlím	'al jabbášá		}	nalévám vody na žíznivého [-ou zemi ?!]
				}	a potoky na souš;
	'eššoq	rúhí	'al zar'échá	}	b nalévám ducha svého na símě tvé
	úbirchátí	'al še' ^e šá'échá		}	a požeňnání své na výrostčky tvé!
w ^e šám ^e hú	b ^e vén hášíř	ka ^a rávím	'al jiblé májim	}	4 I vypučí (jako) v travině,
					jako vrboví při tocích vod.
zé jó'mar)))	}	5a Ten (pak) praví:
láJHWH 'ání)))	}	b – „Hospodinův (jsem) já!“ –
w ^e zé jiqrá' b ^e šem ja ^a qóv)))	}	c a ten (zas) se nazve jménem Jákože.
w ^e zé jiktóv jádó)))	}	d A ten (pak) napíše na ruku svou:
láJHWH)))	}	e – „Hospodinův (jsem) !“ –
úb ^e šem jíšrá'él j ^e kanné)))	}	f a jménem Izrael budeš se titulovat.

b. vymezení textové jednotky v jejím literárním kontextu

Tento text je podle liturgické tradice *samostatnou perikopou*. Také pohled do moderních překladů ukazuje, že verše 44, 1–5 jsou obvykle považovány za samostatný oddíl.⁴ Exegeticky je to však zcela neodržitelné. Textově syntaktickou adverbzivní spojkou w^e'attá nemůže začínat samostatný oddíl, nýbrž pouze část textu těsně navazující na předchozí kontext – taková část,

³ Přepis hebrejského znění podle M. Prudký, K transkripci hebrejštiny, in: *TREF* 1/1995, 169–174.

⁴ Srv. např. grafickou úpravu, dílčí nadpisy oddílů a sumáře v moderních překladech, např. v tzv. Českém ekumenickém překladu či Jeruzalémské bibli.

jež přináší nový, překvapivý aspekt a často má funkci výslovné korektury či oposita k právě řečenému (... pravil jsem A, nyní však říkám B...).

Zvolený oddíl proto není možné považovat za samostatnou textovou jednotku, nýbrž za závislou součást oddílu širšího. V náležitém kontextu bychom měli pracovat s oddílem Iz 43,1–44,23, který vykazuje rysy komponované textové jednotky. V bezprostřední souvislosti je však pro oddíl 44,1–5 rozhodující jeho sounáležitost s předchozím oddílem 43,22–28. Tyto dva odstavce spolu tvoří komponovanou, v několika rovinách provázanou a vyváženou dvoj-perikopy.

Ke vzájemnému propojení patří již to, že oba oddíly jsou určeny *témuž adresátu* – ten je zde označován nápadným paralelismem „JákoB // Izrael“ (viz 43,22.28 // 44,1.5). Věcně přitom mezi oběma oddíly běží o vztah dvou protikladných důrazů: (a) 43,22–28 mluví o *hříchu a nevěře* „Jákoba / / Izraele“, která jej přivedla až k naprosté „záhubě“ a „zhanobení“ (v. 28 zcela neobvykle a brutálně mluví o naprostém vyhubení [*cherem*]), oproti tomu (b) 44,1–5 *zvěstuje nový počátek*, obnovu „vylitím ducha“. Vztah obou oddílů je exegeticky a biblicko-teologicky velice důležitý, vyjadřuje dvě nezaměnitelné i neoddělitelné stránky izajášovské zvěsti (dialektiku „soudu“ a „milosti“). Pro Izajášovu prorockou knihu tvoří totiž polarita „hrozby soudu“ a „zvěstování milosti“ jednu z určujících struktur pro utváření látek, a to od dílčích vztahů příslušných motivů uvnitř jednotlivých oddílů až po vztah kompozičních útvarů knihy v jejím kanonickém celku (vztah tzv. proto-Izajáše a deuterio-Izajáše).⁵

Z výše uvedeného plyne, že vymezení oddílu 44,1–5 jako samostatné perikopy ruší tuto vyváženost; je proto nepřiměřené a otevírá cestu k interpretační jednostrannosti. Útěšná zvěst Boží svrchované intervence, jež zahání strach a dává naději, nemůže ve své evangelijní moci zaznít naplno, pokud pomineme, že adresáty těchto slov jsou uši „zhanobených“ a „zkáze vydaných“ (43,28). Radostná zvěst obnovy, kterou přináší „svlažení Duchem Božím“, je přece určena *témuž adresátu* a právě do té situace, o níž mluví kap. 43 – v tom přece tkví kerygmatická pointa těchto slov!

c. výstavba oddílu

Způsob provedení formální stavby výpovědi obvykle rýsuje základní osnovu i pro rovinu sémantickou, zejména u výpovědi poetické; jinak řečeno: forma

⁵ Srv. J. Barton, *Isaiah 1–39* (Old Testament Guides), Sheffield 1995 a W. Brueggemann, *Unity and Dynamic in the Isaiah Tradition in: Old Testament Theology. Essays on Structure, Theme, and Text*, Minneapolis 1992, 252–269.

vymezuje obsah (a zamýšlený obsah si žádá náležitou formu). Také u našeho oddílu poskytuje rozbor formy základní orientaci v jeho výpovědi.

Z hlediska jazykových a stylistických možností „řeči vázané“ je uvedený text velmi pravidelný a poeticky jemně vybroušený. Až na jednu dílčí výjimku ve v. 2a a na v. 5 je celý oddíl sestaven z velmi symetrických paralelismů v bikolonech, což mu dává ráz až úderné pravidelnosti. Verš 2a vybočuje detailní pointou do trikolonu a v. 5 je pak komponovaným paralelismem symetrických trikolonů, jejichž třetí členy jsou navíc dílčím chiasmem (viz naznačení v přepisu). Pátý verš tak svou formální rozvitostí působí jako efektní závěr úsečně komponovaného útvaru.⁶

Z textově-syntaktického hlediska se oddíl zřetelně člení na čtyři *sekvence*, jejichž hranice a vzájemné vazby vyjadřují příslušné makrosyntaktické signály⁷ a jimž náležitě odpovídá užití slovesných tvarů (modus a tzv. „čas“).⁸

První sekvencí je v. 1, který obsahuje oslovení komunity posluchačů; toto – křesťanskou terminologií řečeno – *eklesiologické oslovení* je na začátku vyznačeno silným makrosyntaktickým signálem (adverzativním, pozornost vyvolávajícím „nyní však:!“), uvádí typologická jména a atributy komunity adresátů a z hlediska textové syntaxe biblické hebrejštiny užívá hlavní tvar příslušného modu výpovědi, imperativ.

Druhá sekvence (v. 2) obsahuje dvě výpovědi, obě vyjádřené pomocí standardních formulí. Nejprve zazní tzv. *formule výroku posla* (Botenspruch-Formel), která další slova výpovědi předznamenává jako Slovo vyřízené s autoritou Hospodinovou. Prorok mluvící v první osobě promlouvá jako „ústa Boží“. Následuje tzv. *formule proklamace spásy* (Heilsorakel-Formel), která ustáleným výrokem „neboj se“ zvěstuje Boží blízkost, pomoc a záchranu všem hrozbám či ohrožení navzdory (srv. již 43,1.5). Ačkoli ještě není jasné, oč konkrétně běží, je touto formulí v zásadě již vysloveno to podstatné

⁶ Proti Elligerovi, *Biblischer Kommentar XII/1*, 391n a řadě dalších moderních komentátorů, kteří z odlišnosti formy vyvozují, že v. 5 není integrální součástí oddílu, nýbrž sekundárním dodatkem. V rovině věcné pak z tohoto postulátu navíc vyvozují, že v. 5 mluví o jiném aktéru než předchozí kontext – totiž o proselytech, připojujících se k Izraeli z „národů země“; srv. G. A. F. Knight, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40–55* (International Theological Commentary), Grand Rapids 1984, 76n (viz citát v pozn. č. 33). K souvislostem a důsledkům viz níže.

⁷ W. Schneider, *Grammatik des biblischen Hebräisch*, München 1973 (81993).

⁸ Viz Schneider, *Op. cit.*, § 48. Das Verbale Satzglied – Tempora; dále E. Talstra, Text Grammar and Hebrew Bible, in: *Bibliotheca Orientalis* 35 (1978), 169–174 a 39 (1982), 26–38; A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose* (JSOT Suppl. 86), Sheffield 1990; M. Prudký, *K výuce biblické hebrejštiny* (habilitační práce), Praha 1991, 16–41.

– tato slova jednoznačně zvěstují potěšení a naději (adverzativně ke „klatbě“ a „zhanobení“ z 43,28). V souvislosti s modem oslovení je zde užít také odpovídající slovesný tvar (jussiv).⁹

Třetí sekvence (v. 3) těsně navazuje na proklamaci spásy (v. 2b), konkretizuje ji věcným argumetem a tím vyjadřuje *zvěstné jádro oddílu*. Z hlediska textové syntaxe je tato část náležitě uvedena vyvozující částicí *kí* („neboť“, „zajisté“, vpravdě“) a také užité slovesné tvary odpovídají rovinně hlavní výpovědi v popředí přímé řeči (*jīqtol* jako tzv. diskursiv). Sekvence se skládá ze dvou zcela symetricky komponovaných paralelismů; symetrie je umocněna tím, že základ výpovědi v obou částech tvoří stejný tvar téhož slovesa (*jšq*). První část výpovědi je formulována jako řeč obrazná (zavlažení vyprahliny), druhá část označuje předmět výpovědi přímo (vylití ducha Božího na símě Jákobovo); tuto strukturální podvojnost – rovinu obrazného příměru a rovinu aktuálního reálu – vykazuje pak také následující sekvence (jakož i řada dalších izajášovských oddílů, srv. např. Iz 5,1–7).

Závěrečná sekvence (v. 4–5) navazuje tvarem typu *w-qatal* na předchozí kerygmatickou tezi jako *vyvození důsledků*. V těsné skladebné návaznosti na předchozí sekvenci se také dělí na výpověď obraznou (v. 4; důsledky zavlažení – „bujně vypučí“) a výpověď označující přímo (v. 5; důsledky proměny z ducha Božího – vyznají svou příslušnost „k Hospodinu“).

d. k některým jednotlivostem

Oslovení komunity adresátů syntagmatem „slyš Jákohe (// Izraeli)“ navozuje výraznou asociaci se slovy „slyš Izraeli“ (Dt 6,4), která jsou základní vyznavačskou formulí oslovené komunity.¹⁰ Tato asociace má navíc podklad věcného argumentu: běží-li v Dt 6 o vyznání víry jako proklamaci vztahu k jedinému Bohu („Hospodin je *Bůh náš*“), běží v Iz 44 právě o nápravu tohoto vztahu; „Jákohe // Izrael“ jej zanedbal (43,22), proto byl vydán klatbě a zhanobení (43,28), „*nyní však*“ dochází obnovy a znovu se bude k Hospodinu hlásit (v. 5).

Kladné souvislosti navozují také přístavky, jimiž jsou komentována jména „Jákohe // Izrael“ již v prvním oslovení: „služebník můj // jehož jsem vyvolil“. Je-li komunita adresátů oslovena takto, je zřejmé, že se z proklamace soudu,

⁹ V hebrejštině nelze spojit imperativ se záporom; ve větách zabraňovacích se proto užívá vetitivní záporka *'al* s jussivem druhé osoby. Srv. Schneider, *Op. cit.*, § 51.2.1.2; B. W. Waltke, M. O'Connor, *Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, 1990, § 34.

¹⁰ Deuteronomistický způsob oslovování celé izraelské komunity jmény či přízvisky v *singuláru* je v řadě rysů velmi blízký způsobu deuterioizajášovskému.

„klatby a zhanobení“ (43,28) přechází do zcela jiné polohy – lze čekat slovo vlídné. Označení Izraele za „služebníka Hospodinova“ má u Deuteriozajáše navíc specifické konotace se spásou;¹¹ v daném kontextu má důležitou bezprostřední souvislost zejména 44,21-23, kde je „upamatování“¹² „Jákoba // Izraele“ na jeho postavení „služebníka Hospodinova“ branou k vykoupení, totiž cestou návratu z exilu.

Podobně jako označení adresátů je i jméno Boží (*JHWH*; „Hospodin“) vybaveno teologickými atributy, které navozují důležité zvěstné souvislosti. Hospodin je v přístavech charakterizován jako „učitel tvůj, zformovatel tvůj od početí, (ten co) pomáhá ti“. První dva atributy, formulované jako paralelismus participiálních přístavků, navozují souvislost s teologií stvoření; zde je důležité, že v deuteriozajášovských textech vyznání Hospodina jako „Stvořitele“ není výpovědí kosmogonickou, nýbrž kérygmaticky soteriologickou – nejde o to, jak vznikl svět či člověk, nýbrž o to, že Hospodin je svrchovaně pravomocný po celé světa šíři a život každého jednotlivce má od počátku až do konce ve svých rukou. Takový důraz na „Hospodina, Stvořitele tvého“ pak má přímou souvislost s dějinnou záchranou Izraele v exilu, s motivy pomoci a opatrování (srv. 40,26–31). Zcela ústrojně je zde proto připojen i třetí atribut: „on pomáhá ti“. Tím, že není formulován participiálně, nýbrž v imperfektním aktuálu,¹³ je stylisticky zdůrazněn. Ve všech třech atributech vpsledu běží o aspekt „činné pomoci“, čímž je bezprostředně navozena a náležitě uvedena zvěst potěšení (v. 2b).

Ve výpovědi v. 2b, v níž je pomocí tzv. formule proklamace spásy komunita potěšována úzkost zahánějícím „neboj se“, jsou oproti v. 1 dvě drobné formulační změny. Jednak je jako první člen oslovení předřazen tvar „služebník můj“; atribut vyjadřující vztah je tím zdůrazněn oproti jménu. Paralelismus bikolonu oslovení tím nabývá formu chiasmu, čímž zdobně uzavírá celou úvodní část výpovědi (v. 1–2; srv. též funkci explicitního oslovení jako inklusivního zarámování této části). Druhou variací je záměna vyznavačského jména „Izrael“ za poetismus „Ješurún“. Tento výraz,¹⁴ považovaný obvykle za označení poeticky něžné a láskyplné (Septuaginta zde převádí „milovaný Izraeli“), je v textové tradici dobře zakotven; návrhy na jeho opravu v rovině textové kritiky jsou nevěrohodné.¹⁵ Z hlediska

¹¹ Srv. Iz 42,1–4 (motiv „můj služebník“ a „vyvolený můj“), 49,1–4; 50,4–9 a 52,13–15.

¹² M. Prudký, „Být pamětliv“ (z-k-r) jako stěžejní prvek naší víry, klíčový termín biblické teologie a pilíř bohoslužby, in: *Rozpravy / Samenspraak* 1998, 16–28.

¹³ S. Daněk, *Principia Hebraeitis Veteris Testamenti Grammatica*, Praha 1946, 34.

¹⁴ Vyskytuje se již pouze v Dt 32,15; 33,5.26.

¹⁵ Podrobně uvádí Elliger, *Op. cit.*, 363.

synchronních funkcí souvisejících motivů lze navíc uvážit, zda důvodem k této variaci není polarita sémantických podkladů jmen „JákoB // Ješurún“, totiž „Lstivý // Přímý“ (Vulgáta jméno překládá tvarem *Rectissime*)¹⁶ a to právě v kontextu proměny, k níž dochází vylitím Božího ducha a požehnání.

Pro verš 3 jako ústřední kérygmatickou tezi oddílu je důležitá především rétorická podvojnost výpovědi (řeč obrazná a řeč označující přímo) a sémantické souvislosti příslušných částí výpovědi.

Svorníkem obou částí je sloveso *jšq*. Toto sloveso se může pojít i s jiným předměty než „vodou“ (např. olej Gn 28, 18; krev 8, 15; kov Ex 25, 12), jeho základní význam však není „vylévat“ (litím vyprazdňovat tekutinu z nádoby), nýbrž „shora polévat či nalévat“; v našem textu tento aspekt ještě zvýrazňuje předložka *‘al* („na“, „odshora k“). Obvyklou formulaci překladů „vyleji vody // vyleji ducha“ je proto třeba korigovat – doslova „poleji vodou // poleji duchem“, což patří k obrazu pokropení suchopáru závlahou (v. 3a). Nanejvýš důležitý je pro celkové vyznění výpovědi rétorický modus, vyjádřený m.j. slovesným tvarem; k této problematice viz níže (odst. e.).

Metaforika v. 3a pracuje s motivy přírodní scenérie způsobem, který můžeme u Iz nalézt i jinde (29, 17; 32, 15n; 35, 1nn). Spásná intervence Hospodina, jenž je opěvován jako „Stvořitel“, který „pomáhá“, je natolik nesamozřejmým a novátorským krokem, že ji Deuteroizajáš pojímá přímo v kategoriích stvořitelského konání (srv. v kontextu 43, 19n); tuto rovínu navíc spojuje s narážkami na základní soteriologický locus víry Izraele, totiž na vyvedení z Egypta: termín *nozlím* („bystřiny“, „vodní toky“) se jako paralelismus k termínu *majim* („vody“) vyskytuje právě jen zde a v Ex 15, 8; podobně je termín *jabbášá* („souš“) důležitým motivem příběhu vyvedení Izraele z Egypta (viz Ex 14, 16. 22. 29 a 15, 19). Návrat z exilu je zde tedy pojímán jako radikálně nový počátek v životě Izraele, jako nové stvoření, paradigmatická událost nového exodu.

Ke zvláštnosti dikce, která tomuto vyznění napomáhá, patří podivné užití singuláru maskulina u tvaru *šámé* („vyprahlý, žíznivý“). Řada vykladačů a překladů na tomto místě opravují na femininum, případně i doplňují termín „země“; chtějí tím zdokonalit symetrii paralelismu („na žíznivou zemi // na souš“). Tvar feminina (*ha-š‘mé‘á*) je v obdobných souvislostech běžný. Odchylnka je zde tedy nápadná tím spíše, že ruší symetrii paralelismu. Užití maskulina singuláru zde ovšem lze chápat jako průlom metaforické roviny do polohy personální – je tak označen „JákoB // Izrael“ v exilním úpadku;¹⁷ stejný význam má ostatně i jediný další výskyt tohoto termínu

¹⁶ Kromě Vulgáty podobně převádí i Aquila, Symmachus a Theodotion: *euthytatos*, resp. *euthys*; srv. též bible Kralická: „upřímý“ (tj. přímý, rovný, dokonalý).

u Deuteroizajáše (55,1; srv. též 21,14). V rétorické poloze maskulina singuláru je ostatně komunita adresátů (exilní „JákoB // Izrael“) pojímána v daném textu napořád, jedinou výjimkou je sloveso ve v. 4 (plurál „oni pak vypučí“ zde navazuje na plurál termínu *še'šá'échá* [„výrostečkové tví“, „ti, co z tebe vzejdou“]).

Také tezi o „vylití ducha“ lze klást do souvislosti s výše naznačenou izajášovskou teologií stvoření. Zvěstovaná obnova je stvořitelství počín (podobně Ez 37,5), který v obrazech „rozkvětu pouště“ Izajáš předjal již v 32,15–20. V rovině přímého označování je užit termín „požehnání“, tedy výraz pro působnost Boží aktivní blízkosti, přízně a pomoci. Teze o udělení požehnání je výslovnou a zcela zásadní antitezí k předchozímu výroku o „klatbě a zhanobení“ 43,28.

Předmětem tohoto Hospodinova působení je „símě tvé // ti, co z tebe vzejdou“. První užitý termín je profilovaným označením personální budoucnosti člověka (příp. lidu); užívá se právě v souvislosti Božího konání pro člověka, které svým budoucnostním rozměrem přesahuje časnost daného adresáta.¹⁸ Druhý termín je metaforickým poetismem, který v souvislosti s obrazem pučení a vzrůstu označuje potomstvo jakoby mazlivě za „výrůstky“ či „vzešlinky“.¹⁹

Teze verše 3 je základní potěšující výpovědí, o níž v oddílu běží. Exilní komunitě je do její nouze proklamována obnova Hospodinovou mocí, nový počátek stvořitelské a exodické ražby.

V návaznosti na v. 3 jako přítomní, aktuální proklamaci Božího činu, přináší sekvence v. 4–5 nárys příslušných důsledků či dopadů. S touto změnou typu výpovědi souvisí přechod do líčení ve třetí osobě a uvození vedlejším slovesným tvarem s perspektivou k budoucnosti.²⁰ Věcně v. 4 navazuje na obraznost v. 3a a rozvíjí ji představou bujného vzrůstu; termíny „vodní kanály“ a „topoly“ souvisejí s babylonským koloritem, obraz má však i souvislosti s rajskou hojností (srv. Ž 1,3).

Jakkoli řada křesťanských vykladačů považuje v. 5 za sekundární a od předchozích veršů jej odděluje, je na místě této tradici čelit – z hlediska exegetického je nejen možné, ale výrazně věrohodnější pojímat v. 5 za integrální součást dané výpovědi (v kontextu 44,1–5, resp. 43,1 – 44,23). Oddělení v. 5 naopak znamená závažný defekt pro výraznou a vybroušenou

¹⁷ Kralická šestidílka uvádí v poznámce: „na ziznivého« t.[otiž] bídou a úzkostí sevřeného; jakovýž lid Boží hned literně byl v Babyloně.“

¹⁸ Srv. např. Gn 13,15n; 15,5; 22,17–18; 26,4; 45,7; Ex 32,13; Dt 30,19 (prokletí); a také např. Iz 48,17–19 a 54,3.

¹⁹ Jako metafora dětí: Iz 22,24; 48,19; 61,9; 65,23; Jb 5,25; 21,8; 27,14 (srv. též Iz 11,1).

²⁰ W. Schneider, *Op. cit.*, § 48.3.4.12.

stavbu oddílu (zejména symetrie výpovědi obrazné a přímé mezi v. 3 a v. 4–5) a působí závažnou změnu celkového smyslu oddílu (viz níže).

Jádrem výpovědi v. 5 je v obou jeho částech veřejné vyznání „příslušnosti k Hospodinu“ (v. 5b a 5e), vyjádřené obvyklou dativní formulí (výraz příslušnosti předmětu či osoby k majiteli či pánu). V dané souvislosti je tato výpověď jednoznačným vyznáním onoho dříve zřejmě odcizeného potomstva, které se nyní – proměněno Duchem Hospodinovým – opět hlásí k Bohu otců a nestydí se nazývat jménem „Jákoab // Izrael“. Sloveso *knh* (pi) znamená hrdé sebeoznačení, čestné titulování se „jménem Izrael“ (v. 5f).

Spojení *jiktóv jádó* je díky chybějící předložce otevřeno více výkladovým možnostem. Obvykle se podle smyslu doplňuje „napíše *na* ruku svou“, což odpovídá praxi označování otroků vytetovaným jménem či značkou vlastníka; takové praxi však protiče Lv 19,28. Jinou možností výkladu je „napíše *rukou* svou“, ve smyslu „vlastnoručního“ písemného stvrzení. Kromě toho je možné výraz *jad* považovat také za eufemismus pro pohlavní úd a výrok chápat jako odkaz na *obřízku* jakožto znamení smlouvy. Do daného kontextu by takový význam dobře zapadl; zanedbávání obřízky či stydění se za obřízku u odpadlých synů Izraele, stejně jako horlivé obnovování obřízky při náboženské obnově je historicky doloženo. V komponovaném paralelismu 5a.b.c // 5d.e.f lze spatřovat typickou podvojnost „slova a činu“, verbálního vyznání a vyznavačského jednání.

e. modus výpovědi – performativní výpověď

Pro celkové vyznění výpovědi oddílu je zcela určující *retorický modus*. Od něho se odvozují příslušná textově-syntaktická pravidla, mj. také funkce slovesných tvarů. Změna modu výpovědi obvykle souvisí se změnou celkového pojetí výpovědi a signalizuje posun interpretační. Zvolený oddíl je v tomto ohledu příkladem, jak kontroverzní může být vykladačská tradice. Různost pojetí zde má zřetelný základ v teologickém předporozumění a má také jasné důsledky pro interpretační užití.

Celý oddíl 44,1–5 (resp. 43,22–44,5) je formulován jako přímá řeč proroka k izraelské komunitě v babylonském exilu. Je vedena ve svrchované 1. osobě singuláru, mluvčím je „ústy prorokovými“ sám Hospodin (srv. funkci formule poselského výroku, 44,2a); adresát je osločován přímo, ve 2. osobě singuláru; do distancované polohy mluvení ve 3. osobě přechází výpověď tam, kde jde buď o retrospektivu (43,27–28) nebo perspektivu (44,5) – jinak je základní časovou rovinou aktuální présens (chvíle zvěstování, performativní přítomnost).

Z toho plyne, že hlavní slovesný tvar – v daném diskursivním kontextu tvar *jiqtol* (tzv. imperfektum) – má základní funkci aktuálního, činného présenta. Výpovědi vyjádřené tímto tvarem přísluší stejné časové rovině jako výpovědi imperativní (v. 1; v. 2b). Pouze tam, kde textově syntaktické nebo jiné explicitní prostředky navozují jinou časovou perspektivu, nabývá tvar *jiqtol* jiné funkce; v daném textu tento případ nastává ve v. 5, který je určen změnou perspektivy od v. 4 (*w-qatal* navozuje futurální perspektivu, s čímž souvisí i přechod ke 3. gramatické osobě).

Hlavní tezi oddílu je proto třeba chápat jako promluvu *performativního typu*, prorocké zvěstování, které do aktuální chvíle zvěstuje potěšení (présens, aktuál; v. 2b i v. 3): „Neboj se! – Já svlažuji vodou žíznivého!“ Výpověď, jež zvěstuje potěšení, vyžaduje aktuální a angažovaný présens slovesa (Neboj se, já *konám!*), nikoli jen zaslíbení pomoci v neurčitém budoucnu.

Většinová tradice překladů²¹ ovšem ve stopách Septuaginty převádí slovesné tvary do indikativu futura.²² Celý oddíl pak vyznívá jako do budoucnosti zacílené prorocké *zaslíbení*, které uprostřed aktuální nouze k „vylití Ducha“ teprve vyhlíží. Pro křesťanskou tradici se toto pojetí, které reprezentuje text Septuaginty, stalo natolik určujícím, že zasluhuje dílčí exkurz.

f. Iz 44,3 ve znění Septuaginty

Již Septuaginta, nejstarší z překladů do indoevropských jazyků, má u stěžejního výroku (v. 3) znění podstatně odlišné od výše pojednaného hebrejského textu:

<i>mé fobou ...</i>	2b Neboj se ... ,
<i>hoti egó <u>dósó</u> hydór</i>	3a neboť já dám vodu
<i>en dipsei</i>	na žízeň
<i>tois poreuomenois en anydró</i>	těm, kdo chodí v bezvodí;
<i><u>epithésó</u> to pneuma mou</i>	3b vložím ducha mého
<i>epi to sperma sou</i>	na símě tvé
<i>kai tas eulogias mou</i>	a požehnání má
<i>epi ta tekna sou</i>	na děti tvé.

Podobně jako na jiných místech v podobném kontextu převádí Septuaginta tzv. imperfektum indikativem futura.²³ Navíc ruší symetrii paralelní výpovědi tím, že pro oba výskyty slovesa *jsq* volí různé ekvivalenty. Pro první

výskyt (řeč obrazná) užívá obecné „dám vodu“, pro druhý výskyt však volí termín velmi specifický. Sloveso *epitithémi* je v dané souvislosti technickým termínem pro liturgické gesto *vkládání rukou*, jak je známe z tradice ritu ordinančního²⁴ či křestního (liturgické gesto „prosby o dar Ducha“, resp. „proklamace daru Ducha“).²⁵ Formulační varianta je zde zřetelným inter-pretacním dotažením dané výpovědi.

Znění Septuaginty nabídlo tímto posunem křesťanské církvi vynikající základnu pro její evangelijní zvěstování na základě Písma. V obvyklém modelu „zaslíbení – naplnění“ je výrok Iz 44,1–5 pojat jako prorocké zaslíbení onoho divu, který křesťané zvěstují jako událost letniční (Sk 2). Pro tuto možnost výkladu se vedle futura slovesných tvarů ve v. 3 stává také důležitým, že v. 5 je ve světle Iz 2,3n; 56,3nn či Za 8,20–23 chápán jako výpověď o připojení pohanů (proselytů) k Izraeli. A to přesto, že k tomu v textu samém není žádný důvod; naopak, protirečí to základnímu důrazu oddílu na *vnitřní obnovu* v „generaci synů“. Nicméně, tento výklad se pro křesťanskou tradici stává určujícím až do současné doby.²⁶

g. facit výkladu – celkový smysl oddílu

V návaznosti na 43,22–28, na slovo o zhanobení a prokletí v odloučenosti a nevěrnosti vůči Hospodinu, se *témuž* „Jákovovi // Izraeli“ zvěstuje neslýchaně nový počátek, s nímž přichází sám Hospodin. Novost tohoto „nyní však“ je přímo stvořitelská, její spásný rozměr připomíná exodus. S tímto zlomem přichází sám Hospodin ve svrchované moci Izraelova Stvořitele. Adresátům je tato změna zvěstována slovy o „pokropení Duchem“ a „požehnaní“, a to formou aktuálního performativního výroku. Situace nouze

²¹ Výjimkou je indikativ prézenta u M. Bubera, Elligera (viz komentář) a v tzv. Einheitsübersetzung, konjunktiv prézenta ve Vulgátě a modální (volitivní) překlad Lutherův („ich will lieben“).

²² Indikativ futura nemá přítomně aktuální konotace, danou činnost odkazuje v podstatě výhradně do budoucnosti. Jeho užití znamená pro daný text zásadní změnu celkového významu. Srv. též M. Prudký, Tázání po budoucím čase, in: J. Hoblík (vyd.), „*Pouštěj svůj chléb po vodě...*“, *Sborník pro Milana Balabána*, Brno 1999, 138–150.

²³ Srv. M. Prudký, *Op. cit.*, 144n.

²⁴ Kromě křesťanské tradice zná tuto praxi také ordinace rabínská (*smicha*).

²⁵ Z novozákonních textů srv. Mt 9,18; 19,13.15; Mk 5,23; 6,5, zejména pak Mk 16,18 a Sk 8,17.19; 9,17; 28,8.

²⁶ Srv. Westermann (ATD 19), 112; Elliger (BK XI/1), 391–393; *Překlad s výkladem, II – Izajáš*, Praha 1982, 277; srv. též Ekumenický překlad, pozn p k Nu 13,30. Viz též níže, pozn. 33.

(prokletí, zhanobení) je tímto výrokem již prolomena, jakkoli důsledky v generaci synů teprve přijdou.

Dopadem této intervence shůry je obnova vztahu mezi Hospodinem a jeho lidem (jeho „služebníkem“), resp. obnova takového života „símě Jákobova“, který nese znamení příslušnosti k Hospodinu. Vyznavačské „pamatování“ Izraele na to, že patří k Hospodinu, resp. že je Hospodinův „služebník“, je pak znamením záchrany, cestou z exilu (srv. 44,21-23).

3. Život oddílu v křesťanské tradici

a. z dějin výkladu Iz 44,1–5

Křesťanskou tradici výkladu Iz 44,1–5 předznamenává septuagintní ztvárnění základní teze (v. 3). V rámci modelu „prorocké zaslíbení – evangelijní naplnění“ je pak tento izajášovský text chápán jako přímý prorocký odkaz k letniční události, případně v rovině individuální jako výrok o daru Ducha svatého při křtu. Klasicky vyjadřuje tuto linii např. Jeroným, který ve svém komentáři Izajáše 44 k tezi o vylití Ducha na „výrůstky“ uvádí: to jsou ti, „kteří jsou znovuzrozeni z vody a Ducha svatého ve křtu.“²⁷ V ještě zřetelnější návaznosti na terminologii Septuaginty pak uvádí Walafridus Strabo (9. st.) ke stejnému verši: „vyleji Ducha svého. – To jest ve křtu skrze vkládání rukou.“²⁸

Příkladem interpretačního navázání ve vlastním aktuálním kontextu může být komentář M. Luthera, který Izajášova slova chápe jako přímou výpověď o křesťanech a církvi v současnosti. Proto i daru Ducha rozumí jako potěšení a obcerstvení tou milostí od Boha, že jeho následovníci nepřestanou vždy dále rozšiřovat evangelium.²⁹

Pro křesťanskou tradici je až do moderní doby příznačný *typologický* přístup k danostem biblického textu. Jednotlivé motivy tak mohou být ad

²⁷ MPL 24, 435: „Et effundam, sive ponam spiritum meum super semen tuum, et benedictionem meam super stirpem tuam, quae ex aqua et Spiritu Sancto in baptisate renascetur. Quam et in Evangelio Salvator promisit, dicens: Qui sitit, veniat ad me, et bibat.“ (J 7,37).

²⁸ MPL 113, 1287: „Effundam Spiritum meum. Scilicet in baptismo per impositionem manuum.“

²⁹ *D. Martini Lutheri exegetica latina* 23 (Scholia in Iesaiam prophetam, Cap. 42–66), Hrsg. H. Schmidt, Frankfurt a. M. 1860: „Dabo spiritum sanctum, qui consoletur te, et riget, ne desint posterī, qui evangelium latius spargant. Est enim consolatio, ne ecclesia desperet in praesenti afflictione, sed speret Deum daturum numerosam posteritatem, etiamsi diversum minetur mundi et satanae ira.“

hoc vztaženy na aktuální život křesťanů a církve; s vlastním významem termínů či jejich funkcí v daném kontextu přitom taková interpretace může být ve značném napětí.

Například Jeroným tlumočí starší alegorický výklad, který „trávu“ a „vrboví“ (v. 3a) interpretuje jako předobraz dvojího povolání: obrazem „trávy“ je s poukazem na její nespočetnost a čilý vzrůst míněn Boží lid z „národů země“ (církve), zatímco obrazem „vrboví“ – podivného stromu, který nenese užitečné ovoce, nýbrž takové, které působí neplodnost – jsou prý míněni uvěřivší z „Izraele“.³⁰

Od nejstarších výkladů je také doloženo, že v. 5 byl chápán jako předobraz příchodu pohanů k Hospodinu, jako předpověď pohanokřesťanského fenoménu. Jedním z nejstarších dokladů je opět komentář Jeronýmův: „A ke jménu Israel se připojí. – Věřu, ne všichni z Izraele, nýbrž velká část z množství pronárodů se připojí ke jménu Izrael: aby totiž přijala Zákon a Proroky, a veškerou milost Ducha svatého, jež jsou lidu izraelskému zaslíbeny.“³¹ M. Luther k pátému verši poznamenává jednoznačně: „Onen se nazve jménem Jákobovým. – To je nejzřetelnější místo o povolání národů“.³²

I na komentářích moderní doby je patrné, jak křesťanské předporozumění, vymezující danou výpověď jako *zaslíbení*, nevyhnutelně předjímá chápání a interpretaci řady daností v textu – především převod slovesných tvarů a pak i funkci 5. verše: je-li hlavní teze zaslíbením mířícím na křesťanské letnice či křesťanský křest, pak verš 5. pochopitelně nemůže být o vnitřní obnově Izraele, nýbrž mluví o přičlenění se zvnějšku, o proselytech či pohanokřesťanech.³³

³⁰ MPL 24, 435: „Comparat quoque in baptisate renescentes herbis virentibus, et salici quae juxta fluentes aquas oritur: et contra rerum naturam affert fructus, quae prius sterilis erat, vel cujus semen in cibo sumptum, sterilem facit. ... Alii inter herbas et renescentes salices duplicem vocationem intelligunt: ut in herbis populus nationum sit; in salicibus, hi qui ex Israel crediderunt.“

³¹ MPL 24, 435: „Et in nomine Israel assimilabitur. Non enim omnes ex Israel, sed magna pars ex gentium multitudine, in nomine Israel assimilabitur: ut recipiat Legem et Prophetas, omnesque gratias Spiritus Sancti, quae Israel populo repromissae sunt.“

³² *Op. cit.*: „Hic vocabitur nomine Jacob. Est clarissimus locus de vocatione gentium“.

³³ Snad nejzřetelněji G. A. F. Knight, *Op. cit.*, 76–77: „The water of life converts. The Spirit changes the human heart. There is no suggestion here that only Israelites are to experience this new birth. Thus ... a pagan will one day declare, *I am the Lord's*, ... Another proselyte will enter the family of God by calling himself by the name of Jacob, the Father of Israel. Still another proselyte will tattoo his hand in the manner that a slave had to do to show to whom he belonged... The fourth proselyte mentioned here will, so to speak, be baptized into the people of God with a new name to show his new condition. ... So DI [Deutero-Isaiah] now portrays [Israel] as a supranational idea (cf. Rom. 8:14–17; 11:13–24) or even, to use present-day language, as the Church as she exists in the mind and purpose

b. Iz 44,1–5 jako perikopa v křesťanské liturgii

Jakkoli musíme předpokládat, že mnohé starozákonné oddíly hrály důležitou roli v křesťanských bohoslužbách od počátku církve,³⁴ máme velmi málo dokladů o užití jednotlivých textů v jednoznačném liturgickém kontextu. Zejména chceme-li sledovat funkci starozákonních oddílů jako textů křesťanského kázání (v soustavné homiletické praxi), máme prvních z významných nálezů teprve z počátku novověku, a sice z české teologické tradice – v postilách Jednoty Bratrské,³⁵ konkrétně v postile Ondřeje Štefana z roku 1575³⁶ a postile Jana Kapita z roku 1586³⁷. V nich jsou kázání podle ustálené řady starozákonních čtení (perikop); s drobnými variacemi je tato řada starozákonních perikop uvedena také v tzv. Elsnerově bibli z roku 1813.

Oddíl Iz 44,1–5 je podle této perikopální řady čtením na *svatodušní neděli*.³⁸ Důvod je nasnadě: tento oddíl je jedním z nejvýraznějších, které ve Starém zákoně o „vylití Ducha“ mluví (z dalších oddílů jde zejména o Jl 3, Iz 32,15–20, Ez 36,24–36 a Ez 37,1–14).

Na základě výše uvedeného důrazu na *performativně aktuální modus* výpovědi textu Iz 44,1–5 bychom mohli dokonce tvrdit, že právě tento oddíl je pro liturgický kazus svatodušního svátku jednoznačně nejvhodnější – o svatodušní neděli přece neběží o „zaslíbení daru Ducha svatého“ (či snad dokonce o „prosby o Ducha svatého“), nýbrž právě o vyhlášení daru Ducha v jeho aktuálnosti; vedle retrospektivního aspektu („Duch již byl vylit“) je aktuální slavení a proklamování „daru Ducha svatého“ základní náplní tohoto svátku. Proto – vzato důsledně a radikálně – kázat o svatodušní neděli na text Iz 44,1–5 v jeho přítomně aktuálním modu hebrejského znění má svůj dobrý smysl; naopak, zvěstovat o tomto svátku na základě verze septuagintní (a na ní závislých překladech) je vadné, liturgicky nepřiměřené. Stejnou vadu, totiž nepřiměřenost v primárním zacílení hlavní

of God.“ Méně brutálně, věcně však na stejné pozici též např. Elliger, *Op. cit.* 391–393; obdobně C. Westermann, *ATD* 19, 112.

³⁴ K následujícím odstavcům viz zejména J. Smolík, Starozákonné perikopy v synagoze a v církvi, in: *TREF* 1999, 131–143.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Výklad řeči Božích, kteréž ve dny nedělní a sváteční v shromážděních křesťanských od učitelů Jednoty Bratrské obecně předkládány bývají, zvaná též „Postila kralická“* (Knihovna Národního muzea v Praze, 35 C 1).

³⁷ *Postilla, to jest kázání, kteréž na řeči Boží ke dnům svátečním přináležející, přes celý rok činěna bývají, v nichž po částkách artikulové víry obecně křesťanské se vykládají* (Knihovna Národního muzea v Praze, 35 C 3).

³⁸ Jako druhá možnost je uveden Ez 36,24–36.

teze na budoucí dar Ducha, pak mají i všechny čtyři výše uvedené texty.³⁹ Jejich základní tezí je „zaslíbení Ducha“; o svatodušní neděli si proto užití takového textu nezbytně žádá doplnění o komplementární tezi „naplnění“ (seslání Ducha); čtení, které takto nedostačuje jako základ očekávaného zvěstování, obvykle bývá doplněno dalším (nejčastěji přímo novozákonním) čtením a stává tak jen výchozím bodem, v horším případě negativním pozadím jinde zakotveného kerygmatu (podle starocírkevní tradice je evangelijní perikopou svatodušní neděle J 14,23–31 [Ježíšovo slovo o příchodu Parakléta] a perikopou tzv. epištolní řady oddíl Sk 2,1-21 [letniční dění v Jeruzalémě]).

4. Závěrečná poznámka – výklad či usus biblického textu

Homiletické užití biblického textu má svá svébytná pravidla. Dalo by se snad říci, že biblické texty jsou v liturgicko-homiletické praxi církve užívány do jisté míry obdobně jako *dicta probantia* v tradici dogmatické; neužívají se zde sice verše, nýbrž oddíly (perikopy), způsob užití je však obdobný – neběží o *výklad* (exegetickou explikaci), nýbrž o *usus* (homiletickou aplikaci) textu Písma jako argumentu pro předem daný významový rámec. Kazuální kontext liturgické tradice zde rozhoduje nejen o výběru textu, ale předem vymezuje i možnosti jeho interpretace. Tato funkce liturgického kontextu je zvlášť silná u zvěstně profilovaných svátků.

V případě oddílu Iz 44,1–5 jako svatodušní perikopy můžeme *jak* na výběru textové jednotky,⁴⁰ *tak* na pojetí hlavní teze pozorovat, že se svatodušní křesťanská zvěst stala pro křesťanskou tradici jednoznačným hermeneutickým rámcem, v němž je izajášovský text nazírán, chápán a dále interpretován.

Zajisté platí, že se jako křesťané – skrze Mesiáše Ježíše – můžeme rozpoznat jako adresáti slov určených „Jákovovi // Izraeli“; jinými slovy, že se můžeme považovat za „símě Jákovovo“, které na základě „pokropení Duchem“ vyznává „Páně jsem“. Ostatně, právě u Izajáše najdeme explicitní výroky o otevřenosti cesty na Sijón i pro pronárody země (Iz 2,4). Toto sebepochopení či sebevědomí nás však nijak nemusí a nemá vést k pokusům o atentát na integritu daného izajášovského zvěstování (např. takovému, který obnovu a nový vzrůst „potomstva Jákovova“ přeznačí na příliv

³⁹ Ovšem v nestejně míře; Ez 36,24–36 do značné míry vyhovuje.

⁴⁰ Nápadně je zrušena souvislost s literárně-kanonickým kontextem, zejména adverzativní vazba k oddílu 43,22–28.

„čerstvé krve“ zvnějšku), ke vnášení neústrojných napětí do prorocké výpovědi či jen k výběrovému přisvojování si určitých motivů; naopak, toto sebepochopení a sebevědomí nám při náležité sebekritičnosti umožňuje vyslechnout prorocké zvěstování ušima „Jákoba // Izraele“, nejlépe i v náležitém kontextu širších biblických souvislostí. V tom případě se pak i nám, dnešním posluchačům a interpretům událost „pokropení Duchem“ stává aktuálně přítomným děním, jež má stvořitelský ráz a vysvoboditelský dopad.

„NEBOŤ KDE JSOU (Mt 18,20) DVA NEBO TŘI SHROMÁŽDĚNI...“

Petr Pokorný

“FOR WHERE TWO OR THREE ARE GATHERED...” (Matt. 18:20) Originally a lecture at the symposium “Gemeinde ohne Tempel” held at the Greifswald University (BRD) in 1998, the study was first published within the proceedings of the same title in the WUNT series in Tübingen. On the mentioned saying it illustrates the specific features of christian worship in its departure from the Jerusalem Temple cult. The main factor that formed the christian worship from its beginning is seen in the deep experience of a new presence of the risen Jesus. This experience, soon understood and interpreted as a presence of one who represents God himself (this is suggested by the phrase “in my name”, where “name” means the name of God–Lord), was probably very intensive, and soon a tension arose between this joyful and lively moment of early christian piety and the necessity to prevent it from misuse. Already Paul had to fight against the uncontrolled individualistic claims of possessing immediate authority of the Lord in the church in Corinth, Matthew sought to ensure the right interpretation of the saying by setting it into the context clarifying the contents of what was to be requested from the Lord. The solution of the tension had been sought in clearer characterisation of Christ’s presence. On the one hand it was to be held that the full, immediate presence was yet to be expected in the parousia (“telescopic” or “split” eschatology), on the other hand, for the present presence, a koinonical principle was emphasised: “two or three gathered” represent christian community—not necessarily a large number, but still a “gathering”. That the specific place of Christ’s presence on the Earth is not primarily an individual experience of faith, but a community conforming to the tradition of the earthly Jesus, is shown as a common feature of the NT tradition. The “I am” part of the saying is grouped with the ego-eimi tradition (known from the johanine texts, but by no means restricted to them), in the biblical usage stressing the identity of the risen and exalted Lord with the earthly Jesus.

1. Sémantika

Známý a v církevních kruzích okřídlený výrok je ve svém bezprostředním kontextu komentářem k předcházejícímu prohlášení Ježíšovu. Poznáme to podle úvodního „neboť“ (*gar*). Předchází výrok o tom, že prosebná modlitba učedníků Ježíšových je účinná tehdy, když se shodnou na jejím obsahu. A ve verši 20 slyšíme: její účinnost vyplývá z toho, že mezi prosebníky je přítomen Ježíš. Když zkoumáme Mt 18,18–20 sémanticky, shledáme, že se vlastně jedná o čtyři paralelní dvojité výroky:

Cokoli odmítnete (svázete) na zemi,
 bude odmítnuto (svázáno) v nebi ,
 cokoli přijmete (rozvázete) na zemi,
 bude přijato (rozvázáno) v nebi.
 [Opět vám pravím,]
 shodnou-li se dva z vás na zemi v prosbě o jakoukoli věc,
 můj nebeský Otec jim to učiní,
 [neboť]
 kde jsou dva nebo tři shromáždění ve jménu mém,
 tam jsem já uprostřed nich.

V lineárním uspořádání textu je zdůrazněna závěrečná výpověď formulovaná v první osobě a indikativu přezenta. To je vrchol, jehož dynamiku podtrhují předešlé části pomocí spojek (*ean* a *hoti*). Není zdůrazněno, co všechno musí být učiněno, aby Ježíš (ono v *emi* obsažené já) mohl být prostředníkem mezi nebeským Otcem a (křesťanským) společenstvím. Zdůrazněna je účinná přítomnost Ježíše jako Syna Božího (viz „můj Otec“ ve v. 19, srv. vv. 10 a 35; 16,16), která se uvádí jako základní skutečnost. Ostatní jsou její doprovodná znamení a možné následky, které jsou sice jmenovány dříve, nicméně jsou závislé na poslední větě oddílu.

Podle J. D. M. Derreta je ve v. 19 zdůrazněna shoda (*symfónein*), tzn. řešení konfliktu dohodou protivníků (srv. 1K 6,1–11), prosba (*aitein*) pak je modlitbou o Boží potvrzení tohoto řešení.¹ Přestože tento výklad přejímají některé novější komentáře,² musíme nejprve skutečně počítat se shodou v „přímlově“ (srv. Mt 7,7n) a ne jenom v právnickém sporu, neboť důraz je položen na prosbu a na její uskutečnění.

Co se týče počtu shromážděných, zdůrazňuje se bezpochyby, že Bůh je přítomen i v nejmenší křesťanské skupině („z vás“ – v. 19), a přece – to je téměř samozřejmě předpokládáno – musí jít o shromáždění (*eisin ... synégmenoi*). Protože k téže skupině výroků náleží také slovo o plné moci svazovat a rozsvazovat (v. 18), která je přislíbena v 16,19 apoštolu Petrovi, je zde zdůrazněna křesťanská obec (i ta nejmenší), která ve shromáždění (zřejmě všech) svých členů přejímá plnou moc prvotních svědků. Jedná se o přítomnost Pána *in actu*, „zde“ (popř. tam – *ekei*), tzn. v konkrétním shromáždění, ve kterém se rozhoduje. Nejedná se tedy o bezprostřední přítomnost očekávanou v eschatu ani o stálé spojení mezi vyvýšeným Ježíšem a věřícím křesťanem zakoušené ve víře, ale o legitimizaci a přítomné potvrzení

¹ J. D. M. Derret, „Where two or three are convened in my name...“, 83.

² A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, ad loc.; Hare, *Matthew*, ad loc.

křesťanského zvěstování nebo rozhodování křesťanské obce. V tomto smyslu představují paralely v Tomášově evangeliu (Log. 30 = POxyrh 1,5), které přítomnost Ježíšovu zaslubují také jednotlivci, jinou tradici nebo druhotné znění.

Také janovské pojetí povelikonoční přítomnosti Ježíšovy („Slávu, kterou jsi mi dal, dal jsem jim, aby byli jedno, jako my jsme jedno – já v nich a ty ve mně, aby byli uvedeni v dokonalost jednoty a svět aby poznal, že ty jsi mě poslal...“ – J 17,22–23b) nese, přes svoji osobitost, rysy konkrétního potvrzení svědectví nebo rozhodnutí (J 17,23).

2. Shromáždění ve jménu Páně v matoušovské obci

S přítomností Ježíše v nejmenší myslitelné obci můžeme počítat, jestliže je shromážděna „v jeho jménu“. „V mém jménu“ (*eis to emon onoma*) je fráze, která hraje u Matouše zvláštní roli. Ježíšovo jméno totiž představuje samého Boha. Ježíšovo jméno bylo tak účinné proto, že Ježíš podle křesťanského svědectví a přesvědčení získal jméno Boží. Stal se Pánem (*kyrios*), jak je to dosvědčeno ve Fp 2,6–11. Shromážděním v jeho jménu byla pravděpodobně bohoslužba s liturgickým provoláním Ježíše jako Pána (*kyrios*) ve smyslu Ř 10, 9: „Vyznáš-li svými ústy Ježíše jako Pána..., budeš spasen“. Pán (v hebr. *adonaj*) je v tomto smyslu přepisem svatého Božího jména, které židé nesměli vyslovovat, a kterého se dostalo Ježíšovi díky jeho poslušnosti, podobně jako podle Ž 110 pozemský pomazaný od Boha, Pána (*JHVH*), bude označen za Pána (*adonaj*) žalmisty a všech národů (srv. Mt 22,41–46 par.). To je zřetelně vyhlášeno v Mt 28,18b (11,27). Tak jako osobní vyznání Pána potvrzuje osobní spasení, tak také může shromáždění v jeho jménu stvrdit konkrétní, autoritativní rozhodnutí křesťanské obce.

Eis zde stojí místo *en*, k čemuž v koiné dochází často.³ David Flusser upozornil na hebrejské *lišmi* („pro mé jméno“). Tento výraz v rabínské tradici představuje věc, kterou jmenovaný zastupuje a garantuje.⁴ To vše však vyjadřují především různé konotace, nikoli /pouze/ řecká fráze.

Ježíš jako Syn Boží tedy zjednává spojení mezi člověkem a Bohem s jeho nevyslovitelným jménem; on je Immanuel – Bůh s námi (1,23), který působí

³ F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 205.

⁴ D. Flusser, „Ich bin mitten unter ihnen“, 102n. Podle G. Dellinga, *Die Zueignung des Heils in der Taufe*, 97, připojuje „die Taufe ‚auf den (im) Namen‘ ... dem Heilsgeschehen ein, das an den Namen (Jesus) gebunden ist.“

vyslyšení modlitby Otcem, nehledě na to, kde a zda stojí jeho chrám. Nejnápadnější paralely k našemu místu nalezneme v posledních dvou verších Matoušova evangelia – v příkazu misie. Křtění ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého je autentické, (neboť) Ježíš je se svými učedníky (*meth'hymón*) po všechny dny až do skonání věků (28,19-20). Poslední věta začíná, tak jako je tomu v 18,20b, nezávisle na kontextu: *idú* (hle!). Tento počátek zde, podobně jako např. v Mt 20,18, naznačuje dosah následujícího výroku. V matoušovském okruhu se tedy zdůrazňuje konkrétní legitimizace zvěstování a aktuálně činěných rozhodnutí přítomností zmrtvýchvstalého Ježíše. Ono „ve jménu“ (tzn. ve jménu Ježíšově) vyjadřuje autoritu takového shromáždění a zároveň označuje specifickou příležitost, podobně jako křtění „ve jménu“ Ježíše (popř. Otce, Syna a Ducha svatého) odlišuje křesťanský křest od křtu Janova.⁵

Duch svatý, jméno Boží (v. 19), klanění (*proskynein* – Mt 28,17; srv. Sk 8,27; 24,11 = klanění v chrámu) a shromažďování se (*synagein* – Mt 18,20) jakožto chrámová metaforika nepřímou naznačí, že plnomocná přítomnost Pána nahrazuje zprostředkující roli chrámu, že Bůh doprovází svůj (obnověný) lid na jeho cestě pustinou světa, tak jako doprovázel izraelský lid během jeho putování po poušti, když i chrám „je zanechán pustým“ (Mt 23,38 [Q]). Větu o přítomnosti Ježíše, Syna Božího, jako Pána těch, kteří jsou shromážděni v jeho jménu, Matouš rozpoznal a uznal za základ obnoveného Božího lidu.

V podobných výrocích o slovu Tóry (nejvýznamnější doklad je v Avot 3,3) působí *šekina*, zosobněná přítomnost Boží (hypostáze), že dva lidé se mohou stát shromážděním spravedlivých. Tento pozdější vztah není však skutečným klíčem k Mt 18,20. V žádném případě se zde nenaznačuje, že by třetí osoba ve shromáždění byla hypostází Boha.

Tento výrok, svázaný s chrámovou metaforikou, je tak principem koinónie, popř. kolegiality, všech členů shromážděných v křesťanské obci chráněn proti zneužití tím, že by se někdo svévolně odvolával na přítomnost Kristovu a zdůvodňoval tím své osobní názory nebo rozhodnutí.

3. Matoušovská konkretizace

Pisatel Matoušova evangelia uznal větu o shromáždění ve jménu Páně jen podmíněně. Neboť „ve jménu“ Ježíšově přicházejí také nepraví mesiáši (24,5). V našem kontextu to znamená, že se Matouš snaží zplnomocnění

⁵ L. Hartman, „Into the Name of Jesus“, 432–440.

křesťanů a předmět společné modlitby blíže definovat. Misie pro něho znamená „činit učedníky“ (*mathéteuein* – 28,19), tzn. učení Ježíšovo skutečně zachovávat (28, 20). Výslovně polemizuje se zásadou, podle které vyznání Ježíše jako Pána vede ke spáse (Řím 10,9): „Ne každý, kdo mi říká ‘Pane, Pane’, vejde do království nebeského; ale ten, kdo činí vůli mého Otce v nebesích“ (7,21). Matouš zřejmě čelí degenerovanému paulinismu a pokouší se proto příslib spasitelné přítomnosti Pána v jeho obci interpretovat novým způsobem.

Výroky o autoritě církve jsou u Matouše interpretovány a usměrněny kontextem: výroky o hledání ztracených (18,10–14) a podobobenstvím o odpuštění, které je motivováno nesrovnatelně větším odpuštěním Božím (18,23–35). Pro modlitebníky, v jejichž středu stojí Ježíš jako Pán, to znamená, že prosí za ztracené a spory řeší ve světle odpuštění Božího.⁶ Matouš rozpoznal ve svém čase a prostředí, že některé liturgické formy již ztrácejí svou moc, že hrozí nebezpečí jejich magického pojetí nebo spiritualizace. Proto se snažil o jejich připoutání k živé tradici učení Ježíšova, do které spadá odpuštění nebo hledání ztracených, jež se ve světle velikonočního zvěstování osvědčily jako zvláště aktuální.

4. Pavel

V Mt 18,20 se jedná, jak bylo řečeno, o úpravu starší křesťanské tradice. Tato tradice nejen navazuje na židovskou představu pouze relativní vazby Hospodina na chrám (1 Kr 8,27) a na představu jeho přítomnosti uprostřed svého lidu, ale také rozvíjí křesťanské vědomí specifické, konkrétně působící přítomnosti Boží, popř. Kristovy, v křesťanské obci. Proto se na okamžik zastavíme u předdějin této tradice.

Podle 1K 14,25 působí srozumitelné (nikoli entuziastické) prorocké zvěstování v křesťanském shromáždění, že bezvěrec a neznalec (*idiótes* – v. 24) přemáhá své odcizení (to, co je skryto v jeho srdci, se stává zjevným), takže on sám vzývá Boha a vyznává: Skutečně je Bůh mezi vámi (*en hymin*). Základním výrazem Božího působení je zřetelně artikulované vyznání Ježíše jako Pána (1K 12,1–3).

Stále můžeme sledovat vnitřní napětí, které je mezi živým dědictvím bezprostřední velikonoční radosti z nové přítomnosti Ježíše a charismatickou autoritou prvních velikonočních svědků na straně jedné a nutným zabezpečením proti jejímu zneužití na straně druhé. Ostrá polemika v 1K 4 uka-

⁶ J. Maisch, *Christen in Gemeinschaft* (Mt 18), zvl. 263nn.

zuje, že ve víře prožívaná přítomnost ukřižovaného Krista byla v korintské křesťanské obci chápána nebezpečným způsobem. Jedna skupina na sebe vztáhla pouze druhou část blahoslavenství z Polního, popř. Horského kázání, a to zaslíbení. Členové této skupiny se domnívali, že jim již bylo dáno vládnout v království Božím s Kristem, že již zbohatli, dosáhli moudrosti a byli nasyceni (4,8–13).⁷ Předpokládali tedy, že Kristus je samozřejmě s nimi, a že oni s ním jsou duchovně totožní. Je velmi pravděpodobné, že právě oni byli těmi popírači zmrtvýchvstání z 1K 15,12. Proto asi je Kristovo spolubytí v Tomášově evangeliu omezeno na jednoho člověka.

Je tedy pochopitelné, že Pavel vedle srozumitelnosti zvěstování a učení hledal další zpětné vazby, které měly vědomí účinné přítomnosti Krista chránit před nesprávným výkladem. Při disciplinárních rozhodnutích o morálním provinění by se měla, podle 1K 5,1–5, (celá) křesťanská obec shromáždit (*synachthentón hymón* – v. 4) v duchu apoštola Pavla a „v moci našeho Pána Ježíše“. Takto by obec měla dbát toho, čemu je Pavel učil a učinit výslovné rozhodnutí, které pak bude platit za výkon Boží vůle.⁸ *En tó onomati tú kyriú* ve v. 1K 5,4a může být vztaheno jak na shromáždění, tak na rozhodnutí Pavla (1K 7,12.25a) jakožto Pánem (*kyrios*) zmocněného apoštola a nositele Ducha (srv. 1K 7,12.25). Pokud obec, podle 2K 13,5 svými rozhodnutími a svým životem dokazuje (*dokimadzein*), že Kristus je v jejím středu (*en hymin*, srv. 1K 14,23–25), znamená to vykonávání nařízení apoštola (srv. 2K 2,9) a sjednocení vlastního života s láskou Kristovou, která se prokázala Ježíšovou smrtí za hříšníky (2K 5,14).⁹ To jsou tedy předdějiny Mt 18,20 formulované z hlediska koinonického principu.

Tím, že rozhodování svázal se shromážděním křesťanské obce, která vznikla přijetím jeho christologie zástupné oběti Ježíšovy, chtěl Pavel ve své obci chránit radost spojenou s představou přítomnosti Ježíšovy před entuziastickým, spiritualistickým a triumfalistickým zneužitím.

Aktuálnost nebezpečí entuziastické subjektivizace jistoty spásy lze demonstrovat také na posunech důrazu v pojetí křtu: Křest byl chápán, zřejmě již před Pavlem, jako ztotožnění s Kristem ve smrti a pohřbu, které přináší vírou pevně zaručenou naději podílu na jeho zmrtvýchvstání (Ř 6,3–11). Pavel trval na této eschatologické výhradě: „Nevyslovujte soudy předčasně *pro kairú*“ (1K 4,5). Někteří z jeho žáků dokonce prohlásili tvrzení o již dovršeném ztotožnění se Zmrtvýchvstalým za herezi (2Tim 2,16–18). Přesto jiná skupina jeho žáků, těch kteří odpovídali za sepsání listu Koloským a Efezským, tolik zdůrazňovala spojení s Kristem ve víře a tak oslabila eschatologickou

⁷ J. M. Robinson, *Kerygma und Geschichte im Neuen Testament*, 41–44.

⁸ W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther I*, 375n.

⁹ V. P. Furnish, *II Corinthians*, 577.

výhradu, že se její postoj podobá proto-gnostické pozici z 1K 4. V Kol 2,12 tak čteme: „... spolu s ním jste byli také vzkříšeni vírou v Boha...“; a v Ef 2,6 čteme dokonce: „Spolu s ním nás vzkřísil a spolu s ním uvedl na nebeský trůn v Kristu Ježíši.“¹⁰ Jedná se o výroky, které přítomné spolubytí s Kristem zdůrazňují v obraně proti relativizaci křesťanské soteriologie. Nebezpečí nesprávného výkladu se dá předejít pouze připomenutím společenskosti křesťanského života v rámci celé církve jakožto těla Kristova a rozvinutím pareneze (Kol 2,19; 3,15; Ef 1,22n; 4,12.15n.25; 5,30 aj.).¹¹

Protože Matouš, právě tak jako Pavel, přítomného Pána ztotožňuje s ukřižovaným Ježíšem, je třeba – chceme-li získat co možná nejúplnější obraz situace – abychom prozkoumali také nejstarší tradice, které jsou s Ježíšem spojeny.

5. Od Ježíše k Pavlovi

Většina křesťanských tradic počítá se zlomem po popravě Ježíšově a před vznikem církve: ten byl vyvolán novou událostí. Obecně se tento převrat nazývá velikonoce a většina svědků se odvolává pouze na jeho důsledky (zjevení Ježíšova). Nové, transcendentní dění provokovalo k vytvoření nové metaforické řeči křesťanského svědectví, ve které se Ježíš zjevuje jako zmrtvýchvstalý a/nebo vyvýšený Pán, který je ve vyznáních oslavován jako přítomný *Kyrios* (1K 12,3; Fp 2,11; Ř 10,9). Ukázalo se, že také staré aramejské prosebné zvolání *Maran-atha*, tzn. „Pán je blízko“ (1K 16,22; Didache 10,6, srv. Zj 22,20b) předpokládá – ovšem nepředmětnou – přítomnost Ježíšovu. Pán se zde totiž objevuje jako adresát prosebné modlitby,¹² což by bylo v židovské oblasti nemyslitelné, a jen zcela mimořádný nový podnět mohl vést k formulování takové věty.

Je ovšem pochopitelné, že církev uchovávala tradice o Ježíši, a že v jejím povelikonočním zvěstování dále přežívaly také představy a rétorika ježíšovské tradice. Víme např., že pro zvěstování a učení Ježíšovo bylo příznačným motivem „království Boží“. Fráze o jeho blízkém příchodu (*engys einai, engidzein*) je pevně zakotvena ve staré tradici (Mk 1,15; Mt 4,17; 10,7; Lk 10,9.11). Jedná se o blízkost časovou (pravděpodobně odvozeniny od kořene *q-r-b*), která je však nově interpretována, a to ve smyslu budoucnosti, která již začíná působit. Tak v Lk [Q] 11,20par čteme, že v Ježíšových exorcismech (nás) království Boží „zastihuje“ (*efthasen*). Lukáš se dokonce od-

¹⁰ viz P. Pokorný, Der Brief des Paulus an die Kolosser, a týž, Der Brief des Paulus an die Epheser, ad loc.

¹¹ P. Pokorný, Der Brief des Paulus an die Kolosser, §14; týž, Der Brief des Paulus an die Epheser, §15.

¹² Thüsing, Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung, 46nn; P. Pokorný, Die Entstehung der Christologie, 63.

važuje říci (17,21), že království Boží je „(uprostřed) mezi námi“ (*entos hymón*).

Známé perikopy o ustanovení večeře Páně nám jako srovnávací materiál nabízejí nahlédnutí do povelikonoční christologizace ježíšovské tradice. Podle synoptické tradice Ježíš předpokládal, že bude eucharistii opět slavit až v Božím království (Mk 14,25b par; Lk 22,16), zatímco v 1K 11,26b je řeč místo o království Božím o (konečném) příchodu Krista jako Pána (o parúsii). V povelikonočním čase tak bylo možné prohlašovat Ježíše, který byl ve viditelné podobě teprve očekáván, za toho, který je přítomen i v nejmenší obci svého lidu, a který reprezentuje přicházející Království, jak to čteme v Mt 18,20.

Ovšemže je očekávání v povelikonočním čase zřetelně rozštěpeno, jak to také odpovídá velikonoční zkušenosti. Mělo potvrdit Ježíše jako Mesiáše a vyslance Božího (Pána ve smyslu Ž 110), jehož pozemská existence není časově svázána s příchodem království Božího nebo nového věku. To je z pohledu křesťanské víry základní svědectví, z pohledu židovských očekávání spojených s Ježíšem, jejichž řeč toto svědectví v pozměněné podobě přijalo, jde o rozštěpení eschatologického očekávání. Jedna část očekávání je již naplněna a je dosažitelná jako stále aktualizovaná vzpomínka (osoba Mesiáše je už známa). Druhá část patří k očekávání, kterému částečné naplnění propůjčuje jeho závažnost. Pro interpretaci prvokřesťanského myšlení a zvláště pro chápání přítomnosti Kristovy má tato „rozdvojená“ neboli teleskopická eschatologie rozhodující význam.¹³ Vedle přítomnosti Kristovy, která je vnímána ve víře a může neustále provázet každého křesťana, existuje i bezprostřední eschatologické zření Pána. A konečně třetím rozměrem přítomnosti Kristovy, který nás v této souvislosti zvláště zajímá, je aktuální přítomnost v křesťanské obci, která má konkrétní, plnomocné důsledky a utváří dějinnou tradici křesťanského života.

6. Vznik a funkce Ich-formy

Mt 18,20 patří, i když v neklasické podobě (*eimi*), mezi výroky typu „já jsem“ (*egó eimi*), které jsou v mnohých náboženstvích a kulturách považovány za zjevovací formule.¹⁴ Totéž platí pro židovskou bibli, zvl. pro Septuagintu, ve které se i Hospodin sám tímto způsobem představuje (např.

¹³ Rozboru tohoto fenoménu se průkopnický věnoval můj předchůdce J. B. Souček v několika ze svých českých publikací; viz P. Pokorný, In Honor of Josef B. Souček, 13nn.

¹⁴ K dokladům, které uvádí W. Schweizer, Ego eimi, I.C–E, můžeme připojit ještě mnohé doklady z gnostického traktátu Protennoia (NHC XIII/1).

Iz 45,18b). V Novém zákoně jsou výroky „já jsem“ příznačné pro Janovo evangelium,¹⁵ na které je možno pohlížet jako na doklad pozdějšího vývoje. Objevují se ovšem již u synoptiků, jako zvláště v Mk 6,50par (teofanie během plavby po jezeře) nebo Mk 14,62 (před veleknězem).

Přechod od vyznání ve třetí osobě nebo klanění ve druhé osobě má nepochybně svůj psychologický rozměr. Když má zbožný člověk osobní vztah k Bohu, popř. božstvu, chápe vše, co před ním nějakým způsobem vyvstává jako Boží vůle, jako oslovení, jehož subjekt se objevuje naproti němu jako jiné já.

Téměř triviální úvahou, která ovšem platí i zde, je vzdělaným a myslícím lidem známé pravidlo o tom, že Bůh přesahuje naše personální kategorie. Není to jen naším problémem, neboť takové myšlenky se vyvinuly už v antice, a to nejen u kritiků lidové zbožnosti, ale i u skutečně zbožných lidí od Platóna po Origena a v bibli jsou alespoň naznačeny. Zmínili jsme již relativizaci vazby Boha na jeho chrám, které si byl podle 1Kr 8,27 vědom už Šalamoun (k všudypřítomnosti Boží srv. např. Ž 139,7–12). Přes to všechno patří slyšení Boží řeči k základním stavebním kamenům víry, i když doprovodné náboženské fenomény mohou u některých lidí také v pozadí hrát svou roli. Naším problémem, který nyní chceme prozkoumat, je textová podoba takového oslovení.

Některé klasické texty typu „já jsem“ jsou uvedeny jako zjevení ve snu, jako např. sebezjevení Isis u Apuleia (Metam. XI,3,1nn [Skon]; 5,1nn [Sebezjevení]). Je pravděpodobné, že takové texty byly psány skutečně po probuzení pod vlivem snového prožitku, přičemž spolupůsobila coby vzor již probíhající tradice textů typu „já jsem“. V Corp. herm. I se objevuje Poimandrovo *egó ... eimi ...* při meditaci ve snu a zapisuje se nejprve do srdce příjemce (*anegrapsamén eis emauton* – I,30), pak je zřejmě zapsáno i inkoustem na papyrus nebo pergamen.

Ve Starém zákoně interpretují proroci vůli Boží většinou ve třetí osobě, jedná se o tzv. formuli vyslání (*n'um adonaj, koh amar adonaj*; v LXX překládáno pomocí *legein, eipein*), ale často mluví ústy proroka Bůh sám – v první osobě: „Já jsem Hospodin. To je mé jméno.“ (Iz 42,8).

Ve Zjevení Janově vidíme, jak křesťanský prorok ve svém vidění, které později zapíše (I,9–11), slyší mluvit v první osobě také vyvýšeného Ježíše (22,16a.b). Skutečnost, že to vše je již literárním zpracováním jistého fenoménu, vypovídá nikoli o jeho neexistenci, ale spíše o jeho vlivu. Filozof Kelsos (Celsus) tvrdí ve své protikřesťanské knize „Pravá nauka“, že se křesťanští proroci prohlašovali za bohy nebo syny Boží (Orig., c.Celsus

¹⁵ Viz W. Schweizer, *Ego eimi*, 2.

VII,9),¹⁶ což zřejmě má být popření prorocké řeči, ale vlastně to jen potvrzuje autoritu prorockého zvěstování. Prvokřesťanství a rané křesťanství bylo mnohem rozmanitější, než se nám dnes zdá, a podobnou informaci o falešných mesiáších, vyhlašujících „já jsem to“, nám nabízí i Markovo evangelium (13,6).

Poučné je také trojí líčení Pavlova obrácení ve Skutcích apoštolů, kde otřesený Pavel slyší Ježíšovo „Já jsem“ jako jeho sebeidentifikaci¹⁷ (9,5; 22,8; 26,15). Vznik výroků typu „já jsem“ není tedy výsledkem delšího vývojového procesu. Existovaly vzory a ústně-literární zvyklosti, které rozhodnutím jednotlivých charizmatiků vedly přímo k vytvoření výroků tohoto typu. Specifické bylo v našem případě předpokládané nebo konnotacemi vyvstalé spojení božského protějšku s Ježíšem Nazaretským – konkrétní postavou dějin. Na příkladech ze Skutků apoštolských můžeme dobře ukázat, do jaké míry patří ke zjevení mluvčího „já jsem“ jeho identifikace s Ježíšem Nazaretským.

V Janově evangeliu jsou poslední tři Ježíšovy výroky typu „já jsem“, které se obvykle k ostatním výroům tohoto typu ani nepočítají, věnovány jeho identifikaci jakožto Ježíše Nazaretského (18,5–8): nositel všech ostatních titulů, včetně Pravdy a Života, je Ježíš Nazaretský, který je v daném momentě zatýkán a pokládá život za své přátele.

Blížkost království Božího zakoušená v jeho osobě je po velikonocích nahrazena prožitkem jeho nové osobní přítomnosti, kterou posléze křesťanští proroci převedli do první osoby, aby ho tak představili jako konkrétní zjevení Boží. To je ona přítomnost Ježíšova, která mohla nahradit chrám.

7. Úskalí a možnosti obce bez chrámu

Se ztrátou chrámu se křesťané vyrovnali poměrně snadno, protože podobně jako esejeji znali a využívali tradici, která relativizovala chrám, a především proto, že učinili po velikonocích novou zkušenost s Bohem.

Viděli jsme, jaká úskalí byla spojena se zaslíbením přítomnosti Kristovy. To, co nejdříve garantoval jako vůli vyvýšeného Pána (*kyrios*) apoštol (Petr) svým prvotním svědectvím, to později zaštitila celá místní obec (třeba malá) svou shodou, modlitbou a výkladem slov Ježíšových. Pavel k tomu připojil vyznání ukřižovaného Ježíše a Matouš kontextem upřesnil prohlášení o zvláštní přítomnosti Ježíše a spojením s příběhem Ježíšovým postavil

¹⁶ M. E. Boring, *Sayings of the risen Jesus*, 128nn.

¹⁷ Ke klasifikaci jednotlivých skupin já-jsem-výroků viz R. E. Brown, *The Gospel According to John I–XII*, 1966, zvl. 538.

hráz možnému subjektivistickému zneužití. Definitivní hrází proti zneužití titulu Pán se stalo vymezení křesťanského kánonu.

Nová přítomnost Ježíše jako Pána v křesťanské obci a současně její vazba na historickou ježíšovskou tradici - to jsou ony dva základní pilíře křesťanské zbožnosti, které odrážejí to, co je na velikonoční zkušenosti specifické.

Literatura

- F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 14. vyd., Göttingen 1976.
- M. E. Boring, Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition, Cambridge 1982.
- R. E. Brown, The Gospel According to John I–XII (AnB 29), Garden City, NY 1966.
- G. Dellling, Die Zueignung des Heils in der Taufe, Berlin 1961.
- J. D. M. Derret, „Where two or three are convened in my name...“: a sad misunderstanding, ExT 91 (1979/80), 83–86.
- D. Flusser, „Ich bin mitten unter ihnen“, in: týž (Entdeckungen im Neuen Testament – I.) Neukirchen 1987, 97–107.
- V. P. Furnish, II Corinthians (AnB 32A), Garden City, NY 1984.
- D. R. A. Hare, Matthew (Interp.), Loussville, KT 1993.
- L. Hartman, „Into the Name of Jesus“, NTS 20 (1974–75), 432–440.
- J. Maisch, Christen in Gemeinschaft (Mt 18), in: Salz der Erde – Licht der Welt, FSA. Vögte, Stuttgart 1991, 239–266.
- P. Pokorný, Die Entstehung der Christologie, Berlin 1985.
- Týž, Der Brief des Paulus an die Kolosser (ThNKNT X/1) (1987), 2. vyd., Berlin 1990.
- Týž, Der Brief des Paulus an die Epheser (ThHKNT X/2), Leipzig 1992.
- Týž, In Honor of Josef B. Souček (1992), zuletzt in: ders. und J.B. Souček, Bibelauslegung als Theologie (WUNZ 100), Tübingen 1997, 13–23.
- J. M. Robinson, Kerygma und Geschichte im Neuen Testament, in: H. Köster / J. M. Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, 20–66.
- A. Sand, Das Evangelium nach Matthäus (RNT), Leipzig (Liz.) 1989.
- W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther I (EKK VII–1), Zürich – Neukirchen 1991.
- W. Schweizer, Ego eimi (FRLANT 56), 2. vyd., Göttingen 1965.
- W. Thüsing, Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie (SBS 42), Stuttgart 1970.

Předneseno jako veřejná přednáška na univerzitě v Greifswaldu v rámci sympozia „Gemeinde ohne Tempel“ dne 17. 3. 1998. V původním znění vyšlo ve stejnojmenném sborníku v Tübingen (řada WUNT).

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“.¹ 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,² sobotní světlo,³ 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

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

² 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.

³ tamtéž

době samostatné bohoslužby, navazují na synagogální praxi.⁴ 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“⁵ 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).“⁶ Z ranních synagogálních bohoslužeb pochází nejen čtení Starého zákona, nýbrž i velká litanická modlitba.

G. Dix⁷ 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.⁸ Zdá se, že po určitou dobu 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 paschální vigilii v Římě v 2. století. Zpěv žalmů byl svěřen sólistům, k nimž se jako refrén připojoval sbor, což

⁴ 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.

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

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

⁷ G. Dix, *The Shape of Liturgy*, Londýn 1945, 387n.

⁸ 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.⁹ Vztah těchto perikop, které najdeme v lektionáři jakobitského patriarchy Athanasia V., k synagogálním perikopám je nesporný.¹⁰ 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.¹¹ 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.¹² Syrské perikopy vzbudily živý zájem ve dvacátých letech. Mohou mnoho napovědět o významu Starého zákona v prvotní církvi.¹³

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

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

¹⁰ 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.

¹¹ G. Dix, cit. dílo 338.

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

¹³ 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.¹⁴ Velikonoční svátky a celý paschální týden měly vliv na sestavení řady perikop, podle některých anglikánských badatelů i na kompozici evangelí, zejména Matouše.¹⁵ 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.¹⁶ 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.¹⁷ Zdá se, že si západní církev v této věci uchovala vlastní tradici a odolala pojetí Orientu.¹⁸ K. Berger podtrhuje židovské

¹⁴ 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.

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

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

¹⁷ B. Fischer, *Die Lesungen der romischen 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 rabínské 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.“¹⁹ 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.“²⁰ Studium místa těchto perikop v univerzální církvi latinského Západu i řeckého Orientu dospívá Baumstark k závěru, že se tu jedná o velice starou tradici.²¹

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.²²

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.²³ Římský ritus nepřestával čerpat ze Starého

¹⁸ A. Baumstark, cit.dílo 185.

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

²⁰ *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.“

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

²² A. Baumstark, cit. dílo 24–27.

²³ 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.²⁴ 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.²⁵ 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.²⁶ 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 3.²⁷

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).²⁸ Dokladem je mu zdrženlivost k pe-

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

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

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

²⁷ 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.

²⁸ 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.²⁹

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.³⁰ 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.³¹ 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.³² 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 1575.³³

²⁹ tamtéž 140nn.

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

³¹ F. E. Brightman, *The English Rite*, 2. sv. Oxford 1915.

³² 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.³⁴ 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.³⁵ 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.³⁶ 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.³⁷

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

³⁴ 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.

³⁴ J. Smolík, Kázání v reformaci

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

³⁶ Statistika: překrývá se 29 perikop

³⁷ 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.³⁸ Publikované příspěvky sborníku dosvědčují, že se v situaci dialogu se synagou 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“.³⁹ 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.⁴⁰

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

³⁸ 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.

³⁹ 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.

⁴⁰ 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.“⁴¹ Tento přístup vede k otázce, jaký je vztah křesťanské exegeze 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.⁴² Tento výklad očekává na slovo zjevení za textem. Činí tak zasazením textu do věkovité tradice⁴³ (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 exegeze 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.⁴⁴

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

⁴¹ tamtéž 13.

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

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

⁴⁴ 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“⁴⁵ (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.“⁴⁶ 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?“⁴⁷ Všecky tyto přístupy se v biblické teologii objevují a ukazují

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

⁴⁶ R. Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha 1996, 355.

⁴⁷ 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“⁴⁸ 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.

⁴⁸ 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.“⁴⁹

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.⁵⁰

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“.⁵¹ Obecná hermeneutika vyžaduje, aby mezi strukturální výklad a sebepochopení bylo vloženo jako nutný zprostředkující článek rozvinutí „světa textu“,⁵² 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.

⁴⁹ I. Greenberg, *Umkehr und Erneuerung*, 270.

⁵⁰ E. Würthwein, *Der Text des A.T.*, 1973, 4.

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

⁵² tamtéž 248nn.

VÝZNAM TEOLOGIE V SEKULÁRNÍ SPOLEČNOSTI ZÍTRKA

Johannes Dantine

DIE BEDEUTUNG DER THEOLOGIE IN DER SÄKULAREN GESELLSCHAFT VON MORGEN In seinem Vortrag vor dem 1. Kongress des Ostmitteleuropäischen Theologentages (Budapest, 3. 7. 1999) reflektiert der unlängst (27. 8. 1999) verstorbene Wiener Theologe die künftige Rolle der Theologie. Theologie als „die vernünftige, wissenschaftliche Verständigung über die letzten Bestimmungen von Mensch und Welt“ hat die Aufgabe, „diese Verständigung in Gang zu setzen und im Gang zu halten“; sie muss deshalb die ganze Wirklichkeit der Welt ins Auge fassen und relevant sein. Inhaltlich wird sie sich künftig auf das Freiheitsthema und auf die Frage nach Rationalismus und Irrationalismus konzentrieren müssen.

1. *Budoucí společnost*

Co lze říci o budoucí společnosti? Můžeme předpokládat, že určité vývojové linie, které se již dnes zřetelně rýsují, zesílí. Přitom je však třeba počítat s tím, že tento vývoj mohou poznamenat dosud neznámé protichůdné trendy, výkyvy či snaha dosavadnímu vývoji zabránit. Jisté je, že společnost se rychle mění, takže zítra bude vypadat docela jinak, než jak ji známe dnes. Uvedu důležité momenty těchto změn:

1.1. Změní se vztah mezi *univerzalitou* a *partikularitou*. Univerzalizmus bude dále zesilovat. Globalizace postoupí do té míry, že se z celé země stane *global village*. Všude se domluvíme anglicky a platit se bude možná jen ve třech měnách. McDonald a Coca Cola ovládnou svět. Všude budeme mít stejné zahradní židle z plastiku a budeme užívat stejné softwarové programy, které již nebudeme mít ve vlastním počítači, nýbrž si je vždy stáhneme z internetu. Kdykoli se budeme moci s kýmkoli zkontaktovat a *chatovat*. Na druhou stranu vzniknou nové formy partikularismu. Budou fungovat lokální a regionální trhy; poskytování služeb získá silně partikulární charakter. Regionální kuchyně nabude ještě většího významu než dnes. V *global village* by se lidé těžko cítili jako doma. Proto si vyhloubí obecní studnu a u ní zasadí baobab, aby tak měli místočko k vesnickému tlachání. Nové uspořádání univerzality a partikularity ovšem neproběhne zvolna a klidně, nýbrž ve znamení prudkých bojů. Nacionalismus zesílí

a ukáže svou nejstrašnější tvář. Dnes možná prožíváme jen slabý záchvěv budoucích bojů.

1.2. V dosavadním uspořádání *chudoby* a *bohatství* dojde k novému rozvržení poměrů. Jak hospodářská centra tak lidé se budou stěhovat mnohem více, než je dosud běžné. Je možné, že proti imigraci z nuzných oblastí se Evropa bude moci bránit jen vojenskou silou nebo zásadními impulzy k výstavbě hospodářství ve druhém, třetím, čtvrtém a pátém světě. To by však vedlo k úbytku pracovních sil v Evropě. Nabízí se tu spousta katastrofických scénářů. Je pravděpodobné, že v důsledku těchto proměn mohou nastat těžké boje. Restrukturalizace NATO, jež byla po rozpadu východo-západní polarizace nezbytná, bude muset být chápána ve smyslu vojenské obrany Severu. V této souvislosti je třeba vzít v úvahu také ekologickou komponentu. Jak bude vypadat země, až Čína dosáhne stupně motorizace Severu? Když bude mít lidstvo štěstí, udrží se vývoj nových technologií na takové úrovni, že bude možné minimalizovat jejich děsivé následky.

1.3. Postupně se bude vytrácet *stálost* a *pravidelnost*. Nikdo nebude mít stejné zaměstnání po celý svůj život (tak tomu je již dnes). Řádné pracovní poměry se stanou vzácností, práce za mzdu se bude objevovat stále řidčeji. Nebudou existovat trvalé názory ani stálá členství. To vše je ve velké míře skutečností již dnes. – Ale taková ztráta stálosti není pro lidi únosná. Člověk potřebuje určité jistoty, aby mohl žít. Jak se tato lidská potřeba vypořádá se změnami podmínek ve světě, to se teprve uvidí. Rozvinou se určité základní jistoty, na nichž budou postaveny proměnlivé elementy? Jaké by pak byly tyto základní jistoty? Nebo si budou lidé vytvářet „ostrůvky jistot“ na způsob klášterů? Bude pokračovat to, co se děje již dnes, totiž že určitá stálá místa – domácká hospůdka, sportovní klub, církev, rodina – nabývají rostoucího významu? Anebo to povede k nové podmíněnosti člověka?

1.4. Změní se vztah mezi *egoismem* / *hédonismem* a *solidaritou*. Stále znovu se tvrdí, že současná společnost je egoistická, popř. hédonistická, kdežto solidarita z ní vymizela. Lidé myslí jen na vlastní kariéru, a to již ve školním věku, nenavazují vážné vztahy, neboť si vedle stresu v zaměstnání nemohou nebo nechtějí přidělovat starosti v osobním životě atd. To je jistě pravda, nikoli však úplná. Pozorujeme-li školáky, zjistíme, že hédonistické chování se takřka ve zlomku vteřiny obrací v solidaritní. Když začalo bombardování Kosova a rakouská politika vsadila podle osvědčeného vzoru císařského mocnářství na nevměšování, mínění Rakušanů se znenadání změnilo a 71% obyvatelstva se důrazně zasazovalo pro přijetí kosovských

uprchlíků. Již nyní se projevuje tendence k permanentním změnám. Toho využívají dobročinné organizace, vyhledávají oblasti možné změny a cíleně na ně působí. Tak se z propagace dobročinnosti stalo hospodářské odvětví. Avšak hrozí zde nebezpečí, že se tato oblast předráždí, neboť příliš silnými výzvami apeluje na city, které snesou jen omezené zatížení. Jisté je, že sama tato připravenost ke změně se bude dále měnit.

1.5. *Racionalita a iracionalita* stojí již v dnešní době těsně vedle sebe se všemi zvláštními průvodními jevy. Lidé, kteří odmítají křesťanskou víru jako iracionální, se bezhlavě vrhají do náruče iracionálních sektám. Iracionální sekty používají vysoce racionální strategie k získávání lidí, atd. Otázku rozumu musíme také spojit s otázkou svobody, která se v iracionálních vazbách ztrácí. To je v naší souvislosti obzvlášť důležité, neboť křesťanství, jež v tomto směru po staletí chybovalo, nalezlo celkem vyvážený vztah mezi racionalitou a iracionalitou a mezi vázaností a svobodou. Nabízí se otázka, jak může tuto schopnost plodně uplatnit v budoucnosti.

2. *Názory a ideologie*

Je zřejmé, že také zde hraje důležitou roli dialektika univerzalizmu a partikularismu. Na jedné straně se bude stále zřetelněji prosazovat „světové mínění“ a bude s rostoucí silou vyžadováno. Proklamace lidských práv po celém světě a rovněž pokus připojit k nim „lidské povinnosti“ je toho příkladem; stejně tak proklamace „světového étosu“ (H. Küng). K tomu se pojí i současný vývoj, který kvůli lidským právům směřuje k porušování či pozměňování národního práva, zakotvujícího absolutní suverenitu států. Pro světové společenství, v němž se projevuje vzájemně provázané mínění, bude stále neúnosnější jen přihlížet okolnímu dění. K tomu ostatně přispívá promísení populace způsobené mezinárodní migrací. Internacionální programy od SRC po OSN se zasazují o lepší postavení žen. Na pořadu dne dále stojí mezinárodní kampaně bojující pomocí bojkotu proti zaměstnávání dětí; zavrhování všech zjevných i skrytých forem otroctví; odsuzování mrzačení žen; zavádění nutných standardů v mezinárodních *communities*, jako např. ve vědě, medicíně, ale také ve finančnictví – kvůli ochraně před krachem s mezinárodními důsledky. To je jen několik příkladů, k nimž lze připojit mnohé další.

Pro nás je důležité uvědomit si následující skutečnost: Židovsko-křesťanské kořeny takových projektů světového étosu jsou sice nepřehlédnutelné, avšak to, co tuto univerzalitu produkuje a garantuje, není křesťanství. To neplatilo ani v minulosti. Lidská práva nejsou objevem velkých křes-

ťanských církví a proklamace lidských práv v katolické církvi byla dříve spíše směšná. Lidská práva pocházejí z kruhů disenterů a odštěpenců.

Proti nim se dnes stejně jako dříve staví osobité názory a jejich zastánci, kteří rozhořčeně protestují proti každému pokusu zavádět globálně platné normy. Vnímají je jako imperialismus a zdůrazňují právo na vlastní tradici. Tím spíše v křesťanské ekumeně. V Harare jsme se museli zúčastnit jedné scény, která představovala, pro nás nepřijatelným způsobem, podřízenost ženy. Avšak omlouvalo ji a legitimovalo zdůvodnění: *it's Shona-tradition*. Požaduje se tedy právo interpretovat či pojímat všeobecnou deklaraci lidských práv v duchu vlastních mravů. Lze uvést množství dalších příkladů.

Na tomto místě chci stručně poukázat na problematiku zdůvodnění etiky. Zdůvodnění objektivními, předem danými normami není možné. Normy jakožto objektivní, všemi lidmi uznávané veličiny, totiž neexistují; existují pouze ve smyslu víry určité skupiny. Pokusy, které u oněch transcendentních norem vyzdvihují všeobecně lidské povinnosti, selhávají. Nejstarší experiment, vycházející z přirozeného práva, ztroskotal na mnohoznačném významu pojmu „přirozenost“. Ten vpsledu umožňuje vytvořit přirozenoprávní zdůvodnění pro jakoukoli volbu. Pokus založit etiku na všeobecně přijatelných lidských a společenských potřebách troskotá již na diferenci mezi individuem a společností a také na tom, že člověk stále znovu naráží na problém rozdílné interpretace základních potřeb. Etika stojí v dilematu: nemá k dispozici základní obecně závazné normy, současně je však potřebuje.

Další problém spočívá v tom, jak v partikularizované společnosti mohou být dále předávány tradice (myšlenkové, mravní atd.), zda je to vůbec možné. Již nepřevládá relativně donedávna „normální“ tradování z rodičů a prarodičů na děti, kteří byli všichni začleněni do velkých společenských formací, především do církví, a tradování podporované a prodlužované školami. V současné době působí tento model v určitém cyklu: lidé jsou vychováni v tradičním systému hodnot, pak se od nich vzdálí a následně se k nim znovu vrátí, když sami mají děti a vodí je do školky, do školy, či na bohoslužby pro děti. Tak to vyplývá z průzkumu v Německu (ve starých spolkových zemích). Avšak srovnatelný průzkum v rakouském protestantismu přinesl jiné výsledky: s postupem generací odcizení od církve narůstá. Tento zřejmý rozdíl může být ovšem důsledkem rozdílných metod průzkumu.

Je třeba poukázat také na to, že v průběhu uplynulých staletí mohly být určité tradice pěstovány ve velmi malých skupinách či dokonce na jednotlivých dvorech. Nebude tomu v budoucnosti právě tak, že tradiční hodnoty budou předávány v nejmenších skupinách a pak z nějakého podnětu či zcela náhodou zesílí? To je možné.

Jak se budou dále předávat ideje? Náboženské představy jsou ve velké

míře odkázány na společenství tradentů. Obecně lidské, filozofické ideje zřejmě nikoli. Ty se spíše tradují prostřednictvím knih. To znamená, že zde důležitou roli hraje vzdělání. Literárně vzdělaní a zběhlí jsou méně odkázáni na společenství. To by bylo výhodou pro silně literárně orientovaný protestantismus v čase bez velkých církví.

Ale jak, když se doba literatury prý blíží ke konci? Ještě sice vychází mnoho knih, kniha nebyla dosud nahrazena obrazovkou. Jak dlouho to však bude trvat? To je otázka, které se teď nemohu věnovat. Zde se mi také nedostává fantazie. Jak to bude vypadat, až se vědění bude předávat prostřednictvím programů, vyvinutých po způsobu počítačových her? To si vůbec nedovedu představit.

Předpokládám však něco docela jiného: ideologie, světové názory a náboženství budou anatomizovány do soustav, které bude možno libovolně spojovat. Takové rekombinace by mohly být krátce tradovány, dokud se nevytvoří nové. Tento výhled jsem vyvodil z duchovní situace v Rakousku. Proč právě zde? Protože jsou zde různým způsobem spojeny různé historické komponenty. Přitom předpokládám, že nábožensko-sociologické charakteristiky různých konfesí jsou známé a osvědčené. Tak dnes zjišťuji, že existuje nemálo lidí s protestantským pracovním étosem a zároveň s katolickou sexuální morálkou. V Rakousku panuje dnes vyšší pracovní morálka, skutečně více radosti z práce, než v Německu. I naopak jsou tyto kombinace vskutku půvabné. Protestantismu prospěje trochu více smyslovosti, a to nikoli jen zprostředkované Bachovou církevní hudbou.

3. *Církev, sekty, skupinové církve*

Zdá se, že éra velkých institucionálních církví včetně katolické je pryč. Velké církve jsou nahrazovány velkými akcemi a happeningy. V tomto směru vede papež, neboť právě on je dnes největším magnetem pro masy celého světa. Nelze od toho však očekávat nějaký dopad na vývoj lidského ducha. Papež dosud nezabránil žádné válce, nezpůsobil nápravu sociálních poměrů, nevyvolal zákaz potratů, ani nepřemluvil žádného neoliberála k solidaritě.

Vzniknou nová velká hnutí, především na ostatních kontinentech. Letniční hnutí se stále více rozšiřuje a brzy snad získá početní převahu nad tradičními církvemi. Možná se bude církevně institucionalizovat a vytvoří nový druh velkých církví. Církev Ducha, očekávaná ve druhém tisíciletí, by se ve třetím miléniu mohla stát skutečností.

Budou existovat i menší hnutí, třeba pozoruhodně početná. Oproti velkým hnutím však budou mít krátkou životnost. Tato hnutí žijí totiž jen

z podnětu, který je uvedl do pohybu, z těsné vazby na skupinu. To nevydrží dlouho.

Mnohé nasvědčuje tomu, že z církví se stanou skupinové církve, tzn. že křesťanský život se bude odehrávat v menších skupinách, akčních sdruženích, modlitebních kroužcích atd. Tyto skupiny se ovšem budou vnímat jako součást velkého církevního útvaru. Společenství přesahující jednotlivou skupinu by pak mohlo nalézt svůj výraz ve večeri Páně.

Dlouho jsem se domníval, že toto je nadějnou budoucností církve. Vycházel jsem přitom ze zážitku zpravidla ekumenicky složených akčních skupin. Vývoj v katolické církvi mě však přivedl k pochybnostem. Mnozí, snad i vídeňský arcibiskup kardinál Schönborn, sázejí na tzv. *movimenti*, fokolaristy, neo-katechumenát, Opus Dei atd. Ale všechny tyto formace obsahují cosi sektářského, nejasné a každopádně nedemokratické struktury rozhodování, těsnou vnitřní svázanost nedovolující odchylky, charakter vojenských oddílů. V tomto duchu jednají. Zde je nutno rozlišovat. Zdá se, že charakter církve otevřené pro mnohé či pro všechny mizí. Je zvláštní, jak katolická církev, která již dávno ztratila charakter monolitu, vyhlíží jakoby stavěla na něčem, co již není spjaté s církevností, se *sensus ecclesiae*. Tedy až na to, že jediným závazkem zůstává poslušnost vůči papeži. Formální autoritativní struktura bude tedy nějakým způsobem stále určující.

Nyní jsme již tak daleko, že se konečně můžeme obrátit k vlastnímu tématu. Jakou *úlohu* by mohla mít v takto načrtnuté budoucnosti právě *teologie*? Teprve na základě takové reflexe lze pak dále pojednat o církvi. To však teď není předmětem našeho zájmu.

4. *Teologie: definice*

Jestliže chceme hovořit o významu teologie v sekulární společnosti zítřka, musíme si nejprve ujasnit, co máme na mysli, mluvíme-li o teologii. Musíme hledat definici, která je adekvátní položené otázce. Navrhuji následující vymezení:

Teologie je rozumové, vědecké dorozumění o posledním určení člověka a světa, čili o posledním smyslu; tedy dorozumění o názorech, popř. víře, vytvořených na základě tradičního dědictví víry.

4.1. To je třeba blíže vysvětlit.

4.1.1. Teologii pojmáme jako *dorozumění*, tedy jako komunikaci, nikoli jako explikaci. Tou byla a může být také; a byla jí legitimně, pokud vykládala slovo Boží, nikoli církevní učení, dogma. Výklad dogmatu sice k teologii vždy náležel, ale zároveň s sebou nesl nebezpečí, že teologie snadno ztratí

kritickou funkci, která právě k evangelické teologii nedílně patří. V této souvislosti není třeba o teologii jakožto explikaci hovořit. Teologie také není výpovědí víry. Ani přímou výpovědí, ani úsilím o poznání víry, *fides quaerens intellectum*. Toto všechno k teologii patří, ale nikoli na tomto místě. Zde jde o dorozumění lidí různých vyznání, popř. různých interpretací vlastní víry a názorů, za předpokladu, že potenciálně každý věří svou vlastní, specifickou vírou. Přitom nezáleží na tom, jaké povahy je tato víra, zda jde o ideologii, názor či něco jiného. Jinými slovy: každý člověk má své pojetí smyslu, posledního určení, a teologie usiluje o dorozumění mezi účastníky diskursu.

4.1.2. Teologie je *rozumová a vědecká*. Je to myšlenková činnost, vázaná pravidly vědeckého diskursu. Nota bene: nikoli víra, nikoli výpověď víry, nýbrž dorozumění o víře je vázáno na logiku a pravidla vědeckého diskursu.

4.1.3. Jde o *poslední určení*, o smysl. Kdo zde zaslechl Kalvínovu definici teologie jako *cognitio Dei et nostri*, slyšel správně. Mohli bychom použít také jiné výrazy, mohli bychom mluvit o transcendentci, hlubině bytí či o bytí vůbec. Ovšem tak bychom již vytyčili určitý náhled na věc, určitou teologii či filosofii, jednu z jejich disciplín či metod. My však vycházíme z toho, že každý člověk, ať svou víru vyjadřuje jakkoli, přemýšlí o něčem posledním a tímto posledním nechává určovat svůj život a své myšlení.

4.1.4. Takové dorozumění není možné bez dějin, bez tradice, bez toho, čemu lidé dříve věřili, o čem přemýšleli a diskutovali. Lidé nejsou jako jepice, ani jako Robinsonové na ostrově utopeném v moři času. Jsou formováni tím, co bylo před nimi, – explicitně, když se tím přímo zabývají, implicitně, když předchozí myšlenky dále rozvíjejí. Na tomto místě se teologie stává výkladem tradovaného učení. Křesťanská teologie je především tázáním se po Božím slovu, jak je dosvědčeno v knihách Starého a Nového zákona.

4.2. V souvislosti s tímto pojetím teologie se přirozeně nabízí otázka, zda vůbec, a pokud ano, tak do jaké míry se teologie odlišuje od *filozofie*. V daném kontextu není tato otázka příliš důležitá. Pokud se nemýlím, toto rozlišování má význam pouze tehdy, když je teologie považována za vědu závislou na jedné, určité víře, kdežto filosofie za vědu od této víry osvobozenou. Toto vymezení je v dané souvislosti ovšem již dávno překonáno poznatkem teologie, že dorozumění ve víře není výkladem jedné, určité víry.

4.3. Důležitá je skutečnost, že každý, kdo se na tomto dorozumění podílí, s sebou něco přináší – *svou víru*, svou myšlenkovou a věroučnou tradici.

Tak i křesťanský teolog, zvláště evangelický, reformačně vyškolený, přináší svou tradici, o níž se domnívám, že i v sekulární společnosti zítřka může mít veliký význam. Pravda, musím zde hovořit v 1. osobě singuláru, neboť mohu mluvit jen sám za sebe, třebaže se smím domnívat, že bychom toto vyznání mohli vyslovit společně. Z vědeckého hlediska to však nesmím předpokládat. A za druhé, toto přesvědčení se nejprve musí osvědčit v následující argumentaci, v sekulární společnosti zítřka a především *coram Deo*. Osobně jsem přesvědčen, že slovo Boží, jak je dosvědčeno ve Starém a Novém zákoně, jak bylo předáno otcí a stále znovu formulováno se zřetelem na duchovní a sociální výzvy, může být a bude přínosem pro sekulární společnost zítřka. To je třeba rozvést.

5. Úloha teologie

Podle mého mínění má teologie v sekulární společnosti zítřka primárně za úkol *uvádět do pohybu ono dorozumění a v pohybu je udržovat*.

5.1. To znamená, že toto dorozumění principiálně překračuje konfese a náboženství. Může se na něm podílet v zásadě každý. A právě křesťanský teolog by měl mít zájem na tom, aby se ho zúčastnili pokud možno všichni.

5.2. V tomto dorozumění nemá nikdo poslední slovo. Účast na dorozumění implikuje *eo ipso* odmítnutí jakéhokoli fundamentalismu. A toto zřeknutí se fundamentalismu se stane základní podmínkou lidského života ve společnosti zítřka. To dále objasním.

5.2.1. „Poslední slova“ zajisté existují, avšak říkáme je každý sám pro sebe. Jsou to slova našeho vyznání, našeho osobního závazku vůči námi rozpoznané a zvolené pravdě. Avšak kdo se zúčastní dorozumění, bude říkat tato poslední slova jinak než předtím.

5.2.2. Připomeňme si, co bylo řečeno již dříve v souvislosti s kladením etických otázek: Neexistuje pravda v objektivním, tzn. všemi předem uznaném smyslu; musí být ovšem postulována. Tento problém není ničím novým, byl dostatečně promyšlen již Kantem. Pro diskurs to znamená přestat předpokládat poslední slova, ale nepřestat o ně usilovat, a to s vědomím, že nikdy nebudou dána.

5.2.3. „Nikdy“ znamená v tomto pozemském životě. Jistě věříme, že existují, ovšem u Boha, a teprve v *regnum gloriae*, ve věčné slávě budou odhalena. Právě proto tu nyní nejsou.

5.3. V tomto dorozumění je třeba pamatovat na *celou skutečnost světa*, na všechno lidské vědění. Žádná disciplína ani zkušenost nesmí zůstat opomínuta. Nelze jednat s principem „dvou pravd“ a stavět jednu proti druhé.

6. Odtud vyplývají požadavky pro teologii.

6.1. Teologie musí být *relevantní*. To lze ovšem říci jen všeobecně. Teologie přirozeně potřebuje také základní vědy, jejichž relevance nemusí být přímo zřejmá. Např. je nezbytné ustavičně se zabývat hebrejskou gramatikou stejně jako dějinami papežů včetně *histoire scandaleuse*, rozlišováním mezi *materia coelestis* a *materia terrestris*, které ostatně pokládám za heretické, stejně jako Kristovo sestoupení do pekel. Všechno učení musí být vpsledu funkční se zřetelem na ono dorozumění, tzn. relevantní ke hledání smyslu v daném čase.

6.2. Teologie musí být *otevřená skutečnosti*. Je třeba číst bibli a noviny, a to vedle sebe, říkal již Barth. A pro Luthera to bylo stejnou samozřejmostí, ačkoli nemíval noviny každé ráno na stole se snídaní.

7. Význam křesťanské teologie

Jestliže jsme se dosud zabývali otázkou našeho tématu především formálně, nyní je třeba pojednat o významu křesťanské teologie konkrétněji, a to v souvislosti se dvěma tematickými celky, které jsme probrali již v první části.

7.1. Nejprve téma *svobody*. Na jedné straně bude existovat zdánlivě neohraňovaná svoboda, politická, vědecká a zejména individuální / hédonistická. Na druhé straně člověk tolik svobody neunes, bude se fundamentalisticky vázat na masové skupiny, na nejpošetilejší dogmata. Křesťanská teologie, zvláště protestantského původu, zná tento problém z dějin. Protestantismus sám je pokusem ve jménu svobody vytvořit církev, která žije z vázanosti. Měl by tedy být s to přispět svou specifickou zkušeností.

7.2. Za druhé: otázka *racionalismu a iracionalismu*. Víra je přirozeně iracionální. S iracionalitou lze ovšem nakládat racionálně. Veškerá teologie je takovéto činění. Zkušenost, kterou křesťanská teologie, zejména protestantská, udělala s touto otázkou, je stejně tak důležitá. Naučila se opravdově přijímat vysvětlení. Také v tom může protestantská teologie nabídnout pomoc světu zítřka. Bude se vyznačovat svou zkušeností.

7.3. Toto všechno platí *mutatis mutandis* také pro další výše jmenované charakteristiky zítřejšího světa.

8. *Teologické instituce*

Poslední poznámka k otázce teologických institucí. Stále častěji se setkáváme s požadavky, aby se teologické fakulty metamorfovaly v nábožensko-vědecké. To vychází z úvah, které jsem zde představil. Pokládám tuto otázku za teologicky irelevantní. Známe nejrůznější instituce a nejrůznější způsoby, jak v nich pěstovat teologii. Existují teologické fakulty na státních univerzitách s právem církví zasahovat do rozhodovacích procesů, oddělení pro *religious sciences* na státních fakultách, církevní univerzity. Na nich může být teologie pěstována tak či onak, otevřeně, fundamentalisticky či s vazbou na církve. Instituce se vytváří podle toho, jak to právě umožňuje společensko-politická situace. V principu má každé řešení své přednosti i nedostatky. Je třeba zabývat se teologií, nikoli fakultní politikou, tedy nikoli na prvním místě, nikoli v souvislosti s tímto tématem; jinak samozřejmě ano. Jen jedno se nesmí nebo by se nemělo stát, totiž že kritériem pro rozhodování jsou finanční zájmy vyučujících.

Jde tedy o to, aby otevřená teologie byla pěstována ve smyslu naší definice jako dorozumění. Jsem přesvědčen, že křesťanská, zvláště protestantská teologie se v sekulární společnosti zítřka osvědčí.

Přeložila Tabita Vejnarová

Předneseno na Kongresu společenství středoevropských a východoevropských teologických fakult v Budapešti dne 3. července 1999. Autor, rakouský teolog, vrchní církevní rada a mimořádný profesor teologické fakulty univerzity ve Vídni, zemřel 27. srpna 1999.

NĚKTERÉ IMPULSY K POJETÍ HUDBY Z PROTESTANTSKÉHO HLEDISKA

Ladislav Beneš

ZUR AUFFASSUNG DER KIRCHENMUSIK IM PROTESTANTISMUS

Der Vortrag im Rahmen des Symposiums „Musik und geistliche Werte“, das von der Kirchlichen Musikschule in Kroměříž veranstaltet wurde, geht von der Frage nach der Begründung des Lobgesangs in der Bibel aus, insbesondere in den Psalmen. Der Alttestamentler G. v. Rad reiht in seiner Konzeption die Psalmen unter diejenige Bücher ein, die „Antwort“ Israels auf Großtaten Gottes vorstellen, auch wenn diese Antwort den Charakter des Fragens, Zweifels oder der Klage haben kann. Und diese Positionen kann ebenso die Kirchenmusik einnehmen. An der Auffassung drei Reformatoren (Zwingli, Calvin, Luther) zeigt der Autor das sehr unterschiedliche Verständnis der Antwort auf das zuvorkommende und rechtfertigende Handeln Gottes in der Musik und Gesang im Protestantismus. Von daher eröffnet sich dann die Möglichkeit, von dem Wert des menschlichen Lebens zu sprechen, der in dem für der Menschen gegebenen Opfer. Und auf dieses Zentrum muss auch die Kirchenmusik hinweisen.

1. Proč vůbec chvály – a v jakém smyslu – v církvi?

„Chválení je člověku nejvlastnější formou existování. Chválit a nechválit se k sobě mají stejně jako život a smrt. Chvalozpěv je nejelementárnějším příznakem života vůbec. Z pokolení do pokolení tryskají hymny vděčného lidu (Ž 145,4nn). Jak jednostranně má chvalozpěv své místo v životě – a jen v životě, je zřejmé z toho, jak onen chvály pějící lid Boží sám sebe vidí stát rameno na rameni těsně vedle sboru Božích andělů před Hospodinovým trůnem; nachází se ve střídavém zpěvu spolu s nebeskými zástupy takovým způsobem, že výzvy, zanotovat chvalozpěv, mohou vycházet i zdola nahoru. V této smělé výzvě ke chvalozpěvu se jeví pozemské kultovní společenství jako sbormistryně všehomíru.“¹

Uvedený citát z Teologie Starého zákona Gerharda von Rada, ze závěru výkladů o žalmech, velmi zřetelně vystihuje podstatu toho, čím bychom se při uvažování o hudbě v církvi měli dát vést.

V žalmech je – obecně pověděno – nejzřetelněji zachycena *odpověď Izraele* na veliké skutky Hospodinovy. Může být snad matoucí – zejména

¹ G. v. Rad, ThAT I, Berlin 1969 (Unveränderter Nachdruck der vierten Auflage), 381n.

pro hymnology, kteří jsou zvyklí nepovažovat zpěv v církvi za pouhou odpověď – uvádíme-li právě tento příklad. Toto chápání církevního zpěvu a hudby může být ztíženo ještě tím, že Izrael sám nazývá žalmy *tehilím*, chvalo zpěvy. Nejde přece v církevní hudbě o její význam jen jako chvalo zpěvu. Ale máme-li před očima celý žaltář, pak je zřetelné, že Izrael zde stojí před Hospodinem skutečně jako vyvolený a povoláný národ, jako ten, který je součástí Božích dějin, příběhů uprostřed tohoto světa, jako ten, který byl vysvobozen z domu otroctví a dostal zemi v dědictví. A i když nerozumí tento lid vždy – nebo nerozumí správně, a tak se s Bohem pře, má otázky, které jdou velmi hluboko, které se týkají života a smrti; jsou zde pochybnosti, úzkost, hněv, vedle toho právě také radost i vděčnost – pak i to vše je *odpověď na Boží jednání s Izraelem* a pro Izrael, odpověď na Boží nárok. Odpověď, která není samostatným slovem, rozvahou po autonomním úsudku, odpověď emancipovaného a nezávislého člověka či národa, ale odpověď toho, koho se všechno toto tu více tu méně srozumitelné dílo týká. Izrael sám je součástí tohoto Božího díla, ano tento národ sám je odpovědí na Boží dílo vyvolení, je jednou velkou odpovědí na otázku, jaký je Bůh. (Můžeme teď chvíli nechat stranou otázku toho, že příběhy tohoto lidu nebyly a nejsou všem dost zřetelným projevem Božího jednání, proto Bůh poslal své slovo, které se stalo tělem.) Jestliže Izrael nazývá všech 150 žalmů – tak nesmírně protikladných písní, modliteb, výkřiků, nářků, hněvo-, žalo- i chvalo zpěvů – právě jedním slovem „chvalo zpěvy“, pak to činí z jediného důvodu: Izrael uznává, a to ve svých výšinách stejně jako když upadne do nesmírných hlubin hříchu, že Hospodin jest jeden Bůh, je živý a není žádného boha kromě něho.

Pro naši souvislost je důležité biblické rozpoznání: *Chválení je člověku nejvládnější formou existování ... Chvalo zpěv je nejelementárnějším příznakem života vůbec*. K podstatě lidské existence patří schopnost chválit, podle toho se pozná, že je zde život. Ano, tady probíhá hranice mezi životem a smrtí. „*Mrtví nechválí už Hospodina, nikdo z těch, kdo sestupují v říši ticha*“ (Ž 115,17). Smrt panuje tam, kde utichají chvály Boží. Již toto je zvláštní a zajisté velmi silné rozpoznání: my máme obvykle zato, že život je tam, kde to „tepe“, kde se něco děje. Podle žalmů je však člověk, který není schopen chvály, již mrtev. Proto se uzdravený král Chizkijáš modlí: „*Vždyť podsvětí ti nevzdává chválu, smrt tě nedovede chválit, ti, kdo sestoupili do jámy, už nevyhlízejí tvou věrnost. Živý, jenom živý vzdá ti chválu*“ (Iz 38,18n). Chvála tedy není něco „přidaného“, něco navíc. Jsou-li v bohoslužbě chvalo zpěvy či nikoli, není otázkou naší svobodné volby, naší momentální nálady, není to otázka přiměřenosti nebo estetického citění a kulturní výše. Ale je to základní lidský postoj. Alespoň podle biblického

určení člověka. Člověk, který odkrývá svoji převahu nad světem, ji neopěvuje vlastní sebechválou, nýbrž chválami Boha (viz Ž 8). Vděčný dialog se Stvořitelem není vytlačován jakousi fascinací ze sebe samého na základě vlastních schopností, protože zde člověk ví, že je v životě odkázán na pomoc. Víra Izraele je založena v záchranných skutcích Hospodinových, takže nevede k nějaké sebechvále Izraele, ale k chválám Božím (Sr. Ex 15, píseň Mirjam). Protože tyto „veliké skutky Boží“ jsou základem víry jak Izraele tak novozákonní církve (Sk 2,11), je základním postojem takto vysvobozeného, obdarovaného a zachráněného člověka *vděčnost*. Víme však jak z Božích příběhů s Izraelem tak z Ježíšova příběhu, že záchrana se děje rovněž skrze soudy, kdy vzniká nad Boží péčí, ochranou, nad Boží mocí a záměrem pochybnost. V takovou chvíli se objevují písně naříkavé. „*Vedle hymnů představují jejich jakousi »temnou doprovodnou hudbu«.* V nich se člověk, který nemůže sám o sobě odvrátit svoji nouzi, přimyká těsněji k Bohu otců. Právě tyto naříkavé písně dokumentují – o nic méně než chvalozpěvy – onen odpor proti pokušení, zřící se v nouzi Boha (sr. Job 2,9).“² Třebaže se bibličtí svědkové s Bohem téměř hádají, naříkají nad svým údělem, nad dnem narození i svým pověřením, neadresují své nářky nikam jinam, než právě k tomu Bohu, který se osvědčil otcům. Ano připomínají Bohu tuto minulost, berou Boha za slovo, připomínají mu jeho sliby: „*Bože, povstávají proti mně opovážlivci, o život mi ukládá smečka ukrutníků, na tebe se neohlíží. Ty však, Panovníku, jsi Bůh slitovný a milostivý, shovívavý, nejvyšší milosrdný, věrný.*“ (Ž 86, 15) O svoji obranu nežebrají žalmisté u mocných tohoto světa, u sil, které snad ovládají kolo dějin, ale brání se – a svoji obranu vkládají do rukou Božích. Na něho nakládají své břemeno, až pak prorok Izajáš bude zpívat svoji píseň o Božím služebníkovi, který „*nemoci naše vzal a bolesti naše vlastní sám nesl*“ (Iz 53,4).

Nikoli vedlejší je důraz na společenství lidu Božího, které uprostřed tohoto světa připomíná Boží skutky stvoření, záchrany a vykoupení, které otevírají jistotu naděje do budoucnosti. Svět kolem tuto naději, pramenící v události exodu a vzkříšení nezná. Proto je společenství lidu Božího, která se shromažďují na konkrétních místech, aby slavila svátek vzkříšení, *pro-rockým znamením* světu kolem: to, co smíme přijímat z Božího slova a svátostí jako závdavek, předchůf budoucího vykoupení už nyní, je připraveno pro celý svět. Proto *se jeví pozemské kultovní společenství jako sbormistryně všehomíru*, když z těchto velikých skutků Božích žije a je v bohoslužbách připomíná a vděčně oslavuje.

² H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1984⁴ (1973), 329.

2. Reformační principy a jejich důsledky pro pojetí bohoslužebné hudby a zpěvu – Zwingli, Calvin, Luther

Ptáme-li se, co je specificky protestantským přínosem církevní hudbě, pak na základě těchto základních poznatků z žalmů, které jsou odpovědí a chvalo-
lozpevem na veliké Boží skutky, musíme povědět: pravděpodobně není žádného specificky protestantského přínosu k církevní hudbě a zpěvu. Je leda specificky protestantské pochopení a porozumění tomu ústřednímu, Božímu příběhu s jeho lidem a pro jeho lid, tomu slovu, které tento příběh vypravuje a dosvědčuje dál a na které dáváme v písních a hudbě odpověď jako ti, kdo jsou součástí tohoto příběhu. A to není nic vedlejšího, to je zcela ústřední a hlavní. Jako je specificky protestantské pochopení toho, co je onou „hlavní věcí“, tak pak i odpověď na ni může vypadat jinak, než v ostatních církvích ekumeny. Stejně tak, jako je různou odpovědí na toto jedno základní – které zdaleka není jen vnější formou, ale výsledkem staletého naslouchání svědectví o Božích skutečích – podoba bohoslužeb, liturgie a podoba církve samé.

Reformace česká v 15. spolu s evropskou reformací ve století 16. objevila a vyzdvihla jistotu spasení, uskutečněného dílem Ježíše Krista. Zejména Luther proslul zápasem o jistotu spasení, kterou nemůže prostředkovat tehdy zjevně porušená církev. Není jiného prostředníka mezi Bohem a člověkem než Ježíš Kristus. Starost o spásu člověka ze své milosti vzal do svých rukou sám Bůh a nabízí ji zdarma všem, kdo ji pouhou vírou přijmou. Ospravedlnění, únik před Božím soudem se neděje lidským přičiněním, zásluhou nesčetných dobrých skutků, Bůh sám v Ježíši bere trest za náš hřích na sebe a nás činí on sám před sebou spravedlivými (*iustificatio sola gratia, sola fide*). Proto patří k základní podobě církve a bohoslužby v protestantském pojetí, že zde není prostředkující funkce kněze, není zde žádného vyvýšeného úřadu, platí všeobecné kněžství věřících. Proto byl odstraněn z protestantské bohoslužby zvláštní chór, kněz zde nestojí před lidem, ale jako jeden z lidu před Bohem. Někteří mají za to, že toto je důvod, proč konkrétně v reformované bohoslužbě nemůže být sponsoriální zpěv, který předpokládá kněžský úřad, resp. někoho, kdo stojí „proti“ shromáždění. Tímto protějškem smí být a je toliko Bůh. Jak česká tak švýcarská reformace vztáhly toto základní rozpoznání konkrétněji na posvěcený, poslušný život ve společenství sboru (Jednota bratrská), ba celé pospolitosti občanské (Calvin, Zwingli), ale to ne jako zásluhu před Bohem, nýbrž jako vděčnou odpověď na Boží dílo vykoupení. Jedinou normou učení, řádu a praxe církve je Písmo (*sola Scriptura*), jehož nejvlastnější funkcí je v moci Ducha svatého živé oslovení (*viva vox*) živých lidí zvěstí

o Boží milosti a Kristově zásluze. Proto je kladen důraz na kázání, a to v jazyce srozumitelném lidu, a lid na toto kázání o Božích skutečích milosti odpovídá v modlitbách a písních rovněž ve svém rodném jazyce.

Připomínám tyto základní, jistě obecně známé zásady, kterými se reformace pokusila postihnout střed evangelia. Všechno, co se v církvi děje, učí a koná není samostatně existující složkou, ale vztahuje se k tomuto středu a jím se také poměřuje. I hudba a zpěv. Protože hudba a zpěv v protestantských bohoslužbách tvoří kvantitativně téměř stejnou položku, jako mluvené slovo, jde o velmi závažnou otázku: jak se vztahuje hudba v církvi k onomu středu, k té hlavní věci, která církev činí církví? To není otázka nadbytečná a teoretická. Dnes více než kdy jindy se ptáme my, ale snad ještě více se ptá okolní svět po významu a smyslu církve, není-li to jen jakýsi přežitek minulosti. Je tedy otázka, jak hudba napomáhá vyjádřit – nebo naopak zastíňuje – to centrální, proč zde církev je, má být a zajisté do poslední chvíle bude.

Všichni víme, že právě protestantská tradice měla a možná ještě má k hudbě a umění v církvi poněkud zvláštní vztah. Zvláštní, protože sahá – v odvolávce právě na toto evangelium – od naprostého odmítnutí hudby a zpěvu až po velmi vřelé, téměř nekritické přijímání. Na jedné straně strohost, aby Boží slovo nebylo ničím rušeno, na druhé straně právě česká reformace přinesla v osobě Blahoslavově významnou a pozoruhodnou hudební monografii o teorii i praxi hudby (MUSICA – 1558), a to nemluvíme např. o J. S. Bachovi.

OLDŘICH ZWINGLI³ je v odpovědi na ústřední reformační rozpoznání nejradikálnější: Bůh náš zpěv nepotřebuje. V curyšském sboru mizí z bohoslužby nejen varhany, ale i zpěv shromáždění vůbec. Neodmítá jej jen kvůli tomu, že zpěv a hudba byly v církvi zneužity („*Licoměrnictví a nesrozumitelné brebentění, svatoušství a pokrytectví, placení zpěváci a muzicírování pro vlastní slávu*“), ale daleko více proto, že pravá zbožnost (wahre Andacht), vzbuzená kázáním Kristova evangelia, se děje v tichu srdce. V tiché, soukromé modlitbě vzdáváme Bohu čest a slávu nejlépe. Není třeba naši zbožnost předvádět a vykřikovat ji před ostatními lidmi. Člověk nemůže před Bohem než utichnout a vděčně přijmout jeho milost. Nic nemá tomuto přijetí stát v cestě, nic nemá člověka svádět, aby se lidé pak nemohli soustředit na Písmo a slovo Boží a tak dojít bázně Boží a útěchy.

³ V následujících odstavcích se opírám zejména o stať Theologische Grundlagen der Kirchenmusik od Oskara Söhhngena, v: LEITURGIA, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, svazek IV., Kassel 1961, str. 1–266.

JEAN CALVIN má za to, že lidský hlas lze posvětit skrze Ducha svatého, ale Boha nelze uctít jinak, než zase jeho slovem. Proto máme, stejně jak to bylo dáno Davidovi, k Boží slávě zpívat jeho žalmy. Ví, že hudba je dobrý Boží dar, ale zpěv v bohoslužbách, „v přítomnosti Boží a jeho andělů“ se musí odlišovat od hudby profánní. Hudbu a umění vůbec považuje za „*benedictio Dei, divinae lucis radii, praeclara spiritus dona, excellentes gratiae, divinae inventiones*“⁴ (požehnání Boží, paprsky Božího světla, vznešené dary Ducha svatého, vynikající dary milosti, Boží vynález). Pro Calvina je předmětem zbožného údivu, že Bůh určil za vynálezce hudby právě potomka Kainova (Gn 4,21: „*Jeho bratr se jmenoval Júbál; ten se stal praotcem všech hrajících na citaru a flétnu.*“); usuzuje z toho, že lidé, kterým Bůh odepřel svoji „zvláštní“ milost, tj. milost vyvolení, zůstávají pod jeho „obecnou“ milostí. Ani Kain nebyl natolik prokletý, aby jemu a jeho potomkům Bůh nedal podíl na některých obzvláštních darech. To dokládá i zkušenost, že po všechny věky vyléval Bůh paprsky svého světla i na nevěřící. I lidé mimo církve mají charisma, dar Ducha svatého, takže skládají a hrají muziku, která potěšuje a obveseluje. Obecný konsensus mezi reformátory a konec konců i naším Komenským panuje v tom, že muzika „zahání ďábla“, tedy smutek, pokušení, depresi. To je jedno ze znamení oné Boží milosti.

Nieméně co platí mimo bohoslužbu, co může platit případně v domácnosti a na koncertech, o jejichž provozování jak Calvin tak zejména Zwingli pečovali, to neplatí v bohoslužbách: tam Calvin požaduje strohost, která vytváří prostor pro působení Božího slova – „*simplicitas*“, „*simplex modulatio*“. (Calvin snad prý doporučoval jen čtvrtové a půlové, tedy přesné noty, žádné tečky; to jsou nadbytečné ozdoby.) Jenom jednohlasý zpěv lidu může být prostředkem, kterého Duch svatý užije k tomu, aby slovo Boží dorazilo až k nám. „*Ani figurální hudba ani čtyřhlasý zpěv*“⁵ nejsou dost pokorné a skromné na to, aby sboru mohly poskytnout tuto službu. Slovo Boží je mocné dost samo o sobě, vykládá se samo a nepotřebuje výkladu pomocí hudebních prostředků. Nieméně zpěv shromáždění má velmi důležitou roli: „*abychom Boha, kterému sloužíme v jednom Duchu a v jedné víře, oslavovali společně jedním hlasem jako jedněmi ústy, a sice veřejně, takže jeden od druhého, každý od svého bratra, přijímáme vyznání víry a tak jsme povzbuzováni a pobízeni*“.⁶ Společný, jednohlasý zpěv je výrazem jednoho Ducha a jedné víry shromáždění, a hlasitý zpěv je prostřed-

⁴ Cit dle. LEITURGIA, 46.

⁵ LEITURGIA, 53.

⁶ Institutio, III.20,31 (Cit dle překladu O. Webera).

kem vzájemné pastýřské služby.⁷ Ostatně píseň jako jeden z instrumentů ekumenických snah vedle kázání slova Božího a vzájemné pastýřské služby zejména v době útisku, viděl i Jan Augusta v době svého vězení na Křivoklátě.

MARTINA LUTHERA můžeme pojednat jen krátce: má mezi všemi reformátory vztah k hudbě v bohoslužbách nejkładnější. Ospravedlněný člověk se pozná podle toho, že zpívá. „*Bůh nám dal radost do srdcí skrze svého milého Syna, kterého za nás dal na vykoupení z hříchu, smrti a od dábla. Kdo toto se vši vážností věří, nemůže jinak, než o tom s chutí vyzpěvovat a mluvit, takže i druzí o tom uslyší. Kdo o tom ale nechce zpívat a mluvit, je to znamením, že tomu všemu nevěří, že nepatří do nové, radostné smlouvy, ale do staré, líné a zasmušilé.*“⁸ Zpěv se stává poznávacím znamením a prubířským kamenem víry. Neboť společným elementem zpěvu i víry je radost. A ta je jedině důsledkem svobody od zákona, důsledkem Kristova ospravedlnění. Zpěv je výrazem ospravedlnění *coram publico*, ano před celým světem.

Ale nejen to: Hudba se u Lutera dostává do služeb exegeze a oživení slova; může napomoci slyšet a porozumět evangeliu. Jestliže je hudba dobré Boží stvoření, a nejen obal, trychtýř, tedy transportní prostředek pro něco jiného, důležitějšího, oslovujícího jen náš intelekt, pak hudba jako pomocnice Ducha svatého, který působí víru, napomáhá i k tomu, abychom přivoněli k tajemství zjevení (2 Kor 12,4) a proto nutně patří i do bohoslužeb a je jejich genuinní součástí.

Jsem si vědom toho, že jsem se dopustil snad až přílišných zkratk v pojetí hudby hlavních reformátorů. Ale snad je na těchto příkladech patrné, že každý z nich zdůrazňuje právě nějaký jiný prvek. Domnívám se, že žádný z nich nemá být umlčen a prohlášen za lepšího či horšího. Podle Zwingliho nelze před Bohem než utichnout, podle Calvina Bůh posvěcuje člověka a sám mu dává nástroj k Boží oslavě – své slovo v žalmech a biblických hymnech, Luther má za to, že v rámci křesťanovy svobody smíme přinášet Boží chvály ústy, srdcem, tělem, prostě vším. Všichni zdůrazňují zpěv všeho lidu v mateřském jazyce. Reformace zdůraznila výchozí a naprostý význam Božího díla v Kristu Ježíši, jeho prvotnost a záchrannost vzhledem k jakémukoli lidskému, a tedy i uměleckému dílu. Neexistuje na straně člověka žádný předpoklad, žádná kooperace, žádný navazovací bod, který by jej uschoňoval být partnerem Božím, a toto dílo Boží nemá být ničím lidským

⁷ Snad proto někteří lidé, zejména faráři při zpěvu řvou jak lvi? K. Barth tím byl pověstný.

⁸ Cit. dle LEITURGIA, 74.

zastíněno. Proto se i umění dostalo v reformaci pod obzvláště přísný soud. Proto ani obsah reformačních písní není jiný, než právě Boží veliké skutky; spolehnutí na Krista, který když přemohl smrti moc, i svou církev zachrání. Jestliže Kristus sedí po Boží pravici, pak máme sílu k odpuštění a ke ztrátě (klasičky: EZ 189,4). Reformátoři ještě neopěvují ani naši zbožnost, ani naše odhodlání k následování, ani naše „zbožné vzněty“ (EZ 483,4). Proto nemá umění ani hudba samostatnou hodnotu vedle ostatního.

3. *Hudba a hodnoty*

Ptáme-li se nyní ještě po „duchovních hodnotách“⁹ v souvislosti s tématem symposia a s hudbou, pak se ptáme po něčem, co je tak důležité pro člověka, život a svět, že bez toho nelze být a žít. Rovněž G. v. Rad mluví o *existování* nebo *ne-existování* v souvislosti s chvalozpěvem lidu Božího. V čem je tedy hodnota (cena) této specifické hudby (nemluvíme teď o hudbě obecně; to mi jako teologovi nepřísluší, o tom se zase já musím nechat poučit od teoretiků světských), takže můžeme mít za to, že se to „vyplatí“, že má „cenu“ nejen pro lidi církevní, ale i všechny ostatní?

Zdraví-li se pravoslavní křesťané o velikonocích, a oslavují-li vlastně celou svou existencí tu ústřední a hlavní událost nejen křesťanské víry, ale všeho lidstva, celých dějin, ano všeho kosmu výrazem: *Christos anesté, aléthos anesté* (Kristus byl vzkříšen, vpravdě byl vzkříšen), pak jsou tou událostí, která se v tomto pozdravu odráží, všechny naše hodnoty z gruntu převráceny. A pak je tu vlastně jen jedna hodnota: hodnota života, kterým byl vykoupen život náš. To je ten ústřední veliký skutek Boží. Smrtí smrt přemohl. A v bohoslužbách přichází za námi tento Ukřižovaný a Vzkříšený, aby spolu s námi slavil slavnost odpočinutí a pokoje. Protože on dal, „nasadil svůj život v oběť za nás, aby se už žádný člověk nemusel stát obětí člověka“.¹⁰ V tom spočívá pravé osvobození. A to znamená, že takto mě zbavil poslední starosti o můj život. Starosti, která zneklidňuje – mne, mého bližního i celý tento svět. Starosti, jak svůj život zachráním, jak mu dodám ceny, jak jej vůbec udržím. Takto mi byla darována svoboda. Z pouhé milosti. „Konečně se mohu věnovat starostem ostatních lidí, protože mi byl darován pokoj od mých starostí. Mohu svůj život nasadit, aby se už člověk nikdy nestal obětí člověka. Starosti o můj vlastní život jsou mi oním vpravdě

⁹ Výklad o „hodnotách“ budiž přenechán novokantovcům; zde užíváme termínu nikoli ve filozofickém smyslu idealismu, ale specificky.

¹⁰ Ch. Möller, *Gottesdienst als Gemeindeaufbau*, Göttingen 1990² (1988), 90.

Živým odňaty. ¹¹ Reformátoři vynaložili všechnen svůj um, aby na základě biblického slova vyložili, co tato milost, co toto zjevení Boží spravedlnosti znamená: svobodu i posvěcení života v poslušnosti. Heidelberský katechismus to vyjadřuje známou větou: *Co je tvým jediným potěšením v životě i ve smrti? – Že vším, tělem i duší, v životě ani ve smrti nejsem sám svůj, ale svého věrného Spasitele Ježíše Krista.* Jsem-li jeho, jsem v dobrých rukou, pak mám po starosti o svůj život.

Učení o ospravedlnění hříšníka z pouhé milosti (*sola gratia*) přijímané pouhou vírou (*sola fide*), na kterém vzplála reformace, však přestalo být tématem výlučně protestantským. Společné prohlášení církve římskokatolické a Světového luterského svazu k učení o ospravedlnění ve svém dodatku z 11. 6. 1999 říká: „*Učení o ospravedlnění je měřítkem i prubířským kamenem křesťanské víry. Žádné učení nesmí stát v rozporu s tímto kritériem. V tomto smyslu je učení o ospravedlnění nezbytným kritériem, které bez přestání orientuje veškeré učení a praxi církve ke Kristu.*“¹² Obě církve uznávají, že toto je tedy jediné, skoro bychom mohli říci svrchované kritérium také pro hudbu a zpěv v církvi, má-li být hudbou „duchovní“ a má-li být odkazem na tu „hodnotu“, která je lidskému životu v Kristu dána. Chce-li tato hudba a tyto písně mít význam pro člověka takový, že se bez ní prostě neobejde, že bude patřit k jeho „základním potravinám“, jako k nim patří „chléb slova“ či „Kristova krev“, nebo „voda živá“, že to nebude jenom „přidaná hodnota“ v bohoslužbách a v životě, pak si musí dát líbit toto měřítko, tento prubířský kámen. Právě tak jako pro veškerou existenci křesťanů, pro veškeré učení i praxi církve platí Mt 5,13: *Jestliže sůl pozbude chuti... nemá žádnou „cenu, hodnotu“, k ničemu již není, než aby se vyhodila ven a lidé po ní šlapali.*

Na základě výkladu o žalmech a na základě toho, co jsme ve vší stručnosti pověděli o reformačním pojetí hudby v bohoslužbách musíme povědět něco, co neplatí pouze o hudbě protestantské, protože taková, jak jsem se pokusil vysvětlit, není; reformátoři nedělili hudbu podle konfesí, ale podle toho, odkazuje-li k onomu hlavnímu a centrálnímu, oč má v církvi jít, totiž k dílu spasení v Ježíši Kristu, nebo je neužitečná, ano je projevem lidské hybris, superbia, zpupnosti, protestu proti Bohu. Pohrdání milostí. Musí odkazovat k hodnotě lidského života, která není v něm samém, ale je mu darována, přičtena, takže má cenu i život poškozený, invalidní i život s poškozenou minulostí. K této ceně, hodnotě, respektive k tomu, který za nás zaplatil cenu nejvyšší a tak náš život „zhodnotil“ a dává nám zadarmo podíl na

¹¹ Tamtéž.

¹² Cit dle: Texte aus der VELKD, Nr 87 – Juni 1999.

Boží spravedlnosti, má a smí odkazovat i církevní hudba. Nelze ji proto chápat jen jako „přidanou hodnotu“, jako zkrášlení či „oživení“, případně jako určitý druh povznášejícího přerušování bohoslužeb, ani nemůžeme a nechceme konkurovat oblasti kulturně zábavní. To by bylo rouhání a není to naše poslání.

Na druhé straně se nejedná pouze o přísné teologické měření, nýbrž tu jsme – jako teologové i jako hudebníci, jako celá církev – vedeni k onomu středu evangelia, které je společné všem: jako zdarma ospravedlnění hříšníci smíme zpívat chvalozpěvy i uprostřed tohoto podivného světa, ze kterého na nás padá úzkost, ale chválíme zde Boha jako ti, kdo vědí, že tak stojíme v předsíní Božího království. Smíme zpívat jako ti, kdo jsme osvobozeni a víme o ceně a hodnotě, která za nás byla dána, smíme přestat zpívat píseň starou a začít „píseň novou“ a v naději na budoucí vykoupění, kterého se nám pro zásluhy Kristovy již dostalo, smíme být v našich sborech ekumenickým společenstvím a tak být jako církev Kristova vpravdě *sbormistryní všehomíru*. A jako takto „cennou“ ji tento svět potřebuje a potřebovat bude.

*Předneseno v rámci symposia „Hudba a duchovní hodnoty“;
pořádaného církevní konzervatoří v Kroměříži ve dnech 23–25. 8. 1999*

TEOLOGIE, ŘÁD A ÚŘAD

Pavel Filipi

THEOLOGIE, KIRCHENORDNUNG UND KIRCHLICHES AMT In seiner Antrittsvorlesung als Dekan der Evangelisch-theologischen Fakultät der Karlsuniversität versucht der Autor, die kirchenrechtlichen Auswirkungen des reformatorischen Prinzips des Allgemeinen Priestertums (das er in Anlehnung an das Pragschreiben Martin Luthers v. J. 1523 auslegt) zu untersuchen, wie sie vor allem in den reformierten, bzw. freikirchlichen Kirchenverfassungen ihren Ausdruck fanden. Die Kritik der hierarchischen Ordnungen ist nicht von der Idee der Souveränität des Volkes, sondern vom christokratischen Ideal inspiriert. Den bleibenden Beitrag der so aufgefassten Kirchenordnung sieht er in deren bewussten Vorläufigkeit; sie spiegelt nicht die „*hierachia coelestis*“ wieder, sondern signalisiert eher die Distanz zu der eschatologischen Realität und das nötigt zu ständigen Erneuerungen, zur „permanenten Morphogenesis“ (M.Volf) der Kirche.

I.

V listopadu r. 1523 došel do Prahy spisek Martina Luthera, adresovaný městské radě a lidu města Prahy, *senatui populoque Pragensi*.¹ (Za zmínku stojí, že tento spisek vyšel tiskem česky ještě do vánoc téhož roku.)² Wittenberský reformátor, ač domácími záležitostmi, jak přiznává, zaměstnán nad své síly, přece nemůže nedbat naléhání zákona lásky a odolat opakovaným žádostem o vyjádření k otázce, jež tak trápí jeho české souvěrce: *de ratione vocandi instituendique pastoris*.³ o povolávání a ustanovování služebníků církve. *Quod ... habeo, hoc vobis do*, píše, poskytuji vám, co sám mám, ale tak, aby váš úsudek zůstal co nejsvobodnější.

Situace české církve, na niž Luther reaguje, byla vskutku překerní. Eklesio-logická nevyjasněnost utrakvismu se naze projevila v otázce svěcení kněží. Jen výjimečně se po Evropě našli biskupové ochotní vysvětit kněze podobojí, někdy i na zapřenou a pokoutně – a naopak v české církvi se nedostávalo odvahy někdejších táboritů rozloučit se s tradiční zásadou apoštolské posloupnosti a tím vystoupit z jednoty s Římem.

V této situaci radí wittenberský reformátor Pražanům postup opravdu revoluční, který by měl být proveden „s modlitbami veřejnými i soukro-

¹ WA 12,169–196

² Vyšel v pražské tiskárně Severinově pod názvem „Vo ustanovenie služebnikuov církve“.

³ Spis je v soupisech uváděn pod titulem: *De instituendis ministris ecclesiae*.

mými“, „s bázňí a třesením v pokoře“, ale pak již v důvěře a jistotě ve jménu Páně:⁴ Volbou svobodně svolaného shromáždění nechť jsou vyčleněni ti, kdo se lidu jeví vhodní a hodni; na ně nechť jsou vloženy ruce a doporučení církvi obecné: „Tím se stali vašimi biskupy, služebníky neboli pastýři. Amen.“⁵

Luther nedoporučuje zvolit tento postup pro celé Čechy naráz, nýbrž začít příkladem jedné obce v naději, že další budou následovat a posléze snad dojde i na to, že celé Čechy budou mít legitimního arcibiskupa podle pravidel evangelia.

Postup, který Martin Luther Čechům navrhuje, je natolik radikální, že nebyl uskutečněn nejen v Čechách, ale ani v církvích, jež se k Lutherově reformaci připojily v Německu. Potlačme však podezření, že zde německý reformátor dává českým souvěrcům pokyny, jichž své soukmenovce ušetřil. Počátkem tétož roku 1523 radí k obdobnému postupu německé obci leisnigské spisem, který je známější a častěji citovaný: „Das eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht oder Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen: Grund und Ursache aus der Schrift“.⁶ Jsme totiž ještě před rokem 1525, který, jak známo, Lutherovu radikalitu výrazně oslabil, s opakovaným reformátorovým zdůvodněním, že „nejsou lidi“,⁷ kteří by důslednou reformu přijali tak, aby nebyla pouze shora nařízena či vnucena. Ještě v „Deutsche Messe“ sní o sboru „vážných křesťanů“ a slibuje, že pro jejich shromáždění, budou-li tací, vypracuje samostatný (třetí) bohoslužebný řád⁸.

Ptáme-li se, jakou teologickou konstrukcí Luther ke svému návrhu dospěl, odpověď je nasnadě. Zkratkou nepřiliš vhodnou, ale zavedenou, bývá označována jako „obecné kněžství věřících“ (resp. pokřtěných). V dopise Pražanům Luther tuto koncepci vykládá snad ještě zřetelněji, než v dopise do Leisnigu.

„Všichni křesťané jsou kněží, všichni kněží jsou křesťané“ – *suntque..omnes Christiani sacerdotes, et omnes sacerdotes sunt Christiani*⁹ – tak zní Lutherova základní teze. Její pointa je dvojí: (1) Všichni křesťané jsou si před Bohem rovni. Ve spisku adresovaném r. 1520 německé šlechtě vykládá:

⁴ 193,22nn (Údaje se vztahují ke straně a řádce ve WA 12.).

⁵ 194,1n

⁶ WA 11, 408–415

⁷ Např. „Ich habe noch nicht die Leute und Personen dazu“ v předmluvě k „Deutsche Messe“ 1526, WA 19,75.

⁸ Tamtéž

⁹ 178,29

„Všichni křesťané jsou vskutku příslušníky stavu duchovního a není mezi nimi žádného rozdílu.“¹⁰ Častý Lutherův rekurz ke křtu jako k aktu zakládajícímu kněžství věřících,¹¹ chápeme v tomto smyslu.

(2) Každý křesťan se může stát nositelem služby Slova a svátostí. V dopise Pražanům vypočítává postupně sedmero kněžských funkcí, *officia sacerdotalia* a dokládá, že jsou všechny svěřeny všem křesťanům, neboť všechny spočívají v jediném Božím slovu: „Slovem učíme, Slovem posvěcujeme, Slovem svazujeme a rozvazujeme, Slovem křtíme, Slovem obětujeme, Slovem rozsuzujeme...“¹² V důsledku toho jsou křesťané nejen oprávněni, nýbrž přímo zavázáni ke starosti o tyto služby buď tak, že je realizují sami a osobně – to zvláště v situacích, kdy se nacházejí *in partibus infidelium*¹³ – buď tak, že k těmto službám povolávají ze svého středu – *ex ipso grege Christi*¹⁴ – vhodné, dary Ducha vybavené jedince a těmito službami je pověřují.

Je snad i z tohoto stručného výkladu zřetelné, že Lutherova intuice vlastně ruší sémantiku pojmu „kněžství“. Používá-li přesto tohoto výrazu, je to ve smyslu polemickém vůči svátostnému kněžství středověkého křesťanstva, vybavenému zvláštními pravomocemi, a vlastně metaforicky.¹⁵ Hrot polemiky směřuje proti rozdělování křesťanstva na stav duchovní a ostatní církevní lid. Pojem obecného kněžství zná doktrinální tradice církve i před Lutherem a po něm; uvažuje však ještě o speciálním řádu (*ordo*) kněžství svátostného, které se od obecného kněžství liší „podstatou, nejen stupněm“, *substantia, non gradu tantum*.¹⁶ Avšak pro Luthera je existence zvláštního kněžského řádu, vybaveného speciálními úkoly a privilegii, prostě vyloučena. Je-li potřebí postavit některé jedince do čela křesťanských obcí a pověřit je veřejnými službami (a Luther tuto nutnost uznával, „aby nenastal ohavný zmatek a v církvi nezavládlo babylónské změtení“),¹⁷ pak jde o povolání celou křesťanskou obcí,¹⁸ nikoli o samoreprodukcii určitého stavu.

¹⁰ WA 12,180

¹¹ Také v dopise Pražanům: Sacerdos... non fit, sed nascitur... Nascitur vero non carnis, sed spiritus nativitate, nempe ex aqua et spiritus in lavacro regenerationis (178,25nn).

¹² 180,6nn

¹³ Sr WA 11, 412

¹⁴ 190,36

¹⁵ Jinak vidí tuto okolnost H. Dumbois, *Das Recht der Gnade* (Witten 1961), 241, dokládaje, že Luther plní pojem kněžství specifickým obsahem (zástupnost, obět, utrpení).

¹⁶ Dogmatická konstituce o církvi 2. vatikánského koncilu (*Lumen gentium*), 10.

¹⁷ 189,23n

¹⁸ Sr WA 11, 412

Ale je možno jít ještě dále a říci, že Luther koncepcí všeobecného kněžství podtal nerv kněžství jako takovému, pokud mu rozumíme v obecně náboženském smyslu prostřednictví mezi božstvem a lidmi. V tomto smyslu již po Kristu, jediném veleknězi, není kněží – anebo: kněžími jsou všichni v Krista uvěřivší. V Lutherově reformačním zdůraznění, že v Kristu vzal sám Bůh starost o spásu lidského rodu do svých rukou (*sola gratia*) se nadbytečným stává každé hierarchické či svátostné zprostředkování. Jediným vehiklem spásy zůstává zvěstované slovo evangelia, přijímané vírou. Koneckonců Nový zákon nikde označení „kněz“ pro nositele církevních úřadů nepoužívá; teprve od 3. století se tento pojem – a s ním ovšem i jeho obecně náboženská obsahová náplň – do křesťanské tradice úspěšně pašují.¹⁹

II.

Myšlenka obecného kněžství v této výlučné podobě vešla do dějin reformačního křesťanstva; je chápána jako jeho *differentia specifica* – někdy právem, někdy neprávem. Hůře se jí dařilo v církvích etablovaných, chráněných patronací světské vrchnosti, avšak lépe v reformačních církvích pronásledovaných a ve sborech exulantů pro víru. Promítla se do různých směrů: Do etického pojetí „bohoslužby všedního dne ve smyslu Ř 12, 1n, do laického biblismu (v pietismu), do závazku všech věřících k evangelizačnímu kázání a ke službě potřebným (v probuzenectví) atd.²⁰ Má hluboký a sytý teologický obsah, který však na tomto místě nebudeme rozebírat. Chci se soustředit k jejímu průřezu církevně-ústavnímu, aby vynikl příspěvek reformačního křesťanství k otázce moci (v církvi), k tomuto hereditárnímu úkolu pražské evangelické teologie²¹ – a snad i skromný hlas v probíhající diskusi o návrhu ústavy katolické církve.²²

¹⁹ Sr. H. Goertz, Die Begründung des ordinierten Amtes im Allgemeinen Priestertum. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 3/99, 44.

²⁰ Vývoj myšlenky a různé modality její praktické realizace až k hnutím základnových obcí (Basisgemeinden) sleduje H.-M. Barth: Einander Priester sein (Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive), Göttingen 1990. V jeho pojednání chybí zřetel k vývoji ve světě anglosaském; tomu naopak věnuje podrobnou pozornost C. Eastwood: The Priesthood of All Believers (An Examination of the Doctrine from the Reformation to the Present Day), London 1960.

²¹ P. Filipi, Pantokrátör. In: Logos a svět (Sborník k sedmdesátinám L. Hejdánka a J. S. Trojan), Praha 1997, 78–87.

²² Návrh byl uveřejněn v Teologickém sborníku 1/99 a v čas. Gestemany 7–8/99. Diskuse k němu: Teologický sborník 3/99 aj.

V oblasti církevněprávní došel princip obecného kněžství výrazného uplatnění teprve v prostředích a dobách, v nichž vzal za své ideál jednotné křesťanské kultury: V hnutích křtěnců, ve sborech exulantů, ve svobodném církevnictví baptistů, kongregacionalistů a jiných skupin. Odtud pak vzešly impulzy, které se, transformovány, vtělily do ústavních a právních systémů naší civilizace. Sebevědomé tvrzení, že novodobé demokracie mají zde svůj zdroj, je ovšem třeba brát s rezervou. Vývoj nebyl tak přímočarý a čerpal i z jiných zdrojů.²³ Nicméně přesvědčení, že „všechna moc se musí legitimovat souhlasem těch, nad nimiž je vykonávána“,²⁴ lze považovat za významný příspěvek reformačního křesťanství, který se stal trvalým majetkem ústavních systémů naší civilizace.

Hodlám-li nyní stručně vyzvednout sedm teologických konstant tohoto principu v jeho církevněprávním dosahu, činím to s vědomím, že nebyly uváděny do praxe vždy, všude a se stejnou důsledností; byly však trvalým vnitřním korektivem a snad se mohou stát i podnětem k zamyšlení.

1. Již v době klasické reformace zní skoro ze všech jejích koutů unisono, že moc světská a moc církevní jsou natolik odlišné, že se nemají navzájem zaměňovat ani směšovat. V praktickém průmětu to posléze – ale až velmi posléze! – vedlo k formulaci principu, že stát není kompetentní ve věcech víry a svědomí svých občanů a že naopak je jeho povinností tuto svou inkompetenci legislativně zajistit.²⁵ Příbuznost způsobů zacházení s mocí – jmenovitě princip volby a delegace – mezi sférou občanskou a sférou církevní je veliká; nicméně jde v každém případě o jiný druh moci.

2. To je dáno již jejich původem. Moc, kterou církevní lid volbou a delegací uplatňuje, není moc svěřená magistrátem, ale nemá svůj zdroj ani v suverenitě lidu; je to moc Kristova, jediného suveréna církve. Vůdčím ideálem zde není ideál demokratický, nýbrž christokratický (resp. theokratický).²⁶ Hierarchické kněžství není odmítáno proto, že zkracuje práva lidu, nýbrž že činí újmu právům Kristovým a jeho svrchované svobodě. Proto také princip volby a delegace v tomto případě neznamená přenesení mandátu lidu na vybrané jedince, nýbrž uznání mandátu Kristova. Je možno říci, že „volba“

²³ Sr k tomu: E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1919 (2), 605–755; stručněji: E. Kohák: Člověk, zlo a dobro (Kapitoly z dějin morální filozofie), Praha 1993, 139–153.

²⁴ Kohák 149.

²⁵ Viz např. I. dodatek ústavy USA: „The Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof“.

²⁶ Eastwood, Priesthood (pozn. 20), 143.

a „delegace“ vyjadřují pouhý *modus operandi*; ve skutečnosti jde o recepci, akceptanci primární volby Kristem.²⁷ Zvolený či delegovaný jedinec není v poslední instanci odpověden svému elektorátu, nýbrž Kristu ve svém svědomí víry. Nad demokratickou procedurou stojí norma pravdy, jež zavazuje zvolené rovně jako jejich voliče.

3. Uznání a přijetí mandátu Kristova je záležitostí všech, celé obce. I tam, kde volba sama je svěřena jen zástupcům lidu (např. presbyterům), platí, že má být uznána celou pospolitostí. Celý proces, jemuž se dostalo názvu: povolání, je rozložitý v čase i místě. Volba je jen jeho formalizovaným středním stadiem. Přečází jí stádium výběru, odhalování a posouzení potřebných charismat a následuje po něm souhlasné přijetí celou obcí.

Typický v tomto ohledu je církevní řád exulantského sboru londýnského, vypracovaný 1555 Janem Laskim (a Lasco), podle kterého volba probíhá takto: První neděli je celé shromáždění vybidnuto k postům a modlitbám a poučeno o tom, co se na budoucích služebnících (kazatelích, presbyterech, diakonech, superintendentech) vyhledává; každý člen má možnost během následujícího týdne předat presbyterům písemně svůj návrh na vhodné osoby. Po skončení tohoto scrutinia vyberou presbyteri, kazatelé a diakoni z těch, kdo obdrželi nejvíce hlasů, ty nejvhodnější a dotáží se jich, zda volbu přijmou. V kladném případě je v dalším shromáždění celé obci představi s výzvou, že kdokoli může vznést v průběhu příštího týdne oprávněnou námitku proti této volbě. Teprve nestane-li se tak, jsou zvolení uvedeni do svého úřadu.²⁸

Je ovšem příznačné, že tento princip se uplatnil právě v prostředích, které se snaží co nejpřesněji definovat hranice toho, co je „celá pospolitost“.²⁹ Toto vymezování mělo různé způsoby – například závazkem smlouvy (*covenant*) – ale v každém případě mělo jít o zjiitelné životní důsledky víry a věrohodný projev poslušnosti Boží vůle.³⁰ Je to logické: Participovat na autoritě Kristovy pravdy mohou jen ti, kdo ji uznávají. Ale potom všichni.

Svobodné církve zde činí krok, k němuž se klasická reformace Lutherova a Calvinova neodhodlala, když se bránila zakotvit eklesialitu církve mimo objektivní realitu externího Slova. Soudíme, že oba reformátory vedla myšlenka univerzální autority Kristovy pravdy, nelimitované subjektivní věřivostí. Oba si byli ovšem vědomi překérnosti eklesiologického průřezu této pozice, kdy církev zahrnuje „všechny“, ale zase „ne všechny“. Jednostranné

²⁷ To ostatně platí pro všechny tzv. volby v křesťanském společenství, včetně volby papeže kolegiem kardinálů.

²⁸ Forma ac ratio tota ecclesiastici ministerii... In: Joh. a Lasco opera tam edita quam inedita (ed. A. Kuyper), Amsterdam 1886, II, 52–81.

²⁹ Ponechme stranou faktory sociologické, jež rozhodovací právo omezovaly např. jen na dospělé muže apod.

³⁰ „Men separated from all known syn, practising the whole will of God knowne vnto them“ – tak definuje církev zakladatel baptismu John Smyth. The Works of John Smyth (ed. W. T. Whitley) Cambridge 1915 (I), 253.

rozhodnutí svobodných církví ve prospěch zjistitelných důsledků víry v Krista je z tohoto pohledu srozumitelné. Avšak vázat participaci na Kristově moci na indikátory důsledků víry je také problematické, neboť ve svém důsledku vede k tomu, co mělo být konceptem obecného kněžství odbouráno: dělení na „stav duchovní“ a „ty ostatní“. Setkáváme se zde v detailu s aporiemi církevněprávních systémů, jež jsou v tomto věku církví trvalým údělem.

4. Právem kritického apelu k zavazující pravdě, kontrolou zacházení se svěřenou mocí, je vybaven každý jednotlivec, bez ohledu na své postavení. Jan Karafiát to vystihuje ve svém katechismu, když na otázku: „Když se... v církvi něco... nesrovnává se slovem Božím, kdo pak má právo se ozvat?“ odpovídá: „K tomu má právo i povinnost každý, kdož se Pána Boha bojí víc, než lidí“.³¹ Tím, že se operace s mocí dějí nejen *coram populo*, nýbrž i před bdělým svědomím každého jednotlivce, je narušena tyranie pouhých čísel, abstraktních majorit – ale ovšem tak, že platí rovnost svobody a závazku všech zúčastněných. Pravda (Boží slovo) je společným referenčním bodem všech a každého, přístupným v zásadě každému. Pokušení fascinace velkými čísly čelí i neustálé reference k Mt 18,20: Společenství, jemuž Kristus dává podíl na své moci, může existovat i v miniatuře dvou nebo tří.³²

5. Pro zacházení s mocí v církvi má podstatný význam i okolnost, že rozhodování má být korporativní a že rozhodovací procesy se mají odehrávat na úrovni co nejnižší, co nejbližší těm, jichž se bezprostředně týkají. V kongregacionalismu a baptismu se tato zásada vtělila do autonomie místní obce, nad kterou neexistují žádné struktury jurisdikčně nadřazené. Ale i v církvích, které upřednostnily zřízení synodní, se uplatnil princip subsidiarity.³³ Složení synod je určováno a jejich agenda je navrhována z místních obcí a synody rozhodují toliko ve věcech, jež přesahují možnosti nižších složek anebo se týkají všech zároveň. Jednota církevního tělesa je tak budována zdola. Přílišná vzdálenost center rozhodování od života konkrétního společenství zvyšuje riziko ideologizace anebo interference nevlastních (např. institučních) ohledů.

³¹ Katechismus Jana Karafiáta, ot. 33.

³² Citujme opět J. Smythe (Works 252): A visible communion of Saints is two, three or more Saints joined together by covenant with God and themselves...“. Antihierarchický hrot těchto referencí k Mt 18,20 v předchozí tradici (např. u Husa) je známý; zde však přistupuje artikulované vědomí, že církev nemusí existovat jako celoplošná společnost lidových mas, nýbrž též, vlastněji, jako menšinové společenství pravdě zavázaných jedinců. Ve stínu zůstala patrně původní poloha tradice Ježíšova výroku: Nestačí jedinec, je třeba nejméně dvou neb tří. Viz článek P.Pokorného v tomto čísle TREF.

³³ První doklady jsou z reformované synody v Emden (1571); negativně formulována je zásada subsidiarity již v Confessio Scotica (1560), čl. 20.

V každém případě, na všech úrovních, jde o rozhodování korporativní. Vědomí toho, že žádný jedinec nemá všechna potřebná charismata, vedlo k zásadě, že každému závažnému rozhodnutí má předcházet *mutua consultatio fratrum* (a později i *sorum*).

6. Vždyť moc Kristova v církvi je moc pouhého Slova, tohoto nejbezbrannějšího ze všech mocenských nástrojů. Centrum církevní moci je „prázdné“, není obsazeno žádným manipulovatelným předmětem a dokonce ani žádnou zpředmětnělou osobou,³⁴ stejně tak, jako bylo prázdné centrum izraelského kultu, svatyně svatých.³⁵ V tomto smyslu je *potestas ecclesiastica* radikálně desakralizována, decentralizována a dialogizována. Naopak *potestas tyrannica* se snaží „prázdné centrum“, jež je v demokratických systémech vhodně označováno jako „parlament“, vyplnit nárokem ideologií, zájmy mocenských skupin, institucí či společenských elit, což rozhovor ztěžuje, ano vylučuje.

7. Zakotvenost církevněprávního aranžmá ve vztahu ke Kristově pravdě zakládá zároveň vědomí předběžnosti všech právních pořádků, regulujících moc v církvi. Moc Kristova, k níž se vztahují, je povahy eschatologické. Každý její průmět v řádu církve je pouhou předběžnou, a tedy i proměnitelnou anticipací řádů Božího království. Miroslav Volf mluví o „permanentní morfogenezi“ církví, jež žijí v předeschatologickém věku jako církve práva, ne ještě jako církve lásky; církevní právo je nepřehlédnutelným signálem distance dějinných církví od jejich eschatologického určení.³⁶ Jakkoli toto vědomí provizornosti bylo v dějinách reformačního křesťanstva zeslabováno, ano i popíráno rekurzem k údajné „bibličnosti“ toho či onoho systému církevní správy, přece se teologie církevního práva bez tohoto eschatologického úběžníku neobejde.³⁷

Když Karl Barth mluví o vzorovosti, paradigmatickosti církevního práva pro právo světské,³⁸ má mimo jiné na mysli právě tuto zakódovanou nedefinitivnost a vědomou provizornost církevních řádů kterékoli provenience.³⁹

³⁴ V tom je mj. smysl zpráv o nanebevstoupení: Kristus „zmizel zrakům“ emauzských učedníků (L. 24,30n).

³⁵ Tuto okolnost vyzdvihuje např. Claude Lefort a J.-F. Collange. Viz: *Das christliche Zeugnis von der Freiheit* (Leuener Heft 5, Frankfurt 1999), 39n.

³⁶ M.Volf: *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, 1996, 229.

³⁷ Sám Luther pokládal navrhované revoluční řešení za „Notrecht“ ve výjimečné situaci, jíž učiní konec Kristova parázie.

³⁸ K. Barth: *Kirchliche Dogmatik IV/2*, 815nn.

³⁹ Tamtéž 811

Církev je *societas imperfecta*. Církev, jež si je toho vědoma, jež vážně počítá s tím, že subjekt její moci a práva je mimo ni, nad ní a vlastně před ní, smí své řády a pořádky v tomto věku ponechávat otevřeny vstříc tomu, co oko navídalo a ucho neslýchalo a na srdce lidské nevstoupilo. Tato otevřenost k budoucnosti snad bude i pro ostatní společnost nikoli znejistěním, nýbrž jistotným znamením, že jsou řešitelné aporie, o nichž ví každý teoretik práva i každý legislativec, když musí postulovat kontrolu místo důvěry, povinnost místo svobodné odpovědnosti, nárok místo dobrovolnosti; znamením, že dějiny jsou otevřeny svobodným, tvůrčím činům, jež přesáhnou rovinu práva, aniž klesnou pod jeho úroveň.

Rozšířené zpracování inaugurační přednášky ze dne 13. října 1999

IZRAEL A CÍRKEV V MYŠLENÍ APOŠTOLA PAVLA*

Josef B. Souček

(Prof. Janu Patočkovi v upřímném přátelství)

ISRAEL UND DIE KIRCHE IM DENKEN DES APOSTEL PAULUS

Der Aufsatz des 1972 verstorbenen Prager Neutestamentlers arbeitet mit der These, im Denken des Paulus sei das wahre Israel das Volk der Auserwählten, nicht das genealogisch Verwandter. Seine geschichtliche Kontinuität war nie eine Selbstverständlichkeit, sondern wurde immer neu durch Gottes freie Wahl geschaffen. In diesem Sinne ist die Heidenmission eine authentische Erweiterung Israels, begründet durch die rechtfertigende Gnade Gottes, wie sie im Christusereignis offenbar wurde. Die bleibende Bedeutung Israels für die Kirche liegt in dem Hinweis auf die „Sozialität des Glaubens“: Das Volk, die Existenz der konkreten Gemeinschaft, gehört untrennbar zum Glauben. „Israel wird die Erfüllung seiner Berufung und Sendung nicht erreichen, wenn es nicht die Grenzen seiner engeren Existenz überschreitet und so aus sich selbst ausgeht. Und umgekehrt: die Kirche Christi wird ihr Ziel und ihre Lebensberechtigung verfehlen, wenn es ihr nicht gelingt, das Erbe Israels in seiner gemeinschaftsbildenden Konkretheit den Völkern zu vermitteln.“ – Die ursprüngliche deutsche Fassung des Aufsatzes wurde veröffentlicht in: *Communio viatorum* 14 (1971), 143–154; neuerdings auch: P. Pokorný und J. B. Souček, *Bibelauslegung als Theologie* (Tübingen 1997), 172–182.

1. Izrael a církev: těmito slovy lze popsat snad nejobsáhlejší a nejobtížnější problém, s nímž se muselo vyrovnávat rané křesťanství v prvních desetiletích své existence. Tento problém byl dán tím, že první sbor těch, kdo uvěřili v Ježíše jako Mesiáše, Spasitele Izraele, vznikl uprostřed židovského společenství a v něm měl své kořeny, avšak brzy postupně přešel k misii v mimožidovském světě pronárodů (*ethné*, pohanů). Látky dochované v novozákonní knize Skutků apoštolských (Sk 2,6–7; 8; 10–11; 13), byly ovšem upraveny ve smyslu tehdejších názorů a představ, aniž při tom byly uvedeny do vzájemného souladu. Prozrazují však, že ona cesta k misii byla nastoupena v podobě rozličných, paralelně jdoucích pokusů, podnikaných zvláště těmi vyznavači Mesiáše Ježíše, kteří pocházeli z helénistického diasporního židovstva (Štěpán Sk 6–7, Filip Sk 8), a že první misijní akce

* Jedna z posledních prací J. B. Součka je cenným příspěvkem k probíhajícím rozhovorům. Proto se redakce rozhodla tuto studii uveřejnit, i když její autor sám už v diskusi pokračovat nemůže. Text nebyl nikdy publikován česky; vyšel německy v časopisu *Communio viatorum* 14 (1971), 143–154 a byl převzat do souboru: P. Pokorný a J. B. Souček: *Bibelauslegung als Theologie*, Tübingen 1997, 172–182.

větších rozměrů vyšla z křesťanského sboru v helénistickém velkoměstě Antiochii (Sk 13, 1nn). Že to nebyl samozřejmý počín, naznačují i relativně pozdní zprávy Skutků apoštolských, když líčí některé z těchto pokusů jako podnícené nebo potvrzené zvláštními viděními či vnuknutími Ducha. Zvláště významná je zpráva, podle níž musel být o legitimitě misie k pohanům přesvědčen viděním Šimon Petr, vůdčí představitel jeruzalémského sboru (Sk 10–11).

Nesamozřejmost tohoto rozšíření horizontu mimo Izrael, který existoval v historické podobě židovstva, je patrná i z podání o Ježíšovi, jak jsou obsažena v synoptických evangeliích. Ježíš je tam líčen jako velmi nekonvenční židovský učitel. Suverénně překračuje hranice stanovené farizejskými strážci čistoty Izraele. Do společenství u svého stolu přijímá jak notorické hříšníky, tak celníky, kteří se zpronevěřili svému lidu službou pohanské římské moci (Mk 2, 16–17; Lk 15, 2); ano odvažuje se neslýchaně pohoršlivého slova: „celníci a nevěstky vás předcházejí do království Božího“ (Mt 21, 31). Distancuje se od zélótského programu osvobození Izraele z římské nadvlády ozbrojeným bojem; to je smyslem nejen jeho odpovědi na otázku, zda je možno platit daň císaři (Mk 12, 13–17), ale také onoho známého příkazu neodpírat zlému (Mt 5, 39). Starozákonní přikázání lásky k bližnímu, které původně mělo na zřeteli pouze soukmenovce (Lv 19, 17–18), rozšiřuje příběhem o milosrdném Samaritánu (Lk 10, 25–37) a vyhrocuje je do příkazu lásky k nepřátelům (Mt 5, 43–48; Lk 6, 27–36). Ještě radikálnější odstup od tehdy běžných židovských názorů se projevuje v jeho svrchovaném, kritickém až negativním postoji k rituálům; v tom také spočívá zásadní rozdíl od názorů jeho současníků v kumránském společenství. Dokonce i zachovávaní soboty, záležitost pro židovství tak ústřední, je relativizováno, či snad lépe řečeno: funkcionalizováno: sobota je učiněna pro člověka, nikoliv člověk pro sobotu (Mk 2, 27). Tím byl rozvíklán hlavní sloup v plotě zákona, který tvořil a před celým světem vyznačoval hranici, dělící Izrael od pohanů. Tak jsou již v Ježíšových postojích, jak je známe z podání synoptických evangelií, dány předpoklady k překročení této hranice. Nicméně však toto podání také ukazuje, že Ježíš se vědomě pohyboval uvnitř těchto hranic, adresoval zvěst o přicházejícím Božím království ztraceným ovcím v Izraeli a svým učedníkům zakázal vyjít do měst samařských a na cesty pohanů (Mt 10, 5–6). Pouze na prosby, ano dotírání ze strany pohanů poskytoval svoji pomoc i ve prospěch neizraelců (Mk 7, 24–30; Mt 8, 5–13; Lk 7, 2–9). Tyto naposled zmíněné zprávy jsou ovšem pozdějšího původu a lze je chápat jako pokusy ukázat, že misie k pohanům, později v křesťanské obci samozřejmá, je založena v Ježíšových slovech a činech. Avšak právě za tohoto předpokladu je

nápadné, s jakou zdrženlivostí se to děje: souhlas k pomoci pro pohany je na Ježíšovi téměř vynucen. Výslovný příkaz ke zvěstování evangelia všem národům je s Ježíšem spojen teprve jakožto se vzkříšeným Pánem (Mt 28,19–20; Lk 24,47; Sk 8,26nn). Tato zdrženlivost ostatně také potvrzuje, že ačkoli se synoptické podání nezajímá o historickou skutečnost v dnešním smyslu, nýbrž vzpomínky na Ježíše vybírá, přetváří a legendárně dotváří s ohledem na zvěst a teologické zápasy, přece jen není v tvorbě zcela nových motivů tak nespoutané, jak se to obecně v novějším kritickém bádání pokládá za samozřejmé. Všechny údaje nejstarších křesťanských pramenů, které jsou nám dostupné, ukazují k tomu, že legitimita zvěstování evangelia nežidovským národům byla v prvokřesťanském společenství vskutku brzy všeobecně uznána, ačkoli nemohla být založena na výslovných pokynech historického Ježíše. To pak potvrzuje, že první křesťané počítali s tím, že jim Duch vyvýšeného Pána může ukazovat nové cesty; právě proto mohli vcelku ponechat podání o Ježíšovi založená na historické vzpomínce tak jak byla, aniž by do nich za každou cenu vnášeli nové duchovní pohledy. To ostatně platí i o dalších tématech od počátku pro křesťanskou obec významných: christologických titulech, eklesiologii, křtu jakožto křesťanském iniciačním rituálu a mnoha dalších.

2. Rozhodnutí k misii mezi pohany však neznamenalo konec, nýbrž spíše počátek zápasů. Právě když tato misie dosáhla významných úspěchů a v Antiochii vznikl živý křesťanský sbor (Sk 11,19–26; 13,1–3), vynořily se nové těžké problémy a kontroverze. Nežidé, kteří byli získáni k víře v Krista v Antiochii a oblasti, do níž zasahovala tamní misie, byli na základě křtu, jímž se přiznali ke Kristu, rovnou přijímáni do křesťanského společenství jako jeho plnoprávní členové. S tím však někteří vůdcové jeruzalémského sboru, zejména pokrevní Ježíšův bratr Jakub, nesouhlasili (Sk 15,1; Ga 2,11–13). Požadovali, aby se tito neofyté podrobili také obřizce jakožto židovskému iniciačnímu ritu. Patrně měli za to, že obřizka má vlastně křtu předcházet, avšak v každém případě žádali, aby byla provedena alespoň dodatečně. Dokud se to nestane, nemají křesťané židovského původu se svými neobřezanými bratry udržovat společenství stolu. Ať byl tento požadavek motivován jakkoli – vysvětlení se nabízejí různá –, je zřejmé, že jeho prosazování nejen ohrožovalo společenství křesťanského sboru, nýbrž také muselo stavět nově obrácené před striktní nárok, aby se připojili k židovstvu – tedy ke společenství, které mělo zvláštní povahu nejen náboženství, nýbrž i národa. To obojí muselo na mladé misijní sbory těžce doléhat a znatelně brzdit další rozvoj misie.

S těmito konkrétními problémy bezprostředního praktického dosahu se vyrovnává apoštol Pavel ve své teologické reflexi, jak je vyjádřena v jeho nepochybně pravých dopisech.¹ Prokazuje se tu jeho duchovní svébytnost a myslitelská síla, neboť on tyto otázky klade a snaží se na ně odpovědět nikoli pouze prakticky a oportunně, nýbrž zásadně, tj. teologicky. Nepokouší se ani vyřešit problém kompromisem: nespokojí se s tím, že by prohlásil obřízku pro křesťany nežidovského původu za sice nikoli závaznou, nicméně přípustnou možnost. Říká s jednoznačnou ostrovní: „Já, Pavel, vám říkám: pokud se dáte obřezat, Kristus už pro vás nic neznamená ... už nemáte s Kristem nic společného, vy, kdo chcete být ospravedlněni ze zákona; vypadli jste z milosti“ (Ga 5,2–4). Toto je podnět a souvislost jeho učení o ospravedlnění z milosti a vírou, bez skutků předepsaných zákonem. Nejhlubší základ tohoto myšlení osvětluje Pavlovo významné osobní svědectví (Fp 3,4–15). Jeho setkání s Kristem jakožto svrchovaným Pánem jej pohnulo k tomu, že se vzdal všech zděděných privilegií i získaných hodnot věrného a horlivého Izraelity a spolehl se výlučně na spravedlnost, kterou nezískal vlastním úsilím, nýbrž kterou přijal vírou v Krista, v připojení ke Kristově smrti a výhledu k budoucímu vzkříšení. Proto nemůže spočinout na tom, čeho již dosáhl a co již prožil, nýbrž musí se vztahovat k tomu, co leží před ním, k cíli, k němuž ho Pán povolal. V tomto světle může v požadavku obřízky jakožto předpokladu příslušnosti ke Kristu vidět pouze popření jeho svrchovanosti a nevěru.

Zde je ovšem zahrnuto i přesvědčení, že s příchodem, smrtí a vzkříšením Ježíše Krista je u konce staré, Mojžíšem počínající období a otevírá se doba nová. Východiskem je tu namísto zákona Boží milostivé sklonění, srdcem života Božího lidu je namísto skutků zákona víra, na místo obřízky vstupuje křest, který je chápán jako akt osobního odevzdání Ježíši Kristu. To pak znamená: sbor Ježíše Krista není zúžením Izraele, židovskou sektou, ani jen pročištěným a obnoveným Izraelem, nýbrž novým lidem Božím. Nikoli pouze pokračování, nýbrž nový počátek, až i protiklad, je tím, co charakterizuje vztah církve k Izraeli. Tento protiklad umí Pavel vyjádřit s překvapivou vyhoceností. V dopise Galatským (zvláště Ga 3) je mojžíšovský zákon, na němž je založen Izrael, ukázán jako jakási mezihra, ano takřka improvizace, pocházející nikoli přímo od Boha samého, nýbrž dvakrát prostředkovaná – skrze anděly a skrze Mojžíše. Ve Druhé Korintským (2K 3) jsou proti sobě postaveny stará a nová smlouva jako desky

¹ Římanům, dvě Korintským, Galatským, Filipským, První Tesalonickým. S určitostí je Pavlův také list Filemonovi, ten však pro svoji krátkost a zvláštní tematiku není pro naši otázku nijak vydatný.

„kamenné“ a „masité“, jako litera a Duch, jako služba smrti a služba životu, jako otroctví a svoboda, jako pomíjitelné a trvalé.

Bylo by možno rozumět tomu tak, že Izrael je docela vyřízen, že pro ty, kdo věří v Ježíše Krista, ztratil jakýkoli význam. Zvláště v Římanům 4 a v Galatským 3 jsou výpovědi, které ukazují tímto směrem. Ještě nedávno byl zastáván názor, že Pavel všem Izraelcům mezi Abrahamem a Kristem zcela upíral synovství Abrahamovo.² I ze slov jako „obřízka jsme my, kteří Bohu sloužíme v jeho Duchu a chlubíme se Kristem Ježíšem a nespolehnáme na tělo“ (Fp 3,3) se zdá, že pro Pavla pravý Izrael přešel nyní beze zbytku do církve Kristovy. To by znamenalo, že židovstvo v Krista nevěřící se pro Pavla dostává na jednu rovinu s ostatním lidstvem, je „paganizováno“ a mizí z obzoru křesťanské víry.

3. Souhlasí to však s Pavlovými výpověďmi v jejich značně složitém a dialektickém celku? Jedno je v každém případě významné: kdykoli se Pavel setkal s tím, že byly z jeho slov podobné názory vyvozovány, s rozhodností, ano s rozhořčením je odmítal; toto odmítnutí je často vyostřeno do jeho *me genoito*, „naprosto nikoli!“. Obřízka – což tu znamená celek židovstva – má mnohý užitek, neboť jim, židům, byla svěřena slova Boží, a Boží věrnost nemůže být zrušena nevěrností některých lidí (Ř 3,1–4). Ve třech dlouhých kapitolách (Ř 9–11) Pavel dovozuje, že i Izrael, který Ježíše Krista odmítá, si zachovává trvalý význam. Je nositelem zaslíbení a předmětem Boží lásky, má ústřední místo v Božích plánech; Boží cesty a jeho slitování nade vším lidstvem mají být naplněny tím, že se celý Izrael přizná k Ježíši Kristu, a z druhé strany Pavlova misijní činnost má být cestou – či snad oklikou – vedoucí právě k tomuto cíli (Ř 11,13–14.25–36).

Máme tomu rozumět jako nedostatku důslednosti, jako výsledku toho, že Pavel nebyl schopen se oprostit od myticko-apokalyptického chápání dějin? Je ovšem zřetelné, že se tu Pavel pohybuje v představách, které se nesrovnávají s kategoriemi pro nás běžnými. Přesto bychom tyto apoštolovy výpovědi neměli prostě odepisovat. Jsou totiž úzce spojeny s výkladem o tom, na čem je Izrael založen a co je podstatnou známkou a zvláštní povahou i způsobem jeho existence. Tyto úvahy jsou obsaženy především v Římanům 9, ale též v Římanům 4 a Galatským 3. Svou tezi, že křesťan neizraelského původu nesmí přijmout obřízku, tam Pavel opírá o zvláštní pojetí Izraele. Abraham se stal praotcem Izraele tím, že uvěřil Božím

² G. Klein: Römer IV. und die Idee der Heilsgeschichte, EvTh XXIII., 424nn; též: Heil und Geschichte nach Röm IV., NTS XII., str. 43nn.

zaslíbením; tato víra mu byla počítána za spravedlnost (Ř 4,3). Obřízka byla pouze dodatečným znamením této spravedlnosti z víry (Ř 4,11). Zaslíbení a vyvolení je však určeno nikoli pouze jeho tělesným potomkům, nýbrž platí všem národům (Gn 12,3, citováno v Ga 3,9). Abraham je tedy praotcem nás všech, včetně pohanů (Ř 4,1.17). To se projevuje již v dějinách Izraele. Jeho kontinuita s Abrahamem nebyla nikdy samozřejmostí, nebyla zajištěna pouhou souvislostí genealogickou, ani vnější příslušností k celku obřezaných, nýbrž byla vždy znovu tvořena svobodnou Boží volbou. Tak tomu bylo již s prvními Abrahamovými potomky: nikoli starší, běžným způsobem narozený Izmael, nýbrž později a proti vši pravděpodobnosti, na zvláštní Boží zásah narozený Izák byl pravým semenem Abrahamovým. Pro Pavla je to důkazem, že synovství Abrahamovo se nezakládá na tělesném původu, nýbrž na slovu zaslíbení (Ř 9,7–8). Tak tomu bylo také se syny Izákovými: starší Ezau byl určen ke službě mladšímu Jákobovi (Ř 9,10–13). Tentýž řád platí také pro dobu Mojžíšovu: základ existence Izraele je kladen stále znovu svobodným Božím smilováním (Ř 9,15–18). To ovšem znamená: stále znovu docházelo v Izraeli ke tříbení, Božímu výběru. Izrael nejsou všichni, kdo z Izraele pocházejí (Ř 9,6). Pravý Izrael byl od samého počátku zůstatek po vyvolení z milosti (Ř 11,4–5; sr. Ř 9,27–29). Pán Bůh měl vždycky moc za svůj lid povolat ne-lid, ty, kdo k němu podle vnějších znaků vůbec nepatřili (Ř 9,25n podle Oz 2,25).

Vše nasvědčuje tomu, že Pavel chápal již Izrael, totiž ten pravý, uprostřed mnohé nevěry skrytý Izrael, jako společenství založené na víře. Slova víra ovšem ve svých výkladech neužívá, takže je tu na místě jistá opatrnost. Na druhé straně je však třeba si uvědomit, že Pavel může mluvit o ospravedlnění (Ř 8,10 8,29nn; sr. Ř 5,12–21), aniž by mluvil o víře, ačkoli ospravedlnění je pro něj tak podstatně s vírou svázáno. Zřejmě mu bylo možno vyjádřit tentýž obsah pomocí různých soustav pojmů. Zvláště pojmy vyvolení a víra pro něj patří tak úzce k sobě, že se popřípadě mohou navzájem zastupovat.

Souhrnem lze tedy říci, že Pavel viděl již předkřesťanský Izrael ve světle zvěsti o ospravedlnění, a tak ho chápal jako předobraz církve Kristovy. Příchod Ježíše a zvěstování evangelia pak znamená dovršení tříbení, výběru v Izraeli. Většina se urazila na kameni úrazu, na ukřižovaném Mesiáši (IK 1,23; Ř 9,33 podle Iz 28,16). Zároveň však znamená smrt a vzkříšení Ježíše Krista rozšíření Izraele, jelikož zaslíbení a dary, které mu byly dány, jsou nyní nabízeny všem národům. Izrael, Božím vyvolením stále znovu vytvářený a vybíraný lid, je tedy pro víru vše jiné než lhostejný. To nám umožňuje pochopit, proč Pavel ze své poslední naděje nejen Izrael nevylučuje, nýbrž tuto naději na Izrael soustřeďuje (Ř 11).

4. Je však tento výklad Izraele z hlediska spravedlnosti z víry věcně oprávněný? Není tím zkrslena zvěst Starého zákona a znásilněna historická skutečnost Izraele?

Je nesporné, že Pavel vykládá starozákonní texty po rabínském způsobu. Soustřeďuje se často na náhodné podobnosti a asociace, jen zřídka bere v úvahu souvislost citátu a vůbec je velmi vzdálen modernímu historickému poznání a myšlení. O to pozoruhodnější však je, s jakou neomylností vybral řadu starozákonních textů, v nichž je vyjádřeno univerzální poslání Izraele a poznání, že existence tohoto lidu je neustále závislá na Božím vyvolení, na jeho soudu a milosti.³

K otázce po historické skutečnosti je třeba vzít v úvahu novější starozákonní bádání, které vede stále zřetelněji k poznání, že zvláštnost izraelského lidu historicky spočívala v tom, že to původně nebyl plně zformovaný národ, nýbrž sakrální svaz, amfiktyonie kmenů sice příbuzných, nicméně sjednocených teprve společným uctíváním Hospodina.⁴ Ve zkratce se dá povědět, že na tomto základě zbudovaný lid Izrael byl lidem Hospodinovým, Hospodin však nebyl národním či lidovým bohem Izraele. Tak tomu rozuměli přinejmenším rozhodující nositelé a tvůrci sebeepochopení tohoto lidu. Významně tím byl utvářen pospolitý život a vnitřní řád Izraele. Tento řád patrně navazoval na některé tradice nomádského způsobu života kmenů, z nichž Izrael vznikl, avšak právě víra v Hospodina byla tím, co tyto tradice, smysluplně přetvořené, zachovalo a využilo i ve změněných společenských podmínkách. Na tom byly založeny trvalé znaky izraelské pospolitosti: vědomí základní rovnosti všech příslušníků lidu, zákonná ustanovení na ochranu vdov, sirotků, dlužníků, chudých a utištěných, předpisy o propouštění otroků po určité lhůtě a kritický postoj vůči instituci království, vyjádřený v mnoha příbězích Starého zákona a zachycený v takzvaném Královském zákoníku v Deuteronomiu (Dt 17,5nn). Nositeli tohoto sebeepochopení Izraele byli zejména proroci, kteří ve svém zápase o konkrétní důsledky Hospodinovy svrchovanosti protestovali jak proti svévoli mocných, tak proti poblouzenému názoru lidu, že řádně prováděný kult zaručí Boží ochranu.⁵ Tento kritický postoj vůči danému stavu Izraele, vůči jeho nárokům a představám ohledně jednání Hospodinova, stále ohroženým magickou vůlí po ovládnání, byl však u proroků spojen s věrností poslání

³ Iz 1,9 10,22; 1Kr 10,10–18 citováno v Ř 9,27.29 11,3n; Dt 29,2; Iz 29,10 cit. v Ř 11,8; Ž69,23n cit. v Ř 11,9; Ž32,1n cit. v Ř 4,7n; Dt 32,43; Ž117; Iz 11,1.10 cit. v Ř 15,9–12.

⁴ Sr. např. *G.v.Rad*: *Theologie des Alten Testaments I.*, str. 13–17.

⁵ Sr. např. Am 2,6–8; 3,2; 5,4–7.20–27; 6,1–10; Iz 1,10–17; 10,1–4; Jr 7,23.

Izraele a s nadějí na jeho očistění, obnovení, ano nové stvoření z nezasloužené Boží milosti.⁶

Pavel – jako před ním už Ježíš – žil v těchto tradicích. Proto nemohl a nechtěl Izrael – ani ten nevěrný, evangelium odmítající Izrael – vypustit ze své naděje. To je nejhlubší důvod, proč rozvíjí svou zvěst o ospravedlnění z milosti a z víry způsobem, který zároveň také podává výklad o základu, smyslu a cíli existence Izraele.

5. Toto pojetí Izraele má ovšem zpětný význam pro chápání sboru Ježíše Krista a evangelia. Předně jde prostě o to, že pro Pavla k víře v Ježíše Krista patří jeho lid, církev, úzce spjaté společenství víry a života, jako něco podstatného a neoddělitelného. Evangelium jistě oslovuje každého jednotlivě a naléhá na jeho osobní rozhodnutí. Tento moment osobní odpovědnosti je pro křesťanství podstatný a nezbytný. Ve zdůraznění tohoto momentu nepochybně spočívá významný rozdíl od židovstva i od starozákonního Izraele, kde sice tento osobní moment také nechyběl, avšak nebyl tak zdůrazněn. Stejně podstatné a nezbytné však je, aby ten, kdo z osobního rozhodnutí přichází k víře, nebyl ponechán sám, nýbrž aby byl začleněn do solidárního obecenství společného poslání. To je obzvlášť patrné na novozákonním chápání křtu, jenž je zároveň osobním rozhodnutím jednotlivce i včleněním do těla Kristova, přijetím milosti Boží i závazkem k chození v novosti života.

Přijetí do tohoto společenství není vázáno na žádné předběžné podmínky. Dovnitř jsou vpouštěni Židé i Řekové, barbaři i Skythové a všechny národy, muži i ženy, svobodní občané i otroci, vzdělání i prostí, vznešení i plebejci (Sr. Ga 3,28; 1K 12,13; Ko 3,11; 1K 1,26–29). Ano – to je vrchol pohoršení! – nikoli pouze řádní, dobří, mravně ukáznění, nýbrž také smilníci, modláři, cizoložníci, lakomci, opilci, utrači... – „takoví jste někteří byli, avšak byli jste obmyti, byli jste posvěceni, byli jste ospravedlněni ve jménu Pána Ježíše Krista a skrze Ducha našeho Boha“ (1K 6,9–11). Je to tedy minulost Ježíšem Kristem odňatá a odčiněná, od níž každý smí a má jen prchat – ale nejedná se tu právě o nějakou předběžnou podmínku, nýbrž o nezbytný, nepominutelný a nepopíratelný důsledek začlenění do těla Kristova. Právě toto je konkrétní podoba pavlovské zvěsti o ospravedlnění.

Ospravedlnění z milosti a z víry je tedy základem a způsobem existence církve Kristovy, tak jako bylo svobodné vyvolení základem a kontinuitou Izraele. K existenci pravé církve patří bezpodmínečnost pozvání stejně jako

⁶ Sr. např. Am 9,11–15; Iz 4,2–6; 9,1–7; 10,20–27; 11,1–16; 31,23–34.

závazek. Tento závazek je však ve své konkrétní podobě rozpoznáván, prožíván a uplatňován v živém společenství bratří a sester. Je bezpodmínečný, avšak není zachycen v nějaké neměnné soustavě předpisů, v níž by byl každý případ předem vyřešen. To je smysl novozákonního výroku, že obsahem jediného absolutního přikázání je láska (Mk 12,28–31; Ř 13,8–10; Ga 5,13–14; Ko 3,14). Láskou je zákon zároveň naplněn i překonán, láska je jak základem, tak hranicí svobody. Pavel – a Nový zákon vůbec – ovšem chápe lásku nikoli ve smyslu výběrového pocitu náklonnosti, nýbrž ve smyslu solidarity, založené na přesvědčení víry, že žijeme pouze z milosti Boží, a proto můžeme a máme nést jedni břemena druhých. Napomínající oddíly pavlovských dopisů přinášejí ilustrativní příklady toho, jak se tato solidarita může projevat v praxi. Vše je nesenno svobodou, která není svévolí, nýbrž otevřeností vůči Božímu přikázání, vyvstávajícímu před člověkem v rozličných potřebách bratří a bližních, s nimiž žije a s nimiž se setkává. To se procvičuje a praktikuje v konkrétním životě sboru. Může, ano musí se to dít velmi rozmanitým způsobem, má-li poznané přikázání odpovídat dané chvíli. Patří k tomu bratrská rada, učení i povzbuzování stejně jako napomínání, varování, kárání – až po mezní případ přerušení bratrského obecenství s nekajícím hříšníkem, aniž by ovšem byl vydán věčnému zatracení (1K 5,1–5; sr. Mt 18,15–17). Vždy se však tato láska prokazuje nesením vnitřních i vnějších břemen – včetně urovnávání majetkových sporů (1K 6,1–8). Také vztah k vnějšímu světu je určen tímto konkrétním působením zvěsti o ospravedlnění. Pneumatik, duchovní člověk, si má dávat pozor především na sebe, a teprve pak se pokoušet napravovat druhé (Ga 6,1). Tak také křesťanské společenství má soudit nejprve ty, kdo jsou uvnitř, t.j. kriticky posuzovat samo sebe, a soud na těmi, kdo jsou vně, ponechat Bohu (1K 5,12–13; sr. Ř 12,18–19). Toto je také nejhlubší důvod onoho pokojného a nadějného postoje vůči představitelům nekřesťanského světa a jeho mocenských struktur, jak je vyjádřen v onom známém slovu o vrchnostech (Ř 13,1–7) a rozveden na několika místech pozdějších novozákonních listů (1Pt 2,13nn; 3,13–17; 1Tm 2,1–4).

6. V tomto společenstevním horizontu a společenstevním působení evangelia je v nové podobě a na nové rovině dědictví Izraele viditelné. V soudobé religiozitě helénisticko – římského světa, obzvláště v mysterijní zbožnosti a v gnosticismu tato „socialita víry“⁷ chybí. Moderní bádání přesvědčivě ukázalo některé podobné rysy raného křesťanství a těchto náboženských

⁷ Sr. P. Pokorný: Die Sozialität des Glaubens in der entstehenden Kirche, CV V. (1962), str. 130nn.

jevů. Bez dalšího je zřejmá analogie s mýty o umírajícím a povstávajícím božstvu. Jsou tu však i další analogie. Mystéria byla univerzalistickým, kosmopolitním přetvořením staroorientálních národních kultů. Také křesťanství lze chápat jako univerzalizaci izraelského dědictví. Není důvodu bránit se těmto analogiím, neztratíme-li z očí také některé důležité rozdíly. V křesťanské univerzalizaci Izraele našla dějinná konkrétnost izraelské víry svůj protějšek v tom, že v centru křesťanského mystéria nestojí nějaká postava mytického pravěku či nadzemského nebeského světa, nýbrž člověk tehdejší doby, jehož osobní rysy jsou navzdory všem úpravám tradičního procesu dobře patrné. S tím je podstatně svázán také společenský vztah křesťanské víry a životní praxe. Spravedlnost přinášená Ježíšem Kristem není pouze osobně přijímaným či dokonce uchváceným darem, nýbrž také a předně mocí, která uchvacuje člověka, a tak vytváří mezi lidmi nové společenství:⁸ solidární, ale otevřené společenství víry, lásky a naděje.

V tomto světle můžeme snad nejlépe porozumět také obtížným Pavlovým výrokům, že „plnost Izraele“ je určena za nesmírné bohatství pohanů (Ř 11,12), a naopak, vstup plnosti pohanů do církve Kristovy má znamenat konec zavržení Izraele (Ř 11,25). Je obtížné tyto představy zcela rozluštit, natož pak přeložit jejich smysl do myšlenkového postupu, který by nám byl poněkud průhlednější. Avšak tolik snad můžeme chápat a předpokládat, že Pavel mohl mít na mysli: Izrael nedosáhne naplnění svého povolání a poslání, pokud nepřekročí hranice své užší existence a nevystoupí tak sám ze sebe. A naopak: církev Kristova se mine svým cílem a oprávněností svého bytí, pokud se jí nepodaří zprostředkovat národům dědictví Izraele v jeho konkrétnosti, vytvářející společenství.

Toto poslední je úkol, který křesťanské církve ve svých dlouhých dějinách velmi často neviděly – což není bez souvislosti s jejich často tak zaslepeným nepřátelstvím vůči židovstvu, zjevně zcela nedotčeným žhavou láskou Pavla k jeho lidu – a i v nejlepším případě tento úkol pojímaly velmi zlomkovitě a provést jej se pokoušely jen velmi chabě. Proto by Pavlovy výklady o existenci a určení izraelského lidu ve vztahu k poslání církve Ježíše Krista měly zůstat ostnem v našem křesťanském svědomí a pobídkou k soustavné revizi naší cesty.

Přeložil Jan Roskovec

SPLETITÁ CESTA KE KÁNONU STARÉHO ZÁKONA

Magne Saebø, On the Way to Canon (Creative Tradition History in the Old Testament). JSOT 191, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 401 stran.

Sborník jedenadvaceti článků norského starozákonníka M. Saebø představuje výběr z jeho rozsáhlé tvorby posledních dvaceti let. Autor patří mezi výrazné badatele ve svém oboru, což potvrzuje i to, že se stal vedoucím projektu Hebrew Bible/Old Testament (HBOT), který volně navazuje na projekt Cambridge Bible History z konce sedmdesátých let a představuje snad nejrozsáhlejší současný podnik sledující dějiny vzniku, podání a působení Starého zákona (první osmisetstránkový svazek HBOT I/1. z roku 1996, obsahující mimo jiné statě E. Tova, J. Neusnera, M. Fishbane, H. Hübnerna, J. Bartona a J. Maiera, naznačuje rozsáhlost zamýšleného projektu a zúčastněnost mnoha předních světových badatelů).

Zastřešujícím tématem sborníku *On the Way to Canon* jsou dějiny podání „Starého zákona“ (protože se zprvu jedná o jeho předdějiny je tento pojem jakosi terminologickou prolepsi) a dějiny podání ve Starém zákoně v jeho již víceméně protokanonickém a později i kanonickém tvaru. V úvodní kapitole (str. 21–33) Saebø stručně skicuje perspektivy dějin podání. Ty se mohou vyznačovat komplementaritou rozdílných, dříve často protichůdně viděných interpretačních směrů. Tak je například možné podle autora rozumět spojení synchronního a diachronního přístupu jako funkci přemosťující jednotlivé prvky mnohotvarých textů (diachronní aspekt) s více či méně odlišnou kontinuitou a rostoucí jednotou (synchronní aspekt). Rovněž primárně literární

(J. Wellhausen), ústní (H. S. Nyberg, I. Engnell), předliterárně-kompoziční (H. Gunkel) či převážně literárně-kompoziční (pozdější M. Noth a G. von Rad) důrazy nemusí stát v neřešitelném protikladu, je-li dostatečně pamatováno na rozlišení mezi formální a vnitřní stránkou tradovaného (*traditum*) a tradování (*traditio*), jejich vzájemného sepětí, interreaktivity, ale i reciprocity. Výslednicí takto pojímaného vztahu je podle Saebø tvůrčí pohyb vpřed směrem k autoritativnímu *traditum* kánonu Hebrejské Bible/Starého zákona. Tento pohyb je v knize sledován na čtyřech různých rovinách, které mají pomoci zachytit proces dějin podání od „(pra)původní“ předlohy až po kánon v následující souslednosti: (a) Na rovině dějin podání textu Starého zákona obecně, kde si masoretský text (MT) získával své výsadní postavení mezi ostatními textovými verzemi (str. 36–55). Již zde Saebø příznačně formuluje vztah textu Starého zákona k jeho zatím spíše hypotetickým předchůdcům, když hovoří o masoretském textu jako o svědkovi pohybu od textové pluriformity k textové uniformitě. Autor podepírá svou tezi nálezy z Kumránu, jež popřely teorie obecné předlohy (*Vorlage*) a původního textu (*Urtext*) Starého zákona tak, jak je zastávali v různých podobách E. F. K. Rosenmüller a P. de Lagarde, a které potvrzují diverzitu textových svědectví v jejich pluriformitě. Protomasoretské (pMT) dokumenty nalezené v kumránských jeskyních jsou jen jednou z nejméně pěti doložených textov-

vých skupin (viz podrobnější rozvedení v nově revidované učebnici textové kritiky E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel*, Stuttgart–Berlin–Köln 1997). Později kanonizovaný masoretský text navazuje na svého proto-předchůdce a vybírá tak z bohatosti textových svědectví, která s největší pravděpodobností existovala až do pádu Druhého chrámu (70 po Kr.). Sæbø upozorňuje na teologický a sociologický rozměr procesu formování kánonu, jež se také odrážel na tvarování starozákonního kánonu. (b) Proměny procesu dějin podání jsou také ozřejměny na rovině několika konkrétních textů (Gn 49,24b–25, Ex 3,13–15, Iz 7,3–9 a 8,9–10, Ž 72, 8 a 89, 26, Za 9, 10b a Pl 3,1), které zachycují jeho složitost a rozsáhlost (str. 58–142), a (c) na rovině teologických témat, kde jsou kromě proměn procesu dějin podání také zohledněny dějiny působení přispívající rozhodujícím způsobem k hledání soufadic sledovaných teologických položek, jakými jsou například kněžský zákoník, etika Starého zákona nebo vztah mesianismu a eschatologie (str. 144–247). (d) Závěrečná sjednocující rovina ukazuje prostřednictvím několika studií již dříve konstatovanou cestu od textové pluriformity k stále větší uniformitě, ve které je traditum završené kánodem současného textu Starého zákona, považovaného za poslední tvar *traditio* (str. 250–307). Jakkoli se může zdát načrtnutý obsah publikace přehledný, jednoznačný, jednosměrný a nakonec završený kánodem Starého zákona, není tomu tak. Sæbø v žádném případě nezjednodušuje a neschematizuje proces, který je některými badateli viděn jako prvoplánově rozhodnutý, kontinuální pohyb k již určitým způsobem rozvrženému kánonu

Starého zákona. Autor uzavírá závěrečnou pasáž této části slovy: „Kánon přes veškerou kontinuitu znamená významný a efektivní přechod a bod obratu. Poté, co kánon intervenoval do vztahu mezi traditum a traditio, se tento vztah změnil.“ (str. 307.) Dějiny Starého zákona, jak již titul knihy napovídá, jsou tvůrčími dějinami podání na cestě ke kánonu.

V závěrečné části (str. 310–348) autor představuje portréty tří badatelů tří různých staletí, kteří se zabývali dějinami podání, a každý z nich specifickým způsobem přispěl k metodologickému projasňování společného předmětu studia a jeho vztahu k již existujícím nebo nově se objevujícím spřízněným disciplínám. Tak J. P. Gabler na konci 18. století nově specifikuje vztah biblické a dogmatické teologie a vybojovává pro první ze jmenovaných právo na vědeckost, díky čemuž je považován za „otce moderní biblické teologie“ (str. 326). O století později se W. R. Smith zasazuje o otevřenější vztah starozákonní vědy vůči novým vědním oborům (sociologii náboženství a antropologii). V první polovině 20. století skandinávský badatel S. Mowinckel, v návaznosti na náboženskodějinný přístup H. Gunkela, popisuje dějiny podání v důrazném připomenutí jejich kultického aspektu, který se podle něj musí výrazně podílet na vytváření návrhů principů exegetických strategií. Obzvláště portrét S. Mowinckela je pozoruhodný a prozrazuje autorovu hlubokou obeznámenost se specifiky a vnitřními rozdíly takzvané skandinávské školy.

Kniha je opatřena rozsáhlou bibliografií a rejstříkem autorů a biblických míst. „On the Way to Canon“ je výbornou prací, která dokumentuje mnoho-

vrstevnost možností jak hovořit a psát o kánonu Starého zákona, jeho před-

dějinách, vzniku a ustalování posledního tvaru.

Filip Čapek

JAKÝ ŘÁD MÁ SVOBODA?

Michael Novak, Filosofie svobody, Praha, Vyšehrad 1998, 237 stran.

Záslouhou nakladatelství Vyšehrad se českým čtenářům dostala do ruky další práce pozoruhodného amerického katolického myslitele, politologa M. Novaka (dosud Duch demokratického kapitalismu, 1992, a Vyznání katolíka, 1995). Filosofie svobody je dílo uveřejněné brzy po převratných změnách ve východní Evropě (Washington 1990), reflektující sociální rozměr lidské svobody a dokazující zásadní vliv svobodného uspořádání společnosti na její hospodářský rozvoj.

Novak se soustředí především na situaci v Latinské Americe, kterou dobře zná a jíž se zabývá po mnoho let. Nechá zaznít i pro Evropana provokující americký patriotismus: „*Moje převažující přesvědčení je, že Stvořitel spojil naše kontinenty, severní a jižní, a vštípil nám hlubokou vášeň pro svobodu... Svoboda je pravým osudem této polokoule a jejím prostřednictvím celého světa.*“ (26) Původní název knihy je ostatně „Hemisphere of Liberty“ (polokoule svobody), její zaměření však ani zdaleka není omezeno na jednu polokouli.

Novak rozvíjí a zdůvodňuje určitý postoj k životu, který nazývá „katolická whigovská tradice“ a který považuje nejen za možný, ale za nutný pro rozvoj svobodného uspořádání společností a světa. Ti, které Novak nazývá „katoličtí whigové“, se vyznačují především následujícími rysy:

– věří v důstojnost lidské bytosti, v lidskou svobodu, v institucionální reformy, v postupný pokrok...

– vidí svobodu jako svobodu založenou na řádu - ne jako svobodu, v níž si každý dělá, co chce, ale jako svobodu, ve které člověk dělá to, co by dělat měl...

– věří v lidský pokrok v dějinách, pokrok, jehož osou je především svoboda... (22)

Novak samozřejmě ví, že taková charakteristika není omezena na tradici katolickou a ne jeden průkopník těchto myšlenek byl nekatolík. Užívá svého názvu spíš jako označení pro určité filosofické pojetí člověka a světa.

Na tomto základě se již po staletí rozvíjí konservativní, ale sociálně citlivé pojetí svobodné společnosti, které se s různou mírou úspěšnosti prosazuje do praxe. Autor zdůrazňuje, že svoboda nemůže uspět, pokud není podložena praktickými institucemi a takové instituce jsou plně závislé na lidech, kteří je vytvářejí: „...nemohou fungovat bez uplatňování základních lidských ctností, společenských i osobních. Řešení úkolu společenské rekonstrukce musí začít pečlivou analýzou lidské hříšnosti. Pak pokračuje dlouhým vzděláváním ve ctnostech, které připraví muže a ženy na takový život, jakým by měli svobodní občané žít, aby vytvořili instituce, které podporují tvořivost.“ (86)

Úspěšnost svobodného uspořádání hospodářství a politiky je neoddelitelně

spjata s mravně kulturní stránkou života. Proto silný důraz na ctnosti a charakter každého jedince: „*Kdyby nebylo ctnosti a charakteru, lidská svoboda by se zdála být jen něčím trochu více než obláčkem rozmaru, žádostí a sklonů, čekajícím na nějaký důvod, který by jej rozptýlil...*“ (190)

Novak rozvíjí svou tezi zcela v linii sociálního učení římskokatolické církve, správně pochopeného a interpretovaného, jak věří (uvádí také četné odkazy k papežským sociálním encyklikám). Jeho pevné přesvědčení, že za poslední dvě století udělalo lidstvo značný pokrok ke svobodě a prosperitě, je opřeno o sociologická a hospodářská zjištění, s nimiž lze polemizovat, ale nelze je snadno přejít. Přesto je z teologického hlediska obtížné, přinejmenším pro protestanta, přijmout autorovu programovou důvěru v pokrok a vzdělavatelnost člověka k dobru.

Také praktické doklady, že kdekoli na světě lze dosáhnout prosperity pomocí pilné práce (oblíbeným Novakovým příkladem je Korea), dostaly

asijskou hospodářskou krizí v polovině devadesátých let zřejmě vážnou trhlinu. To je ovšem téma spíše pro ekonomy.

Základní teze o nutnosti svobody pro důstojný lidský život ve společnosti, a to ne svobody ledajaké, ale odpovědného života v uváženě a dobrovolně přijatém řádu, je nezpochybnitelná, analýza kořenů a předpokladů takového uspořádání společnosti zajímavá, zpravidla přesvědčivá a rozhodně inspirující.

K technické stránce knihy si však nemohu odpustit kritickou poznámku. Překlad má řadu slabších míst, jakoby nedodělaných, množství tiskových chyb budí dojem, že snad některé pasáže neprošly korekturou (konec třetí kapitoly?), v tiráži se „filosofie“ změnil ve „filozofii“. Je-li v některých vydavatelstvích podobně odbytá práce zvykem, pro nakladatelství Vyšehrad to je věc neslýchaná. Škoda, že se tím dost kazí požitek z četby tohoto myšlenkově podnětného a právě pro naši situaci, přes všechny možné kritické výhrady, až bolestně aktuálního díla.

J. Halama Jr.

KURT SCHUBERT, BIBEL UND GESCHICHTE

Kurt Schubert, Bibel und Geschichte. Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1999. Stran 109.

Stručná monografie nestora rakouské judaistiky prof. Kurta Schuberta shrnuje a rozšiřuje závěry z autorových starších studií, z nichž některé vyšly i česky. Zásadně jde však o významný příspěvek k současné diskusi. Schubert demonstruje na příkladech, jak vedle historických zpráv zahrnují kanonické texty

Starého i Nového zákona historizující vyjádření teologických (kérygmatických) výroků a ukazuje hermeneutický význam rozdílného teologického odstínění paralelních příběhů a dublet.

Přínosný je i náčrt teologického a historického profilu kumránského společenství.

Petr Pokorný

PROSTŘENÝ STŮL – TEXTY K DIALOGU KŘESŤANŮ A ŽIDŮ U NÁS

Milada Divišová, Jana Doležalová, Marie Rút Křížková a Martin Prudký (vyd.), Dialog křesťanů a Židů. Vydala Společnost křesťanů a Židů v nakladatelství Vyšehrad, Praha 1999, 448 stran, cena 236 Kč, ISBN 80-7021-293-4.

Na jaře 1999 se na knihkupeckých pultech objevila dlouho očekávaná publikace *Dialog křesťanů a židů*. Vydaly ji Společnost křesťanů a židů (SKŽ) a nakladatelství Vyšehrad – to se také (jmenovitě jeho typograf, akademický malíř Zbyněk Kočvar) postaralo o vkusnou grafickou výpravu knihy.

Ta zaslouží pozornosti z mnoha důvodů. Především její žánr: jde o pestrou paletu beletristických, novinářských i odborných statí, domácí proveniencie i překladů. Všechny se již objevily ve Zpravodaji Společnosti křesťanů a židů, kde byl ale jejich dosah omezen na poměrně úzkou členskou základnu Společnosti. Kniha tak představuje jakési „the best of“ několikaletého působení Zpravodaje, z propadlišť zapomnění vychvacuje některé jinde nezveřejněné zásadní texty.

Kniha je podle tématického i žánrového klíče uspořádána do pěti kapitol: 1. Židovská a křesťanská tradice, 2. Dialog a konfrontace, 3. Vize a reflexe, 4. Komentáře a recenze a 5. Zprávy a dokumenty. Rozdělení jednotlivých statí do těchto kapitol je dílem redaktorů knihy a v jednotlivých případech lze nad ním mít otázky (proč je např. dokumentárně cenná zpráva Normana Solomona o mezináboženském dialogu v první, spíše principiální, kapitole, nebo encyklopedické medailony křesťanských a židovských svátků v kapitole

4. Komentáře a recenze?), vzhledem k archivní povaze díla to však nepředstavuje nijak zásadní problém.

Zastavme se u některých textů. V první kapitole nazvané židovská a křesťanská tradice ukazuje nejprve pražský starozákoník *Martin Prudký* význam Desatera. Spíše než aby se pouštěl do aktualizací jednotlivých přikázání, spatřuje jejich inspirativnost v myšlence kodexu zákona, vycházejícího z konkrétní situace Božského lidu, tíhnoucího však k zevšeobecnění. Jeho učitel *Jan Heller* přispívá meditací o kontingenci Božského zjevení a o něco dále rozehrává před našima očima skryté souvislosti hebrejského uspořádání Bible, Tenaku. Britský rabín *Norman Solomon* shrnuje v syntetizujícím článku židovské přístupy k náboženské různosti. Vyzdvihuje ty z židovských tradic, které zakládají myšlenku pluralismu, a to počínaje hebrejskou Biblií, rabínskou tradicí tzv. noemovských přikázání až po středověké židovské učence. Jednotlivé přístupy rabinismu k jiným náboženstvím pak seřazuje do čtyř možných modelů. *Solomonův* vstřícný tón je podložen citacemi primární literatury (Bible, Talmudů) i – v našem prostředí stále objeveně – představitelů soudobého židovského myšlení (Jacob Katz, David Hartman aj.). Pozoruhodný (a pouze zdánlivě s otázkami, které klade židovství, nesouvisející) je pokus *Jana So-*

kola vyjádřit podstatu křesťanství nikoli v kategoriích vykoupení (evokujících otrokářský kontext), ale slovy o ospravedlnění, přijatém jako dar smyslnosti spravedlivého konání v nahlédnutí vlastní konečnosti. Třemi eseji zakresluje *Jana Doležalová* dlouhou tradici židovských řemesel a umění do domácího literárního i architektonického kontextu. V závěru první kapitoly pak tatáž autorka čtivým způsobem převypráví několik příběhů z rabínské tradice, žánrem tak navazujíc na Ivana Olbrachta či Elie Wiesela.

V úvodu druhé kapitoly nazvané *Dialog a konfrontace*, na místě jakéhosi programového prohlášení, zaujímá své místo přednáška *Jana Hellera* Hledání pravdy jako základ náboženské tolerance. Autor v ní rozvíjí myšlenkové dědictví linie Masaryk–Rádl–Hejdránek a s odvoláním na Hanse Künga činí metodické rozhodnutí: namířit ostří skepse především vůči vlastním myšlenkovým východiskům. Náběh ke skutečnému dialogu představuje dvojice tezí: *Flusserových* ke vzniku křesťanství a „polemických tezí ke vztahu křesťanství a židovství“ *Jana Spousty*. Podle jeruzalémského novozákoníka *Davidy Flussera*, kdysi absolventa klasické filologie v Praze, spočívá hlavní příčina křesťanského antijudaismu v židovském odmítnutí „církevní christologie“, jež prý zhruba vyjadřuje i Ježíšovu pozici. Další příčinou je pak křesťanské odmítnutí židovského Zákona, a to postupně také tam, kde jej až dosud plnili alespoň křesťané ze židů, což vede nakonec k jejich exkomunikaci. Jednotlivé složky křesťanské víry jsou však, soudí *Flusser*, beze zbytku židovské, byť spíše esejské nežli farizejské provenience. *Spousta* klade důraz na svébytnost obou

náboženství, jež znemožňuje poměřovat jeden systém druhým. Přesto ale chová naději, že koncept „Božího lidu“ by mohl být základnou „vzájemného přiblížení“. Svým rozsahem i systematickostí poněkud vyčnívá pojednání *Martina Prudkého* *Záhuba židů* a postoje křesťanů. Jde o bolestivé ohlédnutí po dvaceti stoletích křesťanského antijudaismu, se zvláštní pozorností věnovanou směrodatným postojům v době šoa i bezprostředně po ní. Inspirativní pak je autorův pokus utřídit možné vztahy židů a křesťanů do sedmi modelů (od modelu substitučního až po model komplementární), v různých obměnách se opakující během dějin, i reflexe důsledků zaujatých postojů. Po několika drobnějších pracích následuje úvaha *Odilona Štampacha* *Je Ježíš Kristus jedinou cestou?* Pražský religionista zúročuje myšlení II. vaticana a s poukazem k univerzálnímu dosahu Ježíšova díla kontrastujícímu s kulturně podmíněnými projevy křesťanské víry hledí se sympatiemi na veškeré upřímné snahy světových náboženství. Jakousi esenci *Flusserova* celoživotního díla představuje pak jeho více než čtyřicetistránková stať *židovské prameny raného křesťanství*. Podobně jako ve své monografii o Ježíši, kterou chystá v českém překladu k vydání nakladatelství Oikoyomenh, zařazuje na základě svědectví Josepha a rabínské literatury *Flusser* Ježíše do rámce židovství konce období druhého Chrámu. Zavádí pojem tzv. „první vrstvy“ křesťanství (do níž řadí Ježíše i jeho učedníky), která má ještě mnohem bližší rabínskému židovství než pozdějšímu (již evangelijnímu) křesťanství. Rozhodujícím momentem vzniku „druhé vrstvy“ křesťanství je kontaminace esejským dualismem, jak ji *Flusser* shledává pře-

devším ve spisech apoštola Pavla. Právě u této statě by však býval překladatel přece jen měl věnovat více pozornosti přepisu vlastních jmen (Josephus – Josefus), jejich českým formám (a nepsat „ben Shetah“ nebo „Jerome“) i méně exaltovanému psaní velkých písmen („Zéloti“). Tento nedostatek je ovšem sám výmluvným svědectvím toho, jak novátorským počinem v českém prostředí kniha stále je. S originálními závěry *Flusserových* kontrastuje poněkud salónně zdvořilý jazyk nedávno zesnulého Schaloma ben Chorina. Pln dobré vůle cituje Maxe Broda: „Vrcholy hor se vidí“ a usuzuje na nezbytnost vzájemného poznávání a spolupráce. Informativní je obhlédnutí teologické scény židovsko-křesťanského setkávání z pera chicagského řeholníka *Johna T. Pawlikowského*, přednesené na půdě České křesťanské akademie.

Kapitolu Vize a reflexe otevírá úvaha *Milana Balabána* židovská duchovní tradice jako myšlenkové obohacení ostatního světa: *Balabán* poukazuje na několik stěžejních termínů hebrejského myšlení, které se staly neodmyslitelnou součástí evropského dědictví. *Jean Halpérin* podává svědectví o významu moderního Státu Izrael pro diasporního žida. Jde o pozoruhodnou oscilaci mezi představou eschatologického Jeruzaléma a jeho reálnou přítomností, o hlas diaspory, která se ve svých vyznáních lásky Izraeli příliš nenechá rušit hlasem drsných sabrů: „Tak proč se sem nevystěhujete?“ Podobnému tématu se věnuje také úvaha *Leona Klenického* Existuje pro židovskou komunitu budoucnost v Evropě jednadvacátého století? Po obsáhlém dějinném ohlédnutí dospívá autor k odpovědi: Ano – a podmínkou je opravdové „tešuva“. *Klenicki*

mluví o hnutí moderních „baalej tešuva“, konvertitů reagujících na nepřehlednost moderního světa, aniž by však, žel, toto hnutí zařadil do kontextu nové postmoderní religiozity či o něm řekl cokoli bližšího. Následuje sousto *Emmanuele Lévinase*. Zákon odvety jako výraz ceny lidského života: Právě zákon odvety je vposledu nejsilnějším důvodem pro to, abych přerušil řetěz msty. Kapitola pak uzavírá řada spíše osobních postřehů a dojmů těch, kteří se nějakým způsobem účastní židovsko-křesťanského setkávání (mj. i stať současného královéhradeckého biskupa *Dominika Duky*).

Kapitola Komentáře a recenze přináší jednak *Prudkého* teologickou bilanci díla nizozemského starozákonníka a myslitele K. H. Miskotteho (za zmínku jistě stojí, že Miskotteho Biblická abeceda mezitím vyšla také česky v nakladatelství Eman), jednak drobná zastavení nad tematicky blízkými knihami i řadu medailonků k důležitým židovským a křesťanským svátkům.

Závěrečné Zprávy a dokumenty poprvé představují širší veřejnosti několik zásadních textů probírané tematiky. Jde např. o stanovky SKŽ, dokumenty z katolické a protestantské strany, shrnující zprávy činovníků SKŽ i její zastřešující Mezinárodní rady křesťanů a židů (ICCJ), především však o plný text dokumentu papežské komise pro náboženské vztahy s judaismem (vedené kardinálem Edwardem I. Cassidym) nazvaného *Pamatujme – zamyšlení nad šoa*, zveřejněného na jaře roku 1998. Kajícím tónem promlouvá dokument o dějinách křesťanského antijudaismu, připouští, že k jeho vzniku vedly i „některé interpretace Nového zákona“, připomíná ovšem také statečné hlasy kato-

líků, kteří se postavili národně-socialistickému běsnění (především papežů Pia XI. a Pia XII.), jakkoli tito nepředstavují celé spektrum křesťanských postojů. Dokument končí výzvou k pokání, ke znovunahlédnutí židovských kořenů křesťanství, k vyostřenému dějinnému vědomí a k odporu proti jakýmkoli formám antijudaismu a antisemitismu. Jednotlivá tvrzení papežského dokumentu mohou jistě zavánět křesťanským alibismem (např. jednoznačný výrok, že „antisemitismus [novopohanského režimu] měl své kořeny mimo křesťanství“ – str.

432), celkově však je třeba uvítat úmysl dokumentu a rozumět mu jako milníku na cestě katolické církve, za nějž zpět již nebude možno ustoupit.

Kniha je opatřena stručným shrnutím v češtině, angličtině a němčině, jakož i úvody z pera předsedy Ekumenické rady církví v ČR *Pavla Smetany* a tajemníka Federace židovských obcí *Tomáše Krause*. Oba představitelé vyzývají ke vzájemnému hlubšímu poznávání křesťanství a židovství především na úrovni sborů a farností. Přejeme knize, aby přesně tomuto napomáhala.

Petr Sláma

KNIHY ZASLANÉ REDAKCI

CDK

Georg Denzler: Zakázaná slast Dva tisíce let křesťanské sexuální morálky. Přeložili J. Nováčková a J. Žák. 246 stran. Doporučená cena 220 Kč.

Hans Maier: Politická náboženství Totalitární režimy a křesťanství. Přel. K. Osolsobě. 134 stran.

Jürgen Moltmann: Bůh ve stvoření Ekologická nauka o stvoření. (Spolu s nakladatelstvím Vyšehrad). Přel. Zd. Růžičková. 287 stran. Doporučená cena 220 Kč.

„Pouštěj svůj chléb po vodě...“ Sborník pro Milana Balabána. Uspořádal Jiří Hoblík. Brno 1999. Stran 213. Doporučená cena 159 Kč.

Nakladatelství ONYX ve spolupráci s ETF UK

Sborník k sedmdesátinám Milana Balabána Uspořádal a redigoval Radek Stránský. Praha 1999. Stran 231, cena neuvedena.

Rejstřík ročníku V (1999)

Poznámky

Josef Dolista: O budoucnosti církve	101
Pavel Filipi: Ekumenismus a český jazyk	5

Články

Ladislav Beneš	154
Některé impulsy k pojetí hudby z protestantského hlediska [Zur Auffassung der Kirchenmusik im Protestantismus]	
Johannes Dantine	144
Význam teologie v sekulární společnosti zítřka [Die Bedeutung der Theologie in der säkularen Gesellschaft von morgen]	
Pavel Filipi	164
Teologie, řád a úřad [Theologie, Kirchenordnung und kirchliches Amt]	
David R. Holeton	21
Liturgická úcta Jana Husa mimo Čechy v minulosti a přítomnosti [The Liturgical Commemoration of Jan Hus Abroad: Past and Present]	
Jan Milič Lochman	17
Vzpomínka na Oscara Cullmanna [Eine Erinnerung an Oscar Cullmann]	
Petr Pokorný	120
„Neboť kde jsou dva nebo tři shromážděni...“ (Mt 18,20) [“For where one or two are gathered...” (Matt. 18:20)]	
Petr Pokorný	7
Postmoderní velikonoce v Novém zákoně [Post-modern Easter in the New Testament]	
Martin Prudký	103
Exegeze starozákonní perikopy a její život v křesťanské tradici (Iz 44,1–5) [The Life of Isa 44,1–5 in the Christian Tradition]	
Josef Smolík	131
Starozákonní perikopy v synagoze a v církvi [Alttestamentliche Perikopen in der Synagoge und in der Kirche]	
Josef B. Souček	173
Izrael a církev v myšlení apoštola Pavla [Israel und die Kirche im Denken des Apostel Paulus]	

Jan Štefan	35
Barth a „barthiáni“ [Barth und die „Barthianer“]	
Jakub S. Trojan	56
Kázání na hoře [The Sermon on the Mount]	
Jaroslav Vokoun	72
Vztah biskupa Jirsíka k evangelíkům [Der katholische Bischof Jirsík und die Evangelischen]	

Recenze

L. Beneš: Rozpravy / Samenspraak 1998	81
F. Čapek: Spletitá cesta ke kánonu Starého zákona	183
P. Filipi: Kompendium liturgického roku	87
J. Halama: Jaký řád má svoboda?	185
J. Heller: Sborník K. Nandráskému	93
J. Heller: Vtělení, vykoupení, církev	84
J. Nechutová: Od katakomb ke světové církvi	89
P. Pokorný: Kurt Schubert, Bibel und Geschichte	186
J. Roskovec: Cesta k christologii očima P. Pokorného	85
P. Sláma: Prostřený stůl – texty k dialogu křesťanů a Židů u nás	178
J. S. Trojan: Všeobecná morální teologie	91
Práce přijaté a obhájené v roce 1998	95