

TEOLOGICKÁ

REFLEXE

THEOLOGICAL REFLECTION

ROČNÍK 28 2022/1

Milan Vukomanović	The Gospel of Thomas and Early Christian Monasticism in Egypt	3
Pavel Eder	Prorok není vítaný ve své domovině: Tomášovo evangelium jako svědek prastaré předevangelijské tradice (Mk 6,1–6a a EvTom 31)	26
Jan Štefan	Josef Smolík – Učitel Komenského fakulty	42
Tabita Landová	Liturgika Josefa Smolíka: Kapitola z dějin české evangelické liturgiky	63
Petr Macek	Současné pokusy o interpretaci evangelia 1966–1993	82
Ondřej Kolář	Prorocká úloha církve: Boží jednání v dějinách jako komunikativní dění	94
Recenze	Ivana Noble – Zdenko Širka (eds.): Kdo je člověk? Adriána Belanji Biela	109
	David L. Eastman: Early North African Christianity Ondřej Havelka	114
	Tomáš Halík: Odpoledne křesťanství (odvaha k proměně) Martin T. Zikmund	116

The Gospel of Thomas and Early Christian Monasticism in Egypt

Milan Vukomanović

This article tackles the issue of the possible Egyptian provenance of the *Gospel of Thomas* (*GTh*). By the beginning of the third century, *GTh* already circulated in the Christian circles of Alexandria. Furthermore, at least one version of this document had been transmitted to Oxyrhynchus before 200 C.E., that is, prior to the *terminus ad quem* for one of the Greek manuscripts of *Thomas*. In order to reassess this hypothesis, the author delves into the problem of origin of Egyptian monasticism and examines the earliest attestations about the use of *GTh* in Alexandria (Origen) and Asia Minor (Hippolytus). This inquiry leads to a negative result concerning the possible Egyptian birthplace of *Thomas*, and allows for the existence of an earlier stratum of sayings in *GTh* deriving from a first-century source. Due to the paucity of historical data, such a hypothesis would hardly be tenable in the Egyptian context. Therefore, the most one could suggest at this point of research is that the *GTh* reached Alexandria from Palestine or Asia Minor, where it had already been known in the first half of the second century.

Keywords: Gospel of Thomas, Early Christianity, monasticism, Egypt

Introduction

It is difficult, indeed, to estimate if any broad scholarly consensus has been reached in the area of Thomasine studies. I am inclined to believe that in this case such an agreement depends on the types of questions that have been asked in the still growing literature on the *Gospel of Thomas* (*GTh*). Even a brief survey of this literature indicates that the more comprehensive of those studies usually address the general issues as to *Thomas*' possible dependence upon the synoptic tradition, or its Gnostic vs. non-Gnostic origin, whereas some of the more specialized essays and articles tackle various parallels of the *GTh* with other pieces of early Christian literature. Some very detailed examinations of the composition and redaction of this document, as well as the analyses of particular logia in *Thomas*, pertain to that second major group of studies.

The issues of *Thomas'* possible dependence upon the synoptic gospels¹ and its parallels with the works of Syrian and Egyptian Christianity are meaningful starting points of any inquiry into the origin and transmission of this document. For, in this context, one is dealing with the theories of the two major groups of scholars who support two seemingly irreconcilable positions as to the origin and character of this gospel.

The advocates of the pro-independence school² generally maintain that the *GTh* is not a Gnostic composition, but an early Jewish-Christian document that had a development independent of the canonical, particularly synoptic, gospels. According to some of these authors,³ such a hypothesis may be confirmed by the redactional, compositional as well as terminological features of the whole series of logia and their parallels in other Jewish-Christian writings (especially those pertaining to the eastern Syrian milieu).

The major challenge to the thesis concerning the independent origin of the *GTh* is to be found in works of the scholars who unambiguously argue for the Gnostic character of this work. Robert Grant's book *The Secret Sayings of Jesus* (1960) represents an exemplar of this type of analysis. I agree with Grant's theory insofar as it brings *Thomas* in connection with the Naassene source quoted in Hippolytus' *Refutatio omnium haeresium* (5.7.20). This source reads as follows:

[And] they (the Naassenes – MV) say that not only the mysteries of the Assyrians and the Phrygians [but those of the Egyptians as well] bear witness to their discourse regarding the blessed nature, hidden and yet revealed, of the things that were, and are, and will be, which, he says, is [the] kingdom of heaven sought for within man. Concerning this, they expressly deliver their tradition in the gospel entitled according to

1 For the more recent discussion of this problem, see, for example, Mark Goodacre, *Thomas and the Gospels*, Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

2 See, for example: Oscar Cullmann, *The Gospel of Thomas and the Problem of the Age of the Tradition Contained Therein*, *Interpretation* 16 (1962), 418–38; Stevan Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, New York: The Seabury Press, 1983; John Dominic Crossan, *Four Other Gospels*, Minneapolis: Winston Press, 1985; Charles Hedrick, *Thomas and the Synoptics: Aiming at a Consensus*, *Second Century* 7 (1989/90), 39–56; Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, London: SCM Press, 1990; Stephen Patterson, *The Gospel of Thomas Within the Development of Early Christianity*, Ph.D. dissertation, Claremont Graduate School, 1988.

3 Koester, *Ancient*; Davies, *The Gospel*.

Thomas, saying: “The one who seeks shall find me in children from seven years; for there, hidden in the fourteenth aeon, I am revealed.”⁴

However, a redaction-critical analysis of the *GTh*, which can demonstrate that in the case of this writing one is concerned with a multi-layered document that passed through at least two major and distinct phases of transmission, should certainly allow the possibility of a later, secondary recension of this document in a more or less apparent Gnostic key. Nevertheless, the possibility that the *GTh* may, indeed, represent a “secondary” gospel, does not conflict with the very persuasive form-critical evidence indicating that it contains, as one of its earlier strata, a Jewish-Christian collection of Jesus’ sayings developed independently of the synoptic gospels.

Let me, therefore, develop an alternative set of arguments that are commensurate with the first intuitions of Grenfell and Hunt,⁵ the scholars who discovered and edited the Greek manuscripts of the *GTh* at the time when the title of this work was yet unknown to the academic world. On the basis of the provenance of the papyri themselves, as well as on the reasonable assumption that the extant parallels with the *Gospel of the Egyptians* could indicate the probable locus of the *logia Iêsou*, these two authors were inclined to believe that the entire collection originated in Egypt.⁶ Indeed, the *material evidence* from Oxyrhynchus and Chenoboskion (Nag Hammadi), the circumstance that the only extant texts of *Thomas* were discovered in the Nile valley, and not in Syria, lead to one of the most effective arguments against *Thomas*’ eastern Syrian background.⁷ Additionally, the bilingual environment in which this document was found is Greek/Coptic and not Greek/Syriac, as the promoters of the “Edessan consensus” would have it.⁸

4 Hippolytus of Rome, *Refutatio omnium haeresium*, M. Marcovich (ed.), Berlin: Walter de Gruyter, 1986, 147. The translation of this fragment into English is mine.

5 Bernard P. Grenfell – Arthur S. Hunt, *Logia Iêsou: Sayings of Our Lord*, London: Frowde, 1897 and *The Oxyrhynchus Papyri*, Pt. 4, London: Egypt Exploration Fund, 1904.

6 Grenfell – Hunt, *Logia Iêsou*.

7 I have already tackled, in much more detail, the issue of the Syrian provenance of the *GTh* in: Milan Vukomanović, The Provenance of the Gospel of Thomas: Assessing the Syrian Hypothesis, *Annali di Storia dell’Esegesi* 38 (2021/1), 79–107.

8 For a more recent discussion of the Syrian provenance of the *GTh*, see: Pierluigi Piovaneli, Thomas in Edessa? Another Look at the Original Setting of the Gospel of

Moreover, *linguistic evidence*, the fact that the Greek manuscripts belong to the second- and the third-century (whereas the Coptic codex should be dated later in the fourth-century) suggests that the most probable course of transmission and translation of the *GTh* should be located within this period. That is to say, the Coptic version is, most likely, a translation and an adaptation of the original Greek text.

Even if the hypothetical Aramaic substratum of *Thomas* originated in Palestine, it is not necessary to seek for a Syrian mediation in the process of transmission of this work. Close connections between the Jews of Palestine and Alexandria existed in the first century. In addition, there is strong evidence of independent and very original *ascetic traditions* of Jewish origin that flourished in the Alexandrian region in the middle of that century. On the other hand, it would be very hard, indeed, to establish such early Christian connections between Jerusalem and the eastern Syrian (Edessan) diaspora. All the evidence that we possess in favor of the Syrian context is the spurious tradition recorded in the so-called *Doctrine of Addai*, an unreliable guide regarding the Jewish-Christian origins of Edessan Christianity.

Furthermore, one could analyze, from the standpoint of their attestation and relevance, the Thomasine parallels with the two Alexandrian gospels (i.e., the *Gospel of the Egyptians* and the *Gospel of the Hebrews*). The similarities between these works and the *GTh* are at least as relevant as the Syriac parallels of *Thomas*. As far as attestations are concerned, one should bear in mind that one of the earliest *testimonia* about the *GTh* is furnished by an Alexandrian Christian author (Origen, ca. 233 C.E.).⁹ No such testimony – be it earlier, contemporary or later – is present in the works of the Syrian writers. In the Syrian chronicles, there is a complete silence about this document.

Thomas, in: J. Dijkstra, J. Kroesen, Y. Kuiper (eds.), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leiden: Brill, 2010, 443–461; Ian Ph. Brown, Where indeed Was the Gospel of Thomas Written? Thomas in Alexandria, *JBL* 138 (2019/2), 451–472; Paul-Hubert Poirier, Évangile de Thomas, Actes de Thomas, Livre de Thomas. Une tradition et ses transformations, *Apocrypha* 7 (1996), 9–26.

9 In his *First Homily on Luke* (1, 2), Origen reports that in his time there was “in circulation also the Gospel According to Thomas and the Gospel According to Matthias and many others”. See Bentley Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2–7: Together with III, 2*, Leiden: Brill, 1989, 104.

Besides Origen's attestation, a number of *testimonia* refer to the *GTh* along with the two other heterodox gospels that probably originated in Egypt.¹⁰ They are the already mentioned *Gospel of the Egyptians* and the so-called *Gospel of Matthias*, which (one may have reasons to believe) represents an original version of the *Book of Thomas the Contender*, a previously unknown manuscript discovered with the rest of the Nag Hammadi Library.

Finally, a hermeneutical as well as redaction-critical analysis of the *GTh* indicates that one is dealing here with a composite, multi-layered,¹¹ document that strongly reflects not only a variety of sources of tradition, but also a *syncretistic* religious-philosophical milieu. This type of syncretism (which comprises both Jewish-Christian features and Gnostic, Hellenistic mythemes and mysteries) is more at home in first- and second-century Alexandria than in the eastern Syria, Edessa.

Despite all these intriguing assumptions, which certainly can contest the alternative hypothesis regarding the Syrian provenance of the *GTh*, the idea about the Egyptian origin of *Thomas* is susceptible to some serious objections as well.

First of all, accepting the results of form-critical analysis of the *GTh* and pursuing the theory concerning an early and independent substratum of this document (containing an original collection of Jesus' sayings), we would have to be able to elucidate the course of transmission of such a collection from Palestine to Egypt as late as the end of the first-, beginning of the second-century C.E. This is because one should allow a reasonable period of time between such a hypothetical transmission and the composition of this gospel in Greek before, or about, 140 C.E. Regrettably, there is no firm historical evidence that such a collection of logia could have reached Egypt at such an early period of its Christian history. As

10 Jerome, *Comm. in evang. Matth.*, Prologue (PL 26. 17A); Ambrose, *Expositio evangelii Lucae* 1.2. See Layton, *Nag Hammadi*, 106.

11 In his book *A Commentary on the Gospel of Thomas: From Interpretations to the Interpreted* (New York: T&T Clark International, 2009, 20–25), Petr Pokorný identified even five layers in the transmission history of the *GTh*. Pokorný argued that *GTh* was later than the synoptic gospels and that the latest Coptic version “represents a theological stream that originated in the early second century” (*Commentary*, 19), but that it “originated at a time when some of the earlier Gospels had already attained canonical status” (*Commentary*, 13).

a matter of fact, there is no extant evidence whatsoever about first-century Christianity in Egypt. As in the early Syrian context, a chronic lack of historical data hinders any plausible conclusions concerning the transmission of the *GTh* prior to its appearance in Oxyrhynchus in the late second century. The most one could guess is that *Thomas* may have reached Alexandria as early as the mid-second century, but before this very tentative date, scholars find themselves in an almost complete darkness.

Second, if one accepts the assumption of some scholars that the *GTh* could have been composed as early as the first century,¹² the applicability of this hypothesis to the Egyptian context would mean that *Thomas* is the earliest available witness to the development of Christianity in this geographic area. Attractive though it is, such a hypothesis does not seem to be grounded on any extant historical facts.

Third, if *Thomas* was truly composed in Egypt before 140 C.E., one could at least expect that this document reflected social-historical conditions characteristic of that period,¹³ or at least to contain some literary parallels with contemporary works such as the *Epistle of Barnabas*. Unfortunately, the picture of early Alexandrian Christianity reflected in *Barnabas* is incomparably different from the ideological world of the *GTh*.

Finally, Hippolytus bears witness to the use of this document by the Naassenes as early as the beginning of the second century.¹⁴ However, the Naassenes were originally a Phrygian, and not an Egyptian religious sect. It is almost impossible to demonstrate that this group used or compiled *GTh* so early in *Egypt*, rather than in their original homeland in Asia Minor.

The Beginnings of Christian Asceticism in Egypt

In the 20th century, the view of the earliest Christian history in Egypt was subjected to two quite radical reformulations. Adolf von Harnack's authoritative study on primitive Church history, written at the turn of the cen-

12 Stevan Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, New York: The Seabury Press, 1983.

13 For example, the annihilation of the Egyptian Jews under Trajan, at the beginning of the second century.

14 This approximation is based upon the fact that the song to Attis quoted in Hippolytus' "Naassene chapter" is generally dated in the reign of Hadrian (117–38 C.E.). I take this first date as a tentative terminus a quo for the Hippolytus Naassene source.

ture, proclaimed “our almost total ignorance” of Christianity in Egypt and Alexandria until the episcopate of Demetrius (ca. 189–231 C.E.).¹⁵

In 1934, Walter Bauer was the first scholar to challenge this rather discouraging awareness.¹⁶ He put forward an original thesis about the *heretical* pre-history of orthodox Christianity in Egypt. According to Bauer, it is not the case that scholars do not possess enough evidence as to the origins of Christianity in the land of the Nile; the problem is that they do not take into consideration Gnostic sources that widely circulated there in the second century C.E.

The problem of Bauer’s theory is, however, that he put into the same Gnostic basket works such as the *Epistle of Barnabas*, the *Gospel of the Egyptians* or the *Gospel of the Hebrews* along with the treatises of the Valentinians, Carpocratians and Basilides. If these works are “heretical” by definition, then the history of Egyptian Christianity cannot be other than Gnostic. Bauer believed that this was the main reason why the ecclesiastical sources had been so silent about Christian origins in this country.

If we set aside the problem of Egyptian Gnosticism, one may contend that Bauer’s challenge has been progressive for at least two reasons:

1. He encouraged scholars to look into a whole variety of available sources in order to advance their knowledge of Egyptian Christianity.
2. He drew our attention to the existence of two different groups of Christians – Gentile and Jewish – who were, according to Bauer, definitely present on the Alexandrian scene at the very beginning of the second century (and, presumably, some time before that). He also maintained that they used two different gospels: the *Gospel according to the Egyptians* and the *Gospel of the Hebrews*.¹⁷

Bauer’s investigations paved the way to the second, even more significant, breakthrough in the studies of early Christianity in Egypt. After the publication of C. H. Roberts’ *Manuscript, Society and Belief in Early Christi-*

15 Adolf von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, Vols. 1–2, New York: G. P. Putnam’s Sons, 1908, 158.

16 Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, 1971.

17 Bauer, *Orthodoxy*, 54.

an Egypt,¹⁸ a growing number of scholars (including Pearson, Klijn, Koester, Green and others)¹⁹ have contributed to the consensus on the Jewish-Christian origins of the earliest Christianity in Egypt.

What kind of evidence exists for the presence of the Jewish-Christian movement in Egypt that scholars like Harnack could not take into consideration?

To begin with, entire corpora of manuscripts were found and studied in the 20th century that shed light on the generally obscure periods of Christian history in Egypt. Besides the Coptic Christian sources, including the Nag Hammadi Library, one is now in possession of a certain number of Greek and Latin literary papyri (both biblical and non-biblical), as well as letters and other manuscripts and inscriptions. Although none of those papyri represents a manuscript evidence for the first century, they at least testify to the very early Christian contacts that existed between Alexandria and Middle and Upper Egypt. Furthermore, C. H. Roberts called our attention to the occurrence of the *nomina sacra*, a silent mark of the earliest Christian presence in this country. Based on these investigations and some other papyri evidence, Roberts concluded that Christianity must have reached Egypt from Jerusalem and Palestine “in a form strongly influenced by Judaism.”²⁰ According to this scholar, the low profile of the first Christians at that early period of Church history, as well as the extinction of Egyptian Jewry at the outset of the second century (the revolt under Trajan in 115–17), contributed very much to the significant lack of available documents from the first two centuries of the common era.²¹ In any case, contemporary events such as wars, riots and massacres, rather than

18 C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, London: Oxford University Press, 1979.

19 See, for example, Birger Pearson, *Christians and Jews in First-Century Alexandria*, in: G. W. E. Nickelsburg – G. W. MacRae (eds.), *Christians Among Jews and Gentiles*, Philadelphia: Fortress Press, 1986, 206–16; Birger Pearson, *Gnosticism in Early Egyptian Christianity*, in: B. Pearson, *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis: Fortress Press, 1990, 194–213; Birger Pearson – J. E. Goehring (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, 1986 (especially chapters 6, 8 and 9); Helmut Koester, *History and Literature of Early Christianity*, Vol. 2, Philadelphia: Fortress Press, 1982, 219; H. A. Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Atlanta: Scholars Press, 1985.

20 Roberts, *Manuscript*, 49.

21 *Ibid.*, 54.

the heterodox character of Egyptian Christianity, contributed to the fact that we still have a very fragmentary picture of that earliest period.

However, in the light of these discoveries and theories, modern scholars express more readiness to re-examine, or at least differently accentuate, the traditional sources such as Eusebius, Philo, Josephus, Clement of Alexandria or Luke-Acts. As a result of this increasing scholarly interest, a whole series of significant studies and monographs began to cope with the different aspects of Egyptian Christianity, such as: the social and economic background of Christianity in Egypt;²² social history and ecology of Early Christianity in North Africa;²³ Jewish-Christian relations in the first-century Alexandria and Egypt;²⁴ the connections between Gnosticism and early monasticism in Egypt,²⁵ etc.

In addition, a vast number of studies on the Nag Hammadi documents have provided further knowledge about the doctrines and ideologies of some Christian Gnostic groups in second- and third-century Egypt.

Such being the case, scholars are now in a better position to reappraise the importance of the *GTh* as one of the most original early Christian documents that had somehow been introduced in this very obscure period of Egyptian Church history. One should bear in mind that this document incorporates some of the significant features that early Egyptian Christianity could have acquired in its transitional period of development. In the late second-century Egyptian context, *Thomas* could certainly provide an important link between the *Gospel of the Egyptians*, *Gospel of the Hebrews* and the more developed religious doctrines expressed in the *Teaching of Silvanus* or in the monastic teachings of the desert fathers. Therefore, it would be worthwhile to reflect upon these specific features of the *GTh* that could have made an impact on some early trends in Egyptian Christianity.

22 Green, *The Economic*.

23 W. H. C. Frend, *Town and Countryside in the Early Christian Centuries*, London: Variorum Reprints, 1980.

24 Pearson, *Christians and Jews* and Pearson – Goehring, *The Roots*.

25 Frederick Wisse, Gnosticism and Early Monasticism in Egypt, in: B. Aland (ed.), *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978; Armand Veilleux, Monasticism and Gnosis in Egypt, in: Pearson – Goehring, *The Roots*, 1986, 271–306.

First, *GTh* is a document found at two different locations in the Nile valley – Oxyrhynchus and Chenoboskion. The manuscript evidence from this area indicates that these two places had frequent and very close contacts with the city of Alexandria.²⁶ In the light of the aforementioned sources and theories, it is not difficult to suppose that the early Christians from Alexandria may have had transmitted this document deeper into the land of Egypt. As noted by Puech, Quispel and some other scholars, the *GTh* does have very distinctive Jewish-Christian features. These are, for example, the prominent position of James, “the righteous one” (log. 12); an understanding of the Pharisees as the legitimate recipients of the Mosaic tradition (log. 39); various other logia that either reflect the life-situation of the Jewish-Christian community (log. 16 and 64) or may be distinguished as typically Semitic modes of expression (e.g. log. 12B, 25).

Furthermore, the *GTh* is a text with apparent wisdom proclivities.²⁷ The Jewish and Jewish-Christian sapiential tradition had flourished in Egypt between the time of Philo, on the one hand, and the Alexandrian theologians and desert fathers, on the other (i.e. between the first- and the fourth-century). The fact that *Thomas* could be very easily embedded in the course of development of various sapiential ideas may additionally speak in favor of its early acceptance in Egypt. It is, in fact, very easy to understand *Thomas*’ wisdom proclivities if they are placed on the same line of thought leading from Philo and the Alexandrian gospels to the *Teaching of Silvanus* and the theological-philosophical wisdom of the Church fathers.

Finally, this gospel is marked by the typical characteristics of an ascetic attitude. *Thomas*’ Jesus recommends literal as well as spiritual fasting (“fasting to the world”); he glorifies virginity, singleness and celibacy; he expresses a negative attitude toward wealth and instructs renunciation of all possessions. These distinctive features of ascetic and monastic ideologies and practices prompt us to consider the idea of *Thomas*’ inherent proto-monasticism as an ideological trend characteristic of the Christian missionaries in Egypt even before the time of Antony.

As far as this proto-monasticism is concerned, we may primarily refer to Philo of Alexandria and his understanding of the male/female cate-

²⁶ Roberts, *Manuscript*, 3.

²⁷ Davies, *The Gospel*.

gories²⁸ as well as his valuable description of the ascetic community of Therapeutae.²⁹ In this context *Thomas* would perhaps pertain to an important stage in the development of the wisdom and ascetic ideas, the stage that links *bios theoretikos* of Philo and the Therapeutae with the *bios praktikos* of the desert monks from the third or fourth century.

Given these presuppositions, I am inclined to believe that the emergence of Christian asceticism in Egypt was a very gradual and natural process: it had been, in some way, already prepared by the works and ideas of Philo, the Jewish Platonists, as well as by the numerous, but nameless, philosophic and ascetic groups that either lived in the Alexandrian metropolis or spread their doctrines to some other cultural centers along the Nile valley.

One course of this inquiry into the Egyptian trajectory of *Thomas* could perhaps lead from the earliest stages of consolidation of Jewish Christianity in Egypt, to the monastic asceticism of the desert fathers as the culminating point of such a development. In historical terms, this course is, however, very hypothetical and related to the more obscure periods of the Egyptian Christian history. Therefore, I think that it would be methodologically justified to trace one more, reversed line of inquiry in order to see if the presence of the *GTh* in this ancient country could be observed in the light of some more familiar phases of the Egyptian Church history.

What I have in mind here, in the first place, is a brief consideration of the developed forms of monasticism in Egypt in the late third and fourth centuries.³⁰

28 Richard Baer Jr., *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden: Brill, 1970.

29 Philo of Alexandria, *The Contemplative Life*, New York: Paulist Press, 1981, 41–57.

30 For this particular period, see, for example: David Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford: Oxford University Press, 1995; Philip Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2010; Gawdat Gabra – Hany N. Takla (eds.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, Vol. 2 (Nag Hammadi-Esna), Cairo-New York: The American University in Cairo Press, 2010; Blake Leyerle – Robin Darling (eds.), *Ascetic Culture: Essays in Honor of Philip Rousseau*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2013; Daniel F. Caner, “Not of This World”: The Invention of Monasticism, in: Philip Rousseau (ed.), *A Companion to Late Antiquity*, Oxford: Blackwell Publishing, 2009, 588–600.

Monasticism in Egypt

Several historical figures and movements need to be considered in this context: 1) the figure of St. Antony as portrayed by Athanasius; 2) the figure of St. Paul of Thebes; 3) the Pachomian coenobitic community, whose work has been often associated with the preservation of the Nag Ham-madi manuscripts.

Sources such as the *Vita Antonii*, *Vita Pachomiii*, *Apophthegmata Patrum* or the *Historia Monachorum in Aegypto* provide a closer look at the life and doctrines of the Egyptian monks who were either the immediate predecessors or the contemporaries of the Coptic editor of the *GTh*. After a brief examination of these anchoritic, coenobitic and monastic movements and trends, one could probably be able to provide the missing link that connects our gospel with the official history of Coptic Christianity.

In the third- and fourth-centuries, two major forms of asceticism were developed in Christianized Egypt: the *anchoritism* of the Antonian type and the Pachomian *cenobitism* (or the monasticism proper).

Although regarded as “the father of the monks,” St. Antony (251–356) was certainly not the first Christian hermit to withdraw from his village and begin to live an ascetic life. What is so unique about Antony, however, is that he (owing primarily to Athanasius’ *Vita Antonii*) has been praised for centuries as a paradigm or a prototype of ascetic religiosity. Despite its clearly propagandizing character, Athanasius’ work on Antony provides some valuable historical information as to the beginnings of Christian anchoritism in Egypt. For example, at the time when Antony was still a youth, there existed some monasteries in Egypt, as well as ascetics who used to withdraw from the villages.³¹

The act of *anachoresis* (literary ‘withdrawal,’ ‘separation’) was in those earliest times of Egyptian Christianity closely associated with the practice of tax-evasion as well.³² As a form of group protest, *anachoresis* originally meant an act of flight or ‘going up’ to the desolate areas of Thebaid or Upper Egypt.

³¹ St. Athanasius, *The Life of Saint Antony*, Westminster, Md.: Newman Press, 1950, 20.

³² James Goehring, *The World Engaged: The Social and Economic World of Early Egyptian Monasticism*, in: J. E. Goehring et al., *Gnosticism and the Early Christian World*, Sonoma: Polebridge Press, 1990, 138–39.

Besides Athanasius' work, there are few other sources of information as to the Antonian form of anchoritism in Egypt: the letters of Saint Antony (seven of which are considered to be authentic) as well as the *Apophthegmata Patrum*, in which we find a collection of 38 apophthegms ascribed to Antony.³³

Some aspects of Antony's teachings, scattered both in the *Vita Antonii* and the *Apophthegmata Patrum*, may perhaps be summarized as follows:

1. a strong, almost literalist attachment to the precepts of the Scriptures and the deeds of the saints;³⁴
2. constant prayer as well as meditation upon the thoughts of the apostle Paul, such as: "I die daily" or "Do not let the sun go down upon your wrath";³⁵
3. an "interiorization" of the symbol of the kingdom of God (an attitude already expressed in Luke and the *GTh*);³⁶
4. an anti-Arianism of Antony, augmented by Athanasius' own polemic/apologetic design;³⁷
5. the simplicity of life corresponds to the simplicity of mind and intellect, etc.

Antony's ascetic practices included the well-known acts of fasting, constant prayer and almsgiving; reduced sleep (on the ground), manual labor as well as disregard for dress and bodily needs.³⁸ Moreover, according to Athanasius, Antony was a healer and a wonder-worker, able not only to predict various events,³⁹ but to fall into deep contemplation as well.⁴⁰ He was not a *philosophos*, but he was indeed a *sophos*, a wise man, encountered as an archetype in many other Hellenistic and Oriental cultures.

33 Benedicta Ward, *The Desert Christian: Sayings of the Desert Fathers (Apophthegmata Patrum)*, New York: Macmillan, 1980, 1–9.

34 Athanasius, *The Life*, 33–57; Ward, *The Desert*, 5–9 (sayings 19, 22, 32, 37).

35 Athanasius, *The Life*, 36, 67.

36 *Ibid.*, 37–38.

37 *Ibid.*, 78–79, 87–89.

38 *Ibid.*, 21.

39 Athanasius, *The Life*, 87–93. Also Ward, *The Desert*, 3–4.

40 Athanasius, *The Life*, 74.

The paradigmatic function of Antony's biography is clearly and explicitly emphasized even at the very beginning of Athanasius' work.⁴¹ Indeed, owing primarily to Athanasius' literary skills, including different techniques of embellishing, Antony has been celebrated for centuries as an archetype of ascetic religiosity. The propagandizing and programmatic aspects of the *Vita Antonii* were perhaps some of the main reasons which, at the end of the last century, prompted several historians to contest the authenticity of this biography.⁴² Moreover, some authors have characterized it as a pure romance or, at best, a literary classic pertaining to the same genre as, say, Philostratus' *Life of Apollonius*.

The existence of some other sources of knowledge about Antony (such as the Greek "Life of Saint Pachomius," *Apophthegmata Patrum*, or Rufinus', Palladius' and Jerome's *testimonia*) aids in understanding Athanasius' own work as a genuine piece of historical literature that obviously had an additional, persuading purpose, especially in the context of the Arian controversy. This fact alone, however, does not prevent from examining some historical-biographical facts that apparently lurk beneath the surface of this celebrated work. Besides, one should constantly bear in mind that the notion of history, as developed in Late Antiquity, was quite different from our own concept of history or historiography. It included, among other things, various angelologies as are to be found, for example, in some works of Josephus Flavius.

The *Life of Antony* supplies some very important historical information: despite the fact that no man before Antony knew the great desert, there were indeed some monasteries in Egypt, as well as ascetics who used to withdraw from the villages. If *Vita Antonii* were a pure romance designed to praise Antony's "orthodoxy," anti-Arianism or, most importantly, an unprecedented status of a monk, its author would not have any particular need to stress this fact. Furthermore, Jerome bears an independent witness to Paul of Thebes' withdrawal into the Arabian Desert in order to avoid Decian persecutions.⁴³ Although Paul's biography was modeled under the influence of *Vita Antonii*, it seems that he was an authentic ascetic

41 Ibid., 17.

42 Armitage Robinson (ed.), *The Lausiac History of Paladius* (Texts and Studies, 6), Cambridge: University Press, 1904, 215.

43 Saint Jerome, *Life of Saint Paul the First Hermit*, Willits: Eastern Orthodox Books, 1976, 81-2.

of Alexandrian origin who presumably met St. Antony shortly before his own death.⁴⁴

At any rate, I am inclined to support an earlier date for the origins of Christian asceticism in Egypt and hence to accept some valuable hints provided by Athanasius' own account.

Eusebius' source Dionysius of Alexandria also corroborated the information that Christians withdrew into the desert under the persecution of Decius (249–51).⁴⁵ *The Life of Antony* has confirmed the same practice of *anachoresis*. It was possible, at least (albeit hardly provable), that these Christian withdrawals, prompted either by taxation or severe persecutions, could not have occurred at the beginning of the second century as well, that is, at the time when Egyptian Jewry (including probably some Jewish-Christians) was exposed to tragic extermination caused by Trajan's armies (115–17 C.E.).

Nevertheless, the monastic *anachoresis* of Egyptian Christians in the third- and fourth-centuries was primarily motivated by religious reasons. The renunciation of the world is certainly a major aspect of Christian *ascesis*. In this sense, again, Athanasius appears to be a rather reliable witness.⁴⁶

The Antonian type of ascetic *anachoresis* was later developed among those monks who first followed Antony. By the end of the fourth century this practice prevailed north from Lycopolis, especially in Nitria and Scetis (Wadi Natrun). Among other historical sources that supply information concerning this particular form of ascetic monasticism one may include John Cassian, the *Lausiack History of Palladius* as well as the so-called *Historia Monachorum in Aegypto*.⁴⁷

We learn, for example, that a great number of monks lived in Nitria, Scetis and Celia in the "inner desert" of the cells. On Saturdays and Sundays, these monks used to share *agape*, the common meal. In addition,

44 *Ibid.*, 85.

45 Eusebius, *The History of the Church*, Harmondsworth: Penguin Books, 1989, 211.

46 According to his account, these religious motives prompted St. Antony to start his anchorite life as a youth, soon after the death of his Christian parents (Athanasius, *The Life*, 19).

47 Joannes Cassianus, *Institutions cenobitique* (Sources chrétiennes, 109), Paris: Editions du Cerf, 1965; Norman, Russell, *The Lives of the Desert Fathers* (The *Historia Monachorum in Aegypto*), London: Mowbray, 1980; Robinson, *The Lausiack*, 1904.

they committed themselves to manual work and residence in cells. “Sit in your cell” was one of the major precepts for this kind of monastic life.⁴⁸ The monks also practiced meditation and a silent prayer or the prayer of the heart (*hesychia*).⁴⁹

Here, therefore, one encounters the forms of purely eremitical life, without any regulated monastic system. This is one of the basic features that clearly contrast anchoritism of the Antonian type from the Pachomian *koinonia*. Such a form of anchoritic *ascesis* could perhaps be labeled as a “spiritual” democracy of sorts. It should be noted in this context that only the oldest ascetics *served* as the spiritual leaders and nobody was subordinated to anyone else.

This tradition is still alive in the Eastern Orthodox Church, in some forms of eremitism encountered on Mount Atos, or among the Russian “holy men” (the so-called *starec*). Even nowadays a *starec* lives an eremitical, solitary life, but, on the other hand, he is highly venerated both by the official church and the common folk.

The communal or coenobitic asceticism was developed in the fourth century, south of Lycopolis. It was established by Antony’s contemporary Pachomius (292–346). In contrast to Antony, whose parents were already Christians, Pachomius was born of non-Christian parents in the Thebaid.⁵⁰ At the age of twenty, while he was a recruit of the Roman Army, Pachomius came under the influence of Christianity.⁵¹ Soon after being discharged, he went to the Upper Thebaid where he was baptized in a Christian community at Chenoboskion (Nag Hammadi).⁵²

Pachomius started his own monastic career under the guidance of the hermit Palamon,⁵³ who himself lived near Chenoboskion. He spent seven years with this experienced anchorite who taught him how to practice the “hard asceticism.” About 322 C.E. Pachomius settled in a village called Tabennesi,⁵⁴ in order to commit himself to the ascetic practices. Soon after,

48 See, for example, Ward, *The Desert*, 63, 139.

49 *Ibid.*, 13, 57, 179.

50 The First Greek Life of Pachomius, in: *Pachomian Koinonia*, Vol. 1, trans. A. Veilleux, Kalamazoo, Mich.: Cistercian, 1980, 299.

51 *Ibid.*, 300.

52 *Ibid.*, 301.

53 *Ibid.*, 301.

54 *Ibid.*, 305.

a whole community gathered around him. There he established the rules of common labor, common meals and prayer. According to these rules, each member of the *koinonia* was responsible for all the others. It is striking indeed that, in the case of the Pachomian community, a completely new monastic system, resembling the military form of organization,⁵⁵ had been established by an ex-soldier.

According to Veilleux's systematization,⁵⁶ such a form of desert monasticism was characterized by the following features:

1. "an integral sharing and mutual service under a monastic rule" (in contrast to the 'spiritual democracy' of the anchorites);
2. the monastic community was, as a rule, accompanied by a secular Christian congregation;⁵⁷
3. a separate church was usually formed for this secular community;⁵⁸
4. monasteries for women were established side by side with nine Pachomian monasteries.⁵⁹

As far as the internal organization is concerned, we should emphasize that an *Abba* ("the father") was at the head of the monastic community of the Pachomian type.⁶⁰ He was normally accompanied by a second (*ho deuterios*).⁶¹ A great steward (*ho oikonomos*) was responsible for the material organization of the monasteries.⁶² According to the Greek *Life of Pachomius*, which is the main source about this coenobitic *koinonia*, the whole community participated in the morning and evening prayers.

Without going into further detail, it is important to notice at this point that the Pachomian *koinonia* represented the type of monastic community that could have composed the Coptic version (translation) of the *GTh*. In-

55 Namely, it was fully organized in both the material and "ideological" aspects.

56 Armand Veilleux, Pachomius, Saint, in: Atiya Aziz (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, Vol 6, New York: Macmillan, 1991, 1860.

57 Athanasius reports that Antony was sometimes visited by the common folk, but he also tended to withdraw deeper into the desert in order to avoid major crowds.

58 This was certainly not the case with the anchorite monasticism.

59 This was apparently not the case with the hermits in Nitria or Cellia. Even today, women are not allowed to visit monasteries on Mount Atos.

60 *Pachomian Koinonia*, 316.

61 *Ibid.*, 315–16.

62 *Ibid.*, 315.

deed, several scholars have already associated this community with the compilation of the Nag Hammadi codices.⁶³ Some of the reasons supporting this hypothesis have been summarized as follows:

- The codices themselves were found in close proximity to the *Nag Hammadi* village (Chenoboskion) where the Pachomian *koinonia* had one of its monasteries.
- On an internal basis, most of the documents from the Nag Hammadi Library are dated in the fourth century, the time framework corresponding to the period of an enormous literary activity of this monastic community.⁶⁴
- There are some indications that the cartonnage used for the binding of these codices contained letters and other documents with the names of the people who might have been the Pachomian monks. It is, however, impossible, at the present state of research, to conclusively prove or disprove such an intriguing idea.⁶⁵
- The colophon of the *Book of Thomas the Contender*, the work belonging to the same codex as the *GTh*, is an extraneous part of the document itself. The text reads: “Remember me also, my brethren [in] your prayers: Peace to the saints and those who are spiritual,”⁶⁶

63 James Robinson, *The Nag Hammadi Codices*, Claremont: The Institute for Antiquity and Christianity, 1974, 3; John Barns, Greek and Coptic Papyri from the Covers of the Nag Hammadi Codices, in: M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Leiden: Brill, 1975, 9–17; Charles Hedrick, Gnostic Proclivities in the Greek Life of Pachomius and the Sitz im Leben of the Nag Hammadi Library, *Novum Testamentum* 22 (1980), 78–94; James Goehring, New Frontiers in Pachomian Studies, in: Pearson – Goehring, *The Roots*, 1986, 236–57. Also, Wisse, *Gnosticism and Early Monasticism* and Goehring, *The World Engaged*. For a more recent and different view, see Nicola Denzey Lewis and Justine Ariel Blount, Rethinking the Origins of the Nag Hammadi Codices, *JBL* 133 (2014/2), 397–417; Mark Goodacre, How Reliable is the Story of the Nag Hammadi Discovery?, *Journal for the Study of the New Testament* 35 (2013/4), 303–322.

64 See Goehring, *New Frontiers in Pachomian Studies*, 237.

65 See Barns, *Greek and Coptic Papyri*, 9–17. Also, the critique of Barns’ proposal in J. C. Shelton, Introduction, in: J. W. B. Barns – G. M. Browne – J. C. Shelton, *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*, Leiden: Brill, 1981, 1–11; Villeux, *Monasticism and Gnosis in Egypt*, 278.

66 *The Book of Thomas the Contender* 145: 20–23 (John Turner, *The Book of Thomas the Contender*, University of Montana: Scholars Press, 1975).

and thus suggests that the scribe himself could easily have been a monk.

- Some scholars have detected Gnostic proclivities in the Greek *Vita Pachomii* and hence have challenged the belief in the absolute “orthodoxy” of the Pachomian movement.⁶⁷ At least some gnosticizing factions of this monastic community could have preserved the documents contained in the Nag Hammadi Library.
- An “internal purge” of heterodox books, which was probably prompted by Athanasius’ paschal letter (367 C.E.), could have provided a sufficient reason for the removal of these documents from the Pachomian monasteries.

Not all of these interesting coincidences, of course, conclusively confirm that the Pachomian *koinonia* produced the Coptic manuscripts discovered at Nag Hammadi in 1945/46.⁶⁸ However, as far as the transmission of the *GTh* is concerned, this monastic community may indeed provide a sufficiently authentic *Sitz im Leben* for the Coptic version of *Thomas*. Even if the Meletian monks,⁶⁹ or some other contemporary ascetic group had (for whatever reason) preserved our document for posterity, in terms of the provenance of the *GTh* they represented only the last, however important, link in the chain of its transmission.

It is, therefore, quite probable that some of these *monachoi* used and, most likely, translated the *GTh* from Greek into Coptic. Nevertheless, in my view, the *Sitz im Leben* for the original, Greek document should be sought elsewhere in the early Christian world.

The Transmission of the Gospel of Thomas

Three different Greek recensions of the *GTh*, found in Oxyrhynchus, indicate that the course of transmission of this work led from Lower and Middle to Upper Egypt, and not vice versa. Indeed, the Greek *Thomas* arrived at Oxyrhynchus already in the second century, that is, before 200 C.E. Re-

⁶⁷ Hedrick, *Gnostic*.

⁶⁸ See the objections raised by Veilleux, *Monasticism and Gnosis in Egypt*, 277. Cf. Lewis – Blount, *Rethinking*.

⁶⁹ Pearson – Goehring, *The Roots*, 284.

grettably, very little is known about the scribal and scholarly activity of the Oxyrhynchus Christians from this period.⁷⁰ It is striking, however, that a copy of Irenaeus' *Adversus Haereses*, written in Lyons about 180 C.E., found its way to Oxyrhynchus "not long after the ink was dry on the author's manuscript."⁷¹ If this were the case with an anti-heretical treatise, one could just imagine how fast the circulation of the heterodox literature would have been.

In any event, at the present state of research and evidence, it is most likely that the Oxyrhynchus scriptoria represented only a later transitory stop for the original version of the *GTh*.⁷² In order to be able to pursue the earlier course of transmission any further, we have to rely on the available attestations supplied by early Christian authors. The two earliest and the most reliable attestations regarding the *GTh* come from Hippolytus (222–35 C.E.) and Origen (233 C.E.).

In his *First Homily on Luke*, Origen reports that in his time there was "in circulation also the Gospel According to Thomas and the Gospel According to Matthias and many others."⁷³ Origen's attestation is important in the present context because it provides a historical link in terms of the

70 Eric Gardner Turner, *Scribes and Scholars of Oxyrhynchus*, MPER n. s., 5.

71 Roberts, *Manuscript*, 53.

72 Back in 1955, French scholar Henri Charles Puech identified the text on a linen shroud from Oxyrhynchus as part of the Greek version of Gospel of Thomas (P. Oxy. 654, 27–31). Namely, Puech recognized that the sentence on the shroud (Jesus says: "There Is Nothing Buried That Will Not Be Raised") had a parallel with the aforementioned Oxyrhynchus papyrus fragment ([For there is nothing] hidden that will not become mani[fest] Nor buried that [will] no[t be raised]). For this finding, see Henri-Charles Puech, Un logion de Jésus sur bandelette funéraire, *Bulletin de la société Ernest Renan* 3 (1955), 126–129. Pokorný refers to this parallel in his *Commentary* (2009, 42). AnneMarie Luijendijk from Princeton has also argued that this parallel between the *Thomas* Greek version of the gospel and the funerary shroud "hints that the Gospel of Thomas was still in use and considered ritually effective in the Oxyrhynchite community well into Late Antiquity" (AnneMarie Luijendijk, Jesus says: "There Is Nothing Buried That Will Not Be Raised": A Late-Antique Shroud with Gospel of *Thomas* Logion 5 in Context, *ZAC* 15 (2011), 389–410). In the context of the current discussion regarding various layers of the *GTh*, this textual fragment bears an important witness to the living tradition of this gospel in Oxyrhynchus. Luijendijk contends that it even "allows us to make a larger trajectory of the use of the Gospel of Thomas in Oxyrhynchus, beyond the three third-century Greek fragments" (Luijendijk, Jesus says, 410).

73 Layton, *Nag Hammadi*, 104.

transmission of the *GTh* in Egypt. More precisely, circa 233, Origen bears an Alexandrian witness to the distribution of works such as the *GTh*, the *Gospel according to Matthias* (an original version of the *Book of Thomas the Contender?*), and “many others” (*kai alla pleiona*).⁷⁴ It is apparent, therefore, that by the beginning of the third century *GTh* was known in the Christian circles of Alexandria. However, at least one version of *Thomas* had been transmitted to Oxyrhynchus before 200 C.E., that is, prior to the *terminus ad quem* for one of the Greek manuscripts of *Thomas*. Due to the fact that this version was composed in Greek language, as well as that the academic connections between Alexandria and Oxyrhynchus were surprisingly frequent at that time,⁷⁵ one might expect that *Thomas* had been read in Alexandria already in the second half of the second century. In any case, it circulated there during Origen’s lifetime (185–255) and presumably represented a relatively recent literary phenomenon for the early Christian circles of this city. Unfortunately, there is no other extant evidence that could corroborate the existence of this document in Egypt earlier than the late second century.

Hippolytus, on the other hand, unambiguously points to the Naassenes as a sect that played prominent role in the transmission of the *GTh*.⁷⁶ Even if the Naassenes were not the redactors of the Greek version discovered in Oxyrhynchus, it could be inferred, based on Hippolytus’ account, that they used this gospel in the second-century.⁷⁷ However, as I have argued elsewhere, they were the religious sect related to Hierapolis, Phrygia, and not

74 *Ibid.*, 104.

75 Roberts, *Manuscript*, 23–4, 53.

76 The possible Naassene authorship of the *GTh* was initially proposed, back in the early 1960s, by the following authors: Jean Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, New York: The Viking Press, 1960; Robert Grant, Notes on the Gospel of Thomas, *Vigiliae Christianae* 3 (1959), 170–80; Robert Grant and D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus*, New York: Doubleday, 1960; W. R. Schoedel, Naassene Themes in the Coptic Gospel of Thomas, *Vigiliae Christianae* 14 (1960), 225–34; E. M. J. M. Cornelis, Quelques éléments pour une comparaison entre l’Evangile de Thomas et la notice de Hippolyte sur les Naasènes, *Vigiliae Christianae* 15 (1961), 83–104.

77 Hippolytus’ testimonium (*Refutatio* 5.7.20) was recorded between 222 and 235 C.E., but the song to Attis, quoted in *Refutatio* 5.9.9, is dated in the time of Hadrian (i.e. 117–38); see Ulrich Wilamowitz-Mollendorf, *Lesefruechte, Hermes* 37 (1902), 329. Wilamowitz is very confident not only regarding this date, but the provenance of the Attis-hymn in Asia Minor as well.

Alexandria, Egypt.⁷⁸ Therefore, if the *GTh* circulated in Phrygia before or at the time when it was known in Alexandria, it would be reasonable to assume that it could have been composed in Asia Minor, or perhaps in some other location, from where it was delivered to both Phrygia and Alexandria. As far as Alexandria is concerned, one does not possess any evidence that document of this type could have reached this city directly from Palestine prior to 140 C.E. On the other hand, such a collection of sayings would be at home in Asia Minor, and Papias of Hierapolis himself provides testimony as to the *Logia Iêsou* composed in the Aramaic language, and interpreted (translated) by various other compilers.

Furthermore, if the Naassenes were indeed the redactors of the *GTh*, then the tentative *terminus a quo* determined by the hymn to Attis may be extended back to the reign of Trajan (98–117) when, according to the *Acts of Philip*, “many [Ophites] were converted” to Christianity by Philip and his sister Mariamne.⁷⁹ One could certainly expect that the earlier missionaries such as Epaphras, who had ‘worked hard’ in Laodicea and Hierapolis (Col. 4: 12–13), succeeded, as early as the mid-first century, in converting some adherents of pagan religious-mystical groups.

Nevertheless, it would be safe to assume that some of the Ophite converts – known to their Jewish and Jewish-Christian contemporaries under the Hebrew variant of their name⁸⁰ – were indeed able to produce a document such as the *GTh* between 100 and 138 C.E.⁸¹ This assumption is, of course, commensurate with the form-critical analysis of this gospel. In other words, it allows for the existence of an earlier stratum of sayings in

78 Vukomanović, *The Provenance*.

79 Acts of Philip, in: Richard Lipsius, *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Vol. II. 2. Braunschweig: Schwetschke und Sohn, 1884, 107–13.

80 *Hoi Naassenoï* is, most likely, a secondary Greek transliteration of the Hebrew designation for the Ophites.

81 This time-framework is determined by the aforementioned evidence (Acts of Philip, Hymn to Attis) related to the reigns of the two Roman emperors – Trajan and Hadrian. In any case, the Platonist Celsus, who himself lived in the time of Hadrian, had been familiar with a rather complex metaphysical diagram which Origen unambiguously ascribes to the Ophites (see *Contra Celsum* 6.24ff.). Based on this information, one may rightly contend that at least some of the Ophites developed their religious-philosophical system (under the influence of Judeo-Christianity) no later than the beginning of the second century. In the middle of the third century, when Origen completed the critique of his philosophical opponent, the Ophites were already an insignificant sect (*Contra Celsum*, 6.24).

Thomas deriving from a first-century Palestinian source. Due to the lack of any relevant historical information, such a hypothesis would be hardly tenable in the Egyptian context. Therefore, the most we could suggest at this point is that the *GTh* reached Alexandria from Palestine or Asia Minor, where it had already been in circulation in the first half of the second century.

Prof. Milan Vukomanović, Ph.D.

University of Belgrade, Faculty of Philosophy
Čika Ljubina 18–20
11000 Beograd, Serbia
vukomano@hotmail.com

Prorok není vítaný ve své domovině

Tomášovo evangelium jako svědek prastaré před-evangelijní tradice (Mk 6,1–6a a EvTom 31)¹

Pavel Eder

No Prophet is Accepted in His Hometown: Gospel of Thomas as Witness to Ancient Pre-Gospel Tradition (Mk 6:1–6a and GTh 31) The similarity of materials recorded in Mk 6:6–6a and GTh 31 speaking of the rejection of the prophet among people who are close to him reveals in dialogue with synoptic parallels new findings. Currently, the close connection between Thomas' logion and Luke's version leads some researchers to conclusions about the obvious literary dependence of Thomas' gospel on the version according to Luke. In this paper, we offer an alternative view that convincingly demonstrates through the analysis of the canonical parallels and the Greek fragment of Thomas' logion no. 31 that the supposed Lukianisms are more likely to be original references to an ancient, pre-Markan literary source. Thanks to redactional layers apparent in the versions of Mark and Matthew, independent testimonies can be seen in the Gospels of Luke and Thomas, which lead us up to the old literary roots of the written Gospels.

Keywords: Early Christian literature; Apocrypha; Gospel according to Mark; Gospel according to Thomas; redaction criticism

Úvod

Psaná svědectví o Ježíšově životě, která rozvíjela základní obsah Pavlova evangelia podle 1K 15,3b–5, zavedla, počínaje Evangeliem podle Marka, schéma evangelijních vyprávění, jež směřují svůj zájem k pašijním událostem. Nový literární sub-žánr nazvaný shodně jako „evangelium“ brzy nabyl na autoritě. Pozdější spisy, které vznikaly coby odraz pestré raně křesťanské spirituality, se snažily tuto autoritu druhotně zajistit tím způsobem, že si evangelijní označení přirklly samy. Evangelium podle Tomáše (v postskriptu:

1 Tento příspěvek je přepracovanou kapitolou diplomové práce Pavel Eder, *Literární vztah mezi Markovým a Tomášovým evangeliem*, diplomová práce na ETF UK, Praha, 2020, 93–105. Vedoucí práce Jan Amos Dus.

ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΠΚΑΤΑ ΘΩΜΑΔ) je toho příkladem. Podle většiny současných badatelů nebylo ve své řecké verzi sepsáno dříve než okolo poloviny druhého století.² Dochované řecké fragmenty P. Oxy. 1, 654 a 655 bývají tradičně datovány do 2.–3. století. Koptský překlad objevený v roce 1945 v egyptském Nag Hammádi (NHC II) pochází asi ze 4.–5. století.³

Kanonické Evangelium podle Marka vykazuje s apokryfním Tomášovým evangeliem mnohé textové paralely.⁴ Tato jejich společná slovní a látková zásoba bývá některými badateli pokládána za přesvědčivý důkaz Tomášovy znalosti Markova evangelia (tzv. *tradition-historical baggage*).⁵ Od počátku tomášovského bádání se badatelé řadí do několika názorových táborů, které buď upřednostňují hypotézu Tomášovy⁶ znalosti synoptických látek,⁷ nebo tuto propojenost odmítají a zvažují EvTom jako nezávislého svědka raných ježíšovských tradic.⁸ V současné době jsou ožívována také jiná pojetí, která odkrývají další literární prameny EvTom.⁹ Tento příspěvek chce

-
- 2 Srov. souhrnná data podle Simon J. Gathercole, *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary* (Texts and Editions for New Testament Study), Leiden: Brill, c2014, 125–127.
 - 3 Ke stáří rukopisů více v Gathercole, *The Gospel of Thomas*, 8n.
 - 4 Až 60 % Ježíšových logií v Mk nalezneme také v EvTom; srov. Stevan Davies, *The Use of the Gospel of Thomas in the Gospel of Mark*, *Neot* 30 (1996), 307–334.
 - 5 Tak např. Mark S. Goodacre, *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics*, Grand Rapids: Eerdmans, 2012. Goodacre je v současné době hlavním představitelem teze o Tomášově závislosti na synoptických látkách. V diskuzi Goodacra s Pattersonem nad zmiňovaným „tradičně-dějinným nánosem“ se odkrývají dvě převládající názorové školy zvažující vztah synoptiků a EvTom, které jej buď potvrzují, nebo odmítají; srov. Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Foundations and Facets), Sonoma: Polebridge, 1993.
 - 6 V tomto příspěvku zůstávám u jednoduchého označení autorů spisů jejich údajnými jmény, jakkoliv jsem si vědom složitosti otázky autorství.
 - 7 Proti převládajícímu názoru o existenci samostatné tomášovské tradice se snaží představit alternativu především Mark Goodacre ve své knize *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics* (2012).
 - 8 Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, 7–110; Stevan Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, 2nd ed. Oregon House, Calif.: Bardic Press, 2005; John D. Crossan, *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*, Minneapolis: Winston Press, 1985.
 - 9 Z nových přístupů můžeme zmínit práci Johna Hormana, který v návaznosti na dílo Helmuta Koesterera z 90. let představuje hypotetický pramen N; Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, London/Philadelphia: SCM Press/Trinity Press International, 1990, 113; John Horman, *A Common Written Greek Source for Mark & Thomas*, Waterloo, ON: Published for the Canadian Corporation

k diskuzi o literárních vztazích EvTom a kanonických evangelií přispět novým pohledem. Vedle obvykle přijímaných tradičních hypotéz se v dialogu s dalšími evangelijními svědky pokusíme doložit Tomášovu znalost prastarého předmarkovského pramene.¹⁰

Jednou z látek, jež jsou společné Mk i EvTom, je Ježíšův výrok o odmítnutí proroka mezi jemu blízkými lidmi. Paralely tohoto výroku nacházíme v kanonických spisech Mk 6,4, Mt 13,57, L 4,24 a také J 4,44, v Tomášově evangeliu pak v logiu 31. Pro naši potřebu zde vedle koptské (NHC) i řecké (P. Oxy.) varianty Tomášova podání uvádím celou perikopu Mk 6,1–6a, do níž je Ježíšova řeč zasazena:¹¹

I vyšel odtamtud a přišel do své domoviny. Následovali ho jeho učedníci. Když nastala sobota, začal učit v synagoze a mnozí posluchači byli zaraženi, řkouce: „Kde tento [muž] ty věci [bere]? A co to je za moudrost, která mu byla dána? A jaké to mocné [činy] se dějí jeho rukama! Není to ten tesař, syn té Marie a bratr Jakubův, Josesův, Judův a Šimonův? A nejsou jeho sestry tady s námi?“ A pohoršovali se nad ním. I říkal jim Ježíš: „Prorok není beze cti, leč ve své domovině, ve svém přibuzenstvu a ve svém domově.“ A nemohl tam učinit žádný mocný [skutek] kromě několika nemocných: když [na ně] položil ruce, uzdravil [je]. A divil se kvůli jejich nevěře. (Mk 6,1–6a)

Řekl Ježíš: „Prorok není vítáný ve své domovině. Lékař neléčí ty, kteří ho znají.“ (EvTom 31; NHC)

Řekl Ježíš: „Prorok není vítáný ve své domovině ani lékař neléčí ty, kteří ho znají.“ (EvTom 31; P. Oxy. 1)

for Studies in Religion/Corporation Canadienne des Sciences Religieuses by Wilfrid Laurier University Press, 2011.

10 Jak jsem již poukázal na textu Mk 7,1–23 a EvTom 14 v Pavel Eder, Čisté a nečisté podle Marka a Tomáše: Příspěvek k rozpravě o vztahu Mk a EvTom, in: Jan Roskovec (ed.), *Od Mojžíše k novému Jeruzalému*, Jihlava: Mlýn, 2021, 117–131.

11 Předkládám vlastní překlady z řečtiny a koptštiny podle edic Barbara Aland et al. (eds.), *Novum Testamentum Graece*, 28. revidierte Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012; Bentley Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex I, 2–7: together with XIII, 2, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. OXY. 1, 654, 655: with contributions by many scholars* (The Coptic Gnostic Library), Leiden: E. J. Brill, 1989; Gathercole, *The Gospel of Thomas*; Koptské edice novozákonních textů podle George Horner (ed.), *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, Otherwise Called Memphitic and Bohairic* (vol. 1–4), Oxford: Clarendon Press, 1898–1905 a George Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, Otherwise Called Sahidic and Thebaic* (vol. 1–7), Oxford: Clarendon Press, 1911–1924. K hebrejským textům Karl Elliger, Wilhelm Rudolph (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

Marek a prorok Ježíš

Věnujme se nejprve verzi podle Markova vyprávění. Zaměříme se především na evangelistův autorský příspěvek, protože Marek ve svém příběhu popisuje příběh, do něhož umístil obecně známý a dobře doložený Ježíšův výrok.

Po uzdravení Jairovy dcery (Mk 5,21–43) odtamtud (ἐκεῖθεν; v. 1) Ježíš se svými učedníky odchází. Kam míří, nestojí vypravěči za další přiblížení: může se jednat o Nazaret, v němž Ježíš vyrostl,¹² nebo snad (méně pravděpodobně) o Kafarnaum, které se Ježíšovi během jeho veřejného působení stalo útočištěm (Mk 2,1). Důraz je zde položen na jedinou charakteristiku: jedná se o Ježíšovu domovinu (πατρίς). Tak je na pomyslném jevišti vztyčen důležitý prvek celé této scény, neboť domovina bude klíčovým motivem Ježíšova výroku. Vedle postav, které budou vzápětí jmenované, už vypravěč později učedníky nezmíní, přesto je potřeba v příběhu předpokládat alespoň jejich tiché mlčení v synagoze. Ježíš totiž do svého domovského města přichází jako rabbi s vlastními následovníky. Přichází s autoritou uznávaného učitele, kterého předchází jeho pověst. V tom smyslu Ježíš přichází jako hebrejský prorok, který podepřen autoritou Nejvyššího, přináší nebeskou zvěst o Božím království.

Rámcový děj perikopy je čtenáři již známý z tzv. dne v Kafarnaum (Mk 1,21–34). Nastane sobota a Ježíš coby laik vyučuje v synagoze.¹³ Reakce starousedlíků na sebe však nenechá dlouho čekat. Ačkoli jsou Markem charakterizovaní jako poslouchající (οἱ πολλοὶ ἀκούοντες), nejsou Ježíšových slov poslušní. Důvodem k tomu je překvapení, údiv, zaražení (ἐκπλήσσω), které je způsobeno tím, že tohoto vlivného učitele znají převážně právě jen jako obyčejného tesaře – vposledu je tak nezajímá obsah výkladu, ale sám vykladač. Jejich otázky míří na Ježíšovu autoritu. To je téma v Markově evangeliu naprosto zásadní – vine se celým spisem, pomocí umně zpracovaného mesiášského tajemství¹⁴ prosvítá Ježíšova identita skrze řádky jen letmo, nejjasněji pak ve třech klíčových pasážích (Mk 1,11; 9,7; 15,39). Podobně Ježíšovu identitu řešili také zákoníci v Mk 3,22, kde Ježíše

12 Do Nazaretu umísťuje vyřčení tohoto aforismu Lukáš (L 4,16).

13 Lukáš si je vědom tohoto Ježíšova návyku a dodává, že do synagogy vstoupil *κατὰ τὸ εἰθὸς αὐτοῦ* (podle svého zvyku; L 4,16).

14 Blíže viz William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901, 66n.

obvinili ze spolupráce s knížetem démonů. Sám Ježíš se bude ptát, jak ho lidé vnímají (Mk 8,27–30), což je také jedno z klíčových témat pašijního příběhu (Mk 11,27–33). V naší perikopě je otázka Ježíšových sousedů z literárního hlediska oprávněná také vzhledem k okolním epifanickým epizodám (dvě bouře na moři v Mk 4,45–52 a 6,34–44).

Pochybování posluchačů nad původem Ježíšovy moudrosti zde zaznívá v pasivním tvaru (δοθεῖσα), který můžeme označit jako *passivum divinum* nebo možná lépe jako *passivum diabolicum*. Svou řečnickou otázkou si také posluchači v synagoze sami odpoví: Ježíš pro ně není žádný prorok ani důvěryhodný učitel, ale obyčejný tesař. Obyčejný syn Marie, kterou tam v Nazaretu všichni znají; je to bratr Jakuba, Josese,¹⁵ Judy a Šimona. Překvapivě ve výčtu chybí Ježíšův otec, který by měl být dle tradice uveden mezi prvními.¹⁶ Jednotlivé Ježíšovy příbuzné ale ponechme nyní stranou, jako činí i vypravěč.¹⁷ Markovi jde především o identitu Ježíšovu. Důležitým tématem je zde Ježíšův původ, který kritizující posluchači dobře znají. Vědí o Ježíšově nízkém sociálním statusu, jenž je navíc zdůrazněn odkazem k matce, a nikoli k otci, jak bývalo v antické kultuře zvykem.¹⁸ Ježíšův původ je jim takovým skandálem, že tvoří překážku jejich potenciální víře.¹⁹

15 Různověstí zde nabízí jmennou variantu Ἰωσήφ (podle **Σ** a latinských rukopisů), která hebrejsky zní יהושע. Toto jméno bývalo často zkracováno do podoby יהוש (řec. Ἰωσή/Ἰωσής), která je v řecké podobě velmi hojně zastoupena mezi dalšími literárními svědky tohoto verše. Jiná obsáhlá rukopisná skupina předkládá jeho genitivní variantu Ἰωσήτος. Znění Ἰωσήφ je zde buď sekundární opravou Markova textu podle předlohy Mt 13,55, nebo vychází ze znalosti hebr. יהושע/יהושע; Adela Yarbro Collins – Harold W. Attridge, *Mark: A Commentary* (Hermeneia), Philadelphia: Fortress, c2007, 288.

16 Nejstarší rukopis Ψ^{45} ze 3. stol., a dokonce i koptské bohairské rukopisy zde doplňují, že Ježíš je „syn tesaře a Marie“, zřejmě pod vlivem Mt 13,55. Předpokládejme, že i autorovi Matoušova evangelia zde otcovské zastoupení jaksi chybělo, a proto Markovo znění doplnil. Marek však mohl otcovství vynechat právě kvůli Ježíšově identitě, k níž celý jeho spis směřuje: Je to v prvé řadě Syn Boží, nikoli syn Josefův. Na podobný literární motiv narazíme např. v legendě o Homérově životě od Hérodota, který vynecháním zmínky o otci odkazuje k Homérovu nadpřirozenému původu. Collins také zmiňuje pozoruhodné propojení Mk 6,3 s pasáží 1Hen 62,5, kde je eschatologický soudce popsán s důrazem na jeho původ z ženy; Collins – Attridge, *Mark*, 291.

17 O identitě Ježíšovy rodiny blíže pojednává např. John P. Meier, *Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (vol. 1. The Roots of the Problem and the Person. The Anchor Bible Reference Library), New York: Doubleday, c1991, 1,316–332.

18 Gerd Theissen, *The Gospels in Context: Social and Political History in Synoptic Tradition*, Edinburgh: T&T Clark, 1992, 176.

Vše až doposud řečené vytvořilo pozadí pro hlavní pasáž celé perikopy. Ježíš reaguje na opovrhující námitky: „Prorok není beze cti, leč ve své domovině, ve svém příbuzenstvu a ve svém domově.“ (Mk 6,4) Raná církev v Markově podání tohoto Ježíšova výroku mohla rozpoznat připodobnění domoviny (vlasti) k římské provincii Judea, příbuzenstva k židovstvu a domu k centru náboženského života a sídla představitelů židovského národa, Chrámu. Výrok vyznívá skutečně prorocky, má-li čtenář/posluchač před očima celý Ježíšův život: „Přišel do vlastního, ale [jeho] vlastní jej nepřijali.“ (J 1,11) V kruzích raných následovníků Vzkříšeného by tento výrok jistě zodpovídal otázku po Božím povolání křesťanského společenství: „Proč Židé, z nichž spása vzešla, nepřijímají naši zvěst?“ Uvidíme později, že takové sebepochopení bude blízké tomášovcům, kteří tuto otázku položí mírně odlišně a Židy v ní nahradí ostatními křesťany. Vztahem k ostatním evangelijním paralelám se budeme zabývat níže.

Odmítnutí Ježíšovy prorocké autority má jasný následek: Ježíš nemohl nijak projevit svou moc až na několik nemocných.²⁰ Kde sebejistý svět necítí žádné ohrožení, nepotřebuje ani proroka. Na závěr této perikopy zaznívá vypravěčova ironická poznámka: Obvykle jsou to ostatní, kteří se diví (θαυμάζω),²¹ ale nyní je to Ježíš. Pro ranou církev bylo toto vyprávění povzbuzením do situací, kdy se jejich zvěstování nesetkávalo s přílišnou odezvou – v domovině, mezi širšími příbuznými, dokonce i ve vlastním domě.²²

Marek tedy vložil Ježíšovo dobře známé logion do svého příběhu, aby tak zdůraznil vlastní teologické úvahy. Na Markovo výrazné redakční zpracování (jak si ještě ukážeme) reagují později ostatní synoptici. Nejprve se však zastavme u Tomášova podání.

19 Σκάνδαλον je ve starozákonním vnímání „překážka víry a příčina bloudění“; Gustav Stählin, σκάνδαλον, σκανδαλίζω, in: Gerhard Friedrich (ed.), TDNT (vol. 7, [Sigma]), Grand Rapids: Eerdmans, 1983, 7,345.

20 Markovo omezení Ježíšovy omnipotence upřesňuje Matouš, který jednoduše napíše, že tam Ježíš žádný mocný skutek neučinil. U Lukáše už žádné takové vyjádření nenalezneme vůbec.

21 Srov. nedávná reakce na zázrak uzdravení posedlého v Mk 5,20. Dále např. Mk 12,17; 15,5.44.

22 Petr Pokorný, *Evangelium podle Marka* (Český ekumenický komentář k Novému zákonu), Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2016, 115.

Tomášovci a proroci

Ježíšův apoftegmatický výrok o odmítnutí proroka v jeho domovině se nám ve znění Tomášově dochoval ve dvou jazykových verzích. Řecký fragment P. Oxy. 1 se od mladšího koptského textu NHC II v logiu 31 mnoho neliší. Koptské ⲬⲏⲠ ²³ je přímým překladem řeckého slova $\delta\epsilon\alpha\kappa\tau\acute{o}\varsigma$, stejně tak řecké $\pi\alpha\tau\rho\iota\varsigma$ bývá v Sahidice (poněkud nedůsledně) překládáno slovem ⲧⲙⲎ .²⁴ V řeckém znění je navíc pouze slovo $\omicron\upsilon\delta\epsilon$, které koptská verze neobsahuje. Koptština však často bývá na rozdíl od řečtiny více asyndetonní,²⁵ a proto vypuštění spojky v koptském překladu není tolik překvapivé. Zdá se tedy, že text P. Oxy. 1 tak hypoteticky mohl sloužit jako předloha pro naghammádský překlad.

Logion 31 se skládá celkem ze dvou krátkých přísloví (viz výše).²⁶ Gathercole je řadí do skupiny tzv. *impossibilií* (EvTom 31–35), tj. příslovecných výroků, jejichž obsah by se ideálně neměl naplnit.²⁷ Část o nevídaném proroku a o (kanonickým textům cizím) neléčícím lékaři zde tématicky v jeden celek pojí „ti, kteří ho (proroka a lékaře) znají“: tj. domovina (řec. $\pi\alpha\tau\rho\iota\varsigma$ / kopt. ⲧⲙⲎ). Obě části mají ve své podstatě stejný význam, jejich sestavení odpovídá hebrejskému literárnímu jevu nazývanému *paralelismus membrorum*. V Tomášově evangeliu je tento výrok představen zřejmě coby pareneze do prostředí, v němž je tomášovci opovrhováno, což dokládá obecné pohrdání prorockým úřadem – na rozdíl od kanonických podání totiž nemusí prorok v EvTom 31 nutně odpovídat přímo Ježíšově úloze (srov. kritika proroků v EvTom 52 a 88).²⁸ Opovrhuje se zde celou to-

23 V 1Tm 2,3 je (sahidské i bohairské) kopt. ⲬⲏⲠ překladem řec. $\acute{\alpha}\pi\acute{o}\delta\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$, v Ř 15,16 se jím překládá řec. $\epsilon\upsilon\pi\rho\acute{o}\sigma\delta\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$. Vždy ve významu toho, co je „přijatelné“ nebo „vídané“ u Boha.

24 Ačkoli se nejedná o správný překlad (kopt. ⲧⲙⲎ znamená původně „město“ či „vesnice“), v koptském Novém zákoně se tento překlad uchytil. Ve více než polovině všech překladů řec. $\pi\alpha\tau\rho\iota\varsigma$ užívá Sahidica slovo ⲧⲙⲎ ; Gathercole, *The Gospel of Thomas*, 343.

25 Bentley Layton, *A Coptic Grammar*, 2nd rev. ed., Wiesbaden: Harrasowitz, 2004, 182.

26 O příslovecném určení svědčí koptský záporný aorist (jussivně znějící ⲙⲁⲠⲠⲎ – má v EvTom 31,1 význam sahidsky korektního ⲙⲎⲠⲠⲎ).

27 Gathercole, *The Gospel of Thomas*, 343.

28 Gathercole, *The Gospel of Thomas*, 344; Horman namítá: „Zvážíme-li ve světle EvTom 44 rouhání vůči Duchu svatému, člověk se zdráhá uvěřit, že by Tomáš tomuto výroku rozuměl ve smyslu prorocké skepse. Přesto však není prorocství dominantním motivem Tomášova evangelia.“ Horman, *A Common Written Greek Source*, 91.

mášovskou skupinou, která ve svém celku disponuje moudrostí samotného živého Ježíše.²⁹ Disponuje však také zvláštní představou o lékařích: lékař přeci ty, kteří ho znají, zpravidla léčí.³⁰

Pozoruhodná je zde také negace v prostředí čtenářů EvTom obvykle vysoce ceněného poznání.³¹ Přestože je druhá část logia fakticky nepravdivá, sdělení celého výroku jasně vypovídá o nehostinnosti, s níž se tomášovci (coby praví „proroci“ zvěstující živého Ježíše) setkávají mimo své společenství. Jsou na tom vlastně ještě hůře než dávní bibliční proroci samotní. Pokorný doplňuje pozdější gnostickou představu, které mohla být tato slova blízka: „Gnostikové naráželi v obecné církvi na větší odpor než ve světě mimo církvev – pochopitelně. Ve SkTom 61 se mluví o dobrovolném odcizení se světu jako své vlasti.“³² A jinde zase: „Pozdější gnostikové chápali tento výrok jako výraz odlišnosti mezi nebesy a pozemským domovem.“³³

Tomášův zdroj: Marek, nebo Lukáš?

Prozatím jsme vyložili význam Ježíšova logia v kontextu evangelií podle Marka a Tomáše. Zřejmé podobnosti těchto paralel vyvolávají otázky po vzájemném vztahu. K dialogu nyní přivzeme také další evangelijní svědky. Na níže zobrazené synopsi si můžeme povšimnout několika pozoruhodných prvků.

29 Petr Pokorný, *Tomášovo evangelium: úvod, překlad a komentář*, in: Wolf B. Oerter – Petr Pokorný (eds.), *Rukopisy z Nag Hammádí, 1, Kodex II/2–7, Tomášovo evangelium, Filipovo evangelium, Podstata Archontů, O původu světa, Výklad o duši, Tomášova kniha* (Knihovna rané křesťanské literatury), Praha: Vyšehrad, 2008, 167.

30 O neobvyklosti tohoto výroku více viz Gathercole, *The Gospel of Thomas*, 345.

31 Pokorný poznamenává, že tuto obtíž lze vysvětlit charakteristikou tohoto poznání: „Znát někoho jako lidskou osobu může zakrýt náš zájem o jeho/její učení a zprávu, kterou nám prostředkují.“ Petr Pokorný, *A Commentary on the Gospel of Thomas: From Interpretations to the Interpreted* (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies), New York: T&T Clark, 2009, 77.

32 Pokorný, *Tomášovo evangelium*, 126.

33 Pokorný, *Commentary*, 77.

Mt 13,57–58	Mk 6,4–6a	L 4,23b–24	EvTom 31 (P. Oxy. 1)
57 ^b ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς·	4 ^a καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι	23 ^b Πάντως ἐρεῖτέ μοι τὴν παραβολὴν ταύτην Ἰατρὲ, θεράπευσον σεαυτόν· ...	1λέγει ἰς.
Οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι	Οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ	Ἄμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ.	οὐκ ἔστιν δεκτός προφήτης ἐν πριδι αὐτ[ο]ῦ
καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.	καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.		
58 ^a καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ	5 ^a καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἄρρώστοις ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν:		
δυνάμεις πολλὰς	6 ^a καὶ ἐθαύμαζεν		
διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.	διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.		2οὐδὲ ἱατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γ[ε]ινώσκοντας αὐτό(ν).

Nejprve k textu Markovu: V celé perikopě Mk 6,1–6a je zřejmě silná redakční vrstva,³⁴ což je způsobeno tím, že Marek spojuje příběh z domoviny a Ježíšův výrok. Marek původní logion rozšířil o další specifikaci (καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ). Při srovnání s Lukášovou verzí se zdá, že i Lukáš měl přístup k Markovu literárnímu zdroji, neboť toto Markovo sekundární upřesnění vynechal. Matouš, který text evidentně

34 Markovu redakční vrstvu upozorujeme v Mk 6,1: καὶ ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ; Mk 6,2: ἤρξατο διδάσκειν; διὰ τῶν χειρῶν; Mk 6,4: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς; Οὐκ ἔστιν ... ἄτιμος εἰ μὴ...; Mk 6,5: οὐκ ἐδύνατο ... οὐδεμίαν ... εἰ μὴ; ἄρρώστοις; ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας; Christopher Mann, *Mark: A New Translation* (The Anchor Bible), New York: Doubleday, c1986, 170–172.

převzal od Marka, učinil tradičně kompromis:³⁵ V textu ponechal jen jednu ze dvou částí rozšíření – Markovu zmínku o domově (και ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ; Mt 13,57), zatímco část o příbuzenstvu vypustil. Vidíme, že Marek svůj výrok redakčně rozšířil o další známé skutečnosti, týkající se například Ježíšova příbuzenstva, které zmiňují samotní posluchači v synagoze (Mk 6,3).

Vedle tohoto narativního rozšíření Ježíšova výroku Marek v modifikaci pokračuje, a to sobě vlastní literární strukturou dvojího záporu ve spojení s εἰ μή (třetí zápor). Jak níže pozorujeme v tabulce, tato struktura se vyskytuje jak v Mk 6,4, tak i v Mk 6,5:³⁶

Mk 6,4b

^AΟὐκ ἔστιν προφήτης ^Bἄτιμος
^Cεἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ
καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ
καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.

Mk 6,5

καὶ ^Aοὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ
ποιῆσαι ^Bοὐδεμίαν δύναμιν,
^Cεἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις
ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας
ἐθεράπευσεν

Po tomto kritickém rozboru Markovy redakční práce přistupme k Tomášově evangeliu. Nyní můžeme lépe pozorovat odlišnost paralel v EvTom a Mk.

Tomášova varianta se kromě již zmíněného Markova dodatku příslavného určení místa odlišuje také použitým přívlastkem: EvTom 31,1 používá termín δεκτός, kdežto Mk ἄτιμος. Které znění je v tomto případě původnější? Napoví nám výše uvedená tabulka s porovnáním Mk 6,4b a 6,5. *Alfa privativum* v Markově verzi vytváří potřebnou negaci pro zmiňovanou literární strukturu trojího záporu. V jeho zdroji se proto velmi pravděpodobně slovo ἄτιμος vůbec nevyskytovalo.³⁷ V takovém případě se

35 Srov. Mt 13,31–32par: L i Mt znají verzi podle Q i verzi podle Mk. L jako obvykle dává ve svém podání přednost Q, Mt kreativně využívá obou pramenů a zapracovává je dohromady.

36 Mann, *Mark*, 172.

37 Zvláštní paralely si můžeme povšimnout v J 4,44, kde se vyskytuje slovo τιμὴν (οὐκ ἔχει). To může znamenat buď to, že Jan využil zdroje, který mohl být taktéž Markův a obsahoval slovo, jež Marek pouze převedl do záporné varianty. Případně by Jan také mohl využít znění Markovo, které sám redakčně upravil. To se vzhledem k formě janovského znění, která není přímo výroková, zdá nepravděpodobné. Nadto se s verzí Mk mnoho neshoduje: Jiný pořádek slov, jiná struktura, odlišná slovní zásoba obou verzí odkazuje spíše k tomu, že Jan pracoval s odlišnou tradicí, kterou synoptikové

zdá být původnější lukášovské i tomášovské δεκτός, což je v přímém rozporu s chápáním tohoto pojmu jako výrazného lukianismu.³⁸

Specifikem původního řeckého adjektiva δεκτός je pozitivní výpověď, která se v Novém zákoně často objevuje ve spojitosti s Bohem: co je vítané/přijímané a jak se vítaným/přijímaným před Bohem stát. Srov. také ἀπόδεκτος v 1Tm 2,3 nebo εὐπρόσδεκτος v Ř 15,16, které je přeloženo tímž kopt. slovem ΩΗΠ. Ve spojení s Bohem se také často vyskytuje sloveso δέχομαι, z něhož vzniká adjektivum δεκτός.³⁹

Shrňme, že EvTom 31,1 lexikálně ani strukturou neodpovídá Markově verzi výroku, a to ani v řeckém, ani v koptském čtení EvTom. Sahidica v mezích svých lexikálních možností následuje Marka, když jeho ἄπιμος překládá pomocí koptského ekvivalentu CHQ. Koptské čtení EvTom nabízí pouze termín ΩΗΠ, jenž odpovídá řeckému δεκτός vyskytujícímu se také v Lukášově verzi. Může se zdát, že zde narážíme na zřejmou spojitost mezi redakcí lukášovskou a tomášovskou. Odpověď na otázku po literárním zdroji EvTom by v tuto chvíli zněla ve prospěch Lukáše. Takové závěry podporuje i společné téma lékaře (ιατρός) v EvTom 31,2 a L 4,23.

Lukášova práce se zdroji a jejich citace

Zmínili jsme, že nejdůležitějším indikátorem podobnosti EvTom 31,1 a L 4,24 je slovo δεκτός. Mark Goodacre tuto shodu označuje za *verbatim agreement*⁴⁰ podporující závěr o literárním vlivu Lukášovy redakce na znění EvTom 31,1.⁴¹ Vychází přitom z předpokladu, že řecké δεκτός je specifickým lukášovským slovníkem (*diagnostical shard*),⁴² novou redakční vrstvou, kterou pozměnil původní Markovo podání. Podle tohoto názoru Lukáš zjednotil Markovo znění Ježíšova logia v krátkou větu s jasným zněním.⁴³

neznali. K podobnému závěru dochází také Horman; Horman, *A Common Written Greek Source*, 92.

38 Goodacre vnímá slovo δεκτός jako jasné znamení lukášovské redakce Markovy verze; Goodacre, *Thomas and the Gospels*, 85.

39 Další zmínky viz níže.

40 Goodacre, *Thomas and the Gospels*, 48.

41 Goodacre, *Thomas and the Gospels*, 85. Tento názor zastává také např. John S. Kloppenborg, *A New Synoptic Problem: Mark Goodacre and Simon Gathercole on Thomas*, *JSNT* 36 (2014/3), 226.

42 Goodacre, *Thomas and the Gospels*, 66.

Do této diskuze vstupujeme s námitkou. To, že Tomáš znal Lukášovo evangelium, které mu bylo v tomto případě předlohou, nemusí být nutně jediné vysvětlení společných literárních znaků. Výše jsme doložili, že řec. ἄτιμος je Markovým autorským příspěvkem, a nikoli starší Lukášem upravenou předlohou δεκτός. Dále proto rozvedeme nový pohled jako alternativní hypotézu, která zpochybňuje tento odkaz lukášovské redakce.

Ze všech pěti výskytů slova δεκτός v Novém zákoně se tři vyskytují v lukášovských spisech.⁴⁴ Ve všech případech jde však vždy o citaci / přímou řeč:

1. *Ježíšova citace ze Septuaginty*: „Pánův duch [je] nade mnou, protože mě pomazal, abych zvěstoval evangelium chudým. Poslal mě, abych zvěstoval zajatcům propuštění a slepým prohlédnutí, abych vyslal zlomené do svobody a abych zvěstoval vítané léto Páně (κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν).“ (L 4,18–19)
2. *Ježíšova přímá řeč*: Řekl (Ježíš): „Amen, říkám vám, že žádný prorok není vítaný ve své vlasti.“ (L 4,24)
3. *Petrova přímá řeč*: Otevřev pak Petr ústa, řekl: „Opravdu chápu, že Bůh [nikomu] nestraní, ale v každém národě je u něj vítaný (δεκτός αὐτῷ ἔστιν) ten, kdo se ho bojí a činí spravedlnost. To [je] slovo, které poslal synům Izraele, zvěstuje pokoj skrze Ježíše Krista. Tento je Pán všech.“ (Sk 10,34–36)

(1) První citaci zaslechneme při Ježíšově čtení z Proroků v tutéž sobotu, do níž příběhově spadá i vyčtení apoftegmatu o nepřijetí proroka. Lukášův Ježíš zde cituje Tritoizajáše ve znění LXX (Iz 61,1n; 58,6).⁴⁵ Ježíšovo liturgické čtení má poukázat na to, že právě on je zaslíbeným Mesiášem, který přináší odpuštění hříchů (propuštění, řec. ἄφεσις). K tomu slouží obraz tzv. milostivého léta (יהוה צוֹן יְהוָה; Iz 61,2), ustanoveného v Lv 25,8–16. Tento rok je slaven jednou za 50 let a přináší všem z Hospodinova lidu svobodu (včetně obdělávané země, která má ležet ladem) – ať už od dluhů, či

43 William J. Lyons, A Prophet Is Rejected in His Home Town (Mark 6.4 and Parallels): A Study in the Methodological (In)Consistency of the Jesus Seminar, *JSHJ* 6 (2008), 71.

44 L 4,19; 4,24; Sk 10,35; 2K 6,2; Fp 4,18.

45 Ve skutečnosti se i tato citace dočkává mírné úpravy: Vynecháno je *λάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῆ καρδίᾳ* („... abych uzdravil ty, kteří mají zlomená srdce“), vložena je citace Iz 58,6.

otroctví. Izajáš využívá těchto témat k popsání blížícího se konce babylónského exilu. Lukáš činí obdobně, ale s důrazem na exil soteriologicko-eschatologický. Pro něj je zde milostivé léto Hospodinovo⁴⁶ termínem označujícím v Ježíšově příběhu přicházející Boží království.⁴⁷ Δεκτός zde vyjadřuje hodnotu, kterou tento rok mezi židovskou komunitou měl. Tento pojem vyskytující se v L 4,19 tedy nepochází přímo z Lukášova osobního slovníku, ale ze slovníku starobylého řeckého překladatele svitku proroka Izajáše, kterého L cituje.

Kvůli této Ježíšově citaci Izajášova svitku mají někteří badatelé za to, že Lukáš následně do Ježíšova logia ve v. 24 slovo δεκτός záměrně doplnil (2). Lukáš se tak prý pokusil lexikálně navázat na předchozí úsek,⁴⁸ čímž se snažil zdůraznit, že tento radostně očekávaný svátek přináší paradoxně někdo tolik nevítaný. Kdyby se skutečně jednalo o Lukášův redaktorský zásah, byl by jako takový literárně jistě na místě. V tom případě by však bylo slovo δεκτός Lukášovým autorským hapax legomenem, jak ještě uvidíme dále. Lukáš však nemusel oplývat důvtipem nutným k redakční práci. Svou vynalézavost dosvědčuje pozorností vůči zdrojům, které využíval. Jelikož Lukášovo podání Ježíšova výroku neobsahuje vůbec žádné markovské dodatky, přikláním se k variantě, že se evangelista přidržel původního literárního pramenu, který obsahoval právě slovo δεκτός. Stačilo pak, aby Lukáš vhodně zvolil Ježíšovo liturgické čtení. Nových kreativních zásahů do Markovy předlohy tak nebylo ani potřeba. Lukáš namísto toho kreativně propojuje staré tradice.

I v případě posledního výskytu slova δεκτός (3) v lukášovských spisech jde podle některých ukazatelů o citaci. Ve Sk 10,34–43 čteme Petrovo kázání „dějin spásy“ (“history of salvation” sermon).⁴⁹ Ihned zpočátku sám Petr cituje „slovo, které [Bůh] poslal synům Izraele“ (τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ; v. 36). Uvozuje jej svým pochopením: „Opravdu chápu, že...“ (Ἐπ’ ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι... v. 35) Toto slovo od Hospodina podle Petrova podání zní: „Bůh [nikomu] nestrání, ale v každém náro-

46 Řec. κύριος je překladem hebr. tetragrammatonu יהוה.

47 Petr Mareček, *Evangelium podle Lukáše* (Český ekumenický komentář k Novému zákonu), Praha: Centrum biblických studií, 2018, 150.

48 Tak např. Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids: Eerdmans, 1997, 217.

49 Thomas O’Loughlin, *Sharing Food and Breaking Boundaries: Reading of Acts 10–11:18 as a key to Luke’s Ecumenical Agenda in Acts*, *Transformation* 32 (2015/1), 29.

dě je u něj *vítaný* ten, kdo se ho bojí a činí spravedlnost.“ (Sk 10,34d–35; srov. Dt 10,17–19) Že se jedná o starou látku, dosvědčuje i skutečnost, že fráze οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτῆς ὁ θεός (dosl. „Bůh nepřijímá [ve smyslu ‚neupřednostňuje jednu jedinou‘] tvář/člověka,“), odrážející semitský způsob vyjadřování (srov. פְּנֵי אָדָם; Dt 10,17)⁵⁰, se v tomto tvaru Novém zákoně vyskytuje jen jednou. Navíc se jedná o nejstarší výskyt této fráze v celé řecké literatuře vůbec.⁵¹ Protože je výrok krátký, je dobře zapamatovatelný, a je tak vhodný pro uchování v ústní tradici. Výrok shrnuje Petrovu řeč, která následuje a v níž se vyskytují základní motivy nejstarších vyznání (Sk 10,38–42).

O existenci takového výroku svědčí také podobné (a starší) vyjádření v Pavlově epistoletě do Říma: οὐ γάρ ἐστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ (tomuto odpovídá ve Sk 10,34 dativ lokální: δεκτός αὐτῷ ἐστιν). Tento starý pavlovský důraz přebírá i pozdější deuteropavlovská literatura: καὶ οὐκ ἔστιν προσωποληψία (Ko 3,25); καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ (Ef 6,9).

Petrova řeč je proto volnějším kompilátem starších látek a verše Sk 10,34d–35 jsou jednou z nich: Pro Lukáše nezvyklá slovní zásoba (vycházející z mojžíšovských látek), snadná zapamatovatelnost a návaznost na pavlovskou tradici spolu se zřejmými semitismy napovídá tomu, že látka není autorská, ale pochází z evangelistova pramene. Lukáš, pisatel rané církve, v níž už měly spisy apoštola Pavla svou autoritu, zde vyjadřuje (původně pavlovskou) ekumenickou představu misie, a proto ani v tomto případě slovo δεκτός nutně neodkazuje k lukášovské redakci.

Z rozboru jednoznačně vyplývá, že jestliže bývá slovo δεκτός považováno za nejdůležitější indikátor Tomášovy literární závislosti na Lukášově evangeliu, můžeme nyní prohlásit, že Tomáš pravděpodobně tento materiál z Lukášova evangelia (ani z jiného synoptického textu) nečerpal. Čerpal z textu, který obsahoval původní (tj. předmarkovské) řecké slovo δεκτός.

50 Řec. προσωπολήμπτῆς (z πρόσωπον a λαμβάνω) vychází z hebr. פְּנֵי אָדָם („pozdvihnout tvář“) ve smyslu prokázání náklonnosti (srov. Nu 6,24–26; Dt 10,17). (Charles K. Barrett, *Acts 1–14* [The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments], Edinburgh: T&T Clark, 1994, 519.) Dále také např. důraz na spravedlnost (v. 35; srov. Ř 2,10).

51 Frederick F. Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text With Introduction and Commentary*, 3rd rev. and enl. ed., Grand Rapids: Eerdmans, 1990, 260; srov. odlišné tvary v Ř 2,11 προσωποληψία; Ga 2,6 πρόσωπον ... λαμβάνει; Ef 6,9 προσωποληψία; Ko 3,25 προσωποληψία; Jk 2,1.9 προσωποληψίαις a προσωπολημπτεῖτε; 1Pt 1,17 ἀπροσωπολήμπτως.

Jedná se o literární pramen, který znali jak evangelisté, tak Tomáš a který poté každý z nich zpracoval do svého spisu s teologickými důrazy sobě vlastními.

Závěr

Jak jsem poukázal výše, podoba EvTom 31 odpovídá čtení L 4,24 a od Mk 6,4 se liší v mnoha aspektech. Na rozboru řeckého termínu *δεκτός* jsem doložil, že výskyt tohoto slova v EvTom 31,1 nemusí nutně odrážet lukášovskou redakci tohoto výroku, protože samo o sobě není specifickým lukianismem. To, že oba spisy obsahují téma lékaře (*ιατρός*), také nemusí dokládat literární závislost EvTom na L, nebo opačně – motiv uzdravení se objevuje i v Mk (v. 5: *ἐθεράπευσεν*). Odmítám proto názor Gathercolův i Goodacrův, kteří právě na termínu *δεκτός* a společném motivu lékaře dokládají Tomášovu závislost na synoptických látkách.⁵²

Zpracování těchto textů zřetelně odlišné od Mk 6,1–6a svědčí spíše pro Tomášovo využití staršího, předmarkovského pramene. Ten původně obsahoval zmínku o lékaři (těžko však rekonstruovat v jaké podobě),⁵³ kterou dosvědčuje EvTom, L, slaběji také Mk a Mt. Markovu předlohu tedy znali i ostatní synoptici. Matouš o tomto prameni nepřímě svědčí tím způsobem, že úmyslně redukuje markovské zásahy do původního zdroje. Dokáže je rozpoznat díky znalosti původního pramene. Tak činí i Lukáš, i když poněkud důsledněji. Můžeme usuzovat dokonce na to, že původní látku zachovává Lukáš ze všech synoptiků nejdůvěryhodněji (vyjma fráze *Ἄμην λέγω ὑμῖν ὅτι* ve v. 24).

Při zpracování svých literárních pramenů však Lukáš nepracoval jen s tímto předmarkovským zdrojem. Markův narativ Lukáš znal, o čemž svědčí perikopální zasazení Ježíšových výroků do synagogálního prostředí, oprava Markova necitlivého označení Ježíše za „syna Marie“ – Lukáš si zde dovolí napsat uctivěji „syn Josefův“. Umístění příběhu na začátek Ježíšova veřejného působení vyvolává kolizi se zmínkou o zázracích v Kafarnaum

52 Gathercole, *The Gospel of Thomas*, 344; Goodacre, *Thomas and the Gospels*, 85.

53 Podle Bultmanna, který ve své době znal jen řecké fragmenty EvTom, obsahoval Tomášův mimokanonický zdroj, známý také synoptikům, i část log. 31,2. Tu sice synoptikové již přímo nevyužili, ale lze ji v jejich zmínkách o uzdravování zaznamenat; Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, New York: Harper & Row, 1968, 31–32.

(L 4,23), protože tam Ježíš poprvé vyrazí až ve v. 31. Evangelista Lukáš tedy Markův příběh četl, ale v případě tohoto Ježíšova výroku se přiklonil k původnějšímu znění, které neobsahuje výše zmíněné Markovy redakční zásahy (trojího záporu a příslovečného určení). Můžeme tvrdit, že při ruce měl Lukáš jak Markovo evangelium, tak i Markův literární zdroj.

Pojednal jsem o pramenech L, nyní přicházejí na řadu prameny EvTom, o kterých můžeme uvažovat podobně. Nakolik lze na některých místech oprávněně připustit Tomášovu znalost konkrétních perikop synoptických evangelií, zde – podobně jako se nám to již podařilo i jinde⁵⁴ – dospíváme ke svědectví o prastarém predevangelijním prameni.

Závěrem shrňme, že pro stáří těchto látek svědčí krátkost výroku (jak v podání EvTom, tak v L), řecké *δεκτός*, které Lukáš i EvTom přejímají ze společného zdroje, ale také absence interpretace výroku. V EvTom totiž s jistotou nevíme, kdo je tímto prorokem ve skutečnosti myšlen, jakkoliv použití logia odráží nehostinnost, s níž se tomášovci setkávali. Sotva se zde v rámci celého spisu naznačuje Ježíšova smrt. Narativní rozvinutí příběhu v kanonických textech svědčí pro to, že podání Tomášovo je nejstarší nám dochovanou verzí tohoto výroku.⁵⁵ L a EvTom jsou proto v tomto případě dvěma důležitými svědky, kteří nezávisle na sobě dokládají znění Markovy literární předlohy.

Mgr. Pavel Eder
Roztocká 44/5
160 00 Praha 6, Česká republika
pavelede@gmail.com

⁵⁴ Eder, Čisté a nečisté podle Marka a Tomáše.

⁵⁵ Tak také Pokorný, *Commentary*, 77.

Josef Smolík – Učitel Komenského fakulty¹

Jan Štefan

Josef Smolík – A Teacher of the Comenius Faculty For four decades, 1950–1990, Josef Smolík was a professor at the Comenius Protestant Theological Faculty in Prague. As the only one of Czech practical theologians, he taught at the faculty throughout its existence and his teaching included all basic practical-theological disciplines. He gradually published textbooks of liturgics (*Some Chapters from the Liturgics*, 1960), catechetics (*Commitment of Baptism*, 1974), homiletics (*Joy of the Word*, 1983) and poimenics (*Pastoral Care*, 1991). Smolík's theological works culminate in the theological encyclopedia *Introduction to the Study of Theology* (1978) and in the ecumenically conceived practical ecclesiology *Christ and His People* (1997). He applied the achievements of his academic theology to ecclesiastical practice in a small catechetical handbook *The Way of Life* (1968) and in two volumes of the liturgical book (*Agenda I*, 1983; *II*, 1988). He paid constant attention to Historical Theology, especially the theology of the Unity of Brethren (*Preaching in the Reformation*, 1954; *Jan Augusta*, 1984) and of his theological masters and colleagues (*Teachers of the Comenius Faculty*, 1989; *J. L. Hromádka. His Life and His Work*, 1989/1991). Several generations of Czechs interested in modern theology drew on the monograph *Current Attempts to Interpret the Gospel* (1966–1993, five editions). The jubilee lecture is an attempt to present the binding heritage of Josef Smolík in all its amplitude, enriched with personal memories of our unforgettable teacher.

Keywords: Josef Smolík, practical theology, ecumenical ecclesiology, Comenius Faculty in Prague 1950-1990, modern Czech Protestant theology

1 Předneseno na sympoziu „Volat církev: pod svrchovanou normu Božího slova“ v Praze na ETF UK 8. 3. 2022.

Evě Šormové, roz. Smolíkové

Theologie je oporou paměti církevního života, protože nám pomáhá, abychom nezapomněli na nic z toho, co je podstatné.

Gerhard Sauter²

Fundamentální theolog

S Josefem Smolíkem se generace, k níž patřím, seznamovala hned na začátku studia. Po dva semestry prvního ročníku přednášel theologickou encyklopedii, předmět předtím nazývaný „úvod do bohosloveckých nauk“, zkratkou ÚBN, kterou studenti daňkovské observance četli jako „úplně blbé nauky“. Do naší poslední hodiny přinesl čerstvě vytištěná skripta *Úvod do studia bohosloví* (1978), svůj „úvod do theologické látky, metody i naší domácí tradice“.³

Encyklopedické ty přednášky byly, úplně blbé nebyly. Už v jejich první či druhé hodině Smolík zajel na hlubinu, k barthovsko-hromádkovskému fundamentu všeho poznání Boha: k Božímu zjevení. Spíše brunnerovsko-lochmanovsky nejprve v duchu Kantově odmítl důkazy Boží existence a uznale zmínil velké kritiky náboženství Feuerbacha, Freuda a Nietzscheho. Mají pravdu, jenomže hrají na jiném hřišti, než na jakém tu budeme hrát my. Jejich Bůh je lidská představa. Náš Bůh je Bůh Izraele a Otec Ježíše Krista.

Předmětem theologie není Bůh sám a o sobě, nýbrž Bůh ve svém zjevení, ve svém jednání se světem a s člověkem, jak o něm svědčí Písmo. Předmětem theologie je Bůh, který se nám dává sám poznat, jak a kde chce. Theologickým termínem pro tuto skutečnost je výraz Boží zjevení.⁴

Slovo „zjevení“ jsem samozřejmě znal; jen mně ne a ne dojít, co by mělo znamenat tady. Začeme-li se dnes do už takřka půlstoletí starých skript, z nichž se snad ještě počátkem nového století na fakultě studovalo, jsme

2 „Dogmatik ist die Gedächtnisstütze des geistlichen Lebens, weil sie hilft, dass nichts Wesentliches vergessen wird.“ – Gerhard Sauter; *Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 1998, UTB 2064, 130. – Citát překládám – s Gerhardovým svolením – s několika modifikacemi: užší výraz „Dogmatik“ jsem rozšířil na „Theologie“, širší výraz „geistliches Leben“ zúžil na „církevní život“.

3 Josef Smolík, *Úvod do studia bohosloví*, Praha: Kalich, 1978, 3.

4 Tamtéž, 12, vše zdůrazněně.

udivení, jak umně v nich Smolík kombinuje uvádění do techniky studia s primární fundamentálně theologickou reflexí.

Praktický theolog

Editoři souboru Smolíkových menších prací *Boží slovo v dějinách* (1998) Pavel Filipi a Ladislav Beneš v předmluvě k této knížce upozornili na skutečnost, že velká většina theologické produkce jejich pilného učitele, stovky titulů, jsou studie, články, články otištěné ve sbornících, časopisech, novinách.⁵ Ve své přednášce se omezím na Smolíkovy knižní publikace, Smolíkovu časopiseckou a novinovou produkci a všechny texty nevydané pomínu.

Všechny čtyři tradiční podobory svého oboru vybavil katedrový profesor praktické theologie hutnými přehledovými skripty. Vykukuje z nich jeho dvojí tvář: zvědavý objevitel, nadšený průzkumník, a pečlivý shromažďovatel, pedantický učitel; v obou rolích poctivý, důkladný. Nic podstatného z minulosti nesmí být zapomenuto, nic podstatného z přítomnosti nesmí zůstat nezmníněno.

V pořadí, v jakém spatřily světlo světa, teď připomenu Smolíkovu liturgiku, katechetiku, homiletiku a poimeniku, a pokusím se zformulovat Smolíkuv odkaz dnešním homiletům, poimeníkům, katechetikům a liturgikům, nebo snad raději: dnešním predikantům, katechetům, liturgům a pastorům.

Leitourgein

O tom, co bude přednášet, mladý docent sotva rozhodoval. Pokud jeho kolegu a katedrového šéfa, ultrabarthiána Josefa B. Jeschkeho (1902–1977), liturgika vůbec zajímala, pak jen o špetku víc než jejich katedrového předchůdce, Smolíkova učitele liberála Františka Bednáře (1884–1963). Není divu, že na první stránce skript *Kapitoly z liturgiky* (1960) pocítoval potřebu hájit právo této popelky naší praktické theologie na samu existenci ubezpečováním, že liturgika je hodna pozornosti evangelického theologa reformovaného vyznání, stoupence theologie Božího Slova. A-liturgičnost, či dokonce anti-liturgičnost není ani biblická, ani reformační, liturgické improvizace či liturgický chaos sotva vyjadřují naši úctu ke Slovu. Liturgicky

5 Josef Smolík, *Boží slovo v dějinách. Sborník menších prací*, Praha: Kostnická jednota, 1998, 5.

barbarská ČCE se nemá čím chlubit, udělala by lépe, kdyby vzala na vědomí, že liturgie je víc než nějaký ten zpěv navíc, jaký jsme znali z našich luterských sborů, a liturgika má na starost víc než pouhý „bohoslužebný pořádek“, střídající zpěv písní a mluvené slovo. Potřeba dobrého liturgického vzdělání je tím větší, čím volnější je v té které církvi liturgie.

Není-li možno zavést jednotný, pevný bohoslužebný pořádek pro všechny naše sbory, je tím více potřebí, aby kazatel byl liturgicky vzdělán, aby vytvářel ve svém sboru takové formy, které by byly theologicky správné a pastoračně funkční.⁶

Pozornost k liturgii mohla být v padesátých letech chápána jako únik před otázkami a úkoly současnosti. Noví mocipáni nás vykazují za dveře kostela – a profesor praktické teologie nám doporučuje se do závětrí „svátostního prostoru“⁷ dobrovolně uzavřít? Tak by tomu bylo, kdyby byl Smolík přejal program některé z liturgických reforem sesterských církví nebo některého z vysokocírkevních liturgických hnutí luterství či anglikánství. Svě autority v liturgice hledal jinde: ve Wittenbergu, Basileji, Štrasburku, Aberdeenu. Netoužil po vytvoření krásné liturgie, hledal správný poměr mezi kázáním a liturgií, slovem a svátostmi.

Luterský novozákoník a historik rané církve Oscar Cullmann (1902–1999) jej přesvědčil o tom, že „shromáždění bez svátosti (buď křtu, nebo stolu Páně) je v apoštolských sborech nepředstavitelné“,⁸ popř. že „Nový

6 Josef Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, Praha: Kalich, 1960 (v tiráži původně 1959), 4n.

7 Tamtéž, 40. – Termín „svátostný prostor“ („sakramentaler Raum“) Smolík převzal v článku „Svátosti“ od Bartha, uvádí jej i ve variantě „svátostní prostor“. U Bartha se jedná o *hapaxlegomenon*. Můžeme-li věřit pojmovému rejstříku ke *Kirchliche Dogmatik (KD. Registerband*, Zürich: EVZ Verlag, 1970, 269), přebírajícímu údaj z rejstříku ke *KD I/2*, 1010, pak Barth užil tento termín pouze v *KD I/2* (1938), 263 a 394, a později se k němu už nevrátil. Smolík ve svém článku v *Theologické příloze Křesťanské revue* Barthův citát téměř celý překládá. – Josef Smolík, Svátosti, *ThPř KR* (1954/3), 69–74, 71 a 74. – Už po pěti letech musel čelit nedorozumění, že by snad měl na mysli „jakési liturgické ghetto“ (Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, 40). Bez valného úspěchu. Většina čtenářů i nadále četla „svátostný“ („sakramentální“) jako „svatý“ („sakrační“), v prostém protikladu k „světský“ („profánní“). V latině jsou slova „sakramental“ a „heilig“ jasně odlišena; termíny pro „svatý“ má dva: „sacer“ a „sanctus“, ale do religionistiky tu fušovat nehodlám. Námitky proti „svátostnému prostoru“ stíhaly Smolíka po celý život; v prvních dvou dekádách reálného socialismu v podobě výtek příklonu k luterství či krypto-katolicismu, ve druhých dvou dekádách v podobě výtek eskapismu, úniku před společensko-politickou realitou.

8 Tamtéž, 25, prakticky celé proložené.

zákon hodnotí slovo i svátosti stejně“.⁹ Reformátora Martina Luthera viděl bojovat na dvou frontách: proti římskému sakramentalismu za kázání a proti blouzniveckému spiritualismu za svátosti. Překvapení pro všechny připravil reformovaný systematik Karl Barth (1886–1968), sám neliturgický typ par excellence, když před krátkým časem okořenil svůj výklad *Skotské konfese* Johna Knoxe okrajovou poznámkou, že „protestantské služby Boží (rozuměj: bez Večeře Páně) jsou torsem“ neméně, než jím je katolická mše bez kázání.¹⁰

Resumuji závěr, který si Smolík ze své četby udělal. Kristus nebyl vzkříšen ani do kérygmatu, ani do sakramentálních živlů či aktů, není tedy totožný popř. ztotožnitelný ani se slovem, ani se svátostmi. Vztah slova a svátosti proto nemůže být vztahem nadřazenosti jednoho nad druhým či podřazenosti jednoho pod druhým, musí být vztahem dvou stejně důstojných, ale různých, odlišných způsobů, pod nimiž se nám dává tentýž Kristus, totožný pouze sám se sebou.¹¹ Na praktické plody bude Smolíkova theologická práce čekat takřka třicet let, než vyjdou dva svazky *Agendy Českobratrské církve evangelické* (I 1983, II 1988).

Poselství Smolíkovy liturgiky? Pravá evangelická bohoslužba není jednoohniskovou bohoslužbou pouhého slova, je to *bohoslužba se dvěma ohnisky: zvěstováním Slova a vysluhováním Večeře Páně*.

Katéchein

Opačnou stranou neliturgičnosti českého evangelictví je jeho didaktizování. Sádrová hlava učitele národů zdobí vstup do nejedné školní budovy po celých Čechách a Moravě. I theologická fakulta, donedávna Husova,

9 Tamtéž, 26. Smolík se odvolává na Cullmannovu knihu *Urchristentum und Gottesdienst* (1944).

10 Tamtéž, 34, proloženě. Smolík se odvolává na Barthovy skotské Gifford Lectures: K. Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen über das Schottische Bekenntnis von 1560 gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938*, Zollikon: Verlag der Ev. Buchhandlung, 1938, které krátce předtím vyšly (v neúplném znění) česky: *Poznání Boha a služba Bohu podle učení reformace. Syllabus z 20 přednášek o skotském vyznání z roku 1560*, přeložil a k vydání připravil B. Pospíšil, Praha: Kalich, 1955. „Praktická mezipoznámka“ na s. 198–200 německého originálu a na s. 127–128 českého překladu.

11 Srov. tamtéž, 35.

nyní nese jeho jméno. Smolík je přesvědčen, že „dílo Komenského představuje vrchol katechetické teorie i praxe na půdě českého protestantismu.“¹²

V raných sedmdesátých letech však byl na církev opět vyvíjen tlak s cílem vytlačit ji z veřejného prostoru za zdi jejích kostelů a far. Nejedním farářem a seniorem sváděl s církevními tajemníky tuhý zápas o náboženství jako školní předmět, byť si nepovinný. Neznamená Smolíkova soustředěnost na církevní vyučování – Smolík pro ně krátce předtím připravil moderní konfirmační příručku *Cesta života* (1968)¹³ – vyklízení pozic, dobrovolný ústup z potenciálně či skutečně konfliktního prostředí školy do důvěrně známého domova církve?

Eklesio-centričnost Smolíkova pojetí katechetiky avizuje její název: *Závazek křtu* (1974). „Východiskem katechetické práce je křest svatý“,¹⁴ který je „vysluhován při shromáždění celého sboru“,¹⁵ což před padesáti lety stále ještě nebylo samozřejmostí. (Dnes je?) „Nejlepším východiskem pro katechezi [...] je sbor a jeho shromáždění“, nikoli Písmo, v dětském věku lehce zaměnitelné za knihu pohádek.¹⁶ (Jako dnes v ČCE tolik oblíbené vánoční hry?) „Vyjít ze shromáždění znamená vyložit dětem podle stupně jejich věku, co se při shromáždění děje a jaký to má mysl.“¹⁷

Předpokladem Smolíkovy koncepce je praxe křtu nemluvnat, kterou Smolík – opět s odvolávkami na Oscara Cullmanna, ale v tiché opozici vůči volání Karla Bartha po „odpovědném křtu“¹⁸ – zásadně neproblematizuje. Řádně konaný dětský křest „zbavený vši instituční formálnosti“¹⁹ není nezávazný rituál, nýbrž svátost, která zavazuje rodiče, kmotry i sbor vést

12 Josef Smolík, *Závazek křtu. Základy katechetiky*, Praha: Kalich, 1974, 22.

13 Josef Smolík, *Cesta života. Konfirmační příručka*, Praha: Kalich, 1968.

14 Smolík, *Závazek křtu*, 114.

15 Tamtéž.

16 Tamtéž, 119.

17 Tamtéž.

18 Karl Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, ThSt 14, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1943, 28–40; rezolutně pak v křestním fragmentu „Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens“: K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik IV/4*, Zürich: EVZ-Verlag, 1967. – Smolík sdílel situační úvahu českých barthiánů, že v zemích reálného socialismu křest nezlačiněl do podoby měšťáckého zvyku, že si podržel raněkřesťanský charakter drahého vyznání.

19 Smolík, *Závazek křtu*, 93.

pokřtěné děti – v socialistické společnosti nesamozřejmou – cestou víry. „Křest bez katechetického závazku rodičů by se stal magickým.“²⁰

Jakkoli se Smolík ve svých výkladech o křesťanské výchově v rodině a církevním vzdělávání ve sboru namnoze utápí v předávání poznatků z vývojové psychologie a informací o metodách soudobé didaktiky, inovace křesťanské pedagogiky považuje za druhotné. Pedagogická vyškolenost pomůže katechetovi jen tehdy, uskutečňuje-li se křesťanské vyučování ve společenství praktikované křesťanské víry.

Řešení katechetických problémů netkví [...] na prvním místě v hlubší psychologii, v nové metodice, nýbrž v životnosti a živosti našich sborů. Novozákonní katecheze se dala v rodinách a ve sboru bez vnější organizace.²¹

Poselství Smolíkovy katechetiky? Křesťanské vyučování není informativní školní výuka evangelického náboženství, křesťanské vyučování je *formativní post-baptismální*, konkrétně: před-konfirmační *katecheze*.

Kéyssein

V osmdesátých letech se Smolík konečně dostal k oboru, kde tlouklo jeho srdce. Vzhledem k tomu, že radě českých theologů při vyslovení Smolíkova jména naskočí slovo svátosti, chtěl bych se vším důrazem konstatovat: Přední zájem evangelického theologa Josefa Smolíka patřil kázání Božího slova. Svá homiletická skripta profesor-kazatel věnoval „Posluchačům a vikářům ve sboru v Pardubicích a v Praze u Salvátora v letech 1946–1966,“ kde jako farář působil souběžně se svou pražskou docenturou.

Teze skript *Radost ze Slova* (1983), tentokrát fundamentálně theologická, by se vyjímala v paragrafech *De revelatione* nebo *De mediis salutis* učebnice regulérní dogmatiky:

Kázání je [...] děním spásy [...], je eschatologickým děním, součástí procesu, který je uveden do dějin nanebevstoupením Páně, sesláním Ducha, a který míří k druhému příchodu Kristovu.²²

20 Tamtéž.

21 Tamtéž 12, poslední tři slova zdůrazněna.

22 Josef Smolík, *Radost ze Slova. Náčrt homiletiky*, Praha: Kalich, 1983, 9. Opravuji chybu v názvu skript: Smolík měl jistě na mysli nikoli radost ze slova, tedy z psaní a mluvení, nýbrž Radost ze Slova, z Božího oslovení.

Klíčový význam přisuzuje Smolík – ve shodě s K. Barthem a S. C. Daňkem a v protikladu k J. B. Součkovi a Z. Trtíkovi – Kristovu nanebevstoupení. Nezapomenu, jak jednou při kázání u Martina ve zdi Smolík „vypadl z konceptu“, odtrhl se od rukopisu kázání. Snad spatřil mezi posluchači někoho ze studentů holdujících demythologizaci, snad si vzpomněl na naše seminární rozhovory, a své výpovědi o Kristu sedícím po pravici Otcově umocnil zvoláním: „A on tam doopravdy sedí!“ Nevím, co z toho měli ostatní posluchači; nás theology rozesmál.

Oborovým Smolíkovým partnerem byl jeho heidelberský kolega, praktikolog reformovaných kořenů Rudolf Bohren (1920–2010). (Smolík se s ním přátelsky stýkal. Většina jeho exemplářů Bohrenových paperbacků nese autorské věnování a hutné podtrhávky prozrazují, že nezůstaly nečteny.) Několik desítek stran praktologických skript obsahuje látku systematické theologie. Mám na mysli: závěr 1. části „Theologie obnovy kazatelný ve 20. století“ (33–54), Smolíkův rozhovor se šesticí theologů 20. století, z nichž jeden jediný, již zmíněný Bohren, byl praktický theolog, ostatních pět – Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Rahner a Moltmann – byli theologové systematictí; 2. část s podtitulem „Rozhovor se systematickou“ (57–70) a 4. část „Dvě zásadní úvahy“ (137–141).

Ne náhodou právě skripta z homiletiky dokumentují Smolíkův smysl pro týmovou práci, osvědčený v práci na *Agendě*. Do vlastního textu inkorporoval texty svých přátel, dvou sobě blízkých theologů. „Užití cizích kázání“ a „Společná příprava kázání“ (122–136) napsal farář Jiří Doležal (*1929), „Návrh perikop“ (194–202) synodní senior Miloslav Hájek (1923–1995).

Poselství Smolíkovy homiletiky? Kázání není exegetická přednáška ani sebevypověď kazatele, kázání je *eschatologická událost spásy zde a nyní*.

Parakalein

S vpádem hlubinné psychologie do církevního prostoru se Smolík, americký žák Paula Tillicha, setkal jako jeden z prvních českých theologů už během svých newyorských studií v druhé polovině čtyřicátých let. Poválečný český protestantismus ze sebe vydal několik vysoce ceněných univerzitních psychologů, psychologii jako vědní disciplínu si však držel od těla. Od kolegů z Pedagogické a Filosofické fakulty jsme se mnohému rádi přiučili, jejich „vědecký světový názor“ jsme si dokázali od jejich odborné práce odmyslet. Theologickou ostražitost neuplatňovanou vůči marxismu jsme si rezervovali pro odstup vůči freudiánství.

Svá skripta z pastorální theologie *Pastýřská péče* (1991) otevírá Smolík na výšinách reformované theologie:

Cílem pastýřské péče je sloužit křesťanům k tomu, aby mohli žít z potěšení, o kterém mluví Heidelbergský katechismus ve své první otázce: „Co je tvým jediným potěšením v životě i ve smrti? Mým jediným potěšením v životě i ve smrti je, že nejsem sám svůj, ale svého věrného Spasitele Ježíše Krista [...]“. Pastýřská péče křesťanovi pomáhá, aby v tomto vyznání setrval až do smrti.²³

Mnoholetý farář si uchoval pastorační vnímavost a citlivost. Nenamlouval si, že se krizové jevy moderního života vyhybají českému evangelíkovi. Naopak, poučen prakticko-theologickou literaturou, i sousední východoněmeckou,²⁴ traktoval na fakultě i řadu otázek, jako drogové závislosti, homosexuality, sebevražednost, euthanasie, které naši tehdejší psychologové obcházeli nebo podceňovali. Jedni proto, že se nedokázali vymanit z limitů své výchovy a nevědomky zůstali poplatní zideologizovanému marxismu, jiní proto, že plnili úkol husákovské normalizace: lakovat skutečnost na růžovo a zavírat oči před skutečností, že jevy vydávané za jevy typické pro úpadkový kapitalistický Západ se zpožděním dorazily i na pokrokový socialistický Východ. Smolík, který v USA poznal Reinholda Niebuha (1892–1971), byl jako křesťanský realista prostý optimistických iluzí komunistických nebo evangelikálních entusiastů. Dnešní čtenář/ka se ovšem sotva ubrání dojmu, že do palčivých problémů pouze uvádí, aniž by ukazoval nějakou cestu z nich ven. Skriptu navíc nepřála doba: mezi jeho dokončením (Vánoce 1986) a jeho vydáním (1991) se odehrála sametová revoluce. V polistopadovém budování musely bolesti duše ustoupit před věcmi veřejnými.

Koncepcí Smolík realizuje program, s nímž přišel Barthův přítel Eduard Thurneysen (1888–1974): Pastýřská péče je *praedicatio ad hominem*, zvěštování evangelia jednotlivci.²⁵ Několikrát čteme definici pastorace „jako služby k víře a k životu z víry“.²⁶ Bezprostředně po jejím definování Smolík

23 Josef Smolík, *Pastýřská péče*, Praha: Kalich, 1991, 5. Heidelbergský katechismus cituje Smolík po paměti.

24 Kolektiv autorů, *Handbuch der Seelsorge*, Berlin: EVA, 1983, 619 stran.

25 Srov. Eduard Thurneysen, *Lehre von der Seelsorge*, Zürich: Theologischer Verlag, 1947, 12.

26 Smolík, *Pastýřská péče*, 12; též dále, 16, 17.

pastoraci eklesiálně ukotvuje: „Sbor (rozuměj: sbor Kristova lidu) je její předpoklad, východisko, zdroj i nositel.“²⁷

Poselství Smolíkovy poimeniky? Křesťanská péče o duši nejsou duchaplné rozhovory duchovně založených intelektuálů ani bezplatná alternativní psychoterapie, křesťanská péče o duši je *umění prozářít* nejednou temný, ale vždy *jedinečný životní příběh* každého z nás *světlem Kristova vzkříšení*.

Smolík – praktický theolog

O všech zmíněných skriptech platí, co čteme v předmluvě k jednomu nich: „mají sloužit celkové orientaci“ tím, že poskytnou „základní informace, které jsou předpokladem hlubšího studia tohoto oboru jak na fakultě, tak v práci na sboru“.²⁸ Prozrazují na jedné straně Smolíkovu velikou ochotu učit se – v Bibli, v patristice a reformaci, v protestantské orthodoxii a theologickém liberalismu, ve světové theologické diskusi, na druhou stranu jeho nemenší vůli učit druhé – student(k)y na fakultě i faráře a farářky na sborech.

Sečtěllost profesora, který neměl žádného asistenta ani pomvěda, o sekretářce nemluvě, vzbuzovala údiv a obdiv tenkrát a přesahuje běžný standard i dnes. Kolik položek (v češtině, latině, němčině, angličtině, francouzštině) obsahují seznamy literatury! Skriptum malého formátu A5 o 205 stránkách *Radost ze Slova* čítá 551 poznámkových odkazů! Opravdu všechny ty knihy a časopisy četl? Profesorovy dcery dosvědčují, že si, pokud jen mohl, vyhradil každý den hodiny četbě. Jak je takové *Nulla dies sine linea* dnes vzácné! A přesto výsledkem jeho studií není žádný upocený kompilát, není to telefonní seznam posbíraných dat a jmen (jak jsme nazývali nepříliš čtená skripta jednoho našeho učitele) ani salát rozličných názorů a stanovisek („Meinungssalat“, jak nazval Gerhard Sauter jednu velmi čtenou učebnici dogmatiky). Kdo bude ve Smolíkových skriptech hledat originální soudy, bude se muset pořádně začíst, profilované autorovo stanovisko je čtenáři zřejmě při pouhém zalistování.

Z toho, co jsem dosud řekl, by se mohlo zdát, že profesor Smolík byl autoritářský když už ne *besserwisser*, pak alespoň *alleswisser*. Nebyl. Pomalu četl svým hlubokým basem doma pečlivě připravené věty. Nejednou citoval

27 Tamtéž, 17.

28 Smolík, *Závazek křtu*, 3.

in extenso. Jednou jsem dorazil na přednášku pozdě a nebyl s to uhodnout, o čem je řeč. „Co to čte?“, ptám se vedle sedícího Václava Hurta. „Toleranční patent.“ Tu a tam se zastavil, vzhlédl od svého rukopisu a pokračoval improvizovaným výkladem. Poté se zeptal: „Máte k tomu něco?“ Nejednou jsme měli.

Jak formulovat souhrnné poselství Smolíkovy praktické theologie? Smolíkův praktický theolog dbá na to, aby se život církve rozebíhal od svého nezaměnitelného centra a k svému nezaměnitelnému centru se sbíhal.

Středem a jádrem sborového života jsou nedělní shromáždění kolem Slova Božího a svátostí. Všechna práce, která se ve sboru koná, musí odtud vycházet a sem směřovat, jinak ztrácí svoji funkci budovat sbor jako tělo Kristovo.²⁹

Praktický theolog přikládá ke všem našim církevním zvykům („u nás to děláme tak a tak“) metr pravdivosti. „Náš Pán Kristus nazval sebe sama pravdou, nikoli zvykem“ (Tertullian, okolo 160–po 212).³⁰

Historický theolog

Smolíkovi katedroví předchůdci Gustav Adolf Skalský (1857–1926), František Bednář a Josef B. Jeschke se vedle svého oboru věnovali českým církevním dějinám. Jestliže jejich vlastní prakticko-theologická pojednání dávno upadla v zapomenutí, pak odkazy na jejich historické edice a monografie figurují v příslušné historické literatuře dodnes. Smolík se historizaci praktické theologie programově i fakticky vzpíral neméně než její psychologizaci. Něco z národoveckého pojetí českého evangelictví si však do života odnesl, nazvěme to předbarthovskou zamilovaností do české reformace, do staré Jednoty. První, co mladý gymnazista z theologie s tužkou v ruce četl, byly populární církevně historické brožury. V závěru života zaslouženě převzal čestné předsednictví spolku Kostnická jednota.

Reformace

První práce z historické theologie platily logicky theologii reformace. Disertace *Sociální působení Jednoty bratrské* (1948) zůstala nepublikována,

²⁹ Tamtéž, 114.

³⁰ *Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit.* – Tertullianus, *Liber de virginibus velandis* (asi 206), MPL 2, 887–914, 889A.

zato *Bratr Jan Augusta* (1984),³¹ ze všech Smolíkových publikací dílko nejméně theologické, se po desetiletích dočkal samostatné publikace v podobě útlého skripta. Jednotě je věnována dobrá polovina Smolíkova prvního vydaného skripta *Kázání v reformaci* (1957).³² Na jeho posledních stranách je profesor – praktické, nikoli historické theologie – nečekaně aktuální (a politicky odvážný).

Reformační kazatelny nesené hlubokým zájmem o člověka v jeho životním postavení se nejednou stavěly na stranu drobných lidí, utiskovaných hierarchií, ukazují i dnešním kazatelům, že není možno zůstat nad konkrétním historickým děním.³³

V závěru skript si technicky ne právě zdatný Smolík stěžuje na disporci mezi vnějším pokrokem v komunikaci – co mohl mít v roce 1956 na mysli? rozhlas a cyklostyl, obojí pod režimní kontrolou, sotva cívkový magnetofon a už vůbec ne černobílou televizi – a chabým kontaktem mezi kazatelem a posluchači.³⁴ Jaký lament by musel spustit dnes!

Pražští evangeličtí theologové

Šedesátá léta se hnala dopředu, v sedmdesátých letech nastal čas ohlížení nazpět. Když v roce 1978 Smolík převzal po Amedeu Molnárovi děkanský řetěz, jeho zájem na předávání tradice pražské evangelické theologie ještě zesílil. Student Jan Nohavica jej při děkanské inauguraci pozdravil parenezi, v níž se pietistickým způsobem mísila naivita a asertivita: Bratr děkan nechť pamatuje na to, že království Boží otevřel Ježíš přednostně maličkým.

Téhož roku vyšel tiskem *Úvod do studia bohosloví*. V jeho závěrečné (9.) části II. dílu Smolík mistrně zportrétoval učitele všech osmi fakultních kateder.³⁵ V roce 1988 vydal druhý díl *Úvodu*, vyčerpávající bibliografii článků z českých theologických časopisů.³⁶ K sedmdesátému výročí evangelické

31 Josef Smolík, *Bratr Jan Augusta*, Praha: Kalich, 1984.

32 Josef Smolík, *Kázání v reformaci*, Praha: Kalich, 1957, 36–66.

33 Tamtéž, 74.

34 Srov. tamtéž.

35 Smolík, *Úvod*, 182–235. Smolíkův bratislavský kolega Dušan Ondrejovič (1930–2022) ve svých obdobných přednáškách právem hodnotí tyto kapitoly jako „najväčší prínos“ Smolíkova *Úvodu*. – Dušan Ondrejovič, *Teologická encyklopédia*, Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1984, 21.

36 Josef Smolík, *Úvod do studia bohosloví 2. Bibliografie*, Praha: Kalich, 1988. Vydátnou pomoc mu poskytli jeho tehdejší asistenti Kateřina Doležalová a Martin Prudký.

theologické fakulty v Praze připravil pro Křesťanská revue „seriál portrétů první učitelé generace této fakulty“; pod názvem *Učitelé evangelické bohoslovecké fakulty v Praze* (1989)³⁷ vyšel i jako samostatná brožura. Kdo z nás by dnes dokázal něco podobného? Když jsme byli coby vedoucí kateder k pětasedmdesátému a poté k stému fakultnímu jubileu požádání o podobné medailony pro jubilejní fakultní sborníky, spokojila se většina kateder s tím, že dodala krátké, suše faktografické portréty.

Hromádka

Nebylo pochyb o tom, kdo z fakultních učitelů byl ten první. K Hromádkovi se hlásili Smolík a Lochman, Opočenský³⁸ a Filipi,³⁹ Heller a Pokorný. Spor diadochů o následnictví jsme jako studenti sledovali s pobavením. Smolíkův theologický životopis *J. L. Hromádka – život a dílo* (1991)⁴⁰ představuje, ať se to komu líbí nebo ne, se svými 217 stranami nejobsáhlejší ucelený pohled na pražského theologa. Knížka byla napsána před Listopadem 1989. Její předlistopadový závěr, že Hromádkovo dvacetileté očekávání humanizace a demokratizace socialismu došlo naplnění v Dubčevě Pražském jaru a Gorbačovově perestrojce,⁴¹ Smolík po Listopadu doplnil o poslední větu, že „revoluce 17. listopadu 1989 dala Hromádkovi za pravdu“.⁴²

Dnes tato slova vzbuzují úsměv, u jedněch pobavený, u jiných rozhořčený, u dalších hořký. Nemůžeme očekávat, že Smolík odepíše čtyři desetiletí života a práce v reálném socialismu jako ztracená léta. Jistě mnohem méně než Filipi, neřku-li Brož, nicméně i on byl přesvědčen, že socialismus nevyřídíme tím, že ho prohlásíme za slepou uličku dějin. Jako světa znalý

37 Josef Smolík, *Učitelé evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*, otisk z časopisu *Křesťanská revue* XVI, Praha 1989. Brožura zachovává původní paginaci.

38 Milan Opočenský, ... *kdo věří, dívá se dopředu. Z odkazu J. L. Hromádky*, Praha: KMK, 1990. Úvodní studie „Životní cesta JLH“, 5–26.

39 Pavel Filipi, *Do nejhlubších hlubin. Život – setkávání – teologie. K stému výročí narození J. L. Hromádky*, Praha: Kalich, 1990. Úvodní studie „Život“, 11–69; jako datum dokončení uvádí Filipi 1.8.1987.

40 J. Smolík, *J. L. Hromádka – život a dílo*, Ekumenická rada církví / Evangelické nakladatelství: Praha, 1991. V ročence *Sto let evangelické theologické fakulty v Praze*, Praha 2019, 148, nesprávné datum 1989.

41 Srov. tamtéž, 156.

42 Tamtéž, 167.

ekumenik věděl, co nemohl vědět dvacetiletý studentík za železnou oponou: že jsme v osmičkových letech 1938, 1948 a 1968 nebyli pupkem světa.

Systematický theolog

Systematickéologii se Smolík nevěnoval monograficky. Mně proto nezbyvá než opustit metodu krátké prezentace jednotlivých publikací a ze skript, o nichž už byla řeč, vyjmout příslušné systematicko-theologické pasáže.

Své pojetí systematiky Smolík představil v kapitole o této disciplíně v *Úvodu*. Polemicky se tu vyhradil proti dříve běžným pojetím dogmatiky jako kompendia věčných pravd biblického či reformačního pravověří. Vedle barthovské nevole vůči principu, systému, ideologii, tu zaznívá spíše ritschlovský než barthovský děs z metafyziky, popř. scholastiky.

Pravda evangelia se vymyká tomu, aby byla proměněna v logický princip, a umožnila tak vytvoření systému, který by byl ideologizací evangelia. Výpovědi víry, jimiž se systematika zabývá, mohou být pochopeny jen ve vzájemném rozhovoru, nemohou však být uvedeny ve scholastický metafyzický systém.⁴³

Pozitivní úkol systematiky má dva póly: přítomnostní a budoucnostní. Aktuálně jde o to „nově a svěže vyjádřit obsah evangelia v přítomné situaci“, „formulovat [pravdu evangelia] v nových myšlenkových kategoriích“; proféticky o to „předjímat budoucnost a snažit se o takovou formulaci výpovědi víry, která by budoucnost otvírala.“⁴⁴

Historická systematika

Systematický theolog nejednou začíná svou práci zhodnocením teologie svých předchůdců. Přednášky z dějin teologie (19. a) 20. století zpravidla spadají do kompetence naší katedry. Důvod, proč se této práce ujal ve skriptech *Současné pokusy o interpretaci evangelia* (1966)⁴⁵ praktický theolog, bude třeba hledat v „evangelizačně misijní“⁴⁶ snaze ukázat, jak se

43 Smolík, *Úvod do studia*, 139.

44 Tamtéž, 145.

45 Josef Smolík, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, Praha: Kalich 1966; 2., přeprac. vyd. 1968; 3. vyd.; 4., rozšířené vyd. 1981; 5. vyd. Praha: Oikumené, 1993. Anglicky *The Fourth Man and the Gospel*, Geneve: WCSF, 1968; též japonsky a korejsky.

46 V předmluvě k poslednímu (prvnímu knižnímu) vydání v necírkevním nakladatelství. Tam také věnování „katedře systematické teologie s vděčností za vše, co jsem od

evangelická theologie pokouší – titul se jmenuje „pokusy“ – oslovit našeho současníka, „moderního člověka“. ⁴⁷ Experiment se zdařil, pět vydání *Pokusů* svědčí o tom, že se jedná o nejvydávanější, nejprodávanější, nejvyhledávanější a nejčtenější Smolíkovu publikaci. Několik generací zájemců o evangelickou theologii, z řad farářů i laiků, katolíků a marxistů, atheistů a agnostiků, čerpalo své první (a zpravidla žel i poslední) informace o evangelické theologii 20. století právě z této české obdoby proslulé německé knihy Heinze Zahrnta *Die Sache mit Gott* (1966).

Vlastní stať, III. kapitola „Hledání východiska“, se skládá ze dvou značně odlišných částí. První čtyři podkapitoly z šedesátých let přinášejí nejedno překvapení. Barth zaujímá ve Smolíkových výkladech poměrně málo místa a není viděn právě nejpříznivěji, představitelům theologického existencialismu a theologické hermeneutiky je naopak dán nečekaně velký prostor. Klasici Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Tillich a Ebeling však zajímají Smolíka jen o špetku víc než módní theologičtí radikálové jako ultra-bultmannovec Braun nebo severoameričtí theologové smrti Boha. Bohoslovcům, k nimž měl po celý život blízko, Smolík nenadržuje, na bohoslovce sobě vzdálené nekydá špínu. Jak si máme tyto disproporce vysvětlit? Skutečností, že jako jediný ze své generace nestudoval na kontinentě, nýbrž ve Spojených státech? Nebo tím, že ho jako praktického theologa zajímají – řečeno terminologií Smolíkovy spolupracovníka z Křesťanské mírové konference Dietricha Ritschla (1929–2018) – otázky momentálně palčivé víc než otázky trvale důležité?

Ve čtvrtém vydání *Pokusů* (1981) přibyly do III. kapitoly tři podkapitoly, z nichž každá obsahuje slovo „svět“: „5. Theologie tváří ke světu“, „6. Kvalita vztahu ke světu“ a „7. Theologie třetího světa“.⁴⁸ Scénu, kterou vyklidili existenciální theologové, zalidnili theologové angažovaní; staré téma „vyložit svět“ ustoupilo novému tématu „změnit svět“.⁴⁹ Poslední, IV. kapitola

nich po desetiletí v rozhovorech přijímal“. – *Současné pokusy*, 1993, 7.

47 Srov. název kapitoly o R. Bultmannovi: „Oslovení moderního člověka“. – Smolík, *Současné pokusy*, 1966, 15; též, *Současné pokusy*, 1968, 14; též, *Současné pokusy*, 1981, 23; též, *Současné pokusy*, 1993, 25.

48 Smolík, *Současné pokusy*, 1981, 91–121; též, *Současné pokusy*, 1993, 96–129, na s. 6 komická tisková chyba: „svět“ v uvozovkách.

49 Srov. Proslulou 11. tezi z Marxových *Tezí o Feuerbachovi* (1845) „Filosofové svět jen různě vykládali, jde o to jej změnit“ – Karl Marx, *These o Feuerbachovi*, česky in: Karl Marx – Bedřich Engels, *O náboženství*, Praha: SNPL, 1957, 66–69, 69.

„Závěry“, došla rozšíření o podkapitolu „Theologie angažovanosti“. Věvodí jí J. L. Hromádka – kdo jiný? – „po Komenském nejvýznamnější český theolog“,⁵⁰ angažovaný vzorově, leč nikoli na újmu theologičnosti své theologie. Jestliže theologičtí existencialisté usilovali o to přimět své současníky k zamýšlení nad hříchem v našem srdci, theologové angažovanosti se, často s dobrými znalostmi neleninského marxismu, zapojovali do společného zápasu proti hříchu ve strukturách našeho světa.

Proti kvietistické konformitě se statem quo se Smolík vymezoval již v nadějných šedesátých letech, když volal po kázáních, z nichž bude zaznívat „Slovo, které mění skutečnost“.⁵¹ V sedmdesátých letech, kdy doma převládala beznaděj, zakončil svá skripta o interpretaci Evangelia výzvou k ortho-praxi Evangelia:

Otázka budoucnosti křesťanství je otázkou, zda v Evangelii je dost sil k překonání bídy tohoto světa anebo zda je nám Evangelium prostředkem úniku do mystiky, jen prostředkem, jak tento svět unést.⁵²

Pokusy 1966 i *Pokusy 1981* nevyznívají proti-existencialisticky, nýbrž proti-metafyzicky. „Metafyzická interpretace“ Evangelia, která prý na kazatelkách ČCE stále převládá, by měla ustoupit „eschatologické interpretaci“, kterou charakterizuje „otevřenost pro nové věci a naděje pro svět“.⁵³ *Pokusy 1966* vyústily do novozákonního eschatologického indikativu, do zaslíbení „Aj, nové činím všecko“.⁵⁴ *Pokusy 1981 a 1993* ústí do vybízejícího konjunktivu, do pobídky k následování Beránka: *Eum sequamur*. Zdůvodňující indikativ v latinském citátu z hraběte Zinzendorffa cituje Smolík v roce 1981 jinak než v roce 1993. Perfektum „zvítězil“, *Vicit agnus noster*,⁵⁵ nahradil prezentem „vítězí“: *Vincit agnus noster*.⁵⁶ Pouhá školometská oprava nesprávné citace, nebo dobře zvážený přesun akcentu? Chtěl nám sdělit, že v nesvobodě platilo: „Boj na nebi“ je vyhraný, následujme Beránka Zvítě-

50 Smolík, *Současné pokusy*, 1981, 149, zde „nejvýraznější“; týž, *Současné pokusy*, 1993, 156, „nejvýznamnější“ vypadá na chybu opisovače.

51 Smolík, *Současné pokusy*, 1966, 9; týž, *Současné pokusy*, 1968, 9; týž, *Současné pokusy*, 1981, 14, 9; týž, *Současné pokusy*, 1993, 16.

52 Smolík, *Současné pokusy*, 1981, 156; týž, *Současné pokusy*, 1993, 163.

53 Smolík, *Současné pokusy*, 1966, 67n; týž, *Současné pokusy*, 1968, 65; týž, *Současné pokusy*, 1981, 148n; týž, *Současné pokusy*, 1993, 155.

54 Smolík, *Současné pokusy*, 1966, 68; týž, *Současné pokusy*, 1968, 65.

55 Smolík, *Současné pokusy*, 1981, 156.

56 Smolík, *Současné pokusy*, 1993, 163.

zilého, zatímco ve svobodě platí: „Boj na zemi“ ve stopách Beránka vítězícího „trvá dál“⁵⁷?

Regulérní dogmatika

K vlastní dogmatické látce se Smolík několikrát pro-přednášel, ve skriptech tvoří krátké odstavcečky.⁵⁸ V *Pastýřské péči* jsem objevil minitraktátek o víře; zachovává učebnicové členění na ospravedlnění, posvěcení a (misijsní) poslání.⁵⁹

Odkaz Smolíka-systematického theologa nebo prostě Smolíka-theologa? Jakkoli žil v církvi a církví, jeho tématem nebyla eklesiologie. Byla jím christologie. Nebo jinak: Eklesiologii favorizoval jen potud, pokud to byla *eklesiologie* pojatá *christocentricky*. Ohlasy Husa, Jednoty? Myslím, že rozhodující roli tu sehrálo Smolíkovo přitakání proslulé formuli milovaného Dietricha Bonhoeffera *Kristus, který existuje jako církev*.⁶⁰ Pro našeho učitele představovala církev totéž, co pro Bonhoeffera: přítomnou podobu Krista mezi námi.

Ekumenický theolog

Na německých evangelických theologických fakultách spadá ekumenická theologie do theologie systematické, na meziválečné pražské fakultě ji pod jménem symbolika přednášel Hromádka,⁶¹ Jeschke, systematik původem,

57 Srov. refrén oblíbeného svítákového songu. – Svatopluk Karásek, „Boj na zemi“, in: *Svitá. Křesťanské písničky (NEJEN) pro mládež*, č. 24, Praha: Kalich, 1992, ³2002, 38.

58 Např. v homiletice v kapitole „Aktuální obsahy kázání“; uvozovky u „aktuální“ napovídají, že se bude jednat o tradiční dogmatickou látku, jakkoli v podání theologů 20. století. – Smolík, *Radost ze Slova*, 64–68.

59 Smolík, *Pastýřská péče*, 80–106.

60 Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (1930), J. v. Soosten (ed.), BW 1, München: Kaiser, 1986, 87; 127, 133. Bonhoefferovskou formuli „Christus als Gemeinde existierend“ Smolík německy cituje a česky parafrázuje např. ve skriptech z poimeniky: „Kristus existuje v dějinách jako sbor.“ – Smolík, *Pastýřská péče*, 17. Překládat německé „Gemeinde“ jako „sbor“, popř. „křesťanský sbor“, je na místě. Proti mluví obava z jeho možného kongregacionalisticky zúženého čtení.

61 Těmto přednáškám vděčíme za Hromádkovu nejobsáhlejší a nejvýznamnější knihu: Josef L. Hromádka, *Křesťanství v myšlení a životě. Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*, Praha: Laichter, 1931.

ji přednášel jako kontroverzní theologii.⁶² Ostřílený ekumenický praktik Smolík se ekumenické teorie ujal ochotně a rád.

Ekumenická eklesiologie

Kurz s názvem Eklesiologie – za nás se kurz jmenoval *Praktická eklesiologie* – Smolík nabízel více než čtyři desetiletí. Koncipoval jej jako průřez eklesiologií napříč staletími a světadíly, kulturami i politickými útvary a samozřejmě konfesijními tradicemi. Do knižní podoby shrnul přednáškovou látku, okořeněnou zkušenostmi z práce ve vrcholných světových ekumenických grémiích (byl dlouholetým členem Komise pro víru a řád a Ústředního výboru Světové rady církví), v samém závěru své učitelské dráhy. Kniha – po více než čtyřiceti letech působení na fakultě konečně opravdická kniha – *Kristus a jeho lid* (1997)⁶³ působí na první pohled dojmem mozaiky seskládané („sesmolené“, Josef měl smysl po humor) z kamínků nejrůznější proveniencí. Jakkoli je Smolík vděčný za převeliké množství přepestrých darů Ducha, jeho eklesiologie už svým názvem odkazuje k Duchu svatému, nýbrž ke Kristu. Církev tu není, jako třeba u Jürgen Moltmanna (*1926), společenstvím Ducha,⁶⁴ nýbrž lidem Kristovým.

Poselství Smolíkovy eklesiologie? Těžce menšinová česká evangelická církev trpí mentalitou minority. Svou malou církev, kde jsme kdekdo s kdekým nějak příbuzní nebo se aspoň od dětství známe, máme rádi bezmála jako svou širší rodinu. Oblíbené slovní spojení „naše církev“ bychom měli však užívat střídavě a s rezervou. *Církev není naše, církev je Kristova*, a bratry a sestry má křesťan nejen ve svém sboru, nýbrž po celém obydleném světě. Nevím, zda to byl Smolík, od koho jsem slyšel obměnu verše vlastenecké písně „Slovan všude bratry má“ do křesťanského vyznání „Křesťan všude bratry má“.

62 Josef B. Jeschke, *Rozličná učení*, Praha: Kalich, 1950.

63 Josef Smolík, *Kristus a jeho lid. Praktická eklesiologie*, Praha: Oikumené, 1997.

64 Srov. Jürgen Moltmann, *Die Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München: Kaiser, 1973. Recenze „Nedotažená eklesiologie“, *Křesťanská revue* XLIII (1976/4), 96–97. – Smolík stručně, zato pohotově recenzoval i oba předchozí díly Moltmannovy volné trilogie, knihy *Theologie naděje* („Otevřenost pro novou skutečnost“, *Křesťanská revue* XXXIII [1966/6], 142–144, a *Communio viatorum* IX [1966], 193–196) a *Ukřižovaný Bůh* („Ukřižovaný Bůh“, *Křesťanská revue* XL [1973/5], 120); z Moltmannovy následné pentalogie už jen její první díl *Trojice a Království Boží* („Nově o Trojici“, *Křesťanská revue* IL [1982], 23–34, a *Communio viatorum* XXIV [1981], 196–197).

Širší ekuména

Křesťanství bez antijudaismu (2002)⁶⁵ vyšlo v roce, kdy její autor slavil osmdesátiny. Čekali bychom seniorovo klasobraní z léta promyšlené látky. (Užil jsem latinského výrazu senior, který je běžný „v naší církvi“. Myslím, že „bratr Josef“, milovník pravoslaví, by výraz „stařec“ nevnímal jako neuctivý. Řekl jsem „bratr“, „otec“ mu říkali pouze jeho čtyři dcery.) Ve své poslední knize se profesor-emeritus nesehnul pod stůl pro upadlé drobtý, žádné „to jsem přece už dávno/vždycky říkal“. Ne, na svůj pracovní stůl si přinesl další knihy, aby mohl dát na výzvu módního tématu antijudaismu a filojudaismu svou vlastní odpověď.

Hrst osobních vzpomínek

Josefa Smolíka jsem poznal na podzim roku 1977. Záhy jsem se, jak se na studenta sluší a patří, začal se svým učitelem přít. Nejprve o páně profesoru dehonestaci Schleiermacherova kulturního protestantismu. Jako světovou kulturou žijící pražský gymnazista a jako salvátorský farník jsem byl kulturprotestantem po výtce. Proč by měl evangelický theolog stát proti kultuře, čím by mohla kultura ohrožovat víru, mně opravdu nebylo jasné. Naopak, kultura se mně jevila jako přirozený spojenec křesťanské víry. Smolík sám byl muž nadprůměrně kulturní, ve známé pětičlenné typologii z knihy *Christ and Culture* (1951) Richarda Niebuha (1894–1962) zařaditelný na rozhraní typů „Christ and Culture in Paradox“ a „Christ transforming Culture“. Na stránkách *Křesťanské revue* tu a tam komentoval novinky původní beletrie a poezie, např. básnickou sbírku *Můj zpěv* Františka Hrubína⁶⁶ nebo román *Žert* Milana Kundery.⁶⁷ Zorný úhel jeho četby výstižně vyjadřuje název jeho úvah nad filosofickým dramatem Jeana Paula Sartra:⁶⁸ Jakou otázku kladou díla krásné literatury nám křesťanům?

Byla-li má první námitka v prostředí ČCE netypická, pak můj druhý protest proti Smolíkovým výkladům byl naopak pro prostředí ČCE typický.

65 Josef Smolík, *Křesťanství bez antijudaismu*, Praha: Oikumené, 2002.

66 Josef Smolík, Hrubínův *Můj zpěv*, *Křesťanská revue* XXIII (1956/9), 285–286.

67 Josef Smolík, Kde láska je láskou a bolest bolestí, *Křesťanská revue* XXXIV (1967/7–8), 191–192.

68 Tak již název nejdelšího Smolíkova zamyšlení nad moderní literaturou, nad divadelní hrou Jeana Paula Sartra *Ďábel a pánbůh*: Josef Smolík, Sartrova otázka církvim, *Křesťanská revue* XXXII (1965/2), 33–37.

Připomínka září 1938 jako data, které dodnes poznamenává naši přítomnost, ve mně vyvolalo potřebu říci nahlas, že dalekosáhlejší dopad na náš dnešek má jiné neblahé datum. Nejmenoval jsem je, přece jen jsem se bál, ale nikdo nemohl zapochybovat, co mám na mysli. Na jiné vysoké škole by si mě následně zavolal bdělý děkan a udělal mně preventivní důtku. Smolík nevypadl z role. Ani on to datum nevyslovil, uchýlil se k obecné úvaze, že každé dějinné události předchází jiná dějinná událost, a proto nesmíme žádnou minulou událost pojímat izolovaně od události předminulé atd. atd. Napětí se uvolnilo, následoval business as usual.

Ještě během mého prvního ročníku za mnou přišla nezapomenutelná sekretářka fakulty Zuzana Lucinová a ukázala mně Smolíkovy papíry – jednalo se o studii *Bonhoefferova kritika náboženství*⁶⁹ – s dotazem, zda bych byl schopen a ochoten přepsat rukopis na psacím stroji. Pan profesor se mně jistě odmění nějakou německou knihou. Mám si říci, jakou chci. I řekl jsem si o Bultmannův *Komentář k Janově evangeliu* nebo Bonhoefferovy *Listy z vězení*. Netrvalo dlouho a Smolík mně předal tehdy novou, rozšířenou edici *Odporu a odevzdání*. „Sám mám to staré vydání, ale pro tebe jsem si řekl o to nové.“ Já bych dnes studentovi bez uzardění dal staré vydání, on Josef Smolík v leccěms „nebyl jako my“.

V adventu 1982, to už se moje studium žel chýlilo ke konci, jsme v homiletickém semináři připravovali večerní bohoslužbu u Martina ve zdi. Když jsme se rozcházelí, vyslovil Smolík prosbu, že by se mnou ještě rád chvíli mluvil mezi čtyřma očima. „Budeme spolu vysluhovat Večeři Páně, a ty se na mě asi zlobíš.“ Z jeho řeči plné zámlk jsem si poskládal dohromady, co ho trápí. Že jsem mu k šedesátinám napsal z naumburského semináře smutně vyčítavou pohlednici. Že jsem u nich doma – pozval si k sobě nejen své bývalé vikáře, ale i nás, své současné studenty – pronesl mladicky nehoráznou větu, že theologicko-církevní ortodoxie u nás zvítězila nad theologickými neoliberaly za faktické podpory ruských tanků. „Ještě nikdo mého muže tak neurazil jako dnes vy,“ řekla mně při loučení vyčítavě, ale nikoli zle paní profesorová. Ve tmě děkanovy pracovny jsem zašeptal: „Ne, vůbec se na vás, pane profesore, nezlobím.“ To už jsem byl

69 Josef Smolík, *Bonhoefferova kritika náboženství*, *Studie a texty* 2 (1978), 51–68; německy s věnováním „Helmutu Gollwitzerovi k sedmdesátinám“: *Bonhoeffer's Kritik der Religion*, *Communio viatorum* 21 (1978), 15–27, převzato do východoněmeckého souboru *Erbe im heute. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Praktischen Theologie und Ökumenik*, Berlin: EVA, 1982, 119–130.

na nejlepší cestě k tomu stát se barthiánem. A víc než děkanova diskutabilní politika u mě vážil ekumenikův neoddiskutovatelný pro-katolicismus, mimochodem režimem nevídaný. Těšilo ho, že jsme v semináři pro texty našich kázání sáhli k perikopám tehdy konečně vydaného *Českého misálu*, nic nenamítal proti eucharistické modlitbě Limské liturgie a příslušné prefaci z katolického misálu.

Moje poslední vzpomínka je zároveň posmutnělá i povzbudivá. Na počátku pašijového týdne roku 2008, na Květnou neděli, mu odešla paní Květa. Na velikonoční pondělí odpoledne jsem vytočil jeho telefonní číslo. „Smolík.“ – „Jan Štefan. *Kristus vstal z mrtvých*, Josefe.“ Uběhla jen malá chvilka a šestaosmdesátník odpověděl, jak se na křesťana sluší a patří, liturgickým jazykem východní církve: „*Vo istinu voskrese.*“ Vzpomněl si snad na společně prožité pravoslavné Velikonoce v Zagorsku v dubnu 1981? Nevěděl, že příští Velikonoce už bude slavit v nebeském Jeruzalémě. Jak, to neví učitel žádné theologické fakulty.

Prof. ThDr. Jan Štefan

Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta

Černá 9, pošt. příhr. 529

115 55 Praha 1, Česká republika

stefan@etf.cuni.cz

Liturgika Josefa Smolíka: Kapitola z dějin české evangelické liturgiky¹

Tabita Landová

Liturgics of Josef Smolík: A Contribution to the History of Czech Protestant Liturgics The Czech practical theologian Josef Smolík (1922–2009) taught liturgics at the Comenius Theological Faculty in Prague for many decades and contributed significantly to the *Agenda of the Evangelical Church of Czech Brethren* (1983, 1988). This article presents Smolík's contribution to the development of Protestant liturgy in the Czech Republic and also indicates in what areas contemporary liturgics has advanced. Smolík was initially strongly influenced by the theology of the Word, but at the same time absorbed the inspiration from the liturgical movement of the first half of the 20th century. After the Second Vatican Council, he further reconsidered some of his liturgical positions under the influence of the ecumenical movement. His work in the field of liturgics is still valued in academic circles at the Protestant Theological Faculty in Prague and in the church. However, it also has its sharp critics. His reform proposals have not been fully implemented in the worship of the Church. From the point of view of contemporary liturgics, his theological reflection on worship, the relationship between Word and liturgical form, and the relationship between Word and sacraments should be appreciated. However, his attitude to the anthropological aspects of worship, from which he maintained a constant distance, should be critically evaluated.

Keywords: Josef Smolík, modern Czech Protestant liturgics, God's word, sacraments, liturgical books

Liturgika Josefa Smolíka se v nejširších církevních kruzích dodnes setkává s různorodým hodnocením. Jedni i s odstupem času oceňují její praktický plod, dvoudílnou *Agendu Českobratrské církve evangelické*, která do prostředí této církve přinesla řadu reformních podnětů.² Předně zdůraznila, že slovo a svátosti mají rovnocenné postavení, že večere Páně je radostnou

1 Studie vznikla v rámci projektu GAČR č. 22-03932S „Přechodové rituály v českém protestantismu“. Je upravenou verzí přednášky ze symposia „Volat církev: Josef Smolík – 100 let od narození“, konaného 8. března 2022 na ETF UK.

2 *Agenda ČCE. Bohoslužebná kniha 1–2*, Praha: SR ČCE, 1983 a 1988.

hostinou se vzkříšeným Kristem a že odpovědnost za bohoslužby má celý sbor. Dále odmítla exhortaci před večeří Páně, přiřadila vyznání vin a slovo milosti ke službě slova a do bohoslužeb zařadila tzv. posláné. Badatelé o liturgii pokládají tuto *Agendu* za „vrchol agendární práce ČCE“.³

Ozývají se však i hlasy kritické, podle nichž Smolík příliš zdůrazňoval svátosti a liturgickou stránku bohoslužeb, čímž vedl k sakramentalismu, mystagogii a uzavírání se před světem.⁴ Ve smyslu stažení se do církevního ghetta byl často chápán i jím užívaný pojem „svátostný prostor“;⁵ ačkoli on sám jej v návaznosti na Karla Bartha⁶ mínil úplně opačně: totiž jako prostor, který se utváří ve shromáždění kolem slova a svátostí a ve kterém člověk sám sobě rozumí jako na cestě od křtu k večeří Páně a k přijetí odpovědnosti za svět. Tuto myšlenku vyjádřil Smolík již ve svých studiích z 50. let,⁷ v *Kapitolách z liturgiky*⁸ a pokoušel se ji promítnout i do samotné *Agendy ČCE*.

Přesto měli někteří faráři a sbory s přijetím Smolíkovy liturgiky a *Agendy* problém. Konkrétně šlo o ty, kteří byli výrazně ovlivněni reformovanou tradicí a preferovali jednoduché liturgické formy. Jiní se distancovali od *Agendy* kvůli politické pasivitě jejích tvůrců. Vytýkali jim, že se odchyľují od prorocké linie civilní interpretace a unikají z konkrétní dějinné reality do světa nadčasové liturgie. *Agenda* si od nich vysloužila přívlastek „normalizační“.⁹

3 Michal Chalupski, *Obraz evangelické liturgie na území Čech a Moravy od Tolerančního patentu do 80. let 20. století na základě bohoslužebných agend*, disertační práce na ETF UK, Praha 2018, 439. Jednoznačně pozitivní recenzi prvního dílu *Agendy ČCE* napsal Pavel Filipi, *Nová Agenda, Křesťanská revue* 51 (1984), 95–96. K druhému dílu již vyjádřil určité kritické postřehy: Pavel Filipi, *Druhý díl Agendy, Křesťanská revue* 51 (1988), 167–168.

4 Tak Eugen Zelený, *Svátostná magie, Křesťanská revue* 54 (1987), 96n.

5 Tak Pavel Keřkovský, *Prorocká existence církve*, in: *Nepřeslechnutelná výzva. Sborník prací ke 100. výročí narození J. L. Hromádky*, Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1990, 95.

6 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* 1/2, München 1932, 251–253.

7 Josef Smolík, *Svátosti, Theologická příloha Křesťanské revue* (1954), 69–74. Týž, *Svátosti, Křesťanská revue* (1954), 168–171.

8 Zde zároveň připouští, že termín může být matoucí, protože u některých vyvolává představu liturgického ghetta. Vůči takovému chápání se však vymezuje. Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, 40. Viz také Josef Smolík, *Radost ze Slova*, Praha: Kalich, 1983, 169–170.

Ve svém příspěvku se pokusím představit základní Smolíkův přínos k rozvoji evangelické liturgiky v Česku a zároveň naznačit, v jakých oblastech dnešní liturgika pokročila dál.

Průkopník teologicky pojaté liturgiky

Vzhledem ke kritickým poukazům na normalizační povahu *Agendy ČCE* je důležité si uvědomit, že Smolíkovy liturgické postoje se formovaly dávno před obdobím normalizace, totiž v padesátých letech 20. století. Roku 1950 obhájil Smolík svou habilitaci *Večeře Páně a obecnství v hlavních jednotách církve Kristovy*, v níž podtrhl význam svátostí pro život církve. V průběhu 50. let vyučoval na Komenského bohoslovecké fakultě liturgiku a na stránkách *Křestánské revue* i jiných časopisů publikoval řadu článků o svátostech, večeři Páně, křtu či ordinaci.¹⁰ Souhrnně svůj příspěvek k liturgice představil již jako docent na Katedře praktické teologie r. 1960 ve skriptech *Kapitoly z liturgiky*.¹¹ Po *Kázání v reformaci* (1957) jde o jeho druhý nejstarší učební text. Úlohu studijního materiálu pro budoucí evangelické faráře plnily *Kapitoly z liturgiky* neuvěřitelných 50 let. V 80. letech se část materiálu z těchto skript objevuje v přepracované podobě ve vysvětleních *Agendy ČCE*. Teprve v r. 2011 byla Smolíkova skripta nahrazena knihou Pavla Filipiho *Pozvání k oslavě s podnadpisem Evangelická liturgika*.

Smolík vydává *Kapitoly z liturgiky* v době, kdy je liturgika v reformované tradici – jak sám píše – stále ještě „přehlíženým, nejednou i úplně zanedbávaným oborem“.¹² Jedná se tak v českém jazykovém prostředí o první text svého druhu. Pokud se Smolíkovi předchůdci na katedře praktické teologie zabývali liturgickými otázkami, pak spíše z historické perspektivy.

9 Pavel Keřkovský, Chystá se nový zpěvník, in: Peter Morée – Martin Prudký (eds.), *Jak bolí Bůh (Biblická teologie a liturgie)*, Rozpravy/Samenspraak 1998, Heršpice 1998, 68–79, 69.

10 Josef Smolík, Nový důkaz závislosti Calvinovy liturgie večeře páně na Bucerovi, *Theologia evangelica* 3 (1950), 102. Týž, Ježíšovy divy a svátosti v církvi, *Křestánská revue* 19 (1952), 100. Týž, Služby Boží o Vánocích, *Křestánská revue* 21 (1954), 11–12. Týž, Ordinance, *Křestánská revue* 1 (1954), 151–156. Týž, Svátosti, *Theologická příloha Křestánské revue* (1954), 69–74. Týž, Křest jako svátost, *Křestánská revue* 22 (1955), 296–297. Týž, Večeře Páně ve sborové praxi, *Theologická příloha Křestánské revue* (1958), 129–134.

11 Josef Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, Praha: ÚCN, 1960.

12 Tamtéž, 3.

Gustav Adolf Skalský napsal dvě studie o liturgii Jednoty bratrské a přehledovou studii o dějinách evangelické liturgie v 19. století. František Bednář se zabýval bratrskými agendami k Večeři Páně. Profesor J. B. Jeschke, který byl v 60. letech vedoucím katedry praktické teologie, měl těžisko v homiletice a poimenice, liturgice se nevěnoval.¹³ I v mimofakultních kruzích se publikace k liturgice zaměřovaly na dějinné pohledy: Ján M. Petřík vydal *Dejiny slovenských evanjelických a.v. služieb Božích* (1946) a rok před vydáním Smolíkovy liturgiky vyšla skripta *Liturgie* (1959) od Jana Niebauera, svérázného stoupence hnutí lesní moudrosti,¹⁴ který působil jako kazatel Jednoty bratrské.¹⁵

Struktura Smolíkových *Kapitol z liturgiky* je poměrně jednoduchá. V 1. kapitole autor definuje funkci liturgiky. Ve 2. až 6. kapitole se zabývá teologickými otázkami bohoslužby. V kapitole 7. až 11. věnuje pozornost konkrétním typům bohoslužebných shromáždění: službě slova, shromážděním svátostným (křtu a večeři Páně), služebnostem (konfirmaci, svatbě, pohřbu), roli umění v životě církve a významu neděle. V seznamu literatury dominují publikace německých teologů, překvapuje absence českých titulů (až na dvě výjimky). Při četbě vlastního textu však zjistíme, že Smolík průběžně pracuje i s myšlenkami českých teologů (zmiňuje např. Slavomila Daňka, Jindřicha Mánka), do závěrečného seznamu však jejich díla nezařadil.

Vůči čemu se Smolík hned v úvodu svých skript překvapivě ostře vymezuje, je jednostranně historizující přístup. Na jedné straně sice připouští, že historické bádání o liturgii „přineslo nezměrně bohatý materiál“, avšak na druhé straně se stalo „liturgice osudem, ne-li někdy hrobem“. Je to právě tato jednostranná historická orientace, co činí z liturgiky „mrtvou disciplínu“, která není schopná se vnitřně vyrovnávat s problémy své doby, zejména postupující sekularizací. Tento problém autor nevnímá pouze v oblasti liturgické vědy, ale také v oblasti bohoslužebného života církve, z něhož se stal „izolovaný ostrov minulosti uprostřed sekularizovaného světa, který slouží útěku ze světa a zvyšuje neschopnost teologicky se vy-

13 Blíže ke Smolíkovým předchůdcům viz *Sto let evangelické teologické fakulty v Praze*, Praha: ETF UK, 2019, 140–146.

14 Pavel Hošek, *Evangelická stopa v českém hnutí lesní moudrosti*, *Křesťanská revue* (2019/4), vyhledáno 1. 4. 2022, dostupné z: www.krestanskarevue.cz/Evanglicka-stopa-v-ceskem-hnuti-lesni-moudrosti-Pavel-Hosek.html.

15 „Jan Niebauer“, vyhledáno 1. 4. 2022, dostupné z: https://www.evangelnet.cz/cce/kazatel/968-jan_niebauer.

rovnat se současnou dobou“.¹⁶ Historizující přístupy v oblasti liturgiky tak jdou podle Smolíka ruku v ruce s ustrnulostí samotné bohoslužby.

Kudy se vydat? Smolík volí cestu teologických úvah o smyslu bohoslužby. Programaticky prohlašuje, že se ve svých skriptech bude vyhýbat historické liturgice a zaměří svůj pohled na základní teologická fakta: „Svůj pohled chceme spíše obrátit eschatologicky dopředu, nežli historicky dozadu. Není ovšem možno zvláště v liturgice nedívat se nazpět ke kříži a ke vzkříšení Kristovu, k dějům spásy, jak nám je dosvědčuje Písmo svaté. Nechceme se však dívat nazpět historicky, nýbrž teologicky.“¹⁷ Teologická perspektiva je určující pro celá skripta, v nichž k nejcitovanějším autorům překvapivě nepatří liturgikové (např. na Gregoryho Dixe odkáže jen v úvodu), ale luterský novozákoník Oscar Cullmann, systematik Karl Barth či jeho syn, novozákoník Markus Barth. Historickým ohlédnutím se však sám nakonec také nevyhne. Když se zabývá otázkou vztahu slova a svátostí, obsáhle představuje postoj Lutherův, Kalvínův a Jednoty bratrské,¹⁸ jindy se ohlíží do doby potoleranční. Uvádí přitom ty historické poznatky, které jsou podle něj nezbytné k tomu, „abychom lépe a hlouběji porozuměli současné bohoslužebné problematice“.¹⁹ Čemu na chuť nepřijde nikdy, jsou antropologické aspekty bohoslužby, jak ještě uvidíme později.

Jelikož formy života církve se v průběhu dějin proměňují, nelze jejich podoby konzervovat bez proměn. Smolík se vyslovuje pro potřebu permanentní revize liturgických forem. Klíčovým měřítkem má být církvi živé Slovo, tedy vzkříšený Kristus, kázaný ve shromáždění a dosvědčovaný svátostmi. Jelikož zvěstování i slavení svátostí jsou úzce vázány na Písmo, dostává se do popředí autorita Písma a jeho výkladu. V úvodu *Kapitol z liturgiky* Smolík prohlašuje: „Uplatňování normativnosti Písma v bohoslužebném životě je program, který *ecclesia reformata et semper reformanda* nesmí nikdy pomíjet.“²⁰ Podobu bohoslužby je třeba stále znovu promýšlet ve světle poctivé exegetické práce s biblickými texty. „Není možné nechat vývoj bohoslužebného života našich sborů náhodě.“²¹ S tím jde ruku v ruce důraz na potřebu výuky liturgiky. Je důležité, „aby kazatel byl liturgicky

16 Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, 3.

17 Tamtéž, 4.

18 Tamtéž, 26–34.

19 Tamtéž, 4.

20 Tamtéž, 4.

21 Tamtéž, 4.

vzdělán, aby vytvářel ve svém sboru takové formy, které by byly teologicky správné a pastoračně funkční“.²² V církvích s volnějšími liturgickými pořádky je liturgická odpovědnost kazatele o to větší.²³

Otázkou je, do jaké míry Smolíka v jeho liturgických postojích ovlivnil 2. vatikánský koncil (1962–1965). Jeho liturgická konstituce *Sacrosanctum concilium* (4. 12. 1963) předložila důležité výpovědi o podstatě a významu liturgie a formulovala směrnice pro zásadní reformu dosavadní tridentské mše. Také položila silný důraz na pěstování liturgické vědy, liturgickou formaci kněží i na liturgickou výchovu laiků. Smolíkovy texty z 50. let i *Kapitoly z liturgiky* dokládají, že měl v řadě reformních pohledů jasno již před koncilem. Vliv na něj mělo liturgické hnutí první poloviny 20. století, jakkoli jeho vztah k němu byl diferencovaný. Na jedné straně z bádání liturgického hnutí (např. berneuchenských) čerpal řadu podnětů. Na druhé straně varoval před jeho bezbřehým symbolismem a jednostrannou preferencí svátostí.²⁴

Ekumenické hnutí, které díky koncilu zažilo svůj rozkvět v 70. a 80. letech, jej však formovalo dál. Smolík se setkával a spolupracoval s řadou katolických teologů (A. Mandlem, J. Zvěřinou, B. Boušem, O. Mádrem). Právě ve světle ekumenických rozhovorů a dokumentů (např. limského dokumentu Komise pro víru a řád *Křest, večere Páně, ordinace*) přehodnotil i svůj pohled na některé bohoslužebné prvky a eucharistickou modlitbu. Lze proto říci, že 2. vatikánský koncil a zásadní posuny v ekumenických vztazích podstatně ovlivnily Smolíkovy liturgické názory, jak dokládá i jeho pozdější vzpomínka na přípravu *Agendy ČCE*:

Při její přípravě se v církvi vedly vážné diskuse, které podnítil vztah k římskokatolické liturgii mše. Diskuse vyústily v závěr, že základní liturgické prvky mše (např. Kyrie, Gloria, Agnus Dei aj.) nejsou prvky ryze římskokatolické, jak za to měli skalní helvíti, nýbrž prvky apoštolské, obecně křesťanské, ekumenické, které přejímaly i církve reformační. To vedlo k uvedení těchto prvků do evangelických bohoslužeb a k vypracování ekumenického formuláře bohoslužeb. Katoličtí bratři i sám kardinál Tomášek sledovali tuto práci s velkým přejným zájmem.²⁵

22 Tamtéž, 5.

23 Tamtéž, 40.

24 Tamtéž, 21.

25 Josef Smolík, Druhý vatikánský koncil a evangelíci u nás, in: *Ve znamení naděje. Proměny teologie a církve po II. vatikánském koncilu*, Brno: CDK, 1997, 75–81.

Základní funkce liturgiky: bránit odpoutání od živého Slova

O funkci liturgiky uvažuje Smolík v souvislosti s hodnocením dějinného vývoje evangelické liturgie. V návaznosti na teorii Paula Graffa hodnotí vývoj evangelické liturgie od reformace až do osvícenství a racionalismu jako postupný úpadek.²⁶ V reformačních církvích a jejich bohoslužbách se plně neprosadily původní záměry reformátorů. Význam bohoslužeb, který reformátoři spatřovali v oslavování a vzývání Boha, byl překryt potřebou vzdělávat lid v katechismu a poučovat jej o základních teologických pravdách. Bohoslužebné formy tak byly utvářeny zejména se zřetelem ke své pedagogické funkci. Smolík v této souvislosti formuluje tezi, podle níž „úpadek bohoslužebného života spočívá v jeho odpoutání od živého Slova“.²⁷

Základní teologickou funkci liturgiky spatřuje Smolík ve „strážné službě“, aby k odpoutání liturgických forem od Božího Slova nedošlo.²⁸ Z oblastí, kde k odpoutání od živého Slova dochází, jmenuje překvapivě na prvním místě světové liturgické hnutí, v němž se liturgie snadno stává „útěkem do kultu“.²⁹ Za slabinu liturgických hnutí pokládá to, když vedou k jednostrannému „podtržení svátostí jakožto zvláštních, vyšších prostředků spásy nežli Slovo“.³⁰ Zároveň si však uvědomuje, že u nás jde o „problematiku nám celkem cizí“.³¹ V našem českém prostředí nehrozí nebezpečí přeceňování liturgie.³² Proto prohlašuje, že „bojovat proti přeceňování ‚liturgie‘ v českém protestantismu znamená bojovat proti větrným zámkům“.³³

K odpoutání od živého Slova dále dochází tam, kde liturgické formy srůstají s folklórem, kde je bohoslužba zpolitizována, anebo kde se z ní stává jen nástroj pro uspokojování přirozené lidské potřeby sdružovat se a pro posvěcování přirozených lidských vztahů (v manželství, v rodině, v národě). V neposlední řadě vnímá Smolík jako velmi vážné ohrožení este-

26 Paul Graff, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*, Göttingen 1921.

27 Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, 7.

28 Tamtéž, 8.

29 Tamtéž, 18–21.

30 Tamtéž, 21.

31 Tamtéž, 8.

32 To dokládá již ve druhé polovině 19. století úsilí o liturgickou obnovu luterského konfesionalisty K. E. Lányho, které nenašlo v luterské církvi ohlas a luterská liturgie se svou formou v mnohém přiblížila reformované.

33 Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, 6.

tický požitek.³⁴ Pokud se význam bohoslužby vyčerpává pouze v těchto dimenzích, bohoslužba podle něj postrádá svůj rozměr vertikální – přestává být shromážděním v Kristově jménu, očekávajícím jeho přítomnost.

Dnes si ovšem musíme klást otázku, nakolik lze uvedené dimenze z bohoslužby vytěsňovat a vnímat je jako ohrožení jejího vlastního smyslu. Chápeme-li bohoslužbu jako dění, jehož jsou lidé nedílnou součástí, pak se také nutně dotýká přirozených lidských potřeb, jako je potřeba společenství nebo potřeba estetického prožívání. Každá bohoslužba se odehrává v konkrétní době na konkrétním místě, je proto nutně zasazená do určitého kulturního kontextu. A stejně tak má vždy také určitý politický rozměr, protože jde o veřejné shromáždění vztahující se k věcem, které se netýkají jen jednotlivce, ale také *polis*, ve které žijeme. Řada praktických teologů proto dnes vnímá vztah teologických a antropologických aspektů bohoslužby jako komplementární.

Slovo a liturgická forma

Jedním z klíčových témat, které Smolík v *Kapitolách z liturgiky* řeší, je otázka, jaký je vztah mezi Slovem a liturgickou formou. Nejprve vymezuje, co vlastně myslí Slovem: „Slovem rozumíme Ježíše Krista, který je přítomen uprostřed shromáždění ve zvěstovaném slově a ve svátostech.“³⁵ Kristus takto přítomný ve shromáždění „vzbuzuje v srdcích víru, která jej poznává, vzývá, uctívá, chválí a modlí se k němu“. Všechny tyto projevy víry pak nacházejí svůj výraz v určité liturgické formě. Lze proto říci, že každá bohoslužba je ve své podstatě liturgickou odpovědí víry na Kristovu přítomnost ve shromáždění v Duchu svatém. Z této perspektivy, která je přítomná již v samotné Bibli, tedy vyplývá samozřejmost a důležitost užívání liturgických forem. Jejich potřebnost však Smolík nezdůvodňuje poukazem na „nebeskou liturgii“ popsanou v knize Zjevení, jak s oblibou činí luterští liturgikové, ale poukazem na dějinnou událost Ježíšova ukřižování a vzkříšení.

Vyváženost tohoto přístupu byla v různých křesťanských tradicích porušena buď tak, že vedla k naprostému odmítání liturgie (u reformovaných), nebo naopak k přecenění liturgických forem, s nimiž byl Kristus

³⁴ Tamtéž, 8n.

³⁵ Tamtéž, 10.

ztotožněn (v katolictví). Pokud je v liturgii spatřováno něco více než tato rezonivní funkce, pak dochází k přecenění liturgie, které Smolík ostře kritizuje:

Vlastní theologická chyba v přečeňování „liturgie“ spočívá v podčeňování jednorázovosti Kristova díla dosvědčeného Písmem. Přečeňování liturgie vidí v liturgických aktech působení Kristovo, který je všudy přítomen. Christus prolongatus do liturgického dění a v něm zachycený, takže působí ex opere operato, je vlastní blud liturgismu. Liturgickým úkonům a symbolům je tak připisována tajemná moc uvést na scénu numinosmo, které je ztotožňováno se zjevením.³⁶

Liturgickou formu je tak podle Smolíka třeba zřetelně odlišovat od Kristova díla spásy, k němuž liturgie odkazuje, ale nesplyvá s ním.

Úsilí o překonání kultu

S uvedenou kritikou úzce souvisí Smolíkův požadavek „překonávání kultu živým Slovem“ a „vysvobození Slova z kultického dědictví minulosti“. Toto úsilí pokládá za hlavní zásadu liturgické obnovy církve, k níž se sám hlásí. Naopak kriticky hodnotí liturgická hnutí, která usilují o „rekultizaci života církve“.³⁷ Co přesně však míní pojmem „kult“, nikde nedefinuje. Ve svém textu jej užívá v několika různých souvislostech.

O kultu píše Smolík nejprve v souvislosti se vznikem židovské i křesťanské bohoslužby. Bohoslužebný život Izraele stejně jako i prvních křesťanů vyrostl na recepci pohanských „kultických forem“. V návaznosti na starozákonníka Slavomila Daňka a novozákonníka Ernsta Lohmayera (1890–1946) (*Kultus und Evangelium*, 1942) vyjadřuje přesvědčení, že došlo k theologizaci těchto kultických forem v důsledku setkání s Božím slovem, které jim dalo novou „náplň“.³⁸ Pojmem „kult“ zde tudíž označuje rituální formu, která vyjadřuje určitý obsah. Za problematickou přitom nepokládá kultickou formu jako takovou, ale to, pokud se její obsahová náplň vzdaluje Slovu – Kristu.

Dále píše o kultu v souvislosti s theologickým pohledem na člověka. Liberální teologie předpokládala, že součástí struktury lidské duše je jakýsi „kultický instinkt“, tedy že potřeba kultu je antropologickou daností. Kult,

³⁶ Tamtéž, 13.

³⁷ Tamtéž, 22.

³⁸ Tamtéž, 11.

který pěstuje církev, v pohledu této teologie slouží k uspokojování kultické potřeby. Smolík představu kultické potřeby člověka však důrazně odmítá. Odvolává se přitom na Bonhoefferovu tezi o odnáboženštění moderního člověka, kterou podle něj potvrzuje tehdejší postupující sekularizace.³⁹ Moderní člověk nemá potřebu bohů ani kultu, tedy rituálů, které se vztahují k božstvu či k něčemu tajemnému, numinóznímu.

V neposlední řadě píše o kultu v souvislosti s naléhavým požadavkem odkultivovat a demytologizovat slovo a svátosti. „Evangelium vždy kult rozbíjelo, evangelium znamenalo vždy nejradikálnější formu odkultivování.“⁴⁰ Požadavek překonat kult však pro Smolíka neznamená odvržení rituální formy jako takové a koncentraci na etickou stránku křesťanského života: „Radikální odkultivování Slova nemůže a nesmí znamenat jeho rozplynutí v praktickém křesťanství.“⁴¹ Potřebu rituálních, resp. liturgických forem Smolík nikterak nezpochybňuje, spíše mu jde o eliminaci takových forem, které si lidé spojují se zvláštním mystériem, tajuplností či pověrou a kterým připisují božskou působnost. Odmítá chápat rituální jednání člověka jako dění, které signifikuje či vyjadřuje posvátno ve smyslu transcendentní reality. Jeho úsilí o odkultivování bohoslužby je spíše snahou o civilní liturgické formy, v nichž vynikne jejich responzivní charakter vůči živému Slovu. To se promítá zejména do specifického pojetí svátostí.

Svátosti je třeba zbavit „pověřivých, nelegitimních prvků“, které na ně byly v průběhu staletého vývoje navěšeny, konkrétně např. prvky z helénistických mystérií. „Tyto prvky postupně, jak je patrné na mši, přeměnily eucharistické shromáždění kolem Slova v kult.“⁴² V návaznosti na Harbsmeiera navrhuje vytvořit jakýsi „nový genus ‚svátostného života‘: „Z výšin mysteria (*fascinosum, tremendum a numinosum*) je třeba sestoupit na rovinu ‚obvyklých slavností, jak je prožíváme mezi svými přáteli, se svými hosty docela prostě ve svém všedním životě“.⁴³ Smolík chce zbavit svátosti mysterijního charakteru a liturgicky zdůraznit to, co je v jeho pohledu jejich podstatou, totiž vyznání, slib a závazek nového života. Domnívá se totiž, v návaznosti na Hertzsche, že původní náplní pojmu *sacramentum*

39 Tamtéž, 15.

40 Tamtéž, 16.

41 Tamtéž, 16.

42 Tamtéž, 22.

43 Tamtéž, 23.

(svátost) v rané církvi bylo vyznání a závazek poslušnosti Kristu.⁴⁴ V linii teologů jako byl Karl Barth, Otto Weber, Hans Walter Wolf či Götz Harb-smeier tak rozvíjí vyznavačské pojetí svátostí. Vyznavačský ráz večere Páně je pak v *Agendě ČCE* podtržen tím, že je v její liturgii ve formuláři A zařa-zeno Apoštolské vyznání víry.⁴⁵

Nemůžeme zamlčet, že mnozí současní teologové i religionisté vidí situaci moderního člověka poněkud odlišně. Náboženská sociologie po-měrně přesvědčivě ukazuje, že dnešní lidé potřebu boha a rituálů neztrati-li. Ačkoli zřetelně slábnou vazby na instituční náboženskou praxi, šíří se nejrůznější formy alternativní spirituality. „Odkultizování moderního člo-věka“, které předpokládal Smolík, nenastalo. Na jedné straně sice můžeme i dnes přitakat východisku Smolíkovy liturgiky vyjádřenému slovy: „Služby Boží však nemají svůj základ v náboženských potřebách lidské duše, nýbrž v slově Božím.“⁴⁶ Na druhé straně však současná evangelická liturgika neví-dí „náboženské potřeby lidské duše“ jako něco, proti čemu by bylo třeba bojovat. Antropologické aspekty bohoslužby se staly předmětem litur-gického zkoumání, a to již od r. 1978, kdy německý teolog Werner Jetter publikoval průlomovou knihu *Symbol und Ritual*.⁴⁷ Stežejní význam v těch-to úvahách získaly pojmy rituál a symbol, popř. znak, které umožňují zkoumat bohoslužbu z antropologické perspektivy.

Slovo a svátost

Dalším zásadním tématem je pro Smolíka vztah slova a svátostí. Práce novozákoníka Oscara Cullmanna *Urchristentum und Gottesdienst* jej pře-svědčila o tom, že slovo a svátosti jsou rovnocenné. Služba slova a služba svátosti večere Páně byly podle Cullmanna od počátku křesťanství přítom-ny v rámci jednoho shromáždění. Přítomnost obojího pokládá Cullmann za

44 „Zůstane z nich živné jádro označené termínem sacramentum, slib a závazek nového života.“ Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, 23. Srov. Erich Hertzsch, *Die Wirklichkeit der Kir-che, Kompendium der praktischen Theologie, 1. Teil, Die Liturgie*, Halle: VEB Max Nie-meyer Verlag, 1956, 24 a 45.

45 Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, 58n.

46 Tamtéž, 15.

47 Werner Jetter, *Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Göt-tingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

specifický znak sborového shromáždění. Svátosti utvářejí realitu sboru, zatímco v misijním shromáždění chybí.⁴⁸

Tezi o rovnocennosti slova a svátostí podpírá Smolík také obsáhlým výkladem o pojetí slova a svátostí u Luthera, Kalvína a v Jednotě bratrské. Ačkoli Luther v polemikách s katolickým sakramentalismem zdůrazňoval kázání a stavěl je nad svátosti, v polemice se spiritualisty zas naopak kladl svátost nad kázání. Smolík to interpretuje jako snahu ukázat, že „živý Ježíš Kristus uprostřed církve je víc než svátost, víc než slovo“.⁴⁹ Podobně i u Kalvína Smolík nachází opory pro myšlenku, že „jistota spasení není založena ani v kázání evangelia, ani v jeho zpečetění svátostmi, nýbrž jedině v Kristu (Inst. IV, 14, 14). Cílem služeb Božích je tajemství skrytého spojení Kristova se zbožnými (Inst. IV, 17, 1).“⁵⁰ Funkcí slova stejně jako funkcí svátostí je vést ke společenství s Kristem, které má duchovní povahu. Podstatná je při tom Boží vlastní iniciativa, totiž působení Božího Ducha, který skrze slovo a svátosti probouzí a utvrzuje víru ve vzkříšeného Krista.

Tuto myšlenku spatřuje Smolík také v teologickém principu, který rozvinula Jednota bratrská za Lukáše Pražského, když rozlišovala mezi věcmi podstatnými, služebnými a případnými pro spasení člověka. Ve světle tohoto principu je třeba činit rozdíl mezi Božím dílem v Kristu, které je vzhledem k našemu spasení věcí podstatnou, a slovem a svátostmi, které jsou vzhledem ke spasení „pouze“ věcmi služebnými.⁵¹

Základní problém, k němuž v církvích v oblasti bohoslužby dochází, spatřuje Smolík v identifikaci živého Krista s věcmi služebnými, tedy na jedné straně se slovem (s malým „s“), na druhé straně se svátostmi: „Nejhlubší krize služeb Božích netkví ani v převaze slova u reformovaných, ani v převaze svátosti v katolizujících hnutích, nýbrž v *odpoutání kazatelny, svátostných úkonů, někdy i liturgie od živého Krista*.“⁵² Smolík zastává názor, že „v slovu a ve svátostech se nám dává *tentýž Ježíš Kristus*, avšak *různými způsoby*“.⁵³ Vztah mezi slovem a svátostmi tedy nechápe jako komplementární. Obojí vede k témuž, ale pokaždé jiným způsobem. Tam, kde dojde k odtržení slova od svátosti, dochází k rozkladu sborového společen-

48 Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, 25n.

49 Tamtéž, 28.

50 Tamtéž, 31.

51 Tamtéž, 32.

52 Tamtéž, 36.

53 Tamtéž, 35.

ství. Pokud kazatel zapomene, že obsahem jeho kázání je Kristův kříž a vzkříšení a že se lidé mají ke Kristu přiznávat u stolu Páně i ve svém životě láskou a službou, tam se z jeho kázání stávají jen zajímavé výklady. V německém liturgickém hnutí zas spatřuje opačné nebezpečí: jednostranným podtržením svátostí se z nich stává zvláštní magické kouzlo.⁵⁴

Slovo a svátosti tedy patří do jednoho shromáždění jako rovnocenné složky, ovšem současně bohoslužba, která obsahuje jen službu slova bez svátosti, není v jeho pohledu neúplná.⁵⁵ Smolík sice souzní s Barthovou tezí, podle níž jsou protestantské bohoslužby torzem, protože v nich převládá prvek slova, a katolická mše má povahu torza, protože v ní převládá složka svátostná.⁵⁶ Liturgickým důsledkem, který odtud vyvozuje, však není požadavek, že slovo a svátost musejí být v každém nedělním shromáždění, nýbrž to, že „slovo a svátost mají mít v bohoslužebném životě sboru stejnou vážnost“.⁵⁷ Za klíčový nástroj pro obnovu svátostného života v kontextu naší evangelické tradice pokládá Smolík obnovu kázání – totiž „zvěstování Slova v celé hloubce i šířce“. „Budeme-li kázat v moci Duchů, musí se dostavit ten výsledek, že nás posluchači slova budou naléhavě žádat, abychom je a jejich děti křtili a posluhovali jim při stolu Páně.“⁵⁸ Důležité je probudit v lidech vnitřní touhu po častějším slavení Kristova stolu.

Pokud jde o konkrétní liturgickou podobu večeře Páně, již v *Kapitolách z liturgiky* Smolík odmítá těsné propojení zpovědi a večeře Páně a volá po tom, aby se navrátil radostný charakter slavení této svátosti, který nachází mj. v liturgii staré Jednoty bratrské. „Zpověď, absolutně, velkopáteční nálada, kázeň nepatří k podstatě svátosti, nýbrž k službám slova.“⁵⁹ Kritizuje také řídkou frekvenci vysluhování večeře Páně (původním záměrem reformátorů bylo naopak zvýšit četnost faktické účasti na večeři Páně) a její „přívěskovitý charakter“, když je zařazována až po skončení shromáždění.

54 Josef Smolík, Večeře Páně ve sborové praxi, *Theologická příloha Křesťanské revue* (1958), 129–134, 129n.

55 Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, 37.

56 Tamtéž, 34. Srov. Karl Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst*, 1938, 198nn. Stejně také in: Smolík, Večeře Páně ve sborové praxi, 129–134.

57 Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, 26.

58 Tamtéž, 38. Podrobně o večeři Páně pojednal již v článku Večeře Páně ve sborové praxi, *Theologická příloha Křesťanské revue* (1958), 129–134.

59 Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, 55.

Co se týče tzv. modlitby k večeři Páně, ve skriptech z r. 1960 ještě zastává názor, že modlitba před přistupováním se má nést ve směru prosby „Přiď, Pane Ježíši, a buď naším hostem, Maranatha.“ Teprve modlitba po vysluhování je vlastní eucharistickou modlitbou, vyjadřující vděčnost za přijaté dary.⁶⁰ Až v r. 1972 pod vlivem ekumenických debat o večeři Páně výslovně oceňuje další motivy, zachycené ve starocírkevních eucharistických modlitbách (např. motiv eschatologický, doxologický, eklesiologický). Připouští, že dobrořečení má zaznívat nejen po vysluhování, ale již v jeho průběhu. Právě tyto motivy byly později liturgicky uplatněny v eucharistické modlitbě ve čtvrtém formuláři *Agendy* (D1 a D2).⁶¹

Pojednání o křtu píše Smolík v kontextu široké exegetické diskuze o křtu dětí a dospělých, kterou podnítila Barthova teze, že křest dětí nemá oporu v Písmu. Ačkoli historicky křest dětí z Nového zákona skutečně nelze přímo dovodit, pro něj mluví podle Smolíka jednak jeho dlouholetá církevní praxe, jednak i teologické důvody. Jakkoli je v novozákonních svědectvích o křtu důležité osobní vyznání víry křtěnce, těžisko křtu v této víře nespočívá. Podstatu křtu spatřuje Smolík v eschatologickém dění, do něhož je pokřtěný začleněn. Proto pokládá i křest dětí za biblický.⁶²

Agenda Českobratrské církve evangelické

Po napsání skript z liturgiky publikuje Smolík na tomto poli další texty. V r. 1966 začíná pravidelně přispívat do ročenky *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*,⁶³ v níž nejprve představuje dosavadní liturgický vývoj evangelických církví v Československu od Tolerančního patentu až do své současnosti⁶⁴ a posléze informuje zahraniční veřejnost o průběhu práce na nové *Agendě ČCE*.⁶⁵ V roce 1969 totiž z rozhodnutí 16. synodu ČCE vznikl

60 Tamtéž, 59.

61 Josef Smolík, Večeře Páně, *Křesťanská revue* 39 (1972), 198–202, 201.

62 Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, 49.

63 V letech 1967–1985 je veden jako stálý spolupracovník tohoto časopisu.

64 Josef Smolík, Tschechoslowakei: Das gottesdienstliche Leben des tschechischen Protestantismus, *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 1 (1966), 224–227. Týž, Tschechoslowakei: Um eine neue Agende, *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 14 (1969), 228–229.

65 Josef Smolík, Die Arbeit an der neuen Agende in der evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder: Wie eine evangelische Minoritätenkirche in der Tschechoslowakei gegenwärtig ihr gottesdienstliches Leben neu ordnet, *Jahrbuch für Liturgik und*

liturgický odbor Synodní rady ČCE, který dostal za úkol vypracovat novou agendu. Smolík, který se stal předsedou této komise, uplatnil v její práci své bohaté teoretické poznatky a promítl je do liturgických textů i doprovodných direktorií.

Inspirován rozsáhlým reformním děním v církvi římskokatolické však nechápal práci na agendě jen jako přípravu praktické bohoslužebné příručky, ale jako příspěvek k obnově duchovního života celé církve.⁶⁶ Přitom usiloval o to, aby se obnova československé bohoslužby děla jak se zřetelem k situaci v sekularizované zemi,⁶⁷ tak se zřetelem k nejnovějšímu liturgickému bádání i k vývoji liturgické práce v zahraničních církvích. Liturgická komise proto navázala kontakty s liturgickými komisemi presbyteriánské církve v USA a protestantských církví ve Skotsku, Francii, Nizozemí a Švýcarsku. Obzvláště důkladně se zabývala agendární prací evangelické církve v Německu. Ohled platil také výsledkům ekumenických rozhovorů v *Leu-
enberské konkordii* (1973) a v limském dokumentu (1982).

Výsledné dílo – *Agenda ČCE* – vyšlo ve dvou dílech v letech 1983 a 1988.⁶⁸ Spatřujeme v ní návaznost na reformační pojetí bohoslužeb,⁶⁹ ekumenickou otevřenost a současně ohled na rozmanitost liturgických stylů v ČCE. Již v r. 1960 Smolík napsal, že situace liturgického života v rámci ČCE je „tak nejednotná, pestrá a různorodá, že by nebylo ani plně správné chtít zavádět jednotnou závaznou agendu“.⁷⁰ Ta by totiž v jednom sboru sice mohla přinést pokrok, v jiném však dusit hlubší duchovní života. V reformačním duchu a s odkazem na novozákonní rozmanitost proto *Agenda* zdůrazňuje liturgickou svobodu sborů. Předložené pořádky nechtějí být závazným zákonem. Sbory si mohou zvolit jeden z nich, užívat různé formuláře anebo kombinovat jejich prvky.⁷¹

Hymnologie 16 (1971), 233–236. Týž, Tschechoslowakei: Die Predigt und das gottesdienstliche Gebet, *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 18 (1973/1974), 181–183.

66 Smolík, Die Arbeit an der neuen Agende, 233.

67 Smolík, Tschechoslowakei: Um eine neue Agende, 229.

68 Zahraniční veřejnost o ní informoval in: Josef Smolík, Neue Agende der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder, *Communio Viatorum* 27 (1984), 171–175.

69 Srov. „Služby Boží představují střídání Božího i našeho volání a odpovědi,“ *Agenda ČCE I*, 15.

70 Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, 4.

71 *Agenda ČCE I*, 15.

Pro nedělní bohoslužbu *Agenda* předkládá čtyři vzorové formuláře, které příznaně navazují na tradici reformovanou, bratrskou, anglosaskou a tradici světového luterství. Díky tomu se do formulářů dostávají i některé prvky z předreformační liturgie, doložitelné již v době nejstarší církve – např. eucharistická modlitba.⁷² Dále *Agenda* předkládá formuláře ke křtu, konfirmaci, svatbě, pohřbu, ordinaci a dalším příležitostným shromážděním. Charakteristickým rysem je, že nabízí variantní formy liturgie vhodné pro lidi žijící v církvi aktivním životem i pro ty, kdo jsou životu sboru vzdálenější.

Stejně jako předcházející agendy i *Agenda ČCE* zdůrazňuje zásadu, aby v bohoslužbě bylo rozpoznatelné, co je obecně křesťanské. Na rozdíl od nich však za základní tvar křesťanského shromáždění volí bohoslužbu s večerí Páně. Připomíná tím, že každá neděle má velikonoční charakter a že právě ve velikonočních událostech se zakládá Kristova církev. Patrná je snaha překonávat jednoduchý antikaticismus a silněji uplatňovat motivy z ekumény i starocírkevní liturgické tradice. Proto křest a večere Páně jsou pojímány jako svátosti jednoty, pojem církev Kristova je užíván k označení celé Kristovy církve, nikoli jen ČCE. Křest je přesunut do shromáždění sboru. Důraz je položen také na aktivní zapojení celého shromáždění – v první řadě rozuměním a vnitřní účastí, ale také vnějšími projevy: společnými aklamacemi, písněmi, podílením se na přípravě a průběhu bohoslužeb: čtením z Písma, konáním ohlášek, přímlyvnými modlitbami.⁷³

Těžisko druhého dílu *Agendy ČCE* (1988) spočívá v modlitbách pro jednotlivé neděle v průběhu celého církevního roku. Modlitba je zde chápána jako „projev očekávání i odpověď na Kristovu přítomnost“.⁷⁴ Již v r. 1973/74 se Smolík věnoval problematice obsahu bohoslužebných modliteb v článku na stránkách časopisu *Archiv für Liturgiewissenschaft und Hymnologie*.⁷⁵ Kritizuje zde jednostrannou subjektivizaci modliteb, které pak vyjadřují pouze osobní nouzi, individuální prožitek milosti a solidaritu s bližními

72 To, že tradici Jednoty bratrské *Agenda* výslovně spojuje pouze s nejjednodušším formulářem A, je poněkud nepřesné. Bratrská liturgie má za sebou vývoj, ve kterém byly etapy i se zřetelně bohatší liturgií (např. za Lukáše Pražského nebo v době sblížení s utrakvismem na počátku 17. století). Blíže viz Landová, *Liturgie Jednoty bratrské*, 216–220, 242–250.

73 Snahu o větší zapojení shromáždění do bohoslužby nacházíme ovšem již u starších bohoslužebných příruček, např. v případě zavedení společné recitace Modlitby Páně.

74 *Agenda ČCE II*, 28.

75 Smolík, Tschechoslowakei: Die Predigt und das gottesdienstliche Gebet, 181–183.

mi, zatímco dějinný horizont Božích činů v minulosti, jeho působení v přítomnosti a očekávání v budoucnosti je upozaděn. Dějinná rovina by se však neměla vytrácet z horizontu víry, proto se modlitby v *Agendě ČCE* úzce váží na biblické poselství a inspirují se také modlitební tradicí církve.⁷⁶ Slovy Pavla Filipiho: „východiskem modliteb ve shromáždění není naše víra a zbožnost, nýbrž veliké Boží skutky, na nichž máme z jeho milosti podíl.“⁷⁷ Otazník si však spolu s Filipim můžeme klást nad úzkou vazbou vstupních modliteb na starocírkevní perikopy, což vylučuje řadu motivů starozákonních.

Dále *Agenda ČCE* zdůrazňuje odpovědnost církve za svět a její poslání ve světě. Tato myšlenka silně zaznívala již v *Kapitolách z liturgiky*: „bohoslužebné shromáždění se [...] nesmí stát sakrální, kultickou oblastí, která nemá přímého a odpovědného vztahu ke světu.“⁷⁸ V *Agendě* je tento důraz liturgicky vyjádřen nově zavedeným „posláním“ (třetím čtením z Písma, zpravidla z parenetických oddílů epištol), ale také v přímlyvných modlitbách, oznámeních a sbírce.⁷⁹ V přímlyvných modlitbách se má uplatňovat odpovědnost teologická (v přímlyvách za čistotu zvěstování), politická (v prosbách za vrchnost) a pastýřská (v prosbách za členy sboru v nejrůznějších situacích).⁸⁰

Vedle konkrétních textů modliteb předkládá druhý díl *Agendy* také souhrnný přehled podnětů přímlyv, rozdělený do čtyř oblastí: svatá církev obecná, svět, strádající a ohrožení, místní sbor.⁸¹ Podněty jsou formulovány obecně, aby bylo možno je použít v jakémkoli konkrétním kontextu. Mezi podněty nechybí prosby za „mír a bezpečnost ve světě, odstranění zbraní, spravedlnost a svobodu pro všechny lidi“, za „jimž se křivdí“, za „trpící útlakem“, „pronásledované“⁸² a řada dalších. Důležitá je připomínka, že „v přímlyvných modlitbách se celý sbor podílí na kněžské službě Božího

76 Viz oddíl „Z modlitebního pokladu církve“: církevní otcové, reformace, ekumenické hnutí. *Agenda ČCE II*, 1988, 350–373.

77 Filipi, Druhý díl *Agendy*, 168.

78 Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, 16.

79 Blíže viz Smolík, *Die Arbeit an der neuen Agende*, 234.

80 Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, 44.

81 *Agenda ČCE II*, 338–341.

82 Tamtéž, 339.

lidu“.⁸³ *Agenda* klade důraz na to, aby se do přímluv zapojovali vedle kazatelů také presbyteri či další účastníci bohoslužeb.

Závěrem

Vydání *Agendy ČCE* bylo provázeno kritickými recenzemi. Polemicky se vůči nové *Agendě* vymezil zejména Eugen Zelený, který v křestních formulářích spatřoval rezidua sakramentalismu.⁸⁴ Vadilo mu, že se autoři *Agendy* neztotožnili s Barthovou kritikou svátostí a hájí křest nemluvnat. Na stránkách *Křestanské revue* se s jeho námitkami vyrovnával vedle Josefa Smolíka⁸⁵ také Jiří Doležal, podle něhož bylo záměrem tvůrců *agendy* naopak to, „aby svrchovanost a svoboda Kristovy milosti zůstaly v jeho rukách a nikde nebyla uzurpována církví“.⁸⁶

Dnes, zhruba čtyřicet let po vzniku *Agendy ČCE*, je zjevné, že Smolíkovo liturgické dílo, prakticky promítnuté do podoby *Agendy*, v církvi nenalezlo zamýšlený ohlas. V prostředí akademické teologie na Evangelické teologické fakultě UK a v liturgicky orientovaných kruzích, které reprezentuje například Poradní odbor liturgický ČCE nebo liturgická iniciativa *Coena*,⁸⁷ je sice dodnes ceněno, v životě sborů se však ujala jen část předložených reforem. Zatímco posláním či přímluvným modlitby získaly v evangelických bohoslužbách pevné místo, připojení vyznání vin a slova milosti ke službě slova se příliš neujalo.⁸⁸ Statistický průzkum užívání *Agendy*, který v r. 2002 provedl Daniel Mikšík, sice ukázal, že *Agendu* v této době užívala většina ze 115 respondentů – farářů, avšak neobešli se přitom bez řady úprav předložených formulářů.⁸⁹ Již od konce 90. let je jako velký problém pocítován jazyk *Agendy*, což dokládá jak Mikšíkova práce, tak vikářská práce Aleše Wrany.⁹⁰ Také je pocítována absence některých typů liturgických

83 Tamtéž, 34 a 338.

84 Zelený, Svátostná magie, 96n. Týž, Nedokončená reformace?, *Křestanská revue* 53 (1986), 32–39. Týž, Ještě o *agendě*, *Křestanská revue* 54 (1987), 213n.

85 Josef Smolík, *Agenda*, *Křestanská revue* 53 (1986), 137–138.

86 Jiří Doležal, *Agenda*, *Křestanská revue* 54 (1987), 115–118, 115.

87 Viz <http://www.coena.cz/>.

88 O tuto změnu však dále usilují bohoslužebné formuláře nové *agendy* přijaté synodem v r. 2020.

89 Daniel Mikšík, *Užívání Agendy ve sborech ČCE*, písemná práce na ETF UK, Praha 2002.

90 Aleš Wrana, *Kazatel a Agenda ČCE*, vikářská písemná práce, Ostrava 1998.

formulářů pro zvláštní shromáždění (např. ukládání urny, večere Páně u lůžka nemocného, jubilejní požehnání manželům a řada dalších).

Od r. 2009 pracuje Poradní odbor liturgický ČCE na tvorbě nové agendy. Její formuláře jsou po schválení synodem průběžně zveřejňovány.⁹¹ V oblasti základních teologických východisek a liturgických struktur se liturgický odbor ČCE k *Agendě* stále vrací, navazuje na ni a rozvíjí ji dál. Přitom však věnuje pozornost také aspektům antropologickým – nejen řeči slov, ale také řeči těla, předmětů a symbolů. I ony mají své místo v komunikaci evangelia, o kterou v bohoslužbě jde. A tak je musíme podrobovat – slovy Josefa Smolíka – „pod svrchovanou normu Božího slova“.⁹²

Doc. Tabita Landová, Ph.D.

Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta
Černá 9, pošt. příhr. 529
115 55 Praha 1, Česká republika
landova@etf.cuni.cz

⁹¹ Viz <https://ustredicce.e-cirkev.cz/dokumenty-temata/bohosluzby/>. Po dokončení všech částí nové agendy budou formuláře ještě procházet závěrečnou revizí.

⁹² Josef Smolík, *Úvod do studia bohosloví*, Praha: Kalich, 1978, 106.

Současné pokusy o interpretaci evangelia 1966–1993

Petr Macek

Current Attempts to Construe the Gospel 1966–1993 Josef Smolík's endeavour to make the current theological stage available to all who might be interested both in the author's homeland and elsewhere attained a popular response and was translated into other languages. Its publication had a number of editions in which the content has been gradually extended and in some instances reduced. The heading of some sections is puzzling, not all insights are convincing and some items remained unnoticed. This, however, has not diminished the value of this study text. The theological base and the value criteria of the study as they were expressed in its concluding section have remained the same.

Keywords: Josef Smolík, Gospel, theology, interpretation, world, eschatology

Smolíkovy *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, jejichž cílem bylo upozornit na naléhavé teologické otázky a otevřít rozhovor o nich,¹ se dočkaly celkem pěti vydání. Několikrát také vyšly (nebo byly aspoň určeny k publikaci) v překladech do jiných jazyků. V poslední verzi je v roce 1993 vydalo Oikumené s kratinkou autorovou předmluvou, v níž svou studii věnuje systematické katedře. O důvod víc, abychom se tímto textem aspoň takto retrospektivně zabývali. Systematickým teologům nebo ostatním kolegům či farářům, kteří se o probírané téma zajímali, byly samozřejmě určeny všechny edice. Kolega Smolík tu systematicky svým způsobem na tehdejší Komenského bohoslovecké fakultě zastoupil. Jiný pokus, který by měl podobné ambice, tu v šedesátých či následujících letech nevznikl.² Projďme si vydání nejprve po formální stránce. Kromě českých zahrneme i vy-

1 Josef Smolík, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství (dále ÚCN), 1966, 3.

2 Výjimku tvoří soubor statí Ludka Brože (*Evangelium dnes*, Praha: Kalich, 1974), který rozšiřuje čtenářův obzor o některé nové podněty, jinak je však ve svém rozhledu do teologického okolí mnohem úspěšnější.

dání anglické, které vzniklo jako třetí v pořadí a obsahuje některé novinky. Až potom přejdeme krátce k jejich obsahu.

Šest vydání

První vydání označené jako skriptum pro studijní účely Komenského evangelické bohoslovecké fakulty vyšlo jako autorův vlastní strojepis roku 1966. Mělo 74 stran a obsahovalo všechny kapitoly, které zahrnuje pod stejným názvem i poslední vydání, tedy: I. Nová reformace?, II. Krize zvěstování, III. Hledání východiska (s podkapitolami „Překonání kazatelova subjektivismu“, „Oslovení moderního člověka“, „Nenáboženská interpretace“ a „Existenciální interpretace“, jež se pak ještě dělila na německou a anglo-americkou scénu) a nakonec IV. Závěry, které se zaměřily na „Profil čtvrtého člověka“, „Normu srozumitelnosti“ a „Interpretaci evangelia dnes“. Prvnímu vydání – tak jako každému dalšímu – předcházely přípravné statě, které autor uveřejňoval především v *Křesťanské revui* (dále KR), *Communio viatorum* (dále CV) a ve zředěné formě i v dalších periodikách.

Druhé vydání z roku 1968, označené jako „přepřacované“, mělo o jednu stranu méně (počet úhozů na řádek se při kompletním přepisu na stroji zvětšil o tři!), ale jinak neobsahovalo žádné podstatné změny.³ Kromě toho, že obsah byl přesunut ze začátku publikace na její konec, jsem marně hledal, co bylo „přepřacováno“. Zaznamenal jsem jen několik málo změn ve slovosledu či zdůraznění. Naopak některé drobné chyby tam zůstaly. Šlo zřejmě o to, že původní náklad už by rozebrán a bylo třeba nějak zdůvodnit potřebu nového vydání. To, že skriptum vyšlo v roce 1968, v roce „pražského jara“, se v něm nijak nepromítlo – zřejmě bylo připraveno a odevzdáno do tisku předtím, než u nás proběhly ony přelomové politické změny „pražského jara“, jež měly ovšem kratičké trvání.

V roce 1971 následovalo vydání anglické v překladu Margaret Pater, pořízené z německé verze, která ovšem v NDR neprošla cenzurou. Vyšlo péčí Světové studentské křesťanské federace v Ženevě s předmluvou jejího tehdejšího evropského tajemníka Milana Opočenského. Překlad, který vyšel pod názvem *Čtvrtý člověk a evangelium*,⁴ rozšiřuje text třetí kapitoly

3 Josef Smolík, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, vydání druhé, přepřacované, Praha: UCN, 1968.

4 Josef Smolík, *The Fourth Man and the Gospel*, Geneve: WSCF Books, 1971.

v části věnované anglosaské produkci (kterou ovšem necharakterizuje jako „existenciální interpretaci“, tak jako české překlady napořád, ale jako „interpretaci evangelia v britské a americké teologii“) ještě o stať „Americká radikální teologie“. Jaký vztah měl její překlad k anglické verzi, otištěné autorem již v roce 1968 v CV,⁵ se mi nepodařilo dohledat. Šlo každopádně o původní překlad do angličtiny. Rozšířeny byly i „Závěry“, a to o stať věnovanou J. L. Hromádkovi a uváděnou jako „politická teologie“⁶

Třetí české vydání z roku 1973 už v nakladatelství Kalich má 141 stran, vychází v pozměněném formátu a je označeno jako „doplněné“.⁷ Následuje anglickou edici tím, že třetí kapitola je v příslušné části doplněna o „Americkou radikální teologii“ a poslední kapitola o stať „Teologie angažovanosti (J. L. Hromádka)“. O jednom významném zásahu do ostatního textu si řekneme později. Jako pro mne těžko vysvětlitelnou kuriozitu lze uvést, že i v této edici se opakuje chyba z předchozích českých vydání, kdy holandský teolog Edward Schillebeeckx je uváděn jako Schillerbeeck (s. 73).

Čtvrtá edice z roku 1981⁸ vychází opět v Kalichu, čítá 179 stran a je právem označena jako „rozšířená“. Kapitola „Hledání východiska“ je doplněna podkapitolami „Teologie tváří v tvář ke světu“, „Kvalita vztahu ke světu“ a „Teologie třetího světa“. Objevují se tu nová jména, nové směry a nová témata jako „slavení“ či „krása“. V částech převzatých z třetího vydání jsou doplněny jen poznámky: Tituly, které vyšly německy i anglicky, jsou uváděny a někdy i citovány v obojí verzi.

Poslední vydání z roku 1993, které vyšlo v Oikumené, je označeno jako „druhé opravené“, což je údaj, který se zřejmě vztahuje k vydání z roku 1981.⁹ Malých obsahových úprav doznává jen poslední část „Závěrů“, věnovaná Hromádkovi. V souladu s praxí vydavatelství se opět mluví o „teologii“, a nikoliv o teologii, ale to, že příjmení Dietricha Bonhoeffera je psáno jako Bonhöffer a že hned v první větě na záložce publikace je kardi-

5 Josef Smolík, *American Radical Theology*, *Communio viatorum* 11/1–2 (1968), 29–36.

6 J. L. Hromádka and *Political Theology* (105–113).

7 Josef Smolík, *Současné pokusy o interpretaci evangelia: Skriptum pro studijní účely Komenského ev. bohosl. fakulty v Praze*, třetí, dopl. vyd., Praha: Kalich, 1973.

8 Josef Smolík, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, čtvrté, rozšířené vyd., Praha: Kalich, 1981.

9 Josef Smolík, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, druhé opravené vydání, Praha: OIKOYMENH, 1993.

nální chyba, když jako údaj o autorově narození je uváděno datum 27. 3. 1992, jde na vrub redakční nedbalosti.

Stanoviště

Nyní přejděme k obsahu, a to tak, že se nejprve zaměříme na výpověď, jež původně představovala vlastní resumé celé práce, na stat „Interpretace Evangelia dnes“ v závěrečné kapitole. Kérygma, říká autor, má eschatologickou dimenzi, proto je nelze fixovat, avšak to, o co v něm jde, zůstává kritériem – a tudíž také normou a kritériem hodnocení všech interpretací. Základní zátěží jeho předávání jsou jednak „předmětné kategorie“, které to, o co jde, nepostihují, jednak to, že dobové kontexty nejsou reflektovány „horizontem vzkříšení“. Relevantní teologické otázky řeší totiž jen taková interpretační věrnost, která má podobu angažované přítomnosti a solidarity, jež má tento horizont a jeho zaslíbení na zřeteli. Ukřížovaného a zmrtvýchvalého Ježíše je třeba vnímat jako výzvu k následování. Jen takto angažovaná otevřenost pro „nové“ s sebou přináší i „naději nového“.

To je hledisko, k němuž se Smolík dopracovává pod Hromádkovým vlivem někdy v šedesátých letech a v podstatě je nikdy neopustí. Všechno, co sleduje a komentuje, sleduje a komentuje tímto prismaem. V tom je asi třeba hledat opodstatnění jeho tvrzení v úvodní poznámce k poslednímu vydání, že otázky z šedesátých let „zůstávají živé a nezodpovězené“. Ve všech interpretačních pokusech, které na své teologické cestě zaznamenal, spatřuje v podstatě jen nové kladení oněch původních otázek, a proto inovace, které skutečné východisko nepřinášejí.

Pokud jde o autorův záměr charakterizovat základní problémy komunikace evangelia v daném společenském kontextu a představit přitom co nejširší teologickou scénu – jedná se o nesporně záslužné i právem ceněné dílo, které má ovšem i své slabiny. Projděme si stručně obsah celé knihy s jejím postupně narůstajícím rozsahem a některými podstatnějšími změnami.

První kapitola má název „Nová reformace?“. Autor tím navazuje na stejnojmenný text v šedesátých letech populárního anglikánského biskupa Johna A. T. Robinsona z roku 1965.¹⁰ O přímo novou „reformaci“ asi nepůjde, říká autor, ale nějaká reforma tradičních forem – včetně podoby církve – je žádoucí. Musí ovšem mít teologickou hloubku a biblické zakotvení

¹⁰ John A. T. Robinson, *The New Reformation?*, London: SCM Press, 1965.

a musí zahrnovat i otevřený vztah ke světu. Ten, koho evangelium zvěštuje, je Pánem celého světa. Té otevřenosti, připomíná autor, je třeba se učit už u novozákonní komunity víry.

Druhá kapitola nese název „Krise zvěstování“. Zde se setkáváme s označením světského adresáta jako „čtvrtého člověka“. Toto označení, které vychází ze sociologických studií Alfreda Webera, mladšího bratra známějšího Maxe Webera, má na zřeteli člověka post-křesťanské éry, údajně neoslovitelného z tradičních pozic. Současné kazatelny to neberou dostatečně na vědomí, a to je třeba napravit. Autor se k tomuto „adresátovi“ vrací ještě v první části svých „Závěrů“, když se pokouší v několika bodech charakterizovat jeho profil: Všechno problematizuje, skutečné je podle něho jen to, čím lze disponovat, chrání si svou autonomii, zároveň je ovšem otevřený vůči všemu, co svět skýtá, dokonce je otevřený i pro to, co ho přesahuje, není to racionalista, je nakonec otevřený i náboženské zkušenosti a díky jeho zkušenosti s utrpením je mu srozumitelný i „trpící Bůh“. Nejde asi o to, umět si představit nějakého jedince takového profilu, ale o to, uvědomit si, co všechno má mít současné tlumočení biblické zvěsti na zřeteli.

Rozhled

V třetí, postupně se rozrůstající kapitole „Hledání východiska“ se autor zabývá v kritické reflexi vším, s čím se setkal a co identifikoval jako pokusy být onomu odnáboženštělému adresátovi srozumitelný a zároveň zůstat věrný jádru evangelijní zvěsti. Nebudu se pokoušet tu reflexi hodnotit, je určena perspektivou autora, jak jsme ji už shora naznačili, a je nesporně vedena snahou zahrnout a postihnout vše podstatné.

Nejprve dojde na tři koryfeje evangelické teologie v německy mluvících zemích: Karla Bartha, Rudolfa Bultmanna a Dietricha Bonhoeffera. Barth překonává subjektivismus kazatelen liberální provenience tím, že východiskem i rámcem jeho na zvěstování zacílené teologie je biblické svědectví, nebere ovšem odnáboženštělého člověka dostatečně vážně – jeho adresátem zůstává „třetí člověk“ odchovaný židovsko-křesťanskou civilizací. Za svým přítelem, českým teologem J. L. Hromádkou, zaostává i tím, že nemá porozumění pro „průniky Božího království v dějinách“. Bultmannovi jde o oslovení moderního člověka naopak zcela primárně, jeho nenáboženskost však bere na rozdíl od Bartha zase až příliš vážně: Biblická látka je v jeho podání pojata jako zdroj nového lidského sebepochopení a es-

chatologickou existencí nazve proto už sám lidsky autentický přístup k životu, nikoliv účast na nástupu Boží vlády. Bonhoeffer měl původně před očima jen tradičního posluchače, ale ve svých listech z věznice v Tegele usoudil, že situace adresátů evangelijní zvěsti se změnila natolik, že vnímat Boží království jako spolulidství už nestačí, že zvěst o Bohu, který je s námi, už nelze v náboženském hávu předávat v současnosti vůbec. Autor Bonhoefferovu pozměněnému chápání úkolu teologie rozumí a oceňuje je, jeho důraz na nenáboženskost současného člověka však nesdílí: Ani „sekularizovaný člověk nemůže utéci posledním otázkám smyslu života a smrti“.¹¹ K Bonhoefferovi a této problematice se autor několikrát vrací i ve svých jiných textech.

Všechno ostatní, co ve svém rozhlížení se po „hledaných východiscích“ ještě zahlédne, se prvoplánově rozhodne označit jako „existenciální interpretaci“, a proto cítí potřebu nejprve něco povědět o filosofii existencialismu, která podle něho znamená mimo jiné definitivní zúctování s „metafyzikou“. Metafyzikou, pojmem, k němuž se opakovaně vrací, tu autor míní myšlení, které vychází z „podstat“ či „esenci“ jako domnělých konstant skutečnosti. Zda si je už při prvních vydáních vědom toho, že už dávno existuje i jiná metafyzika, která takovéto východisko přímo popírá, nevíme. Od osmdesátých let už nepochybně ano, ale do jeho textu se to nijak nepromítne.

V původní rozpravě dostane velký prostor tehdy nepřehlédnutelný protagonistu filosofického existencialismu Jean Paul Sartre. Nejprve je věnován jeden celý odstavec jeho hře *Ďábel a Pánbůh*,¹² posléze je přímo představen jako „významný francouzský filosof“, kterému – byť teologii přímo neovlivnil – je třeba věnovat zvláštní pozornost.¹³ Tyto sartróvské pasáže jsou ještě v anglickém vydání z roku 1971, v českém vydání z roku

11 Smolík, *Současné pokusy*, 1993, 144.

12 „Stejně nepřesvědčivě, bezmocně stojí kněz Heinrich před nesmyslností utrpení v Sartrově dramatu *Pánbůh a ďábel*: Matka se ptá kněze, proč zemřelo hlady její dítě, kterému byly tři roky. Kněz nemůže odpovědět než: ‚Nic se tu neděje bez božího souhlasu a Bůh je dobrotá sama; to, co se děje, je tudíž to nejlepší, co se může stát.‘ Když žena prohlašuje, že tomu nerozumí, dodává kněz: ‚Bůh ví mnohem víc než ty: Co tobě připadá jako zlo, je v jeho očích dobrem, protože on dovede zvážit všechny důsledky.‘ Na otázky ženy, zda on, kněz, tomu rozumí, odpovídá: ‚Ne! Ne! Nerozumím! Ničemu nerozumím! Nemohu to pochopit a také nechci! Věřit se musí! Věřit! Věřit!‘“ (Smolík, *Současné pokusy*, 1966, 28.)

13 Tamtéž, 31–32.

1973 však Sartre – nepochybně v důsledku svého kritického postoje k událostem v Československu v srpnu 1968 – chybí a už se neobjeví (a to žel ani v posledním vydání z roku 1993). Odkaz na divadelní hru vypadne zcela, obsah ostatního sdělení je zachován, ale místo o konkrétním filosofovi se mluví o „určitých typech existenciální filosofie“ a jejich „podnětech“.

Existenciální teologii „v německé situaci“ zastupují Bultmannovi stoupenici nebo žáci Gerhard Ebeling a novozákoníci Herbert Braun a Ernest Käsemann. Jsou uváděni jako ti, kdo problém v této perspektivě položí, radikalizují anebo (jako Käsemann) nakonec v této výlučnosti sami překonávají. Jejich charakteristika je asi pro jejich tvorbu v šedesátých letech adekvátní – pozdější jejich tvorbu Smolík už nesleduje, což ostatně platí pro všechny zde uváděné teology.¹⁴

Odtud autor přechází k „existenciální interpretaci v anglosaské situaci“, ale z teologů, které tu uvádí, se nikdo k existenciální interpretaci nehlásí, což si uvědomila překladatelka do angličtiny a vyhledala promptně jiné označení. Výjimkou by mohl být Tillich, o kterém se hned na začátku dovídáme, že se ke kódu „existenciální interpretace“ sám nehlásil, ale pak by musel být jeho důraz na božskost jako „hlubinu“ lidského bytí asi zřetelně odlišen od existencialismu heideggerovského nebo sartróvského typu, jehož rozborem je celá tato kapitola uvedena. Sám poukazuje na „antropologické východisko“ tu žádné světlo neskýtá. Jinak je problematika, již se sledování myslitelé věnují, představena celkem věrně. Vedle Tillicha je znovu zmíněn biskup Robinson a diskuse, kterou o možnostech a nesnážích tradiční řeči o Bohu podnítl, dále američtí teologové Paul van Buren, oslovený analytickou filosofií, a Harvey Cox, který do své rozpravy o „sekularizované metropoli“ (*The Secular City*) z roku 1965 zahrnul i pasáž o Praze, kterou navštívil jako delegát Křesťanské mírové konference.

Dodatečnou a zároveň ovšem největší pozornost věnuje autor tzv. „radikální teologii“, trochu nesourodému seskupení teologů z šedesátých let minulého století, tematizujících pod vlivem Bonhoefferovy „nenáboženské

14 V pasáži věnované Käsemannovi autor zmíní jako Bultmannova žáka i „Robinsona“ (*Současné pokusy* 1993, 70). Protože v celém textu je konkrétně uváděn vždy jen biskup J. A. T. Robinson, čtenář může nabýt dojmu, že míněn je právě tento autor, který se ve své populární knižce *Honest to God* z roku 1963 (česky *Čestně o Bohu*, Praha: Mladá fronta, 1969) Bultmannovým přínosem zabýval. Ve skutečnosti se však zřejmě jedná o amerického novozákoníka Jamese M. Robinsona, který jezdil za Bultmannem do Marburku.

interpretace“ nietzscheovský symbol „Boží smrti“ (The Death of God Theology). Zmiňuje Williama Hamiltona, Gabriela Vahaniana, mohl sem zařadit i již dříve uvedeného Van Burena, ale nejdělněji se zabývá nejradikálnějším z nich, Thomasem Altizerem, s jeho důrazem na plnou dějinnou inkarnaci Slova, po níž už pro Boha nezbývá ontologicky místo. Autor dobře vystihuje, že v jeho případě se programově jedná o „křesťanský ateismus“, kdy výrok o Boží smrti neznámá, že mrtev je jen „Bůh modlářství nebo falešné zbožnosti“.¹⁵

Aktualizace

Čtvrté české vydání z roku 1981 bylo obohaceno o tři oblasti, v nichž dochází k pokusům o aktuální oslovení širší veřejnosti biblickou zvěstí. Evangelickou teologii obrácenou „tváří ke světu“ zastupují Jürgen Moltmann, Dorothea Sölle a Wolfhart Pannenberg, materialistickou četbu Písma Fernando Belo, katolickou teologii v jejím zaměření na církve budoucnosti Karl Rahner, J. B. Metz a Hans Küng.

Relativně nejlépe dopadá Moltmann, který byl letmo zmíněn už v předchozí části, i když jemu je nakonec vyčteno, podle mne neprávem, že do „palčivých otázek dějin nevstupuje a jeho eschatologický rozběh se ztrácí v mlhovině sekularizovaného světa“. Sölle vychází podle autora ve své interpretaci Kristovy zástupnosti v knize *Stellvertretung* z čistě antropologických premis, a proto u ní nutně dochází k „vyprázdňení kříže“. Pannenberg, jež autor i v přednáškách obvykle prezentoval jako „teologa německé buržoasie“, je představen jako dědic idealismu, který sice právem kritizuje a odmítá existencialisty, ale jeho historicko-kritická metoda je deficitní, protože podle autora nemá náležité porozumění pro roli Ducha svatého. Všichni ostatní jsou představeni jen stručně, Hans Küng je charakterizován jako jesuolog, který poselství synoptických evangelií zkracuje, protože odmítá teologii osvobození. V souboru označeném „Kvalita vztahu ke světu“ je stručně znovu zmíněn Harvey Cox, který se již ve své knize *Slavnost bláznů (Feast of Fools)* z roku 1969 „obrací nečekaně k vnitřnímu

15 To ovšem právě vůbec neoplatí o Gabrielu Vahanianovi, francouzském reformovaném teologovi působícím v Americe, a autor si toho musel být vědom, což potvrdil už v roce 1964 v obsáhlé recenzi Vahanianova stěžejního díla pro CV, a naznačuje to ostatně i v okrajové poznámce probíraného díla (Smolík, *Současné pokusy*, 1993, 138).

životu člověka“. Teologickou estetiku jako oslavu Boží krásy uvádí na scénu vídeňský praktický teolog Rudolf Bohren, přínos, který pro teologii znamenají nové poznatky v oblasti lingvistiky, reflektují filosof Paul Ricoeur svou interpretací symbolu a systematik Eberhard Jüngel se svým důrazem na vyprávění.

Nakonec se ke slovu dostává teologie „třetího světa“, na jejíž opomenutí v dřívějších vydáních upozorňoval ve své předmluvě k anglickému překladu již Milan Opočenský. Autor se tu věnuje nejprve latinsko-americké „teologii osvobození“, poté „černé teologii“ jako hlasu z Afriky a nakonec hlasům z Asie. Tento oddíl je svým způsobem nejchoulostivější, protože se týká „dějinné dimenze evangelia“ (společensko-kritických otázek) a je formulován v době násilného potlačování domácího disentu, v němž hrají právě nemalou roli i křesťané. V části věnované „Africe“ je nakonec dáno slovo jen afro-americké „černé teologii“, reprezentované Jamesem Conem a Gayrodem Wilmorem.¹⁶

V závěrečné kapitole probírá autor kromě „profilu čtvrtého člověka“, o němž jsme se už zmínili, také otázku „normy srozumitelnosti zvěstování“. Na otázku po adekvátní homiletické strategii tváří v tvář netradičnímu adresátovi odpovídá přesvědčením, že „návrat k Písmu“, který se vystrhává falešných tónů při formulaci jeho „dobré zprávy“, bude jedinou strategií, která zajistí pozornost tradičního i netradičního posluchače.

V pasáži, kterou od anglického vydání své dílko zakončuje a kterou v české verzi označí podle mne trochu nešťastně jako „teologii angažovanosti“ a věnuje se jen přínosu J. L. Hromádky, autor konstatuje, že směry zohledněné v předcházejícím teologickém přehledu cestu vpřed neukázaly. Pozice, z níž byly nahlíženy a hodnoceny, je označena jako pozice „české reformace“ a Hromádka je představen jako její citlivý dědic. On sám sice zprvu spolehl na domnělou nosnost „křesťanské civilizace“, ale po Mnichovu si uvědomil, že konec konstantinské epochy je i koncem měšťáctví, provincialismu a ekonomického egoismu a otevřel se problémům marginalizovaných, zejména těch z třetího světa. Dějinné soudy a politická rozhodnutí, která při tom učinil, k tomu integrálně patřily a můžeme se přít o to, zda to někdy neznamenal, jak soudil Karl Barth, i podlehnutí jakési „filosofii dějin“. Každ-

¹⁶ Autor uvádí jeho křestní jméno chybně jako Gayrand. Je s podivem, že nepadne ani zmínka o v té době populárním jihoafrickém teologovi a aktivistovi Alanu Boesakovi.

dopádně je to přístup otevřený k rozhovoru se světem, a proto i otevřený k naději pro svět. I sám autor se k tomuto přístupu hlásí.

Od čtvrtého vydání je k této poslední části připojen dodatek o potřebě otevřenosti pro funkci uměleckého výrazu, symbolu a metafory. Ústředním motivem však musí nicméně zůstat „následování Ukřižovaného“. Ježíšova cesta je výzvou k mezilidské solidaritě. V posledním vydání z roku 1993 už není připojeno nic, jistá autocenzura však vedla k vypuštění pasáže o tom, že po roce 1948 byl Hromádka „prorockou postavou, přitahovanou marxistickým humanismem a stavící se za socialistickou představu země, která cestu křesťanů viděla ve ztotožnění se s člověkem této představy a mírovém úsilí“.¹⁷

Bilance

Co říci závěrem? Některé pokusy o novou či jinou interpretaci vyložene chybí. Platí to na prvním místě i o feministické teologii, která se profillovala už koncem šedesátých let a vystupovala výslovně s nárokem být odpovědnou interpretací biblické zvěsti. Autor sice zmiňuje Dorotheu Sölle, která patřila k nejvýraznějším zástupkyním teologického vyjádření ženské perspektivy v Evropě, ale tento aspekt její teologie zcela pomíjí.

Tomu, koho zaujaly autorovy pokusy vyrovnat se teologicky se sekularismem, bude chybět jakákoliv zmínka o díle Langdona Gilkeyho, nástupce Paula Tillich a snad největšího evangelického teologa v Severní Americe v sedmdesátých letech minulého století. Přitom Milan Opočenský na něj upozornil ve své předmluvě k anglickému vydání autorova spisu, když říká (a uvádí to jako plus), že autor píše z pozice „teologa, který žije a pracuje v jedné ze socialistických zemí“ a má tak jiný pohled než ti, kdo totéž období sledují odjinud – a konkrétně uvádí Gilkeyho dílo *Naming the Wirlwind* z roku 1969.¹⁸

Těm, koho zajímá vztah teologie a filosofie, chybí zmínka o procesuální teologii či teologii „dění“ jako typu křesťanské filosofické teologie, jež se pod vlivem pozdní filosofie Alfreda N. Whiteheada pokouší o nový, nesub-

17 Smolík, *Současné pokusy*, 1981, 152.

18 Gilkey se tu podobně jako Smolík podrobně zabývá „radikální teologií“, konkrétně Hamiltonem, Van Burenem, Altizerem a židovským teologem Richardem L. Rubensteinem. (Srov. *Naming the Whirlwind*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969, 107–145.)

stanční výklad biblického svědectví o Božím jednání ve světě. Jiným bude naopak chybět zmínka o „narrativní teologii“ vnímající biblické svědectví jako kontinuální příběh a výzvu víře v podobě následování, zejména když je zřejmé, že se jedná o pohled, který zřetelně rezonuje s tím, co ve svých závěrech říká sám autor. Vtírá se i otázka, zda to autor nedělá aspoň anonymně, když v úplném závěru svého textu z roku 1981 používá tradiční motto Moravských bratří o vítězném Beránkovi *Vicit agnus noster; eum sequamur*, kterým americký mennonitský teolog John Howard Yoder zakončil roku 1972 svůj vlivný spis *The Politics of Jesus*.¹⁹ Těžko lze předpokládat, že náš autor na toto dílo nikde nenarazil.

Domácím čtenářům bude v posledním vydání chybět aspoň stručná zmínka o domácích pokusech interpretovat evangelium v podobě věrnosti „pravdě a lásce“ i v nepříznivých poměrech, jež právě mezi Hromádkovými žáky představovala – v navázání na příklad D. Bonhoeffera – tzv. „nová orientace“ a později nepochybně i křesťanská část signatářů a stoupců Charty 77. Autor v souvislosti s existenciální interpretací mluví o „předmětném“ a „nepředmětném myšlení“, ale jméno Ladislava Hejdánka, který se tomuto druhu myšlení (a mluvení) v kontextu víry soustavně věnoval, se ani v dodatečné poznámce neobjeví.²⁰ V předchozích vydáních *Pokusů* to nepřicházelo v úvahu, ale v posledním to představuje citlivé manko, zvláště s ohledem na to, že autor otiskl v kontextu svého článku „Moje theologická cesta“ v roce 1992 pozoruhodné vyznání vlastního selhání, zejména v podobě veřejné kritiky pozic „nové orientace“ a dalších prohlášení, „která byla jen úlitbou vrchnosti“.²¹

Sluší se však poznamenat, že autor byl asi jediným, kdo se k těmto „úlitbám“ v tisku takto otevřeně přiznal, i když nebyl zdaleka jediným, kdo je měli na svědomí. Autor těchto řádek trochu doufal, že Smolíkova stať s názvem „Vyznávající komunita v ČSSR“, uveřejněná v *Ökumenische Rundschau* roku 1978, bude aspoň skrytě tímto směrem ukazovat, ale tato naděje se, žel, nepotvrdila.²²

19 John Howard Yoder, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 1972. Česky *Ježíšova politika*, Benešov: Eman 2004.

20 Hejdánek je na mysli asi nepřimo, když autor ve stati „Interpretace evangelia dnes“ zapochybuje, že by jako označení božího subjektu mohl postačit „pojmem Pravda“ (Smolík, *Současné pokusy*, 1993, 155).

21 *Křesťanská revue* 63 (1992/8), 187.

Jinak ovšem platí, že kdekoliv, kde se autor pouští do hlubšího rozboru, jde i při velké zkratce o zasvěcený pohled s nejedním pozoruhodným postřehem, připravený studiem, které autor publikoval v domácích periodikách. Je to však povytce rozbor nejpozději ze sedmdesátých let minulého století (nejmladší uváděné texty jsou z roku 1977). Lze jen litovat, že mnozí zmínění autoři se ani v posledním vydání nedočkali aspoň nějaké drobné aktualizace, která by jejich charakteristiku v původním komentáři trochu přehodnotila. Dalším teologickým vývojem autorů, kterým se kriticky věnuje, se (s výjimkou H. Coxe) už v pozdějších rozšířených vydáních své práce nezabývá.²³ Ti, kterým byl text v úvodní poznámce věnován, by to byli bývali uvítali.

To nic nemění na tom, že Josef Smolík nám i v tomto svém teologicko-literárním odkazu zanechal otázky a výzvy, které zůstávají v platnosti, a my se k nim můžeme a máme vracet. Za to mu patří náš vděk. Sluší ještě připomenout, že *Současné pokusy* nejsou jediným textem, v němž se Josef Smolík věnuje úkolu a produkci systematické teologie. Tento charakter mají i autorův strojopis *Pojetí víry v moderní teologii*, určený jako „náboženské cvičení“ konfirmandům,²⁴ příslušná stať autorova encyklopedického *Úvod do studia bohosloví*²⁵ a druhá kapitola jeho skript *Radost ze slova*, pojatá jako „rozhovor se systematickou“.²⁶

Doc. Petr Macek, Ph.D.

Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta

Černá 9, pošt. příhr. 529

115 55 Praha 1, Česká republika

macek@etf.cuni.cz

22 Josef Smolík, „Die bekennende Gemeinde in der ČSSR“, *Ökumenische Rundschau* 27 (1978/2), 75–82. To ostatně platí i o autorově publikaci Prorocká úloha církve (Josef Smolík, *Die prophetische Aufgabe der Kirche*, Hamburg: Herbert Reich, 1971).

23 Až v poslední Smolíkově knize, *Křesťanství bez antijudaismu* (Praha: OIKOYMENH, 2002, 190n), se dovídáme, že např. Paul van Buren se od osmdesátých let věnoval teologii židovsko-křesťanské vzájemnosti (srov. *A Theology of Jewish-Christian Reality*, I–II, New York: Seabury, 1980–83; III, San Francisco: Harper & Row, 1988), kde se mimo jiné od svých předchozích teologických postojů distancoval. Je třeba litovat, že se tomuto Smolíkovu souboru studií, který sledoval podobný popularizační záměr jako *Pokusy* a zohlednil všechny novější studie a směry, nedostalo náležitou pozornost.

24 Josef Smolík, *Pojetí víry v moderní teologii*. Příručka synodní rady (rozmn.), Praha 1970.

25 Josef Smolík, *Úvod do studia bohosloví*, Praha: Kalich, 1978.

26 Josef Smolík, *Radost ze slova – náčrt homiletiky*, Praha: Kalich, 1983, 57–70.

Prorocká úloha církve: Boží jednání v dějinách jako komunikativní dění¹

Ondřej Kolář

The Prophetic Role of the Church: God's Action in History as a Communicative Event This study, which was presented at a symposium on Josef Smolík, first analyses how this author understood the prophetic role of the Church. According to Smolík, the prophetic charism makes it possible to discern God's will for the congregation, the church, and the individual. Smolík, however, refuses to understand the prophetic role of the church as the ability to deduct God's action from history, or even to look into the details of God's intentions for the world. Rather, the role of prophecy is to encourage the believer to find his place in a complex world and to develop the right attitude toward it. It seems that the issue of prophecy is not very prominent in the current theological discussion. This is due, among other things, to the great upheavals that the doctrine of providence has undergone in the last century under the pressure of historical catastrophes. Theology has not only learned to be reluctant to attempts at a theology of history, but has also challenged the traditional doctrine of God's action in the world. Several models of God's action can be distinguished in today's debate, of which the communicative model, resting on God's appeal and human response to it, has gained much resonance. This also brings the topic of prophecy back into play, albeit in a different context. The communicative model succeeds in defending God's action against the objections of natural science and in giving adequate space to human free action, but at the cost of abandoning the traditional notion of God's rule over history.

Keywords: Josef Smolík, prophecy, theology of history, providence, God's action

Proroctví dnes

Cílem této stati není komplexní pojednání prorocké úlohy církve v dnešní teologii. Chci především poukázat na pozoruhodný kontext, v němž se téma proroctví v posledních desetiletích vrací do teologické diskuse, často aniž je jako takové explicitně pojmenováno. Tímto kontextem je zásadní zpochybnění tradičního modelu Božího jednání a pokusy o jeho nahrazení novými koncepty. Přitom se ukazuje, že tato problematika není zcela nová

1 Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

a v náznacích se objevuje už v díle Josefa Smolíka, jehož pojetí prorocství v církvi se stane východiskem pro další analýzy.

Při pohledu na současnou systematicko-teologickou produkci se ovšem může zdát, že prorocká úloha církve není příliš populárním tématem.² Již samotné přenášení biblického výrazu „prorok“ do dnešní duchovní situace se jeví jako poněkud podezřelé počínání.³ Jen s jistými rozpaky bychom dnes někoho označili za proroka či prorokyni. Prorocká funkce církve bývá navíc vymezována rozdílně a někdy poměrně vágně, takže její jednotnou definici postrádáme. Do jisté míry splývá s počínáním, pro které se přibližně od 80. let minulého století etabloval název „veřejná teologie“, označující „reflexi otázek veřejného významu ve světle teologických tradic“ (H. Bedford-Strohm).⁴ V běžném diskurzu si ovšem prorocké poslání církve ponechává přece jen výrazněji polemický profil, jak dokládá například leuenerský dokument *Církev Ježíše Krista*, vyzývající ke kritice „všech tendencí stavět ve společnosti lidskou moc na místo moci Boha Stvořitele a následovat jiné zvěsti o spáse než evangelium o Ježíši Kristu. Úkolem křesťanů je varovat a kárat všude tam, kde je omezována a zraňována lidská důstojnost, lidský život a integrita stvoření.“⁵

Tyto a podobné definice dobře shrnují současné převládající chápání prorocké úlohy církve, avšak vyhýbají se (možná vědomě) některým sporným aspektům celé problematiky. K nim patří především přesvědčení, že součástí prorockého poslání má být teologická interpretace dějin i aktuální společenské, politické a náboženské situace. Po takové interpretaci opakovaně volá například Tomáš Halík, podle kterého má církev číst „zna-

2 K současné diskusi srov. např. Christiane Tietz, Die prophetische Aufgabe der Kirche heute, in: A. Middelbeck-Varwick et al. (eds.), *Die Boten Gottes: Prophetie in Christentum und Islam*, Regensburg: Pustet, 2013, 207–222.

3 Jiří Hoblík, Co byl a co je spor o profétii, in: M. Prudký – J. Roskovec (eds.), *Výklady a vykladači. Studie k biblické hermeneutice*, Studie a texty Evangelické teologické fakulty 9, Jihlava: Mlýn, 2005, 3.

4 Heinrich Bedford-Strohm, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: F. Höhne – F. Van Oorschot (eds.), *Grundtexte Öffentliche Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015, 215

5 *Církev Ježíše Krista. Reformační příspěvek k ekumenickému dialogu o jednotě církve*. Dokument 4. valného shromáždění Leuenerského společenství, přijatý ve Vídni 9. května 1994, vyhledáno 5. 5. 2022, dostupné z: https://www.evangelnet.cz/texty:leuenerska_konkordie_cirkev_jezise_krista_2.

mení doby“, tedy dešifrovat v současné době Boží sdělení či impulsy.⁶ Znamení doby vyzývají církev i každého jednotlivého křesťana k úkolům, které jsou odpovědí na konkrétní, neopakovatelnou dějinnou chvíli, v níž se církev a společnost právě ocitají.

Co všechno ale tato interpretace dějin obnáší? Podle jakých pravidel a kritérií se děje, jaké cíle má a jaká rizika s sebou nese? Jejím předpokladem, ovšem ne vždy vysloveným, je, že jak v dějinách církve, tak i v dějinách celého lidstva je možné odhalit Boží jednání, či dokonce vyčíst Boží záměry. Toto přesvědčení vyrůstá z tradiční, po dlouhou dobu nezpochybnované myšlenky Boží prozřetelnosti, zahrnující také Boží vládu nad lidskými dějinami.⁷ Navzdory všemu, co se nám v nich jeví jako nesrozumitelné a děsivé, smíme věřit, že nevypadly z Božích rukou: Bůh událostem vtiskuje hlubší smysl a vede svět nezvratně k eschatologickému završení. Prorocké postavy lze v této perspektivě pokládat za teologické vykladače dějinných událostí, přítomných, minulých či budoucích, přinášejících Boží soud nebo spásu. Také dnes se s teologickými výklady dějin setkáváme, především při různých dějinných zvratech či přírodních katastrofách. Ale i prosté díkůvzdání Bohu za změnu politických poměrů či ukončení pandemie by bylo nesrozumitelné bez předpokladu, že Bůh tyto události skrytě řídil, dal do pohybu, anebo je alespoň umožnil.

Prorocká úloha církve u Josefa Smolíka

Pokud je mi známo, Josef Smolík se k tomuto „interpretačnímu“ pojetí prorocké úlohy církve nikdy výslovně nepřiklonil, ačkoli ho ve svých spisech několikrát zmiňuje, zejména v souvislosti s Leonhardem Ragazem. Podle Ragaze k prorockému slovu patří také schopnost nazírat dějiny jako-by z Boží perspektivy („von Gott aus“), a odhalovat tak v politických udá-

6 K prorockému dědictví se Halík výslovně hlásí ve své knize *Odpoledne křesťanství*, Praha: NLN, 2021, 39–50. Lidská zkušenost víry v dějinách je pro něj přímo místem zjevení Boha (41), a proto má být předmětem teologické hermeneutiky, kterou nazývá „kairologií“ (39).

7 K otázce prozřetelnosti a teologie dějin nejnověji Jaroslav Vokoun, *Setkat se s Bohem v dějinách: Úvod do teologické interpretace dějin*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2020; Ctirad V. Pospíšil, *Ježíš Kristus – Pravda dějin. Trojiční a christocentrická teologie dějin*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.

lostech „varování, hrozbu nebo zaslíbení“.⁸ Smolík připouští, že toto chápání prorockví proniklo hluboko do myšlení církvi a ovlivnilo představy spojené s prorockou úlohou kazatele,⁹ avšak považuje je za problematičtější zejména ve dvou ohledech.

Především je na základě novozákonního nálezu (a spolu s K. Barthem)¹⁰ přesvědčen, že prorockví není záležitostí mimořádně obdarovaných jednotlivců, ale celého sboru. Tomu odpovídá také role pastýře sboru: není autoritativním vůdcem, jehož slovo musejí ostatní bezpodmínečně přijímat, ale je spíše „iniciátorem rozhovoru a hledání společné cesty“, a proto musí počítat s tím, že jeho slovo bude vystaveno posouzení sborem.¹¹ Pastýř se opírá nikoli o Boží exkluzivní zmocnění, které by ho nadřazovalo nad běžné věřící a propůjčovalo mu neomylnost, ale o svědectví Písma, které je v zásadě dostupné každému.¹²

Ještě důležitější je ale druhé Smolíkovo vymezení. Prorocké charisma církve umožňuje „poznat Boží vůli pro sbor, církev i jednotlivého křesťana“,¹³ stejně jako odmítnout to, co Boží vůli naopak není.¹⁴ Toto hledání a nacházení je ovšem vždy omezené a nemůže dosáhnout nezpochybnitelné jistoty. Víra neotevírá detailní pohled do Božích záměrů, ani neodhaluje budoucí cestu člověka. Věřící člověk často spíše retrospektivně, tedy v uplynulém životě, rozpoznává stopy Božího milosrdenství a s radostí sleduje, jak jej Bůh po cestě života vedl.¹⁵

Nabízí se otázka, zda lze takové stopy Božího působení odhalovat také v nadindividuálních příbězích větších komunit či celého lidstva. Smolík upozorňuje, že „v pastýřské péči nesmíme orientaci v dějinném kontextu zanedbávat. Víra v Krista není únikem od veřejného života k soukromému

8 Josef Smolík, *Die prophetische Aufgabe der Kirche*, Hamburg: Herbert Reich, 1971, 8.

9 Josef Smolík, Prorocký motiv v pastýřské péči, *Křesťanská revue* 45 (1978), 74.

10 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/3,2, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1959, 1026. Srov. k tomu Tabita Landová, Kázání jako podobnoství Božího království. Barthovo učení o Kristově prorockém díle a jeho homiletické důsledky, in: M. Prudký – J. Roskovec (eds.), *Výklady a vykladači. Studie k biblické hermeneutice*, Studie a texty Evangelické teologické fakulty 9, Jihlava: Mlýn, 2005, 126–130.

11 Josef Smolík, *Pastýřská péče*, Praha: Kalich, 1991, 34–35.

12 Smolík, Prorocký motiv, 75.

13 Smolík, *Pastýřská péče*, 34.

14 Tamtéž, 40.

15 Tamtéž, 38–39.

prožitku...“¹⁶ Proto odmítá Bultmannovo přesvědčení, že svět je nedešifrovatelnou hádankou a tuto jeho temnotu právě máme ve víře unést, nechceme-li se dopustit nelegitimní filosofie dějin, která už nežije z víry, ale z marného pokusu o sebezajištění a sebeprosazení.¹⁷ Smolík proti tomu namítá, že v takovém případě by bylo jakékoli prorocké mluvení církve vyloučené. Prorocké úsilí nesměruje k teologickému výkladu dějin, ale ke schopnosti se ve světě zorientovat a zaujmout vůči němu na základě křesťanské víry adekvátní stanovisko.¹⁸

Prorocký postoj je smysluplný jedině tehdy, pokud dějiny nejsou ve své hříšnosti a chaotičnosti nezměnitelné, ale jsou otevřené pro nové možnosti. Prorocká úloha církve se proto nevyčerpává jen kritikou a protestem proti stávajícím poměrům, ale má také pozitivní obsah. Úkolem křesťanů je budovat vize proměněného světa jako předjímku eschatologické skutečnosti.¹⁹ „Křesťanský sbor je místo, kde se rozhodujeme ve prospěch božího království, kde zaujímáme postoj solidarity vůči chudým a hledáme cesty, jak jim pomoci, kde usilujeme o pokoj a smíření pro celý svět.“²⁰ Z tohoto hlediska vidí Smolík také pastýřskou péči jako nástroj stabilizace a znovunalezení identity znejistělého křesťana. Pastorece pomáhá lidem, kteří jsou traumatizováni a dezorientováni dějinnými poryvy nebo se ocitli v zajetí strachu či nenávisti, aby se z těchto pout osvobodili²¹ a nacházeli „cestu křesťanského života (možno také říci křesťanský životní styl) v měnícím se světě.“²²

Konec teologie dějin

Nastíněná problematika nás přivádí k nauce o prozřetelnosti, která prošla v průběhu 20. století několika otřesy. Prvním z nich bylo zásadní zpochybnění teologické srozumitelnosti dějin, tedy možnosti vyčíst z dějin Boží jednání. Hlavním důvodem pro tuto skepsi byly neblahé zkušenosti s pokusy o odhalování Boží vůle v různých dějinných procesech, událostech či po-

16 Tamtéž, 35.

17 Smolík, *Die prophetische Aufgabe*, 21.

18 Smolík, *Pastýřské péče*, 104; srov. týž, *Prorocký motiv*, 76.

19 Smolík, *Die prophetische Aufgabe*, 25.

20 Smolík, *Pastýřská péče*, 34.

21 Tamtéž, 35.

22 Smolík, *Prorocký motiv*, 75.

stavách. Jako obzvlášť nebezpečná se ukázala být teologická legitimizace politických vůdců a jimi páchaného násilí, které bylo „prorocky“ ospravedlnováno jako Boží spravedlivý soud a imunizováno vůči jakémukoli protestu.²³ Toto teologické přeznačení dalo dějinným aktérům do ruky mocnou ideologickou zbraň: Jsou-li určité politické cíle označeny jako Bohem chtěné, pak je každý prostředek k jejich dosažení povolen.²⁴ Bůh sám se v takovém případě fakticky stává spojencem zla, které funguje jako nástroj jeho vlády nad světem. Michael Beintker proto právem hovoří o „pseudoprofetickém pohledu na dějiny, který fatálním způsobem ztotožňuje Boží vůli a působení s lidskými, zejména politickými přáními a projekty.“²⁵

Není divu, že touto diskreditací prorockého slova byla teologie donucena ke zdrženlivosti a začala se smířovat s tím, že dějiny se z pohledu křesťanské víry vzpírají jednoznačné interpretaci. Ukázalo se, že teologie nemá po ruce žádné spolehlivé nástroje a kritéria, pomocí nichž by byla schopna odpovědně říci, že nějaká událost je výrazem Božího jednání. Otto Weber shrnul toto zjištění lapidárně: „Bůh se v dějinách nezjevuje ani jako soudce, ani jako zachránce.“²⁶ Ragazova pozice „von Gott aus“ je člověku právě nedostupná, a tak musíme doznat, že dějiny vidíme jen „jako v hádance“ a až teprve poslední soud odhalí jejich pravý význam. Křesťanské víře nezbyvá nic jiného, než se navzdory faktické neproniknutelnosti všech dějů spolehnout na to, že je svět přesto Bohem řízen. Jestliže však Boží vládu nedokážeme identifikovat a pojmenovat, má pak nauka o Boží prozřetelnosti vůbec nějakou oporu v křesťanské zkušenosti, anebo je pouhou proklamací bez jakéhokoli vztahu k prožívané realitě, tedy jakýmsi vyznáním navzdory?

23 Raymund Schwager, *Der Zorn Gottes: Zur Problematik der Allegorie*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 105 (1983), 412.

24 Stefan Meißner, *Gottes Handeln in der Geschichte. Plädoyer für eine neue Geschichtstheologie*, 5, vyhledáno 5.5.2022, dostupné z: <http://www.christen-und-juden.de>.

25 Michael Beintker, *Die Frage nach Gottes Wirken im geschichtlichen Leben*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90 (1993), 442. Podobně hovoří také prohlášení teologického výboru Unie evangelických církví EKD: „Neakceptovatelné je politické zneužití řeči o Božím jednání. Tak je tomu třeba v případě, že lidé deklarují své chtění a jednání jako výraz vůle Boží, nebo určité události, jako jsou třeba vítězství či porážky ve válce nebo podrobení nepřitele, oslavují jako Boží jednání.“ – Michael Beintker – Albrecht Philipps (eds.), *Das Handeln Gottes in der Erfahrung des Glaubens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021, 59.

26 Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik I*, Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1959, 563.

Někteří autoři se pokusí o teologii dějin ani přes veškeré nebezpečí zneužití nehodlali vzdát. Mezi ně patří především Wolfhart Pannenberg, který se programově nespokojuje s obecnými floskulami o Boží vládě a snaží se dekodovat Boží spásu i soud v konkrétních událostech evropských dějin.²⁷ Dokonce volá po přehodnocení moderní církevní historiografie, která ve své rozhodující úloze selhává, protože s Božími zásahy do dějin metodicky nepočítá, a tím absolutizuje specifické pojetí rozumu, které se v novověku prosadilo.²⁸

Také Stefan Meißner je přesvědčen, že vedle stěžejního a směrodatného Božího činu v Ježíši Krista existují ještě „malé, relativní kairoi“, v nichž se Boží království manifestuje.²⁹ Tyto „kairoi“ ovšem nejsou samy od sebe evidentní, a proto o nich můžeme hovořit pouze v modu pracovních hypotéz, vizí či vyznavačských aktů, které jsou otevřené pro revizi a s konečnou platností budou ověřeny až eschatologicky. Prorocká řeč tedy není distancovanou řečí o Bohu a jeho jednání, ale zaujatou řečí k Bohu, která je ovšem intersubjektivně komunikovatelná.³⁰ K prorockému postoji také patří angažovanost ve světě, nesená právě vědomím, že dějiny mají hlubší smysl a nejsou jen hříčkou čistě profánních mocností.³¹

Zpochybnění Boží prozřetelnosti

Byly to opět zejména hrozivé zkušenosti minulého století, které teologii přivedly k dalšímu – vcelku logickému a očekávatelnému – kroku, totiž k odmítnutí samotné Boží prozřetelnosti.

Dorothee Sölle položila otázku, jak je možné po Osvětlení chválit Boha za to, že všechno „herrlich regieret“ (v českém překladu této evangelické písně: „slavně spravuje“).³² Problémem se ovšem mohou stát také dějinné zkušenosti pozitivní, které sice s klidným svědomím označujeme za Boží

27 Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie III*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 538.

28 Pannenberg, *Systematische Theologie III*, 539.

29 Meißner, *Handeln*, 9–10.

30 Tamtéž, 12.

31 Tamtéž, 13.

32 Dorothee Sölle, *Kirche außerhalb der Kirche*, in: C. Wolf et al. (eds.), *Erlebter Kirchentag Köln 1965. In der Freiheit bestehen*, Stuttgart–Berlin: Kreuz, 1965, 94. Srov. *Evangelický zpěvník*, Praha: Českobratrská církev evangelická, 2021, 384.

vysvobození, avšak tím ještě nemůžeme odstranit otázku, proč se tyto události dějí jen občas a podle jaké logiky je Bůh „dávkuje“ – tedy otázku, která nutně provokuje představu božské svévole.³³

Kromě toho musíme zmínit také důvody teologické, poukazující na rozpor v samotném tradičním pojmu prozřetelnosti. Již Karl Barth upozornil na skutečnost, že učení o prozřetelnosti se vyvíjelo izolovaně od christologie, a zdůrazňoval, že Boží vláda má svůj střed v ukřižovaném Kristu.³⁴ Příběh Ježíše Krista skutečně otevírá nový pohled na Boží vztah ke světovému dění. Zatímco dějiny samotné poskytují velmi nejasný a mnohoznačný obraz Boží vlády, Ježíš vystupuje zcela jednoznačně nikoli jako vševládající mocnář, ale jako pokorný služebník, který se stal právě obětí politické hry. Rozpoznání, že v Kristu se Boží moc projevuje v bezmoci, proto musí být aplikováno také na způsob, jakým Bůh řídí tento svět.³⁵ To ale vůbec není snadný úkol, a řada autorů se proto spokojuje s pouhým negativním vymezením, které Christian Link shrnuje následovně: „Představa Boha, který vládne světu jako absolutistický kníže své provincii, je jedním z požadavků, které tradiční víra vznáší na nesprávném místě.“³⁶

Jak můžeme Boží vztah k dějinám a celému světu vyjádřit pozitivně? Je vůbec ještě možné vzhledem k výše uvedeným pochybnostem hovořit o Boží vládě? A pokud ano, pak v jakém smyslu, mají-li být uplatněny christologické impulsy a současně zachována autonomie lidského rozhodování a jednání?³⁷ V sázce tu není nic menšího než samotná nauka o stvoření, která přece nikdy nebyla teorií vzniku světa, ale od samotných biblických počátků vždy zahrnovala Boží uchovávání světa a péči o něj. Bez této dimenze stvořitelského díla by se z Boha stal deistický *deus otiosus*, který o stvořený svět nejeví zájem a ponechává ho v rukou protibožských moc-

33 Teologickou řeč o prozřetelnosti zásadně zpochybnil Carl H. Ratschow, *Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes. Gedanken zur Lehrgestaltung des Providentia-Glaubens in der evangelischen Dogmatik*, *Zeitschrift für Systematische Theologie* 1 (1959), 25–80.

34 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/3, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1950, 211.

35 Beintker, *Frage*, 449; srov. Wolf Krötke, *Gottes Fürsorge für die Welt. Überlegung zur Bedeutung der Vorsehungslehre*, *Theologische Literaturzeitung* 108 (1983), 244.

36 Christian Link, *Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1991, 556.

37 Gerhard Ebeling právem poznamenává, že absolutní pankauzalita Boží s sebou nese nutnost připisat Božimu působení veškeré, i ty nejstrašnější aspekty dějin. Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* I, Tübingen: Mohr Siebeck, 1979, 293.

ností. Pro dnešní teologické myšlení pohoršlivá představa Božích soudů v dějinách vyzdvihuje nepostradatelný prvek křesťanské (a předtím už izraelské) víry, totiž přesvědčení o tom, že Bůh se staví proti všem destruktivním silám ohrožujícím jeho stvoření, vysvobozuje od zlého a prosazuje svou vůli – tak jak o to ostatně prosíme v modlitbě Páně.³⁸

Je evidentní, že zlo zaujímá v rámci stvoření velký prostor (a různé tragédie 20. století ukázaly, že mnohem větší, než jsme si mysleli), avšak k víře ve stvoření zároveň patří také jistota, že tento prostor je Bohem omezen a omezován.³⁹ Je třeba mít na paměti, že vedle centrálního příběhu Nového zákona patří ke křesťanské tradici také centrální příběh Starého zákona – příběh o vysvobození z Egypta. Vyvedení Izraelců z domu otroctví je ovšem těžko sluchitelné s myšlenkou, že Bůh různým dějinným zvratům jen (bezmocně) přihlíží. Je přípustné ve jménu důsledného christocentrismu tento Boží mocný (snad přímo násilný) zásah do běhu dějin úplně ignorovat? Rovněž nelze opominout, že také k Ježíšově příběhu neodmyslitelně patří jeho vzkříšení a vyvýšení. Zdá se, že se současná teologie v této otázce zastavila pouze u Ježíšovy cesty snižení, zatímco o Kristu na pravici Boha Otce všemohoucího jako by nechtěla nic vědět.

Jak Bůh jedná?

Diskuse kolem nauky o prozřetelnosti nově a radikálně nastolila otázku, jak je Boží jednání ve světě vůbec myslitelné. Ve skutečnosti tato diskuse není úplně nová. Sofistikovaný systém Božího jednání, vypracovaný staro-protestantskou ortodoxií, je možné číst mimo jiné jako reakci na mechanicko-kauzální obraz světa, který se začal prosazovat již od 17. století. Již tehdy bylo patrné, že v uzavřeném řetězci příčin a následků nemají Boží zásahy do světa žádné místo. Bůh byl krok za krokem zatlačován do bezvýznamnosti a „nefunkčnosti“. Prosadil se názor, že běh světa je určován nikoli Boží vůlí, ale přírodními zákony a mechanismy, které člověk nejen stále dokonaleji poznává, ale umí je využít ve svůj prospěch, a tak se sám postupně ujímá vlády nad světem.⁴⁰

³⁸ Weber, *Grundlagen*, 558.

³⁹ Emund Schlink, *Ökumenische Dogmatik: Grundzüge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1993, 192.

⁴⁰ Srov. Beintker – Philipps, *Handeln*, 42.

Můžeme hovořit o „praktickém ateismu“, který sice Boha teoreticky odmítat nemusí, ale s jeho jednáním ve světě vlastně už nepočítá.⁴¹ Impulsem pro obnovenou debatu o Božím jednání v posledních desetiletích nebyly traumatizující dějinné události minulého století a s nimi se vynořující otázka teodiceje, ale rozhovor s přírodovědeckým poznáním. Objevila se řada pokusů, jak Boží jednání ve světě takřkajíc zachránit a obhájit tvář v tvář současnému pojetí světa.

Nejblíže tradičnímu pojetí je *model nahodilosti*, vycházející z rozpoznání nepředvídatelnosti a nevypočitatelnosti přírodních procesů na úrovni elementárních částic. Tu lze interpretovat dvojím způsobem: Buď poukazem na nedostatečnost lidského poznání, které ovšem i nadále předpokládá striktní determinaci přírodních dějů, třebaže jim prozatím nedokáže plně porozumět, anebo pomocí pojmu náhody, která je přírodě inherentní a narušuje její determinovanost. Pojem náhody, která není pouhou nepoznanou nutností, umožňuje Boží jednání situovat právě do sféry fyzikální neurčitelnosti, aniž jsou tím porušeny fyzikální zákony či svévolně zaváděn jakýsi transcendentní faktor.⁴²

Není tím ovšem Bůh degradován na pouhého „zalepovače mezer“ v lidském poznání? Tak by tomu skutečně bylo v případě, že by nahodilost přírodních procesů ve skutečnosti byla jen krycím označením pro jejich nedostatečnou znalost. Je-li ovšem náhoda jedním z principů světa, pak Boha nepřesouváme do mezer epistemických, ale ontologických.⁴³ Tento předpoklad sice je myslitelný a není v rozporu s přírodovědou, ale zároveň je krajně nejistý. V blízké či vzdálené budoucnosti může hlubší poznání fyzikálních jevů tuto ontologickou skulinu pro Boží jednání opět uzavřít. Navíc je potřeba zvážit teologický protiargument, že je tím Boží jednání degradováno na úroveň fyzikálních sil. Tato námitka se nakonec týká jakékoli řeči o Bohu, která si vypomáhá antropomorfními kategoriemi – Boží jednání je tím totiž stavěno na roveň jednání omezené lidské bytosti.⁴⁴

Na tuto výtku reaguje jiný model Božího jednání, který bychom mohli nazvat *udržovacím*. Tento model de facto rezignuje na zvláštní Boží zásahy do tohoto světa, aniž ovšem dospívá ke krajní konsekvenci, že se Bůh světa

41 Christoph Böttigheimer, Die Frage nach dem Handeln Gottes in der Welt als elementares Glaubensproblem, *Scientia et Fides* 4 (2016), 3–4.

42 Tamtéž, 5.

43 Tamtéž, 6.

44 Beintker – Philipps, *Handeln*, 48.

zcela vzdává. Ve světě je Bůh přítomen všepromokajícím způsobem: udržuje a nese svět jako celek.⁴⁵ Tuto trvalou přítomnost ve stvoření ovšem není možné vědecky objektivovat nebo ztotožnit s jednotlivými procesy přírodními či dějinnými.⁴⁶ Ve svém působení Bůh takřkajíc nedělá žádné rozdíly: nic partikulárně nepreferuje a nepodporuje, ale ani nic neodmítá a nesoudí. Tím je také do značné míry zbaven personálních rysů. Sice někteří stoupanci tohoto pojetí hovoří o Boží všeobjímající lásce, avšak ta se neprojevuje nějakými konkrétními intervencemi do světa.⁴⁷ Předností tohoto modelu je důraz na samostatnost a autonomii tvorů. Bůh jako nosný základ všech věcí sice udržuje věci v bytí, ale současně jim propůjčuje samostatnou dynamiku. Je ale zřejmé, že takto pojaté Boží působení je těžko slučitelné s biblickou představou Boha, který prosazuje svou vůli, vysvobozuje od zlého a podporuje život.⁴⁸

Boží jednání skrze slovo

Poslední model, kterému bych se rád věnoval zevrubněji, se pokouší vyhnout úskalím obou předchozích modelů a současně brát vážně kritiku tradiční nauky o prozřetelnosti. Podle něj Bůh do světa aktivně a partikulárně zasahuje, avšak nikoli skrytým řízením dějin, ale pouze svým slovem. Proto bychom tento model mohli nazvat *komunikativním*.

Günter Klein se pokusil doložit, že v Novém zákoně se prakticky nesečkáváme s takovým chápáním Boží (Kristovy) vlády, v němž Bůh vystupuje jako skrytý aktér za kulisami dějin, ovládající dějinné události či jednotlivé postavy. Taková představa fakticky degraduje lidi na pouhé figurky, které o své roli ani nevědí a nemohou jí přitakat. Ve skutečnosti je tomu právě naopak: Kristovo panství není skryté a nečitelné, ale zcela transparentní, protože se děje skrze Boží oslovení a lidskou odpověď na ně. Kristus

45 Gregor Etzelmüller, *Gottes Handeln in Geschichte. Eine realistische Vorsehungslehre, Kerygma und Dogma* 65 (2019), 234.

46 Böttigheimer, *Frage*, 9.

47 Etzelmüller, *Handeln*, 235.

48 Tomuto modelu se přibližuje také pohled, který zásadně zpochybňuje možnost teologie podávat výpovědi o kosmologických či dějinných skutečnostech a z toho důvodu považuje Boží jednání pouze za produkt náboženského výkladu světa a sebe sama. Srov. k tomu např. Christian Danz, *Wirken Gottes. Zur Geschichte eines theologischen Grundbegriffs*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007, 12.

vládne tam, kde lidé Kristu odpovídají ve víře a chvále, uznávají ho jako pána nad svými životy a prosazují jeho pokoj ve světě.⁴⁹ Boží vláda nad světem je tedy vázána výlučně na společenství věřících a jejich působení ve světě; žádné jiné „metody“ vlády Bůh neuplatňuje.⁵⁰ Přitom se nemusíme vzdát myšlenky, že Bůh stanovuje zlu v dějinách jisté hranice. Děje se tak ovšem nikoli násilnými zásahy, ale opět skrze slovo – kritické, varovné, napomínající, které upozorňuje na možné katastrofální následky lidských činů, a tím brání v jejich vykonání.⁵¹ Je jasné, že toto slovo může také zůstat nevyslyšeno a minout se svým účinkem.

Je-li Bůh ve svém slovu vždy odkázán na lidskou odpověď, dá se pak ještě vůbec hovořit o Boží vládě? Ta přece implikuje uplatňování moci, tedy jistých „donucovacích“ prostředků, jimiž se Boží vůle prosazuje, a ne pouze ohlašuje. Podle Edmunda Schlinka spočívá *creatio continua* v tom, že Bůh „nepřichází jen se svým nárokem, na který lidé tak či tak odpovídají, ale řídí také dějiny jejich odpovědí.“⁵² Boží manipulace s lidským rozhodováním by však byla opět projevem násilí, které je v rámci tohoto konceptu důsledně odmítnuto. Proto Bůh může nanejvýš zvat, přesvědčovat či napomínat. Bůh jistě není bezmocný, ale je ve svém jednání vždy odkázaný na lidskou rezonanci a dialog.⁵³ Jako příklad může posloužit příběh o Kainovi a Ábelovi: Bůh Kaina nejprve varuje, ale nakonec nezabrání tomu, aby vykonal vraždu. Podle Ralfa Miggelbrinka „biblická idea dějin spásy obsahuje ideu, fakticky překonávající teismus, že Bůh připouští vlastní závislost a možnost vlastního ztroskotání v lidských dějinách a jejich různých zvratech.“⁵⁴ Dramatické ztroskotání prožívá Bůh v Ježíšově smrti: Bůh jako všemohoucí Pán světa se zde fakticky podrobuje tomu, nad co je jako Bůh nekonečně vyvýšen.

Boží vláda nad světem, která se neopírá o násilí, ale o komunikaci, se může jevit jako riskantní a málo efektivní, avšak nakonec umožňuje trvalé

49 Günter Klein, *Über das Weltregiment Gottes. Zum exegetischen Anhalt eines dogmatischen Lehrstücks*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90 (1993), 263.

50 Tamtéž, 271.

51 Dietrich Ritschl, *Gott als Kritiker der Geschichte*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 9 (1996), 162.

52 Schlink, *Dogmatik*, 191.

53 Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.

54 Ralf Miggelbrink, *Können Christen von Glück reden?*, in: H. Bedford-Strohm (ed.), *Glück-Seligkeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, 92.

změny, které pouhým vnějším donucením není možné docílit. Gregor Etzelmüller se v návaznosti na H. Arendt snaží prokázat, že pravá moc vzniká tam, kde se lidé dobrovolně spojí a společně jednají, a proto jedině dobrovolná poslušnost vůči Božímu volání proměňuje svět.⁵⁵ Etzelmüller rozšiřuje reformační zásadu *sine vi, sed verbo*, která podle Augsburské konfese vyjadřuje způsob, jak Bůh řídí svou církev, na univerzální Boží jednání. Má-li si pojem Božího jednání uchovat svůj smysl, není možné, aby bylo redukováno pouze na izraelský lid a církev. Také ve světě Bůh působí skrze „přesvědčování, odhalování nových životních možností, ale také skrze námitku a kritiku, krátce: svým slovem.“⁵⁶ Boží jednání ve světě v tomto pojetí zůstává persuasivním řečovým aktem, který vstupuje do interakce s lidskou svobodou a odpovědností. Etzelmüller při tom rozlišuje slovo vnější (ztělesněné v Ježíši Kristu) a vnitřní, zaznívající i mezi lidmi mimo církev. Vnější slovo zůstává kritériem pro slovo vnitřní, ale obě slova sledují v dějinách stejný cíl: „transformaci společenských skutečností ve prospěch větší svobody a spravedlnosti.“⁵⁷

V této souvislosti se nabízí otázka, kterou je zde možné pouze nadhodit, zda lze pomocí komunikativního modelu popsat Boží jednání také v oblasti mimolidské. Někteří autoři se skutečně kloní k názoru, že dialog mezi Bohem a stvořením se v analogické a odstupňované podobě děje již v kosmickém a evolučním procesu, jako „aktivní informace“ či „hlas v pozadí“ vedoucí k vytváření komplexnějších forem.⁵⁸

Závěr

Vrátíme-li se k leuenberské definici prorocké funkce církve, zmíněné na začátku, zjišťujeme, že v komunikativním konceptu Božího jednání je jí přisouzena zásadní úloha. Proroctví zde můžeme chápat jako lidské tlumočení Božího apelu do konkrétní dějinné situace. Právě prorocké slovo je nezbytným předpokladem k tomu, aby bylo Boží oslovení vůbec zaslechnuto. Bůh totiž ve své vládě nad dějinami nedisponuje jinými prostředky než těmi, které mu dává k dispozici člověk tím, že se svobodně podřizuje Boží-

55 Etzelmüller, *Handeln*, 239.

56 Tamtéž, 240.

57 Tamtéž, 245.

58 Hans Kessler, *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*, Kevelaer: Butzon & Bercker, 2010, 134; Böttigheimer, *Frage*, 10.

mu hlasu a jedná podle něj. Boží moc se uskutečňuje výhradně tam, kde se lidé dobrovolně a vědomě staví do služeb jeho záměrům se světem. Bůh tedy jedná v dějinách pouze do té míry, v jaké se mu daří člověka inspirovat a motivovat.

Předností komunikativního modelu je, že v něm Bůh nijak neruší ani neomezuje lidskou svobodu; naopak je na ni přímo odkázán. Navíc se zdá, že je tento model slučitelný s přírodovědeckým poznáním, připustíme-li, že kauzalita lidského jednání se (alespoň zčásti) nachází v oblasti, která se vymyká empirickému zkoumání, a je proto pro přírodovědu nedosažitelná. Stoupencům komunikativního modelu se tedy podařilo učinit Boží jednání myslitelným, avšak daň, kterou za to bylo potřeba zaplatit, je podle mého názoru příliš vysoká.

1. Bůh přestává být svrchovaným vládcem světa, protože jeho moc se omezuje na pouhou (morální) výzvu, která může být – a taky velmi často bývá – odmítnuta či ignorována. Slavný výrok Dorothee Sölle, že „Bůh nemá žádné jiné ruce než ty naše“,⁵⁹ znamená v konečném důsledku, že Bůh předává svou vládu nad světem člověku.
2. Tím je zásadně ohroženo uskutečnění Božího spásného záměru. Je-li prosazování Božího pokoje a spravedlnosti odevzdáno do lidských rukou, je úspěch tohoto počínání zcela závislý na omezených lidských možnostech a silách. Za těchto podmínek je myslitelné, že spása v pozemských dějinách nikdy nedospěje do svého cíle. Naděje pro tento svět se nezakládá na očekávání Božího zásahu, který lidskou moc (a bezmoc) přesahuje, a proto je člověk nakonec odsouzen k tomu, aby důvody k naději hledal jedině v sobě samotném a svých vlastních zdrojích. Naděje se tak redukuje na pouhou důvěru v člověka a jeho schopnost poslechnout Boží volání.
3. Revidována musí být myšlenka Boží ochrany, která má v křesťanské zbožnosti tradičně pevné místo. Žádná transcendentní moc nemůže jednotlivého člověka ani lidstvo bezprostředně ochránit před útoky zla, které mohou být v krajním případě zcela zničující. Bůh vítězí nad zlem pouze do té míry, v níž člověk sám dává ve svém životě prostor lásce a uplatňuje ji ve svých vztazích.

⁵⁹ Dorothee Sölle, *Das Recht ein anderer zu werden*, in: *táž, Gesammelte Werke 1. Die Sprache der Freiheit*, Stuttgart: Kreuz, 2006, 184.

4. Stejně tak v rámci tohoto modelu nemá smysl Boha prosit o jakoukoli pomoc „zvenčí“. Modlitba se stává aktem přivlastnění Božího slova či poskytnutím prostoru Božím záměrům ve vlastních postojích a rozhodování.

Zásadní deficit komunikativního modelu spatřuji v chybějícím pneumatologickém zakotvení Božího jednání. Tento aspekt je přitom u některých starozákonních prorockých postav výrazný⁶⁰ a objevuje se i v souvislosti s Božím vedením v novozákonních příbězích.⁶¹ Důraz na přítomnost Ducha svatého v komunikativním dění by ozřejmil, že jak naslouchání a porozumění Božímu slovu, tak i jeho transponování do žité praxe je neseno Boží mocí a bez ní je nemyslitelné. Současně pneumatologie otevírá mnohem širší spektrum Božích možností jednání a neuzavírá je do rigidního rámce pouhého persuasivního aktu. Úvahy ubírající se tímto směrem by nakonec mohly přinést přehodnocení samotného pojmu Boží komunikace se světem a zdůvodnit jeho celostní chápání.

Mgr. Ondřej Kolář, Ph.D.

Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta

Černá 9, pošt. příhr. 529

115 55 Praha 1, Česká republika

kolar@etf.cuni.cz

⁶⁰ Opakovaně se motiv vedení Duchem objevuje u proroka Ezechiele, srov. např. Ez 2,2; 3,12.14.24; 8,3 atd.

⁶¹ Sk 8,29; 10,19; 11,12; 13,2 atd.

Recenze

Ivana Noble – Zdenko Šírka (eds.): **Kdo je člověk? Teologická antropologie ekumenicky**, Praha: Karolinum, 2021, 433 stran, ISBN 978-80-246-4779-1

Ak má akákoľvek antropologická rozprava o tom, kto je človek, priniesť konštruktívne výsledky, tak jej nevyhnutnou súčasťou by mal byť dialóg a spoločný priestor pre diskusiu. O to viac v súčasnej teológii, pre ktorú je dôležité viesť otvorený dialóg so spoločenskými vedami, históriou a filozofiou. Prínosom týchto vedných disciplín je totižto to, že poukazujú na človeka ako na bytie v čase, ktoré si vzhľadom na smrť a večnosť uvedomuje svoju radikálnu konečnosť a kvôli tomu hľadá vo svojom živote zmysel. Človek podľa nich zároveň nie je izolovaný, ale je formovaný rôznymi kultúrnymi vplyvmi, ktoré ovplyvňujú jeho rozhodnutia a perspektívu, a ako dynamická bytosť orientovaná na budúcnosť sa snaží o dosiahnutie plnosti bytia.

Na tieto dôrazy, ale aj mnohé iné, poukazuje tiež kolektívna monografia s názvom „Kdo je člověk“ od editorov Ivany Noble a Zdenka Šírku, ktorá je výsledkom ekumenickej spolupráce 18 teológov a teologičiek zaoberajúcich sa ľudským bytím z perspektívy teologickej antropológie v kontexte rôznych kresťanských tradícií (protestantskej, rímsko-katolíckej, pravoslávnej, evanjelikalnej či husitskej). Už z obsahového hľadiska ide preto o knihu, ktorá predstavuje jedinečnú a hodnotnú publikáciu, nakoľko čitateľa oboznamuje s rôznymi teologickými pohľadmi na človeka.

Výnimočnosť publikácie podčiarkuje tiež jej medziodborové spracovanie. V jednotlivých kapitolách sa pretavujú poznatky z oblasti biblistiky, systematickej a praktickej teológie, religionistiky, kresťanskej spirituality, náboženskej filozofie, politickej teológie či etiky. Kniha celkovo pozostáva z 344 strán a okrem 14 kapitol obsahuje predhovor, úvod, ktorý čitateľa vovádza do problematiky, oboznamuje so základnou metódou jej spracovania a stručným obsahom kapitol, následne je to doslov, podakovanie, zoznam použitej literatúry a informácie o jednotlivých prispievateľoch.

Tematicky je monografia rozdelená do dvoch častí. Prvá časť s názvom „Rodíme sa do života, který tu byl před námi“ pozostáva z 5 kapitol a pracuje s existenciálnou hermeneutikou zameriavajúc sa na otázku „ako“ – ako nachádzame človeka, ako je človek situovaný a aké prostriedky mu pomáhajú pri seba porozumení. Táto časť v podstate vypovedá o tom,

že človek je „vrhnutý“ do života a ten sa rôznymi spôsobmi (cez vzťahy, reč, príbehy, rituál, symboly) podieľa na jeho formovaní.

Prvá kapitola od Tima Noble konkrétne poukazuje na človeka ako vzťahovú bytosť. Noble si tu všíma, ako prílišný dôraz na osobu a autonómiu ohrozuje vzťahové chápanie človeka, nebezpečenstvo, kedy sa zo vzťahov môže stať modla, a tiež spôsob, ako narušené vzťahy korigovať. Pre čitateľa je podstatné uvažovanie o človeku ako o slobodnej osobe vo vzťahu, kde sa sloboda prejavuje v solidarite a v láske voči druhému človeku, v rešpektovaní hodnoty ľudskosti. V tejto súvislosti Noble nadväzuje na dielo Nikolaja Berďajeva, Emmanuela Mouniera a Emmanuela Levinasa.

Druhá kapitola od Zdenka Šírku pojednáva následne o človeku ako rečovej bytosti, ktorá práve prostredníctvom reči vstupuje do vzťahov. V tejto časti sa Šírka opiera o hermeneutickú filozofiu Martina Heideggera a Hansa-Georga Gadamera, podľa ktorých človek cez reč sprostredkúva svoju skúsenosť so svetom, uchopuje ňou podstatu vecí a bytostí vo svojom okolí a ktorí reč vnímajú ako prirodzený svet človeka, ako jeho domov, v ktorom človek odhaľuje svoje vlastné bytie.

Na to, že z teologického hľadiska nestačí o ľudskej identite hovoriť len z hľadiska rečovosti, poukazujú v tretej kapitole Pavel Hošek a Pavol Bargár, ktorí nadväzujú na predchádzajúce dve kapitoly rozpravou o naratívnej identite. Z definície naratívnej identity vyplýva, že si človek na základe zážitkov, skúseností, situácií či rozhodnutí v živote vytvára určitý zmysluplný príbeh, ktorý mu pomáha pri sebaepochopení. Hošek a Bargár však poukazujú aj na iné príbehy a hlavne Boží príbeh, ktorý sa podieľa na utváraní ľudskej identity, a ako dané príbehy pomáhajú človeku rásť a dozrievať po osobnej, morálnej a duchovnej stránke.

Štvrtá kapitola prehľbuje poznatky o kresťanskej identite z hľadiska rituálu. Tabita Landová a Michaela Vlčková sa v tejto časti zaoberajú rituálom ako materinským jazykom náboženstva, prostredníctvom ktorého človek vyjadruje svoju vieru v Boha a v ktorom dochádza k prepojeniu zmyslového a duchovného sveta. Človek ako *homo ritualis* tak môže cez rituál, v ktorom dochádza k prepojeniu reči, symbolu a symbolického konania, zdieľať svoju skúsenosť s druhými a byť tak Božím príbehom nielen oslovený, ale do neho aj vtáhaný a ním formovaný.

Piata kapitola následne upriamuje pozornosť na človeka ako symbolické bytie a uzatvára tak prvú časť kolektívnej monografie. Ako uvádza Kateřina

Kočandrle Bauer, človek je ako symbol spojením viditeľného a neviditeľného, telesného a netelesného. Človek je ako obraz Boží preto mostom medzi stvorením a Bohom. Symbol zároveň prináša rovnováhu do rôznych aspektov ľudskej existencie (v psychosomatickej a sociálnej rovine, vo vnímaní času, či pri poznávaní). Zachovanie rovnováhy medzi zmyslovým svetom a transcendentnom si však zo strany človeka vyžaduje jeho angažovanosť, ktorá je založená na slobode a zodpovednosti.

Druhá časť knihy s názvom „J sme těmi, kterými se stávame“ pracuje s hermeneutickou ontológiou a pýta sa, „kto“ je človek a čo robí človeka človekom. Otvára ju zvyšných 9 kapitol, v ktorých sa autori a autorky zameriavajú na nejednoznačnú cestu človeka od stvorenia k deifikácii (vrasť do jednoty s Bohom), na ktorej človek nie je len „vrhnutým“ do sveta, ale svoj život aj sám rozvrhuje. Centrom pozornosti je tu človek stvorený na obraz a podobu Božiu, odcudzenie a vykúpenie človeka, etická dimenzia, gender problematika, človek vo svete, cirkev a eschatológia.

Šiesta kapitola konkrétne pojednáva o človeku stvorenom na Boží obraz (*tselem*), ktorý dorastá do Božej podoby (*demuth*). Ivana Noble tu na základe procesu humanizácie a deifikácie poukazuje na človeka ako dynamic-kú bytosť otvorenú budúcnosti, ktorá sa rozvíja a dorastá k dokonalosti. Zároveň však poukazuje na hriech, ktorý proces dorastania komplikuje, ale tiež na Božiu pomoc v podobe Krista, ktorý daný proces završuje.

V siedmej kapitole sa následne Mireia Ryšková zameriava podrobnejšie na odcudzenie človeka vo všetkých rovinách ľudskej existencie, jeho vykúpenie, a teda obnovu Božieho obrazu v človeku prostredníctvom Krista, ktorý je prototypom „nového človeka“, a taktiež na človeka ako obraz Krista.

Ôsma kapitola od Denisy Červenkovej sústreďí pozornosť na človeka ako rozlišujúceho tvora, pre ktorého je proces rozlišovania dôležitý nielen v rovine vzťahov či ľudského konania, ale tiež v rámci vnútorného prežívania človeka a zvlášť pri dosahovaní plnosti ľudskosti. Schopnosť rozlišovať je pritom komplikovaným procesom a vyžaduje si Božieho Ducha, ktorý človeka pri posudzovaní sprevádza a túto jeho schopnosť ďalej rozvíja.

Deviata kapitola sa sústreďí na etickú dimenziu človeka a zaoberá sa otázkou, ako má z etického hľadiska človek ako vzťahová bytosť konať a podľa čoho sa má orientovať pri voľbe konkrétneho jednanja. Ondřej Fischer a Libor Ovečka v tejto súvislosti uvažujú o hodnotách a cnostiach, ktoré sú súčasťou normatívneho systému človeka, a tiež o slobode, zodpovednosti a ľudskej dôstojnosti.

Desiata kapitola od Ivany Noble a Kateřiny Kočandrlé Bauer skúma, do akej miery sa rod (gender) podieľa na utváraní teologickej identity človeka. Autorky sa tu zaoberajú problematikou rodu z hľadiska Písma a tradície, feminizmu a rodových/gender štúdií a upriamujú pozornosť na dogmatický a pastorálny prístup k rodu vo vzťahu ku konečnému naplneniu človeka.

Jedenásta kapitola sa zaoberá človekom ako tvorom obývajúcim krajinu, ktorého krajina utvára, je pre neho miestom stretávania sa so sebou samým, s inými ľuďmi a s Bohom, je priestorom, ktorý človek kultivuje, a tým sa podieľa spolu s Bohom na stvoriteľskej činnosti. František Štěch tu opisuje krajinu tiež ako svedka Božieho a ľudského pôsobenia vo svete a ako zaslúbený domov.

V dvanástej kapitole Petr Jandejsek pojednáva o človeku ako o politickej bytosti stvorenej pre spoločenstvo (*polis*), v ktorom sa človek plne realizuje. *Polis* tu predstavuje miesto, v ktorom sa na základe slobodného ľudského konania uskutočňuje spoločenské dobro a zachováva sa život. Kapitola tiež analyzuje hrozby, ktorým čelí *polis*, ich dopad a záchranu prostredníctvom Ducha Svätého osloboditeľa.

Trinásta kapitola sa zaoberá ľudskou existenciou vo vzťahu k času. Ondrej Kolář a Martin Vaňáč tu spoločne uvažujú o človeku ako o dejinnej a tiež eschatologickej bytosti túžiacej v živote po naplnení, no z hľadiska času čeliacej vlastnej telesnosti a smrteľnosti. Z kresťanského hľadiska tu má preto pre človeka význam lineárne smerovanie času prejavujúce sa v zaslúbení vzkriesenia, večného života a Božieho kráľovstva, ktoré transcendujú prítomnú existenciu človeka a vedú k obnove všetkých vzťahov, v ktorých sa človek nachádza, a k dosiahnutiu jednoty s Bohom.

Štrnásť kapitola od Viorela Comana sa napokon sústreďí na človeka ako ekleziálnu bytosť, ku ktorej duchovnému vývoju dochádza v spoločenstve viery – v cirkvi. V cirkvi, kde je človek ako tajomná bytosť povolanej k deifikácii, aby ako kňaz stvorenia priviedol do spoločenstva s Bohom nielen seba, ale aj celé stvorenie.

Je zrejmé, že z obsahového hľadiska jednotlivé kapitoly na seba nadväzujú, dopĺňajú sa a tiež sa vzájomne usmerňujú. Je v nich zachovaná kontinuita a postupným čítaním sa pred čitateľom odhaľuje komplexný pohľad na človeka. Kniha pritom nadväzuje pri tematickom spracovaní danej problematiky z hľadiska teologickej antropológie na vybraných autorov a reprezentatívne smery druhej polovice 20. storočia a začiatku 21. storočia. Čitateľ má tak možnosť spoznať súčasnú diskusiu v teologickej antro-

pológii, s ktorou sa nespájajú len jednoznačné odpovede, ale aj mnoho otázok, na čo poukazujú aj samotní autori a autorky kolektívnej monografie. Jednou zo vznesených otázok je napr. rodová/gender problematika v súvisi s utváraním ľudskej identity a jej význam v teológii. Iným príkladom môže byť zase rozprava o človeku ako politickej bytosti, resp. o politickom rozmere ľudského života. Opätovné čítanie textu navyše umožňuje čitateľovi preniknúť viac do hĺbky textu a klásť si aj otázky, ktoré síce priamo v texte nezaznievajú, ale samotný text k nim priamo nabáda a motivuje tak čitateľa k ďalšiemu uvažovaniu.

Keďže má publikácia ekumenický charakter, vyvstáva tiež otázka, či sa kvôli hľadaniu spoločného rytmu a názorového súzvuku medzi jednotlivými cirkvami neobetujú konkrétne nuansy, ktoré jednotlivé kresťanské teológie a tradície so sebou prinášajú.

Príkladom je napr. pojem deifikácie/*theosis*, ktorý je charakteristický pre východnú tradíciu a ktorého používanie v publikácii vedie k dojmu, že je stotožňovaný s pojmom „posvätenia“ typického pre protestantské prostredie (s. 124 a 300). Pri hlbšej analýze zmienených teologických pojmov je ale zjavné, že *theosis* a posvätenie majú síce spoločné styčné body, ide však o pojmy, ktoré majú vo svojich vlastných teologických systémoch iný význam. Samotný pojem *posvätenie* nemá v protestantskom prostredí ako takom jednotné pochopenie, preto by bolo pre porozumenie čitateľa nápomocné ujasnenie daných teologických pojmov a prípadne aj kontroverzií, ktoré sa ohľadom nich vyskytujú v ekumenicko-teologickom dialógu medzi teológmi rôznych kresťanských tradícií. V tejto súvislosti by bolo prínosné spomenúť fínsku školu, ktorú reprezentuje Tuomo Mannermaa a ktorej hlavným zámerom je práve pochopenie *theosis* u Luthera, a teda aj v luteránskej či evanjelickej a protestantskej teológii vo všeobecnosti.

Celkovo je však monografia zdarnou publikáciou, ktorá čitateľa neobohatí len po obsahovej stránke, ale taktiež z hľadiska autenticity – konkrétne, že autori a autorky uznávajú a poukazujú na problémy, ktoré sa s publikáciou daného charakteru viažu, no zároveň sú odvážni v dobe fragmentovanej teológie sadnúť za spoločný stôl a dané dielo vytvoriť. Kniha „Kdo je človek?“ teda určite osloví ako českého, tak aj slovenského čitateľa, ktorý sa zaujíma o súčasný prístup k človeku v teologickej antropológii a teológii vôbec.

Adriána Belanji Biela

David L. Eastman: **Early North African Christianity: Turning Points in the Development of the Church**, Michigan: Baker Academic, 2021, ISBN 978-1-5409-6367-3

Autor monografie, Američan David L. Eastman, je odborník v oblasti raného afrického křesťanství v současnosti působící na Yale University. Jeho nejnovější dílo nese název *Early North African Christianity: Turning Points in the Development of the Church*. Poměrně útlá kniha je strukturována do pěti částí, z nichž každá má tři kapitoly. V úvodu Eastman vysvětluje, co v prvních desetiletích existence křesťanství znamenala Afrika, oblast jeho odborného zájmu. Rozhodně nešlo o celý kontinent, ani o celou jeho severní část; šlo o severní pobřeží dnešní Libye, Tuniska, Alžírsko a Maroka, které Římané nazývali Římská Afrika nebo jen Afrika. V té době ono označení nezahrnovalo žádnou oblast jižně od Sahary, ale ani Egypt, který byl nahlížen samostatně. Před Římany tuto oblast ovládalo Kartágo, které rovněž dalo světu několik výjimečných teologů. Po stručném vymezení oblasti autor zdůrazňuje, že křesťanství bylo v Egyptě a Římské Africe přítomno od samého počátku své existence. Vedle známé skutečnosti, že prvním hlasatelem Krista v Egyptě byl evangelista Marek, Eastman doplňuje, že podle rané tradice cestoval evangelista Matouš podél Nilu jižním směrem až do Etiopie (s. 5), kam se křesťanství dostalo ihned po svém vzniku (Sk 8, 26–40), oblast brzy ovládlo a dodnes je tam většinovým náboženstvím.

V první kapitole se autor věnuje prvním křesťanským mučedníkům ve sledované oblasti Římské Afriky. Připomíná, že Římané pronásledovali a také zabíjeli první křesťany z důvodu, že křesťané nechtěli uctívat tradiční římské bohy, odmítali římský patriotismus, a proto byli nazíráni jako ohrožení římského způsobu života, neboť rozlícení bohové, jimž nebylo správně obětováno, hrozili nebezpečím celému impériu. Římané viděli v křesťanech ateisty. Dále se rozšířilo tvrzení, že křesťané pojídají lidské maso a dopouští se incestu. Eastman ovšem zdůrazňuje, že pronásledování křesťanů v Římské Africe bylo lokální a spíše výjimečné, rozhodně nikoli trvalé a po celé oblasti rozšířené. Vedle pomluv o křesťanském kanibalismu a incestu se ovšem později rozšířily také zprávy o tom, že křesťané téměř vůbec pronásledování a popravování nebyli a jejich historiky o mučednících jsou smyšlené, aby posílili věrohodnost své víry, za niž neváhali pokládat životy.

Eastman uvádí oba extrémní na pravou míru a dokládá historická fakta konkrétním příběhem dvou mladých žen Perpetuy a Felicity, které zemřely

v Kartágu v roce 202 nebo 203 jako křesťanské mučednice. Dále v první části autor otevírá problematiku montanismu, který se v Římské Africe rozšířil na konci 2. století. Vůdce hnutí – Montanus – tvrdil, že obdržel zvláštní zjevení od Ducha svatého. Sami Montanovi následovníci své hnutí nazývali Nové proroctví (s. 28).

Druhá část monografie je věnována africkému velikánovi raně křesťanského myšlení Tertullianovi (145–220), pocházejícímu z Kartága, který byl rovněž obhájcem montanistů a velmi pravděpodobně do tohoto hnutí sám vstoupil. Eastman v kapitole věnované Tertullianovi nepřináší nové poznatky, které by český čtenář neměl již k dispozici v bohaté literatuře věnované patristice, přesto je jeho souhrn kvalitní. Autor se věnuje zejména polemice otce latinské teologie s modalisty a obhajobě božství Ducha svatého.

Třetí část díla je věnována dalšímu velikánovi raně afrického křesťanství Cypriánovi z Kartága. První kapitola třetí části odhaluje, co je hlavním přínosem celé knihy: tím jsou po mém soudu právě první kapitoly každé z pěti částí, neboť v těch autor vždy zasazuje postavu, které se věnuje, do kontextu dané doby a místa. Čtenáře tak velmi nenásilně uvede do problematiky a zaujme. V těchto pěti prvních kapitolách spatřuji hlavní přidanou hodnotu celé monografie. Kapitola uvádějící do života v Kartágu v době působení Cypriána čtivě představuje náboženské akcenty tehdejších římských císařů. V následujících dvou kapitolách o Cypriánovi se Eastman věnuje především sporu o překřtívání (s. 90) a Cypriánově mučednické smrti.

Čtvrtou část monografie Eastman věnoval donatismu. Otevírá ji představením velkého pronásledování afrických křesťanů za císaře Diokleciána. Část věnovaná kontroverzi donatismu je zpracována velmi dobře a v jejím závěru již autor do kompozice monografie zve největšího z afrických křesťanských myslitelů sv. Augustina. Celá kniha je protkána kvalitní obrazovou přílohou zobrazující dochované mozaiky z římských staveb sledované oblasti a období. Motivy na těchto mozaikách se přímo vztahují k tématu, a zprostředkovávají tak čtenáři kontakt s dobou a místem. Obrazovou přílohu pokládám za další z přidaných hodnot monografie.

Závěrečná pátá část knihy je věnována sv. Augustinovi. Autor nabízí solidní uvedení do myšlení afrického velikána i čtivě zasazení jeho života do kontextu tehdejší kulturně vyspělé Afriky (s. 143). Obrazová příloha opět velmi dobře doplňuje a oživuje text.

Eastman se snažil prokázat, že africké křesťanství stojí na pevné tradici dvou tisíc let a na kontinentu je přítomno od samého počátku své existen-

ce. Často se při tom klade důraz pouze na Egypt – Eastman ale dokládá, že vedle Egypta hrála klíčovou úlohu ve formování raného křesťanství a rané křesťanské teologie také Římská Afrika. Kniha je se svými sto sedmdesáti čtyřmi stranami velmi stručná a oblast by jistě zasloužila mnohem podrobnější zpracování, ovšem jako úvod či přehled dané oblasti a období jistě čtenáři dobře poslouží. Celkový dojem pozvedá čtivá angličtina, jasná myšlenková linie a kvalitní obrazová příloha.

Ondřej Havelka

Tomáš Halík: **Odpoledne křesťanství (odvaha k proměně)**, Praha: NLN, 2021, 266 stran, ISBN 978-80-7422-824-7

Odpolednem křesťanství zveřejnil Tomáš Halík svoje *opus magnum* čili masterpiece. Jakákoli Halíkova nová knížka vzbuzuje vždy pozornost, tentokrát jde o určitou syntézu či sumář. Věnování papeži Františkovi je jasnou přihláškou k jeho reformnímu programu a pokusem některá témata tohoto pontifikátu utřídit a interpretovat. Jako laureát Templetonovy ceny se náš český myslitel nemusí obávat, že by nevznikaly překlady. To vše se děje a je to tak dobře. Česká teologie z pera Tomáše Halíka přispívá do celosvětové diskuse. Tím spíše bychom ji měli věnovat pozornost i na národním půdorysu.

Název a pojetí knihy přejal autor z analytické psychologie C. G. Junga. Podle Halíka se církev nachází právě v této fázi svého vývoje, tj. ve zralé fázi. Po polední krizi, která měla epicentrum ve střední a západní Evropě a vedla k reformaci a vnějšímu rozkolu, jakož i k pozvolnému institučnímu úpadku, je nyní církev volána na hlubinu. Křesťanstvo je unavené, opotřebené, ale nikoli bez zaslíbení. *Religio* (náboženství) se může odvozovat nejen od *religare* (vázat, tedy náboženství jako společenské pojítko), ale i od *relegere* (znovu číst). Právě k novému, důkladnějšímu čtení, k nové hermeneutice křesťanství autor vybízí. Za příklad mu slouží evangelijní perikopa o tom, jak Ježíš ponouká své učedníky, zkušené rybáře, kteří jsou frustrováni neúspěchem, k tomu, aby zajeli na hlubinu...

Církev a její víra je křesťanská, nakolik je velikonoční. Je třeba spolu s mystikou projít „kontemplativní vyprahlost“ a v „nahé víře“ nechat probudit její skutečné jádro (s. 99). Víra, která takto vstává z mrtvých, musí leccos nechat za sebou. A to dnes znamená kenoticky se oprošťovat od klerikalismu a jakékoli formy triumfalismu. Problém sexuálního zneužívání

Halík srovnává se skandály se zneužitím odpustků ve vrcholné fázi středověku. Celibát se podle něj jednou vrátí znovu tam, odkud vzešel – do klášterních komunit.

Podle Halíka církev až příliš dlouho moralizovala, nyní jde o to uplatnit terapeutický potenciál víry (s. 14). Celkově autor sází na vyzrávání církve i její víry a duchovní zkušenosti. Obzvláště podtrhuje roli spirituality. Obrat od náboženství ke spiritualitě zdůrazňuje natolik, že jsem nakloněn dodat: pojem spiritualita je až příliš zředěný, proč raději nemluvit o víře, o patosu víry, o žáru víry? Halík to zohledňuje, ale pořád tenduje k trochu módnímu pojmu spiritualita.

Pro evangelického čtenáře může být zajímavé, že autor se pojmově blíží k luterskému slovníku. Ne snad, že by tvrdil, že křesťan je *simul iustus et peccator*, ale říká něco podobného, totiž že je *simul fidelis et infidelis*.

Některé Halíkovy věty se snad ujmou i v našem diskursu. Např. že je třeba přejít od katolicismu ke katolicitě, nenakupovat u prodavačů laciných jistot nebo se učit eschatologické trpělivosti.

V knize se mluví o třetím osvícenství i o třetím ekumenismu (s. 149). Obojí spolu souvisí. První ekumenismus se týká křesťanských církví, druhý vztahu k jiným náboženstvím, třetí je naše relace k sekulárnímu humanismu, který sám prošel několika fázemi. Je třeba číst znamení doby, pěstovat kaiologii, jak zdůrazňuje autor. Před tím bych ale trochu varoval. Jedna věc je prorocky promluvit, druhá věc snažit se na proroka vyškolit a na něj se pasovat. Číst znamení doby můžeme, aniž bychom se zabředávali do „kaiologie“, jejíž kritéria a metodologii autor stejně dostatečně nerozvíjí. Třebaže navrhuje, aby kultura jako médium hledání smyslu byla považována za legitimní předmět teologického výzkumu. To však je přinejmenším sto let takřka samozřejmostí. Stejně jako důraz na veřejně angažovanou teologii (*public theology*).

Halík staví vedle sebe čtyři výměry církve, které považuje za relevantní v naší době a vzájemně komplementární (s. 218nn). Za první: *Církev jako putující Boží lid*. Zde navazuje na Izrael, 2. vatikánský koncil a klade důraz na dějinnost. Za druhé: *Církev jako škola života a moudrosti*. Důraz klade na hledání Hospodina, na předávání toho, co církev sama již strávila a vyčutnala – *contemplata aliis tradere*, výchovu k promyšlené a zralé víře. Český protestant si nemůže nevzpomenout na důrazy Husovy a Komenského. Za třetí: *Církev jako polní nemocnice*. Tu přejímá definici papeže Františka. Zde si zase luterský evangelík připomene, že Luther přirovnal

církev k lazaretu. Křesťané se dotýkají proměněných Kristových ran (nómen, ómen, nepřehlédnutelný „tomášovský“ akcent), aby mohli léčit rány světa. Za čtvrté: církev by měla podle Halíka vytvářet *ohniska adorace a kontemplace*, ostrůvky duchovní obnovy. Podle něj se nejspíš tradiční farní soustava zhroutí, ale o to větší význam budou mít jak centra modlitby a kontemplace, tak služba duchovního doprovázení.

Odpoledne křesťanství, i když nestihla reflektovat běsy ruského útoku na Ukrajinu, je kniha, která může pomoci porozumět naší době i poslání církve v ní. Snaží se z pozic křesťanství dodat současníkům a soupeřníkům naději a smysl. Namísto křečovitě umanutosti zachraňovat církevní struktury volá své čtenáře k ponoru ve víře, k jejímu hlubšímu promýšlení, prožívání a vyzářování.

Martin T. Zikmund