

TEOLOGICKÁ REFLEXE

1/2014

2014

- Lýdie Kucová* *Novodobé české překlady
a textová kritika knih
Samuelových*
- Martin Dostál* *Burton L. Mack a kynická
hypotéza*
- Jiří Hoblík* *Filosof Iústinus proroky
motivovaný*
- Tomáš Živný* *Bůh namísto Otec*
- Martin Horák* *Lutherova kázání na žalmy*

Teologická REFLEXE

1

ROČNÍK XX

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Univerzita Karlova v Praze – Evangelická teologická fakulta

Redakční rada: doc. Dalibor Antalík, Dr.; prof. Dr. Josef Dolista, Ph.D., Th.D.;

prof. Lenka Karfíková, Dr. Theol.; prof. ThDr. Jan Štefan;

doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D.; doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D.;

doc. ThDr. Martin Wernisch

Odpovědný redaktor: Filip Čapek, Th.D.

Zástupce: Prof. ThDr. Pavel Filipi

Technická redakce: Blanka Košáková

Návrh obálky, graf. úprava: Daniel Trojan

Sazba: Petr Kadlec

Tisk: OFTIS Ústí nad Orlicí

Doporučená cena jednoho čísla: 79 Kč

Roční předplatné: 150 Kč, pro studenty teologie a seniory 100 Kč,

pro zahraničí 13 Euro (Evropa), 20 USD (ostatní)

Vychází dvakrát ročně po 112 stranách

Adresa redakce:

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

Telefon: 221 988 406 – redakce

221 988 601 – administrace

Fax: 221 988 215

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz – redakce

tr-adm@etf.cuni.cz – administrace

Informace a pokyny pro autory najdete na <http://web.etf.cuni.cz/TR-1.html>

This periodical is indexed in *Religion index one: Periodicals, the Index to Book Reviews in Religion, Religion indexes: RIO/RIT/IBRR 1975 – on CD-ROM,* and the *ATLA Religion Database*, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606

E-mail: atla@atla.com

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

Toto číslo vychází s podporou Nadačního fondu Věry Třebické-Řivnáčové.

Upozornění pro předplatitele

Úhrady předplatného poukazujte na běžný účet číslo 51-1087550287/0100 u Komerční banky, Spálená 51, 110 00 Praha.

Při platbě uvádějte vždy variabilní symbol – číslo na štítku s Vaší adresou.

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

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

Podávání poštovních zásilek povolila Česká pošta, s. p., odštěpný závod Praha, č.j. nov. 5161/95 ze dne 5. 5. 1995

OBSAH

ČLÁNKY AUFSÄTZE • ARTICLES

- Lýdie Kucová* 5
NOVODOBÉ ČESKÉ PŘEKLADY A TEXTOVÁ KRITIKA KNIH SAMUELOVÝCH
 RECENT CZECH BIBLE TRANSLATIONS AND TEXTUAL CRITICISM OF THE BOOKS OF SAMUEL
- Martin Dostál* 21
BURTON L. MACK A KYNICKÁ HYPOTÉZA
 BURTON L. MACK AND THE CYNIC HYPOTHESIS
- Jiří Hoblík* 53
FILOSOF IÚSTINOS PROROKY MOTIVOVANÝ
 IOUSTINOS – EIN DURCH DIE PROPHETEN INSPIRIERTER PHILOSOPH
- Tomáš Živný* 69
BŮH NAMÍSTO OTEC
 GOD INSTEAD OF FATHER
- Martin Horák* 83
LUTHEROVA KÁZÁNÍ NA ŽALMY
 PSALMENPREDIGTEN LUTHERS

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

Mynářová, J. – Dušek, J. – Čech, P. – Antalík, D. (eds.): *Starověký přední východ a jeho písemnictví*

Filip Čapek 100

Práce přijaté a obhájené v roce 2013 102

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Mgr. Martin Dostál, UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55 Praha 1, dostal_martin@seznam.cz

Doc. Jiří Hoblík, Th.D., Filozofický ústav AV ČR, Na Florenci 3,
110 00 Praha 1, jirhob@seznam.cz

Mgr. Ing. Martin Horák, Lidická 719/79, 602 00 Brno,
m.g.horakovi@gmail.com

MTh Lydie Kucová, Ph.D., Rybalkova 178/15, Praha 10, 101 00,
kucova@itbs.eu

Mgr. Tomáš Živný, UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55 Praha 1, zivny@luther.cz

NOVODOBÉ ČESKÉ PŘEKLADY A TEXTOVÁ KRITIKA KNIH SAMUELOVÝCH¹

Lýdie Kucová

RECENT CZECH BIBLE TRANSLATIONS AND TEXTUAL CRITICISM OF THE BOOKS OF SAMUEL: The article reviews recent Czech Bible translations, all published in 2009 (Czech Study Translation; Translation for the 21st Century and Jerusalem Bible), in the light of textual criticism of the Bible. A biblical sample for this study, which also includes comparison with the older Czech Ecumenical Translation of the Bible (1979) and modern Bible translations into some other languages (English, German and Slovak), is taken from the first fifteen chapters of the first book of Samuel. The study demonstrates that markedly different approaches to the text of the Bible appear among the new Czech Bible translations, from the ones strictly adhering to the Masoretic text (thus Czech Study Translation) to those that include a number of ancient variants where the Masoretic reading appears to show traces of secondary development (thus Translation for the 21st Century and Jerusalem Bible). The investigation underlines that the results of modern text-critical studies will remain relevant for any future translations or revisions of current translations of the richly diverse biblical text in the books of Samuel.

Český ekumenický překlad Bible, dílo předních českých biblistů 60. a 70. let minulého století, si za dobu své existence vydobyl v české církevní oblasti pevné postavení. Nabídka překladů Bible v českém jazyce se v uplynulých letech rozrostla o několik dalších, čímž se otevírá pro studium biblických textů z hlediska jejich translace do českého jazykového prostředí široké pole. Tato studie chce na příkladu moderních českých překladů poukázat na

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci finanční podpory grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

možnosti i úskalí překládání starověkého textu, jakým jsou biblické knihy Samuelovy.² Zvláštní zřetel je věnován oblasti textové kritiky. Ve studii jsou vedle českých překladů pro širší kontext zahrnuty také cizojazyčné překlady, a to anglický, německý a slovenský.³

Před vlastním studiem knih Samuelových z pohledu textové kritiky v českých překladech je nutné stručně zmínit povahu původních textů těchto biblických knih v podobě, v jaké byly dochovány. Tradiční hebrejský text knih Samuelových, kompletně zachovaný v kodexech Aleppo a Leningradensis, je nazýván masoretským textem. Jméno nese podle tradentů (Masoretů), kteří o tento text pečovali a anotovali jej. Tato verze se stala v judaismu standardním hebrejským textem. V masoretské písařské tradici se text knih Samuelových nedochoval ve zcela dobrém stavu. Do značné míry je text

² České překlady zahrnuty do této studie jsou *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Ekumenický překlad*, 8. vyd. (1. opravené vyd.), Praha 2001 (dále ČEP), známý pod názvem Český ekumenický překlad (poprvé vydán v roce 1979 bez deuterokanonických knih a následně revidován v letech 1979–1984 a 1998–2000); *Bible. Český studijní překlad*, Praha 2009 (dále ČSP); *Bible. Překlad 21. století*, Praha 2009 (dále B21) a *Jeruzalémská bible*, Praha 2009 (dále JB). V roce 2011 byl vydán překlad *Slovo na cestu*, obdoba anglické *The Living Bible*. Od ostatních překladů se liší tím, že překlad Starého zákona, tedy také knih Samuelových, vychází z anglické předlohy. Poněvadž se jedná o velmi volný, parafrázovaný překlad Bible, který má blízko k adaptačnímu postupu v komunikaci starověkého díla, nebyl zahrnut do této studie. Blíže k překladu *Slovo na cestu* (k vydání ještě bez zahrnutí Starého zákona), viz Bartoň, „Nový zákon mezi překladem a parafrází (příspěvek k dějinám moderního českého biblického překladu)“, *Teologická revue* 80 (2009), č. 1–2, s. 4–25.

³ Z cizojazyčných anglických překladů byl ke srovnání vzat překlad *The New Revised Standard Version*, Oxford 1990 (dále NRSV), jenž je považován za „nejekumeničtější ze všech anglických překladů Písma“ (Bruce M. Metzger, *Starověké a anglické překlady Bible*, Praha 2010, s. 127) a je široce používán v akademických kruzích a ve Spojeném Království také napříč denominacemi. Z německých překladů byl zvolen revidovaný Lutherův překlad *Revidierte Lutherbibel*, Stuttgart 1984 (dále LUT), standardní biblický překlad v německy hovořícím prostředí, jenž v roce 1999 doznal pouze menších úprav dle nových pravidel německého pravopisu; ze slovenských pak *Biblia. Slovenský ekumenický překlad*, Banská Bystrica 2008 (dále SEP), nejnovější dílo slovenských biblistů církví sdružených v Slovenské biblické společnosti.

porušený a z hlediska textově-kritického velmi problematický. Obsahuje množství vad haplografického rázu způsobených opisováním textu. I přes tuto nedokonalost je masoretský text pokládán za vcelku čtivý.⁴

Významným starověkým svědectvím knih Samuelových je text Septuaginty. Pod Septuagintou si ovšem nelze představit jednolitý řecký překlad hebrejské Bible. Septuagintní překlady biblických knih se kniha od knihy liší. Významným řeckým kodexem, vzhledem ke knihám Samuelovým, je kodex Vatikánský (LXX^B), méně pak Alexandrijský (LXX^A).⁵ Váhu pro studium knih Samuelových mají rovněž Lukiánské manuskripty (LXX^L). Septuagintní text knih Samuelových je delší než masoretský a často srozumitelnější, někdy ovšem také míscí různá čtení navzájem.⁶ Již od dob Wellhausenových se vyskytla teze, že za řeckým překladem knih Samuelových stojí jiný hebrejský text než masoretský, který je v nemálo případech masoretskému textu nadřazen.⁷ Tato teze doznala nového rozměru v polo-

⁴ O podobě masoretského textu viz úvody v biblických komentářích, např. Shimon Bar-Efrat, *Das Erste Buch Samuel: Ein narratologisch-philologischer Kommentar* (BWANT, 176), Stuttgart: Kohlhammer, 2007, s. 27–28; Ralph W. Klein, *1 Samuel* (WBC, 10), 2. vyd., Nashville: Thomas Nelson, 2009, s. xxvi–xxviii; David G. Firth, *1 & 2 Samuel* (AOTC, 8), Nottingham: Apollos, 2009, s. 39–40; Robert Alter, *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, New York, London: Norton & Company, 1999, s. xxiv–xxviii; P. Kyle McCarter, *1 Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (Anchor Bible, 8), New York: Doubleday, 1980, s. 5–9.

⁵ Tradičně se mezi badateli uznává, že Vatikánský kodex reprezentuje starou řečtinu (čili nejstarší řeckou formu překladu). Alexandrijský kodex oproti tomu místy zahrnuje pozdější hexaplární čtení Origenova textově kritického, dnes již však ztraceného díla zvaného Hexapla.

⁶ K řeckému překladu a jeho verzím viz podrobněji Anneli Aejmelaeus, „The Septuagint of 1 Samuel“, in: *On The Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays* (CBET, 50), 2. rev. a rozš. vyd., Leuven: Peeters, 2007, s. 123–141, prvně publikováno in: L. Greenspoon a O. Munnich (eds.), *VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Paris 1992* (SBLSCS, 41), Atlanta, GA: Scholars Press, 1995, s. 109–129. Viz také Anneli Aejmelaus, „How to Reach the Old Greek in 1 Samuel and What to Do with It“, in: *Congress Volume Helsinki 2010* (VTSup, 148), Leiden/Boston: Brill, 2012, s. 185–205.

⁷ Viz Julius Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,

vině minulého století objevem Svitků od Mrtvého moře, kdy se při bližším zkoumání fragmentů knih Samuelových z Kumránu prokázala jejich větší spřízněnost se čteními řeckého překladu než se samotným masoretským textem.⁸

Mezi Svitky od Mrtvého moře byly nalezeny čtyři manuskripty ke knihám Samuelovým ve fragmentární podobě (4QSam^a, 4QSam^b, 4QSam^c a méně známý 1QSam), z nichž především nejlépe dochovaný rukopis 4QSam^a vyvolal nad historií hebrejského textu knih Samuelových živou diskuzi. Mnohé expertízy tohoto rukopisu potvrzují úzký vztah mezi tímto hebrej-

1871. Již dříve Thenius vysoce hodnotil řecký překlad, viz Otto Thenius, *Die Bücher Samuels* (KeH, 4), Leipzig: S. Hirzel, 1842. Na Wellhausenovy poznatky o řeckém překladu představujícím jiný hebrejský text než masoretský nejnvýznamněji navázal S. R. Driver, viz jeho *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, Oxford: Clarendon, 1890.

⁸ Spřízněnost Samuelových svitků z Kumránu se Septuagintou poprvé demonstroval F. M. Cross. Ten na základě těchto nálezů rozvinul tzv. teorii lokálních textů původně navrženou F. W. Albrightem, podle níž existují tři textové typy knih Samuelových a Královských: Egyptský (spjatý se starým řeckým překladem), Palestinský (spjatý mezi jinými s kumránskými svitky a proto-Lukiánskými svědky) a Babylonský (spjatý s masoretským textem), viz F. M. Cross, „Theory of Local Texts“, in: F. M. Cross a S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975, s. 306–320. Alternativní teorii vysvětlující rozmanitost textových forem, jež se ustálily do tří textových skupin, zformuloval S. Talmon; viz S. Talmon „The Old Testament Text“, s. 1–41 v téže publikaci, prvně publikováno in: R. P. Ackroyd a C. F. Evans (eds.), *The Cambridge History of the Bible. 1. From the Beginnings to Jerome*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 159–199. Teorii lokálních textů podrobil kritice Emanuel Tov, který se vyjádřil nesouhlasně k redukci textů na tři textové typy. Tov naopak zdůrazňuje mnohočetnost a rozmanitost textů a ve studii kumránských svitků pak klasifikuje texty dle jejich textového charakteru; viz Emanuel Tov, „A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls“, *HUCA* 52 (1982), s. 11–27 a Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3. rev. vyd., Minneapolis: Fortress; Assen: Van Gorcum, 2012, s. 107–110, 157–160 a 173–174. Tuto diskusi o vývoji biblických textů v rámci textové kritiky obohatil E. Ulrich svými poznatky o mnohonásobných edicích biblických knih, viz Eugene Ulrich, „Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon“, in: *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999, s. 79–98, prvně publikováno in: J. Trebolle Barrera a L. Vegas Montaner (eds.), *Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls – Madrid, 18–21 March 1991* (STDJ 11/1), Leiden: Brill, 1992, s. 23–41.

ským textem a Septuagintou. K nim, v protikladu s masoretským textem, se blíže pojí také čtení synoptických pasáží knih Paralipomenon a čtení židovského historika Josefa Flaviana.⁹ Je třeba rovněž zmínit, že rukopis 4QSam^a má také unikátní charakteristiky, v nichž se ode všech ostatních dochovaných starověkých textů knih Samuelových liší.

K výše uvedeným svědectvím je třeba vzít v úvahu další starověké texty, jako je starý latinský překlad (Vetus Latina), jenž v místech, kde je věrný své řecké předloze, může badatele skrze řecký text dovést až k původním hebrejským čtením. Aramejská verze knih Samuelových, nacházející se konkrétně v Targumu Jonatan, je založena na parafrázi masoretského textu, a není tedy výrazným nezávislým starověkým svědectvím jako jiné texty. Podobně syrský překlad (Pešita) má blízko k masoretské tradici a slouží v textové kritice knih Samuelových jen okrajově. Pluralita starověkých svědectví knih Samuelových, jejich divergence na straně jedné a jistá spojitost na straně druhé, svědčí o komplexní historii textu knih Samuelových. Textová kritika v tomto ohledu nabývá zvláštního významu při studiu či překladu těchto biblických knih.¹⁰ S ní je spojena otázka volby textu pro překlad, čemuž se následně budeme věnovat již s ohledem na české biblické překlady.

Pro jakýkoliv překlad je zásadní, který text je zvolen. Toto obzvláště platí pro překládání starověkých textů, které se dochovaly v různých verzích a podobách.¹¹ České překlady knih Samuelových v poslední třetině 20. a na přelomu 21. století vycházely v rámci biblických překladů z kritických vy-

⁹ Za mnohé odborné studie je možné zmínit dnes již klasické dílo Eugena Ulricha *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, Atlanta, GA: Scholars Press, 1978.

¹⁰ K textové historii knih Samuelových viz přehledová studie: Philippe Hugo, „Text History of the Books of Samuel: An Assessment of the Recent Research“, in: Philippe Hugo a Adrian Schenker (eds.), *Archaeology of the Books of Samuel: The Entangling of the Textual and Literary History* (VTSup, 132), Leiden: Brill, 2010, s. 1–19, jež uvádí více než sto odborných statí za posledních půlstoletí k tomuto tématu.

¹¹ Výběr textové předlohy pro překlad vyzdvihuje např. Richard Hess ve své studii věnované knize Jozue „Reflections on Translating Joshua“, in: S. E. Porter a R. S. Hess, *Translating the Bible: Problems and Prospects*, London, New York: T & T Clark, 1999, s. 126–127.

dání hebrejského textu dle Kittelovy *Biblia Hebraica*, 3. vydání a následující (tak např. ČEP), nebo dle *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (tak např. ČSP, B21).¹² V tomto se shodují s převážnou většinou moderních překladů Bible, které vycházejí z hebrejského textu v masoretské písařské tradici. Výjimkou není ani český překlad JB, který sice „byl vypracován metodou srovnávacího překladu z francouzštiny a původních biblických jazyků“,¹³ ovšem i francouzský překlad *La Bible de Jérusalem* knih Samuelových obecně vycházel z hebrejského textu masoretské tradice. Poněvadž povaha starověkých textů knih Samuelových je s množstvím variant komplikovaná, je v řadě případů při překládání těchto knih významný výběr textové formy a kritéria, dle kterých ta či ona textová forma byla pro překlad zvolena.

Porovnáním textu, který byl českými překlady knih Samuelových použit, lze dojít k závěrům vyvozujícím preference jednotlivých překladů při jejich pokusech o přiblížení se původnímu čtení.¹⁴ K tomuto porovnání byl vybrán vzorek prvních patnácti kapitol 1. knihy Samuelovy. Do srovnání byly zahrnuty české překlady ČEP, ČSP, B21 a JB. Pro zasazení problematiky překládání Bible v českém prostředí do širšího kontextu používaných jazyků za českými hranicemi bylo srovnání rozšířeno o překlad německý v podobě LUT, anglický NRSV a slovenský SEP. Výsledky tohoto porovnání uvádí tabulka níže s počtem výskytů překladu jiné textové formy, než je text ma-

¹² Obě kritická vydání hebrejského textu (Kittelova *Biblia Hebraica* jen od 3. vydání) jsou založena na kodexu Leningradensis. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* zahrnuje v kritickém aparátu obecně méně variant než Kittelova *Biblia Hebraica*. Od roku 2004 postupně vychází nové kritické vydání hebrejského textu *Biblia Hebraica Quinta*, které je rovněž založeno na kodexu Leningradensis. To ovšem překladatelům jako kompletní dílo doposud není k dispozici, neboť vychází pouze po svazcích jednotlivých biblických knih či menších biblických celků.

¹³ JB, s. 11.

¹⁴ Svým způsobem každý překlad Bible, který není stoprocentně diplomatickým překladem té či oné textové formy (například kodexu Leningradensis nebo Aleppo, či Vatikánského kodexu), obsahuje v jednotlivostech rozhodnutí překladatelů o původním čtení. Viz Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, s. 161–169.

soretský. V drtivé většině se jedná o text Septuaginty. Posloupnost v tabulce je uvedena od překladu s nejvyšším počtem výskytů po nejnižší.¹⁵

JB	NRSV	LUT	B21	SEP	ČSP	ČEP
52	36	27	17	11	6	2

Při pohledu na statistické porovnání lze říci, že v poměru k ostatním cizojazyčným překladům české překlady knih Samuelových (spolu se slovenským) obecně ve větší míře tíhnou k zachování masoretského textu. Výjimkou je překlad JB, který ovšem není tak zcela dílem českých biblistů, neboť v textově kritických rozhodnutích se drží díla francouzských badatelů. Zajímavé je povšimnout si u nejnovějších českých překladů, že překlady JB a ČSP stojí na zcela opačných pólech, co se týče textové formy zvolené k překladu. Překlad JB dává v častější míře přednost textu Septuaginty se zdůvodněním výskytu haplografie nebo jinak porušeného masoretského textu. ČSP se naopak ve svém překladu drží z velké části masoretského textu a jen v ojedinělých případech se přiklání k textu jinému. Text B21 leží někde uprostřed tohoto spektra. Překladatelé B21 svým zohledňováním odlišných textů v knihách Samuelových od textu masoretského nakročili směrem, jímž se ubírají překlady NRSV nebo LUT a v tomto ohledu překonávají i nejnovější slovenský překlad.

Zvláštní pozornost si zaslouhuje ČEP. V nazírání na skutečnost, že tento překlad nejvíce ze všech následuje masoretský text, je třeba vzít v úvahu dvě základní okolnosti: stáří tohoto překladu a výchozí stanovisko překladatelů v otázce původního hebrejského textu. ČEP, jenž se dočkal svého prvního vydání v roce 1979, je nejstarším porovnávaným překladem v uvedeném výčtu. Reflektuje tak starozákonní vědu let svého vzniku, která v oblasti textově kritického bádání od prvního vydání tohoto překladu významně po-

¹⁵ Detailní přehledová tabulka je uvedena na konci studie.

kročila. Nejenže byly v posledních dvou dekadách badatelům kompletně zpřístupněny biblické Svitky od Mrtvého moře, čímž došlo k významnému obohacení poznání v oblasti předávání textu, ale také studium jiných starověkých textů, především Septuaginty, prošlo v poslední době nezanedbatelným vývojem.¹⁶ V českém kontextu omezených možností, v době před několika desetiletími, bylo s těžší možné předvídat tento posun v poznání v oblasti textové kritiky. Překladaelé ČEPu se drželi vědomé zásady přidržovat se při překládání zcela hebrejského textu.¹⁷ Tato zásada vycházela z maximálního respektu k tradentům hebrejského textu a z určité rezervovanosti k textům jiných starověkých svědectví. Jedním z odůvodnění zásady držet se věrně hebrejského textu bylo poukázání na subjektivní lidský faktor při posuzování biblického textu, jenž může moderní badatele svést k neadekvátním zásahům do textu. Toto zdůvodnění, poukazující na subjektivní roli v přístupu k biblickým oddílům, má své opodstatnění a je legitimní kritikou snah o mnohé konjektury v textu. Avšak postoj, jenž vyjadřuje bezvýhradný respekt k tradentům masoretského textu na úkor jiných starověkých svědectví, představuje z hlediska soudobé textové kritiky problém. Emanuel Tov

¹⁶ Svitky od Mrtvého moře byly kompletně vydány nakladatelstvím Oxford University Press v kritické edici *Discoveries in the Judaean Desert*, která obsahuje 40 svazků, přičemž nejvíce svazků vyšlo v posledních dvaceti letech. Podrobněji o této edici viz Emanuel Tov, „The Discoveries in the Judaean Desert Series: History and System of Presentation“, in: Emanuel Tov (ed.), *The Texts from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series* (DJD, XXXIX), Oxford: Clarendon, 2002, s. 1–25. Studium Septuaginty na mezinárodním poli výrazně rozvinula společnost The International Organization for Septuagint and Cognate Studies, jež vydává časopis *Journal of Septuagint and Cognate Studies* (dříve *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate studies*). Septuaginta již byla nebo je v současné době překládána do řady moderních jazyků (např. *A New English Translation of the Septuagint*, *La Bible d’Alexandrie*, *Septuaginta Deutsch: das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*), na český překlad a vydání však stále ještě čeká. Poslední rozvoj bádání v oblasti textové kritiky mapuje 3. (výrazně revidované) vydání knihy Emanuele Tova z roku 2012, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (viz pozn. 8, pozn. red.).

¹⁷ Miloš Bič, „Jak jsme překládali Starý zákon, Zásada: věrný překlad“, *Bulletin České biblické společnosti*, 1997, č. 1–2, s. 9–11.

poukazuje na skutečnost, že v jednotlivých čteních masoretský text není *ipso facto* věrnějším textem než text Septuaginty nebo text Svitků od Mrtvého moře.¹⁸ V oblasti textové kritiky má nutné upřednostňování masoretského textu slabé opodstatnění. Tradenti hebrejského textu sice byli v pozdějších dobách navýsost pozorní a velmi důslední v péči o text, ovšem text, který přijali, nebyl bezchybný a roli lidského faktoru nelze opomenout ani u nich.

S ohledem na dobu vzniku ČEPu a s odstupem více než třiceti let mohou být důvody pro následování masoretského textu u tohoto překladu pochopitelné a snad i omluvitelné. Jinak je tomu v případě novodobých českých překladů (B21, ČSP a JB), kdy nepřízeň doby již více nehraje roli a přístup k výsledkům textové kritiky není nijak omezen. U těchto překladů můžeme pozorovat velmi rozmanitou situaci. Byl již zmíněn překlad JB, který se drží v preferencích té či oné textové formy rozhodnutí francouzských badatelů a který ze všech zkoumaných překladů nejvíce zapojuje septuagintní čtení. Druhé dva překlady, B21 a JB, již ve svých úvodních statích prozrazují svá rozdílná chápání pojmu „originální text“ a vykazují odlišnou orientaci, co se textové kritiky týče. B21 se ve svém úvodu zabývá textem, ze kterého vychází jako předlohy pro překlad Starého zákona, přičemž zmiňuje také porušenost masoretského textu a několika řádky obrací pozornost čtenáře k textové kritice.¹⁹ Tento vhled je pak uplatněn v samotném překladu knih Samuelových, ve kterém se v B21 opatrně vyskytují čtení septuagintní, kumránských svitků a jiné. Odlišný přístup se nachází v případě ČSP. Ve své předmluvě uvádí pojem „originální text“, ovšem bez žádného bližšího vysvětlení.²⁰ Předloze, ze které pro překlad Starého zákona vychází, se nějak významně nevěnuje. Uvádí ji pouze v tiráži. ČSP se v překladu knih Samuelových poměrně úzce drží textu masoretského a jen ojediněle zahrnuje

¹⁸ Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, s. 272–273.

¹⁹ B21, s. xiii.

²⁰ ČSP, s. 7–8.

jiné čtení, což v kontextu rozvoje textové kritiky posledních let či desetiletí může být vnímáno jako problematické.

Různost přístupu českých překladů k biblickému textu z hlediska textové kritiky nadále vynikne jejich porovnáním v textově obtížných místech první kapitoly 1. knihy Samuelovy. V této kapitole se JB a B21 přiklání k jinému čtení než masoretskému 4×, zatímco ČEP a ČSP každý 1× (jiné překlady: NRSV 4×, SEP a LUT každý 2×).

1Sa 1,1

מְרַהֲרֵמִים צוֹפִים

ČEP a ČSP svým shodným překladem „z Ramatajím-sóřimu“ následují čtení masoretského textu. JB a B21 naopak volí znění podle Septuaginty (Σιφφα, Σειφφα), jež JB překládá jako „Sufovec“ a B21 „z Cufova rodu“. Masoretský text צוֹפִים je komentátory pokládán za porušené čtení způsobené ditografií (chybným opakováním písmene *mem* z následujícího slova).²¹ Toto pochopení následují JB a B21 volbou septuagintního čtení.

1Sa 1,5

מִנֵּה אַחַת אַפִּים

Výraz masoretského čtení אַפִּים je považován za porušený text, který nedává v daném kontextu smysl.²² Všechny sledované české překlady v tomto případě text opravují, přičemž nabízejí dvě různá řešení. ČEP a ČSP čtou shodně „dvojnásobný díl“, B21 uvádí „dvojnásobnou porci“. JB ovšem překládá „třebaže měl“. Zatímco u překladů ČEP, ČSP a B21 se jedná

²¹ Julius Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, s. 34–35, Hans J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis* (KAT, 8/1), Gütersloh: Gerd Mohn, 1973, s. 89, Klein, *1 Samuel*, s. 2, McCarter, *1 Samuel*, s. 51; srov. Shimon Bar-Efrat, *Das Erste Buch Samuel*, s. 64, A. Graeme Auld, & *I & II Samuel: A Commentary* (OTL), Louisville, KY: Westminster John Knox, 2011, s. 27. Walter Dietrich, *Samuel* (BK, VIII/1.1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003, s. 14, naopak v překladu ponechává „Zofim“.

²² Shrnující textový komentář k אַפִּים podává např. Dietrich, *Samuel*, s. 17.

o konjekturu dle syrského textu, JB se v překladu řídí septuagintním zněním (πλῆγν ὄτι).²³

1Sa 1,9

ותקם חנה אחרי אכלה בשלה ואחרי שתה

ČEP, ČSP a B21 následují ve svých překladech masoretský text. JB se liší v tom, že překládá septuagintní čtení, které na jednu stranu nezmiňuje pití v Šílu, na druhou však zahrnuje zmínku ženy v přítomnosti Hospodinově (καὶ ἀνέστη Ἀννα μετὰ τὸ φαγεῖν αὐτοὺς ἐν Σηλω καὶ κατέστη ἐνώπιον κυρίου). Pohledy badatelů na rozdílná čtení tohoto verše se různí, od považování chybějící sentence יהוה לתציב לפני יהוה v masoretském textu za haplografii a ותהי אחריו שתה za pozdní dodatek²⁴ po označení čtení v Septuagintě i v masoretském textu za sekundární.²⁵ Ještě jiný pohled na tuto problematiku soudí, že v případě masoretského textu se jedná o záměrné potlačení zmínky o ženě stanoucí před Hospodinem.²⁶

1Sa 1,23

את־דְּבַר

ČEP, ČSP a JB se shodují v následování překladu výše uvedeného masoretského čtení, které překládají výrazem „své slovo“. B21 poskytuje výraz „tvůj slib“, čímž následuje čtení 4QSam^a הַיּוֹצֵא מִפִּיךָ („to, co vyšlo z tvých úst“).²⁷ Na jedné ani druhé straně se nejedná o porušený text. Obojí čtení mohou dávat v jistém pochopení daného kontextu dobrý smysl. Nicméně

²³ Tak LXXB. LXX^L výrazem κατὰ πρόσωπον zřejmě směřuje více čtení dohromady, což pro LXX^L není netypické.

²⁴ McCarter, *I Samuel*, s. 53, srov. Klein, *I Samuel*, s. 3 a Dietrich, *Samuel*, s. 18.

²⁵ Auld, *I & II Samuel: A Commentary*, s. 25.

²⁶ Anneli Aejmelaus, „Corruption or Correction? Textual Development in the MT of 1 Samuel 1“, in: Andrés Piquer Otero a Pablo A. Torijano Morales (eds.), *Textual Criticism and Dead Sea Scrolls Studies in Honour of Julio Trebolle Barrera* (JSJSup, 157), Leiden: Brill, 2012, s. 12, srov. Jürg Hutzli, *Die Erzählung von Hanna und Samuel: Textkritische und literarische Analyse von 1. Samuel 1–2 unter Berücksichtigung des Kontextes* (ATANT, 89), Zürich: TVZ, 2007, s. 15 a 145–146.

²⁷ Podobně čte Septuaginta (τὸ ἐξελλθὸν ἐκ τοῦ στόματός σου).

Tov se domnívá, že v masoretském textu se v tomto případě jedná o pozdější teologickou úpravu: „zmínka ‚slova‘ Božího odráží větší úctu k Bohu než slib pouhé smrtelnice Chany“.²⁸

1Sa 1,24

בפרים שלשה

ČEP a ČSP překládají „tři býčky“ dle masoretského textu. JB a B21 naopak uvádějí „třiletého býka/býčka“ dle septuagintního čtení (ἐν μόνῳ τριετίῳ). Masoretský text, i když sám o sobě je srozumitelný, se v kontextu následujícího verše zmiňujícího pouze jednoho býka jeví jako porušený. Rozpoznáno badateli, masoretský text je případem chybného dělení slov, kde písmeno *mem* místo spojení s שלש je spojeno s פר²⁹ Čtení 4QSam^a [בפר בן] בקר משלשה je expansivní, avšak podporuje původní čtení odkazující k třiletému býkovi.

Na výše uvedených příkladech z první kapitoly 1. Samuelovy je možné pozorovat přístup českých překladů k textově problematickým místům a jejich preference ve výběru textových variant. Odrážejí trend pozorovatelný na širším vzorku (viz tabulka na konci studie), ve kterém se ČEP a ČSP drží ve větší míře textových forem, byť třeba porušeného masoretského textu (viz 1Sa 1,1 a 24), zatímco JB a B21 ve svých překladech svobodněji opouštějí textovou formu masoretské předlohy, pokud jiná starověká varianta nabízí korektnější neporušené čtení. JB a B21 se však zároveň odvažují ve svých překladech zahrnout čtení jiných starověkých svědectví v místech, kde se jednoznačně nejedná o mechanické porušení masoretského textu (viz JB v 1Sa 1,9 a B21 v 1Sa 1,23). V těchto případech hrají roli ještě další kritéria v posuzování věrohodnosti té či oné varianty. Textově kritická rozhodnutí vycházejí z porovnávání starověkých svědectví, a nutně tak zahrnují v posuzování, které čtení má větší váhu, jistou míru subjektivity. Navzdory roli,

²⁸ Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, s. 256.

²⁹ Viz např. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, s. 236.

kteřou subjektivita může při činění textově kritických rozhodnutí hrát, to validitu textové kritiky neznehodnocuje. Podobně jako každé bádání v humanitních oborech vyžaduje volbu a rozhodnutí mezi možnými řešeními, také v oblasti textové kritiky jsou zvažovány volby, které mají větší či menší opodstatnění. Významná v tomto ohledu se pak stávají kritéria, dle kterých jsou ta či ona textově kritická rozhodnutí činěna. Větší váhu budou mít ta textově kritická rozhodnutí, pro která existují věrohodné argumenty postavené na solidních základech, než ta, která stojí na omezeném výběru faktů. V knihách Samuelových, ve kterých je textová situace rozmanitá, a masoretický text nenabízí vždy uspokojivá čtení, tak výsledky moderních textových studií nabývají zvláštního významu a nadále budou mít vliv ať při překladech budoucích, nebo při revizích překladů současných.³⁰

³⁰ V tomto ohledu stojí za zmínku uvést stať Bertila Albrektsona „Masoretic or Mixed: On Choosing a Textual Basis for a Translation of the Hebrew Bible“, in: *Text, Translation, Theology: Selected Essays on the Hebrew Bible* (SOTSMS), Farnham: Ashgate, 2010, s. 121–134, zabývající se validitou textové kritiky pro biblické překlady v reakci na studii Emanuela Tova „The Textual Basis of Modern Translations of the Hebrew Bible: The Argument against Eclecticism“, *Textus* 20 (2000), s. 193–211, ve které Tov volá po návratu ke staršímu konzervativnímu (Albrektson jej nazývá „předkritický“, s. 122) přístupu v tvorbě biblických překladů.

Porovnání překladů 1 Samuelovy 1–15 z hlediska užití textových forem

1Sam	B21	CEP	CSP	JB	LUT	NRSV	SEP
1,1	LXX	MT	MT	LXX	MT	LXX	MT
1,5	<i>Konj.</i> (<i>Syr.?</i>)	<i>Konj.</i> (<i>Syr.?</i>)	<i>Konj.</i> (<i>Syr.?</i>)	LXX	<i>Konj.</i>	Syr.	<i>Konj.</i>
1,9	MT	MT	MT	LXX	MT	LXX	MT
1,23	4Q, LXX	MT	MT	MT	MT	MT	MT
1,24	LXX	MT	MT	LXX	LXX	LXX	LXX
2,10	<i>Konj.</i>	MT	MT	<i>Konj.</i>	<i>Konj.</i>	<i>Konj.</i>	MT
2,17	4Q, LXX	MT	MT	4Q, LXX	4Q, LXX	4Q, LXX	MT
2,20	4Q, (LXX)	MT	MT	4Q, (LXX)	MT	4Q, (LXX)	MT
2,22	MT	MT	MT	4Q, LXX ^B	MT	MT	MT
2,23	MT	MT	MT	LXX ^B	MT	MT	MT
2,27a	MT	MT	MT	LXX	LXX	LXX	LXX
2,27b	LXX	MT (dodatek)	MT	LXX	MT	LXX	LXX
2,33a	4Q, LXX	MT	MT	4Q, LXX	MT	4Q, LXX	MT
2,33b	MT	MT	MT	4Q, LXX	MT	4Q, LXX	MT
3,13a	MT	MT	MT	<i>Konj.</i>	MT	MT	MT
3,13b	LXX, TS	MT	LXX, TS	LXX, TS	MT	LXX, TS	MT
4,1	MT	MT	MT	LXX	LXX	LXX	MT
4,2	MT	MT	MT	LXX, Syr.	MT	MT	MT
4,3	MT	MT	MT	LXX ^B	MT	MT	MT
4,13	MT	LXX(?)	MT	LXX	LXX(?)	MT	MT
4,16	MT	MT	MT	LXX	LXX	MT	<i>Konj.</i>
5,3	MT	MT	MT	LXX	LXX	MT	MT

5,4	LXX	LXX	LXX	LXX	LXX	LXX	LXX
6,13	MT	MT	MT	LXX	MT	LXX	MT
6,18	Tg, LXX	<i>Konj.</i>	Tg, LXX	Tg, LXX	Tg, LXX	Tg, LXX	LXX
6,19	MT	MT	MT	LXX	LXX	LXX	MT
8,16	LXX	MT	MT	LXX	LXX	LXX	LXX
9,14	MT	MT	MT	<i>Konj.</i>	MT	MT	MT
9,16	MT	MT	MT	LXX	LXX	LXX	MT
9,24	MT	MT	MT	<i>Konj.</i>	MT	<i>Konj.</i>	MT
9,25	MT	MT	MT	LXX (i v. 26)	LXX (i v. 26)	LXX	MT
9,27	MT	MT	MT	LXX	MT	MT	LXX
10,1	MT	MT	MT	LXX	MT	LXX	MT
10,2	MT	MT	MT	<i>Konj.</i>	MT	MT	MT
10,13	<i>Konj.</i>	MT	MT	LXX	LXX	<i>Konj.</i>	MT
10,21	MT	MT	MT	LXX	LXX	LXX	MT
10,27	MT	MT	MT	LXX	MT	4Q	MT
11,1	MT	MT	MT	LXX	MT	4Q, LXX	MT
11,7	MT	MT	MT	<i>Konj.</i>	MT	MT	MT
12,6	MT	MT	MT	LXX	MT	LXX	LXX
12,7	MT	MT	MT	LXX	MT	LXX	MT
12,8	MT	MT	MT	LXX	MT	LXX	MT
12,11	LXX	MT	MT	LXX	LXX	LXX	MT
12,13	MT	MT	MT	LXX	MT	MT	MT
12,15	MT	MT	MT	LXX	MT	LXX	MT
13,1	LXX ^L	<i>Konj.</i>	LXX ^L	<i>Konj.</i>	<i>Konj.</i>	<i>Konj.</i>	<i>Konj.</i>
13,3a	MT	MT	MT	LXX (?)	LXX (?)	MT	LXX (?)
13,3b	MT	MT	MT	<i>Konj.</i>	<i>Konj.</i>	MT	MT
13,5	LXX ^L	MT	MT	LXX ^L	LXX ^L	MT	MT
13,6	MT	MT	MT	<i>Konj.</i>	MT	<i>Konj.</i>	MT
13,7a	<i>Konj.</i>	MT	<i>Konj.</i>	LXX	MT	<i>Konj.</i>	MT

13,7b	MT	MT	MT	<i>Konj.</i>	<i>Konj.</i>	MT	MT
13,15	MT	MT	MT	LXX	LXX	LXX	MT
13,18	<i>Konj.</i>	MT	MT	<i>Konj.</i>	MT	<i>Konj.</i>	MT
13,20	LXX	MT	LXX	LXX	LXX	LXX	LXX
14,2	MT	MT	MT	LXX	MT	MT	MT
14,7a	MT	MT	MT	LXX	MT	LXX	MT
14,14	MT	MT	MT	<i>Konj.</i>	MT	MT	MT
14,16	MT	MT	MT	<i>Konj.</i>	MT	MT	MT
14,16	MT	MT	MT	MT	LXX ^L	MT	MT
14,18	MT	MT	MT	LXX	LXX	MT	MT
14,21	<i>Konj.</i>	<i>Konj.</i>	MT	LXX	<i>Konj.</i>	LXX	<i>Konj.</i>
14,23a	MT	MT	MT	LXX ^L	MT	MT	MT
14,23b	MT	MT	MT	MT	MT	LXX	MT
14,25	MT	MT	MT	<i>Konj.</i>	<i>Konj.</i>	MT	MT
14,28	MT	MT	MT	<i>Konj.</i>	MT	MT	MT
14,34	MT	MT	MT	LXX	LXX	MT	MT
14,41	LXX	MT	MT	LXX	LXX	LXX	MT
14,47	LXX ^B	MT	LXX ^B	LXX ^B	LXX ^B	LXX ^B	LXX ^B
15,32	<i>Konj.</i>	<i>Konj.</i>	<i>Konj.</i>	<i>Konj.</i>	LXX	<i>Konj.</i>	<i>Konj.</i>
15,32	MT	MT	MT	LXX	LXX	LXX	MT

Vysvětlivky:

MT – Masoretský text

LXX – Septuaginta

4Q – Kumránský manuscript

Syr. – Syrský překlad (Pešita)

Tg. – Targum

Ts. – Tiqqune soferim

Konj. – Konjektura

BURTON L. MACK A KYNICKÁ HYPOTÉZA

Martin Dostál

BURTON L. MACK AND THE CYNIC HYPOTHESIS: Study deals with the Cynic hypothesis proposed by Burton L. Mack in "The Christian Origins Project" which calls for redescription of the early Christianity. The Cynic hypothesis helps to describe the earliest stage of history of Christianity and also to express the novelty of his approach. The Cynic hypothesis is elucidated in the context of "new hermeneutic" of the Project, that contains a heavy critique of a concept of Christian origins in New Testament studies, mainly those of the "third quest of the historical Jesus." Comparing of Cynic and Christian data that makes the base for the Hypothesis is presented in the context of the third quest, its emphasis on the study of social setting of the early Christianity and also its call for a non-eschatological Jesus. Some evaluative comments are made in the concluding part and to some extent the development of the research of the Project is mentioned as well.

Po vlně skepticismu se v poslední čtvrtině dvacátého století obnovuje důvěra ve smysluplnost hledání historického Ježíše. V rámci tohoto bádání, tzv. „Třetího hledání historického Ježíše“, se objevuje celá řada konstrukcí, kde je Ježíš popisován jako: galilejský svatý muž, eschatologický prorok, okultní mág, inovativní rabín, psychoterapeut a rovněž jako kynický filozof.¹ Bádání nachází řadu paralel nejen s osobností Ježíše, ale také s prvotním křesťanstvím.

¹ PAUL R. EDDY, „Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis“, *Journal of Biblical Literature* 115/3, 1996, s. 449nn.

1. Kynismus

Kynická filozofie byla po dlouhou dobu na okraji badatelského zájmu, stála ve stínu ostatních helénistických škol.² Kynismus se rozvíjí v 4. a 3. století př. n. l., kdy vystupují jeho klíčové osobnosti, jež sepisují většinu literárních děl této školy, poté přichází období částečného útlumu. Kynismus se probouzí znovu k životu v druhé polovině 1. století našeho letopočtu, kdy kynikové rozvíjejí zejména svérázný životní styl.³ Kynismus nelze jednoznačně zařadit mezi filozofické školy, neboť v kontrastu k nim postrádá charakter institucionalizovaného vzdělání,⁴ přičemž jeho učení nebylo uspořádáno do konkrétního filozofického systému.⁵ Samotní kynikové⁶ budili pohoršení svým postojem ke společnosti a často také obskurním chováním na veřej-

² Podle Marie-Odile Goulet-Cazé začíná být kynismus uznáván jako seriózní filozofické a kulturní hnutí až v roce 1975. R. B. BRANHAM – M.-O. GOULET-CAZÉ (eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley: University of Californ. Press, 1996, s. 1.

³ *Ibid.*, s. 14.

⁴ „Kyničtí filozofové neposkytovali hodiny výuky na určitém místě, ani u nich nenacházíme učitele, kteří by se navzájem střídali ve vedení instituce.“ *Ibid.*, s. 2. Jak uvádí Josh Burnet, již školy pozdní antiky, které zmiňuje Platón, představovaly v tehdejší společnosti nepřehlédnutelné instituce s jasně vymezenou rolí učitele a žáka. JOHN BURNET, *Early Greek Philosophy*, London: A&C Ltd., 1920. <http://www.classicpersuasion.org/pw/burnet/egp.htm?pleaseget=114> Podle Marie-Odile Goulet-Cazé proto není zcela správné kynismus nazývat filozofickou školou, ale spíše hnutím, s. 2.

⁵ Filozofické školy byly vymezovány právě na základě souboru určitých navzájem do sebe zapadajících tvrzení. Nepřítomnost takového filozofického systému přispívala k nižšímu hodnocení kynické filozofie. Long uvádí jako příklad takového postoje výrok filozofa W. G. Hegela. ANTHONY A. LONG, „The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics“, in: BRANHAM – GOULET-CAZÉ (eds.), *The Cynics*, s. 29.

⁶ O rozporuplném vnímání těchto filozofů svědčí již jejich označení kynik – pes. V moderní době je slovo cynik, odvozené od antického kynika, užíváno pro bezskrupulózního člověka, který následuje výhradně vlastní dobro, přičemž cynismus může být spojován s nihilismem nebo machiavelismem. Tímto obrazem nelze vnímat antického kynika, který podle badatele představoval veselou osobnost sršící humorem a satirou. WILLAM DESMOND, *Cynics*, Berkeley: University of California Press, 2008, s. 2.

nosti. Přes zmíněné obtíže lze kynismus podle Marie-Odile Goulet-Cazé považovat za nejvýznamnější větev antické sókratické tradice.⁷

Kynismus představoval v helénistickém období značně rozšířené hnutí, jehož stoupenci se pohybovali v městském prostředí a odvolávali se na učení a skutky Diogena ze Sinopy.⁸ Diogenovy myšlenky obsahují základní ideje kynismu, mezi kterými vystupuje koncept „poškození měny“.⁹ Kynikové často debatovali na veřejných místech s běžnými kolemjdoucími, přičemž kritikou společenských norem a provokativním chováním se s nimi často dostávali do konfliktu.¹⁰ Chreia – anekdotické vyprávění ze života významného kynika – zaznamenává jejich odpověď na útoky kolemjdoucích. Odpověď měla často podobu rčení, sarkasmu nebo vtipu. Burton L. Mack odhaluje v těchto anekdotických odpovědích anekdot specifickou rétorickou strategii těchto filozofů, pomocí které dokázali nejen odrazit nečekaný útok, ale také sdělit vlastní filozofickou pravdu.¹¹ Schopnost takové reakce

⁷ BRANHAM – GOULET-CAZÉ (eds.), *The Cynics*, s. 1.

⁸ Za prvního kynika bývá považován Antisthenes (445–366 př. n. l.), Diogenes ze Sinopy se stal určitým „patronem“ kyniků, pro které reprezentoval vzor chování. *Ibid.*, s. 2.

⁹ Myšlenka „padělání měny“ vychází z tradičního vyprávění, jež dokládá Diogenes Laertský, podle kterého musel Diogenes ze Sinopy odejít do vyhnanství, neboť jako syn směnárníka Hikesia padělal peníze. Diogenes kritizoval nejenom tradiční morální hodnoty, falešnou úctu k bohům, ale také filozofické koncepce svých současníků Platóna, Euklida a dalších, neboť je považoval za ztrátu času. *DIODENES LAERTIOS, Životy, názory a výroky proslulých filozofů*, Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995, s. 228nn. Dějinná událost byla chápána jako obraz klíčového konceptu kynické filozofie, který spočíval v demaskování falešných hodnot, jež člověka odvádějí od cesty ke sebezdokonalení. Goulet-Cazé shrnuje spolu s tímto konceptem další základní myšlenky tohoto filozofa. R. B. BRANHAM – GOULET-CAZÉ (eds.), *The Cynics*, s. 8nn.

¹⁰ Kynikové zpochybňovali hodnoty klasické řecké morálky také prováděním provokujících a pohoršujících činů, mezi které patřilo například sexuální chování nebo defekace na veřejnosti. PAUL R. EDDY, „Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynics Jesus Thesis“, *JBL 115/3* (1996), s. 452. Jejich situace byla zároveň komplikována jejich specifickou pozicí ve společnosti, jejíž hodnoty kritizovali, avšak zároveň byli závislí na její podpoře. BURTON L. MACK, *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*, San Francisco: HarperCollins 1995, s. 55.

¹¹ Mack ukazuje schéma odpovědi kynika na dotěrné dotazy: „Pomocí série rychlé men-

vycházela ze specifické moudrosti *métis*,¹² kterou kynikové rozvinuli do umění filozofického dialogu. Chrie, jež dokumentovaly filozofovu moudrost a vystihovaly jeho osobnost, představují charakteristický prvek kynické literatury. Cílem kynismu je obnovení původní lidské přirozenosti a dosažení dokonalé lidské svobody, soběstačnosti – *autarkeia* a blaženosti – *eudaimonia*. Cestu k této dokonalosti kynikové spatřovali v přísné asketickém životě, pomocí kterého cvičili tělesnou i psychickou odolnost, aby se tak stali zcela indiferentními vůči jakémukoliv nepohodlí. Podle Diogenova vzoru užívali nejjednodušší „výbavu“ charakteristickou pro žebráky (dvojitý plášť, mošnu a hůl). Nejen asketický životní styl, ale také filozofické ideje měly vyjadřovat kynický étos.¹³

tální gymnastiky by se kynik (1) zaměřil na nějaký rys oponentova výroku, který vyslovil domněnku, s níž kynik nesouhlasil, (2) změnil způsob pohledu na situaci (nebo ukázal okolnosti, za kterých by se výrok nepoužil) a (3) přišel s odpovědí, která by ukázala oponentův výrok jako naivní klišé.“ MACK, *The Lost Gospel*, s. 117. Jako ukázkou této strategie lze uvést kupříkladu Diogenovu odpověď na výtku, že navštěvuje nevěstinec. „Když ho kdosi tupil, že chodí na nečistá místa, řekl: ‚I slunce vniká do záchodů a přece se neposkvrní.‘“ DIOGENÉS LAERTIOS, *Životy, názory a výroky*, VI. 63. Diogenes nejprve identifikuje skutečnost, která tvoří jádro útoku a mylný předpoklad konvenční hodnoty, který umožňuje výtku. V tomto případě se jedná o předpoklad, že navštívením „nečistého“ místa se člověk také stane „nečistým“. Poté vyhledá případ, kdy dochází k setkání „čistého“ s „nečistým“, aniž by došlo ke kontaminaci. Humorným přirovnáním uniká nastražené pasti a zároveň oponentovi zpochybňuje normování na „čisté“ a „nečisté“. Jako další příklad uvádí Antisthenův výrok: „Jsa tupen pro styk se špatnými lidmi, pravil: ‚I lékaři se stýkají s nemocnými a přece nemají horečku.‘“ Odpověď upozorňuje na potřebu pomáhat ke ctnosti právě lidem, kteří žijí na okraji společnosti.

¹² Métis uplatňoval: „... kdokoliv, kdo se cítil ohrožen mocnějšími silami nebo protivníky. Métis byla schopnost, kterou člověk potřeboval k tomu, aby zhodnotil situaci, ustoupil útočícím silám, fingoval zasažení, aby mohl náhle změnit pozici za účelem uprchnout nebo, pokud mu bude štěstí přát, získal převahu a zvítězil.“ MACK, *Who Wrote*, s. 56.

¹³ Long uvádí soubor důležitých idejí, které měly podobu filozofického přesvědčení, jež vyjadřovalo úsilí o dosažení dokonalosti: „1. Blaženost je žít v souladu s přirozeností; 2. Blaženost je dostupná jakémukoliv člověku, který podstupuje dostatečné fyzické i duševní cvičení; 3. Základem blaženosti je soběstačnost, která se ukazuje ve schopnosti žít blaženě i za značně nepříznivých okolností; 4. Soběstačnost je ekvivalentem, nebo zahrnuje, ctnostný charakter; 5. Blažený člověk, jenž je takto pojímán, je pouze osobnost vskutku moudrá, mírná, a svobodná; 6. Věci, které jsou běžně považovány jako nezbytné pro dosa-

2. Kynismus a počátky křesťanství

Již od druhého století dochází, jak ukazuje Hans Dieter Betz, k rozpoznání paralel mezi křesťanstvím, Ježíšem a kynismem, jež bylo zpočátku používáno zejména pro apologetické účely, přičemž autor ukazuje také studie kynismu v moderním bádání, kde zaujímá zvláštní místo v díle Friedricha Nietzscheho.¹⁴ V sedmdesátých letech dvacátého století dochází ke zkoumání těchto paralel pro účely komparace, které souvisí s oživením sociologického bádání počátků křesťanství.

Průlomovou prací v této oblasti je studie Gerda Theissena o sociální podobě prvotního křesťanství.¹⁵ Tento badatel zkoumá *Sitz im Leben* Ježíšova etického učení, které je natolik radikální, že činí jeho pokyny zcela neproveditelné v komunitním prostředí, což se neslučuje s představou, že Ježíš zakládal lokální komunity. Původní vyřčené bylo uchováváno a dále předáváno *charismatickými poutníky*, kteří žili radikálním způsobem života na okraji běžné společnosti, jehož základem byl život bez domova, odmítnutí rodinných vazeb, pohrdání bohatstvím a vlastnictvím a také bezbrannost.¹⁶

žení blaha, jako je bohatství, sláva a politická moc, nemají žádnou hodnotu pro přirozenost; 7. První překážkou blaženosti jsou špatné soudy o hodnotách, spolu s emoční rozrušeností a zkaženým charakterem, který pochází z těchto špatných soudů.“ LONG, „The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics“, s. 30.

¹⁴ Rané komparace Ježíše, křesťanů s kyniky, dalšími antickými filozofy a hrdiny se objevují nejenom v literatuře, ale také v nejrannějších zobrazeních, kde je Ježíš vypořádán jako kynický filozof, který drží v levé ruce svitek, nebo jako dobrý pastýř. V novověkém a moderním bádání se kynická filozofie stala inspirací pro mnoho filozofů, jako například Jean-Jacques Rousseau, Martin Wieland, Arthur Schopenhauer, Friedrich Schlegel nebo Bruno Bauer. Friedrich Nietzsche, jehož filozofie bývá označována jako novodobý kynismus, považoval antický kynismus za nejvyšší formu filozofie. Oceňoval jeho literární styl, filozofické hodnoty, kritiku společenských hodnot a školské filozofie. Nietzsche stavěl kynismus do protikladu ke křesťanství, jež chápal jako pokřivení původního Ježíšova evangelia, které se ve své původní podobě příliš nevzdalovalo od kynismu. Samotného Ježíše označoval jako svatého anarchistu a jako ideálního kynika, jehož původní zvěst, ale také život a smrt oceňoval jako filozofii budoucnosti. HANS D. BETZ, „Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis“, *Journal of Religion*, 1994, s. 462–469.

¹⁵ GERD THEISSEN, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1978.

¹⁶ Charismatictí poutníci byli podle badatele podporováni malými místními skupinami slo-

Jako podklad k této tezi Theissenovi slouží paralela s kynickými filozofy, kteří žili obdobným životním stylem na okraji tehdejší společnosti a také se dostávali do konfliktu se světskou mocí.¹⁷

Vzhled a vnější vystupování prvních křesťanů bylo, podle Geradla Downinga, natolik podobné kynikům, že mohli být s těmito filozofy snadno ztotožňováni.¹⁸ Autor upozorňuje na celou řadu analogií v jejich učení,¹⁹ přičemž doplňuje, že první křesťané se tímto vystupováním dostávali do podobných situací jako kyničtí filozofové.²⁰ Jako jeden z důvodů vidí kulturní situaci v tehdejší Galileji, kde byl rozšířen kynismus. První křesťané chtěli být vnímáni podobně jako kynikové, aby tak mohli předávat původní výroky svého mistra posluchačům v podobě, které aktuálně rozuměli.²¹ Downing se domnívá, že zdroj kynismu má ještě hlubší základ: „Nejpravděpodobnější zdroj konzistentní a charakteristické kynické a židovsky znějící tradice Ježíše je samotný Ježíš v Galileji.“²² Zjevnou analogii s kynismem nachází ve způsobu Ježíšova vystupování, kterým se odlišuje od judaismu.²³

ženými z několika usedlých příznivců, kteří jim na jejich cestách poskytovali nezbytnou existenční základnu. GERD THEISSEN, *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics, and the World of the New Testament*, Minneapolis: Fortress, 1992, s. 35nn.

¹⁷ *Ibid.*, s. 43.

¹⁸ GERALD F. DOWNING, *Cynics and Christian Origins*, Edinburgh: T & T Clark, 1992, s. 2.

¹⁹ Badatel podpírá svoji argumentaci na široké škále paralel textového materiálu mezi kynismem a křesťanstvím, kterým věnoval publikaci. GERALD F. DOWNING, *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*, Sheffield: Sheffield University Press, 1988.

²⁰ Badatel uvádí, že křesťané, kteří se dostávali podobně jako kynikové do konfliktu se státní mocí, byli obviňováni z podobných zločinů. Vnější pozorovatel, který v prvním století vznášel proti křesťanům obvinění, je pravděpodobně vnímal jako radikální kynickou skupinu. GERALD F. DOWNING, *Making Sense in (and of) the First Christian Century*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, s. 142.

²¹ DOWNING, *Cynics and Christian Origins*, s. 163.

²² *Ibid.*, 153.

²³ Vedle již uvedených analogií autor zmiňuje pojetí Ježíšovy autority: „Když Ježíš učí, hovoří ve vlastním jménu, a toto také, jak se zdá, platí pro všechny prameny tradice. Nikdy nemluví ve jménu mistra nebo školy ani Boha. Neslyšíme od něj: ‚Tak praví Pán.‘“ Pro tento způsob mluvy nelze dohledat žádnou analogii v židovských kanonických spisech ani v pozdější

Bádání nad souvislostí mezi kynismem a křesťanstvím se prosazuje zejména otevřením kalifornského „Semináře o Ježíšovi“, který zakládá v roce 1985 Robert Funk.²⁴ Badatel požaduje oddělení bádání o historickém Ježíšovi nejen od Ježíše víry, ale také od Ježíše evangelií, neboť studium počátků křesťanství nemá být vymezeno pouze kánonem.²⁵ Bádání odmítá eschatologické pojetí Ježíše,²⁶ které chápe jako výsledek historických a politických událostí tehdejší doby, přičemž badatelé postulují rozličné obrazy ne-eschatologického historického Ježíše, a mezi nimi také postavu „kynického mudrce“.²⁷

John Dominic Crossan uvádí, že judaismus Ježíšovy doby by neměl být vnímán jako exkluzivně a uniformně rabínský.²⁸ Rozšíření helénistické kultury podle autora proměnilo nejen města, ale zasáhlo také galilejský venkov. Ježíše, který vyrůstal poblíž jedné z nejrůznějších obchodních cest antické Galileje, nelze vnímat jako nazaretského venkovana žijícího v kulturní

rabínské praxi. Autor dále uvádí Ježíšův negativní postoj k majetku, který Židé chápali jako projev Božího požehnání. Ježíš naproti tomu majetek odsuzuje a charakterizuje jej jako „princip zla“, který není v souladu s královstvím Božím. *Ibid.*, s. 154.

²⁴ JAMES D. G. DUNN, *Jesus remembered*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, s. 58.

²⁵ Bádání, které zkoumá všechny nekanonické spisy, zohledňuje zejména Tomášovo evangelium a Sbírkou Q. Zásadním rysem Semináře o Ježíšovi je přerušování kontaktu s teologií.

²⁶ Marcus Borg zpochybňuje představu Ježíše jako eschatologického proroka, podle které Ježíš chybně očekával konec světa, jenž se nedostavil. Většina badatelů podle něj v současné době nesdílí názor, že Ježíš očekával blízký příchod konce světa, neboť tato představa je vnímána jako produkt prvotní církve. Na zpochybnění významu historického bádání o Ježíšovi se podílel nejen jeho převládající eschatologický obraz, ale také extrémní historický skepticismus, který je však na ústupu. I přes obtíže v tomto bádání lze o Ježíšovi zjistit mnohé informace, podobně jako o jiné postavě antických dějin, a taktéž zkonstruovat jeho obraz. MARCUS J. BORG, *Jesus: a New Vision, Spirit, Culture, and the Life of Discipleship*, San Francisco: Harper & Row, 1987, s. 11–16.

²⁷ Dunn uvádí další nové a podle jeho názoru mnohdy překvapivé obrazy Ježíše: galilejský deviant, svobodný duch, potulný mudrc, rozvratný mudrc a teolog osvobození. DUNN, *Jesus remembered*, s. 61–62.

²⁸ JOHN D. CROSSAN, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York: HarperCollins, 1991. Badatel uvádí příklady sblížení judaismu a helénistické kultury, s. 418nn.

izolovanosti. Jako důležitý prvek tohoto kulturního vlivu vnímá kynickou filozofii a historického Ježíše označuje jako „venkovského židovského kynika“²⁹ který ve své misi skloubil prvky této filozofie s léčitelstvím, náboženským a ekonomickým rovnostářstvím a společným stolováním.

Leif Vaage, jehož dílo souvisí s projektem reinterpretace počátků křesťanství, chce uchopit sociální identitu a kulturní profil prvních Ježíšových následovníků, jenž zastupuje sbírka Q.³⁰ Některé výroky tohoto dokumentu působí novozákonním badatelům obtíže při interpretaci, neboť neobsahují teologická sdělení a postrádají paralely k ostatní prvokřesťanské literatuře.³¹ Tyto výroky nelze interpretovat eschatologicky,³² neboť jejich smysl se ukazuje až v souvislosti s kynickou filozofií. Tak kupříkladu Q 6,29, kde se konstatuje „Tomu, kdo tě udeří do tváře, nastav i druhou, a bude-li ti brát plášť, nech mu i košili.“ Výrok lze podle autora objasnit v souvislosti se strategií pasivní rezistence kynických filozofů, jež hledali způsob, jak obstát proti agresivnímu chování, kterému museli často čelit. Kynikové se snažili utvrdit v naprosté netečnosti vůči násilí, a tak prokázat soběstačnost.³³

²⁹ *Ibid.*, s. 421.

³⁰ LEIF E. VAAGE, *Galilean Upstarts: Jesus' first followers according to Q*, Valley Forge: Trinity Press International, 1994, s. 3.

³¹ Mezi takové výroky autor zařazuje některé Ježíšovy pokyny učedníkům, například Q 10,4 „Neberte si peníze ani mošnu ani opánky ani hůl, s nikým se nepozdravujte!“ Výrok je součástí širšího tematického celku, jenž bývá označován jako „misijní příkaz“; dále Q 12,40 „Buďte připraveni. Syn člověka přijde, až to nebudete čekat.“; a také Q 6,27–28 „Milujte své nepřátele. Modlete se za ty, kdo vás pronásledují.“; Tento výrok nemá žádný literární smysl, neboť je neuskutečnitelný a jeho výklad působí obtíže již od dob patristiky. *Ibid.*, s. 45.

³² Koncept „Božího království“ podle autora nekorresponduje s koncepty tehdejšího judaismu a nelze jej vykládat eschatologicky. Nepřichází tedy v čase budoucím, ale je uskutečňováno způsobem života a moudrostí, jimiž člověk dosahuje štěstí (eudaimonia) i v těžkých podmínkách. *Ibid.*, s. 58.

³³ „Kynik musí vyvinout tak vytrvalou odolnost ve snášení utrpení, že si většina lidí bude myslet, že je necitelný a z kamene. Nikdo mu nebude nadávat, nikdo ho nebude bít, ani urážet. Své tělo dá každému, kdo ho bude chtít použít, jak uzná za vhodné.“ Epictetus, *diss.* 3.22.100, in Vaage, *Galilean Upstarts*, s. 49.

Vaage se dále pozastavuje nad charakteristikou Syna člověka v Q 7,34: „Syn člověka přišel, jí a pije a říkájí o něm, „Hle, žrout a pijan, přítel celníků a hříšníků.“³⁴ Ježíš je na tomto místě charakterizován pojmy jako nemorální a o několik míst dále jako asketický (Q 9,58). Paralelu k takto kontradiktornímu hodnocení Ježíše Vaage nalézá v popisu Diogena ze Sinopy.³⁵

3.1. Burton L. Mack – kynická hypotéza

Burton L. Mack v roce 1995 vyhláší projekt religionistické reinterpretace počátků křesťanství,³⁶ který má vytvořit alternativu k tradičnímu novozákonnímu modelu. Toto paradigma autor považuje za nevyhovující, neboť pouze tlumočí Lukášův mytický příběh.³⁷ Počátky křesťanství je třeba zkoumat pomocí humanitních věd, zejména sociologie, a jejich paradigmatem také nahlížet zkoumaná novozákonní data. Tyto prameny neobsahují zmatené vzpomínky na historickou osobnost, ale představují mýty počátků vytvořené prvními křesťany. Jejich zkoumání odkryje sociální situace a historie těchto prvních skupin a taktéž důvody, pro které zobrazovaly Ježíše v rozličných podobách.³⁸

Na základě výzkumu některých historiků lze podle Macka rozlišit první Ježíšovské tradice od mytologií smrti a vzkříšení Ježíše Krista.³⁹ Mezi

³⁴ Q 7,34 in Vaage, *Galilean Upstarts*, s. 49.

³⁵ LEIF VAAGE, „The Son of Man Sayings in Q: Stratigraphical Location and Significance“, *Semeia* 55 (1992), s. 125.

³⁶ DALIBOR PAPOUŠEK, „Burton L. Mack a projekt religionistické reintepratace počátků křesťanství“, *Religio: Revue pro religionistiku* 10/1, 2002.

³⁷ Badatel částečně oceňuje snahu některých novozákonních badatelů vymanit se z evangelijní představy počátku křesťanství. Podle jeho názoru však tento koncept skrytě setrvává v novozákonním bádání dodnes. BURTON L. MACK, *The Christian Myth: Origins, Logic and Legacy*, New York: Continuum, 2001, s. 60–64. Jako doklad tohoto přístupu autor uvádí práci z oblasti prvotního křesťanství badatele Helmuta Koesterera. BURTON L. MACK, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Philadelphia: Fortress, 1988, s. 7.

³⁸ MACK, *The Christian Myth*, s. 40.

³⁹ Mýtus Ježíše Krista vznikl spojením řeckého konceptu smrti vznešeného s helénistickou verzí starého, semitského, mudroslovného příběhu o soudu a ospravedlnění nevinné oběti.

dokumenty nejranějších písemných tradic promlouvá o mytologizované postavě Krista Markovo evangelium, které jej popisuje jako charismatického a prorockého zvěstovatele apokalyptického poselství. Jeho ukřižování je zde spojeno se zkázou Jeruzalémského chrámu a vznik spisu bývá datován do období po Židovské válce.⁴⁰ Markův portrét byl přijat, neboť se shodoval s tradičními křesťanskými představami, přičemž v této době neexistovalo alternativní zpodobnění „historického Ježíše“. Nejranější písemné tradice se skládají z kolekcí výroků zachycujících „Ježíšovo učení“ a ze střípků z „biografického materiálu.“⁴¹ Nejranější Ježíšovské tradice mytologizovanou postavu Krista nepopisují a nezajímají se ani o historický obraz Ježíše.⁴² Mytická postava Krista vzniká v důsledku tvorby prvních křesťanů, kteří Ježíšovi přidali mytické rysy, jež byly výsledkem jejich sociálních zájmů, avšak tyto mytické rysy bývají chápány jako autentické kontury historického Ježíše. Mack se domnívá, že pátrání po historickém Ježíšovi je nutno opustit, neboť evangelijní příběhy o Ježíšovi neobsahují skutečná biografická data.

3.2. Chreia kyniků a nejstarší písemné tradice o Ježíšovi

Tomášovo evangelium a Sbíрка Q obsahují shodný literární žánr nazývaný „sbírka výroků.“ Východiskem kynické hypotézy je zkoumání Sbířky Q, které rozlišuje redakční vrstvy tohoto dokumentu. Dokument Q se od Markova evangelia v první řadě odlišuje svým *charakterem*, neboť postrádá jeho narativní rámec, počínaje křtem, konče objevením prázdného hrobu. Marek se soustředí na zobrazení Ježíšovy lidské a zejména božské identity, což

Mýtus o Kristu se vyvinul v Ježíšovském hnutí, které se rozšířilo do severní Sýrie, a je zmiňováno v Pavlových listech, avšak neobsahuje nejpůvodnější vzpomínku na Ježíše. *Ibid.*, s. 41.

⁴⁰ MACK, *A Myth of Innocence*, s. 9.

⁴¹ Mezi nejdůležitější sbírky dokumentujících „Ježíšovo učení“ podle Macka patří: Sbířka Q, Tomášovo evangelium a soubory aforismů v Markově evangelium. Mack, *The Christian Myth*, s. 41.

⁴² *Ibid.*, s. 42.

není cílem Sbírký Q, která se zabývá hlavně Ježíšovým učením. Nejznamenatelnější rozdíl se ukazuje v pohledu na Ježíšovu smrt v prameni Q, který nezahrnuje příběh Ježíšova ukřižování a vzkříšení, jenž je důležitou součástí kanonických evangelií. Žánr dokumentu Q lze podle Kloppenborga analogicky nazírat jako *bios* blízcí se Lukiánově *Demonaxu* a částečně také jako *Životy význačných filozofů* Diogena Laertského.⁴³

Q1 jakožto nejpůvodnější vrstva Sbírký obsahuje mnoho aforismů,⁴⁴ přičemž většina těchto výroků je formulována jako pokyny k určitému způsobu chování. Tyto pokyny jsou součástí větších instrukčních celků, určených pro členy Ježíšovských hnutí, které nesou podobu určitého programu a zároveň obsahují sociální kritiku.⁴⁵ Mnohá témata této vrstvy vybízí ke kontrakulturnímu, kynickému životnímu stylu, jako například: *kritika bohatství, pokrytectví, dobrovolná chudoba, odmítnutí potřeb, nebojácný a bezstarostný postoj, etiketa žebrání, etiketa odpovědi na výtku, odmítnutí rodinných vazeb, smysl pro povolání, autentické učednictví*.⁴⁶

Synoptická evangelia obsahují krátké příběhy zakončené prohlášením, které bývají označovány jako proklamativní příběhy, a podle Macka představují rozvinuté původní anekdoty.⁴⁷ Jejich redukcí lze rekonstruovat původní

⁴³ JOHN S. KLOPPENBORG, *Excavating Q: The History and Setting of the Saying Gospel*, Minneapolis: Fortress, 2000, s. 157.

⁴⁴ Aforismy zachycují původní živou atmosféru diskuzí a přinášejí pronikavý a někdy i humorný pohled na běžné životní situace. Některé z nich pravděpodobně odrážejí starší mudroslovný folklór. Lukáš 12: 34 „Neboť kde je váš poklad, tam bude i vaše srdce.“ Lukáš 14:11 „Neboť každý, kdo se povyšuje, bude ponížěn, a kdo se ponizuje, bude povýšen.“

⁴⁵ Q 6,27 „Milujte své nepřátele,“ Q 6,29 „Jestliže tě někdo uhodí do tváře, nastav mu i druhou.“ Q 6,30 „Každému, kdo tě prosí, dávej“ Q 6,37 „Nesud, a nebudeš souzen.“ Q 6,42 „Nejprve vyndej hůl ze svého oka.“ Q 9,60 „Nech mrtvé, ať pohřbí mrtvé.“ Q 10,3 „Jděte jako ovce mezi vlky.“ Q 10,4 „Neberte si s sebou žádné peníze, tašku ani boty.“ Q 10,9 „Říkejte: ‚Království boží se k vám přiblížilo.‘“ Q 12,22 „Nemějte strach o svůj život.“

⁴⁶ MACK, *The Christian Myth*, s. 45.

⁴⁷ Ježíš se nachází v situaci, kdy někdo zpochybňuje jeho výroky nebo činy, poté Ježíš pronáší dva nebo více výroků, a umlčuje tak svého protivníka. Příběhy mnohdy rozvádějí okolnosti dané situace: Proč se daná osoba zeptala na tuto otázku? Co předcházelo dotazu? Která skupina se na Ježíše domluvila a do jaké situace ho chtěli dostat? Většinou se však jedná

chrie, jež mají počátek v Ježíšovských hnutích v době před vznikem evangelií a některé z nich se značně podobají kynickým chriím. Atmosféru těchto chrií, které zobrazují pravděpodobně prvotní období Ježíšovských hnutí, vystihují živé debaty.⁴⁸

1) Na otázku, proč Ježíš stoluje s hříšníky a celníky, jim odpověděl: „*Lékaře nepotřebují zdraví, ale nemocní.*“⁴⁹

2) Když se Ježíše zeptali, proč se jeho učedníci nepostí, odpověděl: „*Mohou se hosté na svatbě postit, když je ženich s nimi?*“⁵⁰

3) Když se ho tázali na to, jak je možné, že jeho učedníci sbírali v sobotu zrní z klasů, odpověděl: „*Sobota je pro člověka, a ne člověk pro sobotu.*“⁵¹

4) Když se divili nad tím, že jí s neomytými rukama, Ježíš jim odpověděl: „*Nic, co zvenčí vchází do člověka, nemůže ho znesvětit, ale co z člověka vychází, to jej znesvěcuje.*“⁵²

5) Když se Ježíše zeptali, kdo z nich je největší, odpověděl jim: „*Kdo chce být první, buď ze všech poslední a služebník všech.*“⁵³

6) „*Mistře dobrý, co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě?*“ Ježíš mu řekl: „*Proč mi říkáš dobrý?*“⁵⁴

7) Když se Ježíše zeptali, jestli se bohatý člověk může dostat do království Božího, řekl jim: „*Snáze projde velbloud uchem jehly, než aby bohatý vešel do Božího království.*“⁵⁵

o krátké příběhy zakončené Ježíšovským autoritativním výrokiem.

⁴⁸ MACK, *The Christian Myth*, s. 51.

⁴⁹ Marek 2,17.

⁵⁰ Marek 2,19.

⁵¹ Marek 2,27.

⁵² Marek 7,15.

⁵³ Marek 9, 35.

⁵⁴ Marek 10,18.

⁵⁵ Marek 10,25.

8) Když mu někteří ukázali minci s obrazem císaře a zeptali se ho, zdali je správné platit daň císaři, nebo ne, Ježíš jim odpověděl: „*Co je císařovo, odevzdejte císaři, a co je Boží, Bohu.*“⁵⁶

9) Když mluvil, zvolala jedna žena ze zástupu: „*Blaze té, která tě zrodila a odkojila.*“ Ale on řekl: „*Blaze těm, kteří slyší Boží slovo a zachovávají je.*“⁵⁷

10) Někdo ze zástupu ho požádal: „*Mistře, domluv mému bratru, ať se rozdělí se mnou o dědictví.*“ Ježíš mu odpověděl: „*Človče, kdo mne ustanovil nad vámi soudcem nebo rozhodčím?*“⁵⁸

Mack k nim přiřazuje paralelní soubor chrií kynických filozofů.

A) „*Jsa tupen pro styk se špatnými lidmi, (Antisthenés) pravil: ,I lékaři se stýkají s nemocnými a přece nemají horečku.*“⁵⁹

B) Někdo Antisthenovi řekl: „*Mnozí tě chválí.*“, odvětil: „*Copak zlého jsem udělal?*“⁶⁰

C) „*Kdosi se chtěl u něho věnovat filozofii. Diogenes mu dal slanečka a vyzval ho, aby ho následoval. Ten však ze studu slanečka zahodil a odešel od něho. Potkav jej po čase, řekl mu Diogenés se smíchem: ,Přátelství mezi tebou a mnou zmařil slaneček.*“⁶¹

D) Diogenés řekl: „*Lidé jsou prý většinou blázni jen podle prstu; vystrčí-li totiž někdo při chůzi prostřední prst, bude se někomu zdát, že je blázen, jestliže však ukazováček, nikoli.*“⁶²

E) „*Když ho kdosi tupil, že chodí na nečistá místa, řekl: ,I slunce vniká do záchodu a přece se neposkvrní.*“⁶³

⁵⁶ Marek 12,17.

⁵⁷ Lukáš 11,27.

⁵⁸ Lukáš 12,13–4.

⁵⁹ Díogenés Laertios, *Životy, názory a výroky...*, VI. 6.

⁶⁰ Díogenés VI. 8.

⁶¹ Díogenés VI. 38.

⁶² Díogenés VI. 35.

⁶³ Díogenés VI. 63.

F) Když Diogenés prosil sochu o dar a někteří se ho zeptali, proč tak činí, odpověděl jim: „*Cvičím se zvykat si na odmítnutí.*“⁶⁴

G) Když se kdosi Bióna zeptal, jestli je třeba se oženit, odpověděl mu: „*Oženíš-li se s ošklivou, uvalíš na sebe trest, oženíš-li se s hezkou, budeš ji mít společně s jinými.*“⁶⁵

H) „*Kdosi se zeptal Kratéta, jaký užitek může z filozofie získat.*“ „*Bude pro tebe snazší rozvázat měšec, sáhnout do něj a vytáhnout obsah, abys jej mohl dát druhým.*“⁶⁶

CH) Jeden z jeho studentů mu řekl: „*Démonaxi, dovol nám, ať se jdeme pomodlit k Asklepiovi za mého syna*“, odpověděl, „*Musíš považovat Asklepia za značně hluchého, pokud odsud neslyší vaše modlitby.*“

Chrie připisované Ježíšovi jsou založeny na stejné zákonitosti jako kynické anekdoty.⁶⁷ Ježíš dostává záluďné otázky, na které mnohdy není

⁶⁴ Diogenés VI. 49.

⁶⁵ Diogenés VI. 48.

⁶⁶ Strobæus 97. 31. in: MACK, *Who Wrote*, s. 55.

⁶⁷ Některé výroky se týkají podobných témat, takže se v takovém případě odpovědi kyniků a Ježíše podobají. To můžeme zaznamenat hned u prvního výroku, který se podobá odpovědi v A). Ježíš zde překonává obvinění ze znečištění kontaktem s opovrhovanou společností přechodem od pravidel stolování k lékařské praxi stejně jako Antisthénés. V druhém apoftegmatu uniká problému nedodržování postního příkazu poukázáním na nemožnost dodržovat postní příkaz v určitou dobu. V 3) obratně přechází od výroku, který zakazuje jistou činnost, k výroku, který ji povoluje. V 4) řeší nesoulad s dietetickými předpisy humorným výrokem dvojznačného významu. Jeho dopověď také připomíná Diogenovu odpověď, ve které vedle sebe pokládá sociální a přirozené znečištění. Apoftegmata 5) a 6) se dotýkají tehdejších představ společenských tříd. Využívá zde dvojznačného významu pojmů, aby ukázal a zdůraznil jejich nesmyslnost, podobně jako tomu činí Antisthénés v B). Odpověď v 7) na otázku o možnosti vejít bohatého člověka do nebe v sobě zahrnuje dokonce dva obraty. V prvním přechází od otázky možnosti k otázce obtížnosti, odpovídá sice nejprve zdánlivě kladně, ale zároveň zdůrazňuje nepřekonatelnost překážky ke vstupu do Božího království. Tento výrok se tematicky shoduje s (H). V (8) řeší východisko z obtížné situace dané nemožností odpovědět kladně nebo záporně na úskočnou otázku tak, že odpovídá hádankou podobně jako filozof Bión v (G). Blahořečení Ježíše v (9) dává kontrastní příklad v následování Božího slova, které zahrnuje vizi nového sociálního uspořádání. Závěrečná situace v (10) nakládá podobně jako mnoho kynických anekdot se zavádějící interpretací nějakého pravidla. Ježíš tazatelův pohled opravuje a ponechává jej vlastní pochybnosti, po-

snadné jednoznačně odpovědět, přesto však jeho odpověď protivníky odzbrojuje.⁶⁸

3.3. Sociální situace skupiny Q a představa Ježíše

Mack uvádí, že podle doposud převládajícího názoru badatelů se Ježíš choval jako prorok a byl vnímán jako eschatologická postava, přičemž podpora této představy je spatřována nejen v kanonických evangeliích, ale zejména ve Sbírcce Q. Sociálně-historické bádání podle Macka ukazuje, že sociální roli Ježíše je možno nejlépe porozumět skrze analogii k v té době populárním kynickým filozofům.⁶⁹ Analogii ke kynickým filozofům prozrazuje Ježíšův styl projevu, kterým upoutává pozornost kolemjdoucích.⁷⁰ V Ježíšově projevu se ukazuje autorita jeho osobnosti jako učitele a autora hnutí, podobně jako zakladatele filozofické školy. Ježíšovy chrie, které byly dále rozvíjeny,⁷¹ podkládá stejná logika jako kynické anekdoty. Ježíš svou pohotovou moudrostí *métis* odráží útoky oponentů a jako mistr diskutér dokáže obstát v jakékoliv situaci. Ježíš je zobrazen analogicky ke kynickým filozofům svojí sociální kritikou a také tématy, o kterých hovoří.⁷² Ježíšova řeč

dobně jak tomu je v (C). *Ibid.*, s. 50–51.

⁶⁸ Ježíšovy debaty probíhají v kontextu sporu s farizeji, v jejichž rámci se objevují sociální problémy judaismu tehdejší doby. Ježíšovská hnutí představovala místa setkávání různých lidí, kteří měli reprezentovat království Boží, a pro něž nebyly důležité předpisy čistoty, ale pravděpodobně ani rodinné vztahy. Farizeové členy těchto skupin považovali za „nečisté,“ neboť porušovali pravidla rituální čistoty. Na paletě diskutovaných pravidel čistoty se odehrával klíčový problém vymezení hranic judaismu. Ježíš je prezentován jako neporazitelný mistr diskutér, který v debatách jednoznačně převyšuje svoje oponenty z řad farizejů a zákoníků. Marek 2: 18 „Jak to, že se učedníci Janovi a učedníci farizeů postí, ale tvoji učedníci se nepostí?“ *Ibid.*, s. 58.

⁶⁹ „Ježíšovo užití podobenství, aforismů a bystrých replik se značně podobá způsobu, jakým kynikové pracovali se slovy.“ Mack, *A Myth of Innocence*, s. 68.

⁷⁰ Eschatologický prorok svůj proslov pronáší k početnému davu z většího prostranství, vypravěč anekdot a aforismů živě komunikuje s menší skupinkou na tržišti, v postranní uličce nebo na jakémkoliv jiném místě.

⁷¹ Již Markovo evangelium obsahuje anekdoty s vypracovanou argumentací, přičemž autor je využil ke konstrukci Ježíšovy biografie, podobně jako se tomu dělo v případě filozofů.

⁷² Mack, *The Lost Gospel*, s. 113nn. Mack uvádí soubor témat sbírky Q, která se podobají

zve k účasti na Božím království, které obsahuje novou sociální perspektivu adresovanou jednotlivci: „Podívej se, jak je to možné udělat, ty to dokážeš také.“⁷³ Mack ukazuje meze těchto podobností, neboť Ježíšovo učení vychází primárně ze zdrojů judaismu, jenž je tlumočen kynickou formou.⁷⁴ Původní obraz Ježíše v Q1 nesoucí analogii s kynickým mudrcem je podle Macka nejbližší historickému Ježíšovi. V další redakci Q2 dochází podle Macka ke zvratu a Ježíš je zde popisován jako apokalyptický prorok.

Rekonstrukce Q1 má velký význam pro studium prvotního křesťanství, neboť nabízí obraz nejpůvodnější Ježíšovské skupiny, která tuto redakci vytvořila. Ježíšovská skupina rozpoznala znamení času a využila rozmanitosti národů, aby jim poskytla možnost ukotvit jakoukoliv kulturní tradici. Rozvinula kynický diskurz a povzbuzovala druhé k rozvíjení zdravého a prostého života. Ježíšovské hnutí začíná jako určitý druh kynismu,⁷⁵ který zároveň proměňuje ke své potřebě. Kynický étos se zde stává požadovaným etickým základem, takže kynický postoj vůči světu je transformován do vnitřních norem utvářejících vztahy společenství, čímž se oslabuje orientace na indi-

koncepti kynismu: dobrovolná chudoba, kritika bohatství, etiketa pro žebrání, etiketa pro konfliktní střet s publikem, radost tvářit v tvář kritice, přetržení rodinných svazků, výzva k autenticitě, kritika bohatství, okázalosti a pokrytectví, a dále statečnost a bezstarostnost, důvěra v Boží pomoc, následování bez okázalosti, cílevědomé následování božích království.

⁷³ MACK, *A Myth of Innocence*, s. 73.

⁷⁴ Ježíšova zvěst teologizuje představu Božeho království, jehož základ tak spočívá v představě Boha vládce. Tato idea přidává Ježíšově zvěsti tón závažnosti, s jakým byla pojímána nová sociální vize Božeho království. Dále Ježíš uznává etické základy a teokratické představy tehdejšího judaismu, aniž by oceňoval význam specifických židovských institucí, takže první hnutí složená z Ježíšových následovníků se v rámci vlastního sebevymezení zařadila mezi tehdejší židovské tradice. Ježíšovo učení nelze jednoduše ztotožnit s kynickou filozofickou etikou, ale nelze jej ani převést na židovské proverbialní instrukce, jeho zásadní přínos spočívá v zprostředkování obou kultur. „Ježíšovým géniem bylo nechat létat jiskry mezi dvěma kulturními senzibilitami, řeckou a semitskou.“ MACK, *Who Wrote*, 40.

⁷⁵ Mack označuje první následovníky Ježíše jako *poutníky Q* nebo kynikům podobající se kazatele, kteří hlásali s veškerou naléhavostí jim vlastní zvěst o Božím království, žili podle příkladu Ježíše a shromažďovali jeho výroky. Mack, *A Myth of Innocence*, s. 84.

viduum, přítomná u filozofů. Vystoupení Ježíšovského hnutí se vyznačuje naléhavostí a zdůrazněním závažnosti, na rozdíl od kynismu, pro který je typické humorné vyznění.⁷⁶ Skupina nepovažovala za nejpodstatnější záležitost vytvořit určité krédo. Významný prvek naopak představovalo chování na veřejnosti, které členové vymezili pravidly vedoucími k nekonvenčnímu, kontrakturnímu a mírně rozvrzatnému chování. Upozorňovali na nedostatky společnosti, aniž by měli ambici společnost jako celek změnit, přičemž neusilovali ani o reformu náboženství. Ježíšovské hnutí adresovalo pokyny k životu jednotlivci, avšak postrádalo vnější autoritu, která by je vyžadovala.⁷⁷

Mack rozlišuje tři redakční vrstvy dokumentu Q, které ukazují nejrannější vývoj ežíšovského hnutí tohoto dokumentu. Q1 obsahuje žánr *sapienciální instrukce* a reprezentuje prvotní období elánu, sociální kritiky a experimentování s kontrakturním chováním. Ze svérázného způsobu chování se stává soubor pravidel pro putující kazatele, jež dodržují specifický étos. V další fázi Q2, kterou charakterizuje *prorocký* žánr, zažívají členové hnutí na své cestě mnoho překážek a dochází u nich k frustraci z neúspěchu. Toto období vystihuje „oznámení soudu“ zaměřené zejména proti galilejským městům. Poslední redakce Q3 zachycuje období uvolňujícího se napětí, jež převládalo v předchozím údobí. Ke sbírce jsou připojeny některé nové části a skupina se částečně přizpůsobuje ostatním proudům Ježíšovského hnutí.⁷⁸ Další Ježíšovské skupiny z tohoto období, již s ohledem k vlastním sociálním zájmům, vytvářejí mytologizovanou postavu Ježíše. Jsou to *Sloupy Jeruzalémské, Ježíšova rodina, Kongregace Izraele a Reformovaná synagoga*. Tyto skupiny spojuje skutečnost, že ještě nevytvářejí mýtus Ježíše

⁷⁶ MACK, *The Christian Myth*, s. 46. Mack se přesto domnívá, že tento prvek byl v nejrannější fázi Ježíšovských hnutí přítomen, a lze jej dohledat za některými výroky Q1. Q 6,39 „Dokáže slepý vést slepé?“ Q 12,34 „Kde je tvůj poklad, tam je tvé srdce.“ Mack, *Who Wrote*, s. 51.

⁷⁷ MACK, *The Lost Gospel*, s. 120.

⁷⁸ *Ibid.*, s. 44–46.

Krista jako božské osoby a spasitele, jenž je typický pro kristovské kongregace a objevuje se až v období po Židovské válce.⁷⁹ Lukáš, aby tak ukotvil vlastní tradici, dotváří na počátku 2. století v Skutcích mýtus dvanácti apoštolů, čímž účelově přezírá mnohé, v té době živé a silné, tradice různých skupin, na jejichž základě formuluje představu jediné linie.⁸⁰

Závěry z rekonstruované redakce Q1 shrnují základ kynické hypotézy:

(1) nejstarší vrstvy ‚Ježíšova učení‘ mají úzké paralely k výroky kyniků, kteří byli v té době značně populární, (2) že skupina odpovědná za tyto výroky si Ježíše představovala podobně jako kynického učitele, (3) že Ježíši, kterého si připomínali, mohlo být přisuzováno založení tradice školy, ale (4) že to je nejbližší, jak se kdy budeme moci dostat k historickému Ježíši, a (5) že nemáme žádné náznaky velkého plánu založit nové náboženství...⁸¹

Důležitým aspektem bádání je důraz na analogii vztahů prvotního křesťanství a kynismu, díky kterému výzkum neusiluje o nalezení genetického předchůdce křesťanství. Religionisté proto neprovádějí homologickou komparaci, která by zkoumala genealogické vztahy.⁸² Problém Ježíšova kynického obrazu v Q1 spočívá v jeho rozporu s tradiční představou Ježíše v kanonických evangeliích. Tento rozpor je důvodem, jak tvrdí Mack, proč není v dosavadním novozákonním bádání tento obraz příliš přijímán.

⁷⁹ Ježíšovské skupiny nejprve vytvářejí mýtus Ježíše jako učitele a zakladatele, jenž jim slouží k vymezení vlastního místa v okolním světě. Židovská válka se podle Macka hluboce dotkla mnohých těchto skupin, které vytvářejí mýtus Ježíše jako Krista, jenž byl jako mučedník ospravedlněn Bohem a vzkříšen z mrtvých jako Pán. Tento koncept, který se promítnul do celé evangeliijní tradice, je obsažen již v Markově evangeliu. Mack, *A Myth of Innocence*, s. 315nn.

⁸⁰ Mack, *The Christian Myth*, s. 119.

⁸¹ *Ibid.*, s. 56.

⁸² Tímto důrazem se odlišují například od práce Leifa Vaaga.

3.4. Galilea v době Ježíše

Představu Galileje jako převážně židovského regionu se silnou vazbou na Judeu je podle Macka nutné revidovat.⁸³ Archeologické nálezy potvrzují, že se zde odedávna potkávalo a mísilo množství národů a jejich kultur, neboť tato provincie bývala označována jako *gelil ha goim* neboli „místo národů“.⁸⁴ Díky tranzitnímu charakteru země a příhodným podmínkám pro život se v Galileji zdržovalo mnoho členů různých etnik.⁸⁵ Provincie byla obklopena helenizovanými městy, přičemž některá z nich, zvláště v provincii Dekapolis, byla nově vybudována v řeckém stylu a vzkvétala v nich helénistická kultura. Gadara se stala domovem několika významných kynických filozofů a básníků, jako byl Meleager (1. st. př. n. l.), Philodemos (110–40 př. n. l.) a Oenomasus (2. st. př. n. l.).

Helenizační program vládnoucích dynastií Ptolemaiovců a Seleukovců zasáhl nejen Samařsko a Judeu, ale samozřejmě se dotkl také Galileje. Zatímco v Judeji se proti helenizaci zvedla silná vlna odporu, v Samařsku a Galileji se helenizační snahy nesetkaly se závažnějším odporem. V severní Palestině byla zahájena výstavba několika měst podle řeckého vzoru, s divadly, školami, úředními budovami, gymnasií, stadiony, cizineckými legiemi. Tři sta let helenizace proměnilo také tvář některých galilejských měst. Sepphoris, které není příliš vzdáleno od Nazareta, mělo výhradně helénis-

⁸³ Provincie byla dlouhou dobu politicky a tedy i kulturně odpojena od Judeje, přičemž k připojení došlo až kolem roku 100 př. n. l. Galilea nebyla nikdy zcela kulturní součástí Izraele. Kolem roku 100 př. n. l. se Makabejským po tom, co vydobyli nezávislost pro Jeruzalém v boji za obnovu Davidova království, podařilo ovládnout také Galileu, která nesouhlasila s dominancí Judeje. Tento svazek vydržel jen do roku 63 př. n. l., kdy Hasmonejská dynastie připojila Palestinu zpět k Římské říši. МАСК, *The Lost Gospel*, s. 53.

⁸⁴ *Ibid.*, s. 56.

⁸⁵ Galilea se nacházela mezi Sýrií, Transjordánskem, Damaškem a Samařskem. Tímto regionem vedly cesty, které propojovaly Levantu se Sýrií, Egyptem a údolím Eufratu a Tigridu. Po nich procházelo obrovské množství obchodníků, kupců a karavan do okolních částí tehdejšího světa. Území Galileje bylo díky příznivým klimatickým podmínkám pověstné svojí úrodností a produkcí řady plodin, jež byly ve velké míře vyváženy. *Ibid.*, s. 55.

tický ráz, který ještě podtrhla přestavba v době Heroda Antippy.⁸⁶ Nedaleko od tohoto města bylo kolem roku 19 n. l. založeno Tiberias jako další významné centrum helénistické kultury a římské správy. Galilea nepostrádala vazby na Judsko, avšak nebyla vždy zcela loajální Jeruzalému.⁸⁷ „Galilea byla otevřenou zemí s rozmanitější směsicí kultur a zvyklá přizpůsobovat se cizí nadvládě.“⁸⁸

4. Kritika Mackovy interpretace počátků křesťanství

Mackova interpretace počátků křesťanství je podle některých badatelů příliš určována jeho metodologickým vymezením, což se projevuje zejména v jeho důrazu na analogickou komparaci.⁸⁹ Eddy uvádí, že *religionisté* komparaci vymezují přísně hranicemi analogie, neboť se chtějí vyhnout tázání, zdali je potřeba první křesťany považovat za kyniky, avšak proponenti kynické teze mnohdy překračují toto vlastní metodologické východisko.⁹⁰

⁸⁶ Díky archeologické práci se zde podařilo objevit Dionýsovu mozaiku a základy vybudovaného divadla. *Ibid.*, s. 58–59.

⁸⁷ O tom svědčí událost z období Židovské války, kdy měl Josef za úkol přesvědčit Galilejce, aby postavili v Sepphoris armádu, která by ochránila Jeruzalém před vojsky Vespasiana. Ti se však odmítli zaplést do válečného konfliktu. *Ibid.*, s. 63.

⁸⁸ MACK, *A Myth of Innocence*, s. 65.

⁸⁹ Problémem analogické a homologické komparace se zabývá zejména článek Hanse Kippenberga, který se vyjadřuje k Smithově teorii komparace. HANS G. KIPPENBERG, „Comparing Ancient Religions. A Discussion of J. Z. Smith's ‚Drudgery Divine‘“, *Numen* 59, 1992. Používání analogie při komparaci, jež je typické pro přírodní vědy, může být podle Meiera problematické v humanitních vědách. Ty mnohdy nedisponují dostatečným souborem zásadních dat, jimiž by bylo možné podepřít výsledky bádání, a proto je badatel nucen s dostupnými daty mnohem více improvizovat. Například v antickém dějepisectví, které není snadno kvantifikovatelné, záleží z velké části na posouzení badatele, který je nucen vybírat nejvhodnější z přibližných vysvětlení a řídit se zevrubnými pravidly. JOHN P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 1, New York: Doubleday, 1991, s. 23. Problému analogického srovnání se věnuje také DUNN, *Jesus Remembered*, s. 106–109.

⁹⁰ Zejména *Downing* a *Vaage* pronesli explicitní výroky zahrnující homologii. Další, jako například Mack a Crossan, se na metodologické úrovni snaží zamezit tvrzením o totožnosti, avšak v rámci svého bádání mnohdy docházejí k závěrům, jež, pro účel rekonstrukce, předpokládají silnější návaznost přesahující rámec analogické komparace. EDDY, „Jesus as

Kritika a odmítání bádání o historickém Ježíšovi podle Meiera nevnímá problémy s tím spojené v kontextu zkoumání dalších osobností starověku.⁹¹ Nedostatek „pevných dat“ se netýká jenom Ježíše, ale ztěžuje zkoumání mnoha známých osobností antiky a starověku, přestože některé z nich měly ve své době obrovský význam nebo se dochovaly přímo od nich literární spisy.⁹² Po odstranění veškerých doložitelných dat o životě historického Ježíše přichází příliš rychle Mackova kynická varianta, které nevádí rozporuplnost s historickými údaji.⁹³

Eddy kritizuje Mackův metodologický postoj, v jehož důsledku je vznik křesťanství zredukován na výsledek působení sociálních a kulturních faktorů, takže zkoumání křesťanství je tak vytrženo z reálné historie a z přirozeného prostředí judaismu.⁹⁴ Historický Ježíš a ani prvotní křesťanství zároveň

Diogenes?“, s. 458.

⁹¹ Odmítnutí tohoto bádání připravuje půdu k rozkvětu různých deformovaných nebo zavádějících obrazů této osobnosti, jež nemají žádné ukotvení v reálné historii, takže na historického Ježíše bývá pohlíženo jako na jakýsi bezčasový gnostický mýtus. MEIER, *A Marginal Jew...*, vol. 1., s. 26.

⁹² Po mnoha babylonských a egyptských králích, kteří ve své slávě čněli vysoko nad obyčejnými lidmi, se zachovala pouze jména. Meier uvádí, že i v případech nejnámějších císařů starověkého Říma často chybí pevná data, která by umožňovala dostačujícím způsobem postihnout jejich vládu (císař Augustus) anebo v některých dalších, zde judských, případech vyslovit jakýkoliv soud o jejich existenci (král David nebo Šalomoun). Bádání o historickém Ježíši má smysl s ohledem na smysluplnost výzkumu dalších nejasných postav historie. „Je vskutku s podivem, kolik toho o Ježíšovi víme, v porovnání s mnoha temnými postavami antické historie.“ Závažnost tohoto bádání nelze ignorovat, neboť představuje významné pole zájmu pro badatele z různých filozofických a náboženských směrů. *Ibid.*, s. 23nn.

⁹³ „Poté, co jsou vyloučena nejlépe ověřená fakta o Ježíšově životě, umožňuje výsledná tabulka rasa v prázdném prostoru snadno vysadit jakoukoliv požadovanou teorii bez většího nebezpečí, že dělicí hranice faktu ohrozí požadovaný konstrukt nebo základ něčí teorie. Pokud o Ježíšovi nic nevíme, kdo může říci, že nebyl kynikem?“ JAMES ROBINSON, „History-of-Religions of Q: The Cynic Hypothesis“, in *Gnosisforschung und Religionsgeschichte*, K. Rudolph FS (eds. H. Preissler and H. Seiwert), Marburg: Elwert, 1994, s. 264. týž BETZ, „Jesus and the Cynics...“, s. 459nn.

⁹⁴ EDDY vnímá Mackovu teorii jako ahistorickou, neboť Ježíš jako historická postava podle ní ve skutečnosti neměl vliv na vznik křesťanství. EDDY, „Jesus as Diogenes?“, s. 468. Křesťanství tak nepředstavuje nic víc než mýtus, který do dějin vystoupil v podobě konglomerátu

neobsahují nic unikátního, neboť jsou plodem tehdejší kultury. Teorie, podle Betze, opomíjí problematiku vzniku křesťanství: „Kdy se tedy minulost stala počátkem? Proč byla započata?“⁹⁵ Betz se domnívá, že religionistickému přístupu nelze přisoudit novost, neboť pouze oživuje problematiku, která byla diskutována již v 19. století.⁹⁶ Eddy formuluje zásadní problém kynických teoretiků tázáním: „Do jaké míry je historický Ježíš kynik ve své podstatě odrazem myšlení, světa a/nebo hodnot jeho moderních tvůrců?“⁹⁷ Mackův útok na novozákonní bádání Robinson vnímá jako neopodstatněný.⁹⁸

Někteří badatelé upozorňují na skutečnost, že Sbíрка Q stále představuje pouze hypotetický dokument,⁹⁹ což podle Freyna podkopává věrohodnost

ježíšovských hnutí a helénistických kristovských kultů. Perkins se domnívá, že celý Mackův popis, jímž odděluje Ježíšovu zvěst od křesťanství a historicky demontuje tradici rčení, stojí na chatrných základech hypotetického dokumentu. Jeho celý konstrukt tak podle této kritiky působí dojmem jakéhosi nevázaného vědeckého projektu bez potřeby falzifikovat předložená východiska, jehož výsledkem je značně hypotetická konstrukce. PHEME PERKINS, „Jesus before Christianity: Cynic and sage?“, s. 749–750. Badatelský postoj, který hodnotí evangelia jen jako ahistorickou narativní fikci, považuje Freyne za extrémní, neboť přestože se nejedná o historické spisy, nelze jim upřít historickou intenci, která by měla být v těchto textech odhalena. Badatel odmítá rozlišení, podle kterého historický zápis, na rozdíl od narativní fikce, věrně zobrazuje reálnou minulost, neboť oba dva patří k produktům aktivní imaginace, jež zpracovávají minulost. Za metaforickým jazykem evangelií lze dešifrovat historickou intenci. SEAN FREYNE, *Galilee and Gospel: Collected Essays*, Boston: Brill, 2002, s. 212.

⁹⁵ Problematičnost tohoto postoje ukazuje zejména práce Leifa Vaaga. HANS D. BETZ, „Jesus and the Cynics...“, s. 459–460.

⁹⁶ *Ibid.*, s. 470nn.

⁹⁷ *Ibid.*, s. 469.

⁹⁸ JAMES M. ROBINSON, „The History-of-Religions Taxonomy of Q, The Cynic Hypothesis“, s. 256. Badatel uvádí příklad nezaujaté vědecké práce, která z pohledu religionistiky zkoumá křesťanství v kontextu tehdejší literatury, aniž by napadala teologické bádání. K. BERGER – C. COLPE, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (Neues Testament Deutsch, Textreihe Band 1), Göttingen 1987.

⁹⁹ Dunn uvádí, že hypotéza dvou dokumentů a potažmo existence sbírky Q nezískala jedinomyslný souhlas, přesto však zůstává pracovní hypotézou většiny badatelů. Dunn, *Jesus Remembered*, s. 147.

Mackova bádání,¹⁰⁰ navíc rozsah jeho písemné podoby je stále předmětem diskuzí.¹⁰¹ Freyne se domnívá, že přístup, podle kterého může sloužit jako původní zdroj historické rekonstrukce pouze nejstarší dokument, přináší značné epistemologické obtíže, neboť zkoumá ústní tradici, která je živá ve svém kontextu, avšak nepředstavuje spolehlivý materiál k identifikaci literárních zdrojů pro záznam historie.¹⁰² Dunn považuje představu jedné skupiny Q spojené s výhradně jedním dokumentem, žijící v izolovanosti od ostatních, za značně hypotetickou a domnívá se, že výzkum Svitků od Mrtvého moře vyvrací představu, podle které jedna skupina vždy uchovávala jeden dokument nebo žánr vlastní tradice.¹⁰³

Problém představuje také vymezení žánrů dokumentu Q, které má zřetelně oddělit nejranější *sapienciální* vrstvu Q1 od pozdější *prorocké* vrstvy Q2.¹⁰⁴ Podle Tucketta není snadné žánr Q, o kterém mluví v obecném

¹⁰⁰ Bádání o kynickém Ježíši vedené hypotetickým dokumentem, může dospět ke značně spekulativním závěrům. FREYNE, *Galilee and Gospel*, s. 25.

¹⁰¹ Dunn uvádí, že písmeno Q bývá běžně používáno jak pro *společný materiál* Matoušova a Lukášova evangelia, který není obsažen v Markově evangeliu, tak pro představu *písemného dokumentu* Q, jehož rozsah však nelze snadno stanovit. Nelze vyloučit variantu, že například Matouš použil část z dokumentu Q, kterou nevedl Lukáš. Mezi badateli existuje výrazný nesouhlas nad zněním písemného dokumentu, což značně problematizuje přechod od materiálu k dokumentu Q. DUNN, *Jesus Remembered*, s. 148nn.

¹⁰² Badatelé, kteří se řídí vlastním úzce definovaným kritériem nejranějšího zdroje, navíc často ignorují důležitá svědectví zdrojů, které jim nevyhovují. „Ten, kdo se snaží utéci ,tyranii synoptického portrétu Ježíše‘, jak ji formuluje jeden ze členů Ježíšovského semináře, si potom musí dát pozor, aby se nestal otrokem jiné tyranie, omezení nejranějším zdrojem, podle principu jedné skupiny a jednoho portrétu FREYNE, *Galilee and Gospel*, s. 210.

¹⁰³ Představa Q komunit žijících v izolaci od ostatních křesťanských komunit je, podle Dunna, nevěrohodná, neboť závisí na dedukcích, které značnou měrou přesahují fakticitu. Skutečnost, že Q neobsahuje pašijový příběh nebo jeho kérygma, Dunn vysvětluje jako doklad limitovaného účelu Q, které tudíž nevymezovalo celý rozsah idejí Ježíšovské tradice Q. DUNN, *Jesus Remembered*, s. 150. Podle Freyna je pravděpodobnější, že „... sbírky mudroslovných výroků, záznamy o jeho mocných činech a původní pašijový příběh byly v rané fázi tradice používány v různých kontextech stejnými lidmi.“ FREYNE, *Galilee and Gospel*, s. 210.

¹⁰⁴ Podle Tucketta Mackova hypotéza, která přiděluje formativní vrstvě mudroslovný charakter a posuzuje ji jako primárně kynickou bez vlivu židovské eschatologie, jež zasahuje až

smyslu jako o „sbírce výroků,“ jednoznačně specifikovat.¹⁰⁵ Celý dokument Q by měl být podle Dunna chápán jako učební materiál komunit Q, který obsahoval různé pohledy na Ježíše.¹⁰⁶ Žánr Q se podle Tucketta podobá zmíněnému spisu *Životy kynických filozofů*, avšak mezi spisy existují některé zásadní rozdíly, proto Q nelze chápat jako kynický spis.¹⁰⁷ Robinson kritizuje Mackovu práci s textem, která je podle něj zcela ovlivněna snahou ukázat kynické zaměření nejstarší vrstvy Q1, což se projevuje při tendencním zacházení s řeckým textem Q a jeho překladem.¹⁰⁸

další vrstvu, není přesvědčivá. Jako problematické vnímá také použití pojmu *apokalyptický* v souvislosti s Q.

¹⁰⁵ Žánr a jeho funkce jsou badateli interpretovány různými způsoby: „...žánr není nutně rigidní soubor pravidel, kterými se text musí řídit, ale je podkladem, v rozporu s nímž může, a často se tomu tak děje, docházet ke tvůrčím změnám.“ CHRISTOPHER M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity. Studies on Q*, Edinburgh: T & T Clark, 1996, s. 104. Názory na povahu žánru Q se mezi badateli fundamentálně odlišují. Zatímco Kloppenborg označuje formativní vrstvu jako plánovitě sapienciální, například Migaku Sato určuje Q prorocký žánr. MİGAKU SATO, *Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988.

¹⁰⁶ Dunn kritizuje Kloppenborgovo určení redakce Q1, podle kterého byl Ježíš nejprve připomínán jako učitel moudrosti. Při práci s hypotetickým dokumentem není možné jednoznačně rozlišit redakci od úvodní kompozice. Podle kritiky autora Kloppenborg neprokázal, že materiál, kterým vymezuje Q1, fungoval jako jeden dokument, neboť při bližším pohledu nelze snadno rozeznat jednotící téma nebo redakční motiv. Stejně tak Kloppenborgův obraz Ježíše jako učitele moudrosti v Q1 postrádá spolehlivý doklad. DUNN, *Jesus Remembered*, s. 156–158.

¹⁰⁷ Mezi základní rozdíly patří zejména složitější vnitřní struktura Q, kterou lze rozdělit na několik redakcí. V kynickém spise hraje důležitou úlohu posloupnost učitelů, která se vrací ke klíčovému osobnostem jako zakladatelům a autoritám hnutí. Q vidí jako klíčovou osobnost pouze Ježíše, takže jeho předchůdce Jan získává ospravedlnění své činnosti v Ježíši. Kynický spis u každého filozofa začíná biografickými údaji o jeho životě, zatímco Q tento typ údajů vůbec neobsahuje. TUCKETT, „A Cynic Q?“, *Biblica 70*, s. 360–364.

¹⁰⁸ Mack upřednostňuje kynicky nejvýrazněji vynírající výroky, jež mají ilustrovat obraz Ježíše, zatímco některé výroky, které jsou moderními badateli připisovány historickému Ježíši, avšak neodpovídají jeho kynickému obrazu, považuje za druhotné. Jako příklad takto upozaděného výroku uvádí Q 11,20 „Ale pokud já vyháním demony prstem Božím, potom vás zastihla Boží vláda.“ Tento výrok Mack považuje za druhotný, podle Robinsona proto, že nezapadá do představy Ježíše jako kynika, neboť nebyli známí jako exorcisté. Autor se domnívá, že Mack se tímto způsobem, kdy kritérium autenticity ztotožňuje s kynickým

Historického Ježíše nelze podle Tucketta považovat za kynika jenom na základě několika paralel Q a kynického materiálu,¹⁰⁹ přičemž u vnějších podobností je podle Betze potřeba zjistit, zdali určitý výrok sdílí specificky kynické stanovisko, nebo se jedná pouze o obecný filozofický soud, nebo dokonce o protikynický výrok.¹¹⁰ Tuckett se domnívá, že mnoho předkládaných výroků, které se na první pohled nabízejí k paralelám s určitými kynickými výroky, ve skutečnosti obsahuje odkaz ke Starému zákonu nebo jiné literatuře.¹¹¹ Pro Ježíšův způsob řeči je nejtypičtějším prvkem podobenství, které postrádá jakoukoliv paralelu s kynismem, stejně jako uzdravování a exorcismus. Ježíš s kyniky nesdílí trufalost a bezectnost primární zaměření jeho učení je zcela odlišné.¹¹²

Problematičnost předkládaných paralel mezi Q a kynickými tradicemi je podle Tucketta umocněna nejednoznačností této filozofie jako takové i uži-

vyzněním výroků, dopouští metodologického pochybení argumentace v kruhu, stejně jako v případě vlastního modelu stratifikace Q. ROBINSON, „The Cynic Hypothesis“, s. 255.

¹⁰⁹ Vaage, který zobrazuje „Syna člověka“ v Q1 jako neortodoxního tuláka, avšak postrádajícího božskou přirozenost, jehož titul neznamená víc než přízvisko, podle Tucketta uměle odděluje jeho obraz v Q1 od Q2. K rozporu autor dochází, neboť se snaží historický problém rozluštit literárně kritickými prostředky. Mezi titulem „Syn člověka“ a výroky celého dokumentu ve skutečnosti existuje hluboká souvislost, jejíž vysvětlení nabízí situace sociálního konfliktu. CHRISTOPHER M. TUCKETT, „On the Stratification of Q a Response“, *Semeia* 55 (1992), s. 221.

¹¹⁰ BETZ, „Jesus and the Cynics“, s. 474.

¹¹¹ TUCKETT, „A Cynic Q?“, s. 365.

¹¹² Podle Meiera přesto, že lze ukázat mnohé paralely mezi Ježíšem a kyniky, a nelze popřít podobnost mezi sociálními pravidly, životním stylem a výzvou k oproštění se od bohatství, selhává konstrukt kynického Ježíše na chybně určené primární motivaci jeho učení a působení. MEIER, *A Marginal Jew...*, vol. 3., s. 90. Ježíš oproti kynikům, kteří kritizovali náboženství, sdílí hluboký vztah k Bohu a také hlásá o nezbytné osobní oddanosti a závislosti na Bohu, zatímco kynikové zdůrazňují vlastní soběstačnost a svobodu. Pro Ježíše je naproti tomu důležitý hluboký postoj k zákonu, jenž se projevuje odmítnutím jeho povrchní interpretace, zároveň také, na rozdíl od kyniků, formuje společenství. Označení Ježíše za mudrce podle Eddyho nutně nevede k paralele s kynickým mudrcem, která je zpochybňována, neboť nejbližší paralelu mu skýtá židovský mudrc. EDDY, „Jesus as Diogenes?“, s. 462nn.

tými generalizacemi.¹¹³ Přítomnosti kynismu v Galileji v Ježíšově době navíc *nenasvědčuje* jeho datace.¹¹⁴ Podle Freyna zasáhla helenizace především galilejská města, z nichž některá měla zcela pohanský charakter.¹¹⁵ Horsley uvádí, že archeologická evidence v porovnání s tehdejší literaturou dokládá vznik jakéhosi povrchního pozlátka helénistické kultury tehdejších velkoměst, která neodpovídá představě šíření kynismu v galilejských vesnicích,¹¹⁶ a navíc tato filozofie představuje městský fenomén.¹¹⁷ Ježíšova misie se podle evangelií odehrávala zejména v prostředí galilejského venkova, které bylo vystaveno politickému tlaku, daním a různým dalším

¹¹³ Kynismus představuje eklektické hnutí sdílející ideje napříč společnostmi, které má blízký vztah ke stoicismu, takže v mnoha případech není snadné jasně rozlišit kynický názor nebo kynického autora od stoika. TUCKETT, „A Cynic Q?“, s. 353.

¹¹⁴ Z historických zpráv podle tohoto badatele vyplývá, že v druhém a prvním století před naším letopočtem postupně dochází k jeho vymizení a následná zpráva o kynikovi je dochována až v roce 66 našeho letopočtu. Autor dodává, že někteří kynikové se zcela jistě mohli objevit již před tímto datem, avšak obraz, podle kterého kynismus představoval v Ježíšově době populární hnutí, jehož filozofové se vyskytovali v hojném počtu v Galileji, se mu zdá značně nepravděpodobný. *Ibid.*, s. 357.

¹¹⁵ Nejvíce se projevila ve Skythopolis, Tiberias a Sepphoris. FREYNE, *Galilee and Gospel*, s. 218. Räisänen se v souvislosti s kynickou otázkou pozastavuje nad absencí těchto měst v Ježíšovské tradici. HEIKKI RÄISÄNEN, *Challenges to Biblical Interpretation*, s. 4. Město Sepphoris bývá uváděno jako centrum helénismu, nacházelo se jen pět kilometrů od Ježíšova bydliště. Dunn uvádí, že v evangeliích přes tuto zeměpisnou blízkost nenacházíme o tomto městě žádnou zmínku.

¹¹⁶ Autor považuje představu přítomnosti paradigmatu helénistické kultury na venkově, v jejímž rámci by pulsovaly kynické myšlenky, za značně zavádějící. RICHARD A. HORSLEY, *Archaeology, History, and Society in Galilee: the Social Context of Jesus and the Rabbis*, Harrisburg: Trinity Press International, 1996, s. 59. Podle Freyna výstavba měst narušila dosavadní systém příbuzenských vztahů a hodnot, takže tamější populaci vystavila různým sociálním tlakům. Podle badatele je nepravděpodobné, že by galilejští vesničané žijící v tradičním judaismu pod vlivem helenizace opustili svoje dosavadní hodnoty a přijali cizí kulturu. FREYNE, *Galilee and Gospel*, s. 195. Z archeologických nálezů lze podle autora usoudit, že Galilejci zastávali tradiční judaismus. *Ibid.*, s. 220.

¹¹⁷ TUCKETT, „A Cynic Q?“, s. 358.

represím ze strany měst.¹¹⁸ Daňový systém nepodporuje představu Galileje jako regionu, který byl centrem obchodu.¹¹⁹

5. Závěr

Mackova *kynická* hypotéza nemá za cíl jen porovnat materiál prvotního křesťanství s kynismem, ale tvoří součást strategie projektu přepsání počátku křesťanství, který má zkoumání této oblasti podřídít novému religionistickému paradigmatu. Mack podtrhuje význam metodologického odlišení výzkumu od novozákonního bádání a stanovení jasných pravidel a hranic bádání. Přestože toto vymezení limituje výsledky bádání, autor jej chápe jako nezbytný prostředek k odlišení vědeckého výzkumu od replikace mýtu a vytvoření platformy pro komparaci, která přesune bádání od problematiky kulturního vlivu k otázkám sociálního formování prvotního křesťanství. Tato skutečnost se ukazuje v souvislosti s kynickou otázkou, která má v případě raného křesťanství ústít v lepší sociologický popis a výklad specifického chování a literárního vyjadřování skupiny Q. V případě, že je podobnost kynismu s křesťanstvím interpretována perspektivou kulturního vlivu dochází k rezignaci na tento typ výzkumu.

Přínos projektu *spočívá* nejen v hledání adekvátního výkladu raného křesťanství pomocí humanitních věd, ale také v nové teorii náboženství a religionistickém paradigmatu, které podle mého názoru chyběly v oblasti výzkumu náboženství. Tento religionistický výzkum pomocí kynické

¹¹⁸ Jejich postoj k městům a helénistické kultuře podle Freyna dokládají události během revolty v roce 66 n. l., kdy místní obyvatelé dali průchod svojí nenávisti vůči helenistickým městům. Freyne, *Galilee and Gospel*, s. 174.

¹¹⁹ Horsley se domnívá, že města, která byla existenčně závislá na venkově, se jeho produktů domáhala zavedeným systémem daní a desátků, takže vesničané neodváželi svoji úrodu do měst. RICHARD A. HORSLEY, *Archaeology, History, and Society*, s. 178. Podobně také trasa z Tiberias do Ptolemais nefungovala jako tepna mezinárodního obchodu, ale spíše k přepravě regionálního zboží. J. L. REED, *Archeology and the Galilean Jesus*, Harrisburg: Trinity, 2000, s. 146–148.

hypotézy odhaluje zakořeněné předpoklady bádání o počátcích křesťanství a nastavuje kritický obraz nejenom teologickému, ale také religionistickému bádání, které má být svým svébytným charakterem určováno jinými otázkami než je autenticita Ježíšových výroků, nebo portrétu jeho historické osobnosti. Mackovo bádání odmítá historicitu tohoto pohledu, avšak s konstrukcí sociálního obrazu nabízí také podnětný pohled do dějin prvotního křesťanství, jeho rozličných skupin a jejich mýtů.

Slabinu *Mackova* přístupu představuje zejména nastavení striktních pravidel výzkumu, které omezuje jeho výsledky.¹²⁰ Mack objasňuje skupinu dokumentu Q s jednostranným důrazem na kynismus, přičemž výroky tohoto dokumentu mohou být objasňovány v souvislosti s tehdejšími judaismem¹²¹ a stejně tak na základě role Ježíše jako mudrce. Autor zdůrazňuje analogickou komparaci a nemožnost zkonstruovat historický portrét Ježíše, kterého však představuje jako mudrce, jenž vytvořil směsici judaismu a kynismu v populární podobě.¹²² Autor odmítá nejen novozákonní přístup k počátkům křesťanství, ale také snahy vysvětlit náboženství a mýty v kategoriích existencialismu a psychologie. Jeho postoj tak vyznívá redukcionisticky nejen proto, že počátky křesťanství vnímá jako výsledek sociálních a kulturních faktorů, ale zejména proto, že odmítá ostatní formy bádání, jež mohou být uznávány jako formy religionistického výzkumu.¹²³

¹²⁰Hans Kippenberg kritizuje Smithovo vymezení komparace, na něž navazuje projekt. Smith díky zúžení komparace na analogickou přehlíží tzv. Orfické tradice, které nevyhovují jeho konceptu. Kippenberg se domnívá, že by neměly být v historickém bádání o počátcích křesťanství opomíjeny. KIPPENBERG, *Numen* 59, s. 224.

¹²¹BERNARD B. SCOTT, „Jesus as Sage: An Innovating Voce in Common Wisdom“, in: JOHN G. GAMMIE – LEO G. PERDUE (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990, s. 399–415.

¹²²Ježíš dle autora v populární podobě spojoval obě kultury, podobně jak se o to pokoušeli někteří učení Židů v podobě filozofické. „Ježíšovým géniem bylo nechat létat jiskry mezi dvěma kulturními senzibilitami, řeckou a semitskou.“ MACK, *Who Wrote*, s. 40.

¹²³V současné době roste význam kognitivních přístupů v religionistice. LUTHER H. MARTIN, „The future of the Past: The History of Religions and Cognitive Historiography“, *Religio: Revue pro religionistiku*. XX/2, 2012.

Mackova snaha vymezit religionistické bádání proti teologickému zahrnuje ostrou kritiku *novozákonního* bádání, které však představuje širokou oblast s různými přístupy k problematice počátků křesťanství, v níž hraje důležitou roli také sociologické bádání. Mackovy kategorie „vědecký“, „mytický“ se v porovnání s šíří tohoto bádání jeví jako neadekvátní,¹²⁴ autor navíc překvapivě opomíjí významného novozákonního badatele Gerda Theissena, jehož vymezení výzkumu se značně podobá jeho vlastnímu projektu.¹²⁵ Ačkoliv Mack zdůrazňuje novost přístupu k počátkům křesťanství, některé klíčové prvky jeho bádání je třeba vnímat v souvislosti s „Třetím bádáním o Ježíšovi“,¹²⁶ kdy jsou zkoumány paralely křesťanství s kynismem a také se prosazuje sociologický přístup. Novost autorova přístupu se projevuje zejména v kombinaci těchto prvků s vlastním metodologickým vymezením a požadavkem reinterpretovat počátky křesťanství. Otevřenou otázkou nad Mackovou hypotézou zůstává, do jaké míry pracuje s její možnou falzifikací.¹²⁷

¹²⁴ Autor se používáním kategorií „novozákonní“ nebo „teologické“ bádání dopouští generalizací, které nereflktují složitost vztahů religionistiky a teologie, jejichž mapování se věnují mnozí badatelé. V české literatuře je problematice věnována například část časopisu: *Religio: Revue pro religionistiku* 2/93, 1993, Otakar A. Funda, „Rozdíl mezi teologem a religionistou“; ODILO ŠTAMACH, „Může být teolog religionistou?“, BŘETISLAV HORYNA, „Religionistika a teologie“; Jan Heller, „Ještě jednou teologie a religionistika“.

¹²⁵ GERD THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen: eine Theorie des Urchristentums*, 1999. Vědecká analýza navazuje na program badatele WILLIAMA WREDE, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie* (1897), který rozpracovává také HEIKKI RÄISÄNEN, *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme*, London: SCM, 1990.

¹²⁶ V „Třetím hledání historického Ježíše“ se prosazují přístupy odlišných humanitních věd jako například archeologie a zejména sociologie. Kynická hypotéza souvisí s důrazem na neeschatologického Ježíše v Ježíšovském semináři.

¹²⁷ Robinson se domnívá, že Mack se ve své práci mimo vědeckou nezaujatost doktrinářsky drží kynické hypotézy ve své snaze prokázat její platnost. Kynickou hypotézu by měl podle tohoto autora prokázat objektivnější a střízlivou formou v kontextu dějin náboženství. Robinson, „The History-of-Religions Taxonomy of Q, The Cynic Hypothesis“, s. 265.

Kynická otázka *zaznamenala* v rámci projektu jistý vývoj od původní představy blížící se identifikaci k vymezení analogií mezi počátečním křesťanstvím a kynismem¹²⁸ až po začlenění širšího kontextu náboženských a filozofických představ. Někteří badatelé docházejí k diferencovanějším závěrům,¹²⁹ Například Willi Braun zohledňuje sociální a literární formování Q v kontextu filozofických škol epikureismu, pythagoreismu, kynismu a také institucí rabínského judaismu.¹³⁰ Burton L. Mack se pro změnu ve svých posledních dílech zabývá výkladem křesťanského mýtu v souvislosti se současnou kulturou.¹³¹ Kynickou interpretaci dále rozvádí např. William E. Arnal, který modifikuje Theissenovu představu charismatických poutníků.¹³² Arnal si při zkoumání socioekonomické situace v galilejských

¹²⁸ Koncept projektu navazuje na dílo Leifa Vaaga, které však bylo kritizováno, neboť směřovalo ke genealogickým závěrům. Projekt přepsání počátků křesťanství, který vychází zejména z díla Burtona L. Macka a Jonathana Smithe, zdůrazňuje analogické zkoumání, které nebude výzkum zatěžovat genealogickými otázkami původu, vlivu a odvozování, přičemž zdůrazňuje analogie ke kynismu.

¹²⁹ Výsledky bádání projektu zachycuje zejména publikace: RON CAMERON – MERRILL P. MILLER (eds.), *Redescribing Christian Origins*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004. K dalším dílům patří zejména: ELIZABETH A. CASTELLI – HALL TAUSSIG (eds.), *Reimagining Christian Origins*, Valley Forge: Trinity Press International, 1996, dále také Willi Braun (ed.), *Guide to the study of religion*, London: Cassell, 2000, RON CAMERON – MERRILL P. MILLER (eds.), *Redescribing Christian origins*, Leiden: Brill, 2004, dále WILLI BRAUN (ed.), *Introducing religion: essays in honor of Jonathan Z. Smith*, London/Oakville: Equinox, 2008, také RON CAMERON (ed.), *Redescribing Paul and the Corinthians*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, See also 2001, WILLIAM ARNAL, *The Symbolic Jesus: Historical Scholarship, Judaism, and the Construction of Contemporary Identity*, London/Oakville: CT: Equinox, 2005.

¹³⁰ WILLI BRAUN, „The Schooling of a Galilean Jesus Association“, in: *Redescribing Christian Origins*, s. 60–65.

¹³¹ BURTON L. MACK, *Myth and the Christian Nation: a Social Theory of Religion*, London/Oakville: CT: Equinox, 2008, *Christian Mentality, The Entanglements of Power, Violence, and Fear*, London/ Oakville: CT: Equinox, 2011.

¹³² Autor shrnuje kritiku Theissenovy teze různých autorů, obraz tohoto německého novozákonníka však považuje za sociologicky věrohodnější než konstrukce mnoha jeho kritiků. WILLIAM E. ARNAL, *Jesus and the Village Scribes, Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Minneapolis: Fortress, 2001, s. 27–52. Theissenovu představu putování považuje za problematickou s ohledem na demografické podmínky Galileje, navíc při tomto životním stylu by

vesnicích všímá vrstvy nižších úředníků-písařů, která měla v tomto prostředí významné postavení.¹³³ Význam jejich role, který spočíval v mediátorské funkci, byl podle něho radikálně oslaben zakládáním velkých měst. Daňové požadavky zatěžovaly obyvatelstvo vesnic, které ze svojí úrody muselo žít nově postavená helénistická města, čímž došlo k prohloubení rozdílu mezi společenskými vrstvami a narušení vesnické sounáležitosti. Písaři, jejichž funkcí bylo také vybírání daní, tak ztratili na své prestiži, neboť začali být vnímáni jako komplikové nového pořádku.¹³⁴ Negativní dopady společenských změn a celková rozmrzelost společnosti tuto vrstvu uvrhla do situace sociální vykořeněnosti. Výroky Q1 podle Arnala obsahují program „inverzní rétoriky,“ který: „... používá chudobu spolu s ostatními obrazy sociálního obratu jako metafory k tomu, aby komunikovala odmítnutí sociální hierarchie, tak jak ji tradenti Q zažívali.“¹³⁵ Běžné pojmy a zejména dichotomie sociální kultury těmto lidem sloužily k vyjádření vlastního sociálního postavení úředníků a zároveň k explikaci autentického postoje, který zahrnoval radikální rétorický program.¹³⁶ Tyto výroky předjímají problémy Ježíšova následovníka a mají mu pomoci, aby se vyhnul soutěživosti a kon-

nebylo snadné zapisovat a uchovávat Ježíšovy výroky. *Ibid.*, s. 170.

¹³³ Tito písaři měli na starost sepisování rozličných oficiálních dokumentů a svým postavením se nacházeli uprostřed mezi drobnými držiteli půdy a velkými vlastníky, k jejichž zájmu se často příkláněli.

¹³⁴ *Ibid.*, s. 154–155.

¹³⁵ *ibid.*, s. 183. K situaci písařů odkazuje celá řada témat, která vypráví o chudobě, ztrátě bohatství, cti, prestiže, tedy o snižování významu těchto úředníků, kteří již nejsou schopni nabízet sociální mediaci vrstev. Cílem inverzní rétoriky není reflektovat chudobu nebo k ní vyzývat, ale poutavým způsobem obhájit alternativní pohled na situaci určité skupiny uvnitř galilejské společnosti, jejíž hierarchie se rozpadala, a také poskytnout prostor jejím argumentům.

¹³⁶ Radikální rétorický program se projevuje v souborech svérázných pokynů, které vybízí k lásce k nepřátelům, naprostému vzdání se soudu, starání se o jakýkoliv zisk, důvěře v Boha i v nedůležitých věcech. Tyto výroky mají posluchače vést k tomu, aby se zamyslel nad podmínkami, za kterých by tyto příkazy byly smysluplné a uskutečnitelné a aby mu pomohly zaujmout nekonfliktní postoj. *Ibid.*

fliktnímu jednání.¹³⁷ U zrodu dokumentu Q nestojí Ježíš, kterého lze chápat jako hrdinu místní lidové tradice, ale společenská vrstva písařů, jejichž situaci dokument odráží.¹³⁸

¹³⁷ Q1 propaguje společenskost, která odmítá jakékoliv formy sociální hierarchie, rivality a vykořisťování. Klíčové téma sociální vykořeněnosti, která je v inverzním principu spojena s Boží vládou, není ekonomické nebo dobrovolné povahy, ale má, jak ukazuje autor na příkladu blahoslavenství, metaforický a rétorický, a proto záměrně neurčitý charakter. *Ibid.*, s. 191.

¹³⁸ *Ibid.*, s. 203.

FILOSOF IÚSTINOS PROROKY MOTIVOVANÝ¹

Jiří Hoblík

IOUSTINOS – EIN DURCH DIE PROPHETEN INSPIRIERTER PHILOSOPH: Die Studie über Justin der Märtyrer versucht, die prophetische Motivation skizzieren, die Justin zu seiner Konversion geführt hat und die auf eine besondere Weise sein Philosophieren beeinflusst hat. Sie zeigt, dass sein Denken zwar konform zur zeitgenössischen christologischen Auslegung des Alten Testaments war, doch es folgte die philosophische Interesse. Die Philosophie vermittelt nach die seiner Meinung zwischen die religiösen Gegensätze. Er wollte auch von der ursprünglichen Philosophie ausgehen, die mit Moses anfängt und in ihrer Fülle in Christus als dem Logos sich erweist. Sein eigenes Lebenslauf war für ihn persönlich überzeugend, so dass er in der christlichen Weisheit einen Ausweg aus dem religiösen Konflikt und auch aus dem Verfall des philosophischen Denkens.

I. Úvodem

Jestliže raně křesťanský myslitel Iústinos (100–165 n. l.) nalezl v křesťanském poselství cíl a završení své filosofie, bylo tomu tak nepochybně v důsledku propojení myšlenky (v tomto případě evangelia) a životní zkušenosti. Jeho dialogický spisek Rozhovor se židem Tryfónem odkazuje k začátkům jeho křesťanského života. Jeho dva apologetické spisy pak srdnatě předznamenávají jeho popravu.

Osobní setkání dvou světů. Oproti řecké a helénistické filosofii Iústinos navíc uplatňoval dějinné prisma, v němž pak svou úlohu sehrávala reflexe biblické profétie. A ta se uplatňovala jednak v pochopení Ježíšovy úlohy

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

(prorocky předpovězené) a jednak v korespondenci mezi starobylými prorockými ohlášeními a mezi jejich „naplněním“ v Ježíšově osobě, které pro Iústina ještě bylo poměrně nedávné.

Ve svém stylizovaném vyprávění o konverzi se Iústinos přihlásil k přesvědčivosti proroků, o nichž mu vyprávěl jakýsi starý muž, kterého potkal v Efesu. Proroci prý působili ještě dříve než filosofové a mluvili v božím duchu o budoucích věcech, které se naplňují (Dial., kap. 3–8). Platónovu filosofii Iústinos ctil,² ale nestačila mu. A právě onen stařec ho navedl na další cestu.

Iústinos zosobňuje spojení dvou světů. A to například tím, že ve svých dalších dvou dílech seznamuje jako křesťanský filosof pohany s křesťanskou věroukou. V První apologii (*Apologia próté*) se totiž obrací na císaře Antonia Pia, na jeho vnuka a adoptivního syna Marka Aurelia a na Piova syna Lucia (zatímco „Druhá apologie“, *Apologia deuterá*, je určena římskému senátu) se žádostí o spravedlivé prozkoumání záležitosti svého osočení a uvěznění.³

² Výslovně cituje Timaia, Ústavu, pseudoplatónský Druhý list, naráží na Gorgiase, Faidóna, Faidra a Filéba, srv. A. J. Droge, „Justin Martyr and the Restoration of Philosophy“, *Church History* 56 (1987), s. 303–319) s. 305.

³ Iústinovo dílo: *Sv. Justina, filosofa mučenika, Obrana, I, K Antonínovi Piovi*, in: *Spisy Apoštolských otců*, ed. F. Sušil, Praha: Kněhtiskárna Cyrillo-Methodějské, 1874, s. 252–295, řec.: „Tou autou Ioustinou Apologia prowth uper cristianwn proj Antwninon ton eusebh“, in: *S. Justinus philosophus et martyr, Tatianus S. Justini discipulus, Athenagoras Atheniensis philosophus christianus, S. Theophilus Antiochenus episcopus, Hermias*, ed. J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series graeca*, 6, Paris: Garnier, 1889, sl. 328–440; *Sv. Justina, filosofa mučenika, Obrana, II, Pro křesťany k radě římské*, in: *Spisy Apoštolských otců*, ed. F. Sušil, Praha: Kněhtiskárna Cyrillo-Methodějské, 1874, s. 296–306, řec.: „Tou autou Ioustinou Apologia deuterá uper cristianwn proj thn Rwmaiwn Sugklhton“, in: *S. Justinus philosophus et martyr, Tatianus S. Justini discipulus, Athenagoras Atheniensis philosophus christianus, S. Theophilus Antiochenus episcopus, Hermias*, ed. J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series graeca*, 6, Paris: Garnier, 1889, sl. 441–469; *Rozmluva sv. Justina s Tryfonem*, in: *Spisy Apoštolských otců*, ed. F. Sušil, Praha: Kněhtiskárna Cyrillo-Methodějské, 1874, s. 307–443, řec.: „Tou autou Ioustinou proj Trufwna Ioudaion dialogoj“, in: *S. Justinus philosophus et martyr, Tatianus S. Justini discipulus, Athenago-*

Jednou z hlavních intencí První apologie je představit křesťanství jako nauku o Ježíši Kristu, která koresponduje se starozákonními proroctvími (kap. 31–60). Nejprve přitom v kap. 31 přehledně a programově vyjmenovává jednotlivé prvky nauky. A ty přitom zasazuje do souvislosti s legendou z Aristeova listu o vzniku řeckého „překlada“ židovského kánonu (přitom krále chybně nazývá Herodem), protože to mu dovoluje poukázat na analogii mezi svými pohanskými současníky a Egypťany, kteří neporozuměli prorokům. Pohanským myslitelům je totiž potřeba vyložit, o čem nemají řádného ponětí. Iústinos je toho názoru, že porozumět prorokům lze jen vzhledem k Ježíšově osobě. V dalších kapitolách pak můžeme procházet jakýmsi katalogem „důkazů z Písma“ na základě schématu proroctví – naplnění, jimiž Iústinos zdůvodňuje Ježíšovo mesiášství a moc vzkříšeného Ježíše působit prostřednictvím apoštolů.⁴

II. Dějiny Logu

Mojžíšova priorita v dějinách myšlení. Je zřejmé, že proroci přinášejí ve srovnání s řeckou filosofií něco zvláštního. Iústinos proto navíc připomíná Mojžíše, který už pro pozdní starozákonní tradici platil za prvního proroka (srv. Dt 18,9–21).⁵ Pro Iústina ale hebrejští proroci působící počínaje Mojžíšem předcházeli řecké básníky, mudrce a filosofy. V tom nehledejme žádnou apologetickou konstrukci, protože Iústinos tu sám přispíval do starší debaty o původní filosofii a o původu filosofie v orientálních tradicích. Tato debata začala, pokud víme, u helénistického historika Hékataia z Abdéry

ras Atheniensis philosophus christianus, S. Theophilus Antiochenus episcopus, Hermias, ed. J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series graeca*, 6, Paris: Garnier, 1889, sl. 471–800.

⁴ Srv. O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*, Leiden: Brill, 1987, s. 226.

⁵ K Mojžíšovi jako prvnímu prorokovi srv. též 1. Apol. 32. V kap. 44 je Mojžíš tím, kdo mluví o dávných záležitostech, o prvním člověku, k němuž ovšem mylně vztahuje Dt 30,15.19.

(2. pol. – 4. stol.)⁶ a ještě za Iústina byla stále živá mezi řeckými a latinskými mysliteli.

K nim mimo jiné patřil Iústinův současník Númenios z Apameie v Sýrii (2. stol.). Tento platonik mluví ve svém spisu „O dobru“ (*Peri tagathú*) o tom, že Platónova filosofie má prostřednictvím pythagoreismu své zdroje u brahmánů, židů, perských *magoi* a u Egyptanů.⁷ A ve svém pojednání „O odvratu akademiků od Platóna“ (*Peri tés tón Akademikón pros Platóna diastaseós*) zase píše, jak Platón čerpal svou moudrost (přes Pythagoru) ze starobylých tradic. Podle Klémentova svědectví si ale navíc troufal prohlašovat: „Co jiného je Platón než Mojžíš v attické řečtině?“ (Kléméns, Strom. 1.150.4).⁸ Zřejmě v návaznosti na něho Iústinos vymezil orientální původ filosofie osobou Mojžíše.⁹

Kromě toho Númenios tvrdil – a nikoli neoprávněně – že akademici a Platónovi žáci Speusippos (ca 410 – 338 před n. l.)¹⁰ a Xenokratés (ca 396–313

⁶ Srv. M. Stern (ed.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 1: *From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976², s. 26n. (zl. 11) a k věci H. Conzelmann, *Heiden – Juden – Christen*, Beiträge zur historischen Theologie, 62, Tübingen: Mohr, 1981, s. 56; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, Tübingen: Mohr, 1969, s. 465–467; K. Schubert, *Židovské náboženství v proměnách věků*, přel. J. Slabý, Praha: Vyšehrad, 1995, s. 129n.

⁷ Srv. A. J. Droge, „Justin Martyr and the Restoration of Philosophy“, s. 318 n.

⁸ Srv. A. J. Droge, „Justin Martyr and the Restoration of Philosophy“, s. 312 s pozn. 31. Také Origenés si všímá toho, že Númenios odkazuje k Mojžíšovi, srv. C. Cels. 4.50.

⁹ Srv. A. J. Droge, „Justin Martyr and the Restoration of Philosophy“, s. 319. Rovněž ve svém spisu „O dobru“ sleduje Númenios kořeny Platónovy filosofie přes Pythagoru k starobylým tradicím brahmánů, židů, mágů a Egyptanů. (Eusebeios, *Proparaskeuē euangelikē*, 9.7.1; 9.8.1–2). A patrně přímo znal Starý zákon.

¹⁰ Speusippos po Platónovi převzal vedení Akademie, ale například oslabil nauku o idejích, protože obecné podle něho závisí na jednotlivém, str. H. Krämer, „Speusipp“, in: H. Krämer, „Die Spätphase der Älteren Akademie“, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike*, 3: *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, ed. H. Flashar, Basel: Schwabe, 2004², s. 13–31.

před n. l.)¹¹ a dále Xenokratův žák Polemón (ca 350–270 před n. l.)¹² původní platónskou nauku opustili a překroutili. A zdá se, že se Iústinos i zde Númenoiovi postojí blíží, když si stěžuje na „platoniky“ (Dial. 2, 1).¹³ Upadlost platonismu zdá se být totiž důležitou pobídkou Iústinovu hledačství hledajícímu něco pravého.

Iústinos svou tezi o chronologické prioritě Mojžíše a proroků nikde nezdůvodňuje, zřejmě proto, že šlo o známou tezi.¹⁴ Vedle toho se jeho vlastní zájem zaměřuje na obsah nauky a na prioritu Logu. A zřejmě právě Iústinovo pochopení věčného Logu nesouzvučelo s učením akademiků.

Identifikace Ježíše s Logem sladěná se Starým zákonem. Jádrem spojení dvou myšlenkových a kulturních světů – židovsko-křesťanského náboženství a řeckého světa filosofického – byl ovšem Ježíš: Ježíš jako mesiáš byl totožný s Logem (byl *sóma kai logos kai psychés*, „tělem, Logem i duší“, jak říká ve 2. Apologii 10), o němž mluvili filosofové.

Pojem logu převzal Iústinos od stoiků, na rozdíl od nich jej ale ani nechápal panteisticky, nicméně ani jej neidentifikoval s Bohem, nýbrž jím rozuměl oproti Bohu zvláštní bytost, která je mu podřízena (2. Apol. 13; Dial. 56).¹⁵ Nemůžeme tu přehlédnout podobnost s Filónovým postojem,

¹¹ Speusippův nástupce ve vedení Akademie, který zastával prioritu zvláštního před obecným, např. psa před zvířetem, srv. H. Krämer, „Xenokrates“, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike*, 3: *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, ed. H. Flashar, Basel: Schwabe, 2004², s. 32–55.

¹² Xenokratův žák a nástupce, oproti němu kladoucí důraz na praxi, srv. H. Krämer, *Die Spätphase der Älteren Akademie*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike*, 3: *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, ed. H. Flashar, Basel: Schwabe 2004², s. 113, 115–122, 161–163.

¹³ K návaznosti na Númenoia srv. A. J. Droge, „Justin Martyr and the Restoration of Philosophy“, s. 316n.

¹⁴ Jak upozorňuje A. J. Droge, „Justin Martyr and the Restoration of Philosophy“, s. 308: „Pravděpodobně si Justin myslel, že velká starobylost Mojžíše byla tak dobře známa, že nepotřebovala chronologicky obhajovat.“

¹⁵ K Logu jako kosmickému principu u stoiků srv. A. A. Long, *Hellénistická filosofie: Stoikové*,

ale ani očividnou vzájemnou odlišnost. Filónem, ale i Evangeliiem podle Jana byl nicméně ovlivněn jen nepatrně.

Zároveň s Kristem spojuje Iústinos univerzální působení, a toto působení nazývá právě *logos spermatikos* „semenný Logos“ v návaznosti na stoickou a středoplatónskou nauku o spermatickém logu, který zajišťuje zjevení náboženské a mravní znalosti lidstvu.¹⁶ Podle Carla Andersena zastával Iústinos pozici školského středního platonismu ortodoxního zaměření (Plútarchos, Attikos), jíž se také řídí jeho teorie Logu spíše než stoickou školou (stou ale jinak chválí, srv. 2. Apol. 8). Už ve svém dřívějším filosofickém postoji zřejmě zastával filosofický monoteismus a cíl filosofie spatřoval v odpoutání od pozemskosti a v dosažení božského bytí.¹⁷ Tím se také v jednom aspektu vysvětluje, proč Iústinos mohl být osloven křesťanstvím. Vedle toho mu jeho vlastní filosofie, zejména s její teorií Logu, mohla být také oporou v postoji vůči upadlému platonismu.

„Semena“ u Iústina představují obecné umožnění podílu na pravdě, které je v přímém vztahu ke Kristu úplné, jinak je alespoň částečné,¹⁸ což celou

epikurejci, skeptikové, přel. P. Kolev, Dějiny filosofie, 3, Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 141. K pojmu božského Logu ve středním platonismu pod vlivem stoiků srv. L. W. Barnard, *Justin Martyr*, Cambridge aj.: Cambridge University Press, 2008, s. 133. Iústinův Logos se ale nedá přímo ztotožnit se středoplatónským, je to Logos, vycházející z Boha, srv. tamt., s. 135 (srv. Dial. 61; 128). Filónův vliv na Iústinův pojem logu je spíš okrajový, srv. tamt., s. 136n.

¹⁶ Srv. A. J. Droge, „Justin Martyr and the Restoration of Philosophy“, s. 313.

¹⁷ Srv. C. Andersen, „Justinus und der mittlere Platonismus“, in: *týž, Theologie und Kirche im Horizont der Antike: Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche*, Berlin – New York: de Gruyter 2009, s. 7–35) s. 34.

¹⁸ Srv. 1. Apol.: 32: ve věřících přebývá *tú Theú sperma, logos* „boží símě – logos“ (srv. 1. List Janův 3,9); ovšem podle odd. 46 participuje na Kristu jako na Logu *pan genos* „každé lidské pokolení“; *kai hoi meta Logú biósantes Christianoi ésan* „a kdo žijí s Logem, jsou křesťany“; k tomu srv. též 1. Apol. 44: *spermata alétheias* „semena pravdy“ mají národy díky básníkům a filosofům od proroků (předtím Iústinos mluví o závislosti Platóna na Mojžíšovi, což je význačný případ řečeného), ale nepřesně poznávají, protože mluví protichůdně; ve 2. Apologii 8 stoická nauka dokládá přítomnost semene Logu (*sperma tú Logú*) vně křesťanství a před Kristem; ve stoupencích stoického učení bylo slovo *emfytos* „zaseto, zasazeno“ – žijí ale jen *kata spermatikú Logú meros* „podle části semenného Logu“, protože nezkoumají celý Lo-

úvahu staví na rovinu teorie přirozeného náboženství.¹⁹ Bohem propůjčená zárodečná moudrost údajně působí jako prostřednice stvoření ve všech lidech, touto cestou získávajících podíl na Logu, který se kdysi zjevil už prvnímu prorokovi Mojžíšovi²⁰ v hořícím keři.

Právě posla, který se podle Exodu 3,2 zjevil v hořícím keři, identifikuje Iústinus s Kristem (1. Apol. 62) a posléze označuje Logos ještě jako „posla“ (*angelos*) a „vyslance“ (*apostolos*) (1. Apol. 63). Boží sebestředstvení z Exodu 3,14a cituje Iústinus dvakrát, samozřejmě ve znění Septuaginty *egó eimi ho ón* „já jsem jsouch“, ale k tomu ještě připojuje titul „Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův“ z v. 15 (1. Apol. 63). Iústinus má zato, že tu Logos zjevuje jméno „bezejmenného Boha“ (*anónomastos theos*) a že sám se plně zjevil až v osobě Ježíše – takže vzniká jakýsi dějinný oblouk sahající od „prvního proroka“ Mojžíše k Ježíšovi.

Boží Logos jako důvod a původ prorocké řeči. „Boží Logos“ (*logos theiú*), ztotožněný s Kristem, je pro Iústina také původem a důvodem prorocké řeči. Poskytuje biblickým prorokům legitimitu a také určuje obsah jejich řeči – a oni sami jsou především od toho, aby předpovídali Krista. Jsou inspirováni „prorockým duchem“ (*profétikon pneuma*, 1. Apol. 35.38.41.42.44.53; *hagion profétikon pneuma*, „svatý prorocký duch“, kap. 44), jímž „boží Logos“ způsobuje prorockou řeč (1. Apol. 36). Takže

gos, jímž je Kristus, to znamená, že přítomnost setby dovoluje účast na pravdě, ale až přímý vztah ke Kristu tuto účast činí úplnou; srv. 2. Apol. 10; *spermatikos theiú logos* „semenný boží Logos“ ve 2. Apologii 13 je Logos, na němž mají lidé podíl tím, že mají v sobě *sporos tú logú* „setbu Logu“ – díky tomu mohou lidé obecně mluvit něco, co je semennému Logu podobné – jinak se zde Iústinus vlastně vyhnul stoickému či středoplatónskému panteismu; k identitě Krista a Logu srv. 1. Apol. 5.

¹⁹ Srv. H. Wißmann, „Natürliche Religion“, I, in: *Theologische Realenzyklopädie*, 24, Berlin – New York: de Gruyter, 1994, s. 78–80, s. 79.

²⁰ K Mojžíšovi jako prvnímu prorokovi srv. též 1. Apol. 32. V kap. 44 je Mojžíš tím, kdo mluví o dávných záležitostech, o prvním člověku, k němuž ovšem Iústinus mylně vztahuje Dt 30,15.19.

vlastně Logos předpovídá vlastní inkarnaci a nechává si přitom posloužit prorockými ústy. Zatímco Duch je mocí inspirace, jež je společná Bohu i Logu.

A jako by to nemělo být příliš jednoduché, Iústinus ve 36. kapitole rozvíjí teorii původu Písma v syntéze tří prvků, jež je patrně jeho vlastní:²¹ Logos v bibli mluví jakoby v osobě Otce, jindy jakoby v osobě Syna a jindy v osobě národů, Otcí odpovídajících. Logos je tedy pojmem pro identitu zjevování.

V Iústinově identifikaci Krista, Syna a Logu a dalších forem zjevení (jako je posel z Ex 3) za neustálého dokládání Starým zákonem vidí německý systematický teolog Klaus Berger konsekvenci předchozího vývoje židovství a křesťanství, s využitím helénistické židovské recepce teofanií. Ve starozákonní tradici se totiž Bůh zjevuje v různých podobách, později helénistické židovství ztotožňovalo různé reprezentace Boha (Logos, Kyrios, Angelos), takže pokud člověk dostal úlohu prostředníka zjevení, zapadlo to do této tradice. Nový zákon ale ještě nesledoval pojmově-systematizující úsilí, zato pro Iústina bylo již možné mluvit o různých prostřednících boží řeči – o Mojžíšovi, prorocích, Ježíšovi – a zároveň o jediném Logu.²² K Logu dodejme, že jeho identifikace s Ježíšem je zcela jedinečná.

III. Proroci a filosofové

Iústinus se považoval po celý svůj život za filosofa, i když konverze jeho filosofické sebepochopení proměnila. Nemusíme zvlášť připomínat jeho hledání

²¹ Srv. G. H. Gilbert, „Justin Martyr on the Person of Christ“, *American Journal of Theology* 10 (1996) s. 663–674) s. 665. Přitom pasáže, jak říká Gilbert, kde se mluví o Bohu, patří Kristu, inspirovanému Duchem, a to tak, že tam, kde se mluví o Bohu, mluví se vlastně o Kristu, jehož jméno se v nich neuvádí.

²² Srv. K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten*, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 13, Göttingen: Ruprecht, 1976, s. 211–213 a na s. 213: „Justinova konstrukce o Ježíšových zjeveních ve starozákonních teofaniích je tedy zcela konsekventním rozpracováním (...) koncepce jedinství prostředníka zjevení Ježíše.“

mezi různými filosofickými směry, z nichž se přiklonil k platonismu. Jen připomeňme, že podobným okoušením různých filosofických směrů prošel i jiný apologet Tatiaus (kol. 120–180), který se s Iústinem znal, ale časem se s ním rozešel, a pohan Caecilius Natalis z dialogu Octavius, pocházejícího od jednoho z prvních latinských apologetů Marca Minucia Felixe (závěr 2. či počátek 3. stol.). Proto se mívá zato, že tu jde jen o literární stylizaci.²³ Navíc se dlouhodobě pochybuje o zevrubnosti jeho obeznámenosti s platonismem, pro kterou nejsou citáty z Platónových dialogů dostatečným důkazem.²⁴ Na druhé straně se ví, že jej ovlivnil filosof a křesťanský apologet Aristeidés (Aristides) z Athén, autor prvního dochovaného křesťanského apologetického spisu.²⁵ Sepsal jej zřejmě za vlády císaře Antonina Pia (138–161)²⁶ a spis se dochoval v řecké a syrské verzi.²⁷ Sice vycházel z aristotelismu a stoy,²⁸ nicméně pohanské filosofy a vůbec „moudré Řeky“ kritizoval za jejich náboženství (Apologie 13).

Iústinos po své konverzi usiloval vyložit vztah mezi filosofií a náboženstvím, filosofii nově legitimovat a vyrovnat se s tím, co na ní bylo pohanské. Proroci tomu vycházeli vstříc právě jako dávní mluvčí předcházející řecké filosofy. Jako filosof se Iústinos obrátil na císaře-filosofa – a proto na něho apeluje rozlišováním těch, kdo mají důvěru (*pistis*) v milovníky pravdy (*tois taléthes aspazómenoís*), nemilují báje (*filodoxeó*), nenechávají se ovládat vášněmi, nýbrž se řídí Logem, a těch, kdo vypravují báje vymyšlené bás-

²³ Srv. A. J. Droge, „Justin Martyr and the Restoration of Philosophy“, s. 304n.

²⁴ Srv. tamt., st 305n.

²⁵ Srv. J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig: Teubner, 1907, s. 1–96 (k Aristeidovi srv. tamt., s. XXXIII–XLIII a na s. XXXIX: „Začátky apologetiky! Ano, toto je skutečně začátek, vždyť Aristides ještě nevyužíval prameny...“); E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen: Ruprecht, 1915, s. 2–25.

²⁶ Srv. C. Looks, *Das Anvertraute bewahren: Die Rezeption der Pastoralbriefe im 2. Jahrhundert*, Münchner theologische Beiträge, München: Utz, 1999, s. 241.

²⁷ K zařazení do první poloviny 2. století srv. N. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief: Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1, 12–20*, Stuttgarter biblische Monographien 1, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1967, s. 145 pozn. 23.

²⁸ Srv. L. Dattino, *Patrologie*, přel. J. Polc, Praha: KTF UK, 1997, s. 34.

níky. Logem byli ponoukáni i proroci, takže je císaři představuje. Není to přitom poprvé ani naposledy, co myšlenku pohání existenciální naléhavost. Je přitom zřejmé, že do apologie zasazuje Iústinos reflexi vlastní filosofické a náboženské zkušenosti.

Křesťanská filosofie. Již bylo řečeno, že v Rozhovoru Iústinos prohlašuje, že proroci tu byli už před filosofy, že byli inspirováni „božím duchem“, a proto jediní znali a hlásali pravdu a mluvili o všem, co má filosof poznat. Tím se přihlašuje k postojům muže, který jej přivedl ke křesťanství²⁹ a podle něhož nauka proroků byla pra-filosofií, jíž ovšem byli řečtí filosofové značně vzdáleni (Dial. 7). Na tuto informaci Iústinos reagoval s nadšením (ohněm v duši), vzplanul láskou k prorokům, ale i ke křesťanům. A až od tohoto okamžiku se začal (sami bychom zde doplnili: znovu) považovat za filosofa, protože v křesťanství našel „jedinou jistou (*asfalé*) a prospěšnou (*symfóra*) filosofii“ (Dial. 8).

Iústinos filosofii nejenže sám nevytvořil, ale ani nešlo o nějakou novou nauku. Získal s ní i odpověď na otázku původní filosofie, kterou vnesl do již zavedené filosofické diskuse. Ale jakkoli se z hlediska okamžiku jednalo o inovaci, co do obsahu šlo o původní filosofii, která byla jako zjevení Logu seslána Mojžíšovi a prorokům a je obsažena v bibli. Jak říká A. J. Droge: „Křesťanství tedy není jednou, nebo dokonce nejlepší filosofii mezi mnohými; je jedinou filosofii, pokud je rekonstitucí původní, primární filosofie.“³⁰ Pro pohanské současníky bylo křesťanství podivným a nebezpečným novotvarem, ale svým obsahem a co do svého počátku mělo nyní být pokládáno za hledanou, původní, vlastní filosofii. A konečně když Iústinos navazoval na antický zájem o „filosofii barbarů“, způsobil přitom obrat, protože neutralizoval filosofickou pohanskost.

²⁹ Tato myšlenka má své kořeny patrně v myšlence řeckých autorů jako byli Theofrastos a Poseidónios, zájímajících se o filosofii barbarů, rep. Hebrejců.

³⁰ A. J. Droge, „Justin Martyr and the Restoration of Philosophy“, s. 319.

Filosofie nebyla řeckým národním majetkem a pojem Logu dokládal její univerzalitu. Filónova křesťanská filosofie tento pojem zasadil do dějin. Kristus jakožto mocný Logos, přemáhající démony, vkládá totiž do každého člověka semeno Logu. A vzhledem k tomu je skutečnou filosofií teprve křesťanství (srv. Dial. 1–6). Analogicky pak platí, co posiluje forma slovní hříčky, že skuteční filosofové (*filosofoi*) jsou Kristovými přáteli, Kristem milovanými (*Christú filoi*, Dial. 8,1). Když tu Oskar Skausane mluví o „zcela něreckém pojetí úlohy filosofie“, poněkud přehání, protože Iústinos filosofii včleňuje do křesťanství a své cestě a svému sebepochopení rozumí jako filosofií. Teprve to znamená, že „křesťanství automaticky ‚nehelénizuje‘, když je ztotožňuje s pravou filosofií...“³¹

Podíl filosofů na pravdě. Iústinos ale jako by nechtěl být jednostranný. Když v 1. Apologii 44, v níž s mojžíšovským původem Platónovy filosofie spojuje otázku dobra a zla, svobodné vůle a lidského údělu, mluví konkrétně o nesmrtnosti duše a o posmrtných trestech, říká popravdě, že v obou otázkách je kompetentní spíš Platón než bibliční proroci. Na druhé straně v kap. 59 od proroka Mojžíše (srv. Gn 1,1–3) odvozuje Platónovu představu stvoření světa, protože v obou případech je řeč o jakési hmotě (Platónův výraz *hylé* ovšem řecký Starý zákon nezná).³² V téže kapitole odkazuje navíc na Hésiodovu Theogonii (Theog. 123; *Erebos* Iústinos asi identifikoval se *skotos* v Gn 1,2).³³ V 60. kapitole pak mluví o bronzovém hadu z Numeri 21,6–9 a spojuje jej s údajnou zmínkou „syna božího“ v dialogu Timaios. Patrně myslí 34ab, kde se mluví o duši jako o „přicházejícím bohu“, kterého

³¹ O. Skarusane, „Justin der Märtyrer“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, 17, Berlin, New York: De Gruyter, 1988, s. 471–478, zde s. 474.

³² Srv. A. J. Droge, „Justin Martyr and the Restoration of Philosophy“, s. 309: formulace Septuaginty Gn 1,2: *aoratos kai akataskeuastos* „neviditelný a nezformovaný“ připomíná *anoratos kai amorphos* „neviditelný a beztvář“.

³³ Srv. A. J. Droge, „Justin Martyr and the Restoration of Philosophy“, s. 309.

Iústinos ztotožnil právě se „synem božím“.³⁴ Tyto shody a analogie jsou ale jen jednotlivými doklady hlubší souvislosti...

Pojem Logu, ztotožněného s Kristem, právě proto, jak klíčovou roli hraje ve filosofii, dovolil Iústinovi, aby pohanským filosofům přiznal podíl na pravdě. A to bezpochyby nemá jen apologetický smysl. Iústinos měl zato, jak jsme již naznačili, že filosofové odvozovali svou nauku z prorocké tradice (2. Apol. 10,2). Svůj podíl v Logu má vlastně každý člověk. Avšak jen někteří jednotlivci v souladu s Logem také žili nebo žijí (1. Apol. 46.3). Ti pak dokonce mohou být nazýváni křesťany – z Řeků Sókratés nebo Hérakleitos, z „barbarů“ (Hebrejců) praotec Abraham, tři legendární mládenci v ohnivé peci (Chananjáš, Míšael a Azarjáš), o nichž vypravuje kniha Daniel, nebo prorok Elijáš. Byli to právě jen jednotlivci. Jinak lidé obecně byli ztročováni démony (1. Apol. 5,2–6,1, 10,5–6; 2. Apol. 5,2–5) – a právě z tohoto kontrastu má být zřejmá závislost filosofů na prorocích.³⁵

O všem ale rozhoduje Logos, který se kdysi zjevil Mojžíšovi, zatímco filosofové jsou ve svých školách rozrůzněni a navzájem si protiřečí (1. Apol. 44). I kdyby tedy Iústinova osobní zkušenost s různými filosofickými školami byla jen jeho literární fikcí, má alespoň tu funkci, že reálnou *diferencovanost* filosofie konfrontuje s autoritou *jediného* Logu, který stojí především za starobylostí, původní filosofii.

Iústinos odvozoval původní pravdu od cíle vlastního hledání, k němuž dospěl, ale tím cílem byl zároveň předpoklad dosažení – totiž gnómicky se v našem čase ukazující christologický Logos. Zdůvodnění cíle nalezl u proroků, kteří přinesli něco, k čemu řecká filosofie v lepším případě nepostačovala, co ji zároveň předbíhalo, překonávalo, nicméně také zdůvodňovalo.

³⁴ Srv. C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, s. 188–190. Iústinos měl přitom zkombinovat 36b a 34ab.

³⁵ Srv. A. J. Droge, „Justin Martyr and the Restoration of Philosophy“, s. 314.

Překonání jej vedlo k tomu, že se rozešel s náboženstvím filosofů, ne však s filosofií. A jmenovitě Sókratés mu posloužil ke srovnání, protože stejně jako on byl obviněn z bezbožnosti. A tak nyní Iústinos oponuje obvinění křesťanů z ateismu známými slovy: „Proto tedy jsme nazýváni bezbožníky (*atheoi*). A vyznáváme, že bezbožníky jsme vůči domnělým bohům, ne však vůči tomu pravému, Otci spravedlnosti, rozvážnosti [uměřenosti] a jiných výtečností [ctností], v němž není nic špatného“ (1. Apol. 6; srv. kap. 46). Tento Bůh je Bohem platónských výtečností, a to jen dokládá, že co je na (pohanské) filosofii dobré, to nakonec pochází od (pravého) Boha. Proto také mohl Iústinos říci, že Sókratés jednal rozumně, když oponoval soudobému polyteismu a snažil se lidi odloučit od jejich démonů (bohů), i když byl pak osočován jako neznaboh (1. Apol. 5,3n), a když vyzýval Athéňany, aby se seznámili s jim neznámým Bohem (*agnóstos Theos*), a to pomocí rozumu (2. Apol. 10). Kristus dělal ovšem totéž boží mocí,³⁶ s níž přesvědčil filosofy stejně jako prosté lidi: „Proto nikdo nevěřil Sókratovi tak, aby zemřel kvůli jeho učení“ na rozdíl právě od Krista, „který byl zčásti znám dokonce Sókratovi“ (2. Apol. 10). Přesvědčivé je učení, za něž stojí za to zemřít, protože takovou smrtí člověk – křesťan získává.

Iústinos obhajoval křesťanství jako filosofii nejen ve smyslu v poznání účel majícího filosofického myšlení, nýbrž i myšlení skýtající lidskému životu jeho způsob. Obhajoba byla filosofovým sebeuvědoměním a argumentací před filosofy. Nezavrhl řeckou filosofii, která jej seznámila s Logem, avšak po identifikaci Logu s Kristem jí přisoudil významné druhotné postavení. Filosofům vytýkal partikularitu, neúplnost, a tím problematizoval nikoli filosofii jako filosofii, nýbrž filosofii pohanskou a upadlou. V čem ji za upadlou nepovažoval, mohl na ni navazovat.

³⁶ Srv. 1. Apol. 14, kde Iústinos s odkazem k Mt 7,29 říká, že Ježíš nemluvil jako sofista, nýbrž jako moc maje; v kap. 23 Ježíše přímo ztotožňuje s boží mocí (*dynamis*).

Závěrečné poznámky

K hermeneutickým problémům. Samozřejmě by bylo nepřiměřené chápat Iústinovo pojetí vztahu zaslíbení a naplnění ve smyslu prognózy. Jiným extrémem by bylo připisovat této dějinné korespondenci čistě duchovního smysl. Přesto z vnějšího pohledu nemůžeme přehlížet to, jak odpovídá vzorcům uplatňovaným již ve Starém zákoně anebo christologicky aplikovaným v Novém zákoně.³⁷ Iústinos vrství odkazy ke Starému zákonu, ale jejich zvláštní důvod není vždy blíže rozpracován, takže množství „důkazů z Písma“ jako by činilo jednak zadost křesťanské tradici, z níž si Iústinos vybíral typické citace, jednak jako by mělo být zřejmé, jak silně je Starý zákon profétický a jak svou starobylostí dává najevo, že již on, a ne třeba až Platón přináší původní filosofii.

Pro interpretaci Iústinových spisů se proto doporučuje opatrnost při rekonstrukci literárního významu biblických prvků, který nesmí potlačovat vzorce předzjednáující budoucnost, protože jimi se vyjadřuje „naplnění“, a tím se potvrzuje identita Logu činného v čase. Například postava krále Davida jako proroka je nutná nejen proto, že se Davidovi už dávno před Iústinem připisovaly proféticky chápané žalmy, nýbrž i proto, že představuje královský protějšek zvěstovatele a zpřítomňovatele nového „království“, který má pocházet z jeho rodu a náležet tak do dynastické kontinuity. Tak jako Logos ohlašoval svou vlastní inkarnaci, tak David předpovídal mesiáše ze svého rodu.

Gnómický vzorec očekávání mesiáše, které se otvírá konkretizujícím završení, dovoluje spojit časově vzdálené výpovědi, nezaručuje však relevanci literárního smyslu Písma. Nelze tedy ani v tázání na literární smysl zastávat zásadu, „že Písmo neodporuje Písmu“, o níž byl Iústinos přesvědčen, nicméně můžeme ocenit Iústinovu zásadu, že v případě, když jako čtenář narazím na rozpor, „raději přiznám, že nerozumím tomu, co se říká“

³⁷ K věci srv. J. Hoblík, *Proroci, jejich slova a jejich svět*, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 379–384.

(Dialog 65). Když se zhruba v 17. století rozbíhalo lingvisticko-historické studium bible, předjímající pozdější historickou kritiku, vyvřela záplava rozporů a nejasností, a zčásti to způsobovalo zmatení. A rozumění selhává jak v iluzích bezrozpornosti, tak v zastavování na rozpornostech. Záleží totiž také na zkoumání povahy rozporů a na jejich posuzování, které je sice může fundamentalisticky zamlčovat, ale také je může objasněním neutralizovat vůči konfliktu. Výklad Písma nelze ale zakládat na pouhém řešení rozporů.

Moderní vývoj exegese nás ovšem vzdaluje způsobům, jimiž Iústinos četl Starý zákon. U něho spekulativní integrace středoplatónského filosofování a křesťanské nauky získává svou matérii ve výkladu Starého zákona jako zásobárny profetií. A ve srovnání s tím je tu ještě distance mezi exegesí náboženské literatury a filosofií jako moderního problému, ne však již problému řeckého filosofa. Jehož pojetí filosofie bylo širší a transhelénské, nikoli athénocentrické a izolativně racionalistické. Zde se tedy moderní myšlení odklání od svých vlastních východisek.

Iústinova křesťanská *prisca philosophia*. Iústinus měl svůj domov a zároveň hledačský prostor ve filosofii, ale naplnění svého hledání našel v osobě Krista. Jeho rozumění přitom formoval dobový křesťanský výklad Starého zákona, který fixoval dílo Ježíše Krista k christologicky interpretované tradici. I jemu samému proto záleželo na přizpůsobování zaslíbení a naplnění. Na jedné straně tak do svého myšlení včlenil dějinnost, na straně druhé vyzdvihl Kristovu jedinečnost jako pendant svého osobního hledání, v němž mu nezáleželo jen na vlastním myšlenkovém výkonu, nýbrž i na zacílení celé své existence.

Křesťansko-filosofický charakter jeho díla ukazuje, že se jeho apologie nevyměšťuje do defenzivity, nýbrž že se rozvíjí do demonstrování starobylé, prapůvodní filosofie, jejíž dějiny začínají Mojžíšem, pokračují proroky a vrcholí potvrzením a naplněním v osobě Ježíše Krista, a tak v čase na-

zpět i kupředu přesahuje pohanskou filosofii. Proto můžeme Iústinovou křesťanskou *prisca philosophia* rozumět nauku, která chce jednak člověku poskytovat hlubší a pravé poznání. Zároveň měl Iústinos za to, že jej tato nauka dovede dovést k obcování s Bohem (srv. 1. Apol. 8; 10). Proto v ní také spatřoval východisko z napětí mezi svou blízkostí platonismu a setkáváním s upadlostí filosofie své doby. A argumentem mu bylo starobylé dějinně se potvrzující učení proroků.

Argumentování dějinným naplněním jej výslovně odděluje od Ježíše nepřijímajících židů, kteří Ježíše odmítali, a kontrastně k tomu jej spojuje s množstvím někdejších pohanů, kteří v Krista uvěřili. Na nich dokládá možnost překonávání cizoty jiného, protože v ní mohli nacházet blízke a také něco jiného, než co zatím znali.

Iústinovým záměrem není pokořit odpůrce, nýbrž obhájit křesťanské učení před pohanskými odpůrci, kteří nevědí, co činí, ale zároveň mají dispozici si to uvědomit. A filosofové mezi nimi mají navíc ve filosofii možnost k dosažení souladu s pravdou.

Svou obhajobu zakládal Iústinos na přesvědčení, že se božská myšlenka, ohlašující se před staletími, stala historickou zjevnou skutečností, která ji potvrzuje, ale také interpretuje. Kristus-Logos přitom není pouhou myšlenkou, objektem myšlení, nýbrž je přechodem od božské myšlenky k historické zjevné skutečnosti, obojí sjednocujícím pro lidskou myšlenku a existenci. Proroci pak jsou svědky její dějinné přítomnosti a jejího zacílení. Tím vším si Iústinova díla zjedнала autoritu dalece nad rámec svého původního účelu.

BŮH NAMÍSTO OTEC

Tomáš Živný

GOD INSTEAD OF FATHER: This study can be considered within the field of Practical theology, since it is dealing with supposition (in the sense of Latin *suppositio*) of the term Father with the term God in the official prayers of the Christian churches that have the trinitary structure. In the article the conclusion is achieved that the problem is not a theological issued (monarchianism, subordinationism), but a language issue. As an aside, it is explained in what way the term supposition is applied when speaking about the Trinity. It can be therefore argued that this specific supposition (nonetheless, not only this one) is inherent in the Christian language from the very beginning. It is operative in old Christian confessions, as well in the New Testament. The author then pays special attention to the latter case, the usage of the supposition in the New Testament. It is proved in this study that supposition of the term Father with the term God is an orthodox event.

„Domine Deus une, Deus Trinitas, quaecumque dixi in his libris de tuo, agnoscat et tui: si qua de meo, et tu ignosce, et tui. Amen.“ (Aurelius Augustinus)¹

Návěst

Teolog obvykle pracuje tak, že si klade otázky nejprve v rámci své vlastní teologické disciplíny a až později vchází do rozhovoru s ostatními teologickými disciplínami (nebo ne-teologickými obory). Tato metoda má ovšem své veliké meze, zvláště tam, kde jde o velmi úzké propojení akademického uvažování v rámci dané teologické disciplíny a zbožného života (modlitby): například v oblastech uvažování o Trojici, Kristu a spáse (v trinitologii,

¹ Augustinus, Aurelius, *De Trinitate* 15, 28, 51 in: *PL* 42, 1098.

christologii a soteriologii). Zde je nezbytně nutné aplikovat jinou metodu (blízkou tomu, co katolická teologie rozumí pod pojmem spirituální teologie, protože tu jde především o vlastní náboženskou praxi), jednoduše vyjít ve svém tázání se přímo z praxe (dané) církve. O to se nyní pokusíme my, když si položíme otázku, jak je možné, že církev ve svých liturgických modlitbách *nahrazuje* slovo Otec – termín pro první osobu Trojice – slovem Bůh, termínem pro Trojici jakožto celek.

1. Oč vlastně půjde – fenomén označování Božské osoby Otce slovem Bůh

Fenomén je dobře pozorovatelný a popsateľný v praxi církve. Zde si lze při formalizovaných veřejných modlitbách (kolektách), jež křesťanská církev pronášá v rámci svých bohoslužeb, povšimnout poněkud zvláštního způsobu vypovídání o Bohu jakožto Trojici. Abychom věc osvětlili, pomůžeme si dvěma příklady:

*Všemohoucí Bože, očekáváme příchod našeho Pána Ježíše Krista a prosíme Tě: posiluj naši vůli, ať konáme spravedlivé skutky a připravujeme se na setkání s ním, abychom v den soudu stáli po jeho pravici a vešli do nebeského království. Neboť on s tebou v jednotě Ducha svatého...*²

*Všemohúci večný Bože, oslavujeme Ťa, že si skrze svojho Syna a nášho Spasiteľa zaslúbil zoslať svojho Svätého Ducha, a ďakujeme Ti, že si Ho poslal. (...) Buď pri nás vtedy, keď budeme musieť odísť z tejto časnosti, a uveď nás tam, kde Ty žiješ a kraľuješ, požehnaný na veky. Amen.*³

² 1. neděle adventní, vstupní modlitba in: *Český misál*, Praha: Česká liturgická komise, 1983, s. 105.

³ Modlitby Svätodušné, 6, in: *AGENDA Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku*, Bratislava: ECAV, 1996, s. 229 – PDF verze [online] <http://www.coena.cz/liturgika/agendy/AGENDA/> [29. září 2013].

Jak lze z výše uvedených příkladů vidět, obě uváděné formalizované křesťanské modlitby, ačkoli jsou určeny k různým příležitostem církevního roku a jsou z bohoslužebných knih rozlišných křesťanských církví – římskokatolické a evangelické, přece obsahují tentýž zvláštní způsob vypovídání o Boží Trojici. Zmiňují se zde sice všechny tři osoby Trojice, ale pouze o jedné z osob Trojice, jediné o osobě Otce, se zde mluví jakožto o (všemohoucím, resp. též věčném) Bohu. Božství Syna je pak v modlitbách vyjádřeno užitím *Božského* titulu – jednak prostého *Pán*, přičemž tento titul odkazuje ke starozákonnímu „zástupnému“ označení Boha, hebr. *Adonai* („Mé Panstvo“ či „Můj Pán“), které později přešlo do mnoha jiných jazyků (řec. *Κυριος* lat. *Dominus*, něm. *Herr* atd.) i do českého (slovanského) ekvivalentu *Hospodin*, jednak titulu dvojitého: nejprve *jeho (Boží) Syn*⁴ a posléze *Spasitel* (Mesiáš). Božství Ducha svatého není v textech vyjádřeno žádným *Božským* titulem, nýbrž prostým (a jednoduchým) zmíněním jeho jednoty a vztahu s ostatními dvěma *Božskými* osobami.

S fenoménem mluvení toliko o Božské osobě Otce coby Bohu je možné se setkat také v eucharistických modlitbách (anaforách) přidaných (resp. obnovených dle dávných tradic) pod vlivem reformy II. vatikánského koncilu, tedy v textech pro římskokatolickou církev naprosto zásadních:

Vpravdě jsi svatý, Bože, a právem tě chválí všechno, co jsi stvořil: Neboť skrze svého Syna, našeho Pána Ježíše Krista, mocí Ducha svatého všemu dáváš život a všechno posvěcuješ...⁵

⁴ Mesiášský titul „Boží Syn“ užívaný pro Ježíše Krista otevírá námi zkoumaný problém na další rovině: Co chceme říci, když Ježíše nazýváme Božím Synem? Chceme tím říci, že *Božská osoba Ježíš je Synem Boží osoby Otce?*

⁵ *Český misál*, s. 448.

Vpravdě jsi svatý, Bože, jsi pramen všeho posvěcení. Proto prosíme: Sešli rosu svého Ducha⁶ také na tyto dary a posvěť je, ať se nám stanou tělem a krví našeho Pána, Ježíše Krista.⁷

Co se takovýmto oslovením v modlitbě chce říci? A proč se to chce říci? Na následujících řádkách hledáme odpověď.

2.1. Co se chce říci?

Na danou otázku se můžeme dívat dvojitým rovnocenným prizmatem: teologickým a z hlediska filosofie jazyka.

2.1.1. Teologicky

Výše podaný způsob modlitby církve by šlo označit jakožto pozůstatek, stopu dávné hereze *monarchianismu*, proti tomuto ovšem hovoří fakt, že nemáme nic do činění s modlitbou vzniklou v prostředí lidové zbožnosti, nýbrž s oficiálními bohoslužebnými texty, které schválila patřičná církevní autorita té které křesťanské církve, tudíž jde o texty, jimž by pravověrnost měla být vlastní.

Další nabízející se pohled na věc by mohl být ten, že by zde šlo o pozůstatek origénovského *subordinacionismu*, kdy je jako Bůh (řec. o Θεός) označován pouze Otec a ostatní Božské osoby jsou pak považovány pouze za od něj odvozené (jakoby „druhé bohy“); nikoli snad o subordinacionismus v jeho radikální *ariánské formě*, ale v podobě, která zůstala napořád přítomna v teologickém uvažování křesťanského východu, že totiž Božská osoba Otce je *zdrojem božství* Božských osob Syna a Ducha. Ovšem výše uváděné texty jsou produkty křesťanského západu, kde platí, že „Otc i Syna i Ducha svatého jedno jest božství, stejná sláva, společná věčná velebnost.

⁶ Zde vyvstává tentýž problém, jaký zmiňuje pozn. 3, tentokrát ovšem s Duchem svatým, tedy, zdali Duch Boží je Duchem (od) Otce.

⁷ Tamtéž, s. 444 – v citaci byly vypuštěny tzv. rubriky.

Jaký [je] Otec, takový Syn, takový i Duch svatý“ a že „v této Trojici žádná z osob není dřívější nebo pozdější, žádná větší ani menší, nýbrž všechny tři Osoby jsou spoluvěčné a sobě rovné“.⁸ Tudíž lze o subordinacionistickém zdůvodnění jevu pochybovat.

Pokud se ovšem v našem případě nejedná o problém teologický – teologické nepochopení věci, či přímo heretický názor – , musí jít o problém na jiné rovině, a totiž na rovině jazyka.

2.1.2. Jazykovědně (starý metafyzický problém nově v jazyce)

Říci vůbec něco o Trojici je nesmírně složité, toho si byl dobře vědom např. koryfej trojiční teologie křesťanského západu svatý Augustýn.⁹ Tak jako se postupně na rovinu filosofie jazyka přenesly staré středověké spory metafyzické (např. nominalismus *versus* realismus), tak se na jazykovou rovinu dají přenést i dávné spory teologické. Takto můžeme, a dělo a děje se to často, *Boží podstatu* – to, co vyjadřuje slovo *Bůh* – přirovnat k jinému pojmu, např. *člověk* anebo *strom*, a jednotlivé *Božské osoby* – Otce, Syna a Ducha svatého – analogicky přirovnat buď k *více lidem* – Petru, Ondřeji či Janovi –, anebo *více stromům* – dubu, osice, smrku.¹⁰

Na základě výše uvedeného se můžeme pustit do oblasti jazykové logiky, bude nám ovšem zapotřebí ještě předtím provést exkurz do filosofie, protože jednak chceme používat (klasické) scholastické pojmy, jednak chceme ukázat, že jsou dobře použitelné i dnes:¹¹

⁸ Takto vyznání *Quicumque*, a. 6–7 a 25.

⁹ O tom svědčí například Augustinova proslavená modlitba z *De Trinitate* (viz poznámka 1), kde Augustin prosí, aby z jeho slov bylo zachováno jen to, co pověděl z Boha, ale především, aby zůstal Božím.

¹⁰ Tak precizně promyšleno u Kappadočanů, srov. k tomu: Lohse, Bernard, *Epochy dějin dogmatu*, Jihlava: Mlýn, 2003, s. 51nn.

¹¹ Srov. Sousedík, Stanislav (vyd.), *Texty k studiu dějin středověké filosofie*, Praha: Univerzita Karlova, 1994, s. 137–168 a Peregrin, Jaroslav, *Úvod do analytické filosofie*, Praha: Herrmann a synové, 2003.

Vílém Ockham rozlišoval tři typy termínů: myšlený, psaný a mluvený; nakonec však rozlišuje především mezi myšleným termínem a slovem (termínem mluveným anebo napsaným). U Ockhama pak slovo (jazykový znak, tedy mluvený či psaný termín) ještě neproblematicky označuje termín myšlený (psychologický), kdežto jedna z podob moderní filosofie jazyka – strukturalismus – (např. De Saussure) to vidí docela opačně, protože pro strukturalisty 20. stol. je skutečnost formována jazykem.

Teď přicházíme k Ockhamově teorii supozice: Schopnost supozice je vlastnost slova (či výroku jakožto spojení více slov), mluveného či psaného termínu, kterou slovo má jen tehdy, je-li součástí výroku.¹² Podmínkou supozice daného slova je to, že to, za co nahrazuje (suponuje), nahrazuje pravdivě. Ovšem to, zda daný termín nahrazuje jiný termín pravdivě, či nepravdivě je věcí úhlu pohledu, záleží tedy na tom, jaký úhel pohledu zvolíme. Ockham zná trojí typ supozice: osobní (*suppositio personalis*), prostou (*suppositio simplex*) a materiální (*suppositio materialis*). Termín má v každém výroku schopnost suponovat personálně: Vlastně jde o to, že slovo nahrazuje (zastupuje, suponuje za) odpovídající myšlený termín, v takovém případě se tedy jedná o tzv. signifikantní užití termínu. Signifikace (signifikantní užití slova) je tedy jedním z druhů supozice; my proto budeme nadále mluvit pouze o tzv. signifikantním užití slova.

O supozici – v užším slova smyslu – pak budeme mluvit pouze tam, kde jde o prostou či materiální supozici; přičemž obě tyto supozice jde označit jako in-signifikanci čili ne-signifikantní užití slova.

Kdybychom chtěli obdobu výše nastíněného hledat jinde – ve strukturalismu, nabízí se analogie s pojmy používanými filosofem Rudolfem Carnapem: signifikace odpovídá tomu, co Carnap nazývá extenze (rozsah pojmu), supozice pak odpovídá Carnapově intenzi (obsahu pojmu).

¹² Sousedík, *Texty k studiu dějin středověké filosofie*, s. 147.

Ockham rozlišuje termíny rovněž z hlediska významu na kateorematické – se samostatným významem – a na synkategorematické – bez samostatného významu, např. zájmena či předložky, které nabývají význam až ve spojení s určitým kateoramatem. Toto se v současné lingvistice označuje pojmy autosémantikem a synsémantikem.

Pro náš následující výklad tudíž platí, že použitý termín popisuje to, co popisuje, buďto signifikantně (příznačně a obecně, vždy již), anebo ne-signifikantně čili supositivně (pouze zástupně), tedy jen natolik, nakolik jde o součást určitého výroku: vzniká tak dvojice možných užití jednoho a téhož výroku: signifikantního a supositivního (ne-signifikantního).¹³ Takto můžeme uchopit například shora uvedené výroky: „člověk [je] Petr“ či „strom [je] dub“ – signifikantní uchopení je v těchto případech nepravdivé (!), protože „zdaleka každý člověk se nejmenuje Petr, ale třeba Ondřej nebo Jan“ a „ne každý strom je dubem, ale třeba i osikou či smrkem“, kdežto uchopení supositivní je správné (!), poněvadž „Petr mezi lidmi patří, je člověkem, stejně jako Ondřej nebo Jan“, obdobně i „dub náleží mezi stromy spolu s osikami a smrky“. Signifikantní výrok „Bůh [je] Otec“ tedy rozhodně není pravdivý (!), je nepravdivý, protože „Bůh – Trojice – rozhodně není jen jediná Božská osoba Otce, nýbrž i Syna i Ducha svatého“, ovšem čteme-li tento výrok ne-signifikantně, že „Božská osoba Otce je Bůh – jakožto jedna z osob Trojice – spolu se Synem a Duchem svatým“, je tento výrok naopak pravdivý – pojem Bůh tudíž rozhodně může být supozicí (zastoupením) pojmu Božské osoby Otce.¹⁴

¹³ Tady i dále řešíme to, čím se zabývali již středověcí autoři, zvláště Vilém Ockham ve svém *Summa logicae (pars prima)*, a po nich novodobí filosofové strukturalističtí (Ferdinand De Saussure) a analytičtí (Gottlob Frege, Rudolf Carnap), k tomu srov.: Sousedík, *Texty k studiu dějin středověké filosofie*, s. 137–168 a Stanislav Sousedík (překlad), *Ockhamova nominalistická teorie supozice*, zdroj online.

¹⁴ K tomu dospívá i veliký Karl Rahner: Rahner, Karl, „Theos im Neuen Testament“, in: *Schriften zur Theologie: Band I*, 7. vyd., Einsiedeln 1964, s. 147–150.

Každé kategorema – tedy i slovo (substantivum) Bůh¹⁵ – je v jazyce definováno jednak svým obsahem, jednak svým rozsahem. Vymezit obsah pojmu *strom* nebo pojmu *člověk* je za pomoci různých (vědeckých) definic možné, podobně i vymezit rozsah těchto pojmů – jak je naznačeno výše, avšak vymezit obsah a rozsah pojmu Bůh je v posledku nemožné! Ve vztazích pojmů „člověk – Petr“ či „strom – dub“ je jednoduché určit, který z dvojice pojmů je hyperonymum (slovo významově nadřazené) a který hyponymum (slovo významově podřazené), ale v případě vztahu Bůh – Otec (resp. Syn, anebo Duch svatý) nikoli! Ani Otec ani Syn ani Duch svatý nejsou jedinci jednoho druhu *Deus*, kdežto Petr, Ondřej a Jan jsou jednotliví jedinci druhu *homo sapiens* – jinak upadáme do tritheismu, byťi zatím málo znatelného. Podobně ovšem nemůžeme o Božských osobách mluvit ani tím způsobem, že bychom řekli, že výše zmíněný poměr odpovídá vztahu „dub – konkrétní dub za domem“. Kdybychom tohle připustili, znamenalo by to, že „Otče náš“ můžeme říkat celé Boží Trojici, ovšem tato možnost je nepřijatelná (ačkoli na rovině formální supozice termínu *Bůh* termínem *Otec* možná je)¹⁶, protože by nás uvrhla buď do nesmyslu modlitby Ježíše

¹⁵ Pomineme-li zde to, že slovo *Bůh* je *polysémantikum*, které znamená více rozličných skutečností, poněvadž toto slovo používáme v jednoznačně křesťanském kontextu: *křesťanský Bůh*.

¹⁶ „Ježíš se v evangeliích k Otci modlí vždy sám. Nikdy neřekne ‚Otče náš‘ tak, aby to zahrnovalo i ostatní. Před vyslovením modlitby ‚Otče náš‘ (...) Ježíš prohlásí: ‚Vy se modlete takto‘ (...) Ježíš jasně rozlišoval svůj vlastní synovský vztah k otci od účasti učedníků (...) nezjevuje v první řadě sebe, nýbrž celým svým životem a působením zásadně ukazuje na Otce (...) Právě v tomto smyslu také Mistr naplňuje ideál ryzího monoteismu, který tkví v tom, že se Bohu–Otci dává (...) skutečně první místo...“ Takto v Pospíši, Ctírad Václav, *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*, 2. vyd., Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 182n.

k sobě samému,¹⁷ (a)nebo do hereze modalismu.¹⁸ Božské osoby nejsou ani jednotlivými exempláři jednoho druhu (!), natožpak pouhými akcidenty (případky) jedné konkrétní substance. Obsahem křesťanského pojmu *Bůh* je *bytí v Trojici – bytí Otcem, Synem i Duchem svatým* – a rozsahem pak *celá Trojice – Otec i Syn i Duch svatý* –, jde tudíž o paradox v logice jazyka (nesmysl?), protože křesťany používané slovo *Bůh* je jediným slovem, jehož obsah je zároveň jeho rozsahem!

Takovýto způsob vypovídání je pochopitelný jen na základě analogie s jinými pojmy, u nichž můžeme určit jejich vzájemné vztahy hyperonymity a hyponymity. Tento způsob vypovídání ovšem vůbec není způsobem špatným, poněvadž jakékoli výpovědi o Boží Trojici obecně jsou neméně (stejně?) paradoxní. Na druhou stranu je takovéto užívání slova „Bůh“ zároveň správné, jelikož se v námi uvedených modlitbách zmiňují všechny tři Božské osoby v jednotě, přestože již jsou označovány jiným termínem (Pán pro Syna, Ježíše Krista; moc pro Ducha svatého), anebo souřadným postavením ve větě (tak zvláště Duch svatý).

2.2. Proč se to chce říci?

Odpověď na otázku po tom, proč se církev v některých svých modlitbách modlí tak, že nahrazuje termín *Otec* termínem *Bůh*, dostaneme až tehdy, když se dobereme toho, odkud takovýto způsob řeči pochází, přičemž je nasnadě hledat jej jak ve starokřesťanských trojičních symbolech, tak přímo v Bibli.

¹⁷ Takto Ježíš – druhá osoba Trojice – oslovuje první osobu Trojice – Otce, viz Mk 14,36 a par. Mt 26,39.42 a Lk 22,42 – v Getsemane, Lk 23, 46 – Ježíšova smrt, J 17,21.24n – jednota v Trojici, Mt 11,25n, Lk 10,21; 11,2; 23,34, J 11,44; 12,27n; 17,1.5.11 a „*Otče náš*“ u Mt 6,9–13 a u Lk 11,2–4. Podobně i Duch svatý v nás volá „*Abba, Otče!*“ podle Ř 8,15 a Gal 4,6.

¹⁸ K této problematice srov. kap. I.2 „Jahve je Bůh Otec ve vztazích k Synu a Duchu svatému“, in: Pospíšil, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 42–46.

2.2.1. Řeč Symbol

Slava starocírkevních vyznání se pokusíme ukázat v tabulce, první je klasické křestní vyznání křesťanského západu – Apoštolské vyznání (z 2. až 9. stol.), druhé je jeho předchůdcem – Římské vyznání, třetí je vyznání Nicejského sněmu z roku 325 a poslední je Vyznání Nicejsko-Cařihradské z roku 451:¹⁹

Apoštolské vyznání	Římské vyznání	Nicejské vyznání	Nicejsko-Cařihradské
(...) Boha, Otce všemohoucího...	(...) Boha, Otce všemohoucího...	(...) jednoho Boha, Otce vševládajícího...	(...) jednoho Boha, Otce všemohoucího...
A v Ježíše Krista, Syna jeho jednorozeného, Pána našeho...	A v Ježíše Krista, Syna jeho jediného, Pána našeho...	A v jednoho Pána, Ježíše Krista, Syna Božího, zplozeného z Otce, jednorozeného...	A v jednoho Pána, Ježíše Krista, jednorozeného Syna Božího, který byl zplozen z Otce přede všemi věky...
(...) sedí na pravici Boha, Otce všemohoucího...	(...) sedí na pravici Otce...	–	(...) sedí po pravici Otce...
Věřím v Ducha svatého...	A v Ducha svatého...	A v Ducha svatého...	A v Ducha svatého, Pána a Dárce života...
–	–	–	(...) který z Otce [i Syna] vychází a s Otcem i Synem je zároveň uctíván a oslavován...
–	–	–	a mluvil ústy proroků...

¹⁹ Text podle: Lohse, *Epochy dějin dogmatu*, Apoštolské vyznání – s. 30, Římské vyznání – s. 27, Nicejské vyznání s. 43 a Nicejsko-Cařihradské vyznání – s. 52.

V jazyce starých vyznání vidíme, že se v běhu času dogmatické výpovědi rozrůstají, trojiční obsah těchto vyznání je však svým základním schématem textům modliteb, jež nám slouží za příklad, blízký. Je zde vidět i známý problém, jak číst úvody textu jednotlivých vyznání – jasně se tu naznačuje supoziční postavení termínu *Bůh* vůči termínu *Otec*, naznačuje se tu i další možná supozice: *Ježíš Kristus*, resp. *Syn – Pán*. Duch svatý je až na Nicejsko-Carihradské vyznání jen prostě spolu-zmíněn.

Základ zkoumaného problému musíme tedy hledat přece jen a již v Písmu, v Novém zákoně.

2.2.2. Řeč Písem²⁰

Řeč Nového zákona je rovněž taková, že výraz *Bůh* ([ο]θεός) nahrazuje výraz *Otec* (Πατήρ).²¹ „Nikde v NZ není nějaké Θεός-místo, jež by muselo znamenat trojičního Boha jakožto celek v Trojici osob...“²² První problém tedy nastane spolu s otázkou, jak chápat ta novozákonní místa, kde se mluví o Bohu Starého zákona v kontextu dějin spásy?²³ Podle Rahnera zde termín *Bůh* může navýsost dobře být v supozici za pojem *Otec*, protože ve Starém zákoně sice jedná celá Trojice, ovšem tak, že jde o vlastní dílo jedné Božské osoby – Otce – , na němž se ostatní dvě Božské osoby – Syn a Duch – spolupodílejí.²⁴ Pospíšil je však opačného názoru, že totiž můžeme (někdy) mluvit o celé Trojici.²⁵

²⁰ K celé kapitole srov. jednak patřičná hesla in: Schmoller, Alfred, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament: Pocket concordance to the Greek New Testament*, 8. vyd. (3. opravené), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, jednak obsáhlou studii Rahnerovu in: *Schriften zur Theologie*, opak. cit., s. 143–167.

²¹ Řeč Nového zákona rovněž dokazuje, že skutečně jde o supozici (!), protože analogicky užívá termínu *Bůh* rovněž pro *Ježíše Krista*. Srov. nesporná místa – J 20,28 (Tomášovo vyznání), 1J 5,20 (o pravém Bohu, v němž jsme v Kristu) a Tit 2,13.

²² Rahner, *Schriften zur Theologie*, s. 162.

²³ Např. a zejména Sk 3,12–26 (Petrovo druhé kázání) a 7,1–53 (Štěpánova řeč) a Žid 1,1n („Mnohokrát a mnohými způsoby mluvíval Bůh...“) aj.

²⁴ Rahner, *Schriften zur Theologie*, s. 152n.

²⁵ Srov. kap. IV. 24 *Závěr čtvrté kapitoly*, in: Pospíšil, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 175–177.

Řeč modliteb církve, včetně námi zkoumané supozice, se podobá trojičným formulacím Nového zákona:

„Tohoto Ježíše Bůh vzkřísil a my všichni to můžeme dosvědčit. Byl vyvýšen na pravici Boží a přijal Ducha svatého, kterého Otec slíbil...“ (Sk 2,32n) „Každý z vás ať přijme křest ve jméno Ježíše Krista (...) a dostanete dar Ducha svatého. Neboť toto zaslíbení platí vám (...), která si povolá Pán, náš Bůh...“ (Sk 2,38n) „On, plný Ducha svatého, pohlédl k nebi a uzřel Boží slávu i Ježíše, jak stojí po pravici Boží“ (Sk 7,55 – umučení Štěpána) „Kdo se dají vést Duchem, jsou synové Boží. Nepřijali jste přece Ducha otroctví (...) nýbrž přijali jste Ducha synovství, v němž voláme: ‚Abba, Otče!‘ Tak Boží Duch dosvědčuje našemu duchu, že jsme Boží děti.“ (Řím 8,14–16) „Prosím vás, bratří, pro našeho Pána Ježíše Krista a pro lásku, jež je z Ducha, pomáhejte mi svými přímluvnými modlitbami u Boha,“ (Řím 15,30) „Milost našeho Pána Ježíše Krista a láska Boží a přítomnost Ducha svatého se všemi vámi!“ (2Kor 13,13)²⁶

Supozice nahrazuje termín *Otec* tam, kde se mluví o Ježíšově poslání (např. J 8,42: „*Kdyby byl Bůh váš Otec, milovali byste mne, neboť jsem od Boha vyšel...*“).²⁷ Jednoznačná je supozice termínu *Bůh* tam, kde jde o spojení Ježíše Krista s přívlaskem „Syn *Boží* (υιος του θεου)“, který o sobě samém na třech místech u Jana použije i sám Ježíš (J 5,25; 10,36; 11,4), přičemž se také může mluvit o „Synu *jeho*“, kdy je patřičná supozice nahrazena zájmenem.²⁸ Podobně je supozice užita tam, kde se o Ježíši Kristu mluví jakožto o „slově (λογος) Božím“,²⁹ o „obrazě (,ikoně‘[?]) –

²⁶ Též Sk 5,31–32; 10,38; Řím 5,1–5; 14,17–18, 15,15–16; 2Kor 1,21–22; Gal 4,4–6, hymnus z Ef 3,3–14; Ef 1,17; 2,18–22; 1Pt 1,2; 1J 3,23–24; 4,11–16; 5,5–8 (!), Ju 20–21.

²⁷ Viz další taková místa J 13,3; 16 27 Sk 3,26; Řím 8,3 či Gal 4,4.

²⁸ Viz Mt 4,3,6; 8,29; 14,33; 16,16–17 (Petr a Caesareje); 26,64 (otázka velekněze) s par. Lk 22,70, Mt 26,63; 27,40.54, Mk 1,1; 3,11; 5,27; 14,61; 15,39; Lk 1,35; 4,3.9.41; 8,28; 22,70; J 1,34.49; 3,18; 11,27; 19,7; 20,31; Sk 9,20; Řím 1,3.4.9; 5,10; 8,3.29.32; 1Kor 1,9; 15,28; 2Kor 1,19; Gal 1,16; 2,20; 4,4; 1Tes 1,10; Ef 4,13; Žid 1,2; 4,14; 6,6; 7,3; 10,29; 1J 1,7; 3,8.23; 4,9–10; 5,5.10–13.20; Zj 2,18.

²⁹ Tak J 1,1 (!) a Zj 19,11–16 speciálně v. 13.

εικων) Božím“³⁰ či o „způsobu (,formě‘ – μορφη) Boží“ a „rovnosti (ισα) s Bohem“.³¹

Církev ve svých modlitbách však nenahrazuje jen termín *Otec* termínem *Bůh*, ale také nazývá *Ježíše Krista* svým *Pánem* (rovněž supozice) – to je ostatně nejstarší křesťanské vyznání víry „Ježíš [je] Pán – Ιησους ο Κυριος“³² – Ježíš [je] Hospodin“: „Milost a pokoj ať se vám rozhojní poznáním Boha a Ježíše Krista, našeho Pána!“ (2Pt 1,2) Pojem *Pán* (resp. *Hospodin*) pak suponuje za termín *Ježíš* (*Kristus*): „Bůh, který vzkřísil Pána, vzkřísí svou mocí také nás!“ (1Kor 6,14) Krásně, až úsměvně, pak působí spojení obou supozic do jednoho celku, který chce vyjádřit vztah „Otec–Syn“: „Prosím, aby vám Bůh našeho Pána Ježíše Krista, Otec Slávy, dal ducha moudrosti a zjevení...“ (Ef 1,17) Dvojice Bůh a Kristus je pak typická pro úvodní pozdravy epištol.³³

Situace s Duchem svatým je analogická s výpověďmi o Ježíši Kristu, jen biblických míst je méně, jasná supozice termínu *Otec* termínem *Bůh* je v sousloví *Duch Boží*.³⁴

3. Konkluze

Ukázali jsme, že suponování termínu *Otec* termínem *Bůh*, které se namnoze děje v oficiálních liturgických modlitbách křesťanských církví je nejen ortodoxní z hlediska dogmatiky, ale také oprávněné na rovině jazyka, poněvadž jde o velmi starý způsob mluvy, který je křesťanské církvi vlastní odjakživa, protože přímo vychází z řeči Nového zákona (a ze starokřesťanských

³⁰ Tak slavný hymnus v Kol 1,15: „On je věrný obraz Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření...“

³¹ Obojí označení se nachází v hymnu z Fp 2,6.

³² Řím 10,9: „Vyznáš-li svými ústy Ježíše jako Pána a uvěříš-li ve svém srdci, že ho Bůh vzkřísil z mrtvých, budeš spasen!“

³³ Např. Řím 1,7; 1Kor 1,3 1Tim 1,2; 2; Tit 1,4, Fm 3 aj.

³⁴ Srov. např. Mt 3,16; Řím 8,9.14 a mnoho jiných.

vyznání) a protože mu církev přitakala a jala se jej používat, např. v tak zásadních textech, jako jsou *symbola*.

Mimoděk se jasně ukázalo též to, že vskutku již Nový zákon zakládá a předznamenává celou (pozdější) trojiční nauku křesťanské církve, zvláště v tom aspektu, který je vlastní spíše křesťanskému východu (a který geniálně rozvedli Kappadočané), totiž teologické vycházení od tří osob.

Z výše řečeného plyne, že supozici termínem Bůh je možné použít i pro obě „zbývající“ osoby Trojice – Syna a Ducha svatého, byť se náš článek zabýval jen supozicí termínu Otec. Jistě tak lze mluvit o „Bohu a jeho Otci (a Duchu)“ či o „Bohu s Otcem a Synem“.

Zajímavou otázkou je, zdali je nutné explicitního jmenování Božské osoby Ducha svatého – jak stará vyznání, tak námi uváděné liturgické modlitby to ovšem dělají. Jistě je lépe tuto Božskou osobu také uvádět (!), ale při zachování plnosti víry (bez úmyslu „pneumatomašské“ dogmatické redukce) je možné se právě po vzoru Nového zákona modlit i bez explicitní zmínky Ducha svatého s tím, že i On je jakožto „Duch Otce“ suponován pod pojem Bůh společně s Božskou osobou Otce.

Na druhou stranu, a to je zapotřebí zdůraznit, jsou věty, kde je při užití supozice vynechána božská osoba Ducha svatého velmi blízko možnosti jejich špatného – pneumatomašského – pochopení. Podobně: jsou-li v kontextu širšího celku teologického textu užívány věty jen a pouze se supozicí termínu Otec, aniž se podobné supozice užívá i o obou dalších božských osobách, nemůže se podezření ze subordinacionismu nevyhořit. Proto je důležité užívat supozice s obezřetností a opatrností.

LUTHEROVA KÁZÁNÍ NA ŽALMY

Martin Horák

PSALMENPREDIGTEN LUTHERS: In diesem Beitrag behandeln wir Martin Luthers Predigten über Psalmen. In Luthers deutschen Predigten, deren Predigtform erhalten blieb, wird hier seinen hermeneutischen Zugang zu den biblischen Psalmen, sowie seine homiletische Benützung von Psalmen analysiert. Luther verstand auch die Psalmen grundsätzlich als Zeugnis von Christus und seiner Kirche, und zugleich als konkrete Worte für die gegenwärtige Lage. Obwohl Luther nach wörtlicher Bedeutung biblischer Texte strebte, entdecken wir in diesen Predigten, dass er einzelne Worte oder Ausdrücke ganz oft als Metapher auslag, oder sogar eine Allegorese benützte – auch wenn man mit Recht wörtlich deuten konnte. Von Sprachmitteln der Psalmen und ihrer dialogischen Form wusste er vor allem ihren Rollenwechsel in seinen Predigten kreativ auszuführen.

V tomto příspěvku se zabýváme Lutherovými kázáními, jejichž biblickým základem jsou žalmy. Budeme sledovat, jaký hermeneutický přístup k žalmům Luther ve svých kázáních zaujímá a jak pracuje s žalmy kazatelsky.

Luther věnoval žaltáři svou soustředěnou pozornost dlouhodobě. Na mimořádný význam žalmů pro Lutherův život a dílo ukazují nejen jeho vlastní vyjádření,¹ ale především soustavné úsilí, s jakým pracoval na překladech

¹ Luther označoval žaltář za svou nejmilejší knihu, např. v jednom ze svých dopisů píše: „Vyznávám, že jsem jedním z těch, kterých se žalmy silněji dotýkají, hlouběji potěšují a na které silněji zapůsobí než próza.“ Weimarer Ausgabe (dále jen WA) Br 8,107. O významu žalmů pro Lutherovy reformní úvahy pojednává nově např. Lawson, Steven J. *Preaching the Psalms*, Carlisle, 2012, s. 13nn.

žaltáře² a výkladech žalmů.³ Erwin Mülhaupt, přední lutherovský badatel a novodobý editor Lutherových prací na toto téma poznamenává: „Luther... vedle Genesis žádnou knihu z celého Starého zákona tolik nemiloval, s žádnou tak intenzivně nežil jako se žaltářem, na žádnou tolik nekázal, u žádné tak pilně nevypracovával překlad.“⁴

Lutherovu mnohostrannému zájmu o žaltář odpovídá také množství jeho kázání na žalmy. Volba textu pro kázání u Luthera ostatně často navazovala na jeho práci překladatelskou a vykladačskou. Souborné Výmarské vydání Lutherových spisů těchto kázání obsahuje na šest desítek. Vezmeme-li v úvahu, že Luther kázal při hlavních nedělních bohoslužbách výhradně na perikopy, tj. texty evangelijní, a texty ze všech ostatních biblických knih volil pro svá kázání jen při bohoslužbách během týdne, případně při nedělních bohoslužbách večerních, můžeme tento počet považovat za významný.⁵

² První Lutherův překlad žaltáře do němčiny vyšel v roce 1524. Již v roce 1528 vydává nový překlad, *Neu deutsch Psalter*, který je podle jeho vlastních slov již blíže němčině než hebrejštině. Poslední verze Lutherova překladu žaltáře pak vychází jednak samostatně pod názvem *Nachdruck eines Psalters in Neuburg/Oberpfalz*, jednak jako součást celého překladu Písma z r. 1545.

³ Knize žalmů věnoval Luther hned první ze svých biblických přednášek ve Wittenbergu; vyšla tiskem pod názvem *Dictata super Psalterium* (1513–1515). Prvním ze spisů, které sám předal do tisku – o vydání svých spisů sám jinak obvykle nedbal – je výklad *Die sieben Busspsalmen* (1517). V roce 1519 začal Luther pracovat na svém velkém komentáři žalmů, který souvisel s jeho druhou přednáškou o žalmech, a po třech letech práce odevzdává do tisku výklad prvních 21 (22) žalmů (ve výmarském souborném vydání čítá tento text téměř 700 stran), skromně nazvaný *Operationes in Psalmos*. Toto dílo se stalo základem jednak pro jeho kázání na žalmy, jednak pro další práci na německém překladu žaltáře. V souvislosti s pokračující prací na německém překladu Písma vychází později Lutherův nový výklad žalmů *Die ersten 25 Psalmen auf der Koburg ausgelegt* (1530), který je vlastně přípravou pro další vydání německého žaltáře a také pro shrnutí výkladu žalmů, které Luther zamýšlel vydat spolu se žaltářem. Tak vznikl jeho německy psaný spis *Summarien über Psalmen und Ursachen des Dolmetschens* (1531–33). Vedle těchto výkladů se zachovaly ještě mnohé menší Lutherovy výkladové práce k žalmům.

⁴ Mülhaupt, Erwin, *D Martin Luthers Psalmen-Auslegung*, Göttingen, 1959, s. 5.

⁵ Přesný počet těchto Lutherových kázání lze jen obtížně stanovit. V případě některých dochovaných textů, zjm. zápisů (*Nachschriften*) Lutherových písařů, není totiž snadné rozhodnout, zda se jednalo o záznam výkladu anebo kázání; ani editoři Výmarského vydání

Z uvedeného množství jsme pro naše zpracování vybrali všechny německy psané texty, které editoři shodně zařadili mezi kázání a u kterých byla podoba kázání zachována. Textů, které odpovídaly těmto kritériím, bylo šest, resp. čtrnáct (ve dvou případech jde o tzv. *Reihenpredigt*). Dva z nich jsou písemné homilie, připravené samotným Lutherem, ostatní texty jsou záznamy jeho kázání, které byly vydány tiskem. Vybraný soubor kázání představuje svým rozsahem více než 300 stran Výmarského vydání, a byl tedy dostatečně obsáhlým materiálem ke zpracování.

Vybraná kázání, pocházející z let 1521–1536, představíme nyní v pořadí podle data jejich vzniku. U každého z nich nejprve stručně nastíníme okolnosti vzniku, Lutherův hermeneutický přístup a homiletické zpracování pak již pojednáme pro všechna uvedená kázání souhrnně.

- Kázání na žalm 36 (37)⁶ adresoval Luther spolu s vlastním překladem žalmu svému sboru ve Wittenbergu, kde po jeho únosu v květnu 1521 zavládly obavy o reformátorův osud. Proto svým příznivcům odesílá útěšný list, kterým chce rozptýlit jejich obavy a povzbudit je v zápase s odpůrci. Vzhledem k těmto okolnostem a osobnímu charakteru listu považujeme tento text za psané kázání⁷; mezi kázání je také zařazen v registrech Výmarského vydání.⁸

nedošli vždy v této věci ke shodě (srv. např. WA 22,XLIII–XLIV a WA 61,63–66). Na druhé straně jsou některé texty označeny editory shodně jako kázání, jejich písemná podoba však formu předneseného kázání nepodržela. S výše uvedeným souvisí také otázka, s jakou věrností zachycovaly zápisy písařů (jedná se v tomto případě o zápisy Rörerovy, Crucigerovy a Poachovy) díky Lutherem přednesených kázání. Touto otázkou – podobně jako problematikou textové kritiky Lutherových textů – se zde však již zabývat nebudeme.

⁶ *Der 36. (37.) Psalm Davids. 1521*, WA 8,205–240.

⁷ Na rozdíl od řady jiných výkladů, které tyto rysy postrádají; z tohoto období se jedná např. o výklad žalmu 67 (68), WA 8,1–37.

⁸ Svou cestou do Wormsu, při níž došlo k inscenovanému únosu, přerušil Luther mimo jiné práci na svém komentáři žaltáře. Hned po příjezdu na Wartburg však v této práci pokračoval, a to konkrétně výkladem žalmu 67 (68), 36 (37) a některých dalších. Pokud jde o datování, tisk nese označení „*Montag nach Laurentius*“, které dává možnost určit, že opustil tiskárnu 12. srpna 1521, WA 8,205.

• Kázání na žalm 127⁹ je adresován křesťanskému sboru v Rize, se kterým Luther zahájil korespondenci již dříve. Tentokrát reagoval na žádost, aby na tamější křesťany pamatoval ve své „otcovské dobrotě“ i nadále, a odpověděl svým výkladem žalmu 127. Také tento písemný výklad je v registru Výmarského vydání zařazen mezi kázání. To odpovídá okolnostem: Luther vybíral text kázání s ohledem na adresáty listu a píše svůj výklad s konkrétním pastoračním záměrem.¹⁰ Lze předpokládat, že spis vznikl ve druhé polovině roku 1524.¹¹

• Kázání na žalm 112¹² je vlastně krátkou, dvoučlennou řadou kázání (*Reihenpredigt*). Luther je přednesl ve Wittenbergu 9. a 16. června 1526.¹³ Kázání, zachovaná v Rörerových zápisech, byla vydána ještě téhož roku. Mají výrazný charakter mluvené řeči, což nasvědčuje tomu, že Luther se na jejich vydání osobně nepodílel, protože by je byl pro tištěnou podobu velmi pravděpodobně upravil.¹⁴

• Kázání na žalm 65¹⁵ pochází z Dessau, kam Martin Luther třikrát zavítal v roce 1534. Podnětem k jeho návštěvám bylo onemocnění knížete Joachima z Anhaltu. Na cestě ho doprovázeli Bugenhagen a Cruciger, který také kázání zaznamenal. Přesné datum přednesení tohoto kázání nelze z určitostí stanovit. Výslovná zmínka o modlitbě za knížete v úvodu kázání¹⁶

⁹ *Der 127. Psalm ausgelegt an die Christen zu Riga in Lietland.* 1524, WA 15,348–378.

¹⁰ WA 15,360. Na výkladu žalmu 127 pracoval Luther již dříve, a to v souvislosti s přednáškou *Dictata super Psalterium*. O řadu let později se pak k žalmu vrací ještě jednou, a to při práci na výkladech *psalmi graduum* (1531–1533).

¹¹ V dopise wittenberským studentům z 8. dubna 1524, který podává zprávu o Lutherových nových spisech, o tomto výkladu ještě není zmínky, WA 15,349.

¹² *Der 112. Psalm Davids gepredigt.* 1526, WA 19,294–336.

¹³ Zvláštní okolností těchto kázání se stala účast několika šlechticů na obou bohoslužbách. V obou kázáních je jejich přítomnost patrná z toho, že Luther nápadně často a kriticky komentuje knížecí stav a jeho postavení, WA 19,295.

¹⁴ WA 19,294n.

¹⁵ *Der LXV. Psalm durch D. Mart. Luther zu Dessau für den Fürsten zu Anhalt gepredigt.* 1534, WA 37,425–450.

¹⁶ WA 37,425.

se však zdá mluvit pro čas Lutherovy červnové návštěvy v Dessau: v tom případě by se jednalo o 5. červen 1534.

- Kázání na žalm 110.¹⁷ V tomto případě se jedná o řadu osmi kázání na jeden žalm. Byla přednesena v zámeckém kostele ve Wittenbergu, opět zřejmě za přítomnosti knížecí rodiny, a to v době mezi 8. květnem a 13. červnem 1535. Kázání jsou zachována v Rörerově rukopisu i v podání Crucigerově, které později vyšlo tiskem. První zmínka o vyhotovení a rozslání tohoto tisku je známa z 22. října 1539;¹⁸ zde vycházíme z tohoto tištěného vydání.

- Kázání na žalm 8¹⁹ je zřejmě součástí delší řady Lutherových kázání na žaltář, neboť z této doby – z prosince 1536 – se zachovala i řada kázání k žalmu 126, kterou Luther zahájil podnícen přítomností dvora. Je-li tento předpoklad správný, pak také toto kázání bylo předneseno ve wittenberském zámeckém kostele.²⁰ Kázání se zachovalo v zápisu Rörerově a také v Poachově opisu, který vyšel tiskem a z něhož zde vycházíme.

Hermeneutický přístup

Ve svých výkladech chápal Luther žalmy předně jako slovo proročké, a to zejména jako svědectví o Kristu a jeho církvi.²¹ Svou první wittenberskou přednáškou *Dictata super Psalterium*²² navázal na tradiční christologické porozumění žalmům v církvi. Kristus byl pro Luthera zpočátku jen subjek-

¹⁷ *Vom Reich Christi. Der CX. Psalm, gepredigt und ausgelegt durch D. Mart. Luth.*, WA 41,79–238.

¹⁸ WA 41,XIXn.

¹⁹ *Der achte Psalm Davids gepredigt und ausgelegt durch D. Martin Luther, Anno 1537.*, WA 45,204–250. V Rörerově textu nadepsáno: Predigt am Tage Allerheiligen. Datum: 1.11. 1537.

²⁰ WA 45,XXXII.

²¹ Hammer, Gerhard (ed.), *D. Martin Luther, Operationes in Psalmos 1519–1521*, Köln 1991, s. 421.

²² WA 3,31nn.

tem žalmů,²³ počínaje výklady *Operationes in Psalmos* se mu však staly žalmy – tak jako ostatně celé Písmo – především svědectvím o Kristu.²⁴

Také v našem výběru Lutherových kázání můžeme v této věci vysledovat jistý vývoj. V nejstarších kázáních (kázání na žalm 36 a 127) nenacházíme ještě žádný odkaz ke Kristu. Slova žalmu 112 „nebojí se zlé pověsti“²⁵ (Ž 112,7) již Luther ve svém kázání do souvislosti s Kristovou osobou a jeho utrpením uvádí, avšak stále pouze nepřímou: Luther povzbuzuje své posluchače, aby se nebáli zlé pověsti, připomínkou, že také Kristus byl označován hanlivě.²⁶ V kázání na žalm 65 je Kristus sice opět zmíněn pouze na okraj výkladu, avšak žalm 110 je již v úvodu kázání charakterizován jako „pravý, vznešený hlavní žalm, vytvořený o našem milém Pánu Ježíši Kristu... jeho Vzkříšení, nanebevstoupení a celé království jsou tak jasně a mocně popsány, že to nikde v Písmu Starého zákona není ke čtení stejně“.²⁷ Všechny výpovědi žalmu pak kázání vztahuje ke Kristu a jeho působení. A podobně předesílá Luther své christologické předporozumění i v posledním z kázání – kázání na žalm 8: „Tento žalm je jedním z nejkrásnějších žalmů a nádherným zaslíbením o Kristu, ve kterém David popisuje Kristovu osobu a království a učí, kdo je Kristus.“²⁸ V obou těchto případech vychází Luther svým christologickým výkladem z výrazu Pán (*Adonaj*)²⁹, který je v těchto žalmech užíván.

²³ Hammer, D. *Martin Luther, Operationes in Psalmos 1519–1521*, s. 29n.

²⁴ Ve své předmluvě k vydání překladu žaltáře z roku 1528 Luther píše: „A už proto by měl být žaltář drahý a milý, protože tak jasně zaslubuje o Kristově smrti a vzkříšení...“, Vorrede zum Psalter von 1528, WA DB 10 I,99. Podobně WA 38,15 aj.

²⁵ ČEP: „Nemusí se bát zlé zprávy.“ Uváděné biblické citáty jsou převodem z Lutherova překladu, na případnou zásadnější odlišnost Českého ekumenického překladu upozorňujeme v poznámce.

²⁶ WA 19,329.

²⁷ WA 41,79.

²⁸ WA 45,204.

²⁹ ČEP: „*Hospodin*“.

Můžeme tak shrnout, že christologický výklad žalmů byl ve zpracovávaných Lutherových kázáních uplatňován stále výrazněji: v nejstarších kázáních se ještě nevyskytuje, v pozdějších se setkáme s nepřímými zmínkami odkazujícími ke Kristově osobě, nejmladší kázání pak již přinášejí christologizující výklad výrazně rozvinut.

S christologickým uchopením žalmů souvisely i další Lutherovy úvahy nad žalmy formulované v jeho výkladech a úvodcích k překladům žaltáře. Nejenže v žalmech nacházel svědectví o křesťanské víře („čisté zrcadlo, které ukazuje, co je křesťanství“),³⁰ ale žaltář podle něho vyjadřuje vše podstatné z celé biblické zvěsti: „Žaltář... by mohl být nazýván malou Biblií, ve které je již všechno, co stojí v celé Bibli, zachyceno nejkrásněji a nejstručněji...“³¹

Toto pochopení vede Luthera k tomu, že i na základě žalmových textů rozvíjí dogmatické výklady. Potvrzuje to i náš nález z vybraných kázání, z nichž zde uvedeme alespoň některé příklady. Na základě zmínky o knězi Melkisedekovi (Ž 110,4) předkládá Luther vlastní, velmi obsáhlý výklad o povaze kněžství.³² Na slova o oběti (Ž 110,3)³³ v tomtéž kázání zeširoka navazuje svým učením o ospravedlnění.³⁴ V případě kázání na žalm 65 bere Luther výjimečně v potaz i stavbu žalmového textu: každé ze tří částí žalmu přisuzuje jedno souhrnné téma a na tomto základě rozvine svůj výklad o trojím Božím regimentu.³⁵

³⁰ *Vorrede zum Psalter von 1528 bezw. 1545*, WA DB 10 I,99–105.

³¹ *Vorrede zum Neuburger Psalter 1545*, WA DB 10 II,155–157.

³² WA 41,167–214.

³³ Tak dle Lutherova překladu: „Nach deinem Sieg wird dir dein Volk willig opfern in heiligem Schmuck“, ČEP naproti tomu překládá: „Tvůj lid přijde dobrovolně v den, kdy pohotovost svoláš; v nádheře svatyně... se objeví tvé mužstvo“.

³⁴ WA 41,149nn.

³⁵ WA 37,426nn.

Takový dogmatický výklad odpovídal rovněž Lutherovu pojetí celého Písma jako základu, na němž jedině lze utvářet učení církve.³⁶ Vycházel přitom z reformačního přesvědčení, že pouze v Písmu (*sola scriptura!*) se Bůh zjevil jednoznačně. Proto bylo Písmo Lutherovi vrcholem zjevení a odsud také nejvyšší autoritou převyšující autoritu církevní tradice. Z našich příkladů je však patrné, že Luther ve svých kázáních uvedeným způsobem vykládal i jen jednotlivé, vybrané pojmy a jich pak užil k osvětlení některého z obecných článků křesťanského učení, případně rozvinutí vlastních důrazů, a to bez ohledu na jejich význam v souvislosti žalmových výpovědí. Zároveň můžeme v kazatelských výkladech sledovat, že faktickým základem jeho věroučných úvah nebyla slova žalmů, nýbrž spíše jiné výroky Písma, zjm. Nového zákona.

Uznání svrchované autority Písma vedlo Luthera mimo jiné k tomu, že téměř od začátku svého veřejného působení ve svých výkladech překonal středověké učení o čtverém významu Písma a spolu s ním i alegorickou metodu výkladu. Mimořádné úsilí naopak věnoval nalezení jeho jednoduchého, resp. doslovného významu (*sensus litteralis*). Výklad biblického oddílu tak pro něj představoval hledání významu jednotlivých slov a takovým způsobem zpravidla postupoval slovo za slovem.

Ve zpracovávaných kázáních Luther nejednou začíná výkladem původních hebrejských výrazů:³⁷ zpřístupňuje tedy svým posluchačům porozumění biblickému oddílu i tímto způsobem. Pro objasnění jednotlivých žalmových vyjádření pak Luther v kázáních hojně uplatňuje výklad Písma Písmem (*sacra scriptura sui ipsius interpret*).³⁸ Čerpá při tom ze své mi-

³⁶ Viz např. Oeming, Manfred, *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*, Praha 2001, s. 162.

³⁷ Např. hebr. דבר v kázání na žalm 112, WA 19,324, různé Boží tituly v kázání na žalm 110, WA 41, 82, výrazy אנוש, כבוד, מושל v kázání na žalm 8, WA 45,240.241.243, celou řadu hebrejských výrazů v kázání na žalm 36 (37), WA 8,221.225.231.232, aj.

³⁸ V jednom z kázání předkládá Luther posluchačům zdůvodnění tohoto přístupu: „Je-li v Písmu nějaké temné místo, pak jen nepochybně, je za ním jistě tatáž pravda, která je

mořádné znalosti biblického textu: počet citací či odkazů k souvisejícím místům Bible se u jednotlivých kázání pohybuje v řádu desítek, téměř polovinu z nich pak tvoří odkazy k dalším žalmům. Luther ovšem nejednou vykládá žalm či jeho část na základě textu novozákonního, např. při výkladu žalmu 127 se opírá o Ježíšova slova z Kázání na hoře týkající se zabezpečení života (Mt 6,19nn).³⁹

V našem souboru kázání zjišťujeme, že Luther navzdory svému soustředění na doslovný význam textu zůstává pozorný k obrazné řeči žalmů. Samu skutečnost, že základem jeho kázání je v případě žalmů text svou povahou odlišný, totiž poetický, však nijak netematizuje. Poměrně často tak vykládá žalмовé vyjádření jako metaforu nebo alegorii, postupuje tímto způsobem však i tehdy, když se nabízí oprávněná možnost výkladu doslovného.⁴⁰

Uvedeme zde několik příkladů. Slova žalmu o „stavění domu“ (Ž 127,1) vykládá Luther v kázání jako obraz pro budování křesťanské rodiny a manželství,⁴¹ „Sijón“ (Ž 65,2) je mu metaforou pro místo, kde je přítomen Kristus se svým slovem a svátostmi,⁴² „chrám“ (Ž 65,5) nachází Luther naopak „v našem srdci a ústech“,⁴³ a to navzdory tomu, že ve všech těchto žalmech jsou zřetelné a dále rozváděné odkazy k jeruzalémskému chrámu.

Slova vyzdvihující tisící stvořitelskou moc Boží (Ž 65,7n) mluví podle Luthera „po způsobu Písma o královstvích a zemích a lidech jako o velké vodě a hukotu moří“,⁴⁴ chápe je tedy jako obraz pro vřavu mezi národy. Hospodinovým žezlem (Ž 110,2) Luther rozumí veřejný kazatelský úřad.⁴⁵

na jiném místě jasná“, WA 8,239.

³⁹ WA 15,368nn.

⁴⁰ O žalмовé metafoře v homiletických souvislostech viz např. Filipi, Pavel, *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*, Praha 2006, s. 206nn.

⁴¹ WA 15,364.

⁴² WA 37,428. V kázání na žalm 110 však Luther chápe *Sijón* naopak pouze jako zeměpisné určení místa, WA 41,129.

⁴³ WA 37,438.

⁴⁴ WA 37,445.

⁴⁵ WA 41,123.

„Svatou ozdobu“⁴⁶ (Ž 110,3) vykládá pak jako krásné dary Ducha svatého – přestože ví, že žalmista zde hovořil o zdobném kněžském oblečení. Slova žalmu 8 o nemluvnatech a kojencích (Ž 8,3) Luther ve svém kázání vykládá jako výrok o těch, kdo se nechají Bohem vést jako děti, resp. kdo jeho slovo přijímají bez přídavku lidských snů a myšlenek.⁴⁷ Výše zmíněný žalm 110 chápe Luther celý přísně christologicky, jeho závěru („cestou z potoka pítí bude, proto vztyčí hlavu“, Ž 110,6) tak ale nerozumí jako slovům o nalezení občerstvení (napojení) a posily, nýbrž interpretuje je naopak jako obraz pro utrpení a smrt Páně.⁴⁸

Zmínili jsme výše, že Luther opouštěl učení o vícenásobném významu Písma a metodu jeho alegorického výkladu.⁴⁹ To bývá také zpravidla uváděno jako jeden z charakteristických rysů Lutherova způsobu výkladu.⁵⁰ Pouze některé práce si blíže všímají skutečnosti, že Luther se alegoreze nevzdal zcela, ale ve specifických případech tento typ výkladu nadále užíval. Německý praktický teolog Walter Rupperecht ve své práci shrnuje, ve kterých případech Luther v kázáních pracoval s alegorizujícím výkladem: bylo tomu mimo jiné tehdy, když použití alegorie vedlo k objasnění základních biblických pravd, dále tehdy, když vykládal oblíbené reformační téma, nebo tehdy, když doslovně chápaný biblický text nedával jiný použitelný význam.

⁴⁶ ČEP: „nádherna svatyně“.

⁴⁷ WA 45,217n.

⁴⁸ WA 41,233n.

⁴⁹ Jedno z Lutherových nejnápadnějších vyjádření k této otázce zní: „Použitím alegorií se ztrácí pravý základ pro porozumění Písma a lidé jsou vedeni na scestí“, *Predigten über das 2. Buch Mose (1524–1527)*, WA 16,69. Německý teolog a lutherovský badatel Gerhard Ebeling uvádí, že učení o vícenásobném významu Písma opustil Luther již v r. 1517, alegorický způsob výkladu pak v podstatě v letech 1524/1525, Ebeling, Gerhard, *Evangelische Evangeliumsauslegung*, München 1942, s. 49.

⁵⁰ Viz např. Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky*, s. 25; Hammer (ed.), *D. Martin Luther, Operationes in Psalmos 1519–1521*, s. 399; Rupperecht, Walter, *Die Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands*, Stuttgart 1962, s. 29.

Zejména však měla alegoreze Lutherovi sloužit k tomu, aby Písmo ukazovalo na Krista, jeho osobu a dílo.⁵¹

V našich kázáních však nacházíme i takové obrazné výklady, které Rupprechtovým závěrům neodpovídají a nespádají do jím uvedených případů. Z našich ukázek jde o výklady veršů Ž 127,1, Ž 65,7n či Ž 110,3. Příslušná kázání navíc pocházejí z let 1524 až 1535, ve kterých se Luther ve svých výkladech již proti alegorickému výkladu jasně vymezoval. Máme tedy za to, že pro potřeby kazatelské aplikace se Luther k alegorické metodě vrátil častěji, než bývá obvykle uváděno. Je možné předpokládat, že v případě kázání na žalmy byl pro něj k tomu podnětem jejich obrazný jazyk.

Lutherův způsob výkladu, při kterém vykládal slova žalmu obrazně, ačkoli byl možný a odůvodněný jejich doslovný výklad, bývá navíc v literatuře zpravidla označován jako alegoreze. V kázáních na Ž 110 a Ž 8 takovým způsobem aplikoval Luther na celý žalm alegorický výklad christologický. V případě všech ostatních kázání však nevykládá jako alegorii ani celý žalm ani některou jeho ucelenou část, nýbrž jako metafory vyložil pouze jednotlivá, vybraná vyjádření či slova žalmu. Domníváme se proto, že v těchto případech se o alegorezi nejedná, spíše bychom zde mohli hovořit o metaforezi.

V kázáních se také ojediněle setkáváme s poznámkou odkazující k dobovému pozadí biblického textu. Například ke slovům o chrámu v Ž 65,5 Luther poznamenává, že v době, ve které žil žalmista, ještě žádný chrám nestál, a odsud pak rozvede úvahu, že důležitá tedy není bohatost kostelů, nýbrž skutečnost, že existuje místo, které si Bůh vyvolil, aby tam byl přítomen a promlouval.⁵² Luther tedy ke svému kazatelskému výkladu uplatnil i tento typ vědomostí. Spíše než k výkladu biblického textu je však užil ve prospěch své kazatelské aplikace.

⁵¹ Rupprecht, *Die Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands*, s. 30n. 43n.

⁵² WA 37,434n.

Lutherův vykladačský přístup k žalmům se v zásadě neliší od jeho přístupu k jiným knihám Starého zákona, resp. celého Písma. Navzdory Lutherovu postoji k alegorické metodě nacházíme v jeho kázáních na žalmy trvající sklon vykládat slova žalmů obrazně, obvykle jako metaforu, výjimečně i jako alegorii. To stojí v rozporu s jeho vlastním vyjádřením ohledně způsobu výkladu, pocházejícím ze stejné doby. Z hlediska exegetické práce, která navázala na reformátorovo úsilí o nalezení doslovného významu, považujeme alegorezi či metaforezi v Lutherových kázáních za postup problematický. Z téhož hlediska musíme dnes kriticky nahlížet i na Lutherovo odbočování od kazatelského výkladu biblického textu k tématům souvisejícím jen vzdáleně, ať už k výkladům vlastních věroučných důrazů, nebo jiným dogmatickým úvahám.

Homiletické zpracování žalmů

Budeme nyní věnovat pozornost otázce, jak s žalmy pracoval Luther kazatelsky. Ve vybraných kázáních Luther projevuje zřetelný parenetický záměr. S parenetickým ohledem v některých případech přistupuje již k výběru biblického textu. Výslovně je to vyjádřeno nejen u obou písemných kázání, ale např. i v pozdějším kázání na žalm 65.⁵³

Svůj záměr vyřídít útěšnou a potěšující zvěst žalmů pak Luther explicitně vyslovuje také v kázáních samotných, v některých případech hned v jejich úvodu.⁵⁴ V kázání na žalm 110 Luther tento ohled mnohokrát opakuje.⁵⁵ Výjimku představují kázání na žalm 65 a kázání na žalm 8, parenetický ohled je v jejich případě – v jejich dochované podobě – spíše oslaben a převažuje v nich ráz didaktický: jsou totiž ze své podstatné části výkladem

⁵³ Kázání uvádí slovy: „Protože je nyní čas, kdy je potřeba volat k Bohu a modlit se, zvláště za milostivé počasí a úrodný rok, chceme si vzít 65. žalm, k tomu vytvořený, který nás má podněcovat a povzbuzovat“, WA 37,425.

⁵⁴ Např. kázání na žalm 36 (37), WA 8,210; kázání na žalm 127, WA 15,360; kázání na žalm 112, WA 19,297.

⁵⁵ WA 41,118.144.148.215.224.

článků víry, a sice učení o trojím regimentu, resp. o dvojí přirozenosti Kristově.

Pro svá kázání Luther užíval zásadně formu homilie, to odpovídalo charakteru jeho zájmu o Písmo. Nejen ve svých výkladech, ale i v kázáních Luther obvykle vykládal text postupně, verš po verši, někdy dokonce slovo od slova;⁵⁶ je tomu tak bez výjimky i v případě našich kázání.

Tím byla zároveň určena i osnova každého kázání: odpovídala osnově žalmu a bývala doplněna pouze o úvod a závěr. Z hlediska současné literární kritiky biblického textu nelze přehlédnout, že Luther věnuje pečlivou pozornost významu jednotlivých slov či vyjádření, ale vnitřní, věcné a literární souvislosti výpovědi v rámci žalmu nesleduje. Jak jsme uvedli výše, u pozdějších Lutherových kázání pak vystupuje do popředí jeho obrazný výklad, v případě žalmu 65 dogmatický, u žalmů 110 a 8 christologicko-alegorický.

Ve všech kázáních můžeme sledovat, jak tvořivě Luther navazuje na střídání gramatických osob promlouvajících v žalmu. Vedle běžné řeči v „er“-formě přechází nezřídka do první osoby jednotného čísla anebo se obrací ke svým posluchačům či naopak odpůrcům ve druhé osobě. Tento Lutherův styl kázání bývá v literatuře označován jako *dialogický*, případně „*dramatizující*“.⁵⁷ V našem případě se možnost takových dramatizujících změn rolí Lutherovi otevírala změnami gramatických osob v rámci žalmu.

Tohoto rysu Lutherových kázání si zde nyní povšimneme blíže. Lutherova starší písemná kázání ještě neobsahují tolik přechodů z jedné řečnické osoby do druhé. Zřejmě je tomu tak i proto, že písemná podoba těchto kázání je pro takové střídání osob méně vhodná. V kázání na žalm 36 (37) však přesto na-

⁵⁶ Rupprecht, *Die Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands*, s. 28.

⁵⁷ Viz Bieritz, Karl-Heinrich, *Verbum facit fidem. Homiletische Anmerkungen zu einer Lutherpredigt*, in: *týž, Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt*, Stuttgart 1995, s. 124n.

chážíme například značné množství imperativů, zčásti navazujících na dikci žalmu (Ž 37,1–9.27.34.37), zčásti ovšem užitých jako prostředek sloužící komunikaci se čtenáři tohoto kázání („poslouchej, podívej, řekni si...“).

V kázání na žalm 112 nacházíme řeč v první osobě singuláru i plurálu. Kazatelské „já“ zde Luther nechává promluvit v poloze *vyznávající* nebo *kající*⁵⁸ („Když plním své srdce tím, co mi daroval, pak to přeji i svému bližnímu... Když ale nechci vyznat svůj hřích,...“)⁵⁹. Vyjadřuje-li se za své posluchače, pak obvykle negativně generalizuje („nedbáme na něj, máme ho za jednoho z těch namalovaných nebo zemřelých bůžků“, „odvrácíme srdce od toho, co máme, k tomu, co nemáme“)⁶⁰. Ve svých pozdějších kázáních však již Luther vyslovuje za své posluchače spíše jejich pozitivní ohlas a užije „*my anticipační*“, např. „To je nám potěšením, že máme Pána, který nás... chrání a vysvobozuje...“, „děkujeme Bohu, zvláště za to, že nás přivedl k takovému světlu a poznání...“⁶¹

V tomto ohledu se jako nejmnohotvárnější jeví kázání na žalm 65. Luther zde nejprve navazuje na slova žalmu vyjádřená v první osobě a v této osobě vyslovuje modlitbu. Vzápětí se obrací k posluchači („jsi tu pojmenován a vyzván“). Za svého posluchače pak dále rozvíjí žalmistovu výhradu: „Rád bych se modlil (říkáváme), kdybych věděl, že by mu moje modlitba byla příjemná.“⁶² Mimo linii žalmu poté posluchačům předloží příklad modlitby za odpuštění: „Pane, náš hřích nás tlačí... předkládám ti tuto tíži a prosím, abys mi můj hřích odpustil.“⁶³ Později v tomto kázání přichází také ještě se svým vyznávajícím „já“ („Sem bych chtěl také běžet, kdybych jen o takovém místě nebo domě věděl“).⁶⁴ Nakonec promluví znovu v první osobě,

⁵⁸ Dle kategorizace Pavla Filipiho. Filipi, *Pozvání k naději*, s. 242nn.

⁵⁹ WA 19,320.

⁶⁰ WA 19,302.303.

⁶¹ WA 41,224; WA 45,225.250.

⁶² WA 37,431.

⁶³ Tamtéž.

⁶⁴ WA 37,434.

tentokrát však v roli Hospodinově! („Já jsem tvůj Bůh, já jsem tě stvořil, a dávám ti vše...“)⁶⁵

Bezpochyby se v těchto a podobných případech nejedná pouze o vhodné „prostředky k oživení kázání“.⁶⁶ Alfred Niebergall, další z německých praktických teologů, usuzuje, že neobyčejná živost Lutherových kázání souvisí s tím, že Luther se každým ze svých kázání sám vypořádával s pozemskými i eschatologickými protivníky.⁶⁷ Domníváme se však, že vedle toho zde Luther navíc velmi těžil z podoby žalmů jako živých a naléhavých rozhovorů mezi člověkem a Bohem a mezi člověkem a Božím lidem a navazoval na jejich dialogičnost a specifické způsoby vyjádření.

Na druhé straně pozorujeme, že ve sledovaných kázáních Luther užíval celou řadu jiných jazykových prostředků, které rovněž velkou měrou přispívaly k jejich bezprostřednosti a živosti. Jedná se například o jeho osobní oslovení,⁶⁸ používání přímé řeči,⁶⁹ opakování zásadních tezí kázání nebo celé argumentace nebo opakování biblických odkazů.⁷⁰ Ojedinele nacházíme v jeho kázání také ironii.⁷¹ Se všemi těmito prostředky Luther tvořivě pracuje.⁷²

Luther chápal žaltář jako slova světců, která odrážela nejrůznější životní bouře:⁷³ člověk mezi nimi může najít vyjádření, která se „rýmují s jeho

⁶⁵ WA 37,437.

⁶⁶ Birgit Stolt ve své studii prokazuje, že Luther si v tomto ohledu nepočíná ve svých kázáních náhodně, nýbrž postupuje obeznámen s tradicí rétoriky. Stolt, Birgit, „Docere, delectare und movere bei Luther“, in: táž, *Wortkampf. Frühneuhochdeutsche Beispiele zur rhetorischen Praxis*, Frankfurt/M. 1974, s. 61–71.

⁶⁷ Niebergall, Alfred, *Die Geschichte der christlichen Predigt*, Kassel 1954, s. 272n.

⁶⁸ Např. *milý, milé dítě, moji milí přátelé v Kristu* aj.

⁶⁹ Mimo jiné pro vyjádření předpokládaných námitek názorových protivníků, WA 37,441.

⁷⁰ Takové repetice nacházíme zejména v kázání na žalm 112, v jehož tištěné podobě byly rysy mluveného projevu zachovány nejméně, např. opakovaný odkaz k 1Tm 4,8, WA 19,313.315.

⁷¹ „Ano, svět je teď tak zbožný a svatý, že nenajdeme nikoho, kdo by mohl být nazván Kristovým nepřítelem“, WA 41,134.

⁷² Alfred Niebergall ve své práci vyjmenovává dlouhou škálu Lutherových vyjadřovacích prostředků, Niebergall, *Die Geschichte der christlichen Predigt*, s. 273.

⁷³ *Vorrede zum Psalter von 1528 bezw. 1545*, WA DB 10 I,99nn.

věcmi“, „slova tak trefná a tak milá, že by žádný člověk, ba žádní lidé tak dobrá, moudrá slova neuměli vymyslet“.⁷⁴ Podobně i nad otázkou po uspořádání žaltáře došel k vyjádření, že pořadí žalmů určuje skutečnost, že jsou odrazem křesťanského života mezi smutkem a radostí.⁷⁵ Zaznamenal tedy také existenciální rovinu žalmových modliteb, v žádném z kázání s ní však nepracuje.

V kázáních však aplikuje slova žalmů zcela bezprostředně na přítomnou situaci církve a společnosti. Neváhá přitom použít biblický text jako slovo k závažným aktuálním otázkám. Zemitost žalmového jazyka mu pomáhá vyslovit se velmi konkrétně. Stejně konkrétně jako v návaznosti na žalm vyslovuje obtíže či radosti svých posluchačů, dokáže také konkrétně označit, v kom rozpoznává žalmové nepřátele a protivníky své doby, resp. kdo jsou v současnosti záporným příkladem pro druhé. Nejčastěji v této souvislosti uvádí papeže, případně mnichy a doktory,⁷⁶ v některých kázáních také šlechtice.⁷⁷ Jako konkrétní, vzácný příklad člověka, který se naopak papežově moci dokázal postavit, opakovaně jmenuje českého reformátora Jana Husa.⁷⁸ Z Lutherových aplikací tohoto typu je zřejmé jeho úsilí vymezit se zejména vůči učení římské církve a jejím představitelům. Jeho setrvalé negativní hodnocení názorových oponentů však nakonec vyznívá značně stereotypně.

Z dochované podoby Lutherových kázání můžeme usuzovat, že se jednalo o kázání živá, bezprostřední svým jazykem, aktuální a svým obsahem relevantní. V případě vybraných žalmových kázání Luther těžil nejen ze své neobyčejné znalosti Písma a pečlivé práce s žalmovým textem, ale také z toho, že dokázal rozvinout a pro své kázání využít některé vyjadřovací

⁷⁴ *Vorrede zum Neuburger Psalter 1545*, WA DB 10 II,155–157.

⁷⁵ Hammer (ed.), *D. Martin Luther, Operationes in Psalmos 1519–1521*, s. 418.

⁷⁶ WA 8,235.232; WA 19,306.322.

⁷⁷ Zjm. v kázání na žalm 112, předneseném za přítomnosti wittenberské šlechty, WA 19,299.301.303.315.

⁷⁸ WA 19,328.329.330.333.

prostředky žalmů. Dobrým příkladem je jeho kazatelské střídání rolí rozvíjející střídání gramatických osob žalmu.

Závěr

K vyslovení obecnějších závěrů týkajících se Lutherova exegetického a kazatelského přístupu v jeho kázáních na žalmy bude napříště potřebné provést jejich srovnání s kázáními, jejichž základem byly jiné biblické texty.

Luther se svým vykladačským úsilím velice zasadil o hledání doslovného významu biblického textu. Uplatňoval tento přístup i ve svých výkladech žalmů. Jak jsme však doložili, ve svých kázáních na žalmy poměrně často postupoval jiným způsobem: vykládal jednotlivá vyjádření žalmu jako metaforu, případně celý žalm či jeho část jako alegorii.

Lutherova kazatelská praxe tak za sebou zanechává otevřenou otázku aktualizace biblického textu: Které způsoby výkladu smí kazatel užít v zájmu aktualizace biblického textu? Kdy je kazatel oprávněn upřednostnit nějaký způsob výkladu před hledáním významu doslovného? Žalmová kázání, která jsme zpracovali, ukazují, že ani Luther zřejmě nedospěl k jednoznačné odpovědi.

Zpracování souboru Lutherových kázání na žalmy nás dále vede k závěru, že navzdory své mimořádné odborné erudici a důkladné práci s Písmem se Luther nevyhnul nebezpečí alegorického výkladu, před kterým sám varoval, a příležitostně užil biblický text k potvrzení vlastních věroučných důrazů a učení, k nimž byl, jak přesvědčivě prokazoval jinde, inspirován jinými texty Písma. Naše kritické poznámky vůči Lutherově práci ovšem vycházejí z tradice výkladu, která Lutherovi vděčí za svůj počátek.

STAROVĚKÝ PŘEDNÍ VÝCHOD A JEHO PÍSEMNICTVÍ

Mynářová, J. – Dušek, J. – Čech, P. – Antalík, D. (eds.), *Písemnictví starého Předního východu, Praha: OIKOYMENH, 2011, 830 stran.*

Obsáhlá a na informace velmi bohatá kniha o písemné kultuře starověkého Předního východu je první z plánované šestidílné řady, jejímž ústředním tématem jsou dějiny Syropalestiny. Celá edice je vydávána v rámci víceletého grantu Grantové agentury České Republiky „Centrum či periferie? Dějiny a kultura Syropalestiny (3000–300 př. n. l.)“. První díl dané téma pojednává v kontextu okolních kultur. Tyto kultury jsou přiblíženy prostřednictvím šesti zeměpisných okruhů, na jejichž popisu se podílí přední čeští badatelé. Jedná se o *Mezopotámii* a zde sumerské (Petr Charvát), akkadské (Jana Mynářová) a urartejské (Lukáš Pecha) písemnictví, *Syropalestinu* a zde eblajské (Pavel Čech), churritské (Jana Mynářová a Dalibor Antalík), ugaritské (Pavel Čech), kanaánské (2. tisícetí př. n. l. zpracoval Pavel Čech, následující období

až do 4. století př. n. l. Jan Dušek), foinické (Dalibor Antalík), starozákonní (Petr Sláma) a aramejské písemnictví (Jan Dušek), *Anatolii* a zde chetitské (Šárka Velhartická) a luvijské (Pavel Čech) písemnictví; součástí tohoto okruhu je i pojednání o jazycích Anatolie lýkštině, lýdštině, irštině, sidetštině, pisidštině a frýžštině (Jan Bičovský), *Írán* a zde íránské (Lubomír Novák) písemnictví, *Arabský poloostrov* a zde písemnictví arabského poloostrova (Petr Zemánek) a nakonec *Egypt* a jeho písemnictví (Jana Mynářová).

Každá z výše uvedených podob písemnictví je uvedena ve víceméně shodném sledu. Nejprve je představeno území působnosti daného písemnictví, čímž se mapa písemnictví Předního východu postupně vyjevuje v celé své plasticitě, ale také komplexnosti. K povaze věci patří, že na této mapě jsou bílá místa stejně jako to, že se některé kultury svým geografickým výměrem i rozsahem působení písemnictví překrývají. Následuje pojednání o užívaném jazyce, jeho genezi a nastínění dějin, jež se k písemnictví vážou. Pak již přichází na řadu

konkrétní texty, jež jsou děleny na texty literární, kultické, právní, korespondenci, hospodářské a administrativní záznamy, referenční příručky a ostatní nápisy.

Jak naznačuje titul, ústředním tématem je *písemnictví*. Je to právě písmo, co dává další hmotné kultuře konkrétní tvar. Je to písmo jako koherentní významotvorný systém, které díky své srozumitelnosti „komunikuje“ i dnes a jež umožňuje porozumět rozmanitým oblastem života starověkých národů a lidí náboženskými fenomény počínaje a běžnými hospodářskými záležitostmi konče.

Kniha je jasně strukturovaná, přehledná a ucelená. Právě poslední ze jmenovaných skutečností s sebou nese nevyhnutelnou daň, a sice to,

že některá témata nemůžou být pro rozsáhlost sledovaného oblasti podána detailně, tj. s ohledem na nejednoznačnost právě probíhající badatelské diskuze, takže některá tvrzení o dějinných událostech a jevech jsou nutně obecnější (o pohybech obyvatelstva, o deportacích, o kontinuitě dynastií, o hranicích té které starověké říše apod.). Kvalitu recenzované publikace podtrhuje obsáhlá bibliografie ke každé ze sledovaných písemných kultur s. 665–803). Vydaním *Písemnictví starého Předního východu* byl položen dobrý základ pro další díly, které již osvětlí bohatství sledovaného starověkého světa konkrétními texty. Již nyní se lze s napětím těšit na další díl.

Filip Čapek

PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 2013

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
UNIVERZITY PALACKÉHO V OLOMOUCI

ThLic. Vít Hlinka, Th. D.

Erunt duo luminaria. „Restitutio“ a jeho apokalyptičtí vyslanci ve františkánské a husitské perspektivě

*Doktorská disertační práce v oboru praktická teologie, zaměření: církevní
dějiny, 348 stran*

Práce se zabývá středověkou apokalyptikou 13.–15. století z hlediska výkladových pozic Antikrista a očekávání příchodu vyslanců obnovy – restitutio. Tyto dvě pozice jsou hlavní linií všech kapitol sledované ve spisech Jáchyma z Fiore, Ubertina z Casale a Angela Clarena reprezentujících duchovní odkaz spirituálních františkánů a českých autorů Milče z Kroměříže, Matěje z Janova, Jana Husa, Jakoubka ze Stříbra a Ruperta. Všichni autoři prezentovali vyslance obnovy jako osoby, či kolektivy, které napravit narušený stav způsobený silami Antikrista, jenž vystoupil před završením dějin a manifestoval se v různorodých negativně a krizově nahlížených dějinných událostech. Práce sleduje reprezentanty restitutio z hlediska jejich zasazení do soudobé biblické i prorocké interpretace, všímá si charakteristik i vzájemných souvislostí mezi koncepty u jednotlivých autorů. Práci zakončuje přepis rukopisu Vatikánské knihovny s textem proroctví nazvaného „Prophete mortui sunt“ o příchodu dvou světél – duo luminaria magna, vzniklého v Čechách v rozmezí let 1414–1419 a napsaného jinak neznámým v autorem v Čechách Rupertem. V textu proroctví autor zajímavým způsobem koncentroval problematiku figury Antikrista a vyslanců obnovy z předchozích

kapitol do dějinného rámce nábožensky rozdělené společnosti před výbuchem husitské revoluce.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

doc. Martin Fárek, Ph. D.

Indie očima Evropanů: orientalistika, teologie a konceptualizace náboženství

Habilitační práce v oboru evangelická teologie, 213 stran

Práce je zaměřena na klíčové problémy teorií a interpretací indických tradic jakožto náboženských. Hlavním cílem je ověřování nově pojaté komparativní teorie kultur S. N. Bálagangádhary. Ačkoliv jsou mnozí orientalisté již po několik generací přesvědčeni o v zásadě neutrálním, či dokonce objektivním přístupu svých disciplín, ve skutečnosti již před více než dvěma sty lety orientalistika převzala otázky teologie. Stále více implicitní vliv křesťanského myšlení je vidět na diskusích o definicích hinduismu a buddhismu. V první kapitole je nejprve analyzována argumentace českých badatelů týkající se indických tradic. Pak následuje rozbor prací prvních britských orientalistů, na které navazují prakticky všechna evropská studia Indie, ať už orientalistická, religionistická či lingvistická. Ve druhé kapitole se autor zabývá křesťanským pojetím dějin a jeho vlivem na konstruování indické minulosti. Další kapitola je věnována aktuální diskusi teorie o invazi Ářjů do Indie. Závěrečná kapitola zvažuje problémy v mezikulturním porozumění na příkladu toho, jak významný reformátor Rámmóhan Ráj porozuměl západnímu náboženskému myšlení.

Mgr. Štefan Paluchník, Th. D.

Křest v pojetí apoštola Pavla

Doktorská disertační práce v oboru biblistika, zaměření: Nový zákon, 206 stran

Práce zkoumá novozákonní texty o křtu, jejichž autorem je apoštol Pavel. Je to především Římanům 6 (§ 2). Potom text z Pavlových a pavlovských listů (Galatským, 1. Korintským, 2. Korintským, Koloským, Efezským a Titovi), v nichž nacházíme zřetelné odkazy ke křtu, ale i nepřímé narážky (§ 3). Proto kapitoly 2 a 3 jsou stěžejními pro zkoumání Pavlova pojetí křtu. Dále práce zkoumá vzájemný vztah mezi formulí víry v 1K 15,3n a tvarem křesťanského křtu: sestup (voda, hrob), výstup (smrt – život) podle teze Petra Pokorného (křest jako znamení Kristova vyvýšení). V obou úkolech je užitá exegeticko-teologická analýza. Výsledky bádání jsou shrnuty v závěrečné kapitole (§ 7) a jsou tyto: (a) na základě exegetické práce je Ř 6,1–11 hlavním textem (*locus classicus*) pro apoštolovo chápání křesťanského křtu. Je nejstarším svědectvím NZ o konaném křtu, s nejstarší křestní tradicí, která navazuje na ohlas tradice evangelia v 1K 15,3n. Tento „model“ Pavlova pojetí křtu v sobě zahrnují také texty: Ga 3,26–27; 1K 1,13–17; 6,11; 12,13 a Ko 2,11–12. (b) Kladný výsledek ověření vzájemného vztahu formule víry v 1 K 15 a symboliky křtu a teze vyjadřující pochopení křtu prvními křesťany jako znamení Kristova vyvýšení je obsažen v kapitole 2. V práci je uvedeno též srovnání pojetí křtu v Pastýři Hermovš s pojetím Pavlovým (§ 5) a další spojitosti s křtem (křest v NZ – § 4; chápání křtu v církvích – § 6).

doc. Petr Sláma, Th. D.

Funkce dějin ve starozákonních teologiích 20. století

Habilitační práce v oboru biblistiky, zaměření: Starý zákon, 296 stran

Práce sleduje, jakým způsobem pracuje starozákonní biblická věda s dějinami, úžeji pak, jak s nimi pracuje relativně mladý žánr vzniklý v době

osvícenství a usilující o souhrnnou reprezentaci Starého zákona, nazvaný *teologie Starého zákona*. Analyzuje specificky dějinný charakter Bible samotné. Zabývá se vznikem historiografie v antice, jejím rozmachem v době osvícenství i polemikou o determinantech historiografie v současnosti. Sleduje desítky konkrétních teologií Starého zákona především v německé a anglické jazykové oblasti z hlediska jejich představy o dějinách a jejich práce s nimi. Zvláštní pozornost věnuje české biblistice a jejímu kontaktu s celosvětovou debatou. V závěru práce je navrženo dvojí kritérium pro vyhodnocení jednotlivých teologií Starého zákona: vedle již dříve položené otázky, zda v dané teologii vůbec dějiny hrají nějakou roli, se práce také ptá, jestli dějiny, s nimiž daná teologie pracuje, jsou chápány *emicky* (zevnitř systému) nebo *eticky* (zvenčí k systému). Jakkoliv přínosná je pro bližší porozumění dílčím aspektům Bible etická analýza její historicity, emické pojetí dějinnosti Bible zůstává pro teologickou práci s Biblií nezbytností.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

PhDr. Petr Živný, Th. D.

Teoretické, praktické a výzkumné aspekty homiletické komunikace. Katolické a protestantské pojetí

Doktorská disertační práce v oboru praktická teologie, 386 stran

Práce zdůrazňuje kristologické, historické, psychologické a rétorické aspekty homiletické komunikace a význam její správné aplikace v poslání duchovních křesťanských církví. Práce podrobně seznamuje s homiletikou v pojetí katolickém a protestantském. Součástí studie bylo výzkumné šetření prostřednictvím homiletického dotazníku, z něhož vyplynulo, že dosud existuje statisticky signifikantně odlišné pojetí ve vnímání kazatelů a jejich kázání mezi katolíky a protestanty.

Mgr. Libuše Martínková, Th. D.

Vizuální reprezentace křesťanství ve veřejném prostoru na platformě street artu. Výzkum nového náboženského kontextu

Doktorská disertační práce v oboru praktická teologie, 173 stran

Práce předkládá typologii vizuální reprezentace křesťanství v současném street artu, který je zde popsán a interpretován jako nové komunikační médium, jehož prostřednictvím je šířen také obsah náboženské povahy. Práce nahlíží na street art jako na zcela nový náboženský diskurs, který je zde podroben důkladné analýze z hlediska probíhajících komunikačních mechanismů. Sledován je i vztah ke kyberprostoru a vznik řady sociálně-kulturních změn. Cílem práce je iniciace diskuse na téma možností a rizik kontextualizace misie.

Mgr. Jiří Hedánek, Th. D.

Fonologie masoretské hebrejštiny

Doktorská disertační práce v oboru judaistika, 359 stran

V práci autor vychází z předpokladu, že způsob písemné fixace hebrejské Bible v její poslední textové podobě (tiberiádský zápis) není v plném rozsahu fonologický. Zkoumání fonologie tohoto zápisu by mělo začínat interpretací zápisové metody, tedy že masoretský text neposkytuje bezprostřední fonologická data, a je třeba jej nejdříve interpretovat. Autor svá východiska vymezuje poukazem na práce svých předchůdců, kteří podle předem vytvořeného modelu fonologie zkoumali, jakým způsobem tomuto modelu odpovídá masoretský text. Autor postupuje na rozdíl od nich, „zdola nahoru“, tj. začíná analýzou masoretské hebrejštiny a na základě zjištěných poznatků vytváří svou vlastní koncepci fonologie.

Mgr. Markéta Kabůrková, Th. D.

Literární prostředky v židovsko-křesťanské polemice

Doktorská disertační práce v oboru judaistika, 186 stran

Práce se zabývá židovskou protikřesťanskou polemikou, jak se nám dochovala v písemných pramenech v časovém rozmezí od dvanáctého do sedmnáctého století. Úvodní kapitoly obsahují obecné uvedení do problematiky židovsko-křesťanské kontroverze a polemické literatury, primárním záměrem autorky byl však především stylový a formální rozbor vybraných textů tohoto žánru.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

ThLic. Mgr. Jaroslav Havrlant, Th. D.

Ekzeziologie Tomáše Bavorovského (1562)

Doktorská disertační práce v oboru dogmatická teologie, 197 stran

Práce pojednává o významném katolickém kazateli Tomáši Bavorovském, kterého lze považovat za typického představitele české katolické církve doby těsně před ukončením Tridentského koncilu a příchodem jezuitů. Odmítal protestanty, ale byl velmi tolerantní k utrakvistům. Práce je rozdělena do pěti kapitol. První uvádí čtenáře do obtížné nábožensko-politické situace v západních a jižních Čechách v první polovině 16. století. Druhá popisuje život kazatele. Třetí se věnuje jeho dílu (nejznámější je *Postila česká /1556/*) a pramenům, ze kterých čerpal. Čtvrtá se zabývá pastorálním pojetím Božího království. Vysvětluje, jak kazatel vnímal vztah mezi Božím královstvím a církví, a popisuje prostředky k dosažení Božího království (Boží milost, svátosti, víra a skutky). Její součástí jsou i podkapitoly: *Království chudých, Království ďáblovo* nebo *Království tohoto světa*. Pátá

kapitola pak srovnává kazatelovo pojetí církve s dalšími katolickými autory (Jindřich Scribonius, bosák Jan Chyšský) a pokouší se ho zařadit do křesťanského proudu, který se inspiroval v biblickém humanismu a sympatizoval s jeho představiteli (např. Erasmus Rotterdamský).

Mgr. Tomáš Jajtner, Th. D., Ph. D.

Spiritualita přítomnosti: k významu díla R. Voillauma

Doktorská disertační práce z oboru spirituální teologie, 218 stran

Práce se zabývá životem a dílem R. Voillauma (1905–2003). Představuje jeho dílo jako spiritualitu přítomnosti, přesněji jako spiritualitu dvojí přítomnosti: přítomnosti Bohu a lidem. Po úvodní části, která se věnuje jeho životu, historickému kontextu a nárysu jeho díla, pokračuje rozbořením jeho knižního díla. Hlavním tématem je relecture Foucauldovy „spirituality Nazareta“ ve světle zmíněného konceptu přítomnosti: ona skrytá a tichá „přítomnost v srdci mas“ tak poukazuje nejen k významu spirituality „skrytého života“, ale také k hlubokému příklonu k situaci současného člověka, k hledání autentického křesťanského života jako života „přítomnosti“, který se tvůrčím a nekonformním způsobem snaží zpřístupnit bohatství víry dnešnímu člověku. V závěru autor zasazuje foucauldovskou spiritualitu, jejímž je Voillaume hlavním vykladatelem, do kontextu katolické spirituality a Voillaumovu spiritualitu přítomnosti hodnotí ve světle biblické teologie. Autor teoreticky kombinuje personalistický a systematický přístup a Voillaumovo dílo chápe jako významný projev moderní katolické spirituality a jako výzvu situaci křesťanů a církve dnes.

ThDr. Helena Smolová, Th. D.

Povolání ženy ve filosofické a teologické reflexi Edith Steinové

Doktorská disertační práce v oboru fundamentální a dogmatické teologie, 216 stran

Edith Stein (1891–1942) náleží k předním představitelům německé fenomenologické filosofie první poloviny 20. století. V letech 1916–1918 působila jako vědecká asistentka u E. Husserla. Působení v akademickém světě, mezi mladými dívkami i v ženském klášteře bosých karmelitek ji přivedlo k otázce polarizace jednoty lidské bytosti v dualitu muže a ženy a ke zkoumání úlohy ženy v tomto světě. Práce přistupuje k životu a dílu Edith Stein v perspektivě soudobých snah specifikovat způsob, jímž je víra v Ježíše Krista, Božího Syna, prožívána ve společenství církve z hlediska mužství a ženství. Práce se svým zaměřením pohybuje na průsečíku filosofické a teologické antropologie a spirituální teologie. Jejím cílem je, aby diachronně i synchronně uchopila způsob, jímž tato myslitelka popisovala a definovala „přirozenou a nadpřirozenou roli“ ženy a její praktické (zejména výchovné) důsledky. Východiskem zkoumání bylo pochopit vztah mezi subjektivitou vlastní a druhého, význam tělesnosti v psychosomatické jednotě člověka, polarizaci lidské bytosti v mužství a ženství u Edith Stein.

ThLic. Ing. Marie Zimmermannová, Th. D.

ThDr. Josef Hronek jako katechetik a pedagog

Doktorská disertační práce z oboru pastorální teologie, 240 stran

Práce popisuje dílo Josefa Hronka (1890–1954) v oborech katechetika a pedagogika a hodnotí jeho význam v kontextu dané doby. Práce je rozdělena do čtyř kapitol. První kapitola je věnována životopisu Josefa Hronka, představuje v něm zejména jeho akademickou dráhu. Druhá předkládá celkový přehled pedagogova písemného díla. Třetí ukazuje dobový kontext, ve kterém Josef Hronek působil. Stěžejní je kapitola čtvrtá, jež je rozdělena do

dvou částí – první obsahuje tematickou analýzu Hronkova díla z katechetiky a pedagogiky, druhá hodnotí jeho odborné dílo.

TEOLOGICKÁ FAKULTA JIHOČESKÉ UNIVERZITY V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH

Mgr. Bedřich Jetelina, Th. D.

Adventisté sedmého dne mezi modernou a postmodernou

*Doktorská disertační práce v oboru teologická antropologie a etika,
zaměření: ekumenická teologie, 196 stran*

Práce reflektuje, jak se Církev adventistů sedmého dne vyrovnává s výzvami postmoderny, ač má své kořeny v období moderny. První část je věnována vzniku Církve adventistů sedmého dne v kontextu paradigmatu moderny a vývoji její dogmatiky. Zabývá se zejména filosofií *common sense* Thomase Reida a popisuje adventistické dogmatické vypovědi, které jsou pro tuto církev typické a na které měla filosofie *common sense* vliv. Druhá část rozebírá, jak se tato církev vyrovnává s výzvami postmoderní doby. Popisuje současné rozdělení adventistické teologie na základě hermeneutických východisek, kterými se jednotlivé proudy od sebe liší a která je závislá na způsobu vnímání Boha ve vztahu k času. Ukazuje i praktické dopady, ke kterým jednotlivé přístupy v církevní praxi vedou. Cílem práce je popsat stávající situaci a ukázat na možná rizika a řešení, která před církví a jejími členy leží. Autor vidí adekvátní odpověď na problémy adventismu v postmoderní době v přenesení důrazu na obecně křesťanská východiska a v redefinování specificky adventistických nauk.

doc. Michal Opatrný, Dr. theol.

Sociální práce jako znamení času. K významu a přínosu sociální práce pro teologii a církev

*Habilitační práce v oboru praktická teologie a charitativní práce,
337 stran*

Práce vychází ze skutečnosti, že existují historické vazby mezi křesťanskou vírou a pomáháním potřebným, kterým se v současnosti věnuje obor sociální práce. Proto se i současný odborný diskurs v teologii i sociální práci věnuje např. tomu, že křesťanská víra je motivačním faktorem v sociální práci. Existuje proto také řada publikací, které se z tohoto důvodu zabývají začleněním teologie mezi ostatní humanitní a sociální vědy, které jsou relevantní pro konstituování teorií sociální práce. Víra a teologie jsou tak chápány jako inspirační zdroje pro praxi a teorii sociální práce. Práce se však pokouší na celou problematiku diskursu mezi teologií a sociální prací podívat opačně, když se ptá, zda může být sociální práce inspirací pro teologii a pastorační praxi církví. Proto je v práci nejprve podrobně reflektován současný teologický diskurs o sociální práci. Následuje rozbor otázky, zda a na jaké teologické teorii může stát inspirace teologie a pastorační praxe v sociální práci, který dochází k tomu, že takovou teorii může být koncepce znamení času. Je proto podrobně rozebírána nauka II. vatikánského koncilu a jeho pastorální konstituce, která je na koncepci znamení času postavena. Poté je reflektována samotná sociální práce – její vymezení, předmět, teorie a také etika v sociální práci. Na podkladě tohoto teoretického základu práce formuluje, jakým způsobem a proč jsou možné inspirace teologie a pastorační praxe církví v sociální práci.

