

*Daniel Larangé, Jan Dušek* *Sémiotika a Bible:  
Pařížská škola*

*Ota Halama* *Posvátný obraz  
a Jednota bratrská*

*Jörg Frey* *Hlubinně-psychologická exegeze  
Eugena Drewermanna  
a evangelický výklad Písma*

*Josef Smolík* *České církve v krizi roku 1938  
a v době německé okupace*

*Ondřej Stehlík* *Hospodin a (jeho?) Ašera*

*Martin T. Zikmund* *Byl J. L. Hromádka  
luterským teologem?*

# **Teologická REFLEXE**

*Časopis pro teologii*

*Vydává Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy*

*Odpovědný redaktor: ThDr. Jindřich Halama*

*Zástupce: ThDr. Pavel Filipi*

*Administrace: Eugen Schart*

*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 důchodce 70 Kč,*

*pro zahraničí 12 Euro (Evropa), 15 USD (ostatní)*

*Vychází dvakrát ročně po 96 stranách*

*Adresa redakce:*

*Teologická reflexe, P. O. Box 529, 115 55 Praha 1*

*Telefon: (02) 21 98 83 21 – redaktor*

*(02) 21 98 82 05 – administrace*

*Fax: (02) 21 98 82 15*

*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, 250 S. Wacker Dr., 16<sup>th</sup> Flr., Chicago, IL 60606*

*E-mail: atla@atla.com*

*WWW: <http://www.atla.com>*

## **Upozornění pro předplatitele**

Úhrady předplatného poukazujte na běžný účet číslo 35-1932258399/0800 u České spořitelny a. s., Vodičkova 9, 111 21 Praha 1. Při platbě uvádějte vždy variabilní symbol – číslo na štítku s Vaší 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

## ČLÁNKY AUFsätze • ARTICLES

Daniel Larangé, Jan Dušek ..... 101

### **SÉMIOTIKA A BIBLE: PAŘÍŽSKÁ ŠKOLA**

SEMIOTICS AND THE BIBLE: THE PARIS SCHOOL

Ota Halama ..... 116

### **POSVÁTNY OBRAZ A JEDNOTA BRATRSKÁ**

HOLY PICTURES AND THE UNITY OF BRETHREN

Jörg Frey ..... 124

### **HLUBINNĚ-PSYCHOLOGICKÁ EXEGEZE**

**EUGENA DREWERMANN**

**A EVANGELICKÝ VÝKLAD PÍSM**

DIE TIEFENPSYCHOLOGISCHE EXEGESE EUGEN DREWERMANN'S  
UND DIE EVANGELISCHE SCHRIFTAUSLEGUNG

Josef Smolík ..... 145

### **ČESKÉ CÍRKVE V KRIZI ROKU 1938**

**A V DOBĚ NĚMECKÉ OKUPACE**

CZECH CHURCHES IN THE CRISIS OF 1938  
AND DURING THE GERMAN OCCUPATION

Ondřej Stehlík ..... 159

### **HOSPODIN A (JEHO?) AŠERA**

**(Probíhající reorientace starozákonní biblistiky)**

YHWH AND (HIS?) ASHERA

Martin T. Zikmund ..... 170

### **BYL J. L. HROMÁDKA LUTERSKÝM TEOLOGEM?**

**(Několik poznámek k Hromádkově reflexi luterské vyznavačské tradice)**

WAS J. L. HROMÁDKA A LUTHERAN THEOLOGIAN?

(A few remarks on Hromadka's reflections of the Lutheran confessional tradition)

**RECENZE** REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

F. Susa: Evangelium o ospravedlnění .....	178
V. Ber: O neuchopitelnost deuteronomistů .....	180
J. Štefan: Nejnovější Barth .....	183
J. Halama: Devětkrát zajímavě i naléhavě .....	185
J. Heller: Epilegomena .....	188
P. Sláma: Polyglot v počtu plnosti .....	191

## **ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA**

Jan Dušek, Hradešínská 34, 101 00 Praha 4

Mgr. Ota Halama, Evangelická teologická fakulta UK, Černá 9,  
115 55 Praha 1

Daniel Larangé, 32, Rue du Berry, 94 150 Chevilly-Larue, France

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

ThDr. Ondřej Stehlík, U pošty 6, 180 00 Praha 8

Mgr. Martin T. Zikmund, Korunní 60, 120 00 Praha 2

Mgr. Viktor Ber, N. Frýda 9, 370 05 České Budějovice

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

Prof. ThDr. Jan Heller, Evangelická teologická fakulta UK, Černá 9,  
115 55 Praha 1

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

Mgr. Filip Susa, Sekaninova 54, 120 00 Praha 2

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

## SÉMIOTIKA A BIBLE: PAŘÍŽSKÁ ŠKOLA

*Daniel Larangé, Jan Dušek*

**SEMOTICS AND THE BIBLE: THE PARIS SCHOOL.** The article gives a very brief description of the exegetical approach to the Bible linked to literary structuralism that is being developed in the Francophone world, concentrating primarily on the "Paris school". This approach is based on the work of Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss, and above all A.J. Greimas and R. Barthes. The first part of the article gives a brief outline of the historical development of the semiotic approach to biblical exegesis from its beginnings at the end of the 1960s. The second part deals with the contribution made by the semiotic approach to biblical exegesis. In conclusion, the article attempts to situate this approach in the context of biblical hermeneutics.

Na vědecké půdě se náboženská literatura dlouhou dobu považovala za prostor více méně rezervovaný exegetům na teologických fakultách, přičemž také trpěla přílišnou úctou literárních teoretiků. Po celá staletí tak vyrůstaly celé generace expertů vychovávaných ve speciálním metodickém přístupu k náboženským textům, který je těžko srozumitelný člověku, který tímto vzdělávacím procesem neprošel. Aplikace „profánní“ textové analýzy na texty Písma nemusí být pro všechny únosná a proto je až s podivem, s jakým ohlasem se první výsledky sémiotického bádání mezi exegety Bible ve Francii a ve frankofonních oblastech (Québec, francouzská část Švýcarska, valonská oblast Belgie) setkaly. Algirdas Julien Greimas tento úspěch vysvětluje faktem, že sémiotika sdílí s exegety společnou etiku.<sup>1</sup> Nicméně Jean Delorme správně připomíná, že toto setkání se uskutečnilo ve chvíli, kdy se exegeté ocitli ve slepé uličce. Veškeré sekulární úsilí vydávané na poli hermeneutiky, a během posledního století též na poli filologie a historie, nedospělo než k tomu, co si exeget o textu myslí a ne co text sám říká.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> „Faktem je, že sémiotika v našem pojetí není pouze metodou, ale především stavem ducha, etikou, která formuluje požadavek přisnosti jak k sobě samému, tak i k ostatním, což je podmínkou její činnosti (fair) a převoditelnosti vědění (savoir), která umožňuje přijímat. Sémiotik nachází u čtenářů evangelia určité nedocenené kvality: tyto kvality vysvětlují onen ve vznešeném slova smyslu „sňatek z rozumu“, uzavřený již téměř v prvních dnech sémiotiky. Tyto hodnoty jen dokazují výjimečnost příspěvku, který biblická sémiotika přináší diskursivní sémiotice obecně.“, Groupe d'Entrevernes, *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*. Paris, Seuil, 1977, str.227.

<sup>2</sup> Jean Delorme, Pierre Geoltrain, „Le discours religieux“, in *Sémiotique. L'École de Paris*. Paris, Hachette Université, 1982, str. 104.

Xavier Léon-Dufour rozlišuje tři etapy exegetického přístupu k biblické exegezi: dobu dogmatickou, literární a historickou.<sup>3</sup> Tzv. vědecká exegeze se datuje od doby osvícenství. Tato svou klasickou podobu posléze nabývá v *historicko-kritické metodě* a stává se zvykem teologů, že jakoukoli debatu o interpretaci biblických textů začínají přezkoumáním legitimacy z pohledu této historicko-kritické metody. Neštěstí této metody spočívá v požadavku zjistit původní smysl textu nekonečnou konstrukcí počátečního mýtu. Původ textu je systematicky lokalizován v prostředí vzniku textu, zatímco problematika samotného textu, jeho pragmatické explicitní zaměření, se již v hermeneutické práci neobjevuje.

V této souvislosti je třeba upozornit na roli strukturalizmu v šedesátých letech. Strukturalismus byl jednak v módě, jednak měl i ideologický dosah. Přesto ale doufáme, že tyto dvě skutečnosti příliš neovlivnily hledání mladých exegetů, které omrzel historicismus a existencialismus importovaný z Německa. Výsledkem těchto „dovezených“ metod byly exegetické školy zarámované v historické perspektivě.<sup>4</sup> Zaujetí historií hrálo příliš velkou roli v náboženských studiích: evoluce literárních žánrů, předávání tradic, postupná reinterpretační materiálu. Strukturalismus byl tedy reakcí na historii a vyčerpání existenciální analýzy, jejichž chybou bylo jejich antropocentrické a subjektivní zaměření.

A právě v těchto podmínkách se sémiotika představila frankofonním exegetům jako nová alternativa umožňující oprostít se od drobení textu, které je vlastní historicko-kritické metodě<sup>5</sup> a s již dobře vybroušenými nástroji pohlédnout znovu na text v jeho celistvosti jako na původce významu.<sup>6</sup> Sémiotika rovněž umožnila navrátit biblickou exegezi do obecnější literární problematiky. Takto sémiotika klade interpretům a teologům otázku po smyslu a zaměření hermeneutiky v nové strukturální perspektivě.

<sup>3</sup> „Během osmnácti století se biblická exegeze pohybovala v rámci víry, zatímco racionalisté o ní pochybovali ve jménu svého rozumu. To byla epocha *dogmatická*. Po ní následuje epocha *kritická*, která podrobuje svatá Písma zákonům literární kritiky. A konečně, na počátku XX. století se exegeze dostává do vztahu s historickou kritikou.“ Collectif, *Exégèse et herméneutique*, Paris, Seuil, 1971, str. 13.

<sup>4</sup> Formgeschichte, Überlieferungsgeschichte, Redaktionsgeschichte.

<sup>5</sup> Cf. Jean Delorme, „Analyse sémiotique du discours et étude de la Bible“, in *Sémiotique et Bible*, 66/1992, str. 37–44.

<sup>6</sup> „Svět se nám jeví především jako svět významu. O světě nelze „lidsky“ hovořit jinak, než v míře, kdy něco znamená.“ A.-J. Greimas, *Sémantique structurale. Recherche de la méthode (1966)*, Paris, Presse Universitaire de France, 1986, str. 5.



*Greimas, Pařížská škola a náboženský diskurs*

Literární sémiotiku, která je povětšinou praktikována exegety posedlými strukturalizmem, je třeba jasně odlišit od sémiologie, „vědy o znacích“,<sup>7</sup> která je vlastní např. Umberto Ecovi. Literární sémiotika je doménou tzv. „Pařížské školy“, která se snaží ustavit obecnou teorii významových systémů a která chápe znak jako již konstituovaný předmět. Tato sémiotika je prodloužením linie dané pracemi Ferdinanda de Saussura, Louise Hjelmsleva a Algirdase J. Greimase. Spočívá na koncepci diskursu jako významového celku a není kompatibilní se zkoumáním typologie znaků, z nichž jsou diskursy konstituovány.

Pro J. C. Coqueta je název „Pařížská škola“, název současné francouzské sémiotiky, spíše jazykovou pohodlností, než opravdovým konsensem mezi jejími příslušníky. Toto pojmenování umožňuje snadné rozčlenění prostoru bádání, přidělení jména místa usnadňuje označení zaměření, a u takto titulovaného badatele se v této disciplíně předpokládá spřízněnost s lokální tvorbou.<sup>8</sup> Od roku 1970 je zvykem ve frankofonních oblastech užívat termín *sémiotika* pro práce produkované Pařížskou školou.

K setkání sémiotiky s biblistikou došlo na kongresu A. C. F. E. B.,<sup>9</sup> který se konal v Chantilly v září 1969. Celý jeden den byl zasvěcen přednášce Rolanda Barthesa, po které následovala diskuse pod vedením Xaviera Léon-Dufoura.<sup>10</sup> Pro mnohé exegety byl tento den možností seznámit se s novou metodou a strukturální analýzou. Kongresu předcházelo třídní zasedání v Grand Séminaire de Versailles v září 1968, kam byl na návrh P. Ricoeura pozván Algirdas Julien Greimas jakožto odborník na poli sémantiky. Za účelem tohoto setkání požádal A. J. Greimas některé své žáky o sémantickou analýzu biblických textů. Výsledek jejich práce překvapil přítomné teology jak patřičností a přesností kladení problémů v textech, tak metodou, které byly texty podrobeny, ačkoli se pracovalo s překlady. Někteří v tomto přístupu k textu viděli určitou formu neopozitivizmu.

<sup>7</sup> „Sémiologie studuje všechny kulturní znaky, které tvoří znakové systémy – vychází z hypotézy, že opravdu všechny kulturní jevy jsou znakovými systémy a komunikačními jevy.“ Umberto Eco, *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturalle*, Milano, Tascabili Bompiani, 1989.

<sup>8</sup> J. C. Coquet, „L'École de Paris“, in Collectif, *Sémiotique. L'École de Paris*, op. cit., str. 5–64.

<sup>9</sup> Association Catholique Française pour les Études Bibliques.

<sup>10</sup> Cf. *Exégèse et Herméneutique*, Paris, Seuil, 1971.

Chvíli trvalo, než se biblisté, které daná problematika zajímala, sešli ke společné práci. Jednalo se zejména o textovou analýzu. Neexistovala ale žádná obecně uznávaná metoda, která by umožnila syntézu teorií načrtnutých v 8. čísle časopisu *Communications*,<sup>11</sup> které bylo celé věnováno strukturální textové analýze. Narativní logika Clauda Brémonta,<sup>12</sup> která navazovala na sklíčenost Claude Lévi-Strausse<sup>13</sup> vzhledem ke katalogu funkcí zděděného od Vladimira Proppa,<sup>14</sup> se zdála být dobrým začátkem. Nicméně textová gramatika Rolanda Barthes byla daleko svůdnější.<sup>15</sup> Východiskem nové exegetické metody se nakonec stala strukturální sémantika A. J. Greimase, ačkoli se bez kontextu jevila značně složitou. Navíc právě výuka A. J. Greimase v Mezinárodním centru lingvistiky a sémiotiky na univerzitě v Urbinu v letech 1971–1973 umožnila setkání badatelů v různých oborech (např. J. Calloud, G. Combet, C. Combet-Galland, J. Delorme, F. Génuyt, atd.) a vzájemnou konfrontaci různých badatelských zaměření. Tento seminář byl podstatným příspěvkem ke vzniku nové disciplíny.

Účastníci semináře byli vedeni k takové četbě textu, která by byla co možná nejvíce oproštěná od předporozumění (*Vorverständnis* Rudolfa Bultmanna) a která by je stavěla v každém momentu četby před neočekávané.<sup>16</sup> Přínos A. J. Greimase nespočíval příliš v tom, že by vyvinul schémata aplikovatelná na text, ale v tom, že oživoval jemné i komplexní funkce v textu. Tyto funkce „...jakožto zábrana rozptylu slouží ke zkoumání formulace významu. Je nezbytné, aby byly podřízeny rezistenci textů a je třeba je neustále revidovat. To je podmínkou jejich heuristické účinnosti.“<sup>17</sup>

Od té doby docházelo k mnohým setkáním a výměnám a pomalu se začaly zdokonalovat jak teoretické, tak praktické aspekty sémiotiky. Paralelně se semináři na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales se začaly

<sup>11</sup> Do tohoto čísla přispěli článkem R. Barthes, A. J. Greimas, C. Brémont, U. Eco, J. Gritti, V. Morin, Ch. Metz, T. Todorov a G. Genette. Vyšlo též knižně: *Communications*, 8. *L'analyse structurale du récit*, Paris, Seuil, 1988.

<sup>12</sup> Claude Brémont, *La logique du récit*, Paris, Seuil, 1973.

<sup>13</sup> Claude Lévi-Strauss, „La structure et la forme“, in *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.

<sup>14</sup> Vladimír Propp, *Morphologie du conte* (1928), francouzský překlad T. Todorov, Paris, Seuil, 1970.

<sup>15</sup> Roland Barthes, „L'analyse structurale du récit. A propos d'Actes 10-11“, *Exégèse et herméneutique*, op. cit., str. 181-204.

<sup>16</sup> Sémiotika stanovuje „...pravidla hry, od kterých se čeká záruka působnosti textu a která dovolují čtenáři nikoli rozpoznání sebe sama v textu, nýbrž jeho znovunalezení.“, Groupe d'Entrevernes, *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, op. cit., 1977, str. 228.

<sup>17</sup> Jean Delorme, „Algirdas Julien Greimas“, in *Sémiotique et Bible* c. 67, 1992.

formovat skupiny zaměřené na biblickou sémiotiku, a to jak v Paříži, tak ve Strasbourgu, Lille či Lyonu. Roku 1970 založil Pierre Geoltrain v Paříži skupinu ASTRUC. Jean Delorme a Jean Calloud zakládají roku 1971 na katedře katolické teologie university v Lyonu skupinu CADIR.<sup>18</sup> Roku 1974 organizuje CADIR v Annecy třítydenní mezinárodní konferenci, jejímiž účastníky jsou Daniel Patte, J. Crenshaw a G. Phillips z Vanderbiltovy univerzity v Nashville (USA),<sup>19</sup> R. Lack (Řím), O. Genest (Kanada), Corina Galland (Švýcarsko), J. Escande a C. Turiot (Paříž), J. Geninasca a zástupci z Nizozemí. CADIR, jakožto průkopník sémiotiky Pařížské školy, navázal pevné a trvalé styky s mnohými mezinárodními centry zabývajícími se náboženským diskursem, z nichž nejznámější je nizozemský SEMEX (*Semiotiek en Exegese*, Amsterdam), SEMANET<sup>20</sup> a kanadský ASTER. V červnu 1971 vychází číslo časopisu *Langages*, které je celé věnováno strukturální exegezi biblických textů.<sup>21</sup>

### Textová gramatika

Od doby Ferdinanda de Saussura vychází strukturální bádání z postulátu, že smysl vyvstává tam, kde je rozdíl:<sup>22</sup> rozdíl nejen v rámci díla samého, v němž vzniká význam poté, co se jeho obsah formuluje na základě hloubkových opozic, ale rovněž rozdíl mezi díly samotnými. Tento rozdíl si uchovává svou průkaznost ve vztahové dynamice: dílo samo zůstává samostatnou jednotkou, pozornost se soustřeďuje na jeho odlišnost vzhledem k jiným dílům. Rozdíl vypovídá ještě více, když se definuje homogenní pole, v němž se díla budou srovnávat, když se všechny tyto literární jednotky zaznamenají do globálního prostoru, v němž vyvstávají příbuznosti a kde se zdůrazňují nestejnosti.

Působí-li nějaký text skandálně tím, že překračuje např. normy své doby a svého prostoru, pak to, co mu zpětnou vazbou uděluje zvláštní hodnotu –

<sup>18</sup> Centre d'Analyse du Discours Religieux. Jako dobré uvedení do vzniku CADIRu poslouží: Jean Delorme, „Orientations of a Literary Semiotics Questioned by the Bible“, překlad z francouzštiny Jean-Paul Pichot, Daniel Patte a Victoria Phillips, <http://scholar.cc.emory.edu/scripts/Semeia/E-Semeia/vo1001/Delorme.html>, ©1997.

<sup>19</sup> Na podnět Daniela Patteho se se tam dnes věnují sémiotice náboženského diskursu.

<sup>20</sup> SEMANET sdružuje exegety z univerzit v Tilburgu a Utrechtu (Nizozemí).

<sup>21</sup> *Sémiotique narrative: récits bibliques*, red. C. Chabrol et L. Marin, *Langages*, 22 (1971), Larousse.

<sup>22</sup> „Vnímáme rozdíly a díky těmto vjemům svět před námi a pro nás ‚dostává formu‘“, A. J. Greimas, *Sémantique structurale. Recherche d'une méthode (1966)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, str. 19.

tedy jeho uvedení do třídy *zlomových textů* – mu může přisoudit pádnější význam mezi ostatními prvky této třídy. Sémiotika do určité míry hledá prostor, který by nevybočoval z rámce četby děl ve vztahových funkcích, kterými jsou ona díla „znovu pročitána“, a to za účelem vytvoření teorie textu, diskursu a literatury. Takto se sémiotika snaží o *typologii žánrů*, jejichž kritéria by byla cizí dějinám či tematice. To je jedním z bodů, kterými se stále se rozvíjející sémiotika zabývá.

Hlavním cílem sémiotického přístupu není vyčerpání všech možných způsobů četby. Sémiotika spočívá v pozici pozorovatele, kterým se stává ten, kdo provádí analýzu. Proto je třeba rozbít ideologii, která z autora dělá „majitele“ jediného pravého smyslu, jež jeho dílo vyjadřuje. Autor je na jistou dobu vědomě vyobcován z horizontu analýzy. Jediná otázka, kterou je možno tváří in tvář textu formulovat, je: *Jakým způsobem funguje text, když sděluje cosi, co má význam?*

Každý text reprodukuje strukturu svého kulturního prostředí nebo překračuje užívané normy. Každý text je konstruován v rámci svého kulturního diskursu a je mu vlastní vnitřní koherence. A pouze imanentní přístup zaručuje zjištění pravidel jeho logiky.

Tato pravidla tvoří celek, který zakládá gramatiku, tj. soubor zákonů, které formují text tak, že vzniká smysl, mechanismus významových systémů. Sémiotika chápe text jako paletu předmětů, které často unikají literární oblasti a díky zájmu o významové systémy se pokouší chápat vše, co něco sděluje, ať se jedná o výtvarné dílo, architekturu, hudbu, kuchařství, kulturu, atd. To znamená, že jeden postup by měl umožňovat studium třeba urbanistického prostoru, uměleckého díla nebo i příběhu.

Na povrchové rovině, kde dochází ke konkrétním projevům významu, riskujeme, že se utopíme v moři obtížně rozlišitelných rozdílů. Naopak na rovině hloubkové, která je mechanismem sdělení, se předpokládá existence společné gramatiky významu. Ta by měla umožnit nahlédnout celistvost textu a funkce každého z jeho prvků, jimiž je text tvořen. Sémiotika se tedy užívá spíše k determinaci logických pravidel, která jsou schopna v rámci koherentního celku organizovat rozličné figurativní formy, které kanonický či náboženský text představuje a které se na první pohled zdají být víc náhodou, než výsledkem nějaké strategie. Takto vyvíjí biblická sémiotika strukturální nátlak na kompozici příběhu evangelia v jeho celistvosti: narativní vývoj se předpokládá v jeho začátku a v jeho rozvinutí, které je zajištěno sérií sekvencí. Text je tedy nahlížen jako narativní událost o sobě, jejíž funkční určení je předmětem analýzy. Je možno identifikovat konstanty

příběhu, a to navzdory rozmanitosti žánrů a kulturním bariérám, což umožňuje předpokládat existenci *matrice*. Každý příběh utvořený na základě této matrice ale obsahuje jinou figurativní aktualizaci. Jakýkoliv příběh je konstruován, ať vědomě či ne, na jediném a stále stejném narativním schématu hloubkové roviny. Narativní pravidla ukazují, že každý příběh je transformací počáteční situace v situaci konečnou. Ke zvratu situace dochází v událostech, kdy aktéři vstupují do vztahu s hodnotami, které jim jsou uděleny ostatními nebo které si sami osvojují, jichž jsou zbaveni nebo kterých se oni sami zříkají.

Tímto způsobem je možno realizovat popis příběhu jako soubor *vyjádření stavů (énoncés d'états)*, kdy je nějaký subjekt ve vztahu konjunkce nebo disjunkce s nějakým objektem, a *vyjádření činnosti (énoncés du faire)*, jejichž funkcí je transformovat vztahovou pozici stavu, zajistit dynamický pohyb od jednoho stavu k následujícímu a přitom provádět konjunkce nebo disjunkce. Tím se formují narativní programy, které provádějí různí aktéři příběhu. Příběh se skládá z jednoho či více programů, které jsou ve vzájemné korelaci.

Ale text se neomezuje jen na vyprávění *výkonů subjektu (performances d'un sujet)*, co se týče modifikace počáteční a konečné situace. V každém momentu se v textu mohou objevit nové narativní prvky, které se mohou začlenit do příběhu, aby informovaly jednak o způsobu, jakým se formuje subjekt jakožto subjekt, jednak o způsobu, jakým tento subjekt získává *kompetenci* (= nezbytné podmínky jeho činnosti). Tyto nové nuance v otázce *modalit* otevírají široké pole bádání, které se dnes sémiotikové snaží zpracovat.

### *Místo biblických studií v sémiotickém bádání*

Sémiotikové, kteří se specializují na analýzu náboženských textů, se nesnaží založit nějakou zvláštní teorii. Jde jim spíše o vytříbení určitých analytických postupů s ohledem na specifické vlastnosti analyzovaného materiálu. „Hermeneutické prostředí“ biblických studií tak navíc objasňuje určité aspekty sémiotické teorie.

Hlavním polem sémiotického bádání v biblické literatuře se stal Nový zákon, ačkoli, co se Starého zákona týče, i jemu byly věnovány některé dílčí studie. Evangelia a jejich podobenství byla nejsnadnějším objektem narativní analýzy, a to na základě modelů VI. Proppa, které byly zdokonaleny Cl. Lévi-Straussem, Claude Brémontem a A. J. Greimasem. Ve svých začát-

cích se sémiotická analýza často omezovala na analýzu *narativních struktur*: zkoumání narativních programů *postav* (personnages), *anti-postav* (anti-personnages), pozorování počátečních a finálních disjunkcí a jejich likvidace různými zkouškami a postupy textu. *Diskursivní jednotky* – tzv. *figury* (figures), jednotlivé kvalifikace spolunositelů děje – se pak mohou jevit jen jako „doplňk“ hlavních činitelů, definovaných svou rolí v ději příběhu. Analýza biblických textů, jejich komentářů a mystických diskursů velice brzo ukázala důležitou roli *diskursivních struktur* v organizaci textu. Analýza určitých biblických textů není možná jinak než na rovině diskursivní.

Zatímco v pohádkách a v legendách je text stabilizován silnými figurativními izotopii,<sup>23</sup> na nichž je možno pozorovat narativní transformace, biblický text představuje extrémní komplexitu těchto významových plánů a jejich vzájemných vztahů.<sup>24</sup> Tento jev je možno pozorovat nejen v evangelijních podobenstvích,<sup>25</sup> ale podobné otázky je možno klást i v případě epištol.<sup>26</sup> Sémiotické tázání spočívá v hledání toho, co tato tématická soulednost vypovídá o sémantickém mikro-univerzu epištoly, která je nahlížena jako významový celek. Cílem analytické práce je popsat *figurativní postupy* (parcours figuratifs). Snaží se objevit způsob, jakým text uspořádává figury odpovídající různým záměrům. Dále je pak cílem analýzy vypracování modelů společných tématických struktur, díky kterým vzájemně se křížující figury získávají funkci v textu.

<sup>23</sup> Izotopie = „redundantní celek sémantických kategorií, který umožňuje jednotnou četbu příběhu, jak vyplývá z jednotlivých výpovědí poté, co jsou vyřešeny nejasnosti.“ A. J. Greimas, « Eléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique », in *Communications*, 8. *L'analyse structurale du récit*, Paris, Seuil, 1981, (Communications 1966), str. 36.

<sup>24</sup> Jako ilustraci je možno použít Lk 15, kde se jedná o otázku hříšníků se kterými Ježíš jí, o ztracenou ovci, o ztracený peníz a o marnotratného syna. Má-li 15. kapitola vyjadřovat jednotu smyslu, je třeba poukázat na logickou koherenci různých izotopii a vývoj diskursu napříč touto rozmanitostí. Rozdělení „spravedliví“ / „hříšníci“, které 15. kapitolu uvádí, podléhá jistému počtu transformací různými rejstříky všude tam, kde je možno toto rozdělení číst.

<sup>25</sup> Jedním z prvních objektů sémiotického biblického bádání se stala podobenství. Groupe d'Entrevernes, *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris, Seuil, 1977. *Parole-Figure-Parabole. Recherche autour de discours parabolique*, red. Jean Delorme, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1987 (Linguistique et sémiologie); *Les Paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. XII Congrès de l'ACFEB, Lyon (1987)*, red. J. Delorme, Paris, Cerf, 1989 (Lectio divina; 135). A. J. Greimas, „La parabole: une forme de vie“, in *Le Temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages pour Jean Delorme*, pp. 281–289.

<sup>26</sup> Jean Calloud & François Genuyt, *L'Épître de Jacques. Analyse sémiotique*, Lyon, Dossier de recherche Thomas More. *Études sur la première lettre de Pierre. VIII Congrès de l'ACFEB, Orsay (1979)* / présenté par C. Perrot, Paris, Cerf, 1980 (Lectio divina; 102). Jean Calloud, & François Genuyt, *La première épître de Pierre. Analyse sémiotique*, Paris, Cerf, 1982.

Mnohá bádání dosud podniknutá se shodují na prvenství diskursivní struktury v konstituci analyzovaných diskursů. Shodují se též na faktu, že studium vztahů mezi plánem *figurativním* a plánem *tématickým* je jednou z výzev, na které by sémiotická analýza náboženského diskursu měla odpovědět.<sup>27</sup> Texty, které tvoří základní materiál sémiotických analýz, nejsou pouze „příběhy“, jejichž koherence je v konstituci „zápletky“ nebo v uspořádání rolí aktérů. Jsou to též „diskursy“, „jazykové organizace“, které jsou originální v závislosti na kódu, který – ačkoli neexistuje sám o sobě „před“ textem – je přesto základním objektem sémiotického bádání.<sup>28</sup> Tato specifická náboženských textů vybízí k nové četbě, která se spíše než pouhým přijetím zprávy může stát pozornou analýzou a pečlivým zkoumáním kódu. Prvenství diskursivní roviny ale neznamená, že by se měla opomenout čistě narativní analýza, která poskytuje v oblasti náboženských diskursů několik zvláštností, jež stojí za to uvést.

Věrna svým metodologickým principům, sémiotická analýza považuje za svůj úkol vysvětlit zapojení všech malých jednotek, které historicko-kritická metoda svou analýzou roztříštila, do celkového textu. Tak může např. znovu promýšlet „synoptickou otázku“. Konstitutivní jednotky (*micro-récits*) příběhu evangelia (*macro-récit*) nejsou jen sérií vzájemně zaměnitelných epizod, ale naopak, vytvářejí v globální struktuře evangelia svými narativními a diskursivními funkcemi integritu, která si zasluhuje být co nejlépe definována.<sup>29</sup> Tak bylo např. možné ukázat, jakým způsobem série Ježíšových zázraků v Markově evangeliu představuje znázorněný narativní postup a ukazuje progresivní vývoj aktérů, např. učedníků, některých jejich schopností uznat a poznat Ježíše. Úloha podobenství v evangelijním příběhu může mít i jiný cíl než přirovnání k „Božímú království“: jejich úlohou je též vysvětlit sémantické transformace, které by samotná zápletka příběhu nebyla schopná realizovat, a měnit pozice aktérů v interpretaci poselství příběhu (*enjeux du récit*).<sup>30</sup>

V sémiotické teorii příběhu se narativní uspořádání rozprostírá ve dvou dimenzích: dimenze *pragmatická*, kterou tvoří události příběhu, a dimenze

<sup>27</sup> Groupe d'Entrevernes, „Eléments d'analyse“, in *Sémiotique et Bible*, c. 28, 29, 33 a 35.

<sup>28</sup> Jean Calloud & François Genuyt, *La première épître de Pierre. Analyse Sémiotique*, Paris, Cerf, 1982, str. 18–22.

<sup>29</sup> Jean Delorme, „L'intégration de petites unités littéraires dans l'évangile de Marc du point de vue de la sémiotique structurale“, in *New Testament Studies*, 25 (1979), str. 469–491.

<sup>30</sup> Jean Delorme, „Savoir, croire en communication parabolique“, in *Actes sémiotiques-Documents* (Groupe de Recherches Sémio-linguistiques de EHESS), 38 (1982).

*kognitivní*, kterou tvoří jednotlivé úrovně „vědění / poznání“ – tj. ohodnocení a interpretace událostí. V aktuálním stádiu bádání je třeba uznat, že biblické příběhy jsou charakterizovány důrazem na dimenzi kognitivní, a to dvojnásobem: přemístění „základny“ příběhu je možno pozorovat tehdy, když hlavní poselství (enjeu) nespočívá v pragmatické transformaci situací, ale ve schopnosti interpretovat poselství (enjeu) těchto transformací. Příběh o „Nasycení pěti tisíců“ k tomu nabízí ilustraci.<sup>31</sup> Je možné rovněž pozorovat, že obě dimenze, pragmatická i kognitivní, se vzájemně kříží v komplexních figurách: buď kognitivní prvky, které zajišťují ohodnocení a zjištění pravdy (véridiction) – realizovaných pragmatických operací, nebo jsou to pragmatické prvky, které potvrzují údaje kognitivní interpretace. Tak se v některých případech zázrak – přesněji uzdravení – nestane proto, aby se uvěřilo, ale pro potvrzení a realizaci interpretativního postupu aktérů. Podobenství jako součást evangelia nabízí „fikci“, která umožňuje interpretovat situace a akce *makro-příběhu* (*macro-récit*). Toto proplétání kognitivního a pragmatického plánu v textech spoluvytváří „symbolický“ význam prvků příběhů, které mají zároveň pragmatickou i kognitivní funkci. To znamená, že představují i „objekt“ i „vědění / poznání“ (*savoir*).

Tyto krátké poznámky týkající se diskursivní a narativní složky v biblických textech dosvědčují, že jedna z největších obtíží sémiotické analýzy spočívá v definování *významového předmětu* (= předmět narativní transformace, *objet-valeur*). V narativní gramatice představuje tento významový předmět „centrální bod“ příběhu, střetávání programů a antiprogramů, na jehož základě krystalizují subjekty příběhu. Přesto v dosud analyzovaných textech neodpovídá významový předmět žádné jednotlivé a jednoduché figuře („Ježíš“, „spása“, „Království Boží“ nebo „zaslíbení“ atd.). Významový předmět se vytváří a je interpretován na základě her korespondencí a transformací mezi různými figurativními rejstříky a na základě křížení narativních dimenzí. Jinak řečeno, utváří se textovým celkem v jeho dvou složkách, narativní a diskursivní.<sup>32</sup> Jako příklad je možno uvést Mk 4, kde se proplétá jednak figurativní průběh Ježíšova učení, jednak metafora rostlinného vzrůstu (setba, vzrůst, sklizeň), nebo v Mk 12 – křížení příběhu o vinobraní a smrti syna v sekvencích, které uvádějí Pašije.

<sup>31</sup> Groupe d'Entrevernes, *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, str. 53–91.

<sup>32</sup> Iván Almeida, *L'opérativité sémantique des récits-paraboles. Sémiotique narrative et textuelle. Herméneutique de discours religieux*. Doktorská teze na Institut supérieur de Philosophie (rukopis), Louvain, 1976.



Poslední specifičnost náboženských diskursů, kterou se zabývá sémiotická teorie, je ve formování *intertextuality*.<sup>33</sup> Z hlediska synchronního se biblické texty představují jako „korpus“ – nebo „kánon“ Písem – který vytváří textový celek. K tomu se, z hlediska diachronního, připojují všechny texty, které jej překládají, čtou, citují a komentují, a které s ním udržují sémioticky průkazné vztahy. Odtud pramení zájem o studium *citace*,<sup>34</sup> *komentáře*<sup>35</sup> a *překlada*.<sup>36</sup> Tento jev se objevuje už v biblickém korpusu, když ”znovu pročítá” sám sebe – vztah Nového zákona ke Starému, citace Starého zákona v Novém, tematika Starého zákona přejatá do Nového, zápletky, atd. – a především ve všech náboženských textech – teologických, liturgických, duchovních, mystických – pro které je Bible kamenem úhelným.<sup>37</sup> Na této rovině je třeba upřesnit formy integrace textu do jiného textu, na rovině *diskursivní* – homologace figurativních průběhů, vypůjčených z celků pro různé textové skupiny, na rovině *narativní* – konstituce narativních sekvencí integrující intertextové elementy, nebo na rovině *výpovědní* (niveau énonciatif) – problém citace. Je třeba též ověřit funkčnost těchto integrací.

Sémiotika založená na základě postulátu imanence zaměřuje svou pozornost spíše na texty samotné, než na odkazy na jejich prameny nebo na svět, který představují. Tím se sémiotika značně vzdaluje od běžně používaných interpretačních metod, které se zaměřují více na odhalení záměrů autora / redaktora, jenž je považován za původce významu a komunikace, která tento význam definuje. Znat historické a socio-ekonomické podmínky komunikace by se totiž mohlo někdy zdát dostačujícím k pochopení významu.

Sémiotika se však snaží stanovit vztahy mezi komunikací a významem jiným způsobem. Znalost komunikační situace již nestačí k identifikaci zprávy, neboť zpráva dostává formu ve strukturované výpovědi, jejíž obsah se formuluje na základě „kódu“. Komunikační vztahy mezi výpověďmi se

<sup>33</sup> Viz „Problèmes d'intertextualité“, *Sémiotique et Bible*, 15 (1979).

<sup>34</sup> Iván Almeida, „Trois cas de rapports intra-textuels : la citation, la parabole, le commentaire“, in *Sémiotique et Bible*, 15 (1979).

<sup>35</sup> Louis Panier, *Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert*, Paris, Cerf, 1984.

<sup>36</sup> Odkazujeme na studie autorů J. Delorme, J.-C. Giroud, A.-J. Greimas, J. Escande a L. Panier, publikované v *Sémiotique et Bible*, c. 26, 31, 32.

<sup>37</sup> Je jen ke škodě věci, že na této úrovni nefunguje opravdová komunikace mezi greimsovskou sémiotikou a sémiotikou, kterou praktikují židovští exegeté. Studium Mišny a Talmudu, jak se praktikuje v teologické lingvistice některých frankofonních rabínů či badatelů, by mohlo být velice přínosné. (Např. Betty Rojzman, *Feu noire sur le feu blanc. Essai sur l'herméneutique juive*, Lagrasse, Verdier, 1986 ; David Banon, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachimique*, Paris, Seuil, 1987.)

tedy zakládají na možnostech nabídnutých samotnou výpovědí, protože strukturovaný význam, který je umožněný komunikací, spočívá v udělení rolí *výpovědních aktů* (énonciations). To platí stejně tak pro autory, jejichž pozice se definuje ve vztahu vzhledem k realizované *výpovědi* (énoncé), jako pro čtenáře, který je v textu konfrontován s určitým vykonstruovaným světem, jenž vzdálen od světa reality je nositelem svého vlastního významu, jak to ukazují práce P. Ricoeura. Klademe-li si otázku po výpovědním aktu od chvíle, kdy se objeví výpověď, nelze jej chápat jako záměr něco sdělit (vouloir-dire) nebo jako pramen přenesených hodnot, ale jako akt, jehož místo je připraveno strukturou výpovědi, a zůstává otevřený nové četbě – texty jsou přefříkány, znovu přečteny, znovu přepsány... „Text zůstává otevřen pro nový pohled čtenářů. To je látka pro reflexi, když se jedná o ‚náboženské‘ texty, tak říkájíc ‚inspirované‘, jejichž ‚inspirovanost‘ se projevuje právě ve schopnosti otevřít nové možnosti významu a četby.“<sup>38</sup>

### *Sémiotika poetických textů*

A. J. Greimas uvádí, že dnes již není možné hovořit o poetice jako o jednom z podcelků obecné literární teorie. Poetika je druhem „neličené intuice“, shoduje se s jazykem, kterým je vyjadřována. Její intuitivní uchopení jakožto diskursu zároveň poetického i posvátného zachází s charakteristickými prvky diskursivního druhu, jehož typologii je v rámci sémiotické teorie třeba ustavit pro každý způsob vyjadřování zvlášť. Poetická sémiotika je Greimasem definována jako „korelace plánu expresivního s plánem obsahovým“,<sup>39</sup> což odpovídá dualistické koncepci přístupu F. de Saussura *signifiant* (označující) versus *signifié* (označovaný). *Signifiant* je v tomto případě prozodická rovina textu, *signifié* odpovídá *syntaktické* rovině textu. *Prozodická* rovina je plánem způsobu vyjádření, tj. např. pozice přízvuku ve slovech, celková melodie věty, rytmus, jednotlivé recitační celky, pauzy, grafická podoba textu apod. *Syntaktická* rovina je pak obsahovou stránkou textu. Tyto dvě roviny nemusí být izomorfní, je však třeba je v konečné fázi uvést do vzájemného vztahu, protože právě tento vztah zakládá *poetický celek*.

V rámci biblické sémiotiky je možné podobným způsobem přistupovat k četbě poetických textů Starého zákona. Tato oblast, jak již bylo řečeno, teprve čeká na své rozpracování. Na rovině *signifiant* je třeba pracovat

<sup>38</sup> Jean-Claude Giroud & Louis Panier, „Sémiotique du discours religieux“, in *Revue des Sciences Humaines*, 1 (1986), str. 127.

<sup>39</sup> A. J. Greimas, *Essais de sémiotique poétique*, str. 7nn.

s konstitutivními prvky hebrejské poezie, jako jsou paralelismy alterované nebo koncentrické (chiasmy), repetice, synonyma... Je třeba zkoumat, jakým způsobem s nimi text pracuje – mohou tvořit sémantický rámec nebo osu poetického celku, mohou ukazovat na jeho těžiště, zakládat jeho celistvost apod.<sup>40</sup>

Na rovině *signifié* je možno stanovit vývoj mezi počáteční a konečnou situací (např. „Zachraň mě“ / „zachráni Sijón“ – verše 2 / 36, Ž 69), je možno vytknout protiklady pro daný poetický celek konstitutivní (např. nenávisť / láska, strach / radost...), což naznačuje přítomnost prvku *narativní* (vývoj děje) a *diskursivní* složky (figurativní konstelace v textu, jako např. časoprostorová situace, aktéři apod., jejich vztahy a figurativní síť), které spoluvytvářejí *sémiotickou formu obsahu*.<sup>41</sup>

Potíž analýzy je však právě v tom, že poetický objekt je napjat mezi rovinou vyjádření a rovinou obsahovou. Jako by zde byly přítomny dva paralelní korelativní diskursy, které společně vyjadřují „křik básníkovy srdce“, a proto pouhá analýza obsahového plánu, jak je tomu v sémiotické analýze výpravných textů, nestačí, i když je možná.<sup>42</sup>

### *Sémiotika, exegeze a biblická hermeneutika*

Sémiotika na jedné straně spočívá na teorii významu a na postulátech této teorie, na druhé ale rovněž na praxi četby a interpretaci, která se týká čtenáře samotného. Ve svých počátcích byla sémiotika pojata jako objektivní popis textu a rozumové vysvětlení funkcí smyslu, čímž se stala originálním přístupem k četbě a k interpretaci. Svůj předmět poznání nahlíží jako zcela determinovaný. Tak zakládá novou debatu s biblickou exegezí a zcela nový přístup k otázce hermeneutiky v dialektice P. Ricoeura, která se pohybuje mezi vysvětlením a pochopením, popisem a interpretací.<sup>43</sup>

Základní otázkou sémiotiky je otázka po smyslu. Smyslem zde míníme to, co činí text čitelným, srozumitelným, díky čemu se tvoří koherentní

<sup>40</sup> „Zhruba šedesát žalmů je strukturováno jedním velkým paralelismem, koncentrickým či alterovaným, který je přítomen od začátku do konce. [...] Ve více případech je kritérium kompozice natolik evidentní, že bychom museli být slepí, abychom si jej nevšimli.“ J.-N. Aletti & Jacques Trublet, *Approche poétique et théologique des Psaumes. Analyses et méthodes*, Paris, Cerf, 1983, str. 46.

<sup>41</sup> Groupe d'Entrevernes, *Analyse sémiotique des textes*, op. cit., str. 88.

<sup>42</sup> Např. „Analyse sémiotique du Psaume 2“, *Sémiotique et Bible*, 1/1975, autor neuveden.

<sup>43</sup> Paul Ricoeur, *Entre herméneutique et sémiotique*. Limoges, Pulim, 1990 (Nouveaux Actes Sémiotiques; 7).

celek, jakási molekula, jejíž jednotlivé části spolu vzájemně korespondují a jejíž uskupení tvoří architektonický celek.<sup>44</sup> Toto pojetí smyslu je možno postavit proti pojetí smyslu, který text dává v určitém kontextu výkladu, jehož předpokladem je pojetí buď autora nebo interpreta jako tvůrce smyslu. Strukturální či sémiotický pohled pokládá za původce smyslu samotný text. Sémiotika se ptá po architektuře textu. A jako taková se může stát nástrojem hermeneutiky. Sémiotika tedy může spíše posloužit jako exegetická disciplína, která svým přístupem k textu na základě lingvistického modelu jeho četbu pročištuje, a tak pomáhá oprostit se od schématické četby dané tradicí.<sup>45</sup> Oproti důrazu na ontologický dosah jazyka (např. Heidegger, Bultmann), který směřuje k přesahu čteného textu, se sémiotika snaží oživit text samotný.

Záměrem exegeze je příprava hermeneutické práce samotné. V rámci exegetických metod má sémiotika místo v *synchronickém* přístupu, kde smysl jednotlivých slov není v žádném případě absolutní, kde slova samotná vlastně smysl postrádají vůbec. Text samotný má smysl a tím se odlišuje od události, o které hovoří, protože smysl je již ve své podstatě *intencionální*, narozdíl od oné popisované události.<sup>46</sup> Text sám je interpretací události, na rovině jazyka nemá subjekt a jeho objektem je aktuální čtenář.

Podle P. Ricoeura je *mimesis* (imitatio) Aristotelovy *Poetiky* kompozicí zápletky příběhu, která je sama o sobě určitou „četbou“ světa. Sémiotika v hermeneutické perspektivě slouží jako zprostředkovatel přístupu k této *mimesis* mezi jejími krajními pozicemi, mezi „předporozuměním“ a „postporozuměním“, kterými se čtenář k danému textu vztahuje. Sémiotika symbolicky restrukturuje svět předporozumění (text, objekt, ke kterému přistupuji), převede jej tak na rovinu „metajazyka“ narativního uchopení, provádí „abstrakci“ objektu na jednotlivé funkce a znaky, které by měly být nutně koherentní, a tak ukáže a osvětlí „řeč“ textových kódů, aby bylo možné opět v rámci hermeneutiky onen nahlížený svět restituovat.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Roland Barthes smysl textu ze strukturálního hlediska charakterizuje takto: „Smysl, to není nějaká možnost, to není *jediné* možné, to je *samotné bytí možného*, to je bytí plurálu (a nikoli jedné, dvou či více možností).“ Roland Barthes, „L'analyse structurale du récit, a propos d'Actes X–XI“, in *Exégèse et herméneutique*, op. cit., str. 188.

<sup>45</sup> „Sémiotika tedy hledá interpretační klíč, zkoumá axiologie a paradigmata, která jsou zdrojem totality originálních figur, tvořených dějem, který se odvíjí. Radost z uchopení smyslu je v takové četbě potlačena a mění se ve zkoumání a provádění racionalizace, přičemž produkuje smysl.“ Cécile Turiot, „Sémiotique et lisibilité du texte évangélique“, in *Narrativité et Théologie dans les récits de la Passion*, Paris, Recherches de Science Religieuse, 1985, str. 161–176.

*Závěrečná poznámka*

Česká terminologie pro sémiotickou teorii nám v době psaní tohoto příspěvku není známa, a proto se omlouváme čtenáři za možnou nesrozumitelnost při prvním pročtení některých pasáží. V době dokončování článku neměl ani jeden z autorů možnost konzultace s odborníky v české oblasti, ani přístup k již přeloženým dílům týkajícím se sémiotiky. Proto uvádíme v některých případech též francouzské ekvivalenty, protože terminologie sémiotické teorie někdy spočívá na protikladnostech a rozdílnostech slov, která jsou v českém jazyce buď synonymní nebo jejichž sémantická hodnota není v překladu dost dobře zachytitelná. Nicméně i problém překladu může být jedním z polí sémiotického bádání.

---

<sup>46</sup> Paul Ricoeur, „Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique“, in *Exégèse et herméneutique*, op. cit., str. 47–51.

<sup>47</sup> Paul Ricoeur, „Herméneutique et sémiotique. Exposé oral de P. Ricoeur, le 4 juin 1980 à la rencontre Herméneutique et sémioique“, in *Bulletin du Centre protestant d'études et de documentation*, 255/1980.

## POSVÁTNÝ OBRAZ A JEDNOTA BRATRSKÁ

*Ota Halama*

**HOLY PICTURES AND THE UNITY OF BRETHREN** The problem of holy pictures and their veneration has an important position in the research of the Czech reformation. The Taborites and some Prague radicals refused the use of them in the praxis of the Church and we can find cases of iconoclasm in their history. The conservative Utraquists tolerated and came close to approving the veneration of holy pictures. The Unity of the Czech Brethren is a child of Utraquism on the one hand, and of the Taborites on the other. They accepted the attitude to holy pictures from the Taborites and the way of handling them from the Utraquists. That is why we cannot find any case of iconoclasm during the whole existence of the Brethren, whereas in the praxis of the Taborites, and of the radical Utraquists such cases can be found. Three phases can be clearly distinguished in the development of the Brethren attitude: silence at the beginning, followed by a period of refining their standpoint in polemical works and finally a period when the theory is translated into praxis. It can be rightfully said that in the life and teaching of the Unity we can find a fulfillment of the ideas of one of the "predecessors" of John Hus—Matthias of Janov.

Názory Bratří na posvátné obrazy, jejich úctu a výtvarné umění vůbec, nebyly dosud nijak podrobně zkoumány. Dílčí studie na toto téma částečně zpracovávaly praxi táboorskou a utrakvistickou,<sup>1</sup> ale Jednoty bratrské, jakožto plodu těchto dvou směrů, se nijak nedotkly. Následující řádky se proto pokusí několika malými sondami tuto mezeru alespoň trochu zaplnit a doplnit tak toto, dosud málo popsané, místo v českých církevních dějinách.

Vznik Jednoty bratrské, její bohosloví i církevní praxi, zřetelně ovlivnily, jak bylo řečeno, dva hlavní proudy české reformace první poloviny 15. století – utrakvismus jakoubkovsko-rokycanovského směru a táborství prostředkované Petrem Chelčickým. Vyděme tedy od těchto kořenů.

Rokycanův postoj k posvátným obrazům lze krátce charakterizovat jako kritickou a opatrnou toleranci, v žádném případě však jako „přehnaný“ či „běžný“ přístup k nim.<sup>2</sup> Přiměřeně věci jej charakterizuje jedna ze žalob, nazvaná „*O obrazech*“, z roku 1461:<sup>3</sup> „*Jeho přívrženci se jim*

<sup>1</sup> Na prvním místě zde lze jmenovat III. husitologické sympozium z 12.–15. září 1983 nazvané „Husitské obrazoborectví“. Jehož výsledky byly publikovány in: Husitský Tábor 8, Sborník Muzea husitského revolučního hnutí, Tábor 1985, s. 9–88.

<sup>2</sup> Rokycanův postoj viz: Chlábec, Jan, K vývoji názorů Jana Rokycany na umělecké dílo, in: Husitský Tábor 8, s. 39–56.

vysmívají a i on by tak jednal, kdyby se odvážil. Neboť on sám odstranil obraz svaté Panny Marie z většího oltáře, kde byl umístěn, a dal ho do kouta;...“ Nejen z této žaloby, ale i z ostatních pramenů plyne, že vlastní obrazoborectví je Rokycanovi cizí, i když sám připouští, že *se mu nelíbí hojně obrazy*.<sup>4</sup> Zřetelně zde tak u Rokycany vystupuje, Jakoubkem ze Stříbra zprostředkovaný, názor Matěje z Janova<sup>5</sup> o nutnosti odstranit všechno to, co lid odvádí od pravé zbožnosti upnuté na Ježíše Krista a od husitstvím rozvinutého a zesíleného eucharistického kultu.

Táborství, které rodící se Jednotě nejsilněji představil Petr Chelčický, k funkci obrazů přistupovalo jinak než utrakvismus pražských mistrů. Ovšem ani u Chelčického, ani u jeho tábořského učitele Mikuláše Biskupce z Pelhřimova obrazoboreckou tendenci nenacházíme. Chelčický sice problematizuje a odmítá, po Biskupcově vzoru, dosavadní kult svatých, ale tak jako u Biskupce<sup>6</sup> je i u Chelčického<sup>7</sup> posvátný obraz na okraji jeho kritice-

<sup>3</sup> Boubín, Jaroslav (ed.), Zachová, Jana (ed.), Žaloby katolíků na Mistra Jana z Rokycan, Státní okresní archiv, Rokycany 1997. Latinské znění žaloby na s. 29, český překlad na s. 52.

<sup>4</sup> František Heřmanský (ed.): Deník Petra Žateckého, Melantrich, Praha 1953, s. 44.

<sup>5</sup> K Matějově názoru na posvátné obrazy, srov. distinkci „De ymaginibus in templis vel statuis“, in: Matthiae de Janov, Regularum Veteris et novi testamenti, Liber V – De corpore Cristi, ed. Jana Nechutová, R. Oldenbourg Verlag, München 1993, s. 81–111. A česky ve výboru: M. Matěj z Janova, Výbor z Pravidel Starého a Nového Zákona, přel. Rudolf Schenk, Blahoslav, Praha 1954, s. 229–233.

<sup>6</sup> Dokladem tohoto tvrzení budiž Biskupcova „Tábořská konfese“, kde problematika posvátných obrazů, s jedinou výjimkou, zcela chybí (Molnár, Amedeo (ed.), Cegna, Romolo (ed.), Confessio Taboritarum, Istituto Storico Italiano, Roma 1983, s. 328; český překlad: Mikuláš z Pelhřimova: Vyznání a obrana táborů, přel. F. M. Dobiáš a A. Molnár, Academia, Praha 1972 s. 264.). Ostrý Mikulášův názor na posvátné obrazy nacházíme však v řeči, kterou pronesl na koncilním jednání v Basileji, 18. března 1433 (F. M. Bartoš (ed.), Orationes, Jihočeská společnost, Tábor 1935, s. 78–79). Kromě názoru, že skrze posvátné obrazy jednájí démoni, kteří svádějí lid, který později zazní i u Bratří, na tomto jednání nalezneme i výrok ze 7. dubna, kdy Mikuláš jasně odmítá názor Tomáše Akvinského o posvátných obrazech, že se účta jim prokazovaná přenášší na osobu obrazem představovanou a odkazuje k tzv. Chebskému soudu (František Heřmanský (ed.): Deník Petra Žateckého, Melantrich, Praha 1953, s. 173). Toto odmítnutí Akvinského je také jediná zmínka o posvátných obrazech v Tábořské konfesi. Basilejská jednání však zůstanou i tak, zatím, jediným pramenem pro poznání názoru Mikuláše z Pelhřimova na problematiku posvátných obrazů.

<sup>7</sup> Krátké zmínky o posvátných obrazech odvozené z kritiky kultu svatých nalézáme v Chelčického Postile (Petr Chelčický, Postilla – I, Emil Smetánka (ed.), Comenius, Praha 1900, s. 143 a 415.) a v traktátu „*Jiná řeč o šelmě a obrazu jejím*“, SVK Olomouc M. I. 164, fol. 288b: „*P[ro]tož ten obraz: šelmy převyšuje všeliké modly na světě hříeche[m] a vin[n]ů, nebo kterakýmžkoli modlám klanějí se lidé, nemají za to, by tiem Boha nebeské[h]o ctíli a jemu slůžili, než, že to dřevo ctie, kteréž za Bóh mají a hřešie těžce, že tu česí na dřevo vznášejí, kterážto slušie na samého Stvořitele.*“

kého zájmu. Rozhodně a vždy zde však platí, že posvátný obraz a jeho úcta nemá již žádné tolerované místo v církvi Kristově.

Roku 1467 dochází v náboženské skupině shromážděné kolem Bratra Řehoře, bez ohledu na dosavadní praxi římské a utrakvistické církve, k ustavení vlastních kněží. Nově vzniklá Jednota bratrská se tak vydává na vlastní cestu a nauku o posvátných obrazech si odnáší ze svého domovského prostředí, tedy z utrakvismu, jehož názor zradikalizovalo Chelčického táborství. Dokladem pro takto chápané pojetí posvátného obrazu, jak i dále uvidíme, je „*Psaní mistrův Pražských proti Bratřím ku potvrzení listu Rokycanova proti Bratřím psaného*“ z doby před srpnem 1474, které odráží utrakvistickou pozici té doby a přeneseně i pozdější bratrskou praxi: „*Také otcové svatí v prvotní církvi kostí svatých, obrazy i všecky jiné svátosti ustavili sou po kostelích, aby na stranu byli odloženi aneb ven z kostela, a to proto, aby věrní přijdouce do kostela všickni měli zření k Bohu samému v svátosti oltární, kteroužto svátost když sou viděli, spíš sou se k náboženství vzbuzovali, nežli by jim byla v arše zavřítina.*“<sup>8</sup> Opět zde tedy vidíme, že posvátné obrazy nejsou odsuzovány k zničení, ale, že jejich „rozptylující“ moc má být omezena zcela v duchu Janova, Jakoubka a Rokycany a tato Jednotou přijatá pozice již nebude nadále v Jednotě opuštěna. Další kritika posvátných obrazů se totiž zaměřuje již jen na římskou církev a její pojetí posvátných obrazů a jejich úcty, zatímco utrakvismus ponechává bez kritických výpadů.

Možnou prvotinou v této souvislosti je „*Spisek o hanebném hříchu, těchto časův již lidem ne velmi známém, totižto o modlářství*“, prvního z členů „úzké rady“ Jednoty, bakaláře Prokopa z Jindřichova Hradce z roku 1492.<sup>9</sup> Zde se vrací opět duch Chelčického a Táborských, kdy Biskupec je i přímo jmenován, v příkladech i argumentaci. Prokop, vycházející z textů knihy Zjevení, o posvátných obrazech takto píše: „*Neb všecko, což od lidí můž a má Bohu činěno býti, vnitř i zevnitř, to lidem svatým a netoliko opravdovým, ale což horšího, nejedni i mylným svatým a dřevěným i kamenným svatým, kteříž se ostarají a zvětšejí, kteříž tak mocni jsou sobě pomoc učiniti, aby much a vrabcův, kteříž je uposedají a ukakají, s sebe sehnati nemohli, ani prachu a dýmu s očí svých setřítí. Tak jest nynější*

<sup>8</sup> Bidlo, Jaroslav (ed.), Akty Jednoty bratrské – II, Historická komise při Matici moravské, Brno 1923, s. 130.

<sup>9</sup> Časopis historický – I, Josef Dobiáš (red.), Pardubice 1881, s. 128 – 138. Originál in: Akty Jednoty bratrské – V, fol. 227a – 234a (opis SA Praha).



*křesťanstvo vyučeno od apoštolské stolice skrze rozmnožení kněžstva a mnichovstva, i těch a nejvíce jako na špalcích lidem k oku chodí, ke cti a chvále Boží.*<sup>10</sup>

Z přibližně stejné či o něco pozdější doby pochází i anonymní spisek, dochovaný rovněž v Aktech Jednoty bratrské a nazvaný spisovatelem jejich obsahu: „*O oddělení Bratří od římské církve*“.<sup>11</sup> Toto pojednání je v otázce posvátných obrazů neseno stejným duchem jako spisek Prokopa z Jindřichova Hradce a modloslužba římské církve je zde hlavním důvodem pro bratrské oddělení od kněžstva římského svěcení, jež se ovšem týkalo i utrakvistů. Posvátný obraz je, dle autora spisku, produktem snahy uchovat moc svěťce v rámci pozemské církve: „*A nemohouce jich (svatých) přítomných mítí, chrámy i obrazy jim vzdělávali, aby aspoň časem a místem nebyli od nich opuštěni, domnívajíce se jich tu při chrámech a obrazích více než jinde bývati a pro přítomnost svou dary dávati a moci činiti...*“<sup>12</sup> Kritice je pak vystaven kult zejména tzv. zázračných obrazů: „*dopouštěl spravedlivě Bůh, aby ti obrazové někdy odpovědi dávali, neb ďablové z nich, jakož o nich vypisují, aneb něco živého člověka učinili, aby jich přítomnost v obrazích dokázána byla. A někdy kněží jich řemeslně něco připravili, ježto by se živé věci skutkové zdáli, anebo něco vymyslece sklamali, že by někomu dobře učinil a tak lid šálili a k poctám těch obrazův vedli, aby je slepý lid ctil a jim obětoval a kněží jich, aby břicha pásli a smilnili etc.*“<sup>13</sup> Přes tyto výhrady k posvátným obrazům a jejich zázračné moci, o nichž nás výborně z druhé strany zpravují legendy, však ani zde nenacházíme slov o tom, že by obrazy měly být ničeny. Uzavřeme-li pak celou polemiku autora, pak je možno říci, že takové obrazy v církvi prostě nemají místa.

Doba přelomu dvou staletí i dvou generací Jednoty nachází svého mluvčího v osobě vynikajícího bohoslovce B. Lukáše Pražského. I jeho názory na posvátné obrazy a jejich účtu jsou neseny výše řečeným duchem a nacházíme je na několika místech jeho díla. B. Lukáš, ač není nijak originální a v podstatě opakuje stanovisko svých předchůdců, tuto problematiku aplikuje jako první do mnohem širšího okruhu než dosavadní autoři, kteří se zastavili na kritické polemice. Jeho zásluhou není proto

<sup>10</sup> Tamtéž, s. 131.

<sup>11</sup> Akty Jednoty bratrské – XI (opis KNM Praha), fol. 102a–112a. V Aktech bez titulu, ten stanovil R. Hobza. Akta Jednoty bratrské a jejich obsah, in sborník: Československá církev a Jednota bratrská, HČFB v ÚCN, Praha 1967, s. 215.

<sup>12</sup> Akty Jednoty bratrské – XI (opis KNM Praha), fol. 104a.

<sup>13</sup> Tamtéž.

nové zpracování této otázky, ale její uvedení do širokého spektra církevní praxe Jednoty. Posvátné obrazy jsou tak odmítavě pojednávány jak v katechismu nazvaném „*Otázky dětinské*“ z doby kolem roku 1501,<sup>14</sup> v agendě bratrských kněží „*Zprávách kněžských*“,<sup>15</sup> oficiálních prohlášeních Jednoty<sup>16</sup> i v polemice s protivníky.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> (59) „*Slušie-li se ale obrazu Pána Krista neb svatých klaněti? Rci: Neslušie. Neb die Pán Buoh: Neučiníš sobě obrazu rytého ani podobenstvie kterého. Nebudeš se jim klaněti ani ctíti. Já Pán.*“ „*Otázky dětinské*“ in: Amedeo Molnár, Bratr Lukáš, bohoslovec Jednoty, HČEFB, Praha 1948, s. 128.

<sup>15</sup> Zde se B. Lukáš drží schématu daného Desaterem při zpovědi, kdy „*modlářství*“ patří spolu s magií k porušení I. přikázání a zpovídáný je na ně přímo tázán (fol. 20 b). Podruhé je modlářství pojednáváno jako součást „*odříkání*“ v posvátné službě k přijímání, patřící k okruhu odříkání se ďábla (86a). „*Zprávy při službách úřadu kněžského v Jednotě bratrské*“ (1527) ZA Brno F. IV. 25.

<sup>16</sup> „*O příčinách oddělení. V jiném sněmu šíše takto: „....První zlé proti prvnímu článku, t.: „Věřím v Boha Otce, všemohoucího stvořitele nebe i země“ jest mnohotvárné pokryté i zjevné modlářství, kteréž zapovídá Pán Bůh řka: Nebudeš mítí bohů jiných přede mnou, neučiníš sobě obraza rytého ani podobenství kterého. Pokryté modlářství jest, pod jménem Božím, pod jménem Pána Krista, pod slovy jeho, pod písmi svatými, pod mocí Boží, pod divy, zázraky živými atd. A to se děje při svátostech, v svěceninách a v kněžských služebnostech. Zjevné pak a holé pohanské modlářství pod jménem svatých a světic i Pána Krista, Panny Marie, jsou obrazové, malování neb rytí, ku počtě a ku pokloně postavení, a neb jinž se Božská čest děje.*“ in: Gindely, Antonín (ed.), Dekrety Jednoty bratrské, I. L. Kober, Praha 1865, s. 4.

„*Příčiny odstoupení od služebností kostelních: „....Druhé zlé služba k počtě a k pokloně modloslužebné. Třetí, že se k tomu slouží, aby proti přikázání Božímu modlitby daly se ve mnohém říkání i nerozumným jazykem, a to svatým i světicem, obrazům malovaným neb rytým, svátostem a účinkům lidským, a ve jméno svatých, světic, a ne ve jméno Pána Ježíše Krista u víře pravé, jedinému Bohu v Trojici svaté, a Trojici v jednotě Božské. A na druhou stranu, že se slouží ku překážce. Jedno, že se modlitby nemohou činiti jednomyslně v shromáždění pro rozmnožení mnohých oltářův proti přikázání Páně i proti příkladu Pána Krista i apoštolskému. Také pro povyky, zvuky i hudby, v rozličném říkání, zpívání, čítání, šeptání, žehnání, přednášení, obracování, v pozdvihování svátosti, kterouž lid za Boha máje, poklonu i modlitbu činí. A tak mnohým obyčejem, činěním, malováním, říkáním, drahostem lid dívaje se, oči, uši toliko pase a překážku má modlitii se v duchu a v pravdě společně.*“ in: Tamtéž, s. 6.

<sup>17</sup> „*Odpověď na Psání kněze Jana, faráře Lipenského, panu Václavovi etc. na potupu bratří: „....A poněvadž v kostele není Boha, leč v lidu s kněžskými jest, kterýž v kostele jest, jakož dovedeno, tehdy nad to v modlitbě není, neb bytně a podstatně osobně v oslavnosti jest v nebi; poněvadž se nedí: „Otče náš, jenž jsi v modlitbě“, ani „v církvi“, ani „v duši“, nad to „v slovu“, ani „v svátosti“, ale „v nebesích“, protož pán Kristus v té předmluvě neměl úmysla Boha v modlitbu vmísiti, ale pozdvihnouti myslí lidské skrze víru v nebe od zemských domův, obrazův, podobizn jakýchkoli a oznámiti, komu se v nebi modlitii mají a skrze koho i ve jméno cí; a tím nynější mnohé bludy v lidu i v kněžích zkazil, kteříž sobě z kostela nebe učinili a z oltáře pravici boží a z svátosti těla Syna božského Otce nebeského i říkají: „Otče náš, jenž si v nebesích“ a skrze Mariji i svaté i ve jméno jich, ano i jim se modlé, obětující posty, svátky svěťtí a tudy v ně a ne v samého Boha věří etc.*“ in: Bidlo, Jaroslav (ed.), Akty Jednoty bratrské – II, Historická komise při Matici moravské, Brno 1923s. 207–208.

Teoretický boj, který vyvrcholil právě v osobě B. Lukáše svým praktickým zařazením a později oficiálně v Bratrské konfesi z roku 1535,<sup>18</sup> měl však i své zcela praktické důsledky a pozadí. Malíři posvátných obrazů patří v Jednotě mezi škodlivé řemeslníky, na které se vztahuje sněmovní usnesení z roku 1500: „*Ti neprospívají, jenž prodávají ty věci neb dělají, z nichž potřeba žádná dítí se nemůž, ano často i škoda duše i těla.*“<sup>19</sup> A jiná zpráva dodává: „*Zlí obchodové jsou pro zrušení přikázání Božích strany duše a spasení vlastního a pro škození bližním, jako jsou: Kostkárství, hry, kejkllové, m a l é ř s t v í, věštcování, hádání, čarování, lichvy, alchymi, rufiánství, nevěstčí obchodové, hudby atd.*“<sup>20</sup> Dozvuk téhož nalezneme ještě více než o sto let později, v letech 1611–1618, kdy B. Matouš Konečný ve své knize „*O povinnostech křesťanských*“ a v předavcích ke „*Kazateli domovnímu*“ konkretizuje dosavadní praxi a přímo zakazuje dělání modlářských soch a obrazů<sup>21</sup>.

Dalším zajímavým dokladem bratrské praxe v této otázce je důkaz o trvajícím výše uvedeném důsledně provedeném dotazení myšlenek Matěje z Janova a Jakoubka ze Stříbra o odstraňování posvátných obrazů z kostelů. Navíc se nám zde objevuje i přímý důkaz toho, že Jednota ve své praxi nebyla nijak obrazoborecká. Jde o dva listy mezi královskými hejtmany Jindřichem Berkou z Dubé a Volfhartem Planknarem z Kyšperka a bratrským pánem Kundrátem Krajířem z Krajku z roku 1531. Hejtmani píší Krajířovi: „*Došla jest nás zpráva od některých pánuov a dobrých lidí, že by z brandýskýho kostela, kdež fara jest, byly vyneseny vobrazy i jiné ozdoby kostelní a tam že by bylo připraveno podle obyčeje bratrského, a tak že by se měl v téměř kostele zbor učiniti a nějaký kožišník podle téhož obyčeje těm, kteříž se tu sešli, i kázání dělati. Ješto, jestli že jest tak, nemálo, ale mnoho dotýkalo by se strany pod jednou i pod obojí zpuosobou. I také by se dalo proti těm smlůvám, kteréž sou mezi stranami králem Vladislavem slavné paměti srovnány a dckami zemskými zapsány.*“<sup>22</sup> Na což jim pan Krajíř ve výše uvedeném smyslu odpovídá a případnou domněnku o případném

<sup>18</sup> „Věříme však podle týchž Písem, že svatým a světicem (ovšem pak obrazům jejich) žádný se klaněti a tak cti Božské na ně přenáseti nemá pro zápověď Boží skrze Proroka vynesenu: Já jsem Hospodin, to jest jméno mé, a slávy své jinému nedám, ani chvály své rytinám (Iz 42,8).“ „Bratrské vyznání“, in: Rudolf Říčan a kol., Čtyři vyznání, KEBF, Praha 1951, s. 170.

<sup>19</sup> Gindely, Dekrety, s. 126.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 128.

<sup>21</sup> Uvádí: Říčan, Rudolf, Dějiny Jednoty bratrské, Kalich, Praha, s. 318.

<sup>22</sup> NK ČR Praha XVII. C. 3, fol. 11b.

obrazoborectví vyvrací: „*Což se také obrazův dotýče a jiných ozdob kostelních, že by ven z kostela vyneseny byly, tomu též neračte věřiti, než že sou bez škody společně je složili a do truhel uložili a tu jich v kostele nechali, aby, když by se koli těm z té obce sousedům, kteří Bratřimi nejsou, zdálo zase své náboženství jako i prve věsti, to všecko sobě zase na svá místa postavili a toho užívali.*“<sup>23</sup>

Obdobný výsledek, jenž neměl nic společného s obrazoborectvím, avšak zcela jiný průběh, měla činnost B. Jiřího Izraele v Ostrorogu v padesátých letech 16. století. Dostáváme se tím tak i do zcela jiného prostředí, ve kterém bratrské učení v probírané otázce muselo i poněkud narazit. B. Izrael, ač duchovní správce celého města, přece musel zprvu nechat posvátné obrazy ve svém kostele. Později, když své farníky postupně přesvědčoval v kázáních o jejich nepotřebě, mohl je dát zakrýt plátny a ještě později i uložit mimo kostel.<sup>24</sup> Polské prostředí je také jediným místem, kde nacházíme posvátné obrazy v kostelích a modlitebnách polské větve Jednoty. Prvním dokladem této skutečnosti je právě uvedená činnost B. Izraele v Ostrorogu, druhým je rozhovor Bratří Izraele a Rokyty s Petrem Pavlem Vergeriem v polském Jaldově (Dzialdowo) v lednu 1557. Vergerius, kněz a biskup římský a později luterán, se tehdy zastavuje na tom „*užívání ceremonií, jako komže, svic, o svícení ve dne a nejvíce na obrazích, proč je v kostelích máme, že by všecko se v Jednotě tak užívalo. Ale dána mu o tom zpráva, kteroužto vyslyševši, pověděl, že na tom přestává.*“<sup>25</sup> Zde je zřetelná jedna důležitá věc a tou je stejná myšlenka v rozdílném prostředí. Čechy a Morava jsou prostředím, kde prostor pro odstranění posvátných obrazů vytvořila stálá stoletá polemika o posvátných obrazech, a někdy i skutečné obrazoborectví. Vývoz této české myšlenky do Polska, kam reformní myšlení v tomto směru zavála až německá a švýcarská reformace, a které zůstalo do té doby katolickou zemí s neotřeseným kultem posvátných obrazů, jak vidno, narazil a Jednota se musí s touto situací postupně vyrovnávat. Na příkladu B. Izraele vidíme, že i s tak těžkou otázkou se moudrý kazatel v cizím prostředí vyrovnal.

Polskými událostmi také pomalu mizí zprávy pramenů o dalším průběhu otázky posvátných obrazů v Jednotě bratrské.<sup>26</sup> Světová reformace, která

<sup>23</sup> Tamtéž, fol. 12b.

<sup>24</sup> Uvádí: Bidlo, Jaroslav, Jednota bratrská v prvním vyhnanství (1548–1561), Bursík a Kohout, Praha 1900, s. 93. Po něm: Říčan, Dějiny, s. 239.

<sup>25</sup> Akty Jednoty bratrské – X (opis KNM Praha), fol. 25a.

Jednotu od této doby zejména kalvínským pojetím ovlivňuje, se s Bratřími v otázce nepřistojného užití posvátných obrazů v podstatě shoduje. Zásadní rozdíl však je ve způsobu, jakým tyto dva reformační směry „očistu“ posvátného prostoru vykonávají. U Jednoty vidíme, že její postoj je celou její existencí pevně vázán na české utrakvistické prostředí (z něhož Jednota vzešla), které posvátné obrazy odstraňuje, ale nelikviduje. Naproti tomu stoupence kalvínského směru je možné oprávněně nazvat obrazoborci v tom nejostřejším slova smyslu. Opět by tedy bylo možné opakovat úvahu, která zazněla v předešlém odstavci o rozdílném prostředí a stejné myšlence, stejném záměru, ale různém provedení, které plyne z jiného historického vývoje té které náboženské skupiny.

Shrneme-li tedy všechna dosavadní zjištění o postojích Jednoty bratrské k posvátným obrazům a jejich účtě, lze dojít, na základě dostupných pramenů, k jednoznačným závěrům. Bratři byli důslednými naplniteli a pokračovateli myšlenek Matěje z Janova a Jakoubka ze Stříbra, které se k nim dostaly přes umírněnou a opatrnou toleranci posvátných obrazů v utrakvismu doby Jana Rokycany. Táborství, které k Jednotě promluvalo ústy Petra Chelčického a Mikuláše Biskupce z Pelhřimova, sice přímo odkazovalo k naprostému odmítnutí posvátných obrazů, nevedlo však nijak k obrazoborectví, které také v Jednotě 15. a 16. století nenalezneme. Později a v jiném prostředí pak dokonce nalézáme i dočasnou toleranci obrazů v Jednotě, na jejichž odstranění je nejprve nutné lid připravit. Odmítnutí posvátných obrazů v církvi však nebylo odmítnutím výtvarného umění vůbec. Tím nejmenším dokladem právě řečeného je bratrský knih-tisk, v němž nalezneme užití výtvarného umění v Jednotě par excellence.

<sup>28</sup> Srov. však ještě bratrské výklady Písma, jak se daly při práci na vzniku výkladových poznámek tzv. Kralické šestidílký. (Výklady Starého zákona Biblii kralické šestidílné vydané v letech 1579–1593 Českobratrskou Jednotou, Josef Kostomlatský, Tábor 1885 a násl. Zde zejména výklady biblických oddílů: Ex 20 a 32,4; Dt 32,17; 1Pa 33,17 a jinde.)

# HLUBINNĚ-PSYCHOLOGICKÁ EXEGEZE EUGENA DREWERMANNNA A EVANGELICKÝ VÝKLAD PÍSMŮ<sup>1</sup>

Jörg Frey

**DIE TIEFENPSYCHOLOGISCHE EXEGESE EUGEN DREWERMANN'S UND DIE EVANGELISCHE SCHRIFTAUSLEGUNG** Dieser Aufsatz ist eine kurze Zusammenfassung wesentlicher Kapitel der Monographie des Verfassers: J. Frey, Eugen Drewermann und die biblische Exegese, WUNT II/71, Tübingen 1995.

Spor o Eugena Drewermannna roznítil v Německu debatu obzvláště počátkem 90 let.<sup>2</sup> Jakožto skvělý přednášející a autor četných knih<sup>3</sup> nacházel a nachází katolický kritik církve souhlas široké vrstvy přívrženců, která kromě okruhu jeho vlastní konfese zahrnuje také evangelické křesťany a současníky církvi vzdálené. Přitom sám sebe paderbornský theolog nechápe jen jako kazatele a duchovního pastýře, nýbrž zároveň jako revolučně biblické exegete. V základní práci *Tiefenpsychologie und Exegese*<sup>4</sup> formuluje, že cílem jeho práce není nic menšího než „postavit exegezi celkově z hlavy zase na nohy“ a „vyvést teologii křesťansko-západního ražení... z gheta její jednostrannosti chápání“ (I, 16.21).

Taková „jednostrannost chápání“ se pro Drewermannna ukazuje především v historicko-kritické metodě biblické exegeze. Ta podle něho není s to, předřadit vnitřní, psychickou realitu rovinně vnějších skutečností, proto je ve své podstatě nenáboženská a zůstává ve svých výsledcích existenciálně

<sup>1</sup> Přeložil Petr Gallus. Článek je krátkým shrnutím podstatných kapitol monografie autora: J. Frey, Eugen Drewermann und die biblische Exegese, WUNT II/71, Tübingen 1995.

<sup>2</sup> Srv. P. Eicher (Hrsg.), *Der Klerikerstreit*, München 1990; H.-J. Rick (Hrsg.), *Dokumentation zur jüngsten Entwicklung um Dr. Eugen Drewermann*, Paderborn 1991; E. Drewermann, *Worum es eigentlich geht. Protokoll einer Verurteilung*, München, <sup>3</sup>1993.

<sup>3</sup> Drewermannova hlavní díla: *Strukturen des Bösen I–III*, Paderborn etc., 1977/78; *Der tödliche Fortschritt*, Regensburg (1981) <sup>6</sup>1990; *Psychoanalyse und Moralthologie I–III*, Mainz 1982–84; *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Olten – Freiburg i. Br. 1989; *Die Spirale der Angst. Der Krieg und das Christentum*, Freiburg i. Br. 1991; *Tiefenpsychologie und Exegese I–II*, Olten – Freiburg i. Br., 1984/85; *Das Markusevangelium I–II*, Olten – Freiburg i. Br. 1987/88; *Das Matthäusevangelium I–II*, Olten – Freiburg i. Br. 1992/95; *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik I–II*, Solothurn – Düsseldorf 1993/97. K tomu se přidávají četné svazky kázání, interpretace pohádek a mýtů jakož i rozhovory a interview. Některá díla byla přeložena i do jiných řečí.

<sup>4</sup> Údaje o stránkách v textu v následujících odstavcích se vztahují na toto dílo.

bezvýznamná. Historické uvažování nad biblí je pro Drewermanna vůbec výsledek pochybených, protestantismem utvářených dějin západního myšlení, v němž odmítnutí myticko-obrazného a vnitřně-psychického a fixace na vnější realitu historického teprve vyvolalo osudovou rozervanost člověka uvnitř i vně, citu a rozumu (Verstand). „Racionalistická redukce mýtu na historii“ musela podle jeho pojetí „zničit kořeny samotné religiozity“ (I, 37). Naproti tomu podle Drewermanna právě nelze náboženské zakládat na historickém. Historická metoda má proto své právo teprve „ve strnulých formách žité religiozity“, neboť teprve „tam, kde uplývá voda života náboženství, začíná zaprášený svízel hypotetických pokusů o rekonstrukci“ (I, 17n). Protože se však na tom nemůže založit víra, požaduje Drewermann s oporou o Kierkegaardova „novou bezprostřednost“ (I, 22).

Drewermannův výchozí problém je tedy ‚škaredý příkop‘, který konstatoval již Lessing mezi věčnými pravdami a dějinným děním, které se ustavičně posouvá do vzdálenější distance. Je otázkou, jak lze získat nadčasovou náboženskou pravdu z textů, jejichž historický základ se – právě skrze historicko-kritické bádání – stal pochybným. Drewermannova odpověď zní: „Dějinná událost může sama v sobě být jen pod podmínkou nadčasového významu, že nad sebe sama odkazuje na něco podstatného, typického, zásadního v člověku“ (I, 375).

## KE STUDII JÖRGA FREYE

Ve vědeckých časopisech se většinou publikují příspěvky věnované přímo výzkumu v určité oblasti, jen v určitých případech ty, které jsou celé věnovány kritické analýze sporných projektů, které užívají zavádějící metodické postupy a chybné výchozí předpoklady. Takovým příspěvkem je i studie prof. dr. J. Freye z evangelické teologické fakulty Mnichovské univerzity, kterou předkládáme v českém překladu. Je věnována kritické analýze díla dr. Eugena Drewermanna.

Kdyby šlo jen o chybný krok, stačily by stručné recenze a skutečnost, že žádný kvalifikovaný odborník Drewermannovým směrem dál nepostupoval. Problém však vyvstal ve chvíli, kdy Drewermannovy spisy získaly mimořádný ohlas na veřejnosti. To, že katolický autor Drewermann narazil na odpor církve, v některých kruzích jeho popularitu jen zvýšilo. Když jsem v akademickém roce 1988–89 přednášel v Tübingen exegezi evangelia podle Mar-

ka, vyžadovalo několik studentů, abych na Drewermannovy výklady, o nichž mi referovali (jeho komentář k Markovi nebyl tehdy ještě na světě) soustavně reagoval. Přečetl jsem některé jeho texty a postupně jsem začal chápat, oč mu běží. Lze to vyčíst z jeho knihy o exegezi, jejíž první díl vyšel již roku 1985. Všechno ostatní jsou variace na stejné téma.

Ohlas na nekvalifikovanou práci je však vždycky projevem toho, že autor vyhmátl přinejmenším aktuální problém. To se Drewermannovi podařilo a Frey v předkládané studii nepřímý význam jeho práce přesně definuje. Dlouhou dobu jsem váhal, zda zprostředkovat překlad této studie, protože Drewermann nebyl u nás znám. Nemělo by proto smysl, kdybychom polemizovali proti něčemu, co čtenář nemůže znát. Bylo by to ostatně také eticky sporné. Mezitím však vyšly některé Drewermannovy texty i u nás a jejich autor v Praze přednášel. Proto může být slyšena i druhá strana – zástupce biblistů.

*Petr Pokorný*

### 1. *Hlubinně-psychologická hermeneutika*

Drewermann si tedy klade za úkol založit typologickou hermeneutiku dějin, jíž může být „minulé vyloženo jako typos současné (nepomíjivé) pravdy“, a tak může být „na půdě bible“ znovu objevena „vlastní náboženská hlubinná vrstva“ (I, 58). K tomu musí předpokládat obsáhlé náboženské apriori, které jde za časové a kulturní distance a zakládá věčnou platnost náboženských symbolů a dovoluje překonat rozdělení mezi vnějším a vnitřním. Toto apriori vidí Drewermann v archetypických obrazech duše, vypracovaných Carlem Gustavem Jungem. Programaticky to znamená: „*Jen v archetypech a v pocitech leží to, co sjednocuje a spojuje kultury a náboženství všech časů a zón*, zatímco řeč, racio, ... se ukazuje jako velmi vázaná na čas a rozdělující. Také náboženství, zachycené v myšlenkách, je různé vždy podle lidu a kulturní oblasti, ale jeho pravda, zachycená a znázorněná ... v ritech a symbolech, je všude stejná“ (I, 71).

Ve své klasifikaci biblických textů navazuje Drewermann na klasické práce školy dějin formy od Martina Dibelie a Rudolfa Bultmanna, avšak jejich intenci přesně obrací: Martin Dibelius rozdělil ve své ‚*Formgeschichte des Evangeliums*‘ literární formy v evangeliích podle jejich blízkosti k prakřesťanskému kázání do paradigmat, novel, legend a mýtů a vedle slovního podání přisoudil paradigmátům, která mu stojí nejbliže, tj. prakřesťanským příkladům kázání, nejvyšší věrnost podání.<sup>5</sup> V tomto historickém a zároveň náboženském předřazení slova a kázání před obrazy a mýty vidí Drewermann typickou mylnou cestu protestantské exegeze. Tato podle něj vyloučila mýtické a historické elementy přímo z trvání křesťanské víry a tím se stala neschopnou slova ve vztahu k vykoupení.

Drewermann se chce nyní vydat přesně opačnou cestou a předřadit obrazy a mýty slovu: Mýtické příběhy podle něj nelze interpretovat se zřetelem na to ‚vlastní‘ jejich zvěsti, nýbrž nahlížet je právě v jejich mýtické formě jako nutné a platné – nejen pro minulou dobu, která věřila mýtům, nýbrž pro všechny časy. Neboť podle Drewermannova přesvědčení tvoří „obrazně-bezeslovné prožívání v hlubinných vrstvách lidské psyché, sen, výchozí bod k pochopení náboženského podání“ (I, 99).

V biblické exegezi je proto třeba vycházet ze *snu*, resp. z mýtických příběhů, ‚blízkých snům‘. Úzké spojení *od snu k mýtu* přitom spočívá v možnosti spojení individuálních snů, vizí nebo básní do ‚Velkého snu‘, který pak „spojí, vyloží nebo předběžně zformuje zážitky větší skupiny

<sup>5</sup> M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen (1919) <sup>6</sup>1971.



lidí“ (I, 132). Mýty a vyprávění blízka mýtům vytvářejí pak „obraznou teologii“, v níž je dáno „spojení jednotlivce se společností“, „současnosti s minulostí (a budoucností)“, jakož i „člověka s vnitřní a vnější přírodou“ (I, 137n). Takové příběhy lze podle Drewermannova přesvědčení chápat jako sny a hlubinná psychologie, která se naučila se sny zacházet, nabízí jedinou cestu zpět k celistvosti mýtického myšlení a také jedinou cestu, abychom pochopili mýtické a mýtům blízké příběhy bible. Při tom se Drewermann metodicky snaží o spojení obou protikladných škol, Freudovy psychoanalytické analýzy snů a Jungova hlubinně-psychologického výkladu snů.<sup>6</sup> Na této základně rozvíjí metodická pravidla k výkladu vyprávění blízkých snů, archetypických vyprávění, mýtů a pohádek. Tato pravidla tvoří jádro jeho exegetické metodiky.

### 1.1 Pravidla k výkladu ‚archetypických‘ vyprávění

a) Protože interpretace mýtů nemůže jako psychoanalytická analýza snů rekurovat k volným asociacím analyzanda, je třeba materiál textu nejprve rozšířit materiály z dějin motivů a dějin náboženství, jakož i z celé světové literatury. Tento postup nazývá Drewermann ‚Amplifikace‘. Toto rozšíření ovšem ukazuje, že v mýtech může jeden a tentýž předmět jako např. Slunce nebo Měsíc přijmout zcela si odporující významy. To znamená, že v mýtech nejsou jednoduše reprodukovány smyslové dojmy, nýbrž vnímání přírody nastává projekcí psychických sil člověka do přírody. Mytologie přírody je tedy ‚projektivně-symbolická psychologie‘ (I, 170). Lidská psyché je prostorem, v němž se protikladné může spojit v jednotu a jednotné se může rozštěpit do protikladných aspektů, je to stvořitelka mýtů, jejichž platnost proto není vázána na jeden obraz vnější přírody, nýbrž je ubikvitární.

b) Proto platí pro Drewermannův zásadní ‚pravidlo subjektu‘, které uvádí, že ‚všechny vnější předměty a okolnosti musí být vykládány na stupni subjektu: ... Vnější je třeba číst jako výraz vnitřního‘ (TE I, 172.174). To znamená, že všechny osoby v archetypických obrazech (otec, matka, sourozenci atd.) je třeba chápat jako odraz já (Selbst), a stejně tak tajuplná zvířata, anděly, duchovní bytosti a vykupitelské postavy.

<sup>6</sup> Hluboko sahající protiklady obou modelů a potíže obě tyto školy skutečně zkombinovat Drewermann spíše mnohomluvně pomíjí. Ke kritice viz W. Rebell, *Psychologische Bibel-auslegung, Bibel und Kirche* 44 (1989), 111–117 (113); H. Raguse, *Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse*, Stuttgart 1993, 23.253. Fakticky má v jeho exegezích C. G. Jung jasnou převahu.

c) Mýty, pohádky, pověsti a legendy „je třeba číst jako příběhy vnitřního vývoje, ... jejichž cíl“ leží „ve zrání a rozvoji psychické jednoty“. Je třeba je číst „jako příběhy o vývoji já“ (I, 191), jako popis namáhavé a nebezpečné cesty *sebenalezení*. Abychom chápali text v jeho psychologické logice, musí výklad interpretovat všechny detaily vyprávění s ohledem na tento cíl.

d) Protože archetypy jsou kolektivní obrazy a skrývají nebezpečí, že když postavíme společenství absolutně, bude pohlcena personalita jednotlivce (např. při zneužití k válečné propagandě), musí být zásadně vykládány *individuálně*. Vztahy k sociálnímu světu je třeba nechat stranou, dokud není psychický obsah obrazu zachycen v životě jednotlivce. V tomto požadavku uplatňuje Drewermann přesvědčení o „podstatnosti jednotlivce“ v křesťanské antropologii (I, 256n).

## 1.2 Modifikace pravidel pro jiné literární formy

Drewermann variuje tato pravidla pro výklad jiných literárních forem (legend, zázračných příběhů, zjevení a vizí, historických vyprávění, slovního podání). Exemplárně by zde měla být představena pravidla pro zázračné příběhy a historická vyprávění:

### 1.2.1 Zázračné příběhy

Zázračné příběhy jsou pro Drewermannův zájem na celostním a zdravém výkladu bible obzvláště podstatné. Avšak problémy jsou i zde obzvláště velké: Jednoduchá víra v zázraky je novodobému myšlení uzavřena a historicko-kritická analýza přináší jen existenciálně nezávazné výsledky. Drewermann se proto pokouší získat v rekurzu k šamanismu nový přístup k náboženskému výkladu antických zázračných vyprávění. Abychom překonali rozšířený materialismus v zacházení s lidskou nemocí a nouzí, museli bychom nahradit „karteziánský protiklad subjektu a objektu, myšlení a citu, ducha a těla, Boha a světa“ „jednotnějším pohledem na člověka a svět“ (II, 192). Ovšem při novodobých podmínkách není možný ani návrat k šamanistickému chápání skutečnosti. Proto podle Drewermannova přesvědčení pouze hlubinná psychologie ukazuje cestu zpět k oné ztracené jednotě a k přiměřenému chápání biblických a antických zázračných vyprávění. I ty chce Drewermann chápat jako projekci vnitřních ozdravných procesů a procesů zrání navenek. Ale zatímco jsou tyto procesy v mýtech projektovány do přírody, jsou zde vztaženy na lidské tělo.

Rozhodující je posouzení vypravěčské topiky zázračných příběhů: Zatímco stereotypní rysy v historicko-kritickém pohledu mluví proti historicitě

jednotlivého vyprávění, ukazují pro Drewermanna všeobecnost vyprávěného utrpení: Zázračné příběhy mluví o „utrpení, jak existuje na všech místech a po všechny časy“, jsou to zároveň konkretizace vždy znovu a všude možného uzdravení, nebo – jak formuluje Drewermann – „princiální volby mezi strachem a důvěrou“ (II, 240). Vypravěčská topika při tom míří k vyrovnanosti vnímání a představování, která je teprve „s to ... osvobodit ony síly, které umožňují ‚zázrak‘ uzdravení“ (II, 239).

Ve výkladu proto platí, že se líčení forem nemocí vykládá pomocí psychosomatické medicíny. Také vyprávěné detaily a druh procesu uzdravování je třeba interpretovat s ohledem na uzavřený obraz nemoci a hodnotit okolnosti, o kterých se referuje, jako symbolická sdělení. Při tom podle Drewermannova pojetí mohou být v příběhu o uzdravení podle zákona uplyvání času směštnány procesy dějin života nebo dokonce procesy dějin lidstva.

V takové interpretaci nebo popř. ve zkušenosti, která se interpretací otevřela, se ukazuje léčitel jako Boží muž, jako kněz a lékař zároveň. Zkušenost uzdravení, popř. psychické zranění, je tedy náboženská zkušenost a náboženská interpretace příběhů o uzdravení chce takové zkušenosti umožnit. Rušivé by při tom ovšem bylo každé dogmatické lpění na určitém vyznání, každý nátlak zkušenost pojmenovat a nábožensky přiřadit. Proto Drewermann obecně postuluje, že zázračné příběhy nemají žádný zájem přidávat činiteli zázraku určitý theologický nebo např. christologický titul. Zde je obzvlášť zřetelný rozpor s historicko-kritickým výkladem novozákonních zázračných příběhů.

### 1.2.2 *Historická vyprávění*

Nejproblematičtější literární formou pro Drewermannovu interpretaci jsou historická vyprávění. Avšak i zde se podle Drewermannova pojetí nelze vzdát hlubinné psychologie, nemá-li cíl náboženského výkladu ležet pouze v dotazování, „kdo ‚skutečně‘ byli Saul, David nebo král Herodes“ (II, 595). Jako interpretační výchozí bod volí Drewermann fundamentálně antropologickou alternativu strach nebo důvěra,<sup>7</sup> která je podle jeho pojetí základem vší lidské zkušenosti dějin. Všechna historická vyprávění je podle něj třeba číst z hlediska vůdčí otázky „do jaké míry jsou dějinné činy formovány strachem nebo důvěrou“ (II, 625), resp. „jak jsou jednotlivé charaktery

<sup>7</sup> Toto rozlišení vypracoval Drewermann ve svém raném díle ‚Strukturen des Bösen‘ na základě jahvistických pradějin ve vztahu ke Kierkegaardovi a existenciální filosofii.

formovány základním prožitkem strachu a svými strategiemi překonávání strachu“ (II, 636). V tomto horizontu již otázka po historických faktech není podstatná, spíše je třeba sledovat samotná fakta „jako zlomky věčně stejné otázky po překonání strachu skrze víru“, a jen tak se theologicky mohou jevit jako významná (II, 630).

Protože podle soudu historické kritiky je většina biblických dějinných vyprávění beztak nehistorická, nabízí tato forma symbolického výkladu jedinou možnost, jak „propůjčit dějinně-jedinečnému věčnou platnost“ (II, 663). Co se tímto způsobem neodhalí, je nábožensky beztak irrelevantní. Platí proto, že je třeba se obecně zřítí všech vnějších faktů a materiál dějinného přetvořit a nově uchopit v představě, fantazii a básnictví.

### 1.3 *Shrnující poznámky*

Referát těchto exegetických pravidel provokuje kritické zpětné otázky. Přesto by však měly být tyto otázky nejprve ponechány stranou, abychom neztratili ze zřetele snahu Eugena Drewermanna jakožto snahu kazatele a duchovního pastýře, který je nanejvýš citlivý k potřebám svých současníků:

a) Drewermann se z hlediska svého východiska chápe nejprve jako apologeta, který se snaží nábožensky odcizenému publiku zprostředkovat přístup k biblickému, resp. obecněji k náboženskému podání a tím zároveň chová naději, že zmírní rozmanité psychické nouze svých současníků, kteří jsou spojeni s novodobým myšlením. Proto tak tvrdošijně hledá *univerzální náboženské apriori*, které skrývá *věčnou pravdu* náboženských obrazů a symbolů způsobem, který již nemůže být ohrožen historickými zpětnými otázkami, apriori, které tvoří současnost (*Gleichzeitigkeit*) k náboženskému podání. Tím má být zároveň rozpoznatelná společná pravda náboženství všech dob a kultur a zprostředkování křesťanské zvěsti se má stát možným v jiných kulturních oblastech.

b) V Drewermannově teologické recepci hlubinné psychologie se projevuje jeho základní *terapeutický zájem*: Teologie a výklad Písma mají znovu získat svou kompetenci v otázkách o nemoci a uzdravení. Jeho konflikt s římskou církví nevznikl vposledu z toho, že Drewermann – konsekventně – pohlíží i obráceně na ozdravný účinek náboženských slov a na jednání jako na kritérium jejich pravdy a že to kriticky vytyká instituci církve.

c) Drewermannova kritika tradičních forem církevního a akademického výkladu Písma poukazuje veskrze určitým právem na jeho deficity a jednostrannosti tohoto výkladu. Jeho obecná polemika proti každé formě historického nebo sociologického vysvětlení má ovšem svůj vlastní základ v tom,

že Drewermann ontologicky předpokládá *prioritu archetypických obrazů duše* před jejich realizací v dějinných činech a mluvených textech. Vůči věčné pravdě těchto obrazů je to vnějšně historické naprosto irelevantní. Navazovací bod náboženského chápání pro něj proto leží právě „ve zvnitřnění pojmu skutečnosti“ (II, 762).

d) Mnohé z (hlubinně-)psychologických perspektiv, které Drewermann ukázal, jsou pro biblickou exegezi – a ještě více pro kázání – vesměs podnětné. Co činí jejich recepci problematickou, je absolutní, ba dokonce mesiášský nárok, s nímž Drewermann své učení přednáší. Historicko-kritická exegeze je prohlášena za mrtvou, po jejím „náboženském ztroskotání“ (II, 790) je nyní hlubinná psychologie záchranným vorem, který slibuje, že nás dovede k druhému břehu. Programový spis ‚Tiefenpsychologie und Exegese‘ pak uzavírá ve zjevně eschatologickém tónu: Hlubinná psychologie přirozeně není žádnou náhražkou náboženství. Ale než přijde den, v němž zaujme místo „prohloubená forma náboženského“, v němž „je současná rozervanost psychického překonána integrálním způsobem života“ (II, 789n), až do onoho dne zůstane psychoanalýza „osudem nás všech“ (II, 790).

## 2. *Praxe exegeze: Dva příklady*

Dříve než budeme moci zevrubněji zmínit otázky, které zde byly jen naznačeny, měli bychom předvést exegezi Eugena Drewermanna na dvou exemplárních textech, na jednom příběhu o uzdravení a na jednom vyprávění, které bylo Drewermannem charakterizováno jako mýtus.

### 2.1 *Příběh o uzdravení: ‚Posedlý‘ Gerasenský*

Vyprávění o ‚posedlém‘ Gerasenském (Mk 5,1–20) volí Drewermann v ‚Tiefenpsychologie und Exegese‘ jako příklad pro svůj výklad zázračných vyprávění (II, 247–277).<sup>8</sup> Zdůrazňuje, že si historicko-kritická exegeze na

<sup>8</sup> Tento výklad se již opakovaně stal předmětem kritických analýz. Srv. N. Lohfink / R. Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, SBS 129, Stuttgart 1987, 56–70; G. Lüdemann, *Texte und Träume. Ein Gang durch das Markusevangelium in Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, Bensheimer Hefte 71, Göttingen 1992, 116–125; H. Merklein, *Der Besessene von Gerasa (Mk 5,1–20). Ein Fallbeispiel für die tiefenpsychologische Deutung E. Drewermanns und die historisch-kritische Exegese*, in: *The Four Gospels 1992*, FS F. Neirynck, Vol. II (BETL 100/2), Leuven 1992, 1017–1037; H.-J. Klauck, *Neue Zugänge zur Bibel. In Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, in: *týž, Alte Welt und Neuer Glaube*, NTOA 29, Freiburg Schweiz – Göttingen 1994, 213–237 (230nn), jakož i moje monografie, uvedená v pozn. 1, s. 115–135.

tomto příběhu vylámala zuby, a referuje o některých textově-kritických a literárně-kritických problémech a hypotézách, které se alespoň na první pohled musí jevit jako bizarní a nedůležité. Tak vzniká dojem, že se exegeté ve své práci zdržovali u pouhých okrajových problémů. To pak Drewermann spojuje se všeobecnou výčitkou, že historicko-kritický výklad nenabízí žádný základ jistoty, že je jen s to vyzdvihnout zájem zvěstování evangelisty Marka nebo předmarkovské vrstvy, ale o samotném dění uzdravení může sotva něco říci. Drewermann polemicky formuluje, že na místo skutečného života – zkušenosti uzdravení – vstoupila v exegezi ideologie a propaganda víry určitých křesťanských skupin.

Drewermann se naproti tomu v zásadě nezajímá o pracírkevní tradenty, nýbrž jen o osoby, popsané v textu, a jejich pocity. Na počátku stojí proto *vcítění* do posedlého: Ten je podle Drewermannova soudu „živoucí mrtvý“, kterého trýzní „peklo svobody“ a který vnímá všechny, kteří mu chtějí pomoci, „jako despoty a takové, kteří ho připraví o svobodu“. Jeho „strach z pronásledování, připomínající schizoidně-paranoické stavy“ poukazuje na „zásadní problém lidské existence (II, 254): na útěk před vlastním já, na sebenávist v boji o svobodu a sebezáchovu, na nouzi, že se člověk neodváží žít vlastní pravdu ze strachu před názorem ostatních. Tak se v této interpretaci mění bizarní výchozí situace textu, utrpení ‚posedlého‘, v obecně lidský problém, který bude čtenáři sotva cizí.

Takovému člověku ovšem *nelze* pomoci násilím *zvenčit*, nýbrž *jen zevnitř* skrze *vcítění*. S tímto psychologickým úsudkem vykládá Drewermann zapadající postavení verše 8: První Ježíšův příkaz démonovi, aby vyšel, neměl úspěch. Ježíš proto musí ještě jednou začít od začátku tím, že se zeptá na jméno posedlého, který teď – nikoli autoritativními příkazy, nýbrž terapeutickým příklonem – smí stát za svou pravdou. Tato pravda zní: „Posedlý nemá vůbec žádné já ..., s nímž by se dalo mluvit“, jeho já „je hromada komplexů“ (II, 265), žije v úplné rozervanosti. Uzdravit se z toho lze pouze skrze „pracování a vyhnání (Ausagieren)“, a epizoda s prasaty je „fantastické symbolické jednání“, v němž se vyžívá vše nečisté proti kontrole nadjá, „proti dohledu ‚pasáků prasat‘“ (II, 269). V celku je příběh o uzdravení pozváním, aby „každý za sebe ... získal zpět svou vlastní podstatu, své vlastní jméno“ a „aby se na základě zkušenosti téhož strachu mohl odvážit kroku také téže důvěry“ (II, 276).

Jsou zde použita všechna pravidla, vytyčená pro interpretaci zázračných příběhů: Příběh se jeví jako konkretizace volby mezi strachem a důvěrou, stavy strachu jsou diagnostikovány a skrze další materiály z filosofie exis-

tence, světové literatury a psychotherapeutické praxe jsou vztaženy k všeobecně lidské nouzové situaci. Základní je vcítění se do ‚posedlého‘, okolnosti a proces uzdravení jsou vyhodnoceny symbolicky. Tento výklad, „skvost v Drewermannově repertoáru“,<sup>9</sup> tedy přece umožňuje, „aby se dnešní člověk znovu našel v posedlém z Gerasy... V akutním případě může doufat v to, že se dočká podobně uzdravujícího setkání..., a sám se naopak může pokusit stát se pro jiné trýzněně léčitелеm plným vcítění“.<sup>10</sup>

Právě tak zřetelné ovšem je, že výklad textu podle logiky psychotherapeutického průběhu pojednání přetěžuje text a nedbá jeho vypravěčských intencí. Nezdůvodněným vneseným faktem je Drewermannův předpoklad, že Ježíš neměl s prvním příkazem démonu úspěch a musel proto začít ještě jednou od začátku. Textově rovněž nezdůvodněnou asociací je výklad pasáků prasat jako symbol nadjá. A když se stádo prasat nakonec vrhne do jezera, není zlo právě vyhnáno, nýbrž eliminováno.

Aktualizovaný výklad textu přirozeně nelze principiálně odmítat. Také dynamika samotného textu poukazuje na to, že toto vyprávění chce u svých čtenářů mít účinek. Takové příběhy byly již v raném křesťanství „také vzorovými příběhy pro to, jak se má zacházet s démony..., také učedníci mají mít *exousia* vyháňet démony“, neboť „blížkost Božího království znamená zrušení faktorů oslabujících život“.<sup>11</sup> Ve vyprávění má být odhalena Ježíšova vláda nad mocnostmi a má být vzbuzen údiv čtenářů (v. 20). Nad burleskními rysy epizody s prasaty se mají čtenáři asi pousmát, a tak tím více pocítit něco z osvobozující moci setkání s Ježíšem. V posledu mají chtít zůstat v Ježíšově blízkosti jako uzdravený v Mk 5,18,<sup>12</sup> i když to podle v. 19 již tělesně bezprostředním způsobem není možné.<sup>13</sup>

Markovská podoba textu vyprávění ukazuje jasný záměr účinku, který je pro situaci prvních adresátů, jakož i pozdějších čtenářů, otevřený. ‚Aktualizace‘, které chce Drewermann dosáhnout svou metodou mimo text, je podle toho přiložena v textu samotném. Ovšem tato struktura recepce, nabízená textem samotným, nestojí v protikladu ani k dějinnému zasazení

<sup>9</sup> H.-J. Kauck, cit.d. (pozn. 8), 236.

<sup>10</sup> H. Merklein, cit.d. (pozn. 8), 1033.

<sup>11</sup> D. Lührmann, *Das Markusevangelium*, HNT 3, Tübingen 1987, 101.

<sup>12</sup> K textové pragmatice markovského vyprávění J. Cannery-Hoggatt, *Irony in Mark's Gospel*, MSSNTS 72, Cambridge 1992, 135–138, jakož i B. van Iersel, *Markus. Kommentar*, Düsseldorf 1993.

<sup>13</sup> Marek 5,19 bere v úvahu povelikonoční situaci adresátů. Pro Drewermannu zůstává tato odpověď v Ježíšových ústech podivná, protože se nezajímá o historické místo vyprávění.

a ke konkrétním detailům vyprávění, ani k centrálnímu a základnímu významu Ježíšovy osoby. Historicko-kritická exegeze, pokud je textově-pragmaticky nebo recepčně-esteticky senzibilizována, je s to tento záměr účinku na jazykové podobě textu rozpoznat.<sup>14</sup>

## 2.2 ‚Běh o závod‘ učedníků k hrobu (Jan 20,2–10)

Janovské texty vykazují vyšší míru ‚symbolismu‘ než texty synoptické,<sup>15</sup> avšak i zde se ukazuje, že Drewermannův výklad ignoruje mnohé náběhy k ‚vícedimenzionálnímu‘ čtení, které jsou rozpoznatelné v samotných textech, a texty namísto toho překrývá vlastními projekcemi, které jsou textu cizí.<sup>16</sup> Obzvláště nápadné je to ve výkladu janovských velikonočních vyprávění, který byl vydán pod titulem *„Ich steige hinab in die Barke der Sonne“*. Tam Drewermann interpretuje vyprávění o příchodu Petra a ‚milovaného učedníka‘ k Ježíšovu hrobu.<sup>17</sup> Podle Drewermannova schématu máme v tomto vyprávění před sebou *mýtus*.

V obou učednicích se podle něj ztělesňuje archetypický obraz bratrského páru. Na začátku svého výkladu vyjadřuje Drewermann svůj podiv nad tím, že je zde při rozhodující události velikonočního rána řeč jen o tak vedlejších věcech jako o běhu o závod ke hrobu a o poloze a uspořádání pláten od mrtvol. Přesto lze toto pohoršení překonat, když „vtáhneme“ toto vyprávění „dovnitř“, takže „v ‚Petrovi‘ a ‚Janovi‘ nebudeme vidět dvě různé postavy, které žily před 2 000 lety, *nýbrž dvě úsilí a vlohy, které působí v nás samých*“ (178). Problémy s vypravěčskými detaily jsou tedy odstraněny přechodem na psychickou rovinu. Osoby jsou zajímavé jen jako *typy*. K interpretaci používá Drewermann nejprve motiv ‚Petra‘ jako člověka činu a ‚Jana‘ jako zasněného, více vnitřnímu životu přivráceného přemýšlivého člověka (Gedankenmensch). Pak následuje – podle ‚pravidla subjektu‘ – přenesení: „Obě stránky ... žijí v jednom každém člověku“ (178). Osoby Petra a ‚učedníka, kterého Ježíš miloval‘, uvedené v textu a myšlené navzdory všem symbolickým vrchním tónům přesto *dějinně*, jsou inter-

<sup>14</sup> K recepčně-estetické četbě evangelií viz J. Frey, *Der implizite Leser und die biblischen Texte*, *Theologische Beiträge* 23 (1992), 266–290, zvláště 281nn.

<sup>15</sup> Srv. k janovskému symbolismu R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983, 180nn; D. Lee, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, JSNT.S 95, Sheffield 1994.

<sup>16</sup> Prokázal jsem to na příkladu J 4,1–42 in: cit.d. (pozn. 1), 135–156.

<sup>17</sup> E. Drewermann, *„Ich steige hinab in die Barke der Sonne“*. *Alt-ägyptische Meditationen zu Tod und Auferstehung in Bezug auf Joh. 20/21*, Olten 1989 (51992), 177–184, citáty v textu pochází odsud.



pretovány tedy nejen ve světle mimotextově-legendárních vylíčení,<sup>18</sup> nýbrž navíc jsou slity do dvou typů, které se definují především svou protikladností. Ty lze ilustrovat rozmanitým repertoárem ‚bratrských párů‘ z mýtů a světové literatury, od Kaina a Ábela a Slunce a Měsíce přes Dona Quijota a Sancho Panzu až ke Goethovým ‚dvěma duším ... v mé hrudi‘. Na takový pár protikladných ‚bratří‘ lze převést každý druh ‚rozervanosti‘, přirozeně také pro Drewermanna základní protiklad extroverze a introverze nebo rozumu a citu.

Příčina psychických příklonů na jednu stranu leží pro Drewermanna ve strachu. Proto pro něj vykoupení znamená „zažehnat moc strachu, která dává vzniknout takovým deformacím a odporům“. Vlastním tématem vyprávění J 20,2–10 tedy je to, jak lze odstranit rozpad lidské psyché a znovu získat zpět ztracenou jednotu. Zde Drewermann odkazuje na metaforu hrobu, u něhož se ‚bratří‘ navzájem najdou: Teprve zkušenost hrobu, bytí u konce, může umožnit nový počátek. ‚U hrobu‘ se mají „obě části vlastního já ... navzájem najít a navzájem se doplnit“. Zde klíčí tušení, že „na oné straně hrobu musí existovat vzkříšení z našeho neplodného života, vzkříšení, v němž se rozdílné síly v nás samých ... navzájem obohacují a zúrodňují“ (181n). Rozhodující proto je „ztratit strach“ a „nechat se padnout“. Neboť „teprve ve smrti našeho vlastního utíkání a běhu, teprve u prázdného hrobu našich marných očekávání výkonu a soubojů ústupků začíná náš skutečný život: vzkříšení nového člověka, který nově srůstá ... z vnitřních rozervaností“ (182). Drewermann shrnuje: „Ve smyslu tohoto textu proto ... budeme moci říct: Ježíšovo vzkříšení z mrtvých chápeme právě do té míry, do jaké jsme dosáhli jednoty se sebou samými“ (183n).

Zda je třeba říkat všechno „ve smyslu tohoto textu“, můžeme jistě zpochybňovat. To, co Drewermann vykládá, právě není text, nýbrž izolovaný motiv dvou typů, které fungují jako šifra pro psychické protiklady. Text oproti tomu nechce mluvit jen o vnitropsychických dimenzích, nýbrž o dvou dějinných osobách, které jsou u *Ježíšova* hrobu svědky skutečnosti, která zcela zakládá existenci. V průběhu výkladu se Drewermann zbavuje všech konkrétně vyprávěného světa jako trivialit, generalizuje dvojici učedníků

<sup>18</sup> ‚Milovaný učedník‘ – ‚Jan‘ je pokládán za autora hlubokého evangelia. Dodatečně se stává zasněným vizionářem, když je v něm viděn také autor Apokalypsy. Drewermann používá tento motiv k interpretaci, ačkoli ví, že podle poznatků literárního úvodu nemohl ani přinejmenším obě díla sepsat tentýž autor. Zevrubně k problému viz J. Frey, *Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum*, in: M. Hengel, *Die johanneische Frage*, WUNT 67, Tübingen 1993, 326–429.

amplifikací na dvojici protikladů, aby pak do vyprázdněné formy nalil svou vlastní zvěst. O výkladu *textu* zde již nemůže být řeč.<sup>19</sup> Drewermann zde ovšem vyvodil jen to, co vyžadují jeho metodická pravidla pro výklad ‚archetypických‘ vyprávění.

### 3. Ke kritice exegeze Eugena Drewermannna

S ohledem na předvedená pravidla a na oba exegetické příklady lze nyní pojmenovat řadu problémů exegetické metody Eugena Drewermannna a problémů theologické koncepce, která ji vede.

1) Nejprve je třeba konstatovat, že se u *obrazu historicko-kritické exegeze*, který Eugen Drewermann načrtává, jedná o polemickou karikaturu. Sotva nějaký moderní exeget je tak omezen na otázku po ‚historicitě‘ toho, o čem referuje, jak to Drewermann sugeruje. Drewermannova polemika navíc vzbuzuje dojem, jako by před jeho pracemi nikdy neexistovala hermeneutická reflexe současného významu biblických textů. Jeho práce jsou na druhé straně zcela nedotčeny novější diskusí o metodě,<sup>20</sup> vyvolanou vlivem lingvistiky a literární vědy; sociologické a sociálně dějinné otázky Drewermann jen ostře odmítá. Až potud se jeho vlastní znalost exegetické metodiky jeví kusá a zastaralá, nechceme-li mu podsouvat, že novější názory zamlčuje, aby mohl na tmavším pozadí zářivěji prezentovat své interpretace. Kdo čte Drewermannova díla, sotva také tuší, že Drewermann není první, kdo se snaží spojit psychologii a exegezi: Jména jako Kurt Niederwimmer, Gerd Theißen nebo Hanna Wolff hledáme v dlouhých seznamech literatury v jeho dílech marně.<sup>21</sup> Pro autora, který uplatňuje vědecký nárok, toto sotva odpovídá poctivosti, kterou právě on sám tak důrazně požadoval.

2) Oba exegetické příklady ukázaly, jak mnoho Drewermann do textů vnáší to, co tam nemá žádnou oporu. Je to „*psychologická eisegeze*“,<sup>22</sup> když Drewermann vysvětluje narativní logiku textů podle modelu průběhu psychotherapeutického zacházení a když především vykresluje výchozí situaci

<sup>19</sup> Srv. G. Lüdemann, cit.d. (pozn.5), 44; R. Schnackenburg, cit.d. (pozn. 5), 33n.

<sup>20</sup> Odtud by se mohly otevřít cesty k četbě silněji vztažené ke zkušenosti; viz k tomu J. Frey, cit.d. (pozn. 14), 278nn.

<sup>21</sup> Srv. K. Niederwimmer, *Tiefenpsychologie und Exegese, Wege zum Menschen* 22 (1970), 257–272; G. Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, FRLANT 131, Göttingen 1983; H. Wolff, *Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht*, Stuttgart 1975; táž, *Jesus als Psychotherapeut. Jesu Menschenhandlung als Modell moderner Psychotherapie*, Stuttgart 1978.

<sup>22</sup> A.A. Bucher, *Bibel-Psychologie. Psychologische Zugänge zu biblischen Texten*, Stuttgart aj; 1992, 84.

lidí, kteří potkávají Ježíše, do všech detailů: Odkud ví, že nemocí Gerasenského byl komplex vazby na matku, sexuální omezenosti, nenávisti k otci a touhy po skrytosti? Co mu dovoluje říct, že žena ‚s krvotokem‘ v Mk 5,24nn trpěla komplexem kastrace a oidipovským syndromem?<sup>23</sup> Nikde se neříká, že toto vše jsou jen *domněnky*, které nemají v textech samotných žádnou oporu. Jeho výklad je v základě ‚způsob alegorizace‘<sup>24</sup> – sice duchaplný a plný vcítění, ale zcela nezaložený na textu.

Obzvláště amplifikace mýtických motivů vede k problematickým eisegézím, když není vyzkoušeno, zda je nuance, uvedená skrze kulturně-dějinný nebo literární srovnávací materiál, ještě sjednotitelná se zpracováním motivu tak, jak je v textu.<sup>25</sup> Mnohost materiálů, které Drewermann nabízí, přitom ráda zakrývá, že plody jeho sečtěllosti často ještě ‚pro hlubinněpsychologicko-exegetickou přípravu uměle dozrávaly‘, tak např. když postavu Marie Magdalény vykresluje v rysech ‚omilostněné nevěstky‘ z Dostojevského ‚Zločin a trest‘.<sup>26</sup> Feministická kritika v tom rozpoznává fixaci na ‚archetypická‘ klišé ‚velké matky‘ a ‚femme fatale‘.<sup>27</sup> Nemělo by se diferencované pozorování textů osvobodit právě od takových klišé dějin působení? Děsivé také je, jak silně je obraz farizeů a zákoníků v Drewermannových výkladech určován antižidovskými klišé. Ta jsou emocionálně ještě zesilována, když Drewermann stylizuje farizeje jako typy kleriků a zákoníků všech dob a odpovídající novozákonní výpovědi – v jeho vlastním frontálním postavení proti dogmatismu a moralismu římské církve – polemicky instrumentalizuje.<sup>28</sup> Nebylo by zde lepší dát si *historicky* a *kriticky* lépe před oči konotace obsažené v textu?

Tím, že Drewermann toto zanedbává, olupuje sám sebe o možnost poznat to, co na jedné straně – např. v Ježíšově zvěstování a jeho stanovisku k ženám – vede přes obvyklé společenské postoje ke změně, a které výpo-

<sup>23</sup> E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese II*, 265 resp. 284.

<sup>24</sup> G. Lüdemann, cit.d. (pozn. 8), 41; srv. také U. Körtner, *Zurück zum vierfachen Schriftsinn. Tiefenpsychologie und geistliche Exegese*, *Theologische Beiträge* 23 (1992), 249–265.

<sup>25</sup> G. Lüdemann, cit.d. (pozn. 8), 273.

<sup>26</sup> Srv. výklad Lk 7,36nn in E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 451. k tomu kriticky M. Kassel, *Bibel und Tiefenpsychologie. Eine Sichtung des Streits um Eugen Drewermann*, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 33 (1990), 48–57 (49). Na jiném místě přibírá Drewermann ještě Laru z románu B. Pasternaka ‚Doktor Živago‘, viz E. Drewermann, *Ich steige hinab in die Barke der Sonne* (viz pozn. 17), 176n.

<sup>27</sup> M. Kassel, cit. d. (pozn. 26).

<sup>28</sup> Viz k tomu N. Rubeli, *Antijüdische Clichés und antisemitische Stereotypen bei Eugen Drewermann*, *Judaica* 42 (1992), 98–113, jakož i J. Frey, cit.d. (pozn. 1), 99–112.

vědi novozákonních textů na druhé straně – jako např. polemika s farizeji – nesmějí být dnes odpovědnými vykladači bez přestání opakovány. Rezignace na historické dotazování jej – proti jeho vůli – drží v zajetí nebezpečných klišé.

3) Historické tázání Drewermann zanedbává, protože principiálně předřazuje *mýtus* před *dějiny* a archetypické konfigurace považuje za starší než veškeré dějiny: „Skutečné dějiny poskytují ... jen heslo, s ohledem na něž je uveden vlastní, předem utvořený divadelní kus v lidské psyché ... a tento kus nevykládá jen samo historické heslo, nýbrž především představuje výsek z věčného dramatu lidské psyché v zápase o její dokonalost“.<sup>29</sup> Konkrétní průběh dějin je proto bezvýznamný, bezvýznamné je jejich projevení v jazykových svědectvích, protože ta všechna představují jen variace psychického pradamatu, které mají archetypy ve své všemocné režii. Nejistěji se toto drama hraje tam, kde je nejméně zfalšováno vnějšími dějinami, v mýtech a pohádkách, obzvláště v mýtickém myšlení starých Egyptanů, na které Drewermann odkazuje vždy tehdy, když se snaží vyložit křesťanskou řeč o zmrtvýchvstání nebo o Božím synovství s ohledem na její „vlastní“ výpovědi.

4) Zanedbání konkrétních dějin (a konkrétní jazykové podoby textů) s sebou nese to, že Drewermannovy výklady vedou stále znovu k týmž výsledkům. I obě exegeze, které jsme zde představili, ukazují, jak je do velmi rozdílných textů Mk 5,1nn a J 20,2–10 pokaždé vnesena zevšeobecnující výchozí pozice (vnitřní rozervanost, určování cizím, strach před bytím sebou samým), s níž pak koresponduje vykoupení jako „sebenalezení“ a integrace psychických protikladů. Drewermann nevychází jen z *tématické monotonie*, dané Jungovou hlubinnou psychologíí. Biblické texty ztrácejí v jeho interpretaci svou zvláštnost. Vše, co je na nich neskladné, je vyloučeno, zvláštní je konsekventně zarovnáno do všeobecného, archetypického. Při tom se ztrácí christologické výpovědi, protože vykoupení nesmí být definováno dogmaticky nebo „titulárně“. Ztrácí se také vztahy k Božímu lidu a sboru, protože mýty je třeba vykládat zásadně individuálně a „sebenalezení“ je individuální proces. Ztrácí se konečně i eschatologické očekávání a etické konkretizace. Cizí a odporující texty z cizího kulturního okruhu jsou tímto způsobem upravovány pro náboženskou potřebu naší doby. Tak říkají stále nově to, co do nich exeget Drewermann vkládá a co člověk podle

<sup>29</sup> E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, 332n.

<sup>30</sup> E. Drewermann, *Matthäusevangelium I* (pozn. 3), 163.

jeho přesvědčení již dávno ví, protože si to nese v sobě: léčebné obrazy ze zárodku ‚vznikání já (Selbstwerdung)‘.

5) Theologické následky zanedbání historických otázek se ukazují zvláště na Drewermannově zacházení s tradicí o Ježíšovi: Na jedné straně chce synoptické tradici sotva přisuzovat historickou hodnotu, na druhé straně mluví nekriticky o Ježíšově vnitřní zkušenosti a jeho sebevědomí. Jeho výklady se točí sem a tam mezi historickou, textovou a symbolicko-psychologickou rovinou, jednotlivé rysy jsou brzy spojovány s postavou Ježíšovou, brzy jsou k ní postaveny do protikladu, přičemž jako kritérium funguje nikoli metodicky reflektovaný historický soud, nýbrž hlubinně-psychologický předpokládaný obraz *Ježíše*: Ježíš byl ‚největší ze všech snůlků a vizionářů‘,<sup>30</sup> byl prorocký a neznal kompromis, mluvil nedogmatically o důvěře a praktikoval úplnou svobodu od strachu. Stojí ‚mimo veškeré psychické ambivalence‘, je ‚jednoznačně platný‘, ‚zakládá a ztělesňuje víru v dobrotivého Boha ve své osobě‘.<sup>31</sup> Jeho působení, ‚Boží zjevení v člověku Ježíši z Nazareta‘ je třeba chápat jen tak, ‚že z Ježíšovy osoby vycházela taková dobrota a vřelost, že všechny obrazy spásy, které jsou založeny v lidské duši, byly jeho blízkostí vyvolány do popředí, spojily se s jeho podobou a formovaly se do jedné celkové malby, v jejímž odlesku je každý člověk s to poznat Kristovu pravdu tím, že se v tom stává sám sobě zjevným‘.<sup>32</sup> S titulem ‚Boží syn‘ je přijat archetypický symbol, se kterým se u Egypťanů setkáváme mnohem původněji, a jeho bohatství zkušeností bylo s Ježíšovou osobou spojeno tím způsobem ..., že v něm byl obsah archetypu ustaven jako účinný a působivý‘.<sup>33</sup>

Tento ‚archetypický‘ obraz Ježíše vysvětluje, proč Drewermann nemůže pozemskému Ježíši připsat žádné odvolání na Písmo a žádnou řeč o ‚poslušnosti‘,<sup>34</sup> žádné historické omyly<sup>35</sup> a – příznačně – také žádný skutečný strach na kříži: Ten je harmonisticky zrušen, když chce Drewermann výkřik na kříži v Mk 15,34 doplnit modlitbou v Lk 22,46 a dovozuje: ‚O Bohu tedy

<sup>31</sup> G. Fehrenbacher, *Drewermann verstehen*, Olten – Freiburg i. Br. 1991, 142.

<sup>32</sup> E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese II*, 768n.

<sup>33</sup> E. Drewermann, *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium*, Taschenbuch-Ausgabe, Freiburg i. Br. 1992, 42.

<sup>34</sup> E. Drewermann, *Markusevangelium* (pozn. 3) I, 338n pozn. 6; srv. G. Lüdemann, cit.d. (pozn. 8), 108n.

<sup>35</sup> Logia o blízkém očekávání jsou přeznačena spiritualizujícím způsobem, viz E. Drewermann, *Markusevangelium* (pozn. 3) I, 170n.537n; II, 345.407n; srv. G. Lüdemann, cit.d. (pozn. 8), 66.166.239n.

Ježíš nemohl pochybovat. ... V něj Ježíš nepohnutě věřil<sup>36</sup>. Zde se ukazuje doketický sklon v Drewermannově obrazu Ježíše, který ve spojení s christologií vzoru vede k doketizující soteriologii: vykoupění znamená být zbaven strachu a dojít k postoji absolutní důvěry.<sup>37</sup>

6) Ve výkladu J 20,2–10 je *vykoupění* eschatologicky popsáno jako překonání vnitřního rozpolcení rozumu a citu, onoho chorobného příklonu na jednu stranu, v němž člověk dělá ze strachu to, co dělat nechce a stále více se vzdaluje sám sobě.<sup>38</sup> V integraci psychických protikladů k jejich jednotě se má člověk sjednotit se sebou samým a s Božím obrazem v sobě a vstát (auferstehen) jako nový člověk, jen pokud se nechá padnout a mželeli důvěřovat tomu, že je bezpodmínečně přijat (což lze poznat na Ježíšově vzoru a víře). Přitom je přinejmenším nezřetelné, zda věta, že „Ježíšovo zmrtvýchvstání jsme pochopili právě do té míry“, „do jaké jsme dosáhli jednoty se sebou samými“,<sup>39</sup> skutečně míněna jen noeticky. Drewermannem předpokládaná priorita obrazů duše naznačuje jinou interpretaci: Jen ten, kdo dosáhl vnitřní jednoty, kdo zakusil uzdravení, může pochopit něco ze spásy. Drewermann nemůže trvat na tom, „že ospravedlnění vždy zůstává ospravedlněním bezbožného“.<sup>40</sup> Tam, kde se vzdáme *extra nos* spásného dění, lze nechat být i bezpodmínečný předpoklad – který je pro Drewermannu důležitý –, přivlastnění ospravedlnění nikoli z dýchnutí zákona.

7) Pro evangelickou teologii se zde ukazuje problém porozumění *slovu*: Vnější slovo, svědectví příběhu, který se udál „pro náš prospěch“, nepřináší pro Drewermannu ani jednoznačnost, ani jistotu. „Vše historické je v bibli nutno, když vůbec“ rekonstruovat „jen hypoteticky“ a kérygma evangelistů se jeví, měřeno čistým obrazem Ježíše, jako tendenčně-ideologický padělek. „Naproti tomu jednoznačný musí a může být obraz našeho vlastního portrétu, který na nás hledí v zrcadle biblických vyprávění“.<sup>41</sup> *Verbum externum* pro Drewermannu nepřináší žádnou osvobozující jistotu. Protože psané slovo zůstává nejisté, dokud sami v sobě nedojdeme jistoty, nemůže ani ve výkladu být kritériem „jazykový nálezh, nýbrž jen pravda psychického prožívání“.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> E. Drewermann, *Markusevangelium* II, 494.

<sup>37</sup> Viz k tomu G. Schneider-Flume, *Angst und Glaube*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88 (1991), 478–495 (488n).

<sup>38</sup> E. Drewermann, cit.d. (pozn. 17), 182.

<sup>39</sup> E. Drewermann, cit.d. (pozn. 17), 183.

<sup>40</sup> G. Lüdemann, cit.d. (pozn. 8), 42.

<sup>41</sup> E. Drewermann, *Markusevangelium* (pozn. 3) II, 566.

Slovo, které člověka zasahuje zvenčí, může Drewermann chápat vždy jen ‚zákonně‘, jako požadavek morálky nebo víry popř. jako výraz onoho ‚řízení zvenčí‘, proti němuž – jak u vzdělanců v Písmu a učitelů zákona Ježíšovy doby, tak v jeho vlastní církvi – bojuje se vši ostrostí: „Veškeré řízení zvenčí je. zcela doslova, bezbožností v principu“.<sup>43</sup> Nehledě na to, že kategorie ‚zvenčí‘ a ‚zvnitř‘ je pro dobu a texty Nového zákona příliš moderní<sup>44</sup> a také nepřiměřeně simplifikuje novodobou problematiku autonomie, ukazuje se zde, že u Drewermannna není pro osvobozující účinek *příslibu*, pocházejícího z oblasti mimo mne samého, a tím, theologicky řečeno, pro evangelium, žádné místo. Latentně zákonný charakter apelu k sebenalezení, ba k *sebeuskutečnění* spásy v návratu k léčebným obrazům počátku trvá a neexistuje nic, co by člověka mohlo od tohoto požadavku dispenzovat. Evangelická víra je naproti tomu založena právě ve zkušenosti tohoto konkrétního, osvobozujícího příslibu a trvá na tom, že právě pošetilé slovo, které člověka ani racionálně nenapadá ani není psychologicky plausibilní, slovo o kříži, může zachránit a osvobodit bezbožného.<sup>45</sup> V obrazech a symbolech je snad možné, aby v nich evangelická theologie odhalila mnoho potlačeného, ale způsobem, kterého se nelze vzdát, je to přece právě slovo, příslibené evangelium, jemuž připadá zachraňující a zároveň v nejlepším smyslu kritická a osvobozující síla.<sup>46</sup>

#### 4. Trvalá výzva pro evangelický výklad Písma

Snad bylo zřetelně ukázáno, že evangelický výklad Písma, prováděný se zodpovědností před svým předmětem, nebude moci následovat Drewermannovu cestu, pokud nechce opominout dějinný charakter spisů, které má vykládat, a pokud se nechce vzdát podstatných základních vět a základních *zkušeností* (Gründerfahrungen) evangelické víry. Takový soud ovšem evangelický výklad Písma nedispensuje od úkolu hledat alternativy, aby překonal často vnímané deficity exegeze a zvěstování, aniž by propadl jednostrannostem Drewermannovy hlubinně-psychologické metody.

<sup>42</sup> V. Stolle, Tiefenpsychologische Schriftauslegung, in: B. Benedikt / A. Sobel, Der Streit um Drewermann. Was Theolog(inn)en und Psycholog(inn)en kritisieren, Wiesbaden – Berlin 1992, 57-68 (58).

<sup>43</sup> E. Drewermann, Markusevangelium (pozn. 3) I, 338 pozn. 6.

<sup>44</sup> To zdůrazňuje G. Lüdemann, cit.d. (pozn. 8), 108n.

<sup>45</sup> H.-M. Barth, Protestantismuskritik und Ökumenerständnis bei Eugen Drewermann, in: Benedikt / Sobel (pozn. 44), 108-121 (120), s odkazem na Martina Luthera, WA 40/I, 589,8nn.

<sup>46</sup> Viz k tomu H.-M. Barth, Wort und Bild, KuD 35 (1989), 34-53.

1) Přirozeně je třeba rozlišovat mezi vědeckou exegezí a církevně-praktickou četbou bible, na druhé straně se však přece jeví jako nutné překonat diastázi obou a posílit zprostředkování mezi oběma: Vědecká exegeze se musí vydat ven ze slonovinové věže akademického tázání, přibrat otázky a čtenářské zkušenosti ‚obyčejných‘ čtenářů bible a zahrnout je do své reflexe,<sup>47</sup> a na druhé straně musí své exegetické názory zprostředkovávat v tak přístupné formě, aby to pomohlo jejich přijetí v kázání a práci s biblí. Lze si představit více cest a dle mého názoru je lze i integrovat:

a) V Drewermannových exegezích se ukazuje – pouze v hlubinně-psychologickém hávu – stará tradice ‚*duchovního výkladu Písma*‘, zatlačovaná v novověku ve znamení ‚objektivní‘ vědy stále více do pozadí.<sup>48</sup> Bible v zásadě nikdy nebyla v církvi čtena jen historicky, jako pouhé minulé slovo, nýbrž vždy v určité ‚vícedimenzionalitě‘ jakožto v současnosti relevantní a účinné slovo. V tomto horizontu lze náběhy k výkladu bible vztaženému ke zkušenosti jen uvítat. Také mnohé z psychologických alegorezí by byly v rámci kázání vesměs akceptovatelné. Zde ovšem na základě konsekventního přesunutí náboženství do niternosti dochází k ‚jednodimenzionálnímu‘ zúžení,<sup>49</sup> a kdo chce Drewermannovy výklady využít pro homiletický sborník, měl by si být vědom jejich theologických implikací.

b) Zdá se, že podstatný krok za dimenzi praktického výkladu Písma činí novější literární věda, obzvláště *recepční estetika*.<sup>50</sup> Ukazuje totiž, že výsledkem otevřeného procesu není teprve aplikace vztažená k situaci, nýbrž již vnímání textu. Smysl textu je výsledkem aktu vnímání, na němž se čtoucí subjekt kreativně podílí. To platí obzvláště pro narativní texty, jejichž četba aktivně zahrnuje vytváření představ jejich čtenářů a které dokáží teprve tímto způsobem navzájem spojit vyprávěný svět textu a svět svých čtenářů a tak komunikovat svůj svět. Tak se evangelia jeví jako texty, které vtahují své čtenáře do dynamické interakce, zprostředkovávají svou zvěst přímo obrazně a komunikují obsáhlý systém smyslu, svět, který mají čtenáři – pokud se komunikace daří – na konci sami ‚obydlet‘. Podle toho je přimě-

<sup>47</sup> Srv. C. Dohmen, Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuer Zugänge zu biblischen Texten, in: T. Sternberg (Hrsg.), Neue Formen der Schriftauslegung, QD 147, Freiburg i. Br. 1992, 13–74 (51nn).

<sup>48</sup> S.J. Sudbrack, Exegese und Tiefenpsychologie aus der Sicht geistlicher Exegese, in: A. Görres / W. Kasper (Hrsg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens, QD 113, Freiburg i. Br. 1998, 98–114; U. Körtner, cit.d. (pozn. 24).

<sup>49</sup> J. Fischer, Heilendes Bild oder Wirklichkeit schaffendes Wort?, in: týž, Glaube als Erkenntnis, BevTh 105, München 1989, 119–148 (142).

<sup>50</sup> Viz k tomu základní dílo J. Freye, cit.d. (pozn. 14).



řené číst například evangelijní příběhy o uzdravení jako ‚transparentní‘ příběhy, při jejichž četbě se zkušenosti jejich čtenářů s uzdravením (Heilung) a spásou (Heil) kříží s vyprávěným ‚prapříběhem‘ a právě tak jsou christologicky zakotveny a – stimulující nové zkušenosti – utvrzeny.<sup>51</sup>

Avšak je-li to možné poznat na samotných textech a jejich jazykové podobě, nemusíme od ní ani abstrahovat, ani se nemusíme vzdávat příběhu, o kterém texty svědčí. Spíše lze náhledy do dynamiky četby textu a pragmatický záměr účinku biblických textů spojit se známými ohledy otázek historické exegeze. Tím je již položen most k didaktice a homiletice: Když vnímáme záměry účinku a způsoby účinku textu, je nasnadě nechat tento text také názorně a dialogicky dojít k účinku. Kritériem přiměřenosti věci zůstává ale nárokovaný text.

2) Vedle literárně-vědeckých lze přijmout také *psychologické podněty*.<sup>52</sup> Od nich nelze ovšem očekávat generální terapii církve a teologie, nýbrž – mnohem skromněji – na jednotlivých místech lepší chápání vyprávěných fenoménů nebo účinků textů. Předpokladem pro to je zaprvé metodicky rozmanitější psychologie (včetně kognitivně-psychologického a sociálně-psychologického kladení otázek) a za druhé vědecko-kritická reflexe o platnosti a hranicích použitých otázek a modelů.<sup>53</sup> Zdá se, že psychologie snů nemá tolik za úlohu vykládat texty – texty právě nejsou žádné sny!<sup>54</sup> –, ale její úloha je spíše tam, kde pro vykladače jde o to, aby lépe poznali sami sebe a své človenství, tj. v pastorální psychologii. Zcela podstatný, doposud často přehlížený příspěvek psychologie by mohl dále ležet v analýze vnímání a recepce biblických textů,<sup>55</sup> která naopak může obohatit také samotnou exegezi. Bibliodramatické metody mohou být koneckonců použity k odkrývání smyslu textů, orientovanému na zkušenost.<sup>56</sup>

3) Přesto může také psychologicky nebo literárně-vědecky rozšířená *interpretace* textu učinit biblické texty a jejich symboliku bez metodického

<sup>51</sup> Srv. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus II, EKK I/2, Zürich aj. 1990, 64–68.

<sup>52</sup> Srv. modely psychologicky formovaného ‚interakčního‘ výkladu u B. Winka, Bibelauslegung als Interaktion, Stuttgart 1976; též, Bibelarbeit, Stuttgart 1982; T. Vogt, Bibelarbeit, Stuttgart aj. 1985; K. H. Berg, Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, München – Stuttgart 1991, 169nn.

<sup>53</sup> Srv. např. práci G. Theißena, cit.d. (pozn. 21).

<sup>54</sup> Tak právem G. Lüdemann, cit.d. (pozn. 8), 45n.

<sup>55</sup> Srv. k tomu zevrubně A. A. Bucher, cit.d. (pozn. 22), 103nn, 167nn.

<sup>56</sup> Srv. k tomu G. M. Martin, Bibliodrama als Spiel. Exegese und Seelsorge, Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 68 (1979), 135–144; T. Schramm, Bibliodrama und Exegese, in: A. Kiehn etc. (Hrsg.), Bibliodrama, Stuttgart 1987, 116–135.

nátlaku živé a záživné. I psychologické vědění může ztuhnout v pouhou učinnost v Písmu.<sup>57</sup> Naznačené cesty ‚celistvější‘ nebo ‚vícedimenzionální‘ exegeze je proto třeba vidět v horizontu *theologického* úkolu evangelického výkladu Písma: Nejde přitom o nic menšího než o provádění praktické hermeneutiky Božího slova, která neponechává otevření smyslu a významu biblických textů v oblasti teoretického rozumu, nýbrž zahrnuje současnou zkušenost čteného a zvěstovaného slova a ve výkladu uvažuje pod premisou: „*Ecce, hic est Christus et Spiritus eius*“.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Tak M. Kassel, cit.d. (pozn. 26), 45.

<sup>58</sup> M. Luther, ve své přednášce na list Římanům z let 1516/1517 (vyd. J. Ficker, Leipzig 1908, II, 168, 17), citováno u J. Fischera, cit.d. (pozn. 51), 147n.

## ČESKÉ CÍRKVE V KRIZI ROKU 1938 A V DOBĚ NĚMECKÉ OKUPACE

*Josef Smolík*

**CZECH CHURCHES IN THE CRISIS OF 1938 AND DURING THE GERMAN OCCUPATION** The article reviews the situation of Czech Christianity before World War II and the attitudes of Christians and churches during the occupation. The political crisis obviously brought the different churches closer together in their defense of democratic principles and human dignity, based on their theological position. Only a small group of conservative Catholics fell prey to the idea of the Holy empire of the German nation which would include a Czech enclave. The Catholic resistance took place predominantly in the sphere of diplomacy and intelligence service, while the Protestant resistance was more connected with illegal structures and armed struggle (e. g. assassination of Heydrich). The dominant attitude of the Czech churches was that of human and ecumenical solidarity and truthfulness to humanistic and democratic traditions.

Podnětem k tomuto článku byl jednak zájem odborníků na současnou církevní dějiny v cizině, zejména ve Spolkové republice, jednak požadavek minulého synodu českobratrské církve zabývat se touto problematikou. Vedla mě k tomu i profesní snaha v oblasti praktické teologie, která nemůže porozumět současné teologické a ekumenické situaci církve bez důkladných studií nedávné minulosti, byť se svými definitivními soudy musí být velice opatrná. V tom smyslu je tento můj článek spíše podnětem k dalšímu bádání než hotovým výsledkem. Omezil jsem se na české církve, i když studium církve německé u nás a církví na Slovensku do této souvislosti úzce patří. Za to jsem se pokusil rozšířit obzor ekumenický.

Od roku 1938 do roku 1945 probíhal život v českých církvích ve třech politických útvarech.<sup>1</sup>

Až do Mnichova (konec září 1938) se odehrával v Československé republice, První republice, jejímž presidentem byl v té době nástupce T. G. Masaryka, Dr. Eduard Beneš, od Mnichova do okupace (15. 3. 1939) ve federální republice Česko-Slovenské, Druhé republice, jejímž presidentem byl Dr. Emil Hácha a po okupaci žily církve v Protektorátu Čechy a Morava

<sup>1</sup> K. Adamová, K. Zavacká, K. Kaplan, K ústavnímu vývoji v českých zemích a na Slovensku v letech 1938–1948, Praha 1992, Ústav pro soudobou dějiny.

pod státním presidentem Dr. E.Háchou a protektory Konstantinem von Neurathem, Reinhardem Heydrichem, Kurtem Daluegem a Wilhelmem Frickem. Říšským ministrem pro Protektorát byl Karl Hermann Frank.<sup>2</sup>

### *České církve před druhou světovou válkou*

Pro pochopení vnitřní situace českých církví a jejich vzájemného vztahu v období 1938–1945 je nutné načrtnout alespoň v hrubých rysech dějinné pozadí První republiky (1918–1938). Po pádu Rakousko-Uherské monarchie zůstává v Čechách a na Moravě římsko-katolická církev církví většinou s episkopáty v Praze (arcibiskupství), v Litoměřicích, Českých Budějovicích, Hradci Králové, v Olomouci (arcibiskupství) a v Brně. Pod vlivem hnutí „Pryč od Říma“ ji opustil značný počet členů. Vznikla nová církev československá se svými 700 tisíci členy s aspiracími být obdobně jako církev anglikánská církví národní. Také českobratrská církev evangelická, unie reformovaných a luteránů získala nové členy i nový seniorát (plzeňský). Vedle toho žili na území republiky pravoslavní (ruští exulanti, sbory na Moravě) a protestantské denominace, jimž se mimo Jednotu bratrskou nedostávalo stejného právního postavení jako církví československé a českobratrské. Byli to kongregacionalisté – Jednota českobratrská, baptisté – Jednota Chelčického, které se už svými jmény hlásily k české reformaci, a ve dvacátých letech přišli metodisté. Počet jejich členů zpravidla nepřevyšoval deset tisíc. Úzká spjatost římsko-katolické církve s rakouskou monarchií způsobila, že byla vnímána jako církev, která se svými postoji za války z národního společenství vydělila. Dějinný vývoj vynesl do popředí protestantskou menšinu s jejím chápáním české reformace (J. Hus, J. A. Komenský) jako vrcholu českých dějin a ideového zdroje Masarykových demokratických ideálů humanity. Postupně ovšem nabývala katolická církev, zejména v době hospodářské krize, ztracené pozice v národním životě. Svědčil o tom například celostátní sjezd katolíků v roce 1935 za

<sup>2</sup> O životě církví v této době existuje velice málo vydaných pramenů nebo publikovaných článků. Situace církví na Slovensku byla odlišná. Pro ni existuje např. pramenná edice „Vatikán a Slovenská republika 1939–1945“, Bratislava 1992. Ani nejnovější zpracování tohoto období jako studie Tomáše Pacáka, JUDr. Emil Hácha (1938–1945), Praha – Horizont 1997, Pod ochranou říše, Praha 1998, Český fašismus (1938–1939) a kolaborace (1940 až 1945), Praha – Práh 1999, Dettlef Brandes, Češi pod německým protektorátem. Okupační politika, kolaborace a odboj 1939–1945, Praha, 1999 (překlad z němčiny I. díl 1969, II. díl 1975) nevěnují českým církvím tematickou pozornost. Zmínky o nich se objevují jen sporadicky.

účasti pařížského kardinála, papežského legáta Verdiera v Praze. Lidová strana zastávající zájmy katolické církve byla pod vedením významného politika kněze Msgr. Jana Šrámka nedílnou součástí vládnoucí koalice. Počet jejích členů s blížící se krizí 1938–1939 narůstal, v Praze byla čtvrtou nejsilnější stranou. Pod Šrámkovým vedením podporovala jeho lidová strana Masarykův program humanitní demokracie. V tom se ostře odlišovala od lidové strany na Slovensku vedené Andrejem Hlinkou. Dokladem Šrámkova demokratismu v politice je i to, že byl v době Protektorátu předsedou exilové vlády v Londýně.

Protestanté byli sdruženi v *Kostnické Jednotě*, která vznikla již v Rakousku-Uhersku jako ekumenická organizace na podporu české reformační tradice v katolickém státě. Jejím orgánem byl týdeník *Kostnické Jiskry*. Vedle toho vyvíjela ekumenickou činnost *Akademická YMCA*. Jako specifická odnož světové YMCA zastávala kriticky masarykovskou linii a ve svém měsíčníku *Křesťanská revue* prosazovala vliv evangelia do veřejného života (J. L. Hromádka, E. Rádl).

Po roce 1937 roste v republice pocit ohrožení, který se prohlubuje, když německá menšina vedená K. Henleinem stupňuje své nároky. Situace se radikalizuje a diferencuje. Protestanté se intenzivněji ztotožňují s demokratickou republikou, ve které vidí dar Boží Prozřetelnosti a doklad dějinné spravedlnosti. Tento postoj se v následujících letech promítne do neohroženého, hrdinského ilegálního boje proti nacismu, do obětí životů v době Protektorátu. Evangelíci bedlivě sledují, co se děje v Německu a mezi Němci u nás.<sup>3</sup>

Mají zprávy od pronásledovaných skupin v Říši, které se uchylují do exilu u nás, zejména od sociálních demokratů. Odtud jasné přesvědčení předcházející evropské politiky, že válečný konflikt s Hitlerem je nevyhnutelný. Čeští evangelíci spolu s občany republiky byli připraveni do takového konfliktu vstoupit. Hromádka, který v třicátých letech kritizoval identifikaci Masarykovy humanitní demokracie s Božím královstvím,<sup>4</sup> se ve spisku „Pochodeň Masarykova“ přihlašuje k Masarykovi a přijímá výzvu Karla Bartha hájit republiku, bude-li třeba, ve zbrani.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Rozbory „teologie“ německých křesťanů najdeme v článkách *Křesťanské revue* z těchto let. V YMCA se analyzuje německé pohanství Rosenbergovo (*Kostnické Jiskry* r. 1938, z 28. 7. 1938 č. 31–2, 198). Evangelíci sledují, že evangelické církevní vedení německé u nás gratulovalo K. Henleinovi.

<sup>4</sup> J. L. Hromádka, *Masaryk* 1930.

<sup>5</sup> Dopis K. Bartha byl otištěn v *Prager Presse* 25. 9. 1938.

V dopise, který vstoupil do ekumenických dějin, Barth píše: „Každý český voják, který bude bojovat a trpět, bude to činit i pro nás ... i pro církev Ježíše Krista.“ V projevu v československém rozhlase 25. 9. 1938 Hromádka prohlásil: „Ať přijde mír či válka, mohou to být pro nás slavné dni, když ve víře v prozřetelnou vládu Boží nad národy a státy poznáme své chyby a hříchy, zvedneme prapor pravdy a lidskosti, spravedlnosti a svobody. Pracujme – a bude-li třeba – bojujme. Netřesme se a odevzdejme svou při Pánu nad světem a nad národy.“<sup>6</sup>

Zatímco se stanoviska protestantů radikalizovala, v katolických kruzích dochází k diferenciaci. V převážné většině je katolicismus vůči republice zásadně loyální. Pražský arcibiskup, kardinál Karel Kašpar, usiluje o zachování míru, jedná s lordem Runcimanem, který je poslán britskou vládou.

Objevují se však i hlasy, které v krizi republiky vidí potvrzení svých pochyb, zda cesta nastoupená po roce 1918, na níž byla katolická tradice většiny obyvatelstva jakoby odsunuta na okraj, byla dobrá a správná. Tyto hlasy vidí českou národní tradici rozdílně, kloní se k autoritativnějšímu pojetí, přicházejí podobně jako v Rakousku s představou stavovského státu. S obdobnými názory se bylo možno setkávat již od poloviny třicátých let u některých katolických literátů a časopisů.<sup>7</sup>

Ač tyto hlasy v následujících letech zcela nezmlkly, ba mohly nacházet německou podporu, nepronikly do národního vědomí a neovlivnily přímo politický vývoj následujících období. Římsko-katolická církev u nás, narozdíl od jiných zemí, vytrvala pevně ve svém vedení v odporu k fašismu, jak prokazuje další vývoj.

### *Po Mnichově*

Mnichov ovšem znamenal veliký otřes a zásadní změnu situace. President Beneš odstupuje 5. října 1939. Do čela státu byl zvolen Dr. E. Hácha. Už volba a vše, co s ní bylo spojeno, signalizuje hluboké změny, ke kterým došlo. Volbě byl přítomen diplomatický sbor v čele s papežským nunciem S. Ritterem, který po rozpadu Československa Prahu na protest po dobu války opustil. Druhý den po volbě se konalo v pražské katedrále slavnostní „Te Deum,“ ukončené hymnou „Svatý Václave.“ Pražský arcibiskup, kardi-

<sup>6</sup> J. L. Hromádka, *Lidé a programy*, Praha 1939, 64.

<sup>7</sup> V časopisu „Obnova“ tlumočí názory pravicového katolicismu spisovatel Jaroslav Durych, který napsal: „Schvalujeme vše, co proti komunismu podnikl Hitler.“ (viz T. Pacák, *Český fašismus*, 177), srovnej také o přitažlivosti fašismu pro některé intelektuály, *ibid.* 395.

nál K. Kašpar při tom přečetl list papeže Pia XI., ve kterém Háchovi uděloval apoštolské požehnání. Po ukončení mše se Hácha poklonil ostatkům českých světců a na důkaz hluboké úcty políbil roušku lebky sv. Václava.

Už z toho je patrné, že prezident Hácha byl zbožným katolíkem, jemuž se dostalo tradiční katolické výchovy. Katolicismus nabyl v národě v posledních letech velice mnoho z otřesených a ztracených pozic. Hácha měl bohaté styky s katolickou hierarchií a s českou katolickou šlechtou. Ač věrný katolík, byl hluboce oddán demokratickým tradicím První republiky, jak je představoval prezident Masaryk. Po své volbě tomu dal výraz návštěvou Masarykova hrobu. Vůči ostatním konfesím byl snášenlivý, takže po celou válku je možno sledovat u nás konfesijní mír s výjimkou snad jen prvních měsíců Druhé republiky do okupace. Ta sblížila všechny křesťany. Evangelický týdeník Kostnické Jiskry pozdravil z pera K. E. Lányho Háchovu volbu.<sup>8</sup>

Nicméně v krátké době trvání Druhé republiky se objevovaly náznaky, které tento interkonfesijní mír narušovaly a vzbuzovaly obavy evangelíků. Zneklidňovaly je některé jevy, jako např. přenesení paladia české země z Prahy do Boleslavi, zavedení kříže ve školách, úsilí o obnovu mariánské sochy na Starém Městě Pražském. Zdálo se jim, že by myšlenky proti-reformace mohly ožít. V takové situaci chtěli hledat oporu u české pokrokové kulturní fronty.<sup>9</sup> Tyto obavy nacházely výraz na obou stranách (v revuích Na hlubinu, Obnova nebo v Kostnických Jiskrách) v polemických článcích, ukázaly se však jako neopodstatněné. Konec mezikonfesním šarvátkám učinila rázem okupace.

### *Okupace*

Druhá Česko-Slovenská republika byla provisoriem, které skončilo okupací a zřízením Protektorátu Čechy a Morava. Extrémní, pravicově orientovaná seskupení chtěla využít situace. Spojily se a vytvořily Národní výbor svatováclavský, který však se k moci nedostal. Prezidentu Háchovi se podařilo tomuto fašizujícímu nebezpečí čelit. Vytvořil „Národní souručenství“, které svedlo dohromady representanty politických stran (lidová strana byla zastoupena Adolfem Procházkou). Na této platformě hodlaly strany

<sup>8</sup> Kostnické Jiskry z 1. 12. 1938, č. 49, 300.

<sup>9</sup> Tak např. F.Žilka, který navrhuje spojení se svobodnou školou a vědou, KJ z 1. 12. 1938, č. 49, 300.

pokračovat v demokratických tradicích První republiky. Do tohoto programu se zapojily i církve. T. Pasák konstatuje: „V létě roku 1939 bylo již zřejmé, že se v českých zemích vytvořil mohutný opoziční a odbojový proud, jehož významnou součástí byla též římskokatolická církev, jakož i církve protestantské.“<sup>10</sup>

Potvrzením tohoto konstatování jsou masová shromáždění, která proběhla v Čechách a na Moravě v roce 1939, na nichž měly církve významný podíl. Dne 6. května byly převezeny ostatky národního básníka K. H. Máchy z Pantheonu v Národním museu na vyšehradský hřbitov. Průvod sledovalo na sto tisíc Pražanů. Smuteční obřad vykonal vyšehradský kanovník Msgr. Bohumil Stašek. Dne 30. dubna se sešlo na 90 tisíc lidí na církevním shromáždění u Terezína. Předsednictvo „Národního souručenství“ se účastnilo shromáždění k poctě Jana Husa na Staroměstském náměstí, které uspořádaly evangelické církve. Nejsilnější protestní akcí, které se účastnilo politické vedení Protektorátu, byla římskokatolická pouť u Domažlic, kde se sešlo téměř 200 tisíc věřících. Kázal na něm Msgr. B. Stašek, který si svoji odvahu později odpykával dlouholetým pobytem v koncentračním táboře. Gestapo označilo jeho řeč jako „pobuřující“ (aufwühlend nationale Rede).<sup>11</sup>

Vedle těchto veřejných protestů probíhal ilegální odboj, který v mnohém zůstával německým okupantům skryt. President Beneš a exilová vláda v Londýně měli spojení s předsedou vlády generálem Aloisem Eliášem a s prezidentem Háchou, na čemž se podílela katolická hierarchie a někteří členové české katolické šlechty. O úzkých kontaktech s katolickými kruhy svědčí také skutečnost, že president Beneš si vyžádal pro práci v Londýně představitele Lidové strany Msgr. Jana Šrámka a Msgr. Františka Hálu, kteří se dostali přes hranice u Ostravy ve vagonu pod uhlím.

Katolická Charita spolupracovala na pomoci rodinám důstojníků, kteří emigrovali do zahraničí. V této práci se angažoval podplukovník duchovní služby v armádě Jaroslav Janák.<sup>12</sup> President Hácha věnoval k tomuto účelu 500 tisíc korun, které byly na příkaz předsedy vlády uloženy v Zemské bance na hesla „Sv. Václav“, „Sv. Ludmila“ a „Sv. Prokop“.

<sup>10</sup> T. Pasák, *Český fašismus*, 256.

<sup>11</sup> Srovnej T. Pasák, *Český fašismus*, 75.

<sup>12</sup> O. Pejs, *Duchovní služba ve vládním vojsku*. in: *Historie a vojenství*, roč. 44, č. 2, 1955, 50–88.



Jak jsem již zmínil, byly Háchovy a Eliášovy styky s Benešem zčásti zprostředkovány hodnostáři katolické církve. Významnou roli při tom hráli příslušníci české katolické šlechty, kteří byli účastníky odboje, F. Schwarzenberg a Zdeněk Bořek Dohalský, jehož bratr Msgr. Antonín, člen metropolitní kapituly, byl jako sekretář arcibiskupství blízkým spolupracovníkem kardinála K. Kašpara. Dohalský jako člen odbojové skupiny ÚVOD udržoval styky Londýna s Háchou a s Eliášem.<sup>13</sup> Oba Dohalští, Bořek i Antonín, zahynuli v koncentračních táborech.<sup>14</sup> Persekuce katolické církve byla zejména v Praze velice silná.<sup>15</sup>

Velice důležitou roli v odboji hrálo hnutí pod vedením Dr. Vladimíra Krajiny, které bylo v úzkém spojení s Londýnem, jehož instrukce plnilo. Do tohoto odbojového hnutí se zapojili evangelíci, kteří byli členy Akademické YMCA. V Černý ve svých „Pamětech“ výslovně jmenuje „skupinu YMCA a vůbec mladší intelektuální složky Církve československé, která měla našemu odboji dodat řadu nesmírně obětavých pracovníků zanícených přímo náboženského, jejichž jména opravdu nelze pominout: tajemníci YMCA dr. Jaroslav Šimsa (někdejší Masarykův knihovník, redaktor Křesťanské revue), dr. Miroslav Kohák, dr. Jaroslav Valenta, brněnský docent dr. Robert Konečný, nakladatel Fr. Laichter a ředitel od Laichterů ing. Jan Friedl, Václav Žižka, někdejší tajemník Unitarie a v té chvíli sekretář Národního souručenství na Florenci aj.“<sup>16</sup> Hned od počátku patřil do odboje také Dr. Rudolf Mareš.<sup>17</sup> Závažnými úkoly byl pověřen J. Valenta.<sup>18</sup> Organi-

<sup>13</sup> V. Černý, *Křik koruny české, Paměti 1938–1945, Náš kulturní odboj za války*, Brno 1992, 215.

<sup>14</sup> Z. Bořek Dohalský, redaktor Lidových novin, byl v únoru Gestapem umučen v Terezíně, Antonín zemřel 1942 v Osvětimi, přežil jedině bratr František, který byl vězněn v Dachau.

<sup>15</sup> T. Pasák, *Persekuce katolické církve v Praze v letech 1939–1945* in: *Milenium břevnovského kláštera 993–1993*, Praha, Karolinum 1993, 293–309. O persekuci na Moravě píše F. Vašek, *K persekuci a odboji duchovních na Moravě* in: *Poceta svobodě*, Brno, Masarykova univerzita 1995, 55–60. O persekovaných evangelických farářích zpracoval Mgr. O. Volf materiál archivu syn. rady Československé církve evangelické ve své písemné práci pro ETF v Praze. Mnoho materiálu je také v *Kostnických Jiskrách* ročník 27, 1945.

<sup>16</sup> V. Černý, cit. Dílo, 141n. Členové YMCA se podíleli na odbojové organizaci Petiční výbor Věrní zůstaneme (PVVZ) a na hnutí Ústřední výbor odboje domácího (UVOD) od roku 1940.

<sup>17</sup> V. Černý, op. cit., 285. R. Mareš se spolu s J. Valentou podíleli od dubna do konce května 1942 na Krajínově vysíláče.

<sup>18</sup> Svědčí o tom skutečnost, že v lednu 1943 předal prostřednictvím F. Škarvana prezidentu Háchovi dopis, ve kterém prezident Beneš podával rozbor situace. Meritem dopisu byla výzva k manifestační abdikaci prezidenta Háchy. Srovnej T. Pasák, *JUDr. Emil Hácha*, 182.

zace byly prozrazeny a jejich členové skončili v koncentračních táborech, kde téměř všichni byli popraveni nebo zahynuli.

Významnou síť si odbojové hnutí vybudovalo v rodinách členů Česko-bratrské církve a Jednoty bratrské v severovýchodních Čechách. V. Černý píše: „Tato končina vepsala do dějin našeho odboje v období UVOD kapitulu poslední, a to je kapitola skvělá.“<sup>19</sup> Ilegální práce zde začala již v roce 1939, kdy Jaroslav Šimsa navštívil v Turnově faráře Jednoty bratrské Pavla Glose. Zde se skrýval za spolupráce evangelických rodin a v kontaktu s Valentou a Marešem hlavní muž odbojové práce, Krajina, než došlo k jeho zatčení v září 1942.

### *Motivy odbojové činnosti křesťanů*

Po válce se rozpoutala prudká polemická diskuse, když Bohuslav Pospíšil vyjádřil stanovisko, že „postoj církve v boji proti fašismu neplynul z pouhé solidarity. Mnohem spíše tu šlo o ztotožnění s národem, přičemž církev již ztrácela téměř svou křesťanskou svébytnost ... Prostí údové i vůdcové církve bojovali sice svůj boj statečně, ale nedovedli dost ostře vidět svou úlohu v perspektivě víry a své jednání motivovat teologicky.“<sup>20</sup> Není pochyby o tom, že tyranie Protektorátu vzbuzovala a podněcovala český nacionalismus, který pronikl do veřejného života a stával se po válce programem levicových a ještě více pravicových stran. Nicméně církve tomuto nacionalismu slepě nepropadly, jak ukazují hlasy proti transferu sudetských Němců a Maďarů.

Nejhlubší motivací evangeliků v YMCA bylo chápání evangelia v jeho průmětu do poloh lidství, lidské důstojnosti a lidskosti, dnes bychom řekli lidských práv, což bylo spojeno s univerzálním, nikoli jen národním horizontem. Odkaz Jaroslava Šimsy podává pronikavý vhled do hloubek biblické víry, která ve své čiré lidskosti překračuje nacionální fronty a vede ke smíření.<sup>21</sup> Také Jaroslav Valenta, krycím jménem „Hanuš“, původně pří-

<sup>19</sup> Tamtéž, 306.

<sup>20</sup> B. Pospíšil, Službou k svobodě. In: Od reformace k zítřku, vyd. A. Molnár, J. B. Souček, L. Brož, B. Pospíšil, J. L. Hromádka, Praha 1956, 179–212, 195.

<sup>21</sup> J. Šimsa a M. Šimsová, Úzkost a naděje, Praha 1969. V. Černý k této knize poznamenává: „Je to kniha krásná, monument hodný muže, jenž byl svou kulturou, jasnou prostotou, odhodlanou obětavostí a pokorou před Bohem vzorem českého vzdělance. Jaroslav Šimsa zemřel v koncentračním táboře v Dachau nákazou skvrnitého tyfu 8. února 1945.“ Cit. Dílo, 142n. Viz též článek J. B. Součka Za Jaroslavem Šimsou, in: Kostnické Jiskry, roč. 27, č. 13, 1945, 68, 70.

služník Církve československé, získaný pro bratrství Jaroslavem Šimsou, byl výrazným křesťanským vyznavačem, jak svědčí jeho dopis, který otiskl V. Černý. V dopisu čteme na závěr: „A ještě pro větší jasnost říkám, že je nutno se konfrontovat s Bohem biblickým a Ježíšem Kristem evangelií a víry apoštolské, a že je chybné zakřikovat toto hlásání jako dogmatické a církevní.“ Černý k tomu poznamenává: „Takový byl „Hanuš,“ toto byly jeho životní jistoty, takové – náboženské tedy – byly niterné důvody, které ho přivedly do odboje. Činitel YMCA jako Šimsa a Kohák, nastoupil skromně a bez řeči na jejich místo, když padli. S nimi a Krajinou, Drábkem, Laichterem, kpt. Morávkem představoval družinu, kterou do našeho odboje, na jeho čelná místa a k úkolům krajního sebeobětování vyslala Církev Bratří, naposled se touto mladou generací, pronikavě zasaženou T.G.Masarykem, v našem veřejném životě slavně zaskvěvší.“<sup>22</sup> Černý, ač vůči církvím značně nedůvěřivý, nemohl nerozpoznat křesťanské motivy u těchto mužů, které B. Pospíšilovi unikly.

Na katolické straně a u katolické šlechty jistě spolupůsobily obavy o jejich postavení, u šlechty i o majetky. To však nebyly motivy jediné a hlavní. V katolictví žila idea státnosti, jak ji představovala tradice svatováclavská. Hájit tuto státnost, která existovala před Rakouskem a před Masarykovou republikou, zastávat se její kontinuity znamenalo přiznat se k tradici křesťanského univerzalizmu a popřít exklusivní nároky nacistické ideologie.

### *Heydrichova éra*

K radikální politické změně německé vyhlazovací taktiky došlo, když prozatímní protektor von Neurath byl vystřídán R. Heydrichem a předseda vlády A. Eliáš byl v září 1941 zatčen. Tlak na veřejný život nabyl nesnesitelné podoby. Dne 27. května 1942 došlo k atentátu na Heydricha, což byl vrcholný čin rozsáhlé sítě odbojového hnutí. Atentát byl vykonán na příkaz londýnské vlády s cílem získat u britské vlády zajištění hranic předmnichovské Československé republiky a odvolání Mnichova, což se podařilo. Zatímco v domácím odboji nebyl na atentát při jeho přípravách jednotný názor, odbojové hnutí, na kterém se podíleli evangelíci a pravoslavní, příkaz Londýna přijalo a podílelo se na přípravách atentátu. Významný podíl na tom měli členové církve pravoslavné, farář Vladimír Petřík,

<sup>22</sup> V. Černý, *tamtéž* 284.

pracující v odboji, a farář Číkl, oba z kostela na Zderaze, a z vedení církve biskup Gorazd a předseda Rady Sonnevend, který projednal propůjčení krypty kostela.<sup>23</sup> Po úspěchu atentátu se členové odbojové skupiny skrývali v kostele na Zderaze. Po prozrazení byli všichni členové pravoslavné církve, kteří měli na atentátu podíl, popraveni. Mezinárodním symbolem řádění Gestapa po atentátu na Heydricha se stalo vypálení Lidic a poprava mužských obyvatelů. Římsko-katolický farář v Lidicích volil smrt se svými farníky.

### *Židé a církevní život*

Když přišel Heydrich do Prahy, bylo na území Protektorátu 88 105 židovských osob. Na konferenci ve Wannsee bylo 12. ledna 1942 město Terezín definitivně určeno jako dočasné průchozí ghetto, jako přestupišť do likvidačního koncentračního tábora Osvětimi. Z 86 934 terezínských vězňů, kteří byli deportováni na Východ, jich přežilo 3 097. Veškerá protizidovská opatření byla říšskoněmeckou záležitostí, neboť v očích Němců se „Češi odmítají vypořádat s židovským problémem na vlastní pěst... Židé jsou jejich přátelé.“<sup>24</sup>

Život církví ve sborech a na farnostech byl pod kontrolou Oddělení pro církevní záležitosti při Gestapu v Praze, v Petschkově paláci. Církev žily „v temných katakombách mlčení, útrap a ponižování člověčenství,“ jak jejich situaci hodnotí tehdejší představitel evangelické církve J. Křenek.<sup>25</sup> Po Mnichovu ztratily české církve okleštěním republiky některé sbory a farnosti na území Sudet, byly však s nimi alespoň administrativně ve

<sup>23</sup> V. Černý, tamtéž, 273, uvádí, že odboj se obrátil i na kanovníka Ottu Stanovského, který byl popraven v koncentračním táboře 1945.

<sup>24</sup> T. Pasák, JUDr. Emil Hácha, 182. Tamtéž: „K. Ziemke 15. října 1941 prohlásil: „Naši nepřátelé (Židé) jsou jejich přátelé a naše chování vůči Židům jim napovídá, jak asi jednou budeme zacházet s Čechy.“

T. Pasák zmiňuje, že s odvoláním na iniciativu Národního souručenství vyslovil J. Ježek Háchovým jménem požadavek, aby Židé byli izolováni vykázáním společného ubytování a aby židovský majetek byl zabaven. Velitel německé bezpečnostní policie H. Bohme však dal dopisem 3. listopadu 1941 najevo, že veškerá protizidovská opatření jsou německou záležitostí.

O persekuci Židů existuje řada studií: Toman Brod, *Genocida Židů za nacistické okupace*, in: *Národ se ubránil 1939–45*, vyd. J. Černín, Praha 1995; V. Fischl, *Čsl. vláda v exilu a Židé*, in: *Osud Židů v Protektorátu*, Praha 1991, 117–158; M. Kárný, *Genocida českých Židů*, in: *Terezínská pamětní kniha*, vyd. M. Kárný, Z. Schindler, M. Kárná, Praha 1954.

<sup>25</sup> Z pastýřského listu synodního seniora sborům českobratrské církve evangelické, in: *Kostnické Jiskry*, roč. 27, č.14, 1945, str. 76.

spojení. Kanovníci, faráři, kazatelé byli v koncentračních táborech, v nichž řada z nich zahynula. Také stovky členů církví, podílejících se na podpoře odboje a později partyzánů, zahynuly v koncentračních táborech. Před církvemi je úkol zveřejnit jejich jména a ocenit jejich přínos pro naši svobodu.

Censura tvrdě omezovala tisk i církevní projevy. Církevní časopisy se snažily pokračovat ve své tradici, instrukce censury přijímaly váhavě a omezeně (např. Kostnické Jiskry přinášely rubriku Vojensko-politický přehled, kde otiskovaly oficiální zprávy, jinak se o aktuálním dění nezmiňovaly). Práce nedělních škol a práce mezi mládeží musela být organizačně vtělena do církve, nesměla se díť na samostatné spolkové platformě, jak tomu bylo za První republiky. Teologické fakulty byly jako součást univerzit zavřeny, církve organizovaly bohoslovecké studium ve své režii ilegálně. Evangelizace a misie se nemohly konat, konventy a synody se sice scházely, avšak bez přístupu veřejnosti. Na konci války způsobily nálety ztráty na budovách. Život církve se soustřeďoval na bohoslužby a na práci sociální. Významné bylo dílo P. Pittera. Ekumenické vztahy se prohlubovaly. Na stránkách evangelického církevního tisku nalézáme zprávy o jednání mezi církví českobratrskou a Jednotou bratrskou. Také metodisté promyšlejí otázku jednoty církve v širších souvislostech, než jsou souvislosti národní.

### *Kolaborace*

Po pádu vlády generála Eliáše se stala kolaborace reálnou politickou mocí. Měla svoje oficiální jméno: pěstování svatováclavské tradice. Němci se snažili tento ideologický základ kolaborace rozpracovat a využít. Ideje svatováclavské se chopili někteří čeští historici, medievalisté a některé katolické kruhy.<sup>26</sup> Tyto hlasy se snažily proniknout do českého kulturního života. V představách historiků „katolicko-universalistické observance“<sup>27</sup> ... „tkvěla představa První Říše německého jazyka, do jejíž nadnárodní, křesťansko-humanistické a latinizující ideality se ... český národ dobře nevešel. Dokonale jim při tom chyběl historický smysl skutečný, mezi Římskou říší Karla Velikého a Říší Hitlerovou rozdíl neviděli, jejich „historický smysl“ byl totiž veskrze negativní ... určený prostě nenávisť k Masarykovi.“<sup>28</sup>

<sup>26</sup> V. Černý zmiňuje cestu skupiny katolíků do Říma už v roce 1939, která se setkala s ministrem Ciaou a jednala o českém prostoru v souvislosti s „českým kurfiřtstvím v říši,“ op.cit. 353.

<sup>27</sup> V. Černý, op. cit., 354.

<sup>28</sup> Tamtéž.

Významnou roli v tom všem hrál pracovník presidentské kanceláře Josef Kliment. Kliment zastával názor o obnově Svaté Říše německého národa v přesvědčení o trvalém včlenění českých zemí do sféry Velkoněmecké říše. Kliment byl „ideovým nositelem kolaborace.“<sup>29</sup> Ovlivňoval postoje presidenta Háchy v době, kdy se jeho zdravotní stav natolik zhoršil, že nebyl schopen odporu.

Je ovšem třeba podtrhnout, že orientace na svatováclavskou tradici neznamena pro oficiální kruhy římsko-katolické církve a pro Háchu při jeho volbě přijetí její německé interpretace, která zbavovala Protektorát jeho státnosti a autonomie a přiřazovala jej k Říši. Řada počinů Háchových po jeho zvolení dokládá, že Protektorát chápal na základě Hitlerových slibů jako autonomní stát. Také česká šlechta rozuměla svatováclavské tradici jinak než Němci. Dokladem je místo z „Paměti“ Františka Schwarzenberga, který připravil po poradě s Msgr. Stanovským v roce 1938 na den sv. Václava řeč pro Čsl. rozhlas, kterou Němci nepovolili vysílat. Schwarzenberg odmítal názor, že sv. Václav zapojil Čechy do Svaté říše římské. „Svatá říše římská měla být světová říše, která měla spojit národy se stejným právem.“<sup>30</sup> Pro představitele katolické církve představovala svatováclavská tradice tradici katolického univerzalizmu, v němž jsou si všechny národy rovny. V tom smyslu byla radikálním protikladem jejímu zneužití německou ideologií.

Nicméně Němci této tradice ke svým cílům hojně využívali a to tím více, čím více slábl jejich vliv a na váze nabýval Sovětský svaz. Opřeli se o tradici václavskou ve chvíli nejtěžší tragedie národa, v době po atentátu na protektora Heydricha. President Beneš cítil v exilu potřebu k tomu zaujmout stanovisko. Ve svém poselství „Dnes není doba knížete Václava – Nepovolit“ k 28. říjnu 1941, říká: „Organisují se celá procesí nejrůznějších delegací na pražský hrad – dělníci, rolníci, inteligence, umělci – a nařídí se jim podle receptu věhlasného historika prof. Pfitznera nacistické stupidnosti o politice knížete Václava, o německém císaři Karlu IV., o německém říšském městu Praze, o německém Grossraum a Lebensraum a zařazení českého národa do německé říše.“<sup>31</sup> Mezi těmi, koho německá propaganda hnala na procesí na hrad, nejsou zmiňováni křesťané a církev. Řešení vztahu k nim si německý režim ponechával až na dobu po vítězném válce. Po zku-

<sup>29</sup> T. Pasák, *Fašismus*, 387.

<sup>30</sup> V. Škutina, *Český šlechtic František Schwarzenberg*, Rozmluvy 1990, 90n.

<sup>31</sup> E. Beneš, *Šest let exilu a druhé světové války. Řeči, projevy a dokumenty z let 1938 až 1945*, Praha 1946, 143n.

šenostech v Německu byl Hitler ve vztahu k církvím, pokud by šlo o přímý zásah, opatrný.

Pro kolaboraci církví a kulturní fronty měli Němci ještě jeden ideologický nástroj: strach z bolševismu. Kolaborantský ministr školství E. Moravec založil Ligu proti bolševismu a testoval lidi z kulturní fronty a církví tím, že je žádal, aby se připojili. Synodní senior Josef Křenek spolu s vedením církve odmítl se k Lize připojit, což znamenalo, že musel on i synodní kurátor Dr. Antonín Boháč opustit svůj úřad a Prahu. Obdobně tomu bylo i v církvi československé.<sup>32</sup>

### *Konec Protektorátu*

Otázka komunismu a vztahu k Sovětskému svazu určovala poslední měsíce války. Postoje církví se začaly diferencovat. U katolíků a evangelíků rostl příklon k První Masarykově republice a určitý konservatismus. Dokladem příklonu katolické církve k národu a k jeho zápasu za války je volba Josefa Berana, který se vrátil z koncentračního tábora, arcibiskupem pražským. Jsem přesvědčen, že jeho kladný vztah k demokratické republice, ekumenické zkušenosti v koncentračním táboře při setkávání s evangelickými kazateli, otevřely jeho oči, aby zhodnotil zkušenosti našich dějin v 17. století, a zapálily jeho srdce, aby pak na II.vatikánském koncilu se zastal svobody svědomí ve věcech víry. V politické oblasti se katolíci soustřeďují kolem Šrámkovy lidové strany. Pro evangelíky zůstává problémem, zda se mají účastnit politického života a zasazovat o věci církve prostřednictvím politické strany, jak o tom píše J. B. Souček.<sup>33</sup>

Součka ovšem začíná zneklidňovat český nacionalismus ústící do nenávisti.<sup>34</sup> V československé církvi došlo hned po revoluci v květnu 1945 k změně celého jejího vedení.<sup>35</sup> Jména nových představitelů ukazují, že v československé církvi byly silné tendence, které se stavěly kladně k novému sociálnímu pokusu, jak jej požadovali komunisté. Kaplan pravoslavné církve Vladimír Petřík, který studoval v Bělehradě, věřil před svým umučením v obrodné síly pravoslaví v Sovětském svazu.<sup>36</sup> Vatikán poslal do

<sup>32</sup> Exil bratra synodního seniora, in: KJ roč. 27, č. 17-18, 1945, 92.

<sup>33</sup> J. B. Souček, Jak politicky uplatňovat naše křesťanství?, in: KJ roč. 27, č. 16, 1945, 86.

<sup>34</sup> J. B. Souček, Vychovávat k nenávisti? in: KJ roč. 27, č. 25, 1945, 134.

<sup>35</sup> Nové vedení československé církve, in: KJ roč. 27, č. 19, 1945, 99.

<sup>36</sup> A. F., Památka ThDr. Vladimíra Petříka, in: KJ roč. 27, č. 33, 1945, 184.

republiky chargé d'affaires R. Fordiho a vyčkával. Košický program nechával otázku postavení církve otevřenou, odluku nepožadoval.<sup>37</sup>

Situace byla situací svobody. České církve uhájily v očích národa svou věrohodnost. I V. Černý, jinak velice ostrý kritik všech extrémních hlasů v katolictví, píše: „Rozhodl jsem se prostě vidět český katolicismus výhradně v křesťanské statečnosti těch tisíců prostých věřících i skromných kněží, kteří po celou dobu války nelitovali nebezpečí ani krve v boji za lidskou pravdu.“<sup>38</sup> V pohledu zpět na léta válečná píše J. B. Souček: „Žádné církvi není možno vytkat národní nevěrnost nebo nespolehlivost. Byl-li v některých evropských zemích postoj vedoucích představitelů katolické církve nevýrazný, pak to neplatí o římsko-katolické církvi u nás. A tak i když národní odboj podtrhl tradici husitskou, v národě vznikla situace interkonfesionálního míru a naděje na ekumenickou spolupráci, jež začínala nabývat některé obrysy (mírový projev kardinála Berana a evangelických církví v Praze, 1948).“<sup>39</sup>

Ukončíme modlitbou mariánské družiny z roku 1948, v níž se zrcadlí ekumenický duch té doby. Na tištěných letáčích čteme: „Naše rozmluvy s křesťanskými bratry nekatolíky, často plné výsměchu, omezenosti nebo přehánění, naši nesmiřitelnost a přísné posuzování – odpusť nám, Pane. Všechny násilnosti, jež snad byly v dějinách spáchány námi katolíky na našich protestantských bratrech, odpusť nám, Pane. Špatné příklady našeho chování, které zpozdily, zmenšily nebo zničily působení milosti v duších našich křesťanských bratří, odpusť nám, Pane. Opomínání časté horlivé bratrské modlitby za ně, odpusť nám, Pane.“<sup>40</sup>

Jistě také pro naše viny a hříchy se po roce 1948 zahalily tyto slibné perspektivy mlhou a temnými mraky.

<sup>37</sup> dsK, Dojde k odluce státu od církve? in: KJ roč. 27, č. 22, 1945, 117.

<sup>38</sup> V. Černý, op. cit. 197.

<sup>39</sup> J. B. Souček, Jak politicky uplatňovat naše křesťanství?, 86.

<sup>40</sup> Pokání katolíků, in: KJ roč. 33, č. 9, z 26. 2. 1948.



## HOSPODIN A (JEHO?) AŠERA

(probíhající reorientace starozákonní biblistiky)

*Ondřej Stehlík*

**YHWH AND (HIS?) ASHERA** This article contains a transliteration, Czech translation and basic discussion of epigraphic materials from Kirbet-el-Kom and from Kuntillet Arjud. These epigraphic materials are invoking YHWH for blessing concurrently with (his?) Ashera. Although these texts were discovered several decades ago, it was only during the nineteen nineties that a thoroughgoing discussion started. In this discussion it was more and more obvious that a fundamental reorientation of the whole area of Old Testament and related Ancient Near East Religion studies was necessary. In the circles of academic scholars there seems to be ever greater acknowledgement of the fact that the pre-exilic Jewish religion and the religions of surrounding nations formed some kind of „continuum“ sharing the common „pool“ of religious words, images and institutions. Further development of these religions toward diversification was a slow and long lasting process. Thus we have to consider the pre-exilic Jewish religion as a subset of the Canaanite religion, and the OT biblical religion as a subset of the pre-exilic Jewish religion. This thesis is supported by several other examples and by the simultaneous and synergic development in the field of archeology of Late Bronze Age and Iron Age Palestine.

Na podzim roku 1967 se v jedné Jeruzalémské prodejně antikvit objevilo několik předmětů, které zřetelně pocházely z jednoho místa. Vše ukazovalo směrem k malé vesnici mezi Lakíšem, Tell Beit Mirsim a Hebronem, která se jmenuje Kirbet el-Kom. Záchranný výzkum tehdy podnikl William Dever. Kousek za vesnicí objevil dvě rozsáhlejší hrobky. Vevnitř zbylo již jen několik menších předmětů, v hrobkách však našel nápisy. Obzvláště jeden z nich poznamená se značným odstupem doby biblistiku a biblickou religionistiku. Ten nápis je v hrobce, kterou Dever označil číslem 2 a nachází se na sloupu mezi první a druhou komorou. V hrobce bylo nalezeno již jen několik kousků keramiky, která Deverovi umožnila datovat komplex do sedmého století př.n.l. Tím je velice zhruba dána i datace nápisu.<sup>1</sup>

Na nápisu stojí:

1 'ryhw.h' šr.ktbh

2 brk.'ryhw.lyhwh

<sup>1</sup> W. G. Dever: Iron Age Epigraphic Material from the Area of Kirbet el Kom', HUCA – Hebrew Union College Annual 1969–70 (40–41) str. 139–204

3 wmsryh.l'šrth.hwš'lh

4 [ ]l'nzhw

5 [ ]wl'šrth

6 [ ]' [š]rth

Text nápisu uvádíme v podobě, na které se ustálil badatelský konsensus a kterou zachycuje poslední souhrnná edice starověké hebrejské epigrafie.<sup>2</sup> Nápis vytesaný do kamene totiž působí poněkud neobratně, ke konci řádků jsou písmena zhuštěna a forma písmen je celkově poněkud nezřetelná. Část nápisu je rovněž poškozená k nečitelnosti. První tři zcela zachované řádky se můžeme pokusit přeložit následovně:

1 Arijahu Bohatec<sup>3</sup> – nápis jeho:

2 Požehnaný Arijahu Hospodinem

3 a od nepřátel svých(?)<sup>4</sup> Ašerou jeho<sup>5</sup> spasený<sup>6</sup> ...

Tento nápis ve své době zapadl. Jeho čtení a interpretace byly složité, věděli o něm jenom odborníci a ti jej pokládali více za mimořádnost než za důvod zásadního přehodnocení pohledu na předexilní židovské náboženství. Pak však byly objeveny další nápisy.

V letech 1969–70 proběhla archeologická rekognoskace širší oblasti na jihu současného Izraele. Cílem bylo alespoň přibližně určit, kudy vedla

<sup>2</sup> Ancient Hebrew Inscriptions (Corpus and Concordance) ed. G. I. Davies assisted by M. N. A. Bockmuehl, D. R. deLacey and A. J. Poulter, Cambridge University Press 1991. V edici nápis veden pod číslem 25.003.

<sup>3</sup> *h'šr* je pravděpodobně upřesňující přízvisko Arijahuovo, přetlumočení je toliko zkusmé, spíše by mohlo běžet o jméno (nám neznámé) vesnice, odkud pocházel.

<sup>4</sup> *wmsryh* – překládáme od kořene *šrr* – *projevovat nepřítelství*, *m* je směrovou předložkou. Finální *h*, které je však značně nezřetelné, by mohlo být zájmeným sufixem 3sg.m. – o tomto sufixu pojednáme dále.

<sup>5</sup> '*šrth* o smysl koncového *h* se vedou spory. Situaci ztěžuje skutečnost, že neznáme výslovnost. Mohl by to být archaický zájmený sufix 3sg.m.(nezvyklý pro biblickou Hebrejštinu, ale dobře známý v Ugaritštině). Mohla by to být i femininní koncovka, ovšem odhlížející od toho, že '*šrt* má již archaickou femininní koncovku sg. *t* (doloženou například v Ugaritu – *ašrt* je běžná ugaritská forma). Ta však již nemusela být srozumitelná a proto byla přidána pravidelná femininní koncovka. Pokud by běželo o zájmený sufix 3sg.m. pak je tímto zájmenem míněn Hospodin.

<sup>6</sup> *hwš'lh* je možné analyzovat od kořene *j/w/hš'* – *osvobodit, zachránit, spasit*. Pokud kořen označuje adresáty spasení, pojí se běžně s předložkou *l*, finální *h* bude pravděpodobně zájmeným sufixem 3sg.m. (tak například i v Ugaritštině oproti pravidelné biblické Hebrejštině, kde by to byl sufix 3sg.feminina). Můžeme zkusmo překládat *spasení jeho, spasený on*. Zájmený sufix se jistě nevztahuje k Ašeře ani k Hospodinu, spasení je určeno či přičteno Arijahuovi. Kvůli možnostem češtiny překládám poněkud volně.

v předexilní době hranice mezi Judskem a Egyptem. Po tomto průzkumu následovala detailnější archeologická práce. V letech 1975–76 objevili Z. Meshel a C. Meyers zbytky starověké budovy v Kuntilet Ardžud. Meshel a spolu s ním i někteří další badatelé ji nazývají svatyní. Místo se nachází asi 50 km jižně od Kádeš Barnea poblíž obchodní stezky spojující Akabský záliv s Gázou. Budova byla zastávkou na obchodní stezce, o její náboženské funkci se vedou spory – většina badatelů se přiklání k názoru, že sloužila i jako místo náboženského kultu.

Nejzajímavějším nálezem byly nápisy a kresby na dvou *pithoi* – velkých skladovacích džbánech. První publikace nálezů se objevila již v roce 1976.<sup>7</sup> Vzhledem k tomu, že vzájemný vztah kreseb<sup>8</sup> a nápisů je stále předmětem intenzivní diskuse,<sup>9</sup> omezují se pouze na uvedení a překlad nalezených textů, které opět uvádím podle pečlivé souhrnné edice starověkých hebrejských nápisů. Texty jsou datovány do první poloviny 8. století před naším letopočtem.

8.017

1 'mr. '[šyw] h[ml]k. 'mr. lyhl[!'] wlyw 'šh. w[ ] brkt.

2 'tkm. lyhwh. šmrn. wl'šrth

1 Pravit Ašjaw (Joaš?) král:

Prav Jahallelelovi a Joašahovi a[ ]:

Žehnám vám 2 při Hospodinu Šomeronském a při Ašeře jeho.

8.021

1 'mr 'mryw 'mr l. 'dny hšlm. 't brkkt. lyhwh tmn

2 wl'šrth. ybrk. wyšmrk wyhy 'm. 'd[n]y[ ]k

<sup>7</sup> Z. Meshel and C. Meyers: The name of God in the Wilderness of Zin, *Biblical Archeologist* 1976 (39) str. 6–10; Dále Z. Meshel: Kuntillet Arjud: A Religious Centre from the Time of the Judean Monarchy on the Border of Sinai 1978 (Catalog 176, Jerusalem: Israel Museum); Z. Mechel: Did Yahweh Have a Consort? *Biblical Archeology Review* 1979, 5.2:24–35.

<sup>8</sup> Vyobrazení figur – ženské (bohyně Ašera?) a mužských (v tanečních polohách buď s ohonem, nebo obnaženým pyjem).

<sup>9</sup> Tilde Binger (Ashera, Sheffield Academic Press 1996) považuje vzájemný vztah za samozřejmý, J. M. Headly (Some Drawings and Inscriptions on two Pithoi from Kuntillet 'Arjud, VT 37 (1987) str. 180–213, [plánky a kresby na str. 212n]) naopak vyjadřuje značné pochybnosti o vzájemné provázanosti textu a kreseb. Autorka se domnívá, že Kuntillet Arjud bylo místem na přenocování karavan. Nocležníci po sobě zanechávali nápisy, každý co kdo uměl. Někdo namaloval obrázek, někdo opsal abecedu, někdo napsal vzkaz, někdo požehnaní. Texty a obrázky podle ní spolu nesouvisí. Spíš nás seznamují s tehdejsím obyvatelstvem okolí a poměry mezi cestujícími. Část návštěvníků jistě tvořili pastevci s jasně vegetativním citěním (podle obrázků), část vzdělanější cestující.

<sub>1</sub> Pravidl Amrajaw:

Prav pánu mému:

Pokoj<sup>10</sup> tobě.

Žehnám ti při Hospodinu Temany<sup>11</sup> <sub>2</sub> a při Ašeře jeho.

Ať žehná a ochraňuje tě a je s pánem mým.

8.016

<sub>1</sub> lyhwh.htm.n.wl'šrth

O / při Hospodinu Temanya a o / při Ašeře jeho.<sup>12</sup>

Nakonec byl na omítce místnosti nalezen velice porušený text čtoucí:

8.015

<sub>1</sub> ]brk<sup>13</sup>.ymm.wyšb'w[

<sub>2</sub> ]hyt̄b.yhwh [ ]ytnw.l[ ]'šrt[

<sub>1</sub> ]požehnané dny kdy (a) byli uspokojeni<sup>14</sup>

<sub>2</sub> ]prokázal dobro Hospodin[ ]dal[ ] Ašera[

Jak je patrné z transkripce a poznámek k překladu, ani překlad a interpretace těchto nápisů nebyla a není jednoduchá. Texty skrývají mnohé překážky a záludnosti. Jejich hlavní smysl je však zřejmý a dopady pro starozákonní teologii a religionistiku je stěží možné přecenit. Především tyto epigrafické nálezy podnítily s jistým časovým zpožděním proces reinterpretace starozákonní teologie a religionistiky, který stále probíhá.<sup>15</sup>

Starozákonní náboženství bylo theology až na výjimky vnímáno tak, jak si samo přálo a jak se samo projektovalo i presentovalo ve Starém zákonu – jako monolit mojžíšovského zjevení vystupující z temnot egyptského

<sup>10</sup> *hšlm* není jisto, zda prefixální *h* je určitým členem nebo interogativní částicí.

<sup>11</sup> *tmn* – pravděpodobně geografické určení, podobně jako v předchozím textu *šmrm* – Šomeron – Samaří. Přesná lokalizace *tmn* není ale jistá. J. A. Emerton (New Light on the Israelite Religion: the Implication of the Inscriptions from Kuntillet Arjud, ZAW 94 (1982) str.2–20) soudí, že *Temna* je jiným označením pro Edom, nebo pro jeho část.

<sup>12</sup> Text který se může a nemusí vztahovat k výše zmíněným kresbám.

<sup>13</sup> Jiná možnost čtení: 'rk.

<sup>14</sup> Rozdělení textu do jednotlivých vět je vzhledem ke zlomkovitosti materiálu velice nejisté. Text může rovněž číst: ]požehnaný den jejich. A přisahal[ a podobně.

<sup>15</sup> U nás se diskusi výše zmíněných textů (bez jejich překladu) a otázky božské Hospodiny družky věnoval Dalibor Antalík: *Jahve a jeho paredros v náboženství předexilního Izraele*, Religio 1996, 127–138.

otroctví, který byl opracován do sošné podoby sinajskou revelací, posazen na podstavec zajordánských, galilejských a judských kopců a definitivně se vši slávou vestavěn do královské a národní náboženské ideologie Sijónu jednotným impériem Davida a Šalomouna. Prorokům pak zbýval nesnadný úkol aplikovat jej v dějinách, uhlídat a ochránit jedinečnost a čistotu tohoto skvostu před stálými vnějšími i vnitřními útoky pohanství a sklony k modloslužbě. Exilní a poexilní rabíni pak už jenom seděli a všechno promýšleli, zapisovali a do puntíčku počítali.<sup>16</sup>

S tímto interpretačním schématem je nyní v akademickém prostředí konec. Konservativnější badatelé se pokoušeli zabránit zásadnější reinterpretaci předexilního Jahvismu tak, že *'šrth* našich nápisů překládali jako *ašera jeho*. Tvrdí, že *'šrth* není známá západosemitská bohyně, ale pouhý kultický předmět, strom či posvátný sloup, který je dobře biblicky doložený.<sup>17</sup> Apriorně totiž nepřipouští představu, že by se Hospodin mohl vyskytovat v božském páru s bohyní Ašerou. Své tvrzení opírají o skutečnost, že v biblické Hebrejštině nebyvají zájmenné sufixy spojeny s osobními jmény. V poznámkách č.5 a 6 zmiňují některé možnosti vysvětlení finálního *-h*. Nicméně ani zájmenný sufix s osobním jménem není možné vyloučit – každý jazyk je plný výjimek a nepravidelností.<sup>18</sup> Ať tak či onak, je z věčného hlediska nepředstavitelné, aby si lidé žehnali božstvem a zároveň jeho nějakým kultickým předmětem či symbolem.<sup>19</sup> Z pohledu religionistické fenomenologie by to byl velice unikátní a nerovný pár k požehnání – jak poznamenává Tilde Binger.<sup>20</sup> Je-li možné žehnat při Hospodinu a při (jeho?) Ašeře (ašeře?), musí být z podstaty věci Ašera bohem nebo bohyní (Ašerou!).<sup>21</sup> Ve jménu „nebožstev“ se nežehná.<sup>22</sup> Ašera je nadto dobře doloženou

<sup>16</sup> Omlouvám se za poetickou nadsázku a zjednodušení, ale zvažte, zda to není s drobnými odchylkami sumář většiny starozákonních theologií ať již v podobě knih nebo vyučování na různých theologických fakultách a seminářích mnohde až dodnes.

<sup>17</sup> אֲשֶׁרָה se ve SZ vyskytuje v různých tvarech zhruba čtyřicetkrát. Se sufixy, určitým členem, v plurálu jak ženském, tak mužském. To vše ukazuje na kultický předmět.

<sup>18</sup> Nadto si pak jméno bohyně Ašery mohlo podržet původní hypotetický význam *Družka*.

<sup>19</sup> Pozdější židovstvo z úcty k božimu jménu možná vyvine zákryvné a zástupné obraty a bude *přísahat* při Chrámu, Jeruzalému, nebesích atd. (zmínka např. v Mt 5,33–37). To se ale týká přísahy, nikoli požehnání.

<sup>20</sup> Tilde Binger, str.109.

<sup>21</sup> Pokud by v nápisích byla skutečně míněna ašera, jakožto kultický předmět, šlo by jasně o projev zvyvání předmětů (tedy idolatrii – modloslužbu – kterou je ovšem v předexilním náboženství možné předpokládat). Zůstává však úkol upřesnit, s jakým božstvem byla tato ašera asociována, jaké božstvo tato ašera představovala, Hospodina? Ašeru? nějaké jiné božstvo? Žehnat se božstvem a zároveň jeho kultickým vyobrazením nedává smysl,

západosemitskou bohyní, družkou boha Ela – západosemitské hlavy pantheonu. O biblickém ztotožnění (asociaci) Hospodina (יהוה) s kanaanským bohem Elem (𐤀𐤋) není nadto žádných pochyb.<sup>23</sup>

Kdyby se nalezené nápisy s takto těsným vztahem dvou božstev týkaly jakéhokoli jiného náboženství, nezavládly by mezi badateli žádné pochybnosti o jejich vzájemném vztahu. Většina pochybností je v tomto případě diktována především osobní zbožností a úctou a také jistým zdráháním přistoupit k zásadní reorientaci a reinterpretaci oboru.

Starozákonní bádání a blízkovýchodní religionistika provozovaná theologi se totiž zaměřovala po dlouhou dobu především na hledání, zaznamenávání a zdůrazňování rozdílů a odlišností mezi israelským a dobovými náboženstvími. Mezitím se hromadily poznatky a objevy, které ukazovaly právě opačným směrem, na příbuznost mezi biblickým náboženstvím a náboženstvím okolních národů. Objev v Kuntilet Ardžud uvolnily lavinu. To, co si šuškali v sedmdesátých letech religionisti a ugaritologové, se stalo předmětem diskuse v letech osmdesátých a hojně se začalo publikovat v letech devadesátých.

Přes slovně proklamovanou odlišnost a diskontinuitu mezi biblickým a kanaanským náboženstvím prozrazují právě biblická slova (jazyk i biblic-

jak je argumentováno nad čarou. Pokud ašera představovala Ašeru, není zásadního důvodu k takovému rozlišování – ašera a Ašera splývají. Čistě hypotetickou možností, že by představovala nějaké jiné božstvo musíme nechat otevřenou.

<sup>22</sup> Jen si představte, že bychom se žehnali při Hospodinu a při Svatovítské katedrále, nebo protestanté v Čechách že by se žehnali při Ježíši a jeho kalichu. Krom toho tam, kde kultické předměty nabývají takovéhoto podob a funkcí, kde se stávají aktivními předměty uctívání, vzývání, žehnání či exorcismů (v katolicismu občas kříž, Bible v některých proudech latinskoamerického charismatického a letničního hnutí), tam to již z pohledu religionistiky přestávají být čisté kultické předměty, samy jsou obdařeny božskými prerogativy, nabývají podoby idolů, model, stávají se samy pseudo božstvy či plnokrevnými božstvy (v kanaanském náboženství třeba bůh Bet-el – Dům boží, totiž Chrám). Snahu přeznačit bohyni Ašeru jako neživý kultický předmět je skutečně možné ve starozákonním textu vysledovat. Jde ale o přeznačení, tedy reakci, snahu o degradaci bývalé bohyně do podoby předmětu v procesu monoteisace.

<sup>23</sup> Je možné, že ražba termínu אלהים je snahou zastřít i tuto afiliaci. Vzhledem k biblickému a blízkovýchodnímu textovému materiálu byl Hospodin (יהוה) nejprve ztotožněn s hlavou semitského pantheonu Elem (převzal i jeho družku Ašeru) a následně v druhé fázi převzal i tituly a náboženské obrazy spojované s Baalem. Následně po tomto procesu monolatrizace docházelo k purifikaci ve směru k monoteismu (Deuteronomistickému přeznačování - monoteistickému zastírání původního polytheistického či nevyhraněného náboženského stavu). Analýsu značně ztěžuje skutečnost, že všechny výše zmíněné procesy a fáze se do značné míry překrývají a biblický text prošel nejméně jednou důkladnou redakcí. Nálezy dobového epigrafického materiálu poskytují pak vhléd přímo do doby, ve které byly napsány.

ké náboženské obrazy, termíny i vazby) zásadní kontinuitu.<sup>24</sup> Naopak, zásadní diskontinuita mezi biblickým a kanaanským náboženstvím je „wishful thinking“ (přání otcem myšlenky). Snad jediným prvkem diskontinuity mezi Starým zákonem a dobovým pozadím je právě snaha biblického textu takovou diskontinuitu dodatečně literárně generovat redigováním, upravováním a dogmatisováním starších mýtických a legendárních příběhů a metafor.

Stále zřetelněji se ukazuje, že israelské předexilní náboženství je genuinní součástí, podmnožinou a pokračovatelem náboženství kanaanského. Starozákonní biblické náboženství pak je podmnožinou a pokračovatelem náboženství předexilního.<sup>25</sup> V případě Israele a jeho prostředí můžeme směle mluvit o kulturní a náboženské kontinuitě. Náboženství předexilního židovstva se pouze pozvolna vyvíjelo k monolatrii a následně během poexilního období ke striktnímu monoteismu.<sup>26</sup>

Badatelé se nyní znovu vrací k některým pozoruhodným, přece však zapomenutým objevům. Jako příklad může posloužit polytheistická varianta dvacátého žalmu. Tu odhalil již v roce 1944 v Newyorském museu R. A. Bowman<sup>27</sup> na papyru pocházejícím z Egypta. Bowman papyrus zkusmo a zhruba datoval do 4. století př. n. l. S odstupem bezmála čtyřiceti let se k tomuto textu vrátili nezávisle na sobě hned dvě skupiny badatelů.<sup>28</sup> Objevený text je natolik blízký dvacátému žalmu, že texty musí být vzájemně závislé.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Pečlivé studium Ugaritské literatury například ukazuje nejen příbuznost jazyka (ugaritské texty je v podstatě možné překládat s hebrejskou gramatikou a slovníkem v ruce s občasným nahlédnutím do slovníků asyrských a arabských a s přihlédnutím ke specifikům gramatiky místy možná archaičtější), ale i společné vnímání kosmu, brozeb chaosu, podobné pojetí života a jeho údělu, společná podoba a funkce společenských institucí (manželství, království, válka) i náboženských představ a institucí (epiteta božstev, role chrámů, stany jako přibytky pro bohy, obětní terminologie a praxe...).

<sup>25</sup> Jak pregnantně formuluje a dokládá ve své knize Mark S. Smith (*The Early History of God – Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990). Je možné jít ještě dále a všimnout si delší nepřetržité tradice, neboť současný judaismus i křesťanství jsou podmnožinami a pokračovateli, sice divergentními, přeci však pokračovateli, biblického náboženství.

<sup>26</sup> N. Wyatt: heslo Asherah in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, E. J. Brill 1999.

<sup>27</sup> R. A. Bowman: *An Aramaic Religious Text in Demotic Script* JANES 3 (1944) 219–231.

<sup>28</sup> Holandané S. P. Vleeming aj. W. Wesselijs: *An Aramaic Hymn from the Fourth Century* B. C. BiOr 39 (1982), 501–9 a Američané C. F. Nims a R. C. Steiner: *A Paganized Version of the Psalm 20,2–6 from the Aramaic Text in Demotic Script – JAOS 103 (1983) 261–74.*

<sup>29</sup> Do podrobností se zde nechci pouštět, odkazuji na výše zmíněné studie a uvádím anglický překlad ze studie Z. Zevit: *The Common origin of the aramaicized prayer to Horus and the Psalm 20*, JAOS 110 (1990) 213nn. – *1. May Hor answer us in our straits. / 2. May the master ( 'dny) answer us in our straits. / 3. O Bow(man)-in-the-Heavens, shine forth. /*

Nims a Steiner se domnívají, že nalezený papyrus je pohanskou adaptací žalmu 20 (v adaptaci nalézají zbytky původního hebrejského textu – zmíněn YH a Adonaj, a přítomnost nearamejských slov). Vleeming a Wesselius naopak dokládají, že biblický text dvacátého žalmu je jenom jinou adaptací původního kanaanského podkladu (mimo jiné si všímají jména kanaanské posvátné hory Cafon). Sama přítomnost dvojí náboženské varianty ale ukazuje na pozoruhodné kulturně náboženské kontinuum ještě hluboko v poexilní době. Ziony Zevit, z jehož studie jsem v poznámce citoval anglický překlad nalezeného žalmu, se domnívá, že za oběma podobami žalmu leží společná kanaanská a izraelská obětní liturgie.

Jiným příkladem reinterpretace může být známá Měšova Moabská stéla. Dříve se badatelé zaměřovali především na historické okolnosti vzniku. Současná theologie a religionistika se obrátily také k náboženským představám v pozadí. Jak poznamenává J. M. Miller<sup>30</sup> a J. A. Dearman s G. L. Mattingly,<sup>31</sup> Měšova stéla užívá k oslavě vítězství nad Israelem nejen stejných slov, ale i argumentace, která jako by vypadla z oka argumentací deuteronomistického rámce předních proroků (nejzřetelněji knize Soudců). Rozdíl mezi Měšovou stélou a deuteronomistickým rámcem knihy Soudců je pouze v tom, že božstvem Měšovy stély není Hospodin, ale Kemoš a lidem, který je trestán uvržením do područí, není Israel, ale Moab. Návrat k božstvu vede potom k vítězství a osvobození. I tento postřeh ukazuje na náboženskou, nebo chcete-li, dokonce theologickou kontinuitu blízkovýchodního prostoru.

O vzájemné provázanosti a kontinuitě náboženské staroorientální tradice obsažené v Bibli vypovídá rovněž každým heslem pozoruhodná encyklopedie, která vyšla již v druhé přepracované a rozšířené edici během velice krátkého období v roce 1999: *Dictionary of the Deities and Demons in the Bible* (zkracované DDD).<sup>32</sup>

4. *Send your messenger from the temple of Arash. / 5. And from Šafon may Hor sustain us. / 6. May Hor grant to us as is in our heart / 7. May the lord (mr) grant to us as is in our heart. / 8. All counsels [Hor will fulfill] may Hor fulfill. / 9. May the master ('dny) not diminish any request of our heart. / 10. Some by the bow, some by the spear. / 11. (But) behold (as for) us, the lord (mr) our god ('lhn) (is) Hor / 12. May our numen ('ln) be with us / 13. May the numen ('l) of Bethel answer us anon. / 14. May Padrone-of-the-Heavens (B'l šmyn), the lord(mr) bless. / 15. For your pious ones (are) your blessings. / 16. End.*

<sup>30</sup> Heslo Moab především sub G. Moabite religion in *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday 1992.

<sup>31</sup> Heslo Meshah Stele in *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday 1992.

<sup>32</sup> *Dictionary of the Deities and Demons in the Bible*, ed. K. Van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, E. J. Brill 1995, druhá rozšířená edice E. J. Brill 1999.



Akademické studium starozákonní biblistiky a kanaanského náboženství se tak pozvolna v posledních desetiletích začíná vymaňovat z područí dogmaticky diktované apologetiky, kdy jeden z hlavních cílů studia religionistiky i biblických textů bylo demonstrovat nadřazenost biblických „příběhů“ nad pohanskými „mýty“. Vtipně a výstižně tento přístup pojmenoval jako jeden z prvních v r. 1985 D. R. Hillers v článku otištěném v *The Jewish Quarterly Review*, článek nesl název *Analyzing the Abominable – Analyza ohavnosti*.

Tento apologetický přístup pojímal kanaanské náboženství již předem s předsudky, s touhou dokládat nadřazenost vlastního náboženství a podřadnost náboženství ostatních (v tomto případě dobových náboženství na pozadí SZ). Chyběl soustředěný nestranný analytický zájem. V kanaanském náboženství a jeho mythologických textech se hledaly a zveličovaly především odlišnosti oproti pravověrnému biblickému náboženství, nebo přesněji oproti tomu, co ten který autor za „pravověrné“ či „biblické“ podle svého naturelu a zbožnosti prohlásil.

Podobný proces reinterpretace probíhá souběžně i ve starozákonní historii a archeologii. Archeologové a historici naráželi od sedmdesátých let na stále širší propast mezi „oficiálními“ (židokřesťanskými) dějinami Israele a tím, co „četli“ z materiální kultury, kterou odhalovali. Někteří se pokoušeli interpretovat nálezy podle oficiálního výkladového klíče, jiní raději psali čistě archeologické dějiny a vyhýbali se jakékoli zmínce o biblistice a teologii. Ti, kteří se o takový přesah pokoušeli, publikovali pouze s obtížemi. Jak poznamenává Philip R. Davies,<sup>33</sup> došlo to tak daleko, že existovaly perfektně propracované dějiny neexistujícího lidu – tzv. ‚starověkého Israele‘ (konstruktů vzniklého na základě ‚historickokritického‘ čtení Bible), zatímco skutečné dějiny lidí rané doby železné v oblasti Palestiny nikdo nepsal nebo si netroufl psát. Mezitím se i v archeologii stala situace neudržitelnou. Jasně se totiž mimo jiné ukazovalo, že mezi tzv. kanaanským obdobím (pozdní doba bronzová) a israelským obdobím (raná doba železná) nebylo žádných výraznějších etnických či kulturních zlomů – kulturní vývoj, architektonický vývoj, vývoj keramiky, nic z toho nenaznačuje žádný náhlý zlom, žádnou výraznou diskontinuitu materiální kultury. Nenašly se ani pozůstatky násilného přerušování vývoje ve městech (vypálení a vyplenění – jak by to odpovídalo knize Jozue). Města byla buď opuštěna již dříve, nebo byla osídlena značně zchudlým a nepočetným obyvatelstvem. Nepotvrdila se

<sup>33</sup> Philip R. Davies: *In Search of ‚Ancient Israel‘*, Sheffield 1992.

ani Altova teorie o osídlení původně neosídlených oblastí vysočiny a hor nově příchozím a v oblasti se konstituujícím etnikem (usazujícími se pasteveckými kmeny ctitelů Jahve). K osídlení dříve neosídlených oblastí skutečně v té době dochází. Toto osídlení nebylo ale nesenou novou kulturou, natož nějakým novým etnikem, ani usazujícími se pastevci. Archeologické průzkumy potvrzují jasnou spojitost nových sídlišť s obyvatelstvem měst. Města v celé středomořské oblasti konce doby bronzové chudnou a vyliďňují se. Archeolog, historik a biblista Thomas Thompson<sup>34</sup> přichází s teorií hospodářského poklesu a částečné desintegrace na přelomu doby bronzové a železné, která měla více důvodů a podob. Hlavní důvod ale spatřuje v déletrvající klimatické změně – suchu, které vedlo k pohybu mořských národů, zeslabení hospodářské síly měst a značné politické a hospodářské restrukturační celé oblasti.<sup>35</sup> Jednou z podob bylo vyliďňování měst a osídlování dříve neobdělávané půdy ve snaze rozšířit co nejméně obdělávanou půdu a snaze tak čelit suchu a neúrodě. Horské vesnice a samoty v galilejských i judských kopcích byly osídlovány převážně obyvateli měst z údolí, což potvrzuje i jejich materiální kultura. Ani archeologie tedy nenalézá žádných významnějších známek diskontinuity mezi Izraelem rané doby železné a jeho prostředím.<sup>36</sup>

Archeologie a religionistika je tak povolána dále prohlubovat naše poznání a před biblistikou a systematickou theologií se tak stále zřetelněji otevírá úkol reinterpretační základních postupů. Zdá se, že místo vyznavačské výlučnosti bude třeba hledat jiný výkladový klíč. Jednou z možností by mohlo být uznat a pozitivně přijmout skutečnost, že biblický kánon je pouze jedním z vývojových stupňů (pravda významných a formativních) širší

<sup>34</sup> Thomas L. Thompson: *Early History of the Israelite People*, E. J. Brill 1992 a *The Mythic Past*, Basic Books 1999.

<sup>35</sup> Vysokou pravděpodobnost teorie dlouhodobého úpadku zemědělské produkce a následného hladomoru v široké oblasti Blízkého východu mimo jiné dokládají i obchodní dopisy z přístavního města Ugaritu. S koncem doby bronzové stále roste množství obchodovaného obilí, které bylo dováženo z Egypta a dodáváno Chetitské říši. Ke konci 12. století př. Kr. je dokonce jeden jediný loďní náklad označen za záležitost života a smrti (stejná fráze se objevuje jen jednou v případech urgentní vojenské záležitosti) (RS 20,212). Ugaritský koncept dopisu od krále Ugaritu králi Chetitů (KTU 2,39) se zase omlouvá, že nemůže poslat potraviny, protože v zemi není žádné jídlo. Tato nadsázka je nejspíš výmluvou, nicméně opět ukazuje na značné problémy se zásobením potravinami.

<sup>36</sup> Tímto postřehem ale archeologická reinterpretační nekončí, naopak začíná. Archeologové například na základě propracovaných metod socioarcheologie vyslovují vážné pochybnosti o historicitě „Sjednoceného království“. Pro existenci Davidovy a Šalomounovy říše nenacházejí jakékoli materiální předpoklady. Materiální a společenské (politické) podmínky obyvatelstva existenci takového státního útvaru skoro bezevýtku vylučují.

a hlavně hlubší náboženské tradice. Jinými slovy naše náboženská tradice nezačíná zčista jasna s počátkem doby železné (asi 1200 př. Kr.) a nekončí abruptně s posledními spisy zahrnutými do novozákonního kánonu. Stále hojnější a populárnější studie věnované dějinám výkladů biblických oddílů se věnují části časové škály mezi kanonisací a současností. Podobný vývoj probíhá i na opačném konci, u zdrojů naší náboženské tradice.

## BYL J. L. HROMÁDKA LUTERSKÝM TEOLOGEM?

Několik poznámek k Hromádkově reflexi luterské vyznavačské tradice

*Martin T. Zikmund*

**WAS J. L. HROMÁDKA A LUTHERAN THEOLOGIAN? (A few remarks on Hromádka's reflections of the Lutheran confessional tradition)** Hromádka was at least in his younger years considered a Lutheran theologian but he never accepted the Lutheran tradition as his own. On the contrary, he expressed poignantly his reservations concerning certain features of Luther's theology (especially the attitude to worldly power and obedience to authorities). While respecting the strength and incisiveness of Luther's teaching, Hromádka repeatedly proclaimed his proximity to Calvin. Sometimes Hromádka's inconsistencies and errors concerning the practical attitude toward state authorities are ascribed to his alleged Lutheran orientation. But the roots of the problem are rather to be sought in the discrepancy between Hromádka's theological views and practical attitudes.

Josef Hromádka náležel zprvu mezi bohoslovce nominálně luterské. Ale luterskou tradici nikdy vnitřně nerecipoval. Již jako student (1911) o svých preferencích nenechává nikoho na pochybách: „Nevidíte, že lutherství hyne dnes vlastní bezmocí, nedostatkem živých sil právě proto, že se omezilo na určitý typ? Kdo dobývá dnes světa? Kalvinismus – otevřenější, životnější, tolerantnější!“<sup>1</sup>

O šest let později, v roce Lutherova velkého výročí (1917), se v obsáhlém článku<sup>2</sup> s Lutherem vyrovnává. Nejprve se snaží vyhmátnout nejvlastnější jádro Lutherovy reformace, totiž otázku, jak dosáhnout jistoty, že mi je Bůh milostiv. Potom však rozvádí „kde začínají neblahé a osudné nedostatky Lutherovy.“ V podstatě tu odmítá Lutherův dualismus mezi tím, co se odehrává v lidském nitru, a praktickými důsledky víry ve světě. Kritizuje rozpolcenost mezi učením o ospravedlnění a posvěcení, mezi vírou a skutky, mezi královstvím Božím a královstvím tohoto světa. V závěru mladý Hromádka píše: „Naše náboženská minulost i naše bolestná přítomnost nám ukazují jiné cesty než Luther... Dnes více než kdy jindy vnitřním postřehem

<sup>1</sup> K případu Jathovu 1911, obsaženo ve sborníku *Cesty protest.theologa 1927*.

<sup>2</sup> *Luther a česká reformace*, Kalich 1917/18.

cítíme distanci, která nás dělí od Luthera při vši jeho velikosti.“ Brzy nato se konal generální sněm evangelických církví. Ta distance od Luthera se v následujícím období projevila v plné nahotě. Průměrný český evangelík žil víc Masarykem než Lutherem, ale ani tomu ani onomu dostatečně nerozuměl.

Až v roce 1934 J. L. Hromádka reviduje sjednocení našich evangelických církví a kriticky doznává: „dnes vidíme jasněji, že v době sjednocení nepřišly k platnosti nejhlubší motivy světové reformace, kalvínské a luterské, naše církve se spojily spíše na povrchu než v základech reformačních. Ale ani naše reformace nebyla nám učitelkou v plné své hloubce“.<sup>3</sup> I nesmírná šíře duchovních proudů, které zahrnujeme pod pojem česká reformace, nám podle Hromádky neusnadnila naši orientaci. Mluvili jsme o ní spíše obecně, aniž bychom byli sevřeni jejím určitým ideálem. Jinými slovy: vnitřní sjednocení reformačních tradic bylo pro české evangelíky za daných okolností příliš velkým soustem. Učitel evangelického bohosloví pronikavou analýzou rozplétá příčiny zmotaných „cest českých evangelíků.“ Je si vědom toho, že na jedné straně jsme církví velmi starou, navazující na domácí i světové reformační hnutí, ale na druhé straně „mladou, velice mladou. A to mladou tím spíše, že jsme ještě dlouho po toleranci žili jen z drobtů, které padaly se stolu církví zahraničních. Jen z mladistvé nezkušenosti pokládáme někdy své nedostatky bohoslovecké bezmála za zásluhu a za přednost.“

Bohužel hodslavský rodák stejně kriticky netepe i mrhání liturgickým dědictvím reformačních tradic, na které český protestant chce navazovat. Pouze konstatuje, že naše evangelictví je svou povahou do morku kostí obrazoborecké. Přirostlo k jednoduchým bohoslužebným řádům. Prošlo staletým náboženským utlačováním ve jménu viditelného kříže, a to zanechalo stopu na jeho nechuti k bohatší liturgii. Podepsal se na něm i masivní vliv osvícenství. „České evangelictví bylo skoro bytostně spojeno s osvícenstvím, všechny osvícenské ideály přešly do jeho krve.“ Osvícenské rozumářství zajisté posílilo obrazoboreckou mentalitu českého evangelíka. Ale nevysvětluje všechno:

„I prostý český luterán, když se nábožensky rozehrál, a luterský sbor, když duchovně zvroucněl, zatoužil po cudné prostotě svého chrámového shromáždění.“ Ve vztahu k liturgickému dědictví si ani Hromádka nepočíná

<sup>3</sup> Cesty českých evangelíků, Kalich, Praha 1934, str 49/50. Následující citáty jsou vzaty ze str 21, 20 a 24 téže knihy.

nijak tvořivě. Je si sice vědom toho, že úsilí o bohoslužebnou rozmanitost má nač navazovat, a to jak ve světovém protestantismu, tak v bratrském řádu služeb Božích, nicméně sám pro to nedává žádné konkrétní impulsy. I jeho zájem o evangelickou katolicitu byl docela efemérní. O tradiční luterské liturgii, kterou jako luterský pastor musel sloužit, nepadne v jeho spisech takřka žádného slova.

V následujícím roce (1935) píše Hromádka svůj „Lutherův odkaz“<sup>4</sup> jako úvodní studii ke dvěma Lutherovým reformačním spisům publikovaným v témže svazku. Tento nástin Lutherova významu nese – jak jinak – pečeť své doby. Měl by nést spíše název „Lutherův odkaz ve stínu Třetí říše.“ Hromádka se s Lutherem nevyrovnává „suše odborně,“ ale potýká se zvláště s jeho německými vykladači, kteří tak či onak ovlivňují stísněné ovzduší německého křesťanství po Hitlerově nástupu. Rozsahem i způsobem zpracování se liší od Hromádkova nejlepšího teologického spisu „Křesťanství v myšlení a životě,“ který vyšel taktéž u Laichtera o čtyři roky dříve. I tam se zčásti této otázce věnuje, přestože téma „reformace“ tvoří jen skromný přívěšek za hutnými a poučenými výklady o pravoslaví a římském katolictví. Srovnáme-li „Křesťanství v myšlení a životě“ a „Lutherův odkaz,“ všimneme si autorova nápadného přívratu k některým tezím jeho – jednou již opuštěného – heidelberského učitele Ernsta Troeltsche. Je to dáno právě změnou kontextu. Adolf Hitler je již třetím rokem u moci a „němečtí křesťané“ ovládli německé luterství. J.L.Hromádka je spolu s Emanuelem Rádlem a Jaroslavem Šimsou bystrým pozorovatelem a komentátorem tohoto vývoje.<sup>5</sup> Do svého „Luthera“ však zasadil a nově zhodnotil i svá stará pozorování a poznatky. Ty ostatně v mnohém korespondovaly s tím, co se dalo v Třetí říši.

Ernst Troeltsch byl kdysi ostrým odpůrcem luterské sociální teologie. Ve svých „Sociálních naukách“<sup>6</sup> podrobil kritice luterskou etiku pokleslou na úroveň „lex naturae,“ luterský politický konzervativismus, praktickou úctu k meči a násilí, individualismus „ohne Wirkung nach Aussen,“ útrpnost a zakonzervovanost luterského církevního typu v jeho počátečním stádiu. Hromádka si je vědom, že Troeltschovy soudy jsou nejednou příliš schematické, ale přece jim prakticky dává přednost. Srovnává je s pojetím Karla

<sup>4</sup> Lutherův odkaz, vydal Jan Laichter v Praze 1935.

<sup>5</sup> Jeho četné články v časopise Křesťanská revue, v nichž trefně komentuje německé církevní události v 30. letech, by svým obsahem i rozsahem byly hodny samostatné publikace.

<sup>6</sup> Ernst Troeltsch – Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Verlag Mohr, Tübingen 1912.

Holla, otce luterovské renesance, u něž cení jeho větší obeznámenost s původními texty. Karl Holl ve svých jednotlivých studiích<sup>7</sup> vede bitvu proti Troeltschově koncepci a vyvrací ji takřka v každém ohledu. Především svému protivníkovi vyčítá, že Luthera bez dalšího rozlišení staví do jedné řady s Melanchthonem a pozdějším luterstvím. Holl má podle Hromádky v jednotlivostech pravdu, ale z hlediska celkového hodnocení je mu bližší jeho heidelberský učitel. Ten hodnotí jednotlivé církevní útvary (i luterství) podle jejich sociálně politických důsledků. Proto na případ luterské vyznavačské tradice Hromádka neaplikuje své slavné „ad optimam partem.“ ale dá se vést tím, co vidí před očima. A co je zřít, je výmluvné: němečtí luteráni vykládají Luthera jako velkého génia nordické rasy a domýšlejí právě ta místa v Lutherově učení, která jsou nejzranitelnější: bezmeznou úctu ke „stvořitelským řádům,“ k vrchnosti, k národu... nenávisť vůči židům. Interpretují jej dokonce jako radikálního odbojníka proti klasické evropské tradici. Hromádka si je vědom karikatury, kterou z Luthera vytváří jeho němečtí stoupenci. Tato tendence nebyla v Německu úplně nová. Vždyť i Harnack hodnotil Lutherův přínos na pozadí jeho němectví a naznačuje souvislost mezi Lutherem a Bismarckem.<sup>8</sup>

Hromádkovi na Martinu Lutherovi vadí právě ta jeho neohraničená, nespoutaná, objektivně neuchopitelná niternost, v níž se podle něj odehrává vlastní reformační boj. Hollovu tezi, že Lutherovo náboženství je třeba interpretovat eticky, neboť jeho víra vyrůstá z probuzeného svědomí, Hromádka zčásti přejímá. Formuluje ji však vlastními slovy: „Nikoli církev Kristova jako lid Páně, nýbrž vlastní neklidné a úzkostlivé svědomí je ohnisko jeho reformačního zápasu.“ V tom je síla i slabost německého reformátora. Jeho jistota odpuštění a ospravedlnění, jeho vítězná svoboda od zákona, jeho mohutná náboženská zkušenost, v níž zažívá hrůzy hříchu a pekla i radost z darované spásy, to jsou hodnoty, kterými bude Luther vždy sloužit celé církvi. Ale jeho reformační poznání nebylo podle Hromádky Lutherem dostatečně rozpracováno do eklesiologických, etických i sociálně-politických důsledků. Je-li v Lutherovi „několik chybných přízvuků, které se mstí na jeho díle,“ pak tento je ten nejvážnější. Ano, Karl Holl se sice nemýlil: Lutherovo náboženství je náboženství svědomí, přesto má Ernst Troeltsch pravdu, když prohlásil luterské pojetí církve a mravnosti

<sup>7</sup> Karl Holl – Luther (Gesammelte Aufsätze, I.), Verlag Mohr, Tübingen 1923. „Es ist ein verdrissliches Geschäft, immer wieder den Gegensatz zu Troeltsch herauszukehren“, str. 262 tamtéž.

<sup>8</sup> Adolf v. Harnack – M.Luther und die Grundlegung der Reformation, 1916.

za rozporuplné. Navenek se v něm deklaruje prioritá lásky, ale de facto se prosazuje morálka bezmezné poslušnosti vůči autoritám. Vždyť v luterské církvi dosud platilo: „v teorii vládl Kristus a Písmo, prakticky vládli zeměpáni a teologové.“<sup>9</sup> Proto může Hromádka konstatovat: „Kdo chce pochopit příčiny politické naivnosti a bezradnosti průměrného německého luterána, nechť si dobře povšimne také těchto lutherovských předpokladů. Není na světě křesťanů, kteří by tolik mluvili o svědomí jako on, ale nikde není v protestantských zemích ponecháno svědomí v tak žalostné nedospělosti ve věcech veřejných.“ A pražský teolog příznačně vyvozuje zakrnělost demokratické kultury právě z chybné teologie: „To má své důsledky pro celý politický život v luterských zemích německých, pro politické teorie i pro politickou činnost. Patriarchální idyla v německých státech a státečkách i vojenská autorita německých vladařů byly stejně posilovány lutherovskými zásadami.“ (109)

Z hlediska pozdějšího vztahu J. L. Hromádky ke komunistickému režimu by bylo užitečné si uvědomit, že Hromádka na Lutherovi odmítá nejen sociální konzervativnost, kterou zatížil luterství na dlouhé období dopředu, ale i jeho pojetí vrchnostenského úřadu a státní instituce. Kritizuje vitemberského reformátora pro jeho bohoslovecké názory podpírající „vývoj ke státní všemohoucnosti.“ Hromádkův Luther „zná jen moc a sílu, autoritu a meč na jedné straně – a otcovskou laskavost vladařů na straně druhé. Nezná však vrchnosti jako ochránce mravního a právního řádu; nezná vrchnosti pod kontrolou veřejnosti, jejíž právní smysl a oprávněné zájmy mohou být dobrým korektivem vrchnostenské libovůle i svrchovaného vladařského otcovství.“

Hromádka to vyvozuje z toho, že Luther podle něj „neznal jednoty zákona a milosti, přikázání a lásky – a nevzal státního a právního řádu pod závazek evangelické lásky.“ (107)

Z toho důvodu nemohu přitakat tezi Jakuba S. Trojana, jež pokládá Hromádkovu solidaritu s mocnými za luterské reziduum v jeho myšlení. Píše: „To, že se cítil více spjat s vedoucími představiteli režimu než s tím, co přicházelo polohlasně a někdy jako zcela přeslechnutelný šepot ze všech koutů společnosti, jež se poznenáhlu začala odvažovat o sobě vypovídat, je kaz, který má hluboké kořeny patrně v jeho luterské tradici.“<sup>10</sup> Nelze s tím souhlasit už proto, že žádné „hluboké kořeny“ luterského způsobu

<sup>9</sup> Soziallehren, str.518.

<sup>10</sup> Jakub S. Trojan – Moc v dějinách, Oikumene 1994.



života a myšlení u něj v žádném období nelze vystopovat. Právě naopak: vůči těmto „luterským“ nešvarům se Hromádka od mládí až po stáří rozhodně vymezuje. Stačí si vzít do ruky jeho autobiografii „Proč žiji?“, kde to pregnantně shrnuje do několika odstavců. Zde uvedu jen, že Luther podle něj teologicky ani církevně nezvládl „potestas iurisdictionis.“ Tento pojem má pro Hromádku následující obsah: „svéprávné, na světské moci nezávislé budování církevních pořádků a svobodná odpovědnost církve za svobodu, spravedlnost a sociální lidskost ve světě.“ Vysvětlení je to srozumitelné. Souzní s řadou jednoznačných vyjádření z jeho článků v Křesťanské revui, v nichž analyzuje německý protestantismus za časů Adolfa Hitlera. Je zřejmé, že Hromádka by s Trojanovým vyjádřením jistě nesouhlasil. Jiná věc je, jestli se de facto Hromádkova pozice v 50. a zčásti i 60. letech nepodobala přístupu, který on sám dříve i později kritizoval. V tomto smyslu by platila jiná Trojanova teze (kterou vyslovil na jedné „bytové“ přednášce), že některé Hromádkovy postoje v oblasti politiky je možno nejučinněji kritizovat právě postuláty jeho vlastní teologie.

Hromádka se habituálně bránil luterskému „dualistickému“ myšlení nejen tím, že odmítl učení o „dvou“ říších a z toho vyplývající svody „dvojití“ mravnosti (tato otázka by v případě JLH vyžadovala samostatný článek). Především se však zdráhal dělit „po lutersku“ zvěst Písma na ZÁKON a EVANGELIUM.<sup>11</sup> V tomto schématu spatřoval stopy Lutherova subjektivismu a nebezpečné zúžení biblického poselství na rovinu individuálně-soteriologickou.

Uzavřu konstatováním, že J. L. Hromádka se nikdy nepovažoval za luterského teologa, a tím si vysvětluji, že po spojení obou evangelických církví věnoval luterské vyznavačské tradici jen okrajovou pozornost.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> To je zřejmě nejsvébytnější prvek luterského teologického přístupu. Viz Pesch – Cesty k Lutherovi, Vyšehrad 1999. Autor zde cituje luterána Ebelinga, který v zákonu a evangeliu vidí „základní formuli teologického porozumění.“ (228)

<sup>12</sup> Spíše lze litovat, že mezi početnou řadou českobratrských teologů a farářů se nenašel takřka nikdo, kdo by se Lutherem samostatně zabýval. Výjimkou byl farář Jan Amos Dvořáček, od něhož jsme se však nedočkali žádného knižního zpracování luterovské tematiky. Ale to neplatí o církevním historikovi Amedeo Molnárovi, který zhruba půl století po „Lutherově odkazu“ uveřejnil svůj výklad teologie vitemberského reformátora (O křesťanské svobodě, obsaženo v knize Na rozhraní věků, Vyšehrad 1985). Molnárův výklad Luthera je založen na podrobné znalosti původních pramenů i současného luterovského bádání. Stylisticky jadrně i vědecky erudovaně líčí bohoslovecké zrání Martina Luthera do r. 1525. Ve středu Molnárova zájmu zůstává nepochybně teologický zřetel, konkrétně reformátorův objev teologie kříže. Molnára lze zařadit mezi badatele, kteří přísně rozlišují mezi mladým a zralým Lutherem. Toto vyhraněné pojetí však implikuje také omezení svého praktického vlivu na církev. Podhodnocení zralého Luthera souvisí s jistou dávkou distance

Daleko bližším mu byl Jan Kalvín, jehož portrét načrtnul pouhý rok po Lutherovi.<sup>13</sup> Je to knížka, která by pro poznání ženevského reformátora i dnes mohla vykonat dobrou službu. V závěru této studie píše: „Snažil jsem se popsat podstatný smysl Calvinovy reformace a srovnat ji s jinými proudy, které utvářely nového evropského (a amerického) člověka. Čtenář vycítil, že jsem tak činil s opravdovými sympatiemi ke Calvinovi.“ Zde je na místě připomenout, co napsal o 25 let dříve v článku „K případu Jathovu,“ z nějž jsem citoval na začátku. Hromádka se vždy hlásil ke kalvinismu, resp. ke směru, který nazval „bratrsko-kalvínským.“ Hrála zde roli nejen chabá pozice luterství v Rakousku, ale také vliv Troeltschův, Masarykův, Karafiátův, Barthův,<sup>14</sup> dojmy ze studijního pobytu ze Skotska. Jeho rozhodnutí lze snad vnímat analogicky k vývoji ve staré Jednotě bratrské, která se též přiklonila od luterství ke kalvinismu.

---

od církevního typu, který Luther buduje. Problém je to však ještě závažnější: Molnár se se „svou“ teologií kříže po mém soudu pohybuje na hranicích křesťanské hereze. Výsledkem či důsledkem jeho pojetí je – paradoxně! – jakýsi církevní i sakramentální doketismus. Molnárova církev je církev „skrytá.“ Východiska jeho teologie ho vedou k tomu, že si s „viditelnou“ církví a tedy i se svátostmi prakticky neví rady.

<sup>13</sup> J. A. Dvořáček měl pravdu, když napsal, že Hromádka přispěl „ke kalvinizaci ČCE“ (Patero zamyšlení nad dílem „Cesty reformace...“ KJ 1987 č.1).

Hromádka se zabývá Kalvínem v knížce Kardinál a reformátor, úvod „Calvin,“ vydal Jan Laichter v Praze 1936. Ve srovnání s Lutherem oceňuje na Kalvínovi především jeho smysl pro královská práva Kristova ve světě. Lutherovi však i v tomto ohledu nemálo křivdí. Zvláště v pozdější době se vyrojila řada studií, které Lutherovo učení o dvojí říši interpretují pozitivně. Konkrétně upozorňují na systematicko-teologickou dizertaci Gottfrieda Forcka: „Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther“ (1956). 2. erweiterte Auflage 1988, Evangelische Verlagsanstalt Berlin.

Ale už Karl Holl se k tomuto omylu vyjadřuje, neboť i podle Luthera křesťanovo působení ve světě nejen může být, ale už je bohoslužbou, totiž úsilím o zvýšení Boží cti v oblasti státní, právní a hospodářské, viz str. 105/106: „Es gehört zu den seltsamem Vorurteilen der heutigen Forschung, da die Formel die Ehre Gottes suchen ein calvinischer Begriff sei. Als ob die beiden Stellen, aus denen der Begriff stammt (1. Kor. 10,31 und Kol. 3,17), nicht schon durch die ganze Scholastik hindurch eine Rolle gespielt hätten... Calvin erweist sich auch da nur als Fortsetzer Luthers.“ Tento Hollův poznatek Hromádka nijak nekommentuje.

<sup>14</sup> Přelom v protestantské teologii, Kalich, Praha 1979, str 91. Jde o záznam přednášek z roku 1948/9. Hromádkovo následující hodnocení Barthova postoje k luterství vystihuje po mém soudu i jeho vlastní pozici: „Jeho práce nese znaky reformovaného protestantismu. Jeho pojetí víry i vztah ke Starému i Novému zákonu v celé jeho plnosti, jeho spojení evangelia a zákona, jeho svoboda ve vztahu ke konfesím, jeho důraz na jednotu reformace ukazuje stále k reformované evangelické tradici... zároveň však studium Luthera a jeho reformáčního díla z něho učinilo mocného vykladače právě nejživotnějších Lutherových motivů: sola Scriptura, sola gratia, iustificatio sola fide, libertas christiana. Svým dílem chce obhájit mohutnost Lutherovy reformace proti jejím konfesionalistickému zúžení. Lutherem chce obohatit reformovanou církev a chránit jí proti zákonictví a proti falešnému puritanismu.“

Ačkoli jsem si vědom mezí Hromádkových výkladů, pokládám níže uvedený nástin syntézy reformačních tradic ČCE za stále relevantní a aktuální:

„Nám, dědicům české reformace bratrské, je Calvin ze všech reformátorů ve svém nejhlubším poselství nejbliže... Ale v pozadí musíme vidět pořád Luthera a jeho reformační evangelium... Abychom byli Calvinovi právi a dobře mu rozuměli, je nutno ho stále měřit na Lutherovi a jeho reformační dílo obnovovat a napájet z nejlepších zdrojů lutherovských. Podaří-li se nám nad to vystihnout bratrskou reformaci v jejím nejlepším obsahu a zasadit ji do základů, vykopaných Calvinem, nemusíme se bát o budoucnost svého reformačního poslání.“<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Kardinál a reformátor, str 151/152.

## EVANGELIUM O OSPRAVEDLNĚNÍ

*Eberhard Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens (Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht) 3. opravené vydání, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, 244 s., cena 29 DM.*

Během jednoho roku (1. vydání 1998) vyšlo již 3. vydání Jüngelovy knihy o ospravedlnění. Podtitul knihy ukazuje na ekumenický úmysl, se kterým byla napsána. Autor jej deklaruje v souvislosti s diskusí o „Společném prohlášení k učení o ospravedlnění“, na které se opakovaně podílel (Zejména v těchto studiích: „Um Gottes willen – Klarheit!“ – ZThK 94(1997), s. 394–406; „Amica exegesis einer römischen Note“ – ZThK 95, Beiheft 10 (1998), s. 252–279). Záměrem bylo dát vyniknout evangelickému pojetí ospravedlnění, a tak napomoci vzájemnému porozumění. Jüngel se totiž domnívá, že když budeme na obou stranách „v nejlepším slova smyslu ‚evangelizovat‘, potom budeme také na obou stranách v nejlepším slova smyslu ‚katalizovat‘“ (s. XV). Tato kniha má prohloubit naše sebepochopení jako evangelických křesťanů.

Proto je podle autora určena především pro faráře, učitele náboženství a vůbec pro křesťany-laiky s teologickými zájmy, tedy ne v první řadě pro teologicko-odborníky (s. XV). To se projevuje nejen v přístupnějším stylu, ale také v širokých souvislostech, ve kterých autor ospravedlnění pojednává – vzhledem k významu ospravedlnění v běžné řeči, v souvislosti s filosofickým pojetím spravedlnosti, pojetím hříchu atd.

Pro přehled můžeme knihu rozdělit na dvě části: v první části se autor zabývá otázkou, v čem spočívá ospravedl-

nění a jaký má význam, v druhé části se polemicky zabývá čtyřmi „vylučujícími částicemi“ (solus Christus, sola gratia, solo verbo, sola fide).

Nejprve nás autor uvádí do učení o ospravedlnění (§ 1) a jeho funkce (§ 2). Ospravedlnění je evangelium ve své nejsilnější zvěstné podobě jako ospravedlnění bezbožného (s. 1). V něm se rozhoduje o vztahu Boha k člověku a o vztahu člověka k Bohu (s. 3). Podle Jüngela vyznání Ježíše Krista, které je centrem křesťanské víry, má v sobě ještě jedno centrum, a to je učení o ospravedlnění (s. 12). Jeho funkcí je zahrotit všechna ostatní učení k Bohu, který „uprostřed smrti vytváří nový život“ (s. 13). Učením o ospravedlnění se mají kriticky poměřovat všechna ostatní učení.

Jednou z klíčových pasáží knihy je pro mne oddíl, kde se Jüngel vyrovnává s pozicí svého učitele K. Bartha (Karl Barth, Kirchliche Dogmatik IV,1, s. 573 až 589). Podle Bartha „článkem, s kterým stojí a padá církev“ není článek o ospravedlnění, ale jeho základ, vyznání Ježíše Krista. Barth pro to má dva argumenty, které Jüngel právem považuje za nedostatečné: 1. exegetický odkaz (učení o ospravedlnění je zastoupeno výhradně v pavlovských spisech) a 2. církevně-historický odkaz (učení o ospravedlnění vyjadřuje pouze jeden aspekt vykoupení a je živé jen v západním křesťanstvu). Barthovo pojetí však spočívá v tom, že ospravedlnění a po-

svěcení staví vedle sebe jako dvě paralelní vyjádření významu díla Ježíše Krista. Proto nemůže mít ospravedlnění zásadní prioritu, ačkoliv má i podle Bartha mimořádný význam. Jüngel snižuje Barthovu argumentaci na rovinu všeobecného varování před přeceněním jednoho aspektu v teologii (s. 20).

Na pozadí filosofického a starozákonně-židovského pojetí spravedlnosti (§ 3) ukazuje autor zvláštnosti pavlovského chápání. Bůh prokazuje svou spravedlnost právě tehdy, když ospravedlňuje. Hřích (§4) definuje autor teologicky tak, že vyrůstá z převráceného vztahu k Bohu. Zlo je popřením Božího dobrého díla, proto nemá žádnou substanci, žádnou podstatu, jen napadá, ruší a popírá dobré od Boha. Hřích se podle Jüngela svou povahou „brání pojmenování“. Jen Boží Slovo člověku odhaluje, co je hřích.

Celou druhou část knihy (§ 5, s. 126 až 220) tvoří výklad čtyř vylučujících částic. V nich se projevuje polemický charakter ospravedlnění. Učení o ospravedlnění je „bojové učení“ (s. 41), protože celou teologii osvětluje pod zorným úhlem Božího právního sporu, ve kterém se jedná o Boží spravedlnost a současně o důstojnost člověka. Spor s katolickým učením o ospravedlnění se podle Jüngela týkal způsobu, jak je člověk vyloučen a opět zahrnut do dění spásy. Kriteria v tomto sporu jsou ty čtyři vylučující částice. Každá další vylučující částice vždy upřesňuje předcházející. Nejmenší spory se vedou o ‚solutus Christus‘, největší o ‚sola fide‘.

Biblické pojetí milosti (milost jako akt Božího milosrdenství) staví Jüngel proti katolickému pojetí. Na s. 156–169 se Jüngel vyrovnává s pojetím milosti na tridentském koncilu. Zdůrazňuje, že

hříšník se na své ospravedlnění nemůže ani připravit, ani se na něm aktivně podílet. Jestliže platí milost, potom nemůžou platit také skutky, buďto je člověk posouzen podle skutků, nebo podle milosti. Kritizuje rozlišování a dělení jedné Boží milosti. Dále vznáší pochyby i nad katolickým pojetím, že skrze milost (předcházející) člověk přijímá milost (ospravedlňující), protože toto pojetí podle Jüngela předpokládá, že člověk neztratil zcela svobodnou vůli, že milost na ni navazuje. „Sola fide“ upřesňuje, jak se člověk může podílet na vlastní spáse – jen jako věřící. Víra však nevytváří ospravedlnění, nýbrž přijímá ho od Boha.

Jüngelova kniha je dobře napsaná, se smyslem pro přesné vyjádření a hru pojmů. Je z ní patrná autorova znalost filosofické i krásné literatury. Nevyhýbá se tématům a obdobím církevních dějin, která jsou většinou v souvislosti s učením o ospravedlnění opomíjena. Důkladně se Jüngel vyrovnává s Lutherovou teologií (zejména v druhé části). Např. v pojetí hříchu je znát vliv K. Bartha. Učení o ospravedlnění pojednává v širokých souvislostech. Autorovi se povedlo přiblížit dnešnímu člověku, co je ospravedlnění a jaké pojetí člověka z něj vyplývá.

Na závěr je však třeba se ještě zastavit nad ekumenickým rozměrem knihy (viz podtitul). Nevytýkám autorovi, že podle něj teologie (narozdíl od církevního vedení) nedělá kompromisy. Sdílím i jeho skepsi vůči ekumenické teologii, která si vyžaduje zvláštní ekumenickou hermeneutiku (s. XV). Nepovažuji však (v kontextu diskuse o „Společném prohlášení“) za ekumenickou tu práci, která se zabývá pouze prohloubením vlastní tradice. Evangelická teo-

logie se podle Jüngela nemá zabývat tím, jak lze interpretovat či revidovat rozhodnutí učitelského úřadu, jejím úkolem je „jen klást otázky a formulovat přání a vznášet požadavky“ na katolickou teologii (s. 127). Jüngelovi vytýkám, že nemá dostatečný zájem o současnou katolickou teologii. To se projevuje na-

příklad v tom, že nedůvěřuje novému katolickému výkladu dogmat (např. O. H. Pesche). Jsem naproti tomu přesvědčen, že dialog s katolickou teologií přispívá nejen k poznání cizího stanoviska, ale i k hlubšímu sebezochopení evangelického křesťana.

*Filip Susa*

## O NEUCHOPITELNOSTI DEUTERONOMISTŮ

*Scheuring, L. S. a S. L. McKenzie (Ed.) (1999). Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism. Číslo 268 in Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series. Sheffield: Sheffield Academic Press. ISBN 1-84127-010-5. 288 stran.*

Editoři tohoto sborníku a autoři příspěvků chtějí reagovat „na šířící se epidemii pandeuteronomismu“ (str. 13), tedy snahu vidět téměř ve všech knihách Tenaku působení tzv. deuteronomistické redakce. Nejedná se o reakci nijak spontánní – dva z příspěvků byly publikovány již dříve,<sup>1</sup> devět z jedenácti zbývajících příspěvků zaznělo na setkání Society of Biblical Literature roku 1996 (v rámci Deuteronomistic History Section). Jen zbývající dva příspěvky (Robert R. Wilson a Ehud Ben Zvi) jakož i vklad editorů sborníku vznikly přímo pro tento sborník.

První část (Richard Coggins, Norbert F. Lohfink a Robert R. Wilson) je věnována problému pandeuteronomismu jako takovému, od otázek termi-

nologie (termíny Deuteronomium, deuteronomický, deuteronomistický a jejich obsah), přes otázky literární (podle jakých kritérií by měl daný text být považován za deuteronomistický) až po otázky historické (zda v dějinách Izraele existovalo jakési deuteronomistické hnutí). Ve druhé části se pak věnuje pozornost hlavním oddílům Tenaku z hlediska případného vlivu deuteronomisty (deuteronomistů) na jejich vznik (J. Blenkinsopp: Genesis-Numeri, A. G. Auld: Přední proroci, R. A. Kugler: Zadní proroci a J. L. Crenshaw: Spisy). Třetí část tvoří jednotlivé studie, většinou na téma konkrétní text (biblická kniha) a jeho případná deuteronomistická redakce – z hlediska statistiky zde převažují příspěvky týkající se Zadních pro-

<sup>1</sup> Coggins R., „What does ‘Deuteronomistic’ mean?“, in: Davies Jon, G. Harvey a W. G. E. Watson (Ed.) (1995). Words Remembered, Texts Renewed: Essays in Honour of John F. A. Sawyer. Číslo 195 in JSOTSup. Sheffield: Sheffield Academic Press, str. 135–148. Lohfinkův příspěvek je překlad kratší, francouzské verze původního článku „Gab es eine deuteronomistische Bewegung?“ in Gross, W. (Ed.) (1995). Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“ BBB, 98. Weinheim: Beltz Athenäum, str. 41–63.

roků. Sborník uzavírá postskript jednoho z editorů (Steven L. McKenzie).

Jak již název napovídá a jak je zřejmé hned z úvodu, většina příspěvků zastává k současné pandeuteronomistické horečce zdrženlivý postoj. Hned Coggins v přetisku svého staršího článku upozorňuje na ošidnost termínu „Deuteronomistic“ pro hypotetický myšlenkový proud, který kdysi snad mohl sehrát svou úlohu při formování biblické literatury. Bezbřehé užití tohoto termínu zároveň ve vztahu ke konkrétní knize, k literárnímu procesu, avšak také k ideologickému hnutí v rámci judaismu, je dle Cogginse matoucí.

Nepochybným přínosem sborníku jako celku je kritický pohled na metody pandeuteronomistů. Lohfink kritizuje zejména postup, kdy kromě samotného Deuteronomia, případně také kromě etablovaného okruhu deuteronomistických (tj. s Deuteronomiem zřetelně příbuzných) spisů (Joz–2 Kr, deuteronomistické části knihy Jr) jsou jako deuteronomistické označeny dokonce takové texty, které neobsahují žádnou výraznou deuteronomistickou látku. Tyto pouze mají určité spojení s klasickými deuteronomistickými texty (popř. s texty jako deuteronomistické označenými někdy dříve). Např. se hovoří o deuteronomistické redakci Dvanácti proroků vzhledem k tzv. „deuteronomistickým nadpiskům“; ty však neobsahují nic specificky deuteronomistického, pouze jsou obsaženy v tzv. deuteronomistických knihách.

Údajná aktivita deuteronomistického redaktora bývá asi nejčastěji dokazována na základě lingvistických pozorování. Právě tento typ důkazů je však ve sborníku několikrát kritizován. James L. Crenshaw upozorňuje na nedo-

statečnost tohoto hlavního argumentu (totiž lingvistických paralel), zejména s ohledem na omezené množství textů, které máme k dispozici. Při malém množství dat pak i netypicky užitý (a náhodně v biblické knize dochovalý) výraz může výrazně vychýlit celkovou statistiku tím či oním směrem. Crenshaw se konkrétně zabývá vztahem mezi knihou Dt a knihami z oddílu Spisy. Dochází k závěru, že příležitostně se vyskytující paralely mezi těmito texty se dají rozumě vysvětlit, aniž by člověk předpokládal deuteronomistickou redakci Spisů. Velice přesvědčivě působí vývody dalšího kritika pandeuteronomistických metod, kterým je Ehud Ben Zvi. Ten např. dokládá, že vzhledem k poměrné velikosti oddílu Dt–2 Kr (kterýžto textový korpus bývá brán za vzor deuteronomistické frazeologie) musí platit, že např. „12 shared occurrences between Deuteronomy–Kings and Micah ... weigh as much as 1 between Proverbs and the same prophetic book“ (str. 245). Za daného poměru bychom tedy mohli již z jediného výskytu výrazu z knihy Přísloví u proroka Micheáše usuzovat na hypotetického „proverbialního“ redaktora. Nesmyslnost tohoto počínání by asi byla zřejmá i pandeuteronomistům. Ben Zvi dále upozorňuje, že vzhledem k rozsahu tradičního deuteronomistického korpusu (včetně deuteronomistických pasáží knihy Jr) je při náhodném výběru dokonce možné, že určité výrazy se budou vyskytovat výlučně v deuteronomistickém korpusu a určité jediné prorocké knize. Ani v tomto případě by zdaleka nešlo o důkaz deuteronomistické redakce.

Ač se Ehud Ben Zvi věnuje specificky vztahu pandeuteronomismu a Dvanácti proroků, směřují i další jeho po-

známky přímo ke kořeni věci. Ben Zvi útočí na sebevědomí redakčně-kritických hypotéz týkajících se daných prorockých knih. Hypotéza deuteronomistické redakce předpokládá existenci textu před redakcí a možnost rekonstrukce tohoto textu, rovněž možnost jeho specifikace (autorství / redakční činnost a teologie / ideologie). „This claim is (at least) debatable...“ (str. 235). Další kritika se týká předpojatosti badatelů pro svou (deuteronomistickou) hypotézu: „Redactional claims... tend to govern the way in which data are interpreted“ (str. 235). Příklad, který Ben Zvi uvádí: velká váha se přikládá konkrétním paralelám např. Dt/deuteronomisty a Sofonjáše, bez povšimnutí jsou např. paralely mezi Sofonjášem a knihou Přísloví, resp. tyto paralely nejsou vykládány jako redakční vliv.

Z hlediska filozofie celého sborníku je poněkud překvapující zařazení příspěvku, jehož autorem je Stephen L. Cook. Cook uvádí svůj článek následujícím tvrzením: „The latest layers of Micah consist of a direct Deuteronomistic redaction of the book; indeed, they constitute an untapped but rich source of evidence about Deuteronomistic thought and literary activity, its nature and its provenance.“ (str. 216) Takové tvrzení by zasloužilo důkladné podepření důkazy. Cook však téměř výhradně argumentuje údajnou podobností teologických důrazů knihy Dt a Mi. Konkrétně se má jednat o teologii nespolehání na lidské síly a odpor proti nepřijatelným náboženským praktikám, společným Mi 5:9–14 a knize Dt (resp. popisu náboženské reformy v 2 Kr). Tato ukázka Cookovy argumentace naznačuje, že autor zcela ignoruje problémy nastolené jeho kolegy v tomto sborníku.

Na problematický charakter užití teologických paralel jakožto důkazu literární závislosti poukazuje Ben Zvi (254n), k opatrnosti v tomto směru nabádá i Coggins.

Měl-li Cook být chápán jako závažně zařazená ukázka pandeuteronomisty, pak snad Marc Zvi Brettler je příkladem extrémního anti-pandeuteronomismu. V jeho pojetí totiž již nejsou deuteronomistické ani některé části knihy Dt. Konkrétně se jedná o Dt 30:1–10. Brettler se pokouší dokázat, že tento text „...is not a sermon, it is not Dtr, and it is not typical.“ Hlavním argumentem má být výjimečnost verše 6 v rámci teologie knihy Dt. Podle Brettlera existuje spojení mezi tímto veršem a dalšími prorockými texty, zejména pak pasáží v Jr 31:31 až 34. Právě tyto (prorocké) texty jsou však v rozporu s typickými deuteronomickými („Deuteronomic“) pojmy. Proto by ani text v Dt 30:1–10 neměl být považován za autenticky deuteronomický. Logika tohoto způsobu myšlení je zarážející. Podle Brettlera nemá autor knihy právo své dílo gradovat, vést k překvapujícím výpovědím, třeba i zvrátům. Brettler zde též vyjadřuje následující předpoklad: pokud se teolog na věc dívá z jednoho úhlu pohledu, nesmí se na ni podívat z úhlu druhého (byť by se jednalo o tak složitý problém, jakým je otázka predestinace). Brettler uznává, že text je nasycen, či snad až přesycen deuteronomistickým slovníkem. Ohledně ideologie textu, Dt 30:1–10 téměř dokonale napodobuje deuteronomistickou ideologii. Přesto: „...our passage, which looks Dtr, is really pseudo-Deuteronomic“ (str. 185). Jistotu, s jakou Marc Zvi Brettler odlišuje „pravého“ deuteronomistu od „nepravého“, s ním bude asi málokdo sdílet.



Má kritika výše uvedených dvou badatelů není vedena zlomyslným sarkasmem. Jejich příspěvky dle mého názoru pouze názorně dokládají krizi metody jednoho směru biblického bádání a snad i krizi jeho cílů. Pro Cooka i Brettlera (a jiné badatele) je hlavním cílem odlišit v textu různé redakční vrstvy. Tohoto cíle musí být dosaženo i tam, kde pro odlišení redakčních vrstev neexistují přesvědčivé důkazy – metoda se tedy sama sobě stává cílem. Podobně samoučelná (či neúčelná) se někdy jeví snaha o dataci údajně zjištěných redakčních vrstev. Například Thomas C. Römer předpokládá ve svém příspěvku dva stupně redakce knihy Jr. První redakce je prý zřetelná v Jr 7–35, druhá (exilová) edice obsahuje kapitoly 37–44 a výroky v Jr 2–6. Tato redakce je však „quite different from chs. 7–35“. Römer ji datuje do konce exilu, či do počátku

doby perské. Musí zde však argumentovat vývojem slovníku, aby tak prokázal shodný původ dvou rozdílných textů („There seems to be a certain evolution in the vocabulary in this edition...“, str. 198) – činí tedy přesně to, co o pár stránek předtím oprávněně kritizoval Crenshaw: „Languages do change, but this fact makes it impossible to establish literary dependence when the two expressions differ noticeably.“ (Str. 156.)

Počín sestavovatelů sborníku i jednotlivé příspěvky je třeba přivítat jako užitečný čin nutně sebereflexe biblické vědy. Někteří autoři k této sebereflexi přistoupili s velkou razancí a otevřeností. Jiní jakoby se stále ještě báli, že by nastoupený proces mohl odplavit i takové „jistoty“ jakými se jevily být existence deuteronomistického hnutí a vůbec pojem „deuteronomistický“ jako takový...

Viktor Ber

## NEJNOVĚJŠÍ BARTH

*Karl Barth Gesamtausgabe. Theologischer Verlag Zürich. 1998: Bd. 29: Predigten 1916, s. 471, Bd.30: Theologie der reformierten Bekenntnisschriften 1923, s. 376, Bd.31: Predigten 1921–1935, s. 690p; 1999: Bd. 32: Predigten 1917, s. 491; 2000: Bd. 33: Karl Barth – E. Brunner. Briefwechsel 1916–1966, s. 506.*

V TRE 1997/2 jsem psal o 28. svazku Sebraného vydání Karla Bartha. Od té doby uplynuly 3 roky a mezitím vyšlo dalších 5 svazků: V řadě I ‚Kázání‘ *Kázání 1916, Kázání 1917 a Kázání 1921–1935*, v řadě II ‚Akademická díla‘ *Theologie reformovaných konfesí a v řadě V ‚Dopisy‘ Karl Barth–Emil Brunner. Korespondence 1916–1966*, dohro-

mady bratru 2538 stran. Barthiáni tedy mají co číst! Většinou jde o texty dosud neznámé, lépe řečeno známé pouze někdejšími, dnes již nežijícím Barthovým safenwilským farníkům a göttingenským studentům, příteli Brunnerovi – a ovšem oněm dosud žijícím posluchačům Barthových kázání z meziválečného Německa. Okřídlené tvrzení, že

největší theolog 20. století byl grafo-manem, moc nesedí: Ne že by pořád něco psal a vydával, on spíše pořád někde mluvil. Nevěděl, co je to „psát do šuplíku“, bral do ruky pero či od vánoc 1926 sedal k psacímu stroji tehdy, když si připravoval písemný podklad pro mluvenou řeč, pro projev na veřejnosti. O dodatečné vytištění svých kázání a přednášek či dokonce o jejich knižní vydání zpočátku neprojevoval žádný zvláštní zájem; psal už přece něco nového.

První ze 3 svazků Barthových profesorských kázání (1921–1935), zahrnující v kritické edici i biblické hodiny a sváteční meditace, přináší z poloviny texty Barthem samým uveřejněné časopisecky či knižně. Dva ročníky válečných kázání sborových obsahují nejružnější typy kázání, od kázání tématických po homilie. Několik minicyklů (8 kázání na Mt 10,20 kázání na 1J,4 kázání na Gn 1,7 kázání na Jr 1) po mém soudu nesvědčí – mluvím z vlastní krátké zkušenosti souběžného farářování a akademické theologické práce – ani tak o Barthově teoretickém preferování lectio continua jako spíše o pracovní ekonomii dvoubročnicka. Počínaje letnicemi 1916 se totiž kazatelova aktivita začínala přesouvat z práce na každodělním kázání k vlastní literární produkci; na vánoce 1917 vyjde Barthův vůbec první knižní titul, první ze 3 svazků kázání, jež Barth vydal společně s E.Thurneysenem, roku 1919 *List Římanům 1919*, tzv. *První Römerbrief*.

Jsou kázání z let 1916–1917 biblická? Ptáme-li se na stopy práce s původním textem a lektury tlustých biblických komentářů, pak nikoli. Byla aktuální? To by nám musely dosvědčit tehdejší Safenwilané a Safenwilanky. My můžeme toliko zaregistrovat, že pozornosti

regionálního kazatele neunikly světo-dějné mírové návrhy velmocí či obě ruské revoluce, únorová i říjnová. Jaká jsou Barthova oblíbená témata? Skrže platónsky laděná řečnická cvičení se zjevně prodírá velké kutterovsko-blumhardtovské téma Bůh. „*Bůh, který je Bůh*“, totiž živý, skutečný Bůh; Bůh, kterého neznáme a nemáme, kterého hledáme a jen tušíme, po němž žízníme a vzdycháme a o němž kóktáme. (12. 9. 1917, 277n) „*Chybí nám Bůh. – Protože nám chybí Bůh, může se nám jen od Boha dostat p o m o c i.*“ (16. 1. 1916, 25,26) Řada slavných barthovských sloganů, jako např. „*k věci*“ (13. 2. 1916, 72), „*začít se začátkem*“ (13. 3. 1916, 115), „*pryč od náboženství k Bohu*“ (20. 2. 1916, 79), jde ruku v ruce s Barthovými životními tématy, jako např. kritika (protestantské) církve či ostentativní nezáměr o proklamovanou či faktickou nevěru člověka. („*Nevěřím na nevěru žádného člověka, který je tady v kostele. Nevěřím ani na nevěru kohokoli jiného, kdo tu není a kdo bude své velikonoce slavit třeba v hospodě, tak jako slaví ostatní neděle.*“ – velikonoční neděle 23. 4. 1916, 169) Hledám-li slova, jak tato kázání označit, nenapadá mne nic lepšího než: Obsahují životní moudrost. Otřepaná fráze, kdyby nešlo o kázání faráře, který právě dosáhl třicítky!

Přednáška o reformovaných konfesích patří mezi Barthovy přípravy k vlastnímu dogmatickému rozběhu. Učitel Církve začal akademickou dráhu sebe(do)vzděláváním. Detailní historiografická práce s texty, které už tehdy znal jen odborník. Ve srovnání s přednáškou z minulého semestru o teologii mladého Calvina málo Bartha. Ovšem pozor, název neklame: Čteme (historickou) teologii, ne (církvní) historii.

Nejvíce čtenářů zřejmě přitáhne svazek korespondence s Brunnerem. Její dobrá třetina se točí okolo kontroverze, jež děle doutnala, aby nakonec parádně vzplála v nešťastném (protože nedobrou pozornost poutajícím) Barthově *Ne!* Listy leccos prozrazují a leccos dávají tušit, zejm. skutečnost, že Brunner vždy uznával Bartha jako dialektického teologa č.1, ale zároveň sám chtěl být uznávaným dialektickým theologem č. 2. Jeho touha po lidském dorozumění a věcném smíru je ovšem dojemná; poslední douška po 60 letech kompli-

kovaného vztahu zní: „*Tvůj starý E. B.*“ (2. 3. 1966, 390). Vážné úsměvy vzbuzuje výměna názorů dvou začínajících profesorů o tom, co a jak přednášet: „*Napřesrok bych měl začít s Dogmatikou. Můj milý, jakpak se to dělá? Odkudpak člověk ví, co tu má říkat?*“ (K. B. 4. 10. 1923, 80)

V době, kdy budete číst tyto řádky, by už měl být na světě dlouho očekávaný poslední svazek Barthovy korespondence s životním druhem Thurneysem, čítající k tisícovce stran. Věru, nepadno býti barthiánem up-to-date!

Jan Štefan

## DEVĚTKRÁT ZAJÍMAVĚ I NALÉHAVĚ

*Teologické studie*, ed. T. Machula, Jihočeská Univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, Č. Budějovice 2000, 70 str.

Vedle pilné práce pedagogické a vědecké nezanedbává Teologická fakulta JU ani činnost publikační. Sborník uvedeného názvu, který vyšel letos na jaře, zahrnuje devět příspěvků z oblasti teologie biblické, systematické, praktické a morální, zastoupena je i filosofie. Většina studií pochází od pracovníků TF JU, výjimkou jsou příspěvky Martina C. Putny (FF UK Praha) a C. V. Pospíšila, OFM (CMTF UP Olomouc). Malým počtem stran se nenechte mýlit, sborník je velkého formátu a obsahuje mnohem více textu, než bychom očekávali. I po stránce formální jsou texty podány v poměrně jednoduché a přívětivé úpravě, ne sice bez chyb, ale na velmi solidní úrovni.

V úvodním příspěvku se zamýšlí děkan TF JU Josef Dolista nad společným prohlášením katolíků a luteránů

o ospravedlnění (*Pozitivní výsledky ekumenického dialogu*). Vychází od situace v době reformace, vzájemného zápasu s přehnaným kladením důrazů, ukazuje na významnost dosažených shod, ale ovšem i na otázky stále otevřené. Zásadním přínosem je pro katolickou stranu podnět k novému promýšlení biblických základů ospravedlnění, pro obě strany pak aktuální otázky významu a role ospravedlnění v traumatech naší doby. Společné vyznání víry v Boží dobrotu, která člověku otevírá perspektivu konečné záchrany, pak v pohledu Mt 25 (Cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří...) neupírá stejnou naději ani těm, kdo stojí mimo křesťanské církve.

Ladislav Heryán se ve své novozákonní studii (*Kristus, jediný prostředník stvoření a vykoupení v Kol 1, 15–20*)

zaměřuje na interpretaci výlučnosti Krista jako prostředníka spásy ve známém hymnu. Používá k tomu synchronní čtení a strukturální analýzu textu a srovnáním s dalšími důrazy epistoly do Kolos poukazuje na roli hymnu v celém listě.

K velmi aktuálnímu rysu současné duchovní atmosféry se obrací studie Michala Kaplánka (*Zážitek a náboženství*). Upírat zážitku místo v životě víry by byla chyba, zážitek má svou důležitost a roli již ve starozákonní zbožnosti. Důležité je místo a význam, jaký člověk zážitku dává. V biblické víře nejde o intenzitu zážitku (to je věc pohanská), nýbrž o jeho dějinný kontext, který jej koriguje a vysvětluje. Dnešní obecná touha po zážitku vede řadu lidí do církve, kde hledají „útočiště, bezpečí, prostor, v němž by prožívali, že je někdo přijímá a miluje“ (16). Je to pro církev příležitost i výzva. Na jedné straně je třeba opatrnosti a zdůrazňování, že touha po zážitku není v křesťanství motivací k životu víry. Autor analyzuje stručně několik oblastí, v nichž člověk hledá intenzivní zážitek (hudba, intimní lidský vztah, davové prožitky, konzum, drogy) a upozorňuje na jejich ošidnost až nebezpečnost. Zahrnuje sem i velká náboženská shromáždění, včetně křesťanských. Na druhé straně je tato situace výzvou, abychom znovu objevovali a promýšleli místo zážitku v životě víry, v bohoslužbě, ve společenství církve. Upozorňuje na pedagogiku zážitku, která je již rozvinutou metodou a která může poskytnout platné služby v kultivaci a usměrnění takto orientovaných činností.

Tomáš Machula, editor sborníku, do něj přispěl studií z oblasti analytické filosofie (*Tomáš Akvinský a teorie vlastních jmen*). Od teorie vlastních jmen

v moderní filosofii (Co vlastně vlastní jména označují? Jakým způsobem se spojují s označovanými osobami a věcmi?) se obrací k Tomášovi a sleduje jeho pojetí jmen, zvláště jména „Bůh“ a „vlastního jména“ Jahve.

Ludmila Muchová (*Současné podmínky výuky předmětu náboženství v českobudějovické diecézi*) předkládá vyhodnocení dotazníkového průzkumu mezi učiteli náboženství. Sleduje především tři základní aspekty: vzdělání a profesionalita katechetů (lépe katechetek, protože žen je tu zhruba 80 procent), vztah k církvi a osobní spiritualita a vztah k instituci školy. Každý z těchto aspektů je zkoumán v řadě dílčích otázek. Závěry průzkumu naznačují, vedle odhalení bořavých míst v organizaci a ve spolupráci s místními církvemi, že výuka náboženství na školách má svůj význam a perspektivu, byť omezenou. Pravděpodobný je spíše mírný pokles zájmu o ni, než růst.

Josef Petr Ondok sleduje zvláštní vztah L. Wittgensteina k náboženství a křesťanské víře (*Wittgenstein o náboženství*). Wittgensteinovo důsledné oddělení analytické a existenciální roviny, na jehož základě náboženství klade do oblasti životních forem, tj. do oblasti nesouměřitelné s empirickým jazykem, jej vede k odmítnutí teorie náboženství (tedy i teologie). Náboženská víra je pro něj cosi mimo intelektuální složku našeho myšlení: *Neboť je to má duše s jejími vášněmi, jakož i se svým tělem a krví, která má být spasena, nikoli má abstraktní mysl.* (42) Výsledkem je Wittgensteinovo přísně soukromé uvažování o náboženství, zachycené převážně kuse v deníkových zmínkách či poznámkách, z něž lze soudit na hluboké a poctivé zabývání se těmito otázkami, nestačí to

však k vytvoření uceleného obrazu.

Ctirad Václav Pospíšil (*Teologie kříže a tajemství trpícího člověka*) upozorňuje na potřebu po staletém zanedbávání znovu uchopit význam Kristova kříže pro církevní teologii. Přes kritický pohled na některé body Lutherova učení oceňuje jeho klíčový význam pro teologii kříže. Kříž jako vrcholné zjevení Boží lásky k člověku je zároveň otevřením možnosti přijímat utrpení a dávat mu nový smysl. V úvahách o konkrétních rysech utrpení autor dospívá až k praktickým pastoračním zásadám. Právě pro naši současnou situaci, kde se prospěch, úspěch, užitek a potěšení stávají měřítkem smyslu, přináší skutečnost, že *lidská bolest se stává bolestí Božského Syna, aby plnost bytí a života Božského syna se mohla stát plností života a bytí trpícího člověka* (51), zdroj pravého smyslu a osvobození lidské existence.

Netradiční pohled na některé prvky Órigenovy teologie přináší Martin C. Putna (*Existenciální kořeny Órigenovy eklesiologie*). Órigena je možno vnímat jako prvního disidenta v církvi (v jeho stětu o pravověří s biskupem Demétriem), jako reformátora (v úsilí o nápravu kněžství), jako prvního navozovatele mezináboženského dialogu (v kontaktech a polemikách s protivníky, v nichž osvědčoval svou otevřenost k pluralitě) a konečně jako předchůdce mnišství (pro jeho osobní asketický a rozjímavý způsob života).

Sborník uzavírá studie Helmuta Renöckla o svrchovaně aktuálním tématu (*Genová technika - etické výzvy vyspělé technologie*). Stručně uvádí do věcné a faktické problematiky biotechnologií a genových technik, do situace v mezinárodní legislativě a v Rakousku a poté

se obrací k etickému hodnocení. Autorův přístup je programově diferencovaný, postavený na základě důsledného přijetí zodpovědnosti (zde navazuje na koncepci H. Jonase, *Princip zodpovědnosti* – česky OIKOUMENH 1997). Překračovat hranice není samo o sobě nepřijatelné, je ovšem třeba mimořádné opatrnosti a držet se zásady, že by se nemělo přistupovat k žádným řešením, u nichž nejsou vyjasněny možné nežádoucí důsledky a nebezpečí zneužití. Zásadním předpokladem pro etické zvládnutí těchto problémů je přijmout a uvědomovat si svou ohraničenost, vědět, že *nejhlubší touha po zrušení hranic, po spáse, se nedá ukojit expanzí techniky* (68).

Teologické studie jsou rozhodně inspirativním čtením, už proto, že se zaměřují hned na několik aktuálně palčivých otázek. Odráží se tu naše současná lidská situace (*dnešní více či méně uvědomělé setkání s vlastní hrozbou budoucnosti*, 45) a její vyhocené problémy. Konstatujeme-li, že zřejmě není nadsázkou domněnka, že *genová technika podobně trvale změní život na zemi jako svého času zkrocení ohně* (60), v situaci, kdy jsme své "zkrocení ohně" dovedli na pokraj planetární katastrofy (ať již rozpadem atmosféry vlivem ozónu, nebo jejím přehřátím vinou skleníkových plynů), napadá recenzenta, že lidstvo může zahynout na zkrocení ohně dřív, než by se zahubilo ovládnutím genů. Sborník je však zároveň důrazným svědectvím o naději, která trvá navzdory všem nebezpečím, protože není z nás a díky tomu je nezkratitelná, neovládnutelná a nezničitelná.

J. Halama

## EPILEGOMENA

Z. B. Bouše, *Epilegomena, OIKOUMENH, Praha 2000, 153 stran.*

Jde o druhé vydání knihy, která vyšla poprvé na podzim 1996 jako souborný tisk v pouhých 300 exemplářích. Je velmi důležité, že se tento pronikavý pohled na teologický i církevní zápas minulých padesáti let nyní dostává do rukou širšímu kruhu čtenářů.

Proti prvnímu vydání má druhé vydání navíc na vnitřní straně obálky autorův stručný životopis. Zznamenejme z něho to nejzávažnější: Narozen 1918 v Plzni, vysvěcen na kněze 1942, vstoupil 1946 do řádu Menších bratří a od roku 1950 prožil všechna příkoří, která připravil komunistický režim řeholníkům. V letech uvolnění pracoval v Ústavu teorie a dějin umění, ale za druhé vlny pronásledování vystřídal několik dělnických profesí, až mohl v r. 1983 odejít do důchodu. Nyní žije v Praze.

Za pozornost stojí už i sám nadpis knihy. *Epilegomena* je řecký název pro to, co se říká docela na konci. Jde tedy o teologický odkaz autora všem, kdo se zajímají o jeho život a zápasy, anebo dokonce do nich chtějí vstoupit a pokračovat v nich. Všecky články i dopisy jsou přesně datovány, je uvedeno, v kterém časopisu byly uveřejněny. Je možno si je tedy zasadit do historických souvislostí, které jsou závažné.

Knihla začíná čtyřmi krásnými citáty: Pierre Teilhard de Chardin, Martin Luther, Dietrich Bonhoeffer a František z Assisi. V předmluvě „*lector benevolens*“ vysvětluje autor záměr knihy: zmapovat svůj život i zápasy a poděkovat přátelům, kteří ho provázeli.

Jednotlivé stati knihy lze rozdělit do tří skupin: Jsou tu články, dopisy a texty

liturgické. Probereme je pro přehlednost podle tohoto hlediska, ačkoliv jsou v knize řazeny podle doby vzniku. První článek, „Naděje katolictví v zemích českých“, byl psán v r. 1971 pro časopis *Via*, po jeho zastavení byl uveřejněn v *Duchovním pastýři* 1, 1971, 11–13. Volá v podstatě po civilní pravdivosti, která by obnovila věrohodnost církve i její služby. – Další článek, „Věřím svatou církev obecnou,“ vyšel v *Křesťanské revui* (3, 1972, 50) a zamýšlí se nad katolicitou církve, která nemůže být výlučným majetkem nějakého společenství, nýbrž roste z toho, že v přítomnosti se otevírá budoucnost spásy celého světa, která je v Kristu Ježíši, Pánu našem. – Článek „K ekumenickému překladu Jan 20,23“ (1975) koriguje nešťastný překlad řeckého kratein termínem „neodpustit“. – Článek „Kdo je bližní? Lk 10,25–37“ nevyšel sice v církevním tisku, je však datován do r. 1985 a je k němu ještě připojena „Poznámka s výhradou k předcházejícímu traktátu“, datovaná v postě 1986. Jde samozřejmě o výklad podobenství o milosrdném Samaritánu a jeho důsledky.

Nejzávažnější text a jakési jádro celé knihy je poslední z článků „Paradox křesťanství“, který vyšel poprvé jako samizdat 1978 a pak byl přetištěn v *Teologickém sborníku* 1, 99. V tomto vydání sice nad čarou zůstal původní text článku, ale pod čarou dostal nový a velmi závažný doprovod. Autor v něm vykládá jádro janovské koncepce: Autor čtvrtého evangelia nevyhlíží parusii. „V hodině Ježíšovy smrti se dokonalo to, o čem se mluví už v prologu: Jediné

boží Slovo, které bylo od počátku s Bohem spojeno v jedno, bylo v lidství Ježíšově v čase jednou provždy vysloveno (1, 1. 14). Ježíš je život, zoé, a tento život je světlem, fós, lidí. Co o Bohu víme, víme jen tehdy, hledíme-li na Ježíše. A hodina jeho nejhlubšího ponížení, jeho kenosis v umírání na dřevě kříže, je hodinou jeho slávy i slávy boží... Zlořečení, kterým je kříž, je zároveň dobrořečením, v tuto chvíli splývají v jedno. V hodině Ježíšovy smrti, podle synoptiků zahalené temnotou, se Bůh skrze Ježíše vyslovil jednou provždy; jednou provždy zjevil člověku svou slávu a svou spravedlnost (Mt 3, 15), která je vysvobozením.“ – Ježíš neumírá vzdorně. „V mezní situaci agonie vstupuje s Bohem do posledního dialogu a klade mu poslední otázku. Odpovědí na ni je Boží mlčení. Pavel v epištole k Ř 3, 26 píše, že ospravedlněn je ten, kdo je z víry Ježíšovy. Tato Ježíšova víra, o níž vydává svědectví poslední Ježíšovo slovo, je naší nadějí. A i když to je naděje nepředmětná, je naší nadějí jedinou.“ – Zde Z. B. Bouše překračuje všechny staré konvence a pronikavě a nově vyjadřuje to, co je jádrem staré teologie kříže. K tomuto „srdci“ Boušeho teologie se ještě vrátíme v závěru recenze.

Další skupinu tvoří dopisy. První je tu dopis posluchačům bohoslovecké fakulty v Litoměřicích z r. 1971. Autor dopisu v úvodu vzpomíná na své krátké působení na této fakultě a povzbuzuje své bývalé studenty k následování Ukřižovaného. Další stručný text má nadpis „Z odpovědi na dopis bývalého zpovědníka“ a je datován o velikonočních 1972. Hlavním tématem je tu „společné stolování při Večeři Páně“ v situaci po 2. Vatikánu. – Ze 16. 1. 1974 pochází text,

nadepsaný stručně „Z dopisu biskupovi“. Je to odpověď na administrativní zásah, který učinil konec církevní obci, v níž autor dopisu působil. Biskup se stádečka nezastal a tak byl spoluodpovědný za jeho rozprášení. – Podobné hořké pozadí má i „Dopis sekretáři Liturgické komise“, datovaný také přesně: 10. 20 1976. Autor v něm resignuje na další spolupráci s komisí, která svémocně pozměnila namáhavě vypracované liturgické předlohy. Autor ukazuje, jak byly tyto zásahy teologicky nešťastné, ba povážlivé. Na tuto problematiku navazuje i těsně následující stať „Poznámky k oficiálním překladům mešního řádu“, datované 1992. Ale k liturgickým textům se vrátíme v dalším odstavci. Mezi dopisy následuje „Dopis příteli“, datovaný 15. 8. a 4. 10. 1977. Má podtitul „Exkurs o hadech a holubicích – Mt 10, 16b“. Pozadí je zhruba toto: Přítel autorův a signatář Charty 77 vedl korespondenci s biskupem, který s jeho podpisem Charty 77 tvrdě nesouhlasil. Ve sporu došlo na Mt 10, 16b. Závěr zdůrazňuje, že je neblahé a zákonnické dovolávat se kteréhokoli místa v Písmu k tomu, abychom jím ospravedlňovali sami sebe a hájili prestiž a moc církve. – Na to vše navazuje „Odpověď na přítelovu odpověď“, datovaná 2. 11. 1977. V pozadí dopisu je mimo jiné i tehdy velmi naléhavý problém – státem organizované „hnutí“ kněží „Pacem in terris“. Autor tu svému nejmenovanému příteli ukazuje, jak je státní i církevní správa neblaze propletená. Celý dopis končí výrazně: „Věčné spory o to, co je nebo není špatného v církvi, bez poctivého vyznání viny na současně situaci a bez poctivé teologické reflexe a analýzy této situace nejsou podle mého soudu k ničemu...“ – Poslední z do-

pisů je zvláště závažný, už také proto, že v prvním vydání knihy byl uveden pouze jeho stručný výtah, kdežto ve druhém vydání je celý. Má latinský nadpis „Tractatus de verbi Domini libertate“, je datován o velikonočních 1980 a pod čarou je poznámka: „Otevřený dopis pražskému arcibiskupovi ke kauze Küng“. Jde o to, že tehdejší pražský arcibiskup Hanse Künga – ve shodě s vůlí Vatikánu – odmítl a odsoudil, ačkoli Küngovou „vinou“ byly vlastně jen jeho výhrady k dogmatu o papežské neomylnosti. Neznám žádný výraznější a hlubší text v češtině, který by se tak poctivě vyrovnával s tímto nejspornějším dogmatem v celých dějinách křesťanské církve. Zaslouží si, aby nezapadl, ale byl znovu pozorně čten a studován. Tím ovšem, že autor uveřejnil celý původní text, vypověděl pokorně, ale statečně a bez jakéhokoli ohledu na vlastní prospěch zřetelný boj všem konservativcům, kteří kormidlují lodičku církve do neblahých vod mocenského sebezajišťování. Pro ty však, kdo chtějí jít cestou následování trpčící Pravdy, nepřehlédnutelně vztyčil korouhev.

Třetí skupina textů jsou buď studie liturgické nebo přímo překlady nebo úpravy závažných statí bohoslužebných. Tři z textů se vracejí do doby, kdy Z. B. Bouše působil v Záběhlicích. Jsou tu „Tři homílie u Matky Boží v Praze Záběhlicích“ (z 11. a 18. 11. 1973), kroužící kolem Mk 11, 11–26 a 12, 38–44, dále „Poslední zpověď v Záběhlicích“ z 23. 12. 1973, prodchnutá pokorou a prostá jakéhokoli levného obviňování druhých, a konečně „Poslední bohoslužba v Záběhlicích“, konaná 1. 1. 1974. Na ni bezprostředně navazuje už zmíněný dopis biskupovi, který se nepostavil proti policejnímu zákazu duchovenské

služby Z. B. Boušeho v záběhlické církvi. – Další texty souvisí s působením autora knihy v Liturgické komisi. Dopis jejímu sekretáři už byl zmíněn. V knize jsou otištěny „Poznámky k oficiálním překladům mešního řádu“, stručná, ale naléhavá stať „O českém liturgickém zpěvu“, závažný rozbor „K textové úpravě Apostolika a modlitby Páně“ a konečně „Několik statí z katolické liturgiky“, totiž „Eucharistická modlitba a stolování“, „Křest“, „Zpověď“ a „Modlitby za zemřelé“. – Až v samém závěru knihy, jako její vyústění, je tu „Návrh přímluv“, „Návrh eucharistické modlitby“. Závěr knihy tvoří „Tři modlitby“ klasiků, Bonhoeffera, Oetingera a Nothera Balbula slavný tropus na trishagion. „Zavírkou“ všeho jsou citáty z Franze Kafky, Nietzscheova Zarathustry, 2 Sam 14, 14 a Zj 22, 20b. Citáty jsou krásné a výmluvné, ale jako recenzent se nemohu nezastavit především u návrhu eucharistické modlitby, datované v závorce 1974–99. Tak dlouho krystalizovala v mysli autora, v jeho novém a novém promýšlení starých liturgických textů, ale i v modlitbách a vlastní liturgické praxi. Velmi se přimlouvám za to, aby se toto znění stalo východiskem při budoucích ekumenických rozhovorech na toto téma, kterému se na cestě k interkomunii nemůžeme vyhnout. Už dnes této modlitby, myslím, že jen nepatrně zkrácené, užívají někteří evangeličtí kazatelé. Což je nadějný ekumenismus zdola.

Je u nás málo knih, které – řečeno s Janem Karafiátem – tak „voní Kristem“. Proč? Protože její autor je přední římskokatolický zastánce theologiae crucis stricto sensu. Ptáte se, co to znamená? Pokusím se to říci sice trochu po svém, ale snad zřetelně: My stále ještě



hledáme Boha na nebesích, takového, který by nám ušetřil bolest, úzkost a smrt. Chceme „náboženského Boha“. Naše bída není v nedostatku náboženství, ale v jeho „nadbytku“; jsme totiž jako Athéňané „všelijak příliš nábožní“ (Sk 17,22). Ale Bůh volil jinou cestu: sestoupil v Kristu do všeho, co jsme tu způsobili a působíme, do bolestí, úzkostí i do smrti. A vede nás k sobě tím, že se Kristu v jeho bolesti, úzkosti a smrti postavíme po bok, že uposlechneme jeho pozvání „Pojď a následuj mne!“ Je to vůbec možné? Ovšem že ne z našich sil: Vede nás Slovo a nese

nás Duch. Ale ne jinudy. Ano, je hrozně upadnout v ruce Boha živého, to znamená přitakávat ke Kristově bolesti, úzkosti a smrti a tím i ke své bolesti, úzkosti a smrti. Neblahé lidské náboženství končí tam, kde člověk v síle Ducha překračuje zájem na své bolesti, úzkosti i smrti, aby se upjal ke Kristově bolesti, úzkosti a smrti. A tak je osvobožován od sebe sama pro Krista, tj. pro jeho úkoly, a řekněme rovnou: pro smrtící úkoly a vlastně jediný úkol: nedbat na sebe, ale na Krista. A tím vchází do Života.

Jan Heller

## POLYGLOT V POČTU PLNOSTI

Jan Heller, *Vocabularium biblicum septem linguarum (hebraico-graeco-latino-anglico-germanico-hungarico-bohemicum) Biblický slovník sedmi jazyků (hebrejsko-řecko-latinsko-anglicko-německo-maďarsko-český)*, Vyšehrad, Praha 2000, ISBN 80-7021-388-4), 370 stran.

Sedmijazyčný slovník profesora Jana Hellera je od základu přepracovaným slovníkem, jež autor vydal jakožto Hebrejsko-řecko-latinsko-český slovníček pro bohoslovce v Kalichu v roce 1955, jenž se poté dočkal reedice hned v následujícím roce a poté rovněž – již v devadesátých letech – reprintu na Slovensku. Oproti předchozím vydáním se počet hesel více než zdvojnásobil a dosahuje bezmála 3000. Uvedena jsou slova vyskytující se v Hebrejské bibli pětkrát a více. Přibyly sloupce anglický, německý a maďarský (ten zásluhou prof. Ludovíta Csémyho). Slovník je tak k dispozici široké mezinárodní veřejnosti.

Ekvivalenty všech jazyků jsou přímo vztaheny k hebrejštině a jednotlivá hesla jsou řazena podle hebrejské abecedy.

Na tomto řazení je založeno číslování hesel, díky němuž lze kterékoli použité slovo vyhledat v indexech zbývajících šesti jazyků. U hebrejských tvarů je uveden počet jejich výskytů a u sloves zkratky kmenů, v nichž se vyskytují.

Zvláštní pozornost zasluhuje skutečnost, že v mnoha případech, kdy je hebrejský termín vyjádřen víceslovným jinojazyčným lexémem, uvádí rejstřík zvlášť celý lexém jakož i jeho dílčí slova – s rozlišením, kdy samo slovo představuje ekvivalent hebrejského a kdy pouze jeho část. Lví podíl na mravenčí práci tohoto typu má Hellerův spolupracovník RNDr. Jan Moravec. Silnou stránkou slovníku je rovněž jeho hebrejsko-řecké pomezí. Pomocí jednoduchého systému značení upozorňuje

čtenáře na případy, kdy se Septuaginta od nejbližšího možného ekvivalentu hebrejštiny odchyluje a volí jiný, méně očekávaný. Bez ohledu na Řeckou bibli v takových případech ovšem uvádí i ekvivalent standardní. Uživatel slovníku má tak možnost uvědomit si, jak komplikovaný a živý proces představuje přechod biblického myšlení ze světa hebrejštiny do řečtiny.

Zbývá ovšem otázka: obstojí slovník v konkurenci elektronických databází typu BibleWorks? To ukáže čas (a ne-

myslím jen na možné stále častější výpadky elektrického proudu v důsledku rostoucích ekologických problémů – o čemž ví profesor Heller své). I když se dnes mnoho klasických „papírových“ lexik ocitá na vedlejší koleji, jedno Hellerovu slovníku nehrozí: že by přestal být pobídkou ke studiu, ba v jistém smyslu knihou meditační, jíž procházejí očitne se čtenář v hájemství jazyka s jeho úžasnou morfologickou, ale i fonologickou rozrůzněností a provázaností zároveň.

*Petr Sláma*

---

## KNIHY ZASLANÉ REDAKCI

### CDK Brno

**Medard Kehl, S. J. – Kam kráčí církev. Diagnóza doby**  
Brno 2000, stran 125, doporučená cena 119 Kč.

### JEŽEK

**Milan Salajka – Orientační teologický slovník**  
Praha 2000, stran 193, cena neuvedena.

### REFUGIUM

**Pavel Ambros – Kam směřuje česká katolická církev?**  
Velehrad – Roma 1999, stran 370, doporučená cena 359 Kč.

---

Upozornění pro čtenáře našeho časopisu:

Vážení přátelé, vzhledem k postupně stále rostoucím nákladům se cítíme nuceni přece jenom o něco zvýšit cenu našeho časopisu. Pro rok 2001 bude cena jednoho čísla 69 Kč, roční předplatné 130 Kč a zlevněné předplatné 80 Kč. Pro zahraničí 13 Euro (Evropa), nebo 15 USD (ostatní).

Doufáme, že Vás toto umírněné opatření nepřivede do nesnází a že je přijmete s pochopením.

*redakce*