

TEOLOGICKÁ REFLEXE

2000

1 / 2000

Teologická REFLEXE

Jan Štefan *Není dobré theologu
býti samotnému*

Filip Čapek *Židovská biblická teologie –
Iluze nebo skutečnost?*

Jiří Hanuš *Problémy
s „ekumenickými sněmy“*

Jozef Benka *Úloha farára
pri obnove cirkvi*

Walter J. Hollenweger *Obhajoba theologicky
odpovědného synkretismu*

Igor Kišš *Etika gentechnologie
z hlediska teológa*

Pavel Krafl *Opatření proti šíření husitství ...*

1

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy

Odpovědný redaktor: ThDr. Jindřich Halama

Zástupce: ThDr. Pavel Filipi

Administrace: Eugen Schart

Návrh obálky, graf. úprava a sazba: Daniel Trojan

Vytiskl: Čihák TISK, Praha 10

Doporučená cena jednoho čísla: 59 Kč

Roční předplatné: 112 Kč, pro studenty teologie a duchodce 70 Kč,

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

Vychází dvakrát ročně po 96 stranách

Adresa redakce:

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

Telefon: (02) 21 98 83 21 – redaktor

(02) 21 98 82 05 – administrace

Fax: (02) 21 98 82 15

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz

This periodical is indexed in Religion index one: Periodicals, the Index to Book Reviews in Religion, Religion indexes: RIO/RIT/IBRR 1975 – on CD-ROM, and the ATLA Religion Database on CD-ROM, published by the American Theological Library Association, 820 Church Street, Evanston, IL 60201-5613

E-mail: atla@atla.com

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

Upozornění pro předplatitele

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

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

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

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

OBSAH

ČLÁNKY AUFsätze • ARTICLES

Jan Štefan	5
NENÍ DOBRÉ THEOLOGU BÝTI SAMOTNĚMU (Význam církevních tradic pro teologii)	
ES IST FÜR DEN THEOLOGEN NICHT GUT, ALLEIN ZU SEIN (Die Bedeutung der kirchlichen Traditionen für die Theologie)	
Filip Čapek	13
ŽIDOVSKÁ BIBLICKÁ THEOLOGIE – ILUZE NEBO SKUTEČNOST?	
JEWISH BIBLICAL THEOLOGY – ILLUSION OR REALITY?	
Jiří Hanuš	26
PROBLÉMY S „EKUMENICKÝMI SNĚMY“	
THE PROBLEMS WITH “ECUMENICAL COUNCILS”	
Jozef Benka	35
ÚLOHA FARÁRA PRI OBNOVE CIRKVI	
THE ROLE OF THE MINISTER IN THE CHURCH RENEWAL	
Walter J. Hollenweger	41
OBHAJOBA THEOLOGICKY ODPOVĚDNÉHO SYNKRETISMU	
AN APOLOGY FOR THEOLOGICALLY RESPONSIBLE SYNCRETISM	
Igor Kišš	51
ETIKA GENTECHNOLÓGIE Z HLADISKA TEOLÓGA	
ETHICS OF GENE TECHNOLOGY FROM A THEOLOGIAN'S STANDPOINT	

Pavel Krafl 58

**OPATŘENÍ PROTI ŠÍŘENÍ HUSITSTVÍ V PROVINCIALNÍM
ZÁKONODÁRSTVÍ HNĚZDENSKÝCH ARCIBISKUPŮ
Z LET 1420–1435**

THE MEASURES AGAINST THE SPREAD OF HUSSITE THOUGHT
IN THE PROVINCIAL LEGISLATION OF THE ARCHBISHOPS
OF GNIEZDNO 1420–1435

Jaroslav Pelikán 63

**PROSLOV PROF. DR. JAROSLAVA PELIKÁNA
při udělení čestného doktorátu Univerzity Karlovy v Praze**

DOKUMENT DOKUMENT • DOCUMENT 68

**OFICIÁLNÍ SPOLEČNÉ STANOVISKO
SVĚTOVÉHO LUTERSKÉHO SVAZU A KATOLICKÉ CÍRKVE**

OFFICIAL COMMON STATEMENT BY THE LUTHERAN WORLD FEDERATION
AND THE CATHOLIC CHURCH

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

V. Ber: Zprávy o válečných taženích 72

F. Čapek: Apokalyptika a Nový zákon 74

J. Sýkora: Židovsko-křesťanský dialog v americkém prostředí 75

P. Keřkovský: Filosofie jako brána k teologii 77

J. S. Trojan: Křesťanská etika 79

P. Sláma: Všední den ve Svaté zemi v poklusu miléníí 81

T. Noble SJ: Svědectví o naději 84

P. Filipi: Zvláštní lid Páně 86

J. Štefan: Cesty k Lutherovi 89

M. Prudký: Moderní komplexní nástroj ke studiu Písma 90

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

PhDr. Jozef Benka, Potočná 2, 902 01 Pezinok, SR

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

PhDr. Jiří Hanuš, Mendlovo nám. 1A, 603 00 Brno

Prof. ThDr. Igor Kišš, Palisády 46, 811 06 Bratislava, SR

PhDr. Pavel Krafl, Dr., Historický ústav AV ČR, Veveří 97, 602 00 Brno

Prof. dr. Jaroslav Pelikán, Chestnutlane 156, Hamden CT 06518-1604, USA

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

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

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

ThDr. Pavel Keřkovský, Horní Vilémovice 31, 675 07 Čechtín

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

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

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

Prof. ThDr. Ing. Jakub S. Trojan, Evangelická teologická fakulta UK,
Černá 9, 115 55 Praha 1

NENÍ DOBRÉ THEOLOGU BÝTI SAMOTNÉMU

(VÝZNAM CÍRKEVNÍCH TRADIC PRO THEOLOGII)

Jan Štefan

ES IST FÜR DEN THEOLOGEN NICHT GUT, ALLEIN ZU SEIN (DIE BEDEUTUNG DER KIRCHLICHEN TRADITIONEN FÜR DIE THEOLOGIE)
 In seinem Vortrag für den 1. Kongress des Südmittleuropäischen Fakultätentages für evangelische Theologie (Budapest, Juli 1999) versucht der Verfasser der Haltung der evangelischen Kirchen zur gemeinsamen katholischen Tradition und zu den eigenen evangelischen Traditionen näherzukommen. Er selber versteht die Tradition in Anknüpfung an die trinitarisch-theologische Anthropologie K.Barths (KD III) als Hilfe, dank derer der Theologe in seinem Theologisieren nicht allein bleiben muss. Seine eigene theologische Aufgabe versteht er dann als Tradieren der klassischen theologischen loci im post-christlichen Tschechien nach der Jahrtausendwende (im Nebenamt das philosophische, kulturelle und zivilisatorische Erbe des Christentums mitverwaltend).

1. Církev – tradice – theologie

Mé téma nezní ‚Význam **církv**e pro theologii‘. Mezi klasiky systematické theologie 20. století panuje konsensus o církevnosti theologie: *Theologie je jednou z funkcí církve*.¹ Mimocírkevní či necírkevní ‚theologie‘ si zaslouží jména ‚religionistika‘. Mám promluvit o **tradicích** v plurálu, o **theologii** v singuláru. Z všech tří pojmů se chci soustředit na ten, který nám evangelíkům působí největší problémy, na pojem **tradice**.

Neskoncovala snad reformace s katolickým ‚principem tradice‘? Ano, s principem tradice, ne však s tradicí!² Původním úmyslem reformátorů, jak samo jejich jméno napovídá, byla obnova katolické církve! ‚*Církev Evangelia vůbec nechápala sebe samu jako něco nového, nýbrž jako to správně pochopené staré!*‘³ Protestantismus – nechtěné dítě reformace –

¹ Karl Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf I. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena* (1927), Zürich 1982, 585 (předposlední strana) a *KD I/1*, München 1932, 1 (první strana); Emil Brunner, *Dogmatik I. Die christliche Lehre von Gott*, Zürich 1946, 3; Paul Tillich, *Systematische Theologie I* (angl. 1951), Stuttgart 1956, 9; Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (1931), München 1988 (DBW 2), 128.

² Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik I*, Göttingen 1955, 304

³ ib.

posléze sám povil mnohé další chtěné i nechtěné vlastní tradice. Evangelické církve – nouzový produkt neúspěšné reformace a neúspěšné protireformace – nejednou pěstovaly více a raději tyto nové tradice nežli tradice staré. Reformace tedy nepředstavuje pouhé skoncování s tradicí, nýbrž také výměnu jedné tradice za tradici druhou.

2.1. Evangelické církve a tradice

Na čtyřech problémových okruzích se pokusím ukázat, že – tradovaná! – antiteze: **protestantský biblicismus** (*pouze* Písmo) versus **katolický tradičionalismus** (Písmo *a* tradice) náleží do říše evangelických legend. Legendy, jak známo, obsahují pomíchaně díl pravdy a díl nepravdy. Rád bych oddělil skutečně protestantská particula veri od nánosů pseudoprotestantských polopравd.

2.1.1. Písmo jako primární tradice

Na počátku nebylo slovo Písma, apoštolské písemnictví, nýbrž ústní slovo. Ježíšova řeč: ‚viva vox‘, jak neúnavně opakoval **M. Luther**.⁴ A prvotní církev existovala určitý čas s pouhým ústním tradováním apoštolského svědectví, jehož písemné (za)fixování a kanonizování se odehrálo jako akt poapoštolské církve. ‚Bibliomachus‘ **G. E. Lessing** měl ve svém boji proti ‚bibliolatrii‘ pravdu.⁵ „*Alternativu Písmo nebo tradice je tedy třeba nahradit alternativou tradice nebo tradice, prvotní nebo druhotná tradice.*“⁶ Tedy výprodej našeho protestantského dědictví, kapitulace před římským protivníkem? V žádném případě: „*Apoštolská původní tradice je tak, ač sama ku sem (Stück) tradice, zároveň jejím protějškem (Gegenstück).*“⁷

⁴ „Není tedy vůbec novozákonní psát knihy o křesťanském učení... Neboť dříve než apoštolové psali, kázali lidem tělesným hlasem...“ *Kirchenpostille 1522*, WA 10 I 1, 626, 15nn. – „*Evangelion... neznamena nic jiného než kázání a výkřik o milosti a milosrdnosti Boží... A vlastně to není to, co stojí v knihách a co je sepsáno písmeny, nýbrž spíše ústní kázání a živé slovo...*“ *Epistel Sancti Petri gepredigt und ausgelegt 1523*, WA 12, 259, 8nn. Cituji podle: Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 207.

⁵ G. E. Lessing: *Bibliolatrie* (1779), *Sogenannte Briefe an dem Herrn Doktor Walch* (1784), *Theses aus der Kirchengeschichte* (1784), *Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt* (1778), *Nötige Antwort auf eine sehr unnötige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze* (1778). In: *Gesammelte Werke, Bde VII-VIII, Philosophische und theologische Schriften I-II*, Berlin (DDR) 1956.

⁶ Horst Georg Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium*, Gütersloh 1973, 5. verb. und erw. Aufl. 1990, 76.

⁷ ib.

2.1.2. Církevní čtení Bible

Osamělý/á čtenář/ka Bible s kapesní bibličkou zůstávají – odhlédneme-li od sektářských tendencí vně i uvnitř protestantismu – zbožným přáním či bezbožným sebeklamem. Jako evangelíci čteme Bibli brylemi a často také očima nejen společných ekumenických, nýbrž také vlastních evangelických tradic. Ve jménu ‚normy normans‘ Bible ‚norma normata‘ dogmat a vyznání své platnosti nepozbývá, nýbrž právě nabývá. „*Existují tedy také protestantští církevní otcové? Authority, jež jsou pro porozumění Písmu jako slovu Božímu rozhodující? Zjevně! Je-li tomu tak, pak je třeba to také říci!*“⁸ **Barthovu** paralelizaci vztahu obou norem se vztahem mezi prvním a pátým přikázáním Desatera – „*Máme poslouchat Boha více než otce a matku. Avšak máme poslouchat též otce a matku.*“⁹ – považují za dodnes nepřekonanou.

2.1.3. Reformace věrná dogmatu

Klasická reformace stojí pevně na půdě starocírkevního christologického a trojičního dogmatu. 1. článek **Augustany** (1530) ‚*De Deo*‘ vyznává in thesi orthodoxii Nicaena a odsuzuje in antithesi starověká kacírství, její 3. článek ‚*De filio Dei*‘ preluduje christologické výpovědi Apostolika.¹⁰ **Helvetica posterior** (1566) sice pojednává nejprve v 1. článku otázku Písma (*De Scriptura sancta, vero Dei Verbo*) a teprve potom v 2. článku otázku tradice jako jeho správné interpretace (*De interpretandis Scripturis sanctis, et de Patribus, Conciliis, et Traditionibus*). V případě bibličnosti („*cum scripturis consentientes*“) však jsou výklady řeckých a latinských otců akceptovány.¹¹

M. Luther, magno consensu považovaný za jednoho z nejoriginálnějších theologů křesťanstva, často varoval před lehkomyšlností, s níž jsou mnozí křesťané ochotni věřit temným, víceznačných lidským tradicím, místo aby věřili jasnému, jednoznačnému Božímu slovu. Avšak pozor: Sektářství

⁸ K. Barth, *Unterricht in der christlichen Religion I. Prolegomena* (1924), in: GA II/1924 (Hg. H. Reiffen), Zürich 1985, 290.

⁹ Karl Barth, *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1935, *Fragebeantwortungen: Dogmatik und Tradition*, 155–158, 156.

¹⁰ BSLK, CA I: 50f, CA III: 53f. Čes.: *Čtyři vyznání*, Praha 1951, 64n.

¹¹ Wilhelm Niesel, *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Zollikon-Zürich 1938. CH II/2, 224, 25–28. Čes.: *Čtyři vyznání*, 191–194.

,homines novi', prohlašujících celá staletí církevních dějin za čas bez Krista a bez Ducha svatého, odmítal stejně energicky.¹²

Na příkladu raných a pozdějších podob obou pra-dogmatik reformace, **Melanchthonových Loci** (1521¹–1535²–1543/44³) a **Calvinovy Instituce** (1536¹–1559⁵), lze dobře sledovat rostoucí roli ‚důkazu z otců‘ vedle ‚důkazu z Písma‘. Některé dogmatiky protestantské orthodoxy jsou „pravými zásobnicemi patristické, resp. patrologické učenosti“.¹³

2.2. Katolická církev a tradice: Jeden pramen božské pravdy

Podle **Tridentina** učí katolická církev existenci ne dvou, nýbrž jednoho pramene zjevení, z něhož k nám proudí voda dvěma kanály, „napsanými knihami a nepsanou tradicí“.¹⁴ „Řeč o dvou pramenech zjevení má v podstatě na mysli pouze dva způsoby přístupu k jednomu zjevení, totiž částečně a především skrze libri scripti, částečně skrze sine scripto traditiones.“¹⁵ Následující dva koncily, **Vaticanum I**¹⁶ a **II**,¹⁷ tridentinské definice opakovaly, popř. modifikované potvrdily. Vztažení proslulé „rovnocenné zbožné oddanosti a úcty“¹⁸ na Písmo i tradici je ovšem pro evangelického theologa dnes jako kdysi těžko stravitelné.

3. Tradice jako pomoc

3.1. „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby.“ (Gn 1,26b) „Není dobré, aby člověk byl sám.“ (Gn 2, 18a) Zvěst obou zpráv o stvoření zní: Trojjediný Bůh, který sám v sobě není sám, nechce, aby

¹² „Je nebezpečné a hrůzostrašné slyšet či věřit něco proti svornému svědectví, víře a učení celé svaté křesťanské církve, co od začátku přes patnáct století po všem světě svorně držela.“ Kdo o tom pochybuje, „činí, jako kdyby nevěřil, že tu existuje křesťanská církev, a zavrhuje tak nejen celou svatou křesťanskou církev jako proklatou kacírku, nýbrž také samotného Krista spolu se všemi apoštoly a poroky, kteří tento článek víry, v němž říkáme: ‚Věřím jednu svatou křesťanskou církev‘ založili a mocně dosvědčili.“ An den Durchleuchtigen Hochgebornen Fursten und Herren, Herrn Albrechten, Marggraffen zu Brandenburg, jnm. Preussen etc. Herzogen etc. (1532). Zit.podle: K.Barth: *Die christliche Dogmatik*, 495. Sr.pozn.42. (WA 30/III, 552, 12–15.21–25.)

¹³ Weber, 304.

¹⁴ *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis* (8. Apr. 1546): „tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae“ „contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus“. DS 1501 = NR 87, 88.

¹⁵ Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen 1979, 29. U nás opravil mylné tvrzení Petra Pokorného, *Úvod do exegese*, Praha 1979, 29, Pavel Filipi, *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*, Praha 1996, 73n.

¹⁶ *Constitutio dogmatica ‚Dei Filius‘ de fide catholica. De revelatione 2* (24. Apr. 1870) DS 3006 = NR 94

jeho pozemský partner byl, popř. zůstal sám. Per analogiam k Božímu božství, které je bytím ve vztahu, je i člověkově lidství bytím ve vztahu. *Deus non est solitarius, sed summe communicativus.*¹⁹

Základní myšlenky trinitárně-teologicky založené anthropologie **K. Bartha**²⁰ znějí: *Člověkově lidství je spolu-lidství.*²¹ „Člověk je právě tak málo sám jako Bůh.“²² *Jako Bůh, který není žádný ‚Deus solitarius‘ (Bůh-samotář), nýbrž ‚Deus triunus‘ (trojediný Bůh), tak není člověk žádný ‚homo solitarius‘ (člověk-samotář), nýbrž per definitionem ‚Mitmensch‘ (spolu-člověk, člověk uprostřed lidí).*²³ „*Si qui dixerit hominem esse solitarium, anathema sit!*“ („Kdo by řekl: Člověk je sám, budiž proklet!“)²⁴

Theolog / teoložka, jsou také lidé (a doufejme, že lidští lidé), a proto by neměli být žádnými solitéry, chodícími jako Kiplingova kočka všude sami. (No theologian walks by himself/herself!) Jsou přece theology / teoložkami mezi theology / teoložkami. V theologickém cechu se má odehrávat neustálý rozhovor: ‚mutua consultatio‘,²⁵ ‚consolatio‘, ‚correctio‘. Účastníky tohoto rozhovoru jsou mí theologičtí rodiče a sourozenci: bratři a sestry, otcové a matky v církvi zvítězilé i v církvi bojující, v ekumeně napříč časem a prostorem.

3.2. Tradice²⁶ v nejširším smyslu slova dodává mému theologizování jeho témata (CO) a jejich projednávání (JAK).

¹⁷ *Constitutio dogmatica ‚Dei Verbum‘* (9). *De divine revelationis transmissione* (19. Nov. 1965): DS 4212 = NR 148

¹⁸ „*pari pietatis affectu ac reverentia*“. DS 1501 = NR 88, DS 4212 = 148.

¹⁹ J. A. Komenský, cituje J.M.Lochman v pražské přednášce *Má cesta evangelického teologa*, Teologická reflexe 1995/1, 55–68,62n. Srv. Petrus Chrysologus: „*Deus solus est, sed non solitarius.*“ (*Sermo LX*, PL 52, 366; cit. podle: K.Barth: *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, 254, pozn. 17. Barth v textu také: „*nikoli MONADIKÓS, nikoli singularis*“.

²⁰ Biblické zdůvodnění (Gen. I, 24 + 2,18–25) v *KD III/1*, 203–231, 329–377, systematické provedení v *KD III/2*, 242–391, etické důsledky v *KD III/4*, 127–366.

²¹ *KD III/2*, 248

²² *KD III/1*, 208

²³ *KD III/4*, 128

²⁴ *KD III/2*, 384

²⁵ J. A. Komenský pojmenoval veledílo svého stáří: *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*.

²⁶ Edmund Schlink rozlišuje tři faktické tradice: 1. *Tradici v užším smyslu* (Písmo / Biblický kánon, vyznání / dogma, církevní řád / právo), 2. *Tradici v širším smyslu* (církevní otcové / učitelé, zakladatelé řádů, reformátoři, církevnědějinné události) a 3. *Tradici v nejširším smyslu* („*živoucí proud všeho působení*“ *Kristova / Ducha sv.*“ *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983, 678nn.

3.2.1. CO: např. stvoření a opatrování světa, Ježíšův život a Ježíšova smrt nebo vylití a působení Ducha. Bez tradice bych musel traktovat to či ono téma podle své vlastní volby, až bych nakonec učinil tématem theologie sebe sama: „*Já křesťan jsem sobě theologovi nejvlastnější látkou mé vědy.*“²⁷

3.2.1. JAK: např. Boží Prozřetelnost, dvě přirozenosti Kristovy nebo filioque. Bez znalosti tradice bych byl postaven před pionýrskou prací, začínat v roce 1999 úplně na začátku, uskutečnit něco jako „*creatio ex nihilo*“.²⁸

QED: S církevní tradicí nejsem jako theolog sám. V našich časech ledové osamocенosti a prolhané kolektivnosti chci být za nabídku společenství theologů, jehož uskutečněním by se mohl stát i tento náš ‚coetus‘, vděčný.

4. Tradicionalismus

Všechny dobré dary Stvořitelovy se mohou pod našima rukama zvrátit v nedobrá břemena. Falešně chápaná tradice vede k tradicionalismu. „*Tradice je živá víra mrtvých; tradicionalismus je mrtvá víra živých.*“²⁹ Tradicionalismus slouží k zastření vlastní theologické impotence, blokuje produktivní přístup k tradici. Jako varování před takovýmto neporozuměním tradici ve smyslu ospravedlnění toho, co již beztak existuje, vnímám okřídlená slova **Gustava Mahlera** – dirigenta: „*Tradice (totiž tradicionalismus) je slendrián.*“ Stejným směrem ukazuje i známý, v protikatolické polemice reformace často citovaný výrok církevního otce **Tertulliana**: „*Náš Pán Kristus pojmenoval sebe sama pravdou, nikoli zvykem.*“³⁰

4.1. Na evangelické straně hrozí **exklusivistická** varianta tradicionalismu, nebezpečí koncentrace na vlastní tradici: ‚Luther pravil‘, ‚Stojí psáno u Kalvína na straně té a té‘, ‚My luteráni / my reformovaní učíme tomu a tomu, popř. děláme to a to tak a tak‘. Člověk si rychle zvykne na monodii, když neslychá nic jiného než jednu jedinou starou známou melodii. Na katolické straně by měla být obdobná mentalita ghetta těžko představitelná, v praxi se kulturně či civilizačně podmíněný provincialismus bohužel objevuje i u našich katolických bratří.

²⁷ J.Chr.K.von Hofmann, *Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch*, Nördlingen 1852, Bd. I, 10.

²⁸ Karl Barth, *Credo*, 156.

²⁹ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine I. The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*, Chicago / London 1971, 9.

³⁰ „*Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit.*“ *De virginibus velandis* I,1, MPL 2, 889.

4.2. Na katolické straně hrozí **inklusivistická** varianta traditionalismu, nebezpečí integrace všech možných (a některých nemožných) tradic: „*Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*“ (**Vincentius z Lerina**).³¹ V již ne zcela průhledné polyfonii se vyznaří jen málokteří, většina neslyší nic jiného než změt hlasů. Na protestantské straně je něco podobného bohudíky jen stěží praktikovatelné. „*Oněch takřka 400 kvartových svazků ‚Migneho‘ může být normou právě tak málo jako Weimara nebo Corpus reformatorum.*“³²

QED: I pro theologa může přijít čas pouště. V našem populistickém věku bych měl být vždy připraven nést kříž svého osamění, své samoty.

5. Theologie jako tradování

Český literární kritik, sám duch navýsost originální, **F. X. Šalda** napsal půl roku před svou smrtí: „...*individua opravdu geniální (sic) ... nejsou pravidlem, nýbrž v ý j i m k o u, a nevyskytají (sic) se každý den, nýbrž za století tak jednou, nanejvýš dvakrát... Pravidlem ve vědě je tradování...*“³³ Pořadí slov v Ježíšově výroku „*Proto každý zákoník, který se stal učedníkem království nebeského, je jako hospodář, který vynáší ze svého pokladu nové i staré.*“ (Mt 13, 52) je: *Nova et vetera, KAINA KAI PALAIA*. Je toto pořadí irreversibilní? Jestliže nikoli, potom bych se rozhodně vyslovil pro jeho alespoň občasně obrácení. Jako ten, kdo sám studoval v posledním decéniu pozdní moderny, se často raduji z toho, že smím žít v době postmoderny, osvobozen od teroru moderny s jejím trváním na interpretacích a aktualizacích. Rozumím výsměchu (tenkrát ještě nikoli arcibiskupa, natož pak kardinála a prefekta římské kongregace pro nauku víry) **J. Ratzingera** nad „*křesťanstvím interpretací*“³⁴. Theologický program rozpomínky na „*zapomenuté pravdy*“, s nímž přišel **K. Rahner**,³⁵ a pojetí dogmatiky jako „*opory paměti*“, bdící, „*aby nic podstatného nebylo opomenuto*“, jež razí **G. Sauter**,³⁶ mně mluví z duše.

³¹ *Commonitorium primum* 2 (kolem 434), MPL 50, 639.

³² Pöhlmann, 72.

³³ *Odzvání se autonomii vysokých škol* (1.12.1936), in: *Šaldův zápisník IX*, reprint Praha 1995, 80-99, 91.

³⁴ Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 107. Čes.: *Úvod do křesťanství*, Brno 1991, 82.

³⁵ Karl Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament* (1953), *Schriften zur Theologie II*, 143-183.

³⁶ Gerhard Sauter, *Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung*, Göttingen 1998, 130, 365 (19. Leitsatz).

QED: Jsem rád, že mohu svůj **hlavní teologický úkol** pojmut jako **tradování klasických loci křesťanské teologie**.

(Na okraji zmiňuji možnost, o které svého času psal **W. Pannenberg**: možnost **vedlejší** úlohy teologie jako spolusprávkyně dědictví západní metafyziky.³⁷ Ve středoevropském prostoru, po desetiletích komunistického vykořenění a tváří v tvář současné ztrátě paměti by to mohlo znamenat závazek pronést do pokřesťanského 3. tisíciletí nejen teologické, nýbrž i filosofické, kulturní, civilizační dědictví křesťanství.)

Předneseno 2. 7. 1999 na prvním kongresu pro evangelickou teologii jiho-východo-středoevropských teologických fakult v Budapešti.

³⁷ Wolfhart Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem frühchristlicher Theologie* (1959), in: *Grundfragen systematischer Theologie (I)*, Göttingen 1967, 296–346, 346.

ŽIDOVSKÁ BIBLICKÁ TEOLOGIE – ILUZE NEBO SKUTEČNOST?

Filip Čapek

JEWISH BIBLICAL THEOLOGY–ILLUSION OR REALITY? Concerning the new emerging discipline of the Jewish Biblical Theology that has been severely refused by J. D. Levenson at the end of 1980s, M. Z. Brettler writes: "Tastes, however, have begun to change." Jewish Biblical Theology in the second half of the 1990s is not a freak idea any longer. Our essay starts with a brief overview of, mostly by the Christian theologians elaborated, Biblical Theology commencing with Marcion and concluding with canonical approach and psychologically orientated approaches which followed after magisterial work of G. von Rad. A fourfold division of the post-Radian Biblical Theology, as presented by M. Oeming, is shortly presented. Consequently, works by Jewish scholars Tsevat, Levenson, Kalimi, Brettler and Sweeney are scrutinised in order to exhibit varieties of proposals that might become a good basis for any other study of the Jewish Biblical Theology. Also Rendtorff's famous response to Levenson is taken into account to elucidate that the Jews and the Christians are working at the common heritage of the Tanak/Old Testament and its subsequent, divergently developed, traditions. According to my persuasion based on minutely undertaken studies of the subject, Jewish Biblical Theology has started its way from illusion to reality. Nevertheless, the Jewish scholars are those who should decide whether to work out this discipline further or not.

Uvedení

Od počátku devadesátých let jsme svědky pozoruhodné změny ústřední disciplíny biblických studií, již známe pod pojmem biblická teologie (BT). Tato disciplína se postupně stává také předmětem studia židovských badatelů, kteří se dříve o BT nezajímali nebo ji považovali za ryze křesťanský podnik. Jak bude dále předloženo, k tomuto posunu nedošlo náhle, ale předcházely mu výrazné podněty na konci 80. let.

a. Křesťanská biblická teologie

Před uvedením vlastní problematiky je třeba se ohlédnout zpět a alespoň stručně shrnout, co BT rámcově obnáší a jaké byly předdějiny a dějiny této disciplíny. Sousedním biblická teologie byla donedávna myšlena spíše disciplína převažující v křesťanské teologii. Tato disciplína strukturuje a definuje vztah mezi Starým a Novým zákonem. Starý zákon jako součást křesťanské Bible je po staletí stále nově interpretován a zjišťuje se jeho

teologická, kanonická a hermeneutická funkce. Problém, jaké postavení by měl mít Starý zákon vůči Novému, se objevuje v křesťanské teologii a církvi nejpozději od Markiána.¹ Od dob protestantismu je BT prohlubována důrazem na postulování teologie nalézané pouze v Písmu. Martin Luther, ač sám pojmu BT ještě nepoužil, zanáší úkol této tehdy nepojmenované disciplíny do biblické exegeze. Mírou interpretace je Bible. Poprvé je pojem BT doložen z roku 1629, kdy jej používá W. J. Christmann v titulu svého díla *Deutsche Biblische Theologie*. Období ortodoxie se pokouší systematizovat reformační dědictví. Při této snaze ustupuje Písmo do pozadí. BT se stává pomocnou disciplínou dogmatiky. Ph. J. Spener se chce v opozici vůči ortodoxní scholastice pomocí BT vrátit k svébytnému biblickému myšlení.² Emancipaci BT od systematické teologie představuje vstupní Altdorfská přednáška *De iuste discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* J. P. Gablera z roku 1787. Gabler nejenže oddělil BT (*genere historico*) od dogmatické teologie (*genere didactico*), ale rozlišením BT na pravou (*wahre*) a čistou (*reine*) položil základy pro její další členění. První oddělenou Teologii Starého zákona (1796) a Biblickou teologii Nového zákona (1800–1802) předkládá G. L. Bauer. Devatenácté století a polovina století dvacátého jsou svědky vítězství historicko-kritické metody. Otázka po možnosti BT zaměstnává interprety Starého a Nového zákona opět v posledních desetiletích, protože historicko-kritický přístup, který rozborem jednotlivých biblických knih dospěl k myšlenkové a koncepční nesourodosti látek obou částí křesťanské Bible, zodpověděl otázku po jednotě obou zákonů spíše negativně. Touto skutečností jsou dány nové podněty k zamyšlení o BT,³ a snad právě proto od poloviny 20. století nabývá hledání možných spojovacích linií mezi oběma částmi Bible znovu na intenzitě. Za výchozí bod pro novodobou BT považují badatelé často rok 1960, kdy Gerhard von Rad vydává druhý díl své *Theologie des Alten Testaments*.⁴

Proč právě von Rad a rok 1960? Ve třetí hlavní části druhého dílu své teologie tento badatel usiluje o nové založení jednoty Starého a Nového zákona. Von Rad se nepokouší systematizovat pluralitu a mnohovýznamnost

¹ Oeming M., *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart*, Stuttgart 1985, str. 11.

² Schmid J. H., *Biblische Theologie in der Sicht heutiger Alttestamentler*, Giessen 1988, str. 26.

³ Walter N., *Zum Problem einer „Biblischen Theologie“* (v *Eine Bibel – zwei Testamente*), Paderborn 1995, str. 307.

⁴ Na jedné straně jde o potřebné časové omezení studovaného předmětu BT, na druhé je von Radovo dílo mnoha interprety dějin BT považováno za epochální (tak např. Hayes J. H., a Prussner F. C., *Old Testament Theology—Its History and Development*, London 1985).

Starého zákona, jak to před ním činili Walter Eichrodt nebo Ludwig Köhler, ale hledá možnost, jak přejít od výsledků historické kritiky k myšlení v rámci celé Bible. V mimořádně inspirativní práci *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart* (1985) rozpoznává Manfred Oeming ve von Radově teologii v zásadě čtyři modely, které se navzájem kombinují, doplňují a vytvářejí novou syntézu, jež se stala substrátem pro další vývoj BT. Jedná se o model dějin zaslíbení (*verheissungsgeschichtliches Modell*), dějin podání (*überlieferungsgeschichtliches Modell*), dějin spásy (*heilgeschichtliches Modell*) a dějin jazyka (*sprachgeschichtliches Modell*). V zásadě je možné další badatelské dění na poli BT v 60. až 80. letech členit podle von Radova implicitního čtyřmodelového konceptu BT.⁵ Přidáme-li ke čtyřem modelům kanonický přístup (*canonical approach*) spojovaný zejména se jménem Brevard S. Childse a psychologicky orientované pojetí BT 70. a 80. let,⁶ dobereme se hrubého obrazu BT jako celku obsahujícího rozmanité interpretační směry. Začínají-li se židovští badatelé od počátku 80. let vyjadřovat k BT, pak se stává předmětem jejich kritických studií právě tento celek ve své rozmanitosti.

b. První impuls (M. Tsevat)

Ve studii *Theologie des Alten Testaments – eine jüdische Sicht* (1987)⁷ Matitiahu Tsevat odmítá představu teologie Starého zákona. Mluvit o něčem takovém je snahou napsat „zoologii jednorožce.“⁸ Teologie Starého zákona je myslitelná pouze negativně, a to ze dvou důvodů. Za prvé nejde o samostatnou disciplínu, ale pouze o pomocný obor literárních disciplín, zejména filologie, která se soustřeďuje na porozumění dějin náboženských myšlenek. Za druhé Starý zákon není jedinou podstatnou literaturou židovského života, ale „je absorbován Talmudem a Midrašem.“⁹ Tsevat představu pozitivní teologie nerozvádí, ačkoli ji naznačuje implicitně stanovením toho, co je pro židovský národ z hlediska literatury podstatné.¹⁰ Jeho teze nalézají hlubší rozvedení o několik let později.

⁵ Oeming zařazuje k jednotlivým modelům následující badatele: *Verheissungsgeschichtliches Modell* (K. Schwarzwäller, C. Westermann a D. L. Baker), *überlieferungsgeschichtliches Modell* (H. Gese, P. Stuhlmacher, H. Clavier), *heilgeschichtliches Modell* (W. Pannenberg, mladý R. Rendtorff, D. Rössler), *sprachgeschichtliches Modell* (M. Haag, A. H. J. Gunneweg, H. J. Kraus, J. Barr a znovu P. Stuhlmacher).

⁶ Např. H. Wolff, E. Neumann a G. Wehr.

⁷ V Klopstein M. (vyd.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*, Bern 1987.

⁸ Tamt., str. 329.

⁹ Tamt., 339.

c. Pokračování (J. D. Levenson)

Téhož roku publikuje harvardský profesor Jon D. Levenson článek *Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology*. Článek vzbudil odezvu nejen mezi křesťanskými badateli, kterým byl bezpochyby především určen, ale i mezi jejich židovskými kolegy. O co Levensonovi šlo? Autor nejprve upozorňuje, že i přes soudobou otevřenost a interkonfesijní spolupráci nevznikl z židovské strany pokus analogický k velkým biblicko-teologickým dílům křesťanů a ptá se, zde je vůbec možné předpokládat, že se objeví biblická teologie nebo teologie Starého zákona židovské provenience. Odpovídá si záporně: Pro Židy není BT to samé, co pro křesťany a mají-li oni o BT hovořit, pak se jedná z křesťanského pohledu spíše o dějiny náboženství Izraele (*Religionsgeschichte Israels*). Rovněž teologie Starého zákona je pojem židovské biblické vědě nepřiměřený, jak svým názvem, tak obsahem a metodologickým zpracováním. Křesťanští, potažmo většinou protestantští, teologové pracují s polydoxní a polychronní historicko-náboženskou látkou Tenachu jako s materiálem způsobilým k systematizování¹¹ (tak například podle autora J. Bright a W. Eichrodt), do něhož je vědomě i nevědomě zanášena existenciální křesťanská intence víry lidu Nové smlouvy.¹² Dále viní Levenson křesťanskou BT z antisemitismu (= antijudaismu), který nalézá jak u církevních otců, tak i v nedávné křesťanské vědecké tvorbě (W. Eichrodt, von Rad). Tato tvorba odvozuje podle autora svůj znehodnocující vztah k židovství zejména od badatelských pozic J. Wellhausena.¹³ V závěrečné pasáži častuje Levenson BT i výtkou neschopnosti reflektovat svůj hermeneutický záměr. Autor připouští pluralitu kontextů (textová jednotka, perikopa, kniha, tripartita kánonu, kánon jako celek, hebrejská a křesťanská Bible, prvocírkevní a rabínské interpretace...),

¹⁰ O pozitivním židovském přístupu či pozitivní židovské teologii se s nadějí vyslovuje J. Barr v *The Concept of the Biblical Theology—An Old Testament Perspective*, London 1999, str. 290–291, 581, ale přesto nechává toto rozhodnutí na židovských badatelích.

¹¹ Např. snahy systematicky postihnout povahu Starého zákona příčným řezem (*Querschnitt*, W. Eichrodt), nalezením jeho středu (*Mitte*, R. Smend, G. Fohrer, S. Herrmann a nově také O. Kaiser) nebo stěžejních témat a jejich souhrnné jednotky (*Themen a übergreifende Einheit*, J. Bright).

¹² Něm. text viz. Levenson J. D., *Warum Juden sich nicht für biblische Theologie interessieren*, *EvTh* 51 (1991), str. 402–409, 415–426.

¹³ Tamt., str. 409–415. Na tuto Levensonovu výtku nelze nereagovat. Je sice pravda, že Wellhausenovo pojetí Starého zákona je nespravedlivé k pozdnímu judaistickému období, ač se právě ono značnou mírou podílelo na procesu editace hebrejské Bible, kterou dnes máme k dispozici, přesto (jakkoliv je to dnes populární) nelze z jeho romanticko-hegelianského a navíc literárně orientovaného konceptu Starého zákona vyvozovat faktický anti-judaismus.

ale křesťanští teologové podle něj nejsou schopni jasně definovat svůj cíl, chybí jim sebereflexe ve vztahu ke kontextu a berou toto jednání jako zvyklost, jakoby změna kontextu neznamenal hermeneutický rozdíl.¹⁴ Přitom je to ve skutečnosti ten největší rozdíl.¹⁵ Na příkladu von Radovy exegeze Gn 15,6: **וְהָאֱמֹן בִּיהוָה נִחְשְׁבָה לִּי צְרָקָה** Levenson ukazuje, jak se nereflektovaným kontextem výkladu nakonec stala reformační teologie. Von Rad podle autora při exegezi zmiňovaného verše: (a). ponechal historický kontext starého Izraele nepovšimnut, (b). skrze textové podobnosti s Lev 7, 18 a Ez 18, 9 postuloval víru jako základ spravedlnosti a touto kontextualizací znehodnotil teologická data kultu a kněžství a (c). vpravil předchozí kroky do reformačního *sola fide*. Stranou nezůstává jen historický kontext starého Izraele, ale i literární souvislosti pramene J, knihy Genesis, Pentateuchu, hebrejské Bible jako celku, filónsko-rabínské tradice a jakubovsko-katolické dimenze křesťanské teologie. Ne křesťansko-biblická interpretace sama vede Levensona ke skeptickému vidění BT, ale její váhavost uvědomit si omezenost svého kontextu. Proto se nelze divit, že se Židé nezajímají o BT.¹⁶

d. Reakce na Levensona (R. Rendtorff)

Heidelberský starozákonník Rolf Rendtorff reaguje na Levensonův článek ve studii *Wege zu einem gemeinsamen jüdisch-christlichen Umgang mit dem Alten Testament* (1991). Levenson si na sebou položenou otázku, proč se Židé nezajímají o BT, údajně odpověděl sám v knize *Creation and Persistence of Evil* (1988), která je sama ukázkou židovské biblické teologie.¹⁷ Tedy není křesťanskou BT, ale diferencovanou teologickou reflexí témat náboženství Izraele, stvoření a smlouvy. Nezájem o teologické výklady biblických textů, poznamenává Rendtorff, proto neznamená nezájem o BT. Autor vidí signály pro možnost společného bádání na příkladech disciplín archeologie, lingvistiky a literární vědy, které se však vědomě proklamují jako ne-teologické, čistě literární nebo historické. Přesto je společná teologická práce Židů a křesťanů nezbytností. Objektem je hebrejská Bible, k níž mají obě konfese možnost interpretačně-kontextuální

¹⁴ Tamt., str. 426.

¹⁵ Tamt., str. 426.

¹⁶ Tamt., str. 430.

¹⁷ Rendtorff R., *Wege zu einem gemeinsamen jüdisch-christlichen Umgang mit dem Alten Testament*, *EvTh* 51 (1991) str. 431. Viz. též Dohmen Ch., *Eine Bibel – zwei Testamente*, Paderborn 1995, str. 13. Snad ještě překvapivější je téma Levensonovy disertace z roku 1976, která nese název *The Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40–48*.

návaznosti. Židům je kontextem talmud a rabínská teologie, křesťanům Nový zákon. Pracovat s texty znamená hledat jejich teologickou relevanci v mikro a makrostrukturách. Rámcem je kánon, na který klade Rendtorff eminentní důraz. Pro budoucí společné bádání hebrejské Bible je podle Rendtorffa důležité rozpoznat následující styčné body:

(a) Hebrejská Bible je sbírkou izraelských (nebo židovských) spisů, které získaly svoji konečnou podobu předtím, než vzniklo rabínské židovství a křesťanství. Proto nemůže být ani rabínské ani křesťanské interpretační úsilí historické.

(b) Pro obě skupiny je hebrejská Bible (nebo řecký Starý zákon) základní bázi pro jejich náboženství, ale zároveň ne jedinou. Pro obě náboženská společenství jsou velmi důležité také pobiblické tradice.

(c) V obou tradicích se vyvinuly specifické vykladačské metody hebrejské (nebo řecké) Bible, které představují zvláštnosti té či oné skupiny. Uznání těchto metod druhou stranou nemůže být proto vyžadováno.

(d) Teologický výklad hebrejské Bible není závislý na teologickém systému náboženské tradice, k níž dotýčný vykladač náleží. Hebrejská Bible je sama teologickou knihou, jež sebe sama může a má vykládat.

(e) Při interpretaci je teologický přístup vykladače neodmyslitelně ovlivněn jeho náboženskou tradicí. Vykladač by si toho měl být vědom a reflektovat z toho vznikající hermeneutické důsledky.

(f) Když si toto vše obě strany uvědomí, mohou židovští a křesťanští badatelé spolupracovat na *teologické interpretaci*¹⁸ hebrejské Bible.¹⁹

Podle Rendtorffa je tedy společná BT možná. Obě interpretační tradice se mohou podílet na výkladu hebrejské Bible. Ale nejen na ní. V souvislosti s vytyčenými body (a.–f.) je do interpretačního kontextu možné vtáhnout nejen řecký Starý zákon, ale i talmud, rabínskou teologii a Nový zákon. Jsou dvě tradice čtení a výkladu hebrejské Bible, ale ani jedna nemá monopol a ani jedna nesmí být podceňována nebo vylučována.²⁰

Rendtorffův článek není jen korekturou Levensonova vidění BT, ale i jeho podnětným rozpracováním. Obzvláště hermeneuticko-kontextuální postřehy považuji za zdařilé. Problémem diskuse Levenson versus Rendtorff není snad ani zásadní rozpor mezi oběma badateli, ale terminologické a věcné nesrovnalosti. Věcné výtky patří zejména Levensonovi, který pracuje s vidi-

¹⁸ Kurzíva FČ. Jde o zásadní výpověď, ale zároveň o připomenutí Levensonovy kritiky vůči BT, která je teologickou disciplínou, s níž nemají dějiny náboženství Izraele v pojetí Levensona příliš mnoho společného.

¹⁹ Rendtorff R., str. 439–440.

²⁰ Tamt., str. 444.

nou BT, jako většinově protestantskými teology provozovaného, jasně popsatelného a napadnutelného objektu (BT = ahistorická, konfesijně zaujatá invaze do strukturálně odlišných oblastí Starého zákona). Proto také nejspíš ve své kritice BT pracuje s díly starými více než dvacet let, aby jím rozpoznané kazy vystoupily v požadované intenzitě.²¹ Také není tajemstvím, že se v BT stala jména katolických badatelů J. J. Collinse, N. Lohfinka či R. E. Murphyho pojmy. Rovněž výše uvedený stručný přehled BT jednoznačnost Levensonova úsudku o této disciplíně, jak doufám, dostatečně zpochybnil. Naopak Levensonova výzva k stanovení hermeneutické strategie a obezřetnosti je cenným postřehem.

e. Další vývoj (M. Z. Brettler, I. Kalimi, M. A. Sweeney)

V 90. letech se v kruzích židovských badatelů vnímání BT mění. Dříve odmítavý postoj je korigován řadou prací, které již vidí BT jako vítanou disciplínu. Pro lepší konceptuální a obsahovou definici se pro nově vznikající obor BT začíná užívat pojmu židovská biblická teologie (ŽBT). Marc Zvi Brettler v *Biblical History and Jewish Biblical Theology* (1997) navrhuje možnost, jak pojednávat ŽBT. Jeho vidění problematiky je smířlivější než Levensonovo a na mnoha dílčích úsecích BT vidí dosavadní práci křesťanských teologů jako velmi přínosnou i pro ŽBT. Brettler pozoruje změnu vztahu Židů k BT na konferenci v Chicagu (1996), jež se věnovala právě tématu ŽBT a kterou glosuje: „Jak se na konferenci ukázalo, trendy se začaly měnit... Již samotná konference a energické diskuse evokovaly mezi účastníky návrh, že židovská biblická teologie již není výjimečnou myšlenkou a že revizi Levensonova článku by bylo možné za deset let nazvat *Proč se Židé nezajímali o biblickou teologii*.“²² Co způsobilo tento posun?

Isaac Kalimi v *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments* (1995) vidí důvod, proč se ŽBT krystalizuje až nyní v souvislosti: (a) s historickou situací poválečného Izraele a (b) se způsobem vzdělávání v Izraeli.

V poválečné době jsou archeologie, geografie Palestiny a politické dějiny spojovány s hledáním a potvrzováním identity Izraele. Bible byla podrobována rozboru z pohledu těchto disciplín, a teologické dimenze se proto nedostaly na pořad dne. Kalimi doufá, že se vědecké zájmy změní a teo-

²¹ Exemplárními díly, jež vedou Levensona k tezi nezájmu Židů o BT jsou: W. Eichrodt (1933–1939), F. Baumgärtel (1954), J. Bright (1960 a 1967), von Rad (1951 a 1960).

²² Brettler M. Z., *Biblical History and Jewish Biblical Theology*, JR 77 (1997), str. 565.

logické aspekty Bible se stanou také objektem bádání. Naději mu dává nedokončené dílo M. H. Goshen-Gottsteina *Prolegomena to Jewish Biblical Theology*,²³ které se zabývá přehledem křesťanské BT a které se pokouší stanovit ústřední koncept teologie „organizovaný na hodnocení legomen vztahu mezi Bohem, lidem a zemí a srovnáním kontrastu této základní linie s pozdějšími židovskými teologiemi.“²⁴

Univerzitní vzdělávání v Izraeli se odehrává na sekulární akademické půdě, kde jsou biblické a jim spřízněné disciplíny pojednávány v prostředí, do něhož nemá náboženský sektor (rabinát) oprávnění zasahovat, říká Kalimi. Oproti tomu je náboženské vzdělávání v ješivách věnováno většinou teologickým aspektům halachických látek nebo hodnotám z antického dědictví Izraele či obecně biblickým, rabíny osvětlovaným, problémům.²⁵ Kalimi vidí ŽBT jako možnou a potřebnou a to i proto, že první náznaky ŽBT lze vystopovat již v Bibli samotné (knihy Paralipomenon). Přesto je nová ŽBT velmi mladá a její přínos do společné BT je zatím oproti křesťanským příspěvkům výrazně deficitní. Autor kontruje i Levensonovu tvrzení o nezájmu o BT slovy: „Židé se zajímají o biblickou teologii a o teologii Bible. Doposud však příliš mnoho v této oblasti nevytvořili, což ale platí i o jiných oblastech.“²⁶ Kalimi varuje před směřováním ŽBT (popř. BT nebo teologie Starého zákona) s dějinami náboženství Izraele. Zatímco ŽBT je synchronní, ahistorická a subjektivní, dějiny náboženství Izraele jsou diachronním, historickým a objektivním vědním oborem, ve kterém si židovští a křesťanští badatelé spíše mohou podat ruce než v BT/ŽBT, v nichž náboženský kontext podmiňuje exegetické a hermeneutické priority toho či onoho náboženství.

Brettlerova studie následující rok po Kalimiho příspěvku signalizuje, že nezůstane u dosavadního rozlišení BT a ŽBT. Autor nově vytváří základní badatelské předpoklady pro pluralitní ŽBT. Ve zkratce se dají Brettlerovy teze shrnout následovně:

(a) ŽBT by se neměla zabývat historicitou biblických textů. Ačkoli bylo několik období biblické historie podrobena extenzivnímu zkoumání, je třeba

²³ Poslední dokončený příspěvek Goshen-Gottsteina k ŽBT před jeho smrtí roku 1993 je *Tanakh Theology: The Religion of the Old Testament and the Place of Jewish Biblical Theology* (v FS Cross F. M., *Ancient Israelite Religion*, vyd. Miller P. D., Hanson P. D., McBride S. D.), Philadelphia 1987. *Prolegomena* zůstala fragmentární.

²⁴ Citace Goshen-Gottsteina viz. Barr, str. 305.

²⁵ Kalimi I., *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments*, JBT 10 (1995), str. 61–64.

²⁶ Tamt., str. 60.

přiznat, že biblické texty sotva mohou prokázat svou historicitu, pojmemeli ji klasickými principy historické ověřitelnosti. Ani Bible se nezajímá o historická fakta. Analogický přístup k historicitě nalézá Brettler i v rabínské tradici, kde platilo diktum *מאני דהורה הורה*.²⁷ Tato tradice, ač je ignorována mnoha nežidovskými badateli, je zásadním způsobem kontinuální k biblickému judaismu.²⁸ Rabíni se také nezajímali o skutečné historické obrazy Bible. Tak například události na hoře Sinaj nejsou historickou evidencí, ale zdůrazněním významu Zákona v biblické a židovské tradici.

(b) Není potřeba harmonizovat divergentní biblické tradice. Příkladem jsou dvě zprávy o stvoření (Gn 1,1–2,4a + 2,4b–3). Otázku, jak stanovit vztah mezi rabínskými interpretacemi a dalším studiem biblických textů, řeší Brettler následovně: „Protože ŽBT začíná kritickým studiem biblických textů a vysvětluje tak mnohočetnost jejich hlasů, nesmíme harmonizovat texty a tradice, ale můžeme rozšířit rabínský model za jeho původní rámec... Tento podnik je vědomě židovský, teologický, založený na textu a citlivý k současným potřebám.“²⁹

(c) Je třeba být také citlivý ke skutečným žánrům biblických historických textů. Brettler se zdráhá užít kategorií příběhu a dějin (*story/history*) a raději se přiklání k mýtu (*myth*) jako k prostředku, který vyjadřuje kolektivní důležitost (*collective importance*). Brettler se odvolává na J. Barra, jehož užití pojmu alegorie je blízké jeho chápání mýtu. Mýtus je vhodnější pojem než kategorie příběh/dějiny.

(d) Dichotomie těchto kategorií působí zejména rozlišovací potíže, odehrává-li se příběh v narativní formě, která je nejčastějším vyjádřením dějin. Mýtus navíc lépe vyjadřuje sociální funkci textu, zatímco příběh vynáší spíše jeho literárně-estetické vlastnosti.

(e) Je třeba rozumět tomu, co stojí za texty, které Bible představuje jako líčení minulosti. V textech, jež jsou žánrově pojímány jako mýty, je třeba porozumět jejich kolektivní důležitosti, která se za nimi skrývá. Rovněž alegorii je třeba dekódovat. Biblické alegorie a mýty vyjadřují touhu nalézt fundamentální a esenciální smysl. Například Gn 34 vyjadřuje dichotomii

²⁷ „Co bylo, bylo.“ (aram.)

²⁸ Srov. s představou kontinuity (a). Levensona (podobná Brettlerovi), (b). Rendtorffa (přeryv mezi biblickým a rabínským judaismem vytváří rovnocennou možnost navázat jak pro Židy, tak pro křesťany) a (c). W. Brueggemanna, *Theology of the Old Testament*, Minneapolis 1997, který postmoderně laděným způsobem vyvlastňuje Tenach jemu historicko-konfesijně nejbližšímu prostředí a otevírá prostor Starého zákona v podstatě pro všechna diskursivní společenství. Již z těchto tří příkladů je patrné, jak je interpretační uchopení kontinuity pro další vztah BT a ŽBT zásadní.

²⁹ Brettler M. Z., str. 577.

přirozeného a nepřirozeného a hraje výraznou roli při vytváření představ transcendentního božstva. Biblické příběhy tedy nejsou spolehlivou historií ve smyslu dokumentární zprávy, ale mají svou funkci jako etnické a kulturní mezníky v reálném životě Izraele. Prostřednictvím mýtů a alegorie konstruují bibličtí autoři svoje dějiny a vkládají do nich smysl. Tyto dějiny mají možnost číst jak Židé, tak i jejich křesťanští kolegové.³⁰ ŽBT je principiálně otevřena i křesťanským badatelům, shrnuje Brettler.

Jiné předpoklady ŽBT a vztahu této disciplíny k BT zpracovává Marvin A. Sweeney v *Tanak versus Old Testament. Concerning the Foundation for a Jewish Theology of the Bible* (1997). Studie si klade za cíl postihnout základní odlišnosti Tenachu a Starého zákona a s nimi spojená hermeneutická a kontextuální východiska. Příspěvek se vrací k problematice stanovení struktury zdrojových látek obou biblických teologií a je dobrým doplněním předchozích více rozmáchlých návrhů Kalimiho a Brettlera a negativně viděné teologie Starého zákona v podání Tsevata. Základní rozlišení je následující:

(a) Křesťanská Bible je koncipována podle historické perspektivy, která mří skrze dějiny k ideálnímu eschatologickému vykoupení a mesiášskému věku. Tato Bible strukturuje látky Starého zákona podle septuagintního kvadropartitního členění (I. Gn–Dt + II. Joz–Est + III. Jb–Pís a IV. Iz–Mal) a toto sekvenční pořadí chronologicky provazuje s rovněž kvadropartitním novozákonním korpusem (I. Mt–J + II. Sk + III. Ř–3 J a IV. Zj). Starý zákon je prolepsi Nového. Čas je pojímán lineárně.³¹ Tedy ve zkratce: křesťanská BT je definována dvojitou kvadropartitou Starého a Nového zákona, lineárním pojetím času a ideálem na konci mimo dějinnou zkušenost.

(b) Hebrejská Bible (Tenach) má tripartitní členění (תורה + נביאים + כתובים) a je uzavřeným korpusem. Midraše a targumy jsou většinou komentáři nebo překlady biblických knih a samy těžko mohou být konstituovány jako knihy Tenachu. Oba Talmudy jsou organizovány základními halachickými zájmy a jsou určeny jako nástroje k výkladu narativů obsažených v Tenachu. Tam je ideální stav položen na počátek, v němž je ustanovení chrámu v zemi Izraele a poslušnost Mojžíšovy Tóry dokončením stvoření světa. Tenach je organizován jako líčení zkažení ideálu během monarchické doby a jeho restauraci v poexilní době.³² Tedy opět ve zkratce:

³⁰ Tamt., str. 582.

³¹ Sweeney M. A., *Tanak versus Old Testament. Concerning the Foundation for a Jewish Theology of the Bible* (v *Problems in Biblical Theology*, vyd. Sun H. T. C., Eades, K. L.), Grand Rapids 1997, str. 70–76.

pro ŽBT je výchozí poměrně izolovaná tripartita Tenachu, ne-lineární pojetí času a ideál položený na počátku s možností restaurace ideálu v dějinách.

Sweeney z rozlišení struktury zdrojových látek vyvozuje také hermeneutické závěry: Ačkoli jsou obě tradice založeny na stejných knihách Písma, porozumění těchto knih mívá k velmi odlišnému vidění Tenachu/Starého zákona. Dobře myšlené pokusy nalézt společné židovsko-křesťanské čtení hebrejské Bible hrozí asimilací rozdílných identit jedné nebo obou tradic. Skutečný dialog se může uskutečnit pouze tehdy, budou-li moci obě tradice hovořit na základě svých unikátních porozumění Písma a uznají-li legitimitu svých rozdílností.³² Sweeney tedy stejně jako Rendtorff, Brettler a Kalimi vidí možnost spolupráce BT a ŽBT. Předpokladem je dostatečné vyjasnění hermeneuticko-kontextuálních pozic. Jak je z dosavadního přehledu patrné, sotva lze tvrdit, že se Sweeney se svými předchůdci shoduje, byť i ve stanovení základního podkladového zdroje a jeho výchozího interpretačního konceptu. Zejména Rendtorffův „vstřícný krok“ směrem k hebrejské Bibli je zásadně zpochybněn.

Shrnutí

Pohled na několik statí k tematice ŽBT mě vede k následujícím tezím, které se snaží stručně shrnout to, co se v této mladé disciplíně zatím odehrálo:

(1) Studie Tsevata a Levensona umožnily pokročit v sebedefinování teologických snah židovských badatelů a v hledání vztahu k zatím většinově křesťanským konceptům BT.

(2) ŽBT je zásadním způsobem zaujata hledáním vztahů Starého zákona (Tenachu, hebrejské Bible) k následujícím interpretačním tradicím. Jde o úsilí vlastní židovským teologům, protože se považují za následníky, tradenty a recipienty Starého zákona z judaisticko-rabínských pozic.

(3) ŽBT je nová disciplína, která se více rozvíjí až v 90. letech. Důvody zpoždění vstupu ŽBT mezi ostatní biblické disciplíny byly mimo jiné: poválečná situace v Izraeli, kdy se hledaly historické kořeny pro nově budovanou státní identitu, systém vzdělávání, nedůvěra vůči systematizujícím konceptům BT.

(4) Současná situace představuje zásadní zvrat. Levensonova teze o nezájmu Židů o BT je překonána a židovští badatelé se hlásí k specificky

³² Tamt., str. 76-82.

³³ Tamt., str. 83.

postulované teologii Bible (= Tenachu jako tripartitní knize כְּתוּבִים + בְּיָאִים + תּוֹרָה) a jejího intertestamentálního a potestamentálního dědictví. Již několik příspěvků k ŽBT ukazuje, že definovat její rámec a stanovit rozsah výchozích zdrojů je již nyní obtížné, stejně jako tomu je u BT.

(5) Tvrzení, že ŽBT není možná, je při vzrůstajícím zájmu o BT a její kritické svěbytné zpracování židovskými badateli nepřesvědčivé. Jestliže BT zpracovává biblické látky pomocí novověkých modelů a konceptů, které jsou legitimními vědeckými nástroji, pak i ŽBT vytváří své teze analogickým způsobem. Přesto nehrozí BT a ŽBT splnutí. Rozdílnosti ve struktuře podkladového zdroje, jeho zpracování, akcentuaci témat, modelů a konceptů vytvářejí dostatečný prostor pro rozvoj obou disciplín. Pokus o spojení podkladového zdroje, jakým je například z křesťanské strany praktikovaná vědecká, reformací inspirovaná snaha o uvedení tzv. *veritas hebraica*, hrozí opomenutím, že Starým zákonem rané církve byla zejména Septuaginta a jí spřízněné řecké textové tradice.³⁴

(6) I ŽBT se potýká s problémy sebedefinování, přestože je zatím zastoupena nepatrným počtem publikací. Doposud nebyl stanoven jasný název disciplíny (teologie Tenachu, židovská biblická teologie, biblická teologie, teologie hebrejské Bible), rozsah podkladového zdroje (Tenach, Tenach spolu s talmudem popřípadě i s další rabínskou tradicí), vymezení vůči již stávajícím disciplínám (dějiny náboženství Izraele, historické obory). Vazba ŽBT na její starší partnerskou disciplínu je velmi těsná, což potvrzuje i skutečnost, že jsou v současnosti traktována velmi podobná témata. Například snaha definovat vztah teologie Tenachu / Starého zákona a dějin náboženství Izraele zaměstnává interprety obou disciplín.³⁵

(7) BT a ŽBT jsou zavázány prací na společném a zároveň i specificky odlišném dědictví Tenachu / Starého zákona a jeho konsekventních tradic.

³⁴ Srov. např. Hübner H., *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*, JBTh 3/1988, tentýž *Was ist Biblische Theologie (v Eine Bibel – Zwei Testamente)*, Paderborn 1995 a *New Testament Interpretation of the Old Testament*, HBOT I/1996; van der Kooij A., *Perspectives on the Study of the Septuagint: Who Are the Translators*, v *VT Sup* 73/1998; Hengel M., *The Pre-Christian Paul*, London 1991; Sawyer J. F., *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge 1996 a zejména Peters M. K. H., *Septuagint* (v *ABD* V., str. 1093–1102).

³⁵ Levenson považuje ŽBT za protiklad k BT, protože měla-li by disciplína ŽBT vzniknout, pak by podle něj šlo o dějiny náboženství Izraele. Kalimi je naprosto opačného názoru a vidí BT i ŽBT jako ahistorické. Podobně uvažuje i Brettler. Problém definice vztahu teologie Starého zákona a dějin náboženství Izraele zaměstnává i křesťanské badatele a skutečnost, že Kalimiho stať byla publikována právě v *Jahrbuch für Biblische Theologie* na rok 1995, který nese titul *Religionsgeschichte Israels*, jenom podtrhuje rychlost vstupu ŽBT do interdisciplinárního dialogu.

Spolupráce BT a ŽBT je možná, uvědomí-li si židovští a křesťanští badatelé specifika svých tradic a budou-li považovat jiné tradice za zdroj obohacení.

Další literatura

Blum W., Macholz., Stegemann E. W., Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS Rendtorff), Neukirchen 1990

Brett M. G., Biblical Studies and Theology: Negotiating the Intersections, Bib. Int 2 (1998)

Goshen-Gottstein M., Modern Jewish Bible-Exegesis and Biblical Theology, 1970

Goshen-Gottstein M., Modern Jewish Bible Research. Aspects of Integration, 1983

Japhet S., The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought, Frankfurt 1989

Levenson J. D., The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism, Louisville 1993

Rendtorff R., Approaches to Old Testament Theology (v Problems in Biblical Theology, vyd. Sun H. T. C. a Eades K. L.), Grand Rapids 1997

Sweeney M. A., Reconceiving the Paradigms of Old Testament–Theology in the Post-Shoah Period, Bib.Int 2 (1998)

PROBLÉMY S „EKUMENICKÝMI“ SNĚMY

Jiří Hanuš

THE PROBLEMS WITH "ECUMENICAL COUNCILS" The article by Jiří Hanuš presents the current Catholic Church history discussion on the so-called ecumenical councils, especially the approach of the Frankfurt Jesuit Klaus Schatz. Klaus Schatz deals with the classification of the councils (imperial ancient councils, medieval councils of western Christianity, modern councils of the Catholic denominational tradition), and also with underlying issues, e. g. the issues of the authority of the councils and their function. The current Catholic discussion also requires the consideration of the „ecumenical character“ of the first millennium councils and the possibilities leading to the respect for council conclusions in the broader ecumenical community. Jiří Hanuš also tries to identify new research areas waiting for Church historians in Bohemia and Moravia.

Nemůže být pochyb o tom, že ekumenické hnutí klade značné nároky na ty, kdo se zabývají dějinami křesťanstva. Historikové musí „psát dějiny stále znova“ nejen kvůli samotné podstatě své práce, ale jsou navíc pod tlakem „urychlovačů“, v tomto případě ekumenických podnětů.

Pozornost si zaslouží především ty události či jevy, které se zdají být konstantami a jsou na první pohled „vytěženy“. Platí to především o tzv. ekumenických koncilech, přičemž při zvažování nových cest k nim nemůže jít pouze o staré pojetí s přihlédnutím k dalším pramenům. Jde o nové pojetí, metodu, přístup.¹ Výročí I. vatikánského koncilu (1869–1870) nám umožňuje připomínat nejen tento „první skutečně světový sněm“ (K. Schatz),² ale také probírat otázky principiální. K nim patří zejména tyto:

1. *Hledání kritérií koncilní „ekumenicity“*

Otázka, které koncily vůbec jsou „ekumenické“, patří k těm nejobtížnějším. Jasně rozlišení ekumenických (tzn. „všeobecných“) a regionálních (týkajících se dílčích církví) sněmů se vytvářelo pozvolna. Existuje řada synod, u nichž byl ekumenický nárok dlouho sporný a částečně zůstal sporný dodnes, zatímco jiné, které svým nárokem a reálnými okolnostmi byly jednoznačně neekumenické, byly na úrovni celé církve dodatečně akceptovány. Klasickým příkladem je koncil, jehož vyznání víry dnes patří k závazným naukovým dokumentům velkých křesťanských církví: I. konstantinopolský z roku 381. Příklady koncilů z prvního tisíciletí s ekumenickým

nárokem a také s počtem účastníků, který se mohl měřit s uznanými synodami, které však přesto byly katolickou a pravoslavnou církví zamítnuty, jsou koncily konané v Seleukii / Rimini z roku 359/60, II. koncil v Efesu z roku 449 („loupežná synoda“) a „ikonoklastický“ koncil v Hierji z r. 754. Ještě komplikovaněji se jeví problémy tří „ekumenických“ konstantinopolských synod z 9. stol. a konečně západních koncilů konaných v napětí mezi koncilem a papežem, a to od koncilu v Pise (z roku 1409) až k II. koncilu v Pise a k V. lateránskému koncilu (1512–1517).

V římskokatolické církvi se obvykle vychází z 21 ekumenických sněmů – od I. nikajského (r. 325) až k II. Vatikánu (1962-1965). To je počet, který se prosadil mezi teology a církevními historiky v průběhu 19. století. Systematické výčty tohoto druhu existují však již od 16. století; pro vytvoření pevného kánonu sehrál významnou roli seznam Roberta Bellarina z roku 1586. (Jeho seznam ještě úplně neodpovídá „modernímu“ výčtu – neboť do roku 1586 obsahuje jen 18, nikoli 19 ekumenických koncilů.) Bellarinův seznam se však díky prosazení římsko-papežských idejí v 19. století v zásadě ujal.

Dnešní církevně-právní kritéria, jako je svolání, vedení a potvrzení koncilu papežem a právo účasti pro všechny biskupy, nebyly vždy naplněny. O svolávání koncilu papežem nebo o jeho vedení nemůže být u koncilů prvního tisíciletí ani řeči. Nárok na „potvrzení“ byl sice Římem od 5. stol. jasně vznesen, avšak nebyl uznán na Východě. Pokud se uznává podstatné právo spoluúčasti papežských legátů, má většinou jiný význam (Řím zastupuje *communio* Západu). Konečně existuje koncil, který byl svolán přes papežův odpor a přiměl ho k ústupnosti (II. konstantinopolský z r. 553).

Ani představa koncilu jako shromáždění celého biskupského kolegia, na které jsou pozváni všichni biskupové, kteří mají společenství s Římem, není přenosná na celé dějiny. Neboť většina episkopátu, která by byla s Římem v jednotě, nebyla nikdy fakticky přítomna na žádném koncilu před I. Vatikánem. „Reálně ekumenické“ koncily umožnily teprve moderní

¹ V tomto článku jde pouze o (neoriginální) připomenutí současné katolické diskuse nad „ekumenickými“ sněmy. Z nejnovější literatury jsou metodologicky i faktograficky nejpodněnější studie Klause Schatze (např. zásadní práce s názvem *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Schöningh 1997), kterou také chceme tímto textem připomenout a doporučit. Pozornost si však zaslouží i díla H.J. Siebena o koncilní ideji (např. *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderborn 1988; *Die katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1993), dále studie W. de Vriese a M. Wojtowycsche.

² Druhému vatikánskému koncilu je věnováno první číslo ročníku 2000 časopisu *Teologický sborník* (K. Schatz, V. Conzemius, A. Berlis etc.), CDK, Brno 2000.

dopravní prostředky. Předtím znamenala účast na koncilu měsíce a někdy i léta dlouhého odloučení od domácí církve. Možnost diskuse bez nucení k rychlému rozhodování a bez politického a časového tlaku byla privilegiem až II. Vatikánu. Ekumenické koncily prvního tisíciletí byly koneckonců koncily Východu, kterých se účastnilo jen velmi málo západních zástupců – většinou jen legáti římského biskupa. Kromě hlavních účastníků, kterými byli diecézní biskupové, se vyskytovaly i další skupiny, počínaje opaty a představenými řádů přes zástupce knížat až po univerzity, vůči nimž byli biskupové na mnohých koncilech v beznadějně menšině. Ale často nebyli pozváni ani všichni diecézní biskupové. Do Efesu (r. 431) např. císař pozval jen metropolitů z Východu, kteří za tím účelem směli zvolit ve své provincii několik sufragánů, ze Západu pozval jen zástupce Říma a Kartága. Od 7. do 9. stol. převládala na Východě i v Římě představa, že koncil je ekumenický tehdy, jsou-li na něm přítomni zástupci všech pěti patriarchátů.

2. *Strukturní rozdělení koncilů*

Pojem „ekumenický koncil“ v sobě neskrývá žádnou univokální realitu, nýbrž realitu, která vždy byla velmi rozmanitá. Vyjádřeno poněkud zjednodušeně, následují po sobě tři strukturně rozdílné typy koncilů, v nichž se odráží především různý poměr církve ke „světu“:

1. *Císařské říšské koncily* starověku. To je prvních sedm, popř. osm ekumenických koncilů do 8. nebo 9. století. Ty jsou ještě pořádány společně Východem i Západem a jsou (až do Nikaje II z r. 787) společně uznány katolickou i pravoslavnou církví. Jejich charakteristickým znakem je fakt, že patří do rámce jedné ekumeny (světa), která krouží kolem Konstantinopole jako kolem svého středu, a jsou ve znamení východního císařství. Konají se výhradně na Východě, a sice v Konstantinopoli, nebo v jejím okolí (Chalkedon, Nikaja, Efes). Fakticky jsou na nich zastoupeni jen biskupové Východu. Jsou to koncily „říšské církve“. Císaři na nich uplatňují v jednotlivých případech proměnlivou, ale vcelku dominantní funkci; z moci císařské autority jsou přinejmenším svolávány a technicky a finančně zabezpečovány; jejich závěry získávají všeobecné uznání v církvi a nabývají platnosti říšskými zákony. Všechny ekumenické synody prvního tisíciletí si uchovávají značně samostatnou pozici vůči Římu i vůči jeho radám. Od 5. století se stávají místem, kde se především střetávají zájmy pentarchie, pěti hlavních biskupských stolců – Říma, Konstantinopole, Alexandrie, Antiochie a Jeruzaléma, které jsou později nazývány patriarcháty.

2. *Středověké koncily západního křesťanství*. Jde tu o nový typ koncilu: setkáváme se s ním postupně ve dvou různých formách. První jsou *papežské*

koncily vrcholného středověku. Tento typ se vytváří v „generálních synodách“ 12. století a zřetelně se projevuje na IV. lateránském koncilu (r. 1215), aby dosáhl svého vrcholu v Lyonu II (r. 1274) a ve Vienne (r. 1311–12) zakusil svou první krizi. Charakteristické je kromě vůdčí role papeže jejich složení ze všech křesťanských stavů a řešení i politických otázek. Po krizi avignonského papežství a po velkém papežském schizmatu pak následují *konciliaristické* koncily, nazývané také „reformními“, počínaje Pisou přes Kostnici až po Basilej. Jsou ještě ve větší míře než papežské synody vrcholného středověku „generálním shromážděním křesťanstva“. Jejich strukturální zvláštnost spočívá v tom, že složením a pojetím své identity přebírají od dřívějších koncilů charakter reprezentace celé církve a ještě ho vyostřují, pouze s tím rozdílem, že již nechápuou sebe samy jako papežovo poradní grémium, ani jako shromáždění místních církví, nýbrž jako nejvyšší instanci korporativně pojaté univerzální církve. Zvláštní případ, i co se týče struktury, představuje papežský unionistický koncil ve Florencii, který se nehodí do žádné z těchto kategorií.

3. *Koncily novověké katolické konfesijní církve* (Trident, Vatikán I, Vatikán II): nejsou po věroučném schizmatu 16. století již shromážděními Západu nebo křesťanského světa, nýbrž pouze shromážděním katolické církve. Jsou určením místa katolické církve ve světě, který se zčásti již od autority této církve odloučil (Trident), popř. který se dále sekularizuje (Vatikán I a II), který již není uvnitř jednoty křesťanské říše nebo uvnitř středověkého křesťanstva. V jejich složení opět dominují biskupové; vedle nich mají své místo a hlas pouze zástupci významnějších kněžských řádů. Ani Vatikán II zde netvoří žádný zásadně odlišný typ; vytvořil v rámci tohoto novověkého typu pouze nové pozoruhodné akcenty. Rozvíjí velmi opatrně nové náznaky přítomnosti „světa“ na koncilu: jak formou povolení informovat o koncilním dění, tak přítomností pozorovatelů z jiných křesťanských církví. Vzájemný poměr mezi koncilem a papežem, tematizovaný od doby koncilů v Kostnici a v Basileji, vytváří i po Tridentu až do II. Vatikánu pozadí mnohých konfliktů a táhne se dějinami koncilů jako nevyřešený problém.

3. *Problém s počátky instituce koncilů*

Od konce 2. století se k synodám poprvé shromažďují sousední biskupové, popř. biskupové určitých regionů na Východě. Byly to *regionální synody* třetího století. Zde se začíná formovat instituce koncilů. Vznikly tehdy, až se vynořily otázky komplexnějšího charakteru, které se již nedaly jednoznačně vysvětlit odvoláním na apoštolskou tradici, popř. otázky, jejichž

řešení nebylo v moci jednotlivých biskupů. Před těmito biskupskými shromážděními je ovšem možno při řešení sporných otázek předpokládat četné neformální vzájemné návštěvy biskupů, popř. výměny dopisů. První spolehlivě doloženou příčinou koncilu – konaného snad z iniciativy římského biskupa Viktora – byl v roce 195 spor o slavení Velikonoc. Tento sněm pak vedl ke koncilům v Římě, Galii, v Asii, v Pontu a Palestině. K takovým otázkám komplexnějšího charakteru patřila kromě uvedeného problému zřejmě otázka platnosti křtu u členů heretických skupin, kteří později konvertovali k většinové církvi („spor o křest kacifů“ kolem r. 255–256); nebo problémy po pronásledování za císaře Decia v letech 250–51 či řešení obecné otázky pokání po těžkém provinění. Často byli přítomni jako poradci, navrhovatelé a žalobci i presbyteri nebo diakoni. Přinejmenším o severoafrických koncilech v Kartágu je známo, že na nich byli přítomni i laici, alespoň jako diváci. Hlasovací právo měli ovšem jen biskupové. Synody tohoto typu jsou doloženy v Itálii, v severní Africe (v hlavním městě Kartágu), v Egyptě, v Sýrii-Palestině, v Asii (v Efesu) a v Pontu. V severní Africe se od poloviny 3. století staly synody konané v Kartágu každoroční záležitostí. Závěry synod byly sdělovány i jiným významným církvím. Obecně se očekávalo, že svůj souhlas vyjádří písemně, zvláště když se jednalo o odsouzení heretiků, kteří měli své příznivce i jinde, nebo jestliže se řešily otázky, o kterých se obecně diskutovalo. Právě ve věro- učných otázkách mají tyto synody zcela jasné vědomí o tom, že hovoří za celou církev. Vystupují se samozřejmou jistotou, že stojí v duchu správné apoštolské tradice a že hovoří silou Ducha svatého. Když se obrací na ostatní církve, pak nikoli ve smyslu prosby o potvrzení.

Je zapotřebí dodat, že institut synody byl nanejvýš důležitý jako protiváha vůči autokratické moci jednotlivých biskupů. Korektiv byl důležitý po ustanovení tzv. „monarchického episkopátu“ ve druhém století, neboť vyšší instance, na kterou by bylo možno se obrátit v nesnázích, ještě neexistovala. I presbyteri, diakoni a laici se mohli odvolávat k synodě, pokud měli proti svému biskupovi stížnosti. Biskupové mohli být na synodě voláni k odpovědnosti a v krajním případě mohli být dokonce sesazeni.

4. *Autorita raných koncilů*

Pro zjištění pravé tradice nabývají zvláštní důležitosti „apoštolské“ církve ve městech, v nichž žili apoštolové nebo se v nich nacházel jejich hrob (Antiochie, Efes, Tesalonika, Korint a především Řím). V těchto církvích – takové je přesvědčení – panuje dobrý duch počátků; ony jsou méně než jiné církve v nebezpečí, že propadnou novotám. Mimo tento aspekt verti-

kální kontinuity s minulostí existuje ale také aspekt *horizontální – communio* nebo *koinónia*, vzájemné společenství jednotlivých církví. Jednotlivá církev je pak na správné cestě víry a života, pokud nestojí osamoceně, nýbrž ve shodě se všemi církvemi na celém světě a ve společenství s nimi. Právě tato „shoda všech církví“ se od konce 2. století hledá prostřednictvím biskupských synod. V nich se spojuje vertikální prvek apoštolské tradice s horizontálním aspektem communia. Důležité je nakonec to, že se zde vytváří vědomí autority, která hovoří na jedné straně za celou církev, na druhé straně také z toho důvodu hledá kontakty s ostatními církvemi. Tak vzniká vnitřní dynamika vedoucí ke koncilu „ekumenickému“.

Není ovšem možné zapomenout na to, že koncilní instituce posloužila zájmu jednoty říše. Prvním předstupněm v tomto vývoji byl koncil v Arles (r. 314), sněm západní církve, konaný ve chvíli, kdy se Konstantin stal vládcem Západu. Ani zde a většinou ani později se však císařství do vnitrocírkevních problémů nevměšovalo, nýbrž bylo do nich zataženo násilím. Koncil v Arles a role císaře při jeho uskutečnění nyní tvoří důležitou předehru pro následující ekumenické „říšské synody“. Současně je Arles první koncil, ke kterému biskupové cestují říšskou poštou, což potom bude platit o všech budoucích synodách starověku.

Takové nadregionální, ale ještě ne ekumenické synody však měly zůstat vzácnou výjimkou. Běžná forma konciliárního života se odehrávala na nižší rovině, především v církevních provinciích. Ty se staly běžným principem církevního členění; jejich vytváření začíná ve třetím století a je ukončeno ve století pátém. Jejich hlavním orgánem byla *provinciální synoda*, shromáždění biskupů církevní provincie. Provinciální synody ve 4. a 5. století jsou dědici regionálních synod 3. století. Podle pátého kánonu nikajského koncilu (r. 325) se měla provinciální synoda konat dvakrát ročně. To však bylo jen vzácně dosaženým ideálem; roční shromáždění však nebylo takovou vzácností. Tyto provinciální koncily zasedaly pod předsednictvím metropolitů, biskupa hlavního města provincie (který se tehdy ještě nenazýval arcibiskupem). Byly normální formou toho, co se dnes nazývá biskupskou „kolegialitou“.

5. *Funkce synod*

Těmto provinciálním synodám příslušely ve 4. a 5. století především tyto funkce:

– *Rozhodování ve věcech víry proti herezím*. Pro tato rozhodování (včetně nároku na neomylnost) jsou v té době provinciální sněmy ještě běžným grémiem. Jen vzácně, prakticky jen tehdy, když hlavní stolce (Řím, Konstan-

tinopol, Alexandrie, Antiochie) zaujímají rozdílnou pozici, dochází ve 4. a 5. století ke svolání ekumenického koncilu. Většina rozhodnutí ve věcech víry je vynesena v době křesťanské antiky na provinciálních synodách. Rozhodnutí církevní synody, vynesené kdekoli, má platnost i jinde.

- *Počínající církevní zákonodárství.* Církevní zákony jsou nejprve právy na úrovni provincie. Tyto církevní zákony, podobně jako výroky ve věcech víry, však mohou být přijímány i v jiných regionech.

- *Hierarchická kontrola volby biskupů.* Buď provinciální synoda, nebo alespoň metropolita s několika jinými biskupy, schvaluje biskupskou volbu. Provinciálním synodám však přísluší i sesazování biskupů z důvodu hereze nebo těžkého provinění. K jejich kompetencím patří i zakládání nových biskupství ve městech uvnitř církevní provincie.

Nad církevními provinciemi byla již jen synoda s pravidelným zasedáním. To byl případ africké synody v Kartágu, která se scházela v pravidelném ročním období; kromě severní Afriky požívala obecně na celém latinském Západě větší autoritu, než jakou měla provinciální synoda v Galii nebo ve Španělsku. Severoafrická církev byla církví se silnou vnitřní soudržností, synodálně koncipovaná, vystupující suverénně a sebevědomě i vůči Římu.

Od 2. poloviny 4. století představují konečně svérázný typ *synody římské*. Jedním z jejich znaků je to, že na nich papež hrál podstatně dominantnější roli než jiní metropolitě. Římská synoda se tak prakticky stávala poradním orgánem papeže. Velkých synod se účastnili biskupové z celé římské církevní provincie, tzn. z celé střední a jižní Itálie: jejich počet dosahoval až ke stovce. V pozdější době se často účastnili nejen biskupové, nýbrž i presbyteri a diakoni římských kostelů. Na těchto římských synodách se neprojednávaly jen regionální problémy římské církevní provincie, nýbrž i otázky celocírkevní a také konkrétní právní případy z jiných církevních provincií. Kromě věroučných otázek to byly často problémy spojené se sesazováním biskupů. Římské synody tak tvořily po celou dobu prvního tisíciletí významný nástroj vlády papeže nad římskou církví. Na těchto synodách papežové obvykle připravovali řešení problémů všeobecných koncilů.

6. *Teorie „generálních západních synod“*

V této souvislosti zvláštní posouzení vyžaduje ještě tendence, která v posledních desetiletích doznala vlivu i u některých římskokatolických autorů (údajně tuto myšlenku prosazoval papež Pavel VI.!). Jedná se o pojetí, podle něhož je ekumenických v pravém slova smyslu jen sedm synod prvního

tisíceletí, uznaných i pravoslavnou církví. Pozdější sněmy, včetně Tridentu a obou vatikánských koncilů, jsou jen „generálními synodami“ západní církve a disponují pouze ekumenicitou nějakým způsobem porušenou. Na první pohled působí taková teze slibně: zdá se, že otevírá ekumenickou perspektivu jak směrem k pravoslavným církvím, tak k anglikánům a luteránům. Z historického hlediska je však tato idea diskutabilní, protože žije z idealizace koncilů doby prvního tisíciletí. Ty nejenže nebyly koncily nerozděleného křesťanstva, ale nenalezaly všeobecné přijetí. I jejich vnitřní ekumenicita je určitým způsobem narušena. Metody zacházení s menšinami byly často takové, že při střízlivém srovnání se I. Vatikánem jeví jako vzorové a plně ohledů. Řeč o svorném spolupůsobení pěti patriarchátů jako o charakteristickém znaku koncilů prvního tisíciletí se často zaměřuje více na teorii než na realitu. Většinou vystupoval jeden z hlavních stolců v roli poraženého a jeho představitel byl potom sesazen nebo exkomunikován. Tak tomu bylo v Efezu s Konstantinopolí a Antiochií, v Chalkedonu s Alexandrií, v Konstantinopoli II s Římem a v Konstantinopoli III s Antiochií. A jestliže jsou koncily druhého tisíciletí „papežskými“ synodami, koncily prvního tisíciletí jsou „říšskými císařskými koncily“ se všemi omezeními právě ekumenicity, které z toho vyplývají.

Závěrečné poznámky

Z uvedených faktů a informací vyplývá, že pro současnou diskusi o „ekumenických“ koncilech jsou důležitá mimo jiné tato témata:

1. Vztah eklesiologie (eklesiologií) a církevních dějin: v této souvislosti je ekumenicky aktuální zejména eklesiologie communia (její praktikování v prvním tisíciletí i její dnešní aplikace);

2. Stálý problém vymezení „ekumeničnosti“ koncilů (používané katolické rozdělení se jeví jako praktické, ale bez dalšího zpřesňování povrchní);

3. Upřednostnění popisu procesu, který vedl k určitým sněmům a jejich rozhodnutím, před pouhým popisem výsledků (proces návrhů a proces přijímání určitých věroučných formulací);

4. Pozornost si zaslouží nejen „známé“ velké koncily, ale i „menší“ synody, které mohly mít ve své době nadregionální význam;

5. Badatele čeká zpracování koncilních „mikrodějin“: jak biskupové a další účastníci z jednotlivých regionů cestovali, jak trávili svůj volný čas, jak diskutovali v „kuloárech“ etc.;

6. Badatelskou pozornost si zaslouží kvůli svým problémům Pisa a Kostnice – u nich je ještě značná možnost, že dojde k zásadním změnám pohledu. Na svůj celkový výklad čeká II. Vatikánium – je otázka, zda třicet či čtyřicet

let nepředstavuje (v postmoderně) dostatečný odstup pro zpracování tak náročného tématu;

7. Vzhledem k tomu, že synody jsou dnešní skutečností církve (viz partikulární synoda české církve), zvláštní pozornost zaslouží zkoumání konání regionálních synod, především otázky podílu různých „stavů“ církve, v moderní době včetně tzv. laiků, na jejich rozhodnutí.

8. Stálou (a v současné ekumenické diskusi naléhavou) se jeví otázka závaznosti sněmů, eventuálně jejich reálné schopnosti řešit problémy. Historické studium by mělo přispět k tomu, aby se dnešní ekumenický dialog vyhnul oběma krajnostem, tj. přeceňování i podceňování významu církevních sněmů.

ÚLOHA FARÁRA PRI OBNOVE CIRKVI

Jozef Benka

THE ROLE OF THE MINISTER IN THE CHURCH RENEWAL At present the need to adjust the concept of ministry to the emerging new conditions in the Slovak church is becoming evident. The conservative concept of ministry where the minister has been considered the only unquestionable spiritual authority is becoming untenable. An apparent shift toward a more participatory model of ministry is in process. It brings, however, higher demands on the ministers' ability to communicate, to organise team-work and to recognise and encourage different gifts for mutual service in the church.

The role of psychological training and abilities will undoubtedly increase but it must not weaken or even become substitute for spiritual growth and formation. The renewal of the church in the direction toward more participatory, sharing community, toward greater involvement of the laity in the ministry is a necessary process. It brings increased demands on the intellectual, psychological and spiritual qualification of ministers together with personal maturity. New forms of continuing education (e. g. clinical practice, supervisory programs) will be necessary.

Obnova cirkvi je úzko spojená s duchovnou obnovou jej služobníkov. O potrebe duchovného obnovenia kňazského stavu uvažuje po druhej svetovej vojne vo svojich 18 tézach nemecký teológ Július Schniewind.¹ Mnohé z týchto téz nestratili dodnes na svojej platnosti. Medzitým sa však odvtedy mnoho zmenilo v spoločnosti i v cirkvi. Pod tlakom týchto zmien sa objavuje veľké množstvo materiálu, kde sa uvažuje o reforme cirkvi i reforme kňazského úradu, či spôsobe jeho vykonávania. Sú to zásadné teologické články, výskumy na základe rozličných ankiet a ich teologické i sociologické spracovania a v poslednom období sa väčší priestor dáva spracovaniu bezprostredných skúseností samotných farárov a ich každodennému životu pri plnení ich povolania.²

Je nepochybné, že obnova cirkvi i obnova jej služobníkov veľmi úzko súvisia. Ako prvý veľmi dôležitý okruh a problém tejto spojitosti sa objavuje vzťah duchovného, kazateľského úradu k zásade všeobecného kňazstva. Tu sú mienky veľmi pestré, ba až protikladné. Na jednej strane dodnes

¹ Schniewind, Július: Geistliche Erneuerung, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht 1981, s. 123.

² Busch, A. S. Bernd: Zwischen Berufung und Beruf, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt 1996, s. 158.

pôsobí medzi farármi dedičstvo obdobia klasickej ortodoxie a jeho povedomia o „božskosti kazateľského úradu“, kde farár hra v zbere centrálnu rolu vo všetkých oblastiach, na druhej strane je tu snaha rozpustiť kazateľský úrad a povolanie farára v zásade všeobecného kňazstva v domnení, že autoritatívny a nadradený prístup farára k zboru neumožňuje presadiť sa charizmám u ďalších členov zboru, ktorí sa chcú podieľať na jeho budovaní a raste. Obe uvedené stanoviská môžeme považovať za krajnosti, ktoré neprospievajú obnove cirkvi dnes. Zástancovia prvej krajnosti si nedostatočne uvedomujú, že je potrebná spolupráca medzi tými, ktorí chcú svojimi charizmami prispievať k životu zboru a medzi nositeľmi kňazského úradu. Farár sa nemá cítiť nadradený, ale má sa cítiť len ako jeden z mnohých, ktorý prijal poverenie slúžiť ostatným. Zástancovia druhej krajnosti zabúdajú, že zvestovanie má byť doprevádzané pastorálnym sprevádzaním počas dlhšieho časového obdobia, aby poslucháči i kazatelia sa stali medzi sebou aj známi a ľudsky blízki. V jednom našom regióne, kde sa často menia kazatelia, istý cirkevník na to reagoval tak, že si nestačia ani zvyknúť na tvár kazateľa a už ide preč, čo je iste zvláštna formulácia, ale ukazuje týmto smerom. Podceňovať nemôžeme ani psychologickú skutočnosť, že farár sa stáva náboženským symbolom a jeho povolanie sa stáva odpoveďou i poukazom na náboženskú dimenziu ľudského života. Vyvážené sa zdá byť stanovisko, ktoré môžeme znázorniť v tvare elipsy s dvoma ohniskami, kde jestvuje tvorivé napätie medzi praktizovaním všeobecného kňazstva v zbere a rešpektovaním kňazského úradu a jeho nositeľa s jeho nezastupiteľným poslaním. Pričom forma dialógu a podpora participátorskej komunikácie by sa mala stávať základnou metódou práce farára dnes. S podobnými úvahami sa môžeme stretnúť v poslednej dobe aj na katolíckej strane v súvislosti s dopadom trinitárnej teológie na pastorizáciu. Mladý slovenský katolícky teológ Ladislav Lencz mapujúc niektoré trendy súčasnej svetovej trinitárnej teológie kreslí z nej pre pastorizáciu takýto obraz farára: „Činnosť farára sa neobmedzuje na úradovanie a poskytovanie duchovných služieb. Jeho prvoradou povinnosťou je budovať spoločenstvo, posudzovať charizmy farníkov, vytvoriť pre nich priestor a starať sa o ich súlad. Profesný profil kňaza sa obohacuje o nové prvky: dar rozlišovania (chariziem, iniciatív), schopnosť počúvať, komunikovať a spolupracovať.“³ Do dosiaľ prevládajúcich konzervatívnych náhľadov na spôsob práce farára na

³ Lencz, Ladislav: Niektoré aktuálne otázky pastorácie vo svetle trinitárnej ekleziológie, in: *Studia Theologica seepusensia* Nr. 2, Aktuálne otázky pastorácie, Zborník prednášok katedry pastorálnej teológie, Spišské Podhradie – Spišská Kapitula 1998, s. 86.

Slovensku je to povšimnutia hodný hlas. Ak takýto hlas bude ďalej silnieť, prispeje k väčšiemu oceňovaniu participátorských riešení ľudských situácií v cirkvi i spoločnosti pred autoritatívnymi a dôsledkom toho bude zníženie okruhu tých, ktorí modloslužobne túžia po autoritárskych riešeniach v tomto stredoeurópskom priestore.

V úvahách o úlohe farára pri obnove cirkvi sa dostáva veľkej pozornosti osobe a rozvíjaniu osobnosti farára. Osoba farára sa akoby stávala dôležitou teologickou kategóriou. Ide o rozmer ľudskej zrelosti, o duchovnú a vzdelanostnú úroveň i prakticko-teologickú erudíciu. Tento trend badať bez ohľadu na konfesionálnu príslušnosť. Na Slovensku o tom svedčí dizertačná práca Tomáša Galisa z rímskokatolíckej cirkvi, ktorá sa venuje permanentnej formácii kňazov vo svetle exhortácie pápeža Jána Pavla II. „Pastores dabo vobis“. Je budovaná na autorite cirkevných dokumentov rímskokatolíckej cirkvi tohto storočia a dokumentovaná teologickou literatúrou. Ide jej o tematiku kňazskej výchovy, ďalšieho vzdelávania a duchovného rastu. O tomto formačnom procese hovorí Galis takto: „Formačný proces, popísaný v exhortácii ako ‚maturazione – dozrievanie‘ spojené so stálym ‚conversione – obrátením‘ osoby, je proces stáleho rastu, ktorý spočíva v prehlbovaní všetkých formačných rozmerov – ľudského, duchovného, intelektuálneho a pastoračného. Začal sa síce v počiatkovej formácii už v seminári, ale svojou kontinuitou má byť zavŕšený vo ‚vnútornej jednote‘ permanentnej formácie, ktorá bude požehnaným ovocím pastoračnej lásky“.⁴

Dôraz na rozvoj osobnosti farára, jeho duchovný rast a celoživotné vzdelávanie má svoje presvedčivé biblické zdôvodnenie a je staronovou vecou. Jej naliehavosť a hĺbka sa otvára silne dnes na pozadí celospoločenského pohybu a stáva sa novou vecou v súvislosti s neustále sa zvyšujúcimi nárokmi na profesionálnu i osobnostnú kvalifikáciu na zvládanie stále zložitejších procesov pri rozvoji ľudskej spoločnosti i mapovaní možných nebezpečenstiev a rizík. Do určitej miery novou vecou je silný dôraz na ľudskú dimenziu kňazskej služby, ktorej sa predtým nevenovala taká veľká pozornosť. Nakoľko máme brať vážne položitom vyslovovaný nárok, že „poľudštenie farára nás ešte len čaká“ a nakoľko nás nemusí znepokojovať, nemôžeme všeobecne rozhodnúť. V každom prípade je to oblasť, ktorá je dnes veľmi silno vnímaná a morálna i osobná integrita nositeľa kňazského úradu, jeho ľudský prístup, schopnosť empatie, schopnosť spoluprežívania

⁴ Galis, Tomáš: Permanentná formácia kňazov vo svetle „Pastores dabo vobis“, ed. Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, Banská Bystrica – Badín 1998, s. 167.

radostných i bolestných chvíľ iných ľudí, rozhoduje často o tom, či sa mu podarí priblížiť ľuďom evanjelium Ježiša Krista. Tento rozmer sa pokúsil zapracovať do teologického myslenia pastorálny pohyb, ktorý má svoje počiatky v USA v polovici nášho storočia. Inšpirátorom a formovateľom sa stal Carl Rogers s nedirektívnym prístupom svojej psychoanalytickej metódy a zameraním na posilňovanie a rast osobnosti klienta z jeho vlastných vnútorných síl. Táto i iné psychologické metódy môžu prispieť k lepšiemu sebazoznaniu farára, k zlepšeniu jeho komunikačných schopností, k priblíženiu sa k druhému človeku. Je potrebné však vidieť aj ich hranice. Úplné prispôbenie sa „psychologickej Vulgate“,⁵ kedy sa slovo Božie ako prameň poznania a formovania ľudského života dostáva až na druhé miesto a všetko ako keby malo najprv prejsť psychologickou mriežkou, by bolo druhým neprijateľným extrémom a poplatnosťou dobe.

Preto jedným dychom je potrebné hovoriť o ďalšom rozmere, o duchovnej dimenzii sýtenej z jadra evanjelia. Starostlivosť o vlastnú spiritualitu je potrebné podporovať aj preto, že dnes sa do popredia pri plnení kňazského poslania dostávajú otázky duchovného vedenia, otázky spirituálneho prejavovania sa farára. Pri výchove farárov v tejto oblasti je veľký nedostatok. U farára sa očakáva prežitá náboženská a duchovná skúsenosť, nielen vedomosti o náboženských veciach a potom je tu silné očakávanie, že farár pomôže ľuďom nachádzať cestu k spiritualite z ich vlastného životného kontextu. Aby to dokázal, musí sám duchovne žiť. Ani dnešný hektický a rozptyľujúci spôsob života by farárovi nemal znemožňovať nachádzať si pre seba pravidelné chvíľky stíšenia sa pred Bohom a to v samote, spolu so svojou rodinou i v spoločenstve ordinovaných bratov a sestier na načerpanie potrebnej sily pri plnení kňazského poslania. Pre praktizovanie zbožnosti sa pre evanjelických farárov nedajú vypracovať presné návody na spôsob katolíckeho breviára, ale každý by si mal uvedomiť, že pri všetkej rozmanitosti je potrebná určitá pravidelnosť v praktizovaní osobnej zbožnosti. Biblia, pieseň a modlitba boli, sú a budú vždy tými prostriedkami, ktorými sa môže duchovný život formovať a prehľbovať. Bibliu farár nemá používať len inštrumentálne ako inšpiračný zdroj pre odovzdávanie posolstva iným, ale aj sám má z nej ustavične čerpať a žiť z centrálnej zvesti evanjelia. Nábožná pieseň ho spája s predošlými generáciami v oslavovaní Boha i so spoločenstvom Božieho ľudu dnes. Modlitba mu umožňuje teologicky i duchovne žiť a správne pristupovať k Pánu Bohu.

⁵ Winkler, Eberhard: *Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora*, Neukirchner Verlag 1998, s. 159.

V nedávnej externej prednáške o osobnosti kňaza-kazateľa pre evanjelických teológov v Bratislave farár s dlhoročnou praxou Dušan Albíni, predstaviac duchovnú činnosť kňaza v úzkej súvislosti s jeho osobnosťou, o modlitbe povedal: „Žiadna činnosť kňaza v jeho povolaní nie je dôležitejšia ako modlitba a živé úsilie prísť tak blízko Boha, že sa stane životom v našom vlastnom žití. Najväčším nebezpečenstvom pre kazateľa je to, že stále hovorí o Bohu a zabudne hovoriť s Bohom. Sám musí nabrať výživu pre svoj duchovný rast a prehĺbenie, ak chce dať čosi druhým. Nemôžeme sa starať o druhé duše a svoje zanedbávať. Musíme ísť do samoty s Bohom.“⁶ Dôležitá je i účasť na duchovných cvičeniach ako i nájsť si osobného spovedníka, dôverného priateľa pre otázky vlastného duchovného života. Žiť z Ducha sa v tomto bezduchom svete stáva pre duchovného nevyhnutnou podmienkou. Už sa nemôže spoliehať na vonkajšie spoločenské opory a prostredie ako v minulosti, ale iba na moc viery a silu Ducha.

Okrem prehlbovania duchovnej dimenzie zostáva pre farára ako úloha pre súčasnosť i budúcnosť pracovať aj na rozširovaní intelektuálneho poznania. Dôležité je udržiavať neustály kontakt s najnovším teologickým pohybom, ale je potrebné držať krok s poznávaním aj tých vecí, ktoré hýbu životom celého ľudského spoločenstva, či sa to týka skvalitňovania života alebo jeho ohrozenia. Viest dialóg so svetom a primerane dnešnému svetu zvestovať i obraňovať evanjelium môžu dokázať len intelektuálne dobre pripravení ľudia. Staré heslo, že dobrý kňaz sa do smrti učí, naberá na ešte väčšej intenzite a naliehavosti.

Pri obnove cirkvi dnes má veľký význam v spojení s predchádzajúcimi dôrazmi aj zoznamovanie sa s novými vecami z praktickej teológie, osvojovanie si nových metód práce pri budovaní cirkevných zborov i poznávanie pastoračnej situácie, aby sme mohli na ňu primerane reagovať. Táto situácia si vyžaduje nový prístup a tak ako súčasný obraz role pre farárske povolanie, ktorý vychádza z komunikácie evanjelia, ponúka sa obraz nadšeného sprievodcu na ceste.⁷ V mnohých príspevkoch teológov i farárov sa hovorí o tom, že v dnešnej dobe je potrebné ísť za ľuďmi, sprevádzať ich, byť im k dispozícii, kráčať spolu s nimi. Tradičný obraz pastiera, ktorý vedie svoje stádo, je vystriedaný obrazom sprievodcu na ceste. Aj učenici kedysi šli za ľuďmi so zvestou spásy a chvíľu ich sprevádzali. Vidíme to na Pavlovi alebo Filipovi, ktorý sprevádza komorníka kráľovnej Kandáces až kým nedôjde

⁶ Albíni, Dušan: Osobnosť kňaza-kazateľa, in: *Evanjelický teológ*, časopis študentov evanjelickej teológie, ed. Spolok J. M. Hurbana pri EBF UK, Bratislava, 2/1999, s. 6.

⁷ Busch, A. S. Bernd: *Zwischen Berufung und Beruf*, Leipzig, Evangelische Verlaganstalt 1996, s. 310.

k viere a nejde radostne svojou cestou. Aj dnešná doba čaká na hodnoverných a nadšených svedkov, na presvedčivé osobnosti. Očakáva sa od farára, že bude dobrým spirituálom, preto je potrebné poznať aj rozličné formy spirituality a klášt dôraz na rozvoj osobnosti. Významne v tomto ohľadu pomáhajú pri formovaní osobnosti farárov aj tzv. klinické semestre pre teológov i sebazpoznávanie za pomoci supervízorov, ako veľmi účinného spôsobu získavania spätnej väzby pre výkon pastorálnej činnosti. Tam sa odhalí, ako ho vnímajú iní ľudia, ako na nich pôsobí, čo sťažuje jeho komunikáciu s ľuďmi, ako sa dokáže večiť do polohy iných ľudí, ako nadväzuje kontakty, či dokáže nerušene počúvať atď. Môže si tak precvičiť a preskúmať tie vlastnosti, ktoré napomáhajú autentickej komunikácii s druhými. Prejaví sa to pri vykonávaní pastorálnych návštev, na ktoré sa dnes kladie mimoriadny význam. Prejaví sa to pri kauzálnych príležitostiach, ktoré ešte stále predstavujú veľmi dobrú príležitosť pre kontakt a zvest' evanjelia aj ľuďom, ktorí nepatria k jadrú zborov. Práve oni potrebujú stretnúť sa so zrelou ľudskou osobnosťou, ktorá by im svojimi nedostatkami neprekážala, ale umožňovala bližšie sa dostať k evanjeliu. Duchovne i ľudsky zrelá osobnosť farára má veľký dopad pri práci s konfirmandami, kde prieskumy ukazujú, že spôsob komunikácie farára zostáva najdlhšie pôsobiť vo vedomí konfirmandov. Duchovne i ľudsky zrelá osobnosť dokáže nekonfliktne spolupracovať s ostatnými a vychovávať si spolupracovníkov, na čo dnes treba klásť veľký dôraz pri obnove cirkvi. Duchovné skúsenosti laikov i priamy styk a poznanie sveta nimi sú pre budovanie cirkevných zborov i misijné pôsobenie vo svete nevyhnutnosťou. A tak môžeme povedať, že dnešná doba signalizuje jasnú potrebu dynamického a kooperatívneho vykonávania kňazského úradu, kde osobný a iniciatívny prístup vyznavačsky profilovaného farára bude hrať stále väčšiu úlohu.

OBHAJOBA THEOLOGICKY ODPOVĚDNÉHO SYNKRETISMU

Walter J. Hollenweger

AN APOLOGY FOR THEOLOGICALLY RESPONSIBLE SYNCRETISM

The refusal of religiosity and of other religious traditions on the grounds that we want to evade syncretism is one of the mistakes of modern theology and its mission strategies. In fact we observe the syncretism of others and are unaware of our own syncretism. Different forms of the Pentecostal movement are evidently using syncretistic methods and they are effective in terms of mission. It is necessary to ponder which forms of syncretism are unacceptable and which are theologically responsible. Examples of theologically responsible use of other religious traditions are found by the author in the appropriation of the Babylonian traditions in the Old Testament or the hymn Colossians 1,15–20 in the New Testament. Our present European „culture of economics“ includes a number of religious elements and it is frequently idolatrous. Are we able to raise the question consequently of whether a theologically responsible syneresis between Christianity and free-market economics can exist?

Když W. J. Hollenweger psal dějiny letničního hnutí (Enthusiastisches Christentum), věnoval tento objemný svazek letniční církvi, která jej naučila Bibli milovat, a reformované církvi, která jej naučila Bibli rozumět. Bývalý letniční kazatel vystudoval teologii a stal se později sekretářem Světové rady církvi v oddělení misie a evangelizace. Odtud přešel na universitu v Cambridgi jako profesor praktické teologie, než se opět vrátil do Švýcarska.

V září 1997 se konala v Praze konference letničních a charismaticky orientovaných křesťanů, kde profesor W. J. Hollenweger přednášel širokému spektru posluchačů od pravoslavných a katolíků až po letniční. Jeho přednášku přinášíme v českém překladu.

Jihoafriický misiolog Willem Saayman popisuje misijní situaci v Rusku. Jeden z jeho postgraduálních studentů, v Rusku narozený evangelikální protestant Peter Penner (etnický Němec), odpovídá na otázku jednoho ze svých examinátorů „Jak by Rusové obecně reagovali na cizí misionáře přicházející jim pomoci?“ stručným a prostým vyjádřením: „To závisí na tom, jak přijdou“.

Vskutku to závisí na tom, jak přijdou. Neměli by například ignorovat, že už před Gorbačovem bylo v Rusku víc křesťanů než členů komunistické strany – a to po téměř jednom století státem řízené atheistické propagandy. Neměli by „se přibližovat k ruským lidem jako by neexistovalo tisíc let

křesťanských dějin a chtějí evangelizovat, aniž by se učili rusky“. Vskutku „někteří cizí misionáři pracují, jako by před námi nebylo nic“! To je zcela nepřijatelné tím spíš tam, kde náboženské a kulturní oblasti jsou tak naprosto spleťtí jako v Rusku. Neexistuje cesta k reevangelizaci Ruska oddělené od ruské pravoslavné církve – to je závěr zkušených protestantů Reimera, Pennera a Müllera.

Protože ruské církve (protestantské a pravoslavné) jsou velmi chudé, existuje vážné nebezpečí růstu „nových závislých tříd tzv. „rýžových křesťanů“. Zde by nás měla varovat různá výstražná znamení v dějinách misie.

Existuje však též problém, že ruská pravoslavná církev se pokouší stát novou státní církví. Na druhé straně protestantské církve jsou rozdělené a stále víc se dělí. Jen v Petrohradě existuje již aspoň šest různých protestantských seminářů a biblických škol. Některé mají velmi slabý vztah k Pravoslavné theologické akademii. Saayman dochází k závěru: *První svět se asi velmi málo poučil ze zkušenosti více než dvou století totální misie Třetího světa. Je ještě přijatelné na konci 20. století formulovat misijní politiku o čajových přestávkách mezi evangelizačními akcemi? Není naléhavě nutné oživit volání po upraveném moratoriu západních misí ve Třetím světě právě tak jako v (bývalém) Druhém světě? ... „Moratorium“ nechápu jako zastavení misie vůbec, ale jako zastavení toho, jak se dělala dosud a začátek zcela nového způsobu.* (W.Saayman)

To, co následuje, je pokus theologicky promyšlet tento odlišný způsob. Proto převedu Saaymanovu alarmující analýzu do theologického jazyka. Co vidíme v Rusku – a jistě i v jiných částech světa – je konflikt mezi různými druhy křesťanského synkretismu. Západní misionáři předkládají západoevropsko-křesťanský nebo americko-křesťanský synkretismus. Tento cizí synkretismus naráží na domorodý rusko-křesťanský synkretismus. Všichni jejich představitelé nalézají průkazný text v bibli, jímž se pokoušejí prosadit sebe jako pravou církev a prohlašují ostatní církve za synkretistické. Je to naivní, ale velmi běžný způsob vidění věcí. Zapomínáme, že všechny křesťanské církve jsou definovány synkretisticky. Problém je pouze v tom, že nevnímáme svůj vlastní synkretismus. Leonardo Boff má jistě pravdu, když píše, že „křesťanství je synkretismus par excellence“.

Křesťanství je synkretismus par excellence

Není např. pochyb, že různé formy pentecostalismu jsou synkretistické: transformace šamanismu v korejském pentecostalismu, černé a africké kořeny v americkém pentecostalismu, afrikanizace křesťanství v zairském

kimbanguismu a v jihoafrickém sionismu, vykopávky staromexických kulturních prvků v mexickém pentecostalismu, integrace lidového náboženství v chilském pentecostalismu aj.

Takové jsou všechny formy křesťanství na Západě. Otázkou není „synkretismus ano či ne“, ale jaký druh synkretismu. Připomeňme si příklad exilu. Izraelci přišli do Babylona s teologií jahvisty. Přinesli si nomádské náboženství, které se v novém kontextu rychle stalo nefunkčním. Pro pochopení této situace si můžeme představit tři strany:

První byla strana náboženství starých časů. Ti říkali: „Bylo-li dost dobré pro Abrahama, je dost dobré i pro nás. Víme, že svět je oáza, jak je psáno v našich svatých knihách. Jahve nás vyvedl z Egypta. Co říkají Babyloňané je nejtemnější pohanství.“

Druhá byla strana babylonofilních Židů. Ti říkali: „Snad nás kdysi dávno Jahve zachránil z Egypta, ale nyní je přemožen. Chrám je zbořen. Aristokracie byla zavlčena do zajetí. Zachránili jsme pár zbytků našich starých dokumentů. Desatero? K smíchu! Babyloňané je mají také a v aktuální verzi. Babylon je vítězná kulturní a vojenská velmoc. Jejich věda vysvětluje svět.“

Třetí strana byla v menšině. Je zachycena Ezechielem, některými autory žalmů a především kněžským kodexem (P). Ti říkali: „My se nepřeme s Babyloňany o původu a podobě světa. Snad mají pravdu. Jen by měli být trochu důslednější a trochu kritičtější, protože neexistuje důkaz o bohyni Chaosu, jak tvrdí. Voda, která obklopuje svět, není bohyně, ale pouhá H₂O. Slunce a měsíc nejsou bohové, jsou to lucerny. Krev není krev boha, jak říkají Babyloňané. To vše jsou biologické a fyzikální jevy. Jsou to věci, nikoli bohové. A fungují podle Božího zákona. Jsou jím stvořeny, ale nejsou s ním totožné.“ Vskutku tyto pohledy jsou základem našich přírodních věd. Neboť pokud je Měsíc bohem, nemůže po něm chodit člověk. Pokud voda je bohyně, člověk ji nemůže podrobit elektrolýze. Jsou to věci, a proto jsou otevřeny lidskému zkoumání a manipulaci. Že toto pojetí přírody má též stinné stránky, je jiná otázka.

Je jasné, že Židé by byli v Babyloně zmizeli, kdyby byly existovaly pouze první dvě strany. My vděčíme třetí straně, že biblická tradice mohla pokračovat. Je to příklad theologicky odpovědného synkretismu. Takových synkretismů najdeme v Bibli víc. Chrám byl např. vybudován podle kenaánských plánů kenaánskými řemeslníky a architekty. Pouze tam, kde v kenaánském chrámu stála modla, tam byla schrána a desky přikázání, znamení Boží smlouvy s jeho lidem.

Obrátíme-li se k Novému zákonu najdeme též druh synkretismu. Matouš byl dost odvážný, když řekl, že mágové (ne králové) našli svou cestu k Ježíšovým jeslím na základě své pohanické astrologie, zatímco čtenáři

Bible v Jeruzalémě se pokoušeli zabít malého Ježíše. Matouš mohl být pouze rád, že své evangelium nemusel předložit theologické komisi ke schválení. Kdyby byla existovala, byl by propadl.

Jak později uvidíme, ani Pavel se neostýchal použít synkretismus. Jeho slavná 1Kor 13 je koláží soudobých lidových náboženských výroků (jak můžeme zjistit v některých kritických komentářích). V celé kapitole Krista ani nezmíní. Křesťanskou se tato kapitola stává zařazením v 1. Korintským. Lidový tón v 1K je snad i důvod, proč si ji tolik snoubenců vybírá jako svatební text.

Stejný postup používají naše moderní církve, ať už katolické, protestantské nebo letniční. I ony jsou příkladem synkretismu. Od Tomáše Aquinského jsme přijali metodu pohanského filosofa Aristotela, a to zejména evangelikálové, když říkají, že všechna ustanovení bible musí být harmonizovatelná, aby byla pravdivá. Předpoklad, že logická shoda je znamením pravdy, není biblický, ale aristotelsko-filosofický pohled. Na našich universitách a biblických školách fungujeme podle zákonů souvislosti a logiky, jinak bychom nemohli zapadnout do této kultury. Nieméně je to až fatální, myslíme-li si, že naše formy myšlení jsou myšlení samo. Zapomínáme, že existují kultury (např. čínská, hebrejská nebo staromexická), které se neřídí podle Aristotela a považujeme svou formu myšlení za pravdu samu. Kromě toho denně zakoušíme, že někdo může být nedůsledný a přece spolehlivý. Zeptejte se na to nějakého ženatého muže nebo provdané ženy. Existují osoby zcela důsledné - fungují jako počítače - a přesto dokázaly být nespolehlivé. Tak je to s biblí. Bible je spolehlivá, ale nedůsledná.

Je též známo, že naše obřady a slavnosti (Vánoce a Velikonoce) s sebou vlečou velké dědictví z naší pohanské minulosti. Mysleme na naše svatební obřady a pohřby. I ty se vrací k pohanským vzorům. První křesťané nekonali pohřební průvody. Ani ve snu je takové věci nenapadly. Říkali: „Ať mrtví pochovávají své mrtvé!“ Kristus zrušil vzkříšením každický pohřeb, jemuž byl přítomen. Z toho nevyvozují závěr, že by pastoři museli křísit mrtvé místo pohřbívání. Nutné je přizpůsobení nové situaci, to je theologicky odpovědný synkretismus. My už delší dobu nečekáme parusii v příštím okamžiku jako první křesťané. Proto se od nás vyžadují jiné formy svědectví.

Náboženství je věc budoucnosti

Před lety nám slibovali totálně sekularizovanou budoucnost. Opak je nyní pravdou. Jsme zaplavováni jednou náboženskou vlnou za druhou. „Nemůžeme být nevěřící... Máme-li pronést to, co nám bylo svěřeno, atheismem,

musíme být hluboce náboženští.“ (E. Lange) Žádná theologická diskuse nemůže odstranit tento fakt. Náboženství je součástí lidství. Proto je třeba náboženstvím se zabývat stejně jako dary stvoření, řemeslem a obchodem, erotikou a přátelstvím. Mysleme na zmatek, jaký vyvoláváme v lidech, kteří prodělali náboženské nebo parapsychologické zkušenosti. Theologové věří, že jsou kompetentní v otázkách ekologie a ekonomiky, v politice a psychologii. A je to správné, že přispívají k těmto otázkám, ač by jim slušelo trochu víc skromnosti. Ale není správné odmítat spolupráci v oblastech, kde bychom měli být experty, v oblasti náboženství. Není to vina pastorů, ale naší theologické výchovy. V ní je tabuizováno hlavní téma živě prožívaného náboženství. Tady jsme nepochopili Karla Bartha. Barth řekl, že kdyby psal svou Dogmatiku znovu, činil by to v dialogu s velkými světovými náboženstvími. Zase by ovšem došel k christologicky soustředěné theologii, ale jeho partnery rozhovoru by nebyli jen Augustin, Luther a bible, ale též Buddha, Mohamed, indická náboženství a nově se objevující náboženství lidová.

Důvod, proč zde pastoři selhávají, je v tom, že nedovedeme artikulovat naše náboženské zkušenosti. Není pravda, že duchovní jsou nevěřící. Ale je pravda, že jsou v zajetí tzv. učené kultury, která dovede mluvit veřejně o čemkoli, dokonce i o nejintimnějších věcech, ale ne o vlastní náboženské zkušenosti. To je příčina, proč si lidé myslí, že jsme nevěřící. Není divu, že náboženství si hledá prostor mimo církev, že všude vytváří vlastní organizace.

Ti, kdo mají náboženské sny, nejdou za pastorem, ale za psychiatrem nebo za samozvaným guru ze zámoří. Ti, kdo touží po náboženské zkušenosti, po vedení ve svém životě a po společenství, jdou do charismatických modlitebních skupin, do skupin biblického studia nebo do třídy jógy. Konají pouť do Taizé, do indického ašramu, k filipinským zaklínačům nebo na německý Kirchentag. Ale ani je nenapadne jít do nejbližšího farního sboru. „Mezi všemi mými pacienty pod 40 let nebyl nikdo, jehož problém by vposledu nebyl náboženský“, říká Carl Gustav Jung.

To platilo i pro bývalé komunistické země. Řekl jsem, že před Gorbačovem bylo v SSSR víc křesťanů než členů komunistické strany. V Číně se církev ztrojnásobily od té doby, co museli odejít misionáři. Jedna věc je jistá: náboženství nevyhyne. Je jen otázka, v jakých bude službách. Bude sloužit žízni po seberealizaci, po vnitřním míru moderních západních lidí? Ti hledají inspiraci v drogách, v exotických chutích, v mimořádných obrazech a zvucích, v reinkarnacích do dřívější existence, v terapiích a v nových vzrušujících pocitech. Člověk, který dovede „prodat“ pocity, jde na dračku. Dávno už není hanbou ztratit majetek, ale je hanba nepokusit

se obléci do nejnovější náboženské módy. Harvey Cox to nazývá „duchovní nenasytostí“. V minulosti se cestovalo do Afriky, dnes se dělají výlety do transcendence. Po komercializaci sexu nyní vyhlížíme komercializaci náboženství.

Náboženstvím se dá vydělat spousta peněz, a nejen v Americe. Klienti dodávají obojí: peníze i surovinu. Databanky obchodníků elektronické církve jsou prodávány a nájímány politickými organizacemi a komerčními podnikateli.

Je jasné, že církve protestují proti tomuto náboženskému pleveli, proti banalizaci Svatého, proti komercializaci náboženství oprávněně, ale bez úspěchu. Pastoři nedovedou bojovat proti nadnárodnímu podnikání s náboženstvím. V této věci je nadevše pravdivé: Nejlepší kritika falše je pravdivá praxe.

Otázka zní: Co by měla církev dělat proti náboženskému boomu? Nejnadnější a finančně nejlepší způsob by byl změnit církev ve vysoce organizovaný komplex náboženského průmyslu se supermarkety ve všech velkých městech. Člověk by tam mohl kupovat podle chuti náboženské zkušenosti, terapie, meditace a – proč ne? – extatické zkušenosti a chvilkové obecenství. Pak by úlohy byly jasné, účetnictví by bylo v pořádku a postavení ve společnosti nepopíratelné. Tato přímá kapitulace před náboženským trhem však je theologicky neodpovědným synkretismem. Ale stejně neodpovědná je tvrdohlavá opozice: Kdo chce náboženství, musí je kupovat v tom balení, v té kvalitě a v té ceně, které nabízíme. Tento postoj je možný jen tam, kde církve mají monopol na náboženském trhu. Ten čas je definitivně za námi.

Důležitější než argument trhu je argument biblický. Nezapomínejme na naši kritickou a prorockou úlohu v theologicky odpovědném synkretismu. Domnívám se, že bychom jeho výzvu měli přijmout, ale takovým způsobem, že zůstane jasné, že Bůh je něco odlišného od naší zkušenosti s Bohem a že naše transcendence je něco jiného než výlet do transcendentna.

Příkladem pro takový synkretismus jsou pisatelé bible, ale ne tak, že řekneme: V Novém zákoně nejsou pohřby, nejsou vojenští kaplani, nejsou Nedělní školy, není křest nemluvnat, nejsou vánoční stromky, není učení o Trojici, nejsou kostelní zvony, tedy to vše je falešné. Ale tak, že se budeme ptát: Jak se pisatelé bible vyrovnávali s náboženským kontextem své doby?

Totéž platí pro náš dialog s lékařstvím, s vědou, s lidovými náboženstvími a stejně i s vlastenectvím. Bibličtí autoři pouze zřídka popírali relativní pravdu jiných světových názorů kolem sebe. Převraceli je však, sesazovali je s trůnu jejich absolutních stanovisek (to by se mělo dnes aplikovat na

lékařství, ekonomiku a vědu). Uznávali je jako věci stvořené Bohem; věci nejsou bohové. Uvědomovali si, že vše je částí Božího stvoření. To je důležitý misiologický pohled. Misionář, odmítající mluvit čínsky, není misionář, ale evropský propagandista. To znamená, že není jen jeden synkretismus, ale mnoho synkretismů, závislých na partnerech, s nimiž hovoříme. Konec konců máme čtyři evangelia, která vznikla v různých kulturách a situacích. Tyto různé synkretismy nyní prozkoumejme na konkrétním příkladu.

List Koloským je příkladem theologicky odpovědného synkretismu

Cituji hymnus v Kol 1,15–20 bez výkladů a úprav autora: On je obraz (EIKÓN) Boha neviditelného, prvorozený (PRÓTOTOKOS) všeho stvoření, neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi, viditelné i neviditelné. Všechno je stvořeno skrze něho a pro něho. On předchází všechno, všechno v něm spočívá. On je hlavou těla. On je počátek (ARCHĚ), prvorozený z mrtvých – takže je to on, jenž má prvenství ve všem. Plnost sama (PLÉRÓMA) se rozhodla v něm přebývat, aby skrze něho a v něm bylo směřeno všechno, co jest, jak na zemi, tak v nebesích.

To je citát z „Chorálního Nového věku“ koloské církve. Tento hymnus byl zpíván církví v Kolosách k počtě božské hlavy, přítomné v celém kosmu (On je hlavou těla). Pro koloské křesťany to byl jistě Kristus, ačkoli není v hymnu nikde zmíněn. Asi to kdysi byl hymnus nekřesťanský. Nyní je zpíván lidmi, pro které svět, tělo kosmu, je roztržen. Proudny harmonie jsou rozladěné. Kosmos je ve sporu sám se sebou a musí být smířen. I sama existence kosmu je v sázce. Boj přírodních živlů navzájem proti sobě se projevuje v katastrofách a hrozí, že povede k totálnímu kolapsu celého světa. Lidé jsou obětmi tohoto roztřeseného světa. Cítí se vězni přírody, která je ve zmatku.

Známe literaturu Nového věku z té doby. Je plná drásavých stížností na žalostnou existenci člověka. Člověk je vůči ní bezmocný. Slavný žal Naasenů – je to pohanský hymnus – si stěžuje: *Duše je jako plachá zvěř, stále na zemi lovená přísnou smrtí, dokazující svou moc nekonečně dlouhým honem. Dnes jsi v říši světla, zítra skleslý v trápení. Otče, shlédni dolů a žehnej to bolestné bytí, jak se toulá daleko od domova, bezcenně truchlíc. Chce uniknout trpkému chaosu, ale nezná žádnou cestu ven.*

Lidé toužili po spáse světa, po osvobození z kosmických sil, jež je mučily. Kolosští křesťané odpovídali: Náš Kristus přemohl tyto síly, vrátil mír kosmu, zabil smrt. On je vládnoucí podstata, udržovatel kosmu, vládce a kníže jeho nevypočitatelných sil. Vše v něm spočívá (Kol 1,17). On je

mistr, hlava tohoto kosmického těla. Taková je situace v Kolosách. Jak reagoval autor listu Koloským? Pro stručnost ho pojmenuji Pavel. Co činí Pavel s tímto textem?

Předeevším přijme mýtický a pro něj cizí jazyk – velice odlišně od mnoha dnešních theologů. Pokusí se odpovědět jazykem Koloských a vyrovnává se s tímto populárním náboženstvím Nového věku v kancionálu Koloských. Současně podstatně koriguje toto populární náboženství svou interpretací a změní interpretaci i tím, co přidá ke konci hymnu. Tři příklady:

Kolosští zpívali: Kristus je hlava kosmického těla. Pavel koriguje: Kristus je hlava těla. Ale tělo není, jak se domníváte, svět. Tělo, to jsou lidé. Tělo jste vy, Kolosští. Tělo je církev (připojí: ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ). Skrze vás, Koloské, Kristus uskutečňuje své řízení - nečekané tvrzení o malém počtu křesťanů v Kolosách, o malé nedůležité sektě v Římské říši.

Kolosští zpívali: Kristus smířil kosmos a síly, lidi a mocnosti svým vzkříšením. Pavel přidává: Jistě, on je prvorozený z mrtvých a smířil nás svou obětí na kříži (1,22). To je masivní formulace, která by měla ujistit, že prvorozený všeho stvoření, obraz Boha neviditelného, je též, který zemřel bídnou smrtí na kříži v daném čase na daném místě. Není pouhým principem, kosmickou mocností, která operuje ve světě. On je též historickou osobností.

Kolosští zpívali: Chaos v kosmu musí být přemožen. Něco se musí stát s tímto světem. Pavel odpoví: Jistě, náš svět je nemocný a musí být uzdraven, ale k uzdravení nedojde tajemnými kosmickými mocnostmi, ale lidmi, kteří následují toho jediného, který zemřel na kříži, to znamená smířenými a smiřujícími lidmi.

Co tu činí Pavel: Přijímá synkretismus Koloských a transformuje jej v theologicky odpovědný synkretismus. Socializuje jejich synkretismus (lidé, ne mocnosti). Synkretismus Nového věku není ponechán ve své „nádherné izolaci“. Pavel přesně a podrobně zmiňuje, co je pod panstvím Kristovým. Už tento konkrétní seznam objasní, že trůny a panstva, mocnosti a vyzařování – zákony ekonomiky a technologie, ale též paprsky hvězd, krystalů atd. – nemají už hrát tutéž roli, jakou hrály až dosud v Kolosách. Vůle tohoto Pána vládnout nade vším zahrnuje život těch, jimž je list psán. Proto Pavel nemůže hovořit nehistoricky. Ba co víc, autor musí mluvit o sobě. Kristova moc, která proniká celý svět, není mysteriálně kosmická moc, ale moc slova a života apoštola, který plní svou službu ve stínu kříže, a to znamená v potu a mraze, v hladu a žízni, v ranách a posměchu – takto kráčet cestami Římské říše.

Theologicky odpovědný synkretismus zakotvuje koloský synkretismus Nového věku ne v mýtu, ale ve skutečnosti kříže. Pavel ovšem ví, že

Evangelium znamená též osvobození z kosmických mocí. Ale mýtickou poesii nahradí skutečnou událostí kříže.

Podobně se musíme vyrovnávat s moderním synkretismem ekonomické kultury

To co následuje, je založeno na práci Jane Collierové, profesorky ekonomie na universitě v Cambridgi, která pod mým dohledem psala doktorskou disertaci na téma: Mohou ekonomové konvertovat? Konverzí nemínila jen náboženskou zkušenost, ale následný kognitivní proces.

Collierová byla zklamaná, že církevní vůdcové stále argumentují morálkou, když v televizi komentují ekonomiku, místo aby napadali technické argumenty ekonomů: užívají svůj jazyk místo jazyka ekonomů. Morální argumenty jsou v tomto případě nedůležité, protože ekonomové říkají: mechanika ekonomiky je dána. Ať se nám to líbí nebo ne, Temže teče dolů do moře. Žádný argument, ani theologický ani morální, nemůže změnit tento přírodní zákon. Tak je tomu i se svobodným trhem. Ten funguje podle daných zákonů.

Místo morálních argumentů použila tento technický argument: Ekonomie není neutrální věda, informující nás o mechanismu ekonomiky. Užívá skryté a otevřené předsudky a hodnotové soudy. Tyto hodnotové soudy Collierová nazývá „ekonomickou kulturou“. V našem biblickém příkladu by odpovídaly trůnům a mocnostem, kosmickým silám vesmíru. Collierová dokazuje, že tyto hodnotové soudy fungují pouze se sekulární vírou, pro kterou se rozhodnu. Její zklamání z církevních představitelů bylo založeno na faktu, že vždy argumentovali eticky, místo aby ekonomiku volali k vědecké poctivosti. Nemůžeme očekávat, že ekonomové jsou morální, ale můžeme od nich očekávat, že jsou dobře poučení.

To Collierová činí ve svém díle. Zůstává přísně v oblasti ekonomie a ukazuje, jak její všechna tzv. vědecká rozhodnutí jsou vždy též určována vírou, pro kterou se rozhoduje. Přesvědčivě ukazuje, že ekonomická kultura je systém víry. To je právo ekonomů, jinak nemohou fungovat. Měli by však svou zvolenou možnost nazývat zvolenou možností a nikoli daným zákonem.

V kapitole o konverzi Collierová ukazuje, že existují jiné zvolené možnosti pro ekonomiku, totiž ty, které „nevěří“ v moci a trůny a počítají s tím, že Kristus jim odňal jejich moc. Zde máme theologicky odpovědný synkretismus. Bohové kapitalismu nejsou popření. Světový názor ekonomie není a priori popřen. Collierová neříká: Váš mechanismus a vaše síly nejsou v bibli, proto neexistují. Říká však zaprvé: Ekonomie není – jak říkáte –

objektivní věda, ale zvolená možnost. Že je tomu tak, to se prokáže přesně těmi prostředky, jichž ekonomové užívají. Za druhé, tento obraz světa je otevřen theologicky odpovědnému synkretismu, vidíme-li, že moci a mechanismy neexistují nezávisle, ale patří ke stvořenému světu a proto mohou být zkoumány, měněny a znovu stanoveny. Za třetí říká: Chceme vám ukázat důsledky vašeho systému. Je to skutečně ten nejlepší systém, s jakým můžeme vyrukovat? My theologové nevíme, který systém by byl lepší. Ale dovoláváme se vaší vědecké ctižádosti a říkáme: Nemůžete dokázat, že tyto tzv. zákony existují. To je vaše víra. Jestliže na okamžik tuto víru odložíte, možná přijdete k jinému náhledu.

System záviselící na produkci ohromných přebytků na jedné straně a na hladu na straně druhé, záviselící na stimulování ohromného zbrojního průmyslu, ten jistě nemůže být nejlepším myslitelným systémem. Nemůže to být ten nejlepší systém, jaký lze vynalézt, když nutí dvanáctileté děvčátko napsat tuto báseň:

Jméno mé matky je žal.

V létě se stará o vodu, v zimě se stará o uhlí

a po celý rok o rýži.

Během dne se stará o denní potravu, během noci se stará o své děti

a každý den je naplněn žalem.

Proto mé matce říkají žal a mému otci vzteklý produkt opilství.

A mé jméno je slzy a smutek.

Abych se vrátil k začátku tohoto zamyšlení, zdá se mi, že misionáři ze Západu jsou sotva kvalifikovaní pro misijní práci v Rusku, pokud nepoznají, že jejich vlastní ekonomická kultura je vysoce modlářská, že jejich vlastní církevní formy, jejich vlastní theologie jsou těžce synkretistické. Asi jeden z nejdůležitějších misijních úkolů by byl položit si otázku: Co by bylo theologicky odpovědným synkretismem mezi křesťanstvím a kapitalismem? Až dosud však nikdo tuto otázku nepoložil a to navzdory faktu, že tzv. svobodná tržní ekonomika jistě není ve shodě s učením Krista a jeho apoštolů.

přeložil M. Heryán

ETIKA GENTECHNOLÓGIE Z HLADISKA TEOLÓGA

Igor Kišš

ETHICS OF GENE TECHNOLOGY FROM A THEOLOGIAN'S STAND-POINT Gene technology is one of the most serious challenges of today. It offers great opportunities and brings great threats. If it is not to become a curse it must be intimately connected with ethics. Genetics must become gene ethics. Some theologians condemn gene technology a priori as an interference with the sovereignty of God. But gene technology is a legitimate expression of the human task in the creation if its use is theomorphic, that is, corresponding with God's action in this world. a) God is the preserver of the universe. Therefore, gene technological research must not serve for the destruction of the universe or humankind. b) If gene technological research is to be theomorphic it must be wise. Science must be monitored by a kind of ethics which would not allow the misuse or abuse of science. c) Because God is love every result of gene technological research must be an expression of *humanitas*. d) God is just. Justice cannot allow experiments upon children, convicts or the handicapped. e) God always acts for the benefit of humankind. So must a meaningful gene technology. We are entering a new age of humankind. The answer to the question of whether it will be a golden age or an age of apocalyptic destruction will be given by humankind itself.

Gentechnológia je jedna z najväznejších výziev dneška. Je skokom ľudstva do 3. tisícročia. Jej epochálny význam charakterizuje Barbara Hobomová slovami: „Ak sme boli v minulosti pri evolúcii odvislí len od prírody, teraz rozvojom gentechnológie vzal evolúciu do rúk človek sám“ (Barbara Hobom, *Möglichkeiten, Perspektiven und Grenzen der Gentechnologie*, in: *Genetik und Moral*, hrsg. von Johannes Reiter und Ursel Theile, Mainz, Grünewald Verlag 1985, 28). Je to povedané síce trochu prehnane. Sme totiž naďalej odvislí aj od evolúcie v prírode. A predsa tieto slová ukazujú, že rozvíjaním gentechnológie sa čosi zmenilo na vzťahu človeka a prírody. Človek sa stal v silnej miere formovateľom prírody samej, akým predtým nikdy nebol.

Gentechnológia by mohla byť šancou ľudstva pre budúcnosť. Mohla by sa však stať aj prekliatím ľudstva a ekologickou katastrofou. Preto popri exaktných vedách, ktoré majú v rukách gentechnologický vývoj, ako je biológia, medicína, fyzika i chémia, musia sa k otázkam gentechnológie vyjadriť aj humanitné vedy ako sú filozofia a teológia. Vedecký pokrok musí byť totiž usmerňovaný etikou. Veda musí mať svoju etiku, ak má byť

ozaj požehnaním pre ľudstvo. Musíme sa pýtať, kde sú hranice gentechológie? Smie veda konať všetko, čo je vstave vykonať? Neplatia aj tu svojím spôsobom slová apoštola Pavla: „Všetko je dovolené, ale nie všetko je prospešné“? (1K 6,12). Je všetko, čo je vedecky dosiahnuteľné aj eticky a morálne zdôvodniteľné? Iba ak budeme odpovedať aj na takéto otázky, sa môže stať, že človek nebude obeťou, ale víťazom v tomto mimoriadnom vývoji.

Proste genetika nemôže byť len genetikou, ale musí byť aj gen – etikou. Preto sa k problému gentechológie vyjadrujú aj mnohí filozofi i teológovia.

Cieľom môjho článku nebude natoľko oboznámiť o možnostiach gentechnologických zásahov. Chceme sa skôr zamýšľať nad určením možností a hraníc gentechnologických zásahov ako ich vidím ako teológ, aplikujúc niektoré teologické premisy na otázky gentechológie.

1. *Je gentechológia neprípustným zásahom do Božej zvrchovanosti?*

Keď sa v šesťdesiatych rokoch nášho storočia zjavili prvé väčšie gentechnologické úspechy exaktných vied, teológovia na ne odpovedali spočiatku určitým nepochopením, že ide o zásah do Božej zvrchovanosti. Nechýbali názory, že človek sa chce rovnať Bohu, že ide o ľudskú hybris, pýchu, ktorá chce stavať akoby novú babylonskú vežu a preniknúť až do neba. Teológovia začali biť na poplach, že gentechnologické zásahy sú vyhradené jedine Stvoriteľovi a patria do oblasti Božej numinóznejsvätosti. Sú akýmsi tabu. Nikto nemá právo prenikať do oblasti, ktorú si vyhradil Boh sám pre seba. Ide o veci, ktoré sú intranzitívne na človeka. Človek ako by tu chcel znova jesť zo stromu poznania dobrého a zlého, z ktorého je zakázané jesť. Používajúc grécku mytológiu, ako by tu človek znova chcel byť Prométeom a ukradnúť Bohu to, na čo má právo len Boh. Je to hazardná hra ľudstva. Boh môže odpovedať znovu Pandorinou skrinkou a gentechológia sa môže stať zdrojom skazy. (Martin Honecker hovorí až o možných apokalyptických dimenziách, Honecker: Grundriss der Sozialethik, Berlin 1995, str.106). Človek sa tu chová voči Bohu ako Titan a môže to skončiť ako s Titanicom. Zhruba takéto odmietavé boli prvé reakcie teológov na gentechológiu, ktoré u niektorých teológov pretrvávajú až dodnes. Zračila sa v nich určitá nedôvera časti teológie k akémukoľvek vedeckému pokroku, tak ako ju poznáme už od čias Galileo Galileiho.

Ukázalo sa však, že určité apriorné odmietanie gentechológie niektorými teológmi bolo založené z časti na ich nedostatočnej informovanosti, o čo sa jedná. Iste, že by mohli byť aj také gentechnologické zásahy, ktoré treba považovať za ľudskú trúfalosť a zasahovanie až do Božej suverenity

(napr. gentechnologické projekty o vytvorení podrasu medzi ľuďmi a zvieratmi, ktorí by boli naši sluhovia, alebo projekty na vytvorenie supermanov, ktorí by prekonávali samého človeka. To je v zrejmom rozpore s teologickým učením o dôstojnosti človeka ako aj s teologickým učením o človeku ako korune stvorenia.). Ale v skutočnosti gentechnológia nie je prométeovskou túžbou rovnať sa Bohu (aj keď ju niektorí gentechnológovia sami takto prezentujú, napr. americký gentechnológ Richard Seed v svojich niektorých extrémnych a z hľadiska teológie nezodpovedných výrokoch), ale ide o humánne snahy pomôcť ľudstvu, ktoré sú plne kompatibilné s Božím mandátom daným človeku od Boha pri stvorení byť Božím spolupracovníkom na údržbe stvorenia (Gen 2,15).

2. Človek je Božím spolupracovníkom na dovŕšení stvorenia

Ak chceme teologicky riešiť otázku postoja ku gentechnológii, nazdávame sa, že treba výjsť z teologického učenia o stvorení človeka na Boží obraz. Biblia hovorí: Boh učinil človeka na svoj obraz a na Jeho podobu (Gen 1,26). Človek tým, že bol stvorený na Boží obraz, bol stvorený ako teomorfny. Jeho konanie má byť teda reflexom Božieho konania. Nejde teda v žiadnom prípade o rovnosť s Bohom, ale len o podobnosť s Bohom. Nazdávame sa, že práve toto učenie o stvorení človeka na Boží obraz nám môže veľa povedať o teologickom prístupe aj ku gentechnológii. Človek pádom do hriechu síce Boží obraz v sebe v mnohom stratil, ale cieľom formovania človeka zostáva aj tak vo všetkých vekoch teomorfnosť človeka a aspoň fragmentárny, parciálny a relatívny návrat k nej.

A tu základným teologickým vyznaním je, že Boh je Stvoriteľom sveta. Je to tvorčí Boh, Boh konajúci. Ako to povedal Tomáš Aquinský: Boh je „actus purus“. To znamená, že aj človek v dejinách ako stvorený na Boží obraz má byť tvorčím človekom. Bol povoláný k tomu, aby svojím konaním doviedol stvorenie do jeho vrcholu. Lebo stvorenie nie je z teologického hľadiska ničím hotovým. Dielo stvorenia podľa teologického chápania ustavične pokračuje. Je to „creatio continua“. Prvá časť stvorenia sa diala podľa Písma len za účasti Boha samého. Pri creatio continua je už človek Božím spolupracovníkom na dotváraní univerza. Teologicky sa to nazýva concursus divinus, spolupráca človeka s Bohom na údržbe stvorenia. Jedným z Božích nástrojov na dotváranie univerza je zrejme aj veda. Prostredníctvom vedy má človek doviesť univerzum k jeho vrcholnému vývoju.

Krásne to hovorí francúzsky katolícky teológ M. D. Chenu: „Boh nestvoril hotové univerzum, do ktorého by bol človek postavený len ako

pozorovateľ. Boh povolal človeka k tomu, aby bol jeho spolupracovníkom pri pokračujúcej organizácii univerza.“ (vid' Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1962, I, 82). Podobne hovorí aj teológ a filozof Teilhard de Chardin: „Možno si myslíme, že stvorenie bolo už dávno dokončené. Ale to je omyl. Stvorenie pokračuje čoraz nádhernjšie. A my slúžime tomuto dovŕšeniu stvorenia i najskromnejšou prácou svojich rúk“ (Teilhard de Chardin, *Chuť žít*, Praha 1970, 25). Teda aj gentechológiu, ak slúži na dobro ľudstva, možno pochopiť ako ľudskú spoluprácu na Božom ustavičnom diele stvorenia.

3. *Gentechológia je legitímnym prejavom ľudskej vlády nad prírodou*

Teomorfnosť človeka, vyjadrená učením o stvorení človeka na Boží obraz, vedie nás teda k tomu, aby sme aj ďalšie Božie vlastnosti analogicky a derivovane aplikovali na človeka. Človek a Boh nie sú na tej istej úrovni. Boh je originál a my sme len jeho kópiou. Matematicky vyjadrené: Boh je integrál, ale človek je len deriváciou tohto integrálu. Je to iná rovina a predsa vzťah, aký je medzi deriváciou a integrálom, je tu zachovaný.

Jednou zo základných Božích vlastností je všemohúcnosť. Človek, ktorý je len deriváciou Božieho integrálu, nie je síce všemohúci ako Boh, ale, keďže je deriváciou Boha, je v dôsledku svojej bohoobraznosti predsa stvorený ako mnoho mohúci. Povedzme to tak: Človek aj keď nie je omnipotens ako Boh, je predsa multipotens, lebo je stvorený na Boží obraz. Vedecký rozvoj v dejinách je takto adekvátnym rozvinutím bohoobraznosti človeka. Boh stvoril človeka preto, aby ovládal prírodu. To Biblia jasne hovorí hneď pri stvorení človeka (Gen 1,28). Všetky prejavy vlády človeka nad prírodou, takzv. dominium terrae a to aj prostredníctvom vedeckých objavov, ak nie sú postavené do služby zla a démonity, ale do služby dobra a divinity, nie sú trúfalým siahaním do oblasti Božej suverenity a Božej numinóznejšej svätosti, ale sú realizáciou bohoobraznosti človeka. Chcieť byť ako Boh v rovnosti s Bohom, to je prahriech človeka. Ale chcieť byť ako Boh v derivovanej podobnosti k Božiemu integrálu, to je práve plnenie stvoriteľského mandátu.

Z tohto hľadiska by bolo teologickým omylom gentechológiu paušálne odmietnuť a zakázať. Cirkev nemôže zopakovať pri gentechológii tragický omyl s Galileo Galileim. To by retardačne pôsobilo pre vývoj vedy, bolo by to škodlivé pre cirkev a po rokoch by takýto omyl musela cirkev nanovo verejne oľutovať.

Vedecká potencia človeka sa ustavične zväčšuje. Je Bohom chcená. V morálnej oblasti človek zostáva stále hriešnikom. Ale vo vedeckej oblasti

jeho bohoobraznosť rastie. Teilhard de Chardin to povedal tak: proces hominizácie človeka stále pokračuje. Je tu teda nielen „creatio continua“, ale – ak nadväzujeme na Teilharda de Chardin – môžeme povedať, že existuje aj určité „hominisatio continua“. Prejavy vedeckého skúmania v dejinách sú teda legitímnym rozvojom bohoobraznosti človeka, ak myslíme na formálnu bohoobraznosť človeka (nie na podobnosť materiálnu, etickú, ktorú teológia zhŕňa pod pojem similitudo). Veda by bola zásahom do Božej suverenity len vtedy, ak by nepoznala svoje hranice. Ale genetika, ktorá je gen-etikou nemôže byť v rozpore s Božím plánom s človekom. Teológ Thielicke tu rozlišuje dva mody Božieho obrazu v človeku, modus pozitívny a negatívny. Panstvo človeka nad prírodou môže byť v súhlase s etikou alebo v rozpore s etikou. Tu v etike vedy je hranica medzi pozitívnym a negatívnym modom panstva človeka nad prírodou, ako to vyplýva z učenia o bohoobraznosti človeka. Nemožno teda súhlasiť s jednostranným apelom proti gentechológii ako bola napr. Bazilejská výzva z r.1989. Skôr tu ide o problémy, na ktoré Nemci zvyknú odpovedať slovíčkom „jaein“ (áno aj nie). Možno s nimi súhlasiť, ale predsa je bod, od ktorého s nimi nemožno súhlasiť. Gentechológiu treba ustriechnuť, aby neskĺzla na skazu pre ľudstvo. Ale – ako správne hovorí teológ Hübner – pozitívne výsledky genovej techniky, ktoré sú napr. na prospech poľnohospodárstva, životného prostredia alebo medicíny, nemožno celkom tabuizovať (Jürgen Hübner, epd für Österreich 1997, str.10).

4. *Gentechnologické zásahy človeka musia byť teomorfné*

Keďže bol človek stvorený na Boží obraz, požiadavka teomorfnosti jeho konania je pre človeka stvoriteľským mandátom. Človek je povinný tak konať ako koná Boh v pomere k tomuto svetu. Tu sú hranice každej vedy z teologického hľadiska, ako aj hranice gentechológie, aby ich zásahy boli reflexom Božieho konania. Pokúsme sa takto určiť teologické hranice gentechológie a odvádzať ľudskú etiku z toho, čo by sme mohli nazvať Božou etikou.

a) Boh je predovšetkým Zachovávatelom tohto sveta. To je teda program aj pre gentechológiu. Gentechnologické zásahy sa nesmú dostať do rozporu so zachovávaním univerza, nesmú nikdy slúžiť na deštrukciu univerza ani človeka. Pri každom ľudskom dotváraní univerza pomocou vedy si treba klásť otázku, aké dôsledky to bude mať pre svet. Ak by to malo negatívne dôsledky, v tej chvíli človek-tvor by sa stal pre prírodu a životné prostredie človekom-netvorom. Z conservatora mundi, za akého bol Bohom stvorený, by sa stal destructor mundi.

Ludské dotváranie univerza má teda dve tváre: vlúdnu i hrozivú. Povedzme to znova s teológom Thieličekom: má dva mody, pozitívny a negatívny. Človek môže byť pri dotváraní univerza napojený na nebo alebo na peкло. Preto je treba zachovať teomorfnošť aj pri genetických zásahoch vo svete.

b) Ak majú byť gentechnologické zásahy človeka teomorfné, musia byť ďalej múdre. Boh je múdry Architekt a Programátor tohto sveta. Teologickou premisou je, že Boh svet urobil múdro. To, čo je vo svete prirodzene dané, je treba mať v úcte. Netreba chcieť byť ešte múdrejším ako Boh a vytvárať akýchsi podľudí alebo nadľudí. Nemožno robiť vo vede ani zásahy, ktorých dosah je nejasný alebo nepredvídateľný. Pri každom zásahu človeka do životného priestoru je treba si položiť otázku, či je možné určité následky odvolať alebo zastaviť, ak by sa ukázalo, že sú ľudstvu škodlivé.

K múdreému rozvíjaniu gentechnológie patrí aj otázka, aké následky to bude mať pre budúce generácie, aké následky to bude mať pre zdravie, alebo aké sociálne dôsledky to bude mať. Existujú gentechnologické zásahy s veľkými negatívnymi sociálnymi dôsledkami, napr. surogátne matky.

Nemôže teda ísť o prométeovskú vedu, ktorá sa chce bezohľadne rovnať Bohu. Musí ísť o akúsi svätú vedu, vedu etickú, vedu kontrolovanú morálkou.

c) Keďže Boh je láska, aj každý gentechnologický zásah musí byť výrazom humanity. Azda aj tu platí známy výrok cirkevného otca Augustína: miluj a potom rob, čo chceš. Humanita je podľa teológa Tödta náš Spielraum, kde sa môžeme pohybovať. Ona je akoby piesočkom pre nás, ľudské deti. Tento piesoček humanity nesmie veda nikdy opustiť. Ale ak niečo humanite a človeku slúži, je to aj pre gentechnologické konanie prípustné. Humanita sa musí stať lakmusovým papierikom pre schválenie aj smelých gentechnologických projektov.

d) Boh je aj spravodlivým Bohom. Ak gentechnológia má byť z teologického hľadiska teomorfnou, potom spravodlivosť žiada, aby napr. rozvojové krajiny mali zaručené, že sa budú podieľať na výsledkoch genetických projektov. Spravodlivosť zároveň nemôže pripustiť, aby sa na genetické skúšky zneužívali deti, väzni alebo duševne a telesne handikepovaní (viď Rudolf Pullmann a kol.: Projekt „ľudský genóm“ a jeho etické aspekty, časopis Medicínska etika a bioetika, Bratislava 1996, č. 3, str. 12).

e) Keďže Boh koná tak, aby ľudstvu slúžil k jeho blahu a dobru, aj zmysluplná gentechnológia je taká, ktorá ľuďom slúži. Gentechnológia môže predsa vyvinúť nové metódy liečenia mnohých nemocí. Môže vyšľachtiť užitočné zvieratá na nadmernú produkciu mlieka alebo mäsa. Pomocou gentechnológie možno urobiť rastliny rezistentnejšími voči teplu, suchu, hmyzu a vírom a tak zvýšiť výnosy aj v najchudobnejších krajinách sveta.

Nikto nevie ešte predpovedať, k akým ďalším úspechom môže gentechológia doviestí. Je tu treba ovšem pamätať, že cieľom služby vedy je sám človek. Je tu stále tvoriteľský rozdiel medzi zvieratom a človekom. Zvieratá neboli stvorené na Boží obraz, iba človek. A preto gentechnologické zásahy, ktoré možno robiť na zvieratách vo veľkom (ako je napr. klonovanie), možno robiť na človeku azda len veľmi výnimočne, napr. na odstraňovanie dedičných nemocí.

Gentechológiou sme vstúpili vlastne do eschatologickej doby ľudstva. Čaká nás zlatý vek ľudstva v dôsledku gentechológie alebo apokalyptická skaza? Jediným východiskom pre ľudstvo je z hľadiska teológie teomorfná gentechológia.

OPATŘENÍ PROTI ŠÍŘENÍ HUSITSTVÍ V PROVINCIALNÍM ZÁKONODÁRSTVÍ HNĚZDENSKÝCH ARCIBISKUPŮ Z LET 1420–1435

Pavel Krafl

THE MEASURES AGAINST THE SPREAD OF HUSSITE THOUGHT IN THE PROVINCIAL LEGISLATION OF THE ARCHBISHOPS OF GNIEZDNO 1420–1435 The study deals with the role of the Czech Hussite movement in the Polish provincial synods in the 1420s and 30s. The author brings evidence of the effort to prevent the influence of Hussite thoughts and ideas on the church in the Gniezdno province. Three of the six known synods of this province between 1420 and 1435 dealt with the Hussite movement. The papal documents addressed to the archbishops of Gniezdno urging them to summon the provincial synods prove the interest of the papal see in ensuring the ideological “purity” of the Polish clergy and church and the effort to prevent any possible support for the Czech reform movement. The provincial statutes issued by the archbishop Nicholas Traba in 1420 represent a well-considered system of measures to stop the spread of the Hussite influence in the church province of Gniezdno. The system includes the hierarchy and clergy on the part of the church, the ruler, knights and local officials on the part of the secular authorities and even the common parishioners.

Bezpochyby nejvýznamnějším fenoménem středovýchodní Evropy v první polovině 15. století se stalo husitské hnutí. Církev se odlišností propagovaným a prosazovaným husity bránila různými prostředky. Jedním z nich byla i ustanovení v zákonodárství partikulárních církví. Cílem článku je shrnout pramenné zmínky o zákonodárných aktivitách hnězdenských arcibiskupů namířených proti husitům a šíření husitských myšlenek v Polsku.¹ Vymezené období pokrývají episkopáty hnězdenských arcibiskupů –

¹ K tématice husitství u nás generálně odkazují na nejnovější syntézu **František Šmahel**, *Husitská revoluce*, I–IV., Praha 1993; k husitství v Polsku např. **Eva Maleczyńska**, *Vliv husitského hnutí na Polsko*, in: *Mezinárodní ohlas husitství*, Praha 1958, s. 53–101; **E. Maleczyńska**, *Ruch husicki w Czechach i Polsce*, Wrocław 1959; **Stanisław Bylina**, *Problém ohlasu husitství v Polském království*, in: *Jihlava a basilejská kompaktáta*, Jihlava 1992, s. 135–149. Připomínám, že pod jurisdikci hnězdenských arcibiskupů spadala i vratislavská diecéze; o husitství ve Slezsku naposledy **Wojciech Iwanczak**, *Ohlasy husitství ve Slezsku*, in: *Jihlava a basilejská kompaktáta*, s. 181–192 a **Jan Drabina**, *Ohlas husitství ve Slezsku*, in: *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22.–26. září 1993 v Bayreuthu, SRN, red. Jan Blahoslav Lášek, Praha

metropolitů Mikuláše Trąby (1412–1422) a Vojtěcha Jastrzębce (1423 až 1436).²

Provinciální synody. Metropolitě svolávali provinciální synody, na nichž vydávali soubory právních ustanovení, která platila na území celé církevní provincie (ve všech jejích diecézích), tzv. provinciální statuta.³ Řadu provinciálních synod hnězdenských arcibiskupů z let 1420–1435 můžeme sestavit v následující podobě: 1420, 1422 (synody Mikuláše Trąby), 1425, 1430, možná 1431, dále 1433 a 1435 (synody Vojtěcha Jastrzębce).⁴ Téma husitství a reakci na něj lze jako předmět jednání teoreticky předpokládat u všech zmíněných synod. Důkazy ovšem prameny přináší toliko u synod z let 1420, 1422 a 1425. Na Trąbově synodě z r. 1420 byla vydána jediná známá provinciální statuta z výše vymezeného období.⁵ O jiných provin-

1995, s. 249–252. Cíl zabývat se vymezenou tématikou proklamoval **Zbigniew Jakubowski**, *Ustawodawstwo synodalne arcybiskupów gnieźnieńskich z lat 1420–1435 jako wyraz stosunku polskiej hierarchii kościelnej do husytyzmu. Wstępna charakterystyka zjawiska i perspektywy badań*, Studie o rękopisach, 29, 1992, s. 69–78.

² K jejich osobám **Tadeusz Silnicki**, *Arcybiskup Mikołaj Trąba*, Warszawa 1954; **Władysław Kłapkowski**, *Działalność kościelna biskupa Wojciecha Jastrzębca*, Warszawskie studia teologiczne, nr 5, Warszawa 1932.

³ K polským provinciálním synodám **Ignacy Subera**, *Synody prowincjonalne arcybiskupów Gnieźnieńskich*, Zarys historii prawa kościelnego w Polsce, zes. 1, Warszawa 1971; **Pavel Krafl**, *Přehled provinciálních synod Hnězdna z let 1206–1503*, Slovanské historické studie, 25, 1999, s. 5–34. **Z. Jakubowski** ve výše zmíněném článku nerozlišuje mezi synodami provinciálními a synodami diecézními, které svolávali diecézní biskupové a jejichž ustanovení platila toliko na území jednotlivých diecézí. V celém článku se věnuje synodám, které blíže nespecifikuje, ale které byly zjevně provinciálními, v úvodu (**Z. Jakubowski**, *o. c.*, s. 69) ale proklamuje cíl sledovat charakteristiky diecézních synod hnězdenských arcibiskupů. Tématiku diecézních synod v Polsku zpracoval **Jakub Sawicki**, *Concilia Poloniae*, I.–X., Warszawa 1961–1963. Z diecézních synod konaných v hnězdenské arcidiecézi v první polovině 15. století (někdy v letech 1407–1411, dále 1414, 1431, 1444, r. 1446 v Łęczyci a v Hnězdně) do **Z. Jakubowski** vymezeného období 1420–1435 spadá toliko jediná synoda, z r. 1431. **J. Sawicki**, *Concilia*, V., s. 3–54.

⁴ **Z. Jakubowski**, který ve svém článku čerpá hlavně z práce **I. Subery**, uvádí synody z let 1420, 1423, 1425, 1430 a 1435; **Z. Jakubowski**, *o. c.*, s. 71, 73; **I. Subera**, *o. c.*, s. 85–93. Neuvádí synody z r. 1422, 1431, 1433; naopak provinciální synodu k r. 1423 nelze prameny prokázat; **Bolesław Ulanowski**, „*Modus inquirendi super statu ecclesiae generalis*“ z *pierwszej połowy XV stulecia*, Archiwum Komisji historycznej, 5, 1888, s. 214–216; **B. Ulanowski**, *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, I., Kraków 1894, č. 63, s. 12; č. 92, 97, 100, 101, s. 19–21. Srov. **P. Krafl**, *o. c.*, s. 22, 24.

⁵ Edice statut: *Starodawne prawa polskiego pomniki*, IV., ed. **Udalricus Heyzmann**, Kraków 1875 a nověji precizní edice: *Statuty wieluńsko-kaliskie Mikołaja Trąby z r. 1420*, z materiálův przysposobionych przez **B. Ulanowskiego** uzupełnili i wydali **X. Jan Filalek** i **Adam Vetulani**, *Studia i Materiały do Historii Ustawodawstwa Synodalnego w Polsce*, nr 4, Kraków 1915–1920–1951. O statutech **Władysława Abrahama**, *Statuta synodu prowincjonalnego w Kaliszu z r. 1420*, Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń wydziału historyczno-filozoficznego Akademii umiejętności, 22, 1888, s. 75–181. Srov. **P. Krafl**, *Přehled*, s. 21–22.

ciálních statutech nevíme; buď se pouze nedochovala či nebyla objevena nebo pravděpodobněji žádná další nebyla vydána. V březnu 1422 papež Martin V. vyzval arcibiskupa hnězdenského, aby svolal provinciální synodu. Mikuláš Trąba následně svolal synodu na sv. Bartoloměje (24. srpen). Mezi důvody je v papežově bule i konvokačním listě hnězdenského metropolity uvedeno: „conservatio et augmentum religionis et fidei christiane, reformatio cleri in moribus et in vita...“; husité ani hereze nejsou výslovně jmenováni. Dochován je dále nedatový list, kterým nejmenovaný papež (nepochybně Martin V.) vyjadřuje povděk nad tím, že hnězdenský arcibiskup konal v Łęczyci provinciální synodu a že se král Vladislav s litevským Vitoldem rozhodli nepodporovat české heretiky a odvolat Korybuta z Čech. Zmínka v listu se patrně vztahuje k synodě z r. 1422.⁶ U poslední ze tří vyčtených synod (1425) je dokladem o husitství jako bodu jednání list, kterým papež Martin V. připomíná hnězdenskému arcibiskupu vizitační povinnost a poznamenává, že se k němu donesla informace o šíření husitství v Polsku a hnězdenské provincii, dále konvokační list adresovaný biskupu plockému a Długošova informace o papežem požadované a synodou neschválené kontribuci mezi polským klérem na tažení proti husitům. Na synodě Jastrzębiec revidoval ustanovení De poenis Trąbových provinciálních statut.⁷

Kodifikace z r. 1420. Provinciální statuta vzešlá z wieluńsko-kališské synody Mikuláše Trąby z ledna a září r. 1420 mají charakter kodifikace, jsou uceleným a systematickým, promyšleně sestaveným souborem zákonů vydaným s perspektivou dlouhotrvajícího užívání. Tuto charakteristiku podtrhuje strukturace celkem šedesáti sedmi článků do pěti tematických knih podobně jako u úředních sbírek papežských dekretálů. U takových statut nebudeme předpokládat převahu aktualit a tedy ani zastoupení

⁶ **B. Ulanowski**, *Modus inquirendi*, s. 214–216. **Stanisław Zachorowski**, *Studia z historii prawa kościelnego i polskiego*, Kraków 1917, s. 138–140; **P. Krafl**, *Přehled*, s. 22–23.

⁷ Papežova bula z listopadu 1424 mimo jiné obsahuje sugestivní větu: „...nupperime siquidem ad auditum nostrum pervenit, quod Hussitarum vulpes, versuti Satane zizania adoperante, ut plures simplices, qui de facili decipiuntur, eorum veneno pestilento inficiant, in regno Polonie et provincia Gnesnensi suis artibus deceptivis in diversis angulis virus sui erroris dampnabilis evomere moliantur et minus tantos suis astutis fallaciis ad errorem eorum pertrahentes membra sathane efficiant et precipitent in gehennam, de qua re amiramur et dolemus quamplurimum...“ **B. Ulanowski**, *Acta capitulorum*, II., Kraków 1902, s. 60–63, č. 189; **Jan Korytkowski**, *Arcybiskupi gnieźnienscy, prymasowie i metropolici polsci od roku 1000 až do roku 1821*, II., Poznaň 1889, s. 97–98, pozn. 7, s. 98–99, pozn. 1; **Joannis Długosz senioris canonici Cracoviensis opera omnia**, XIII., ed. **Alexander Przedziecki**, Kraków 1877, s. 333–334 (*Historia Polonica*, liber XI.); srov. **Z. Jakubowski**, *o. c.*, s. 74; **P. Krafl**, *Přehled*, s. 23.

protihusitských výpadů v míře, která by narušovala původní cíl zákonodárce a činila ze statut namísto kodifikace protihusitský manifest. Přesto ale jsou v Tražově kodifikaci husité zmiňováni v míře, která si zaslouží pozornost. Jistě není bez zajímavosti, že mezi úzkou skupinou osob, které jsou přímo ve statutech jmenovány (svědečná formule) a u kterých lze tedy předpokládat vlivné postavení na synodě a potažmo účast při kodifikačních pracích, je i Štěpán Pálec, toho času kališský arcijáhen.⁸

Ustanovení kodifikace. Hned první článek statut „De summa Trinitate“ reaguje na husitskou tezi o neúčinnosti podávání Těla Páně a absolvování od hříchů knězem žijícím ve smrtelném hříchu. Článek pokračuje: „Dampnamus insuper, anathematizamus et reprobamus penitus omnes articulos Iohannis Wikleff et Iohannis Huss et sequancium eorundem et presertim errorem illorum, qui eadem presumptione dampnabili audent publice predicare vel occulte docere aut tenere, quod de necessitate salutis laici sint communicandi sub utraque specie, scilicet panis et vini, qui error per decretum sacri concilii Constanciensis est dampnatus“. Následuje text zmíněného dekretu, který stanovuje, že diecézní biskupové, oficiálové a inkvizitoři mají trestat přijímání pod obojí způsobou laiky.⁹ Exkomunikováni jsou heretici, kteří dodržují statuta namířená proti svobodě církve, a jejich příznivci a ochránci. Stejný trest měl stihnout i představitele místní světské moci, kteří taková statuta vydávali a ty, kteří při výkonu soudní pravomoci podle nich soudili.¹⁰ Kněží měli odeslat k biskupovi ty, kteří se při zpovědi vyznávali ze skutků jemu vyhrazených k absoluaci – jmenováni jsou mimo jiné heretici a apostaté (patrně od řeholních řádů).¹¹

Dva články Tražových provinciálních statut jsou celé věnovány heretikům. V kánonu „De hereticis“ metropolita exkomunikuje kacíře všeho druhu a jejich věřící, příznivce a ochránce. Věřící a farní správci byli o nich povinni informovat biskupa nebo inkvizitora. Husité výslovně jmenováni nejsou. Následný článek „Remedia contra hereticos“ stanovuje v osmi bodech postup proti kacířům. Listy biskupů mělo být nařízeno v jednotlivých diecézích všem správcům kostelů, aby biskupům nebo arcijáhnům oznamovali osoby, jak kleriky, tak laiky, kteří by hlásali podezřelé teze, a v případě možnosti je i předvedli v poutech. Farníci měli být vyzváni, aby upozornili na podezřelé z hereze (1). Biskupové měli vyzvat rovněž

⁸ *Statuty wieluńsko-kaliskie*, s. 120; srov. **Jaroslav Kadlec**, *Katoličtí exulanti čeští doby husitské*, Praha 1990, s. 13.

⁹ *Statuty wieluńsko-kaliskie*, s. 8–9 (kniha I/ článek 1).

¹⁰ Tamtéž, s. 79 (III/23 „De immunitate ecclesiarum“).

¹¹ Tamtéž, s. 114 (VI/15 „De penitentiis et remissionibus“).

„principes, nobiles, capitaneos necnon communitates civitatum et villarum“, aby v okamžiku, kdy by kleriky či laiky navštívili heretici, podezřelí z hereze nebo lidé kázající nové nauky, tyto přivedli spoutané biskupu, jeho oficiálovi či jiné pověřené osobě (2). Správci farních kostelů neměli dovolit podezřelým osobám kázat (3). Čtvrtý bod se týkal škol. Správci far nebo jiné osoby nadřízené školmistřům nesměli vedení školy dát do rukou „heretikům“ známým či podezříváním a rovněž osobám bezectným. Správci škol nesměli pod trestem exkomunikace mít nebo nově přijímat žáky přicházející z cizích zemí a jmenovitě z Čech. Byli povinni sledovat případné sympatie k herezi. Podezřelí scholárové měli být prezentováni biskupovi či jeho oficiálovi nebo oznámeni představitelům světské moci. Biskupové měli požadovat po královi, knížatech a dalších představitelích světské moci pomoc a podporu inkvizice (5). Biskupové měli ve svých diecézích zakázat poskytování finanční či hmotné podpory komukoliv pro pobyt v Čechách. Podobně neměli být podporováni ti, kteří z Čech přijdou (6). O aktivní vyhledávání ochránců a ovlivněných učením Jana Husa se měli postarat vizitátoři stanovení diecézními biskupy. Podle vydavatele statut jimi měli být arcijáhni nebo jiné vzdělané a bezúhonné osoby. Vizitátoři si obzvláště měli nechat předložit farními správci a jejich kazateli knihy. Podezřelí z kacírství měli být předvedeni v poutech (7). Posledním opatřením (8) bylo nařízení zabavit všechny knihy zadrženým osobám podezřelým z hereze a předložit je biskupovi či jeho oficiálovi. Proti udaným se má postupovat podle ustanovení kanonickoprávních sbírek Liber sextus, Clementinae, světského práva a zvyklostí inkvizice.¹²

Závěr: Téma českého husitství se stalo ve 20. a 30. letech 15. století významným bodem jednání polských provinciálních synod. Papežské listy adresované hnězdenským arcibiskupům prokazují zájem papežské stolice o zajištění ideové „čistoty“ polského kléru a církve a snahu zabránit případné podpoře českému reformnímu prostředí. Provinciální statuta Mikuláše Tráby představují promyšlený systém opatření proti šíření husitství v hnězdenské církevní provincii, ve kterém jsou zapojeni z církevních osob vrcholní představitelé diecéze, jejich vizitátoři, faráři, ze světských činitelů panovník, knížata, představitelé místní světské moci a nakonec všichni farníci.

¹² Tamtéž, s. 94–96 (V/4 et 5). Srov. S. Bylina, *Problém ohlasu*, s. 135–136.

PROSLOV PROF. DR. JAROSLAVA PELIKÁNA

při udělení čestného doktorátu

Univerzity Karlovy v Praze

V říjnu loňského roku udělila Univerzita Karlova v Praze na návrh Evangelické teologické fakulty čestné doktoráty dr. Viktoru Fischlovi a prof. Jaroslavu Pelikánovi. Prostřednictvím proslovu druhého z nich přinášíme našim čtenářům zajímavý pohled na základní orientaci jeho životního díla, které je u nás přes svou významnost mimo úzký okruh odborníků málo známé.

Vaše Magnificence! Spectabiles! Vážení hosté! Milí kolegové!

Srdečně Vám děkuji za tuto ohromnou čest, doktorát honoris causa Karlovy Univerzity v Praze. Tímto se konečně splnil můj sen už od mladých let, který se nestal realitou následkem druhé světové války.

Rodina Pelikánova měla své sídlo v Holíči, nedaleko Hodonína, rodiště T. G. Masaryka. Proto rád cituji jako svoje Masarykova slova: „Byl jsem svým původem a svými tradicemi Slovák.“¹ Dovoďte mi teda prosím, aby som Vám dnes odpoludnia hovoril po slovensky.

Spomínam dnes obzvlášť na svojich rodičov. Môj nebohý otec miloval Prahu najviac zo všetkých miest na svete a bola to moja matka, ktorá vzbudila a pestovala v mojom srdci nádej stať sa doktorom tejto vznešenej univerzity - ale dizertáciou a skúškami, nie takto sola gratia. Tiež som veľmi rád, že mohla prísť so mnou moja milá manželka Sylvia, lebo bez nej by som nebol mohol docieľiť svoje životné dielo, za ktoré ste mňa ozdobili týmto skvelým talárom a zlatou reťazou.

Bol som požiadaný pánom dekanom „o krátky projev při promoci, který by se týkal Vašeho díla.“ Prítomní kolegovia, ktorí to dielo poznajú, budú vedieť, prečo hovoriť o mojom diele mi musí pripomenúť dielo môjho najdôležitejšieho vedeckého predka, Adolfa von Harnacka. Harnackovo veľkolepé vedecké dielo, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vyšlo v troch hrubých zväzkoch. Moja história, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vyžadovala päť zväzkov, ale tenších. Prvý zväzok vyšiel v roku 1971 a bez zvláštneho plánu sa stalo, že posledný zväzok vyšiel v roku 1989, práve sto rokov po publikácii Harnackovho

¹ T. G. Masaryk, *Světová revoluce za války a ve válce* (Praha 1925), str. 33, 123, 263–4.

prvého zväzku. Hovorí o mojom diele znamená hovoriť zároveň o diele Harnackovom.²

1. Najchýrnejšia historická teória Harnackova je akiste myšlienka „hellenizácie kresťanstva.“³ Už na dvadsiatej strane diela definoval: „Das Dogma ist in seiner Konzeption und in seinem Aufbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.“⁴ A preto využil „hellenizáciu“ ako „výkladný princíp“ histórie dogiem.⁵ Napriek vplyvu tejto myšlienky na počiatky môjho vedeckého vývoja, na príklad v mojej prvej knihe *From Luther to Kierkegaard* z roka 1950 (najmä keď som tam písal o problémoch pojmu „theologia naturalis“),⁶ moja dospelejšia perspektíva sa základne premenila. Tá premena je viditeľná v mnohých mojich knihách, ale hádam najjasnejšie v mojich Gifford Lectures na Aberdeenskej univerzite v rokoch 1992–93.⁷ Lebo ja nepovažujem vývoj kresťanskej tradície a jej „hellenizáciu“ za zradu prvotnej apoštolskej viery, ale za docielenie dospelosti.

2. Šesť rokov pred svojou smrťou Harnack priznal, hádam ostrejšie než predtým, svoj radikálny postoj k Starému zákonu: „Das Alte Testament im zweiten Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die grosse Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksaal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.“⁸ Ja som ale opačne zdôraznil v každom zväzku otázku Prvého Izraela a výklad Starého zákona, a v tom súvisе aj alegóriu, čo témy, bez ktorých nemožno rozumieť a vykladať kresťanské učenie nielen v prvom, ale v žiadnom storočí.⁹ A vo viacerých knihách som rozoberal otázku

² V týchto nasledujúcich bodoch som prevzal, ale aj prepracoval čiastku prednášky venovanej r. 1997 pamiatke otca Juraja Florovského, „The Predicament of the Christian Historian,“ *Reflexions* (Princeton 1998), str. 26–47.

³ Walther Karl Erich Glawe, *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart* (Berlin 1912).

⁴ Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I* (5. vyd., Leipzig 1931), str. 20.

⁵ Alloys Grillmeier, „Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas,“ *Scholastik* 33 (1958), 321–55, 528–58.

⁶ Jaroslav Pelikan, *From Luther to Kierkegaard: A Study in the History of Theology* (Saint Louis 1950), str. 24–48.

⁷ Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: the Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism* (New Haven 1993), str. 3.

⁸ Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (1924, 2. vyd. Leipzig 1960), str. 217.

rozchodu medzi izraelskou prvou zmluvou a kresťanskou druhou zmluvou, a v tom súvisе zodpovednosť kresťanov za tragickú históriu dvadsiateho storočia.¹⁰

3. Takéto zdôraznenie Starého zákona a alegórie vyžadovalo, aby som sa snažil, aj keď som nezanedbal filozofické vplyvy, o veľa viac než Harnack v každej dobe nájsť tie biblické verše a slová, a tú hermeneutickú metódu, ktoré tvorili základ učenia. Napríklad som vykladal debaty o osobe Kristovej pred Chalcedonským snemom v r. 451 aj po tomže ekumenickom koncile nie hlavne na základe konkurencie medzi Antiochiou a Alexandriou, alebo medzi starým Rímom a novým Rímom – Carihradom, ale na základe biblickej témy, ktorou tieto rôzne christologické alternatívy vykladali dvojaké posolstvo o Kristovi, v Atanáziusovom výraze DIPLOUN KÉ-RYGMA.¹¹ A preto som študoval zanedbanú prvú polovicu Augustínovho diela o Trojici, hlavne aby som tam skúmal počiatky osudného západného theologumenona o Duchu Svätom, takzvaného „filioque,“ ale zároveň aby som mohol vynájsť jeho využitie „kanonického pravidla (canonica regula)“ cirkevného vyznania o Kristovi, kategorie „způsob Boží“ a „zůsob služebníka“ z druhej kapitoly epištoly k Filipenským.¹²

4. Adolf von Harnack, ktorý raz priznal, že „nemal anténu“ pre teológiu Karla Bartha,¹³ tiež jednoducho nemal anténu pre pravoslávie. A preto si mohol dovoliť tento úsudok o pravoslávnej bohoslužbe, menovite o ikonách: „Nichts ist trauriger zu sehen als diese Umwandlung der christlichen Religion aus einem Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit (J 4,23) zu einem Gottesdienst der Zeichen, Formeln und Idole!... Um diese Art von Religion aufzulösen, hat sich Jesus Christus ans Kreuz schlagen lassen.“¹⁴ Ale pre mňa, už od začiatku v prvom zväzku, obširnejšie v druhom zväzku

⁹ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, I-V (Chicago 1971–1989), I/12–27; II/200–215; III/242–55; V/111–113, 191–2, 292–3, 334–5.

¹⁰ Jaroslav Pelikan, *Jesus Through the Centuries* (New Haven 1985), str. 20; Foreword to *Portrait of the Elder Brother: Jews and Judaism in Protestant Teaching Materials*, by Gerald S. Strober (New York 1972); „Hebraica Veritas,“ Jeremy Cohen, ed., *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought* (Wiesbaden 1996), str. 10–28.

¹¹ J. Pelikán, *The Christian Tradition*, I/243–56.

¹² Ep 2,5–11; Augustín *De trinitate* I.vii.14; J. Pelikan, „Canonica regula: The Trinitarian Hermeneutics of Augustine,“ *Collectanea Augustiniana, I, Augustine: „Second Founder of the Faith,“* ed. Joseph C. Schnaubel a Frederick Van Fleteren (New York 1974), str. 229.

¹³ Agnes von Zahn-Harnack, Adolf von Harnack (2. vyd. Berlin 1951), str. 416.

¹⁴ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (4. vyd. Leipzig 1900), str. 148.

titulovanom „The Spirit of Eastern Christendom“ (1974), ktorý môj nebohý kolega otec Ján Meyendorff menoval „the most comprehensive history of ideas in the Christian East“,¹⁵ ale aj v ostatných zväzkoch, pravoslávie sa stalo splnomocnenou čiastkou histórie. Pre tú príčinu nebolo žiadnym prekvapením, keď som našiel „domov mŕj“ v pravoslávnej cirkvi „de iure.“ pokiaľ som už bol za toľko rokov pravoslávny „de facto“: „Werde, was du bist!“

5. V prílohe na konci prvého zväzku svojho *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, už v prvom vydaní a až do posledného vydania, Harnack napísal nasledovné temer neveriteľné vety: „Dass das Christentum auch hier eine Ausnahme bildet. . . Die Geschichte des Dogmas der ersten drei Jahrhunderte spiegelt sich weder in der Liturgie, soweit wir sie kennen, noch ist diese eine deutlich hervortretende Unterlage der Dogmatik.“¹⁶ Môj výklad teje histórie v prvom zväzku je o 180 stupňov inakší, lebo odpoveď prvých storočí na Harnackovu otázku o zväzku medzi Kristom a Bohom¹⁷ je na samom prvom mieste odpoveď cirkevnej liturgie, a len potom odpoveď vedeckej teológie a oficiálnych dogiem, takže historickým a nie len teologickým pravidlom bolo, že modlitba a bohoslužba tvoria základ viery a učenia, „lex orandi et credendi.“ Taktiež môj výklad histórie učenia o prítomnosti tela a krvi Ježiša Krista v sviatosti svätej eucharistie: Východná liturgia svätého Jána Zlatoústa využíva slovo METABALLEIN, „premení“, a to stačilo; ale na Západe, a o mnoho storočí pozdejšie, nastala latinská formula „transsubstantiatio“, ako filozoficko-teologický výklad liturgického vyznania.¹⁸

6. Podtitul mojej histórie je: „A History of the Development of Doctrine,“ výraz, ktorý mi daroval John Henry Newman svojou monografiou z r. 1845: *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Dva latinské citáty tvoria epigraf celého diela: Harnackov epitaf „Veni creator spiritus“ a Newmanov címer „Cor ad cor loquitur“ a sám titul zneje „Kresťanská tradícia.“ Newmanovo hlboké paradoxon svedčí, že učenie cirkvi „changed in order

¹⁵ John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York 1974), str. 229.

¹⁶ Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I* (5. vyd. Tübingen 1931), 806–8.

¹⁷ „Ist das Göttliche, das auf Erden erschienen ist und die Menschen mit Gott wieder vereinigt hat, identisch mit dem höchsten Göttlichen, das Himmel und Erde regiert, oder ist es ein Halbgöttliches?“ Adolf Harnack, *[Grundriss der] Dogmengeschichte* (5. vyd. Tübingen 1905), str. 192.

¹⁸ J. Pelikan, *The Christian Tradition*, I/166–71; II/133–45; III/74–80, 184–204, 268–9.

to remain the same.¹⁹ Adolf Harnack venoval svoje dielo histórii dogmat o Trojici a o osobe Kristovej; jeho študent a môj profesor Wilhelm Pauck bol odborníkom histórie protestantskej teológie, menovite teológie Lutherovej a protestantskej teológie 19. storočia od Schleiermачera. Ale prvá veta v prvom zväzku mojej „piatidílky“ zneje: „What the church of Jesus Christ believes, teaches, and confesses on the basis of the word of God: this is Christian doctrine.“ Kresťanské učenie a nie len úradné legálne dogmy – ale zároveň nie teologickí virtuózi, ale liturgický chór!

Na stene mojej pracovne visí fotografia Adolfa von Harnacka a vedľa nej visí fotografia vynikajúceho pravoslávneho vedca Juraja Vasiljeviča Florovského, ktorý sa stal mojím PATER PNEUMATIKOS. Aj to ma spája s Prahou, lebo po ruskej revolúcii Florovský emigroval najprv do Bulharska a potom sem do Prahy, koncom roka 1921. Svoju bohatú osobnú ruskú knižnicu mu dal k dispozícii prezident Masaryk, ktorého si Florovský vždycky pripomínal s povďačnosťou.²⁰ Jeho skúmania počas týchto pražských rokov boli základom jeho najvýznamnejšej knihy, „Puti ruskovo bogoslovja,“ ktorá vyšla v Paríži v roku 1937. (Florovského brat Antonín sa stal profesorom tu na Univerzite Karlovej.)

Kedykoľvek sa ma niekto pýta na zmysel dejín kresťanskej tradície, alebo keď sa niekto pýta na tému môjho vlastného života a diela, moja odpoveď na obidve otázky je rovnaká: Goetheho slová „To, čo máš ako dedičstvo, prijmi ako úlohu, lebo len tak sa to stane tvojím. Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen!“²¹

(25. října 1999)

¹⁹ J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), 1.1, ed. J. M. Cameron (New York 1974), str. 100.

²⁰ Andrew Blaine, „A Sketch of the Life of George Florovsky,“ *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman* (Crestwood, NY, 1993), str. 40–47.

²¹ J. W. Goethe, *Faust*, riadky 682–3.

Uveřejňujeme dodatky, jimiž bylo doprovzeno Společné prohlášení k učení o ospravedlnění, jehož překlad jsme uveřejnili v TREF 1998, 164–174. Světový luterský svaz a Katolická církev jimi reagují na rozpaky, které se objevily po dokončení textu Společného prohlášení (viz komentář v TREF 1998, 147–158), zejména z katolické strany. Text prohlášení již nebyl měněn, ale společně formulované doprovodné texty umožnily jeho slavnostní podepsání 31. 10. 1999 v Augsburgu.

OFICIÁLNÍ SPOLEČNÉ STANOVISKO SVĚTOVÉHO LUTERSKÉHO SVAZU A KATOLICKÉ CÍRKVE

1. Na základě shody, dosažené ve Společném prohlášení k učení o ospravedlnění (= SP) prohlašují společně Světový luterský svaz a Katolická církev: „Pochopení učení o ospravedlnění, vyložené v tomto Společném prohlášení, ukazuje, že mezi luterány a katolíky existuje konsensus v základních pravdách učení o ospravedlnění“ (SP 40). Na základě tohoto konsensu prohlašují společně Světový luterský svaz a Katolická církev: „Odsudky tridentského koncilu nepostihují učení luterské církve v tomto prohlášení předložené. Odsudky v luterských vyznavačských spisech nepostihují učení katolické církve v tomto prohlášení předložené.“

2. S ohledem na usnesení Rady Světového luterského svazu ohledně Společného prohlášení ze 16. června 1998 a s ohledem na odpověď Katolické církve na Společné prohlášení z 25. června 1998, jakož i s ohledem na vzájemné dotazy byl dosažený konsensus dále vysvětlen v připojeném stanovisku, označeném jako příloha („annex“); tím bylo dosaženo jasnosti, že dřívější doktrinální odsudky nepostihují učení partnerů dialogu, jak bylo vyloženo ve Společném prohlášení.

3. Partneři dialogu se zavazují pokračovat v prohloubeném studiu biblických základů učení o ospravedlnění. Budou též usilovat o širší pochopení tohoto učení i nad rámec toho, o čem pojednává Společné prohlášení a připojená příloha. Na bázi dosaženého konsensu je žádoucí pokračování v dialogu, a to zvláště o otázkách, které ve Společném prohlášení (43) samém jsou uvedeny jako otázky vyžadující dalšího vyjasnění, aby mohlo

být dosaženo plného společenství církví, jednoty v různosti, kde trvajících rozdíly jsou navzájem usmířeny a nemají již štěpící sílu. Luteráni a katolíci budou pokračovat v ekumenických snahách, aby svým společným svědectvím vyložili učení o ospravedlnění v jazyku relevantním pro dnešního člověka a s přihlédnutím k individuálním i sociálním problémům naší doby.

Aktem podpisu potvrzuje Katolická církev a potvrzuje Světový luterský svaz Společné prohlášení o učení o ospravedlnění v jeho celistvosti.

Příloha

1. Následující vysvětlení podtrhuje konsensus, jež bylo dosaženo ve Společném prohlášení o ospravedlnění (SP) ohledně základních pravd tohoto učení; tím je dosaženo jasnosti v tom, že dřívější vzájemné odsudky nepostihují katolické a luterské učení o ospravedlnění, jak byly vyloženy ve Společném prohlášení.

2. „Společně vyznáváme: Toliko z milosti, ve víře ve spásné dílo Ježíše Krista, nikoli pro své zásluhy jsme u Boha přijati a dostává se nám Ducha svatého, který obnovuje naše srdce a volá a vyzbrojuje nás k dobrým skutkům“ (SP 15).

A) „Společně vyznáváme, že Bůh z milosti člověku odpouští hříchy a zároveň jej osvobozuje od zotročující moci hříchu (...)“ (SP 22). Ospravedlnění znamená, že hříchy jsou odpuštěny a člověk spravedlivým učiněn tím, že Bůh „mu dává nový život v Kristu“ (SP 22). „Když jsme tedy ospravedlněni z víry, máme pokoj s Bohem“ (Ř 5,1). „Byli jsme nazváni dětmi Božími a jsme jimi“ (1J 3,1). Jsme skutečně vnitřně obnoveni působením Ducha svatého a zůstáváme provždy na tomto jeho působení v nás závislí. „Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pominulo, a hle, je tu nové“ (2Kor 5,17). Ti, kdo jsou ospravedlněni, v tomto smyslu nezůstávají hříšníky.

Mýlili bychom se však, kdybychom říkali, že jsme bez hříchu (1J 1,8–10; sr SP 28). „Všichni přece mnoho chybujeme“ (Jak 3,2). „Kdo může rozpoznat bludy? Zprosti mě i vin, jež jsou mi skryty“ (Ž19,13). A když se modlíme, můžeme jen říkat s celníkem: „Bože, slituj se nade mnou hříšným“ (Lk 18,13). Naše liturgie tomu dávají výraz nejedním způsobem. Společně slyšíme napomenutí: „Nechť tedy hřích neovládá vaše smrtelné tělo, tak abyste poslouchali, čeho se mu

zachce“ (Ř 6,12). To vše nám připomíná stálé ohrožení, které pochází z moci hříchu a jejího působení v křesťanech. Potud mohou luteráni a katolíci spolu chápat křesťana jako toho, který je *simul iustus et peccator*, a to navzdory rozdílným přístupům k tomuto předmětu, jak to bylo vyloženo v SP 29–30.

B) Pojem „konkupiscence“ je užíván na katolické a na luterské straně v odlišném významu. V luterských vyznavačských spisech se konkupiscence chápe jako žádost člověka, jíž hledá sám sebe a jež je z hlediska duchovně chápaného zákona hříchem. Podle katolického chápání je konkupiscence sklonem, který v člověku zůstává i po přijatém křtu, sklonem, který vychází z hříchu a nutí k hříchu. Bez ohledu na tyto rozdíly může být v pohledu luterském uznáno, že žádost se může stát vstupní branou hříchu. Vlivem moci hříchu nese člověk v sobě sklon stavět se proti Bohu. Tento sklon – podle luterského i katolického chápání – „neodpovídá původnímu Božímu záměru pro člověka“ (SP 30). Hřích má osobní povahu a jako takový vede k oddělení od Boha. Hřích je sobecká touha starého člověka, nedostatek důvěry k Bohu a lásky k němu.

Skutečnost spásy darované ve křtu a ohrožení mocí hříchu se dají vyjádřit tak, že na jedné straně zdůrazníme odpuštění hříchů a obnovu člověka v Kristu skrze křest a že na druhé straně nahlédneme, že i člověk ospravedlněný „je vystaven útočící moci a náporu hříchu (sr. Ř 6,12–14)“ a „není vyjmut z celoživotního zápasu proti sobecké žádostivosti starého člověka, která Bohu odporuje“ (SP 28).

C) Ospravedlnění se děje „toliko z víry“ (SP 15 a 16), toliko vírou, člověk je ospravedlněn „bez skutků“ (Ř 3,28 sr SP 25). „Je to milost, která působí víru, nejen tehdy, když víra v člověku začíná, nýbrž pokud víra trvá“ (Tomáš Akvinský, Summa II/II 4,4 ad 3). Působení Boží milosti nevylučuje jednání člověka: Bůh působí, že chcete i činíte – uvádějte ve skutek své spasení (sr Fp 2,12n). „(...) Jakmile Duch svatý ... v nás započal své dílo znovuzrození a obnovy skrze Slovo a svaté svátosti, pak je jisté, že můžeme a musíme spolupracovat v síle Ducha svatého (...)“ (Formula concordiae II,64n; BSLK 897,37nn).

D) Milost jako obecenství ospravedlněného člověka s Bohem ve víře, naději a lásce přijímáme vždy jako spásné a tvořivé působení Boží (sr SP 27). Ospravedlněný člověk je však odpovědný, aby přijatou milost nezmařil, nýbrž aby v ní žil. Vyzvání k dobrým skutkům je vyzváním cvičit se v praxi

víry (sr BSLK 197,45n). Dobré skutky ospravedlněného je třeba konat „abychom upevňovali své povolání, tj. abychom znovu neodpadli od evangelia, kdybychom opět hřešili“ (Apologia Augustanae XX,13; BSLK 316,18–24 s odvoláním na 2Pt 1,10; sr též Formula Concordiae SD IV,33; BSLK 948, 9–23). V tomto smyslu mohou luteráni i katolíci společně pochopit to, co je v SP 38 a 39 řečeno o „zachování milosti“. Samozřejmě: „Vše, co v člověku svobodnému daru víry předchází a po něm následuje, nezakládá ospravedlnění ani nevytváří zásluhu“ (SP 25).

E) Skrze ospravedlnění jsme bez podmínek přijati do obecnství s Bohem. V tom je zahrnut i příslib věčného života: „Jestliže jsme s ním sjednoceni, protože máme účast na jeho smrti, jistě budeme mít účast i na jeho zmrtvýchvstání“ (Ř 6,5; sr J 3,36; Ř 8,17). Při posledním soudu budou ospravedlnění souzeni i podle svých skutků (sr Mt 16,27; 25,31–46; Ř 2,16; 14,12; 1Kor 3,8; 2Kor 5,10 atd.). Jdeme vstříc soudu, při němž Bůh ve svém milostivém rozsudku přijme vše, co v našem životě odpovídá jeho vůli. Ale vše, co je v našem životě nepravé, bude odhaleno a do věčného života nevejde. Také Formula Concordiae konstatuje: „Je Boží vůlí a výslovným příkazem, aby věřící konali dobré skutky, které v nich působí Duch svatý a Bůh v nich bude mít pro Krista zalíbení a zaslibuje jim slavnou odměnu v tomto a budoucím životě“ (FC SD IV.38; BSLK 950,18–24). Veškerá odměna však je odměnou milosti, na niž nemáme žádný nárok.

3. Učení o ospravedlnění je měřidlem a zkušebním kamenem křesťanské víry. Žádná nauka tomuto kritériu nesmí odporovat. V tomto smyslu je učení o ospravedlnění „kritériem, jehož se nelze vzdát a které chce veškeré učení i praxi církve orientovat na Krista“ (SP 18). Jako takové má svou pravdu a svůj jedinečný význam v celkové souvislosti základního trojičního vyznání církve. Sledujeme „společný cíl ve všem vyznávat Krista, jemuž je třeba nadevše důvěřovat jako jedinému Prostředníku (1Tm 2,5n), skrze kterého se v Duchu svatém dává Bůh sám a vylévá své obnovující dary“ (SP 18).

4. Odpověď (nóta) Katolické církve nezamýšlela zpochybnit autoritu luterských synod ani Světového luterského svazu. Katolická církev a Světový luterský svaz zahájily a vedly svůj dialog jako rovný s rovným. Bez ohledu na odlišné pojetí autority v církvi každý partner respektuje řádné postupy druhého partnera ve věci rozhodování o nauce.

ZPRÁVY O VÁLEČNÝCH TAŽENÍCH

Younger, K. Lawson Jr., Ancient Conquest Accounts, A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing, JSOT Supplement Series 98, Sheffield Academic Press 1990, 392 stran.

Klíčové pojmy studie K. L. Youngera jsou historiografie, ideologie a jejich vzájemný vztah. Zdá se, že otázky, k jejichž zodpovězení chce autor přispět, znějí: Jaké povahy byla historiografie starověkého Předního východu (SPV)? Jakou povahu měla a jakou úlohu hrála ideologie při psaní historie v kontextu SPV? Jak do tohoto kontextu zapadají (nebo z něj vybočují) konkrétní texty Starého zákona?

Kniha se dělí na úvod, tři hlavní části a závěr. V úvodu (kap. 1) autor předkládá svůj pohled na historiografii a ideologii a představuje svou metodu – sémiotickou analýzu. Při ní autor rozkládá text na nejjednodušší myšlenkové a literární struktury. Těmto strukturám přiřazuje kódy, což mu umožňuje hledat charakteristické ideové a literární vzorce v daném textu. Posléze autor sleduje a porovnává výskyt zjištěných struktur v textech z různých oblastí SPV. V první části (kap. 2–4) autor postupně analyzuje asyrské, chetitské a egyptské zprávy o válečných taženích. Autor se snaží charakterizovat hlavní rysy asyrské, chetitské a egyptské ideologie a rozpoznat literární struktury, které pomáhají tuto ideologii sdělit a zvýraznit. Asyrské a chetitské texty jsou podrobeny též zvláštní syntagmatické analýze, jejíž výsledky autor prezentuje v tabulkách. Ve druhé části (kap. 5) autor analyzuje biblický text v kapitolách 9–12 knihy Jozue, jako příklad biblické zprávy o válečném tažení. Ve třetí části své studie (kap. 6) autor vyvo-

zuje ze svých pozorování důsledky. Kniha obsahuje dodatek a sice přehled syntagmat v Joz 9–12 a syntagmatickou analýzu těchto čtyř kapitol.

Younger zastává názor, že historiografii a fikci není možné rozlišit čistě na základě jejich literární formy (oproti např. Van Seters, *In Search of History*, Yale 1983). Ani silné ideologické zabarvení dokumentu jej nevyklučuje z kategorie historiografie: „A document does not have to be objective or unbiased in order to be in the category of history writing“ (str. 33). Právě v tomto spočívá podle Youngera rozdíl mezi psaním kronik a psaním dějin: v druhém případě jde i o interpretaci událostí. V tomto kontextu pak ani ideologie není nutně pouhou deformací dějin. Naopak, ideologie (Youngerův důležitý koncept) je velice složitá, komplexní struktura. Ideologie i psaní dějin obsahují prvek interpretace (sociálního uspořádání apod. resp. historických událostí). V tomto smyslu je ideologie součástí historiografie.

Younger používá sémiotickou analýzu jako interpretační vodítko, s jehož pomocí usiluje „to discern and understand the transmission code(s) which are used to convey the message of the text“ (str. 55). Toto zakódování zprávy může mít rovněž specifický kulturní a náboženský charakter (zásah božstva, časté přímé řeči), který není v moderní historiografii přípustný. Rozpoznání těchto specifíků pak samo o sobě nevede ani k přijetí ani k odmítnutí historické prav-

divosti textu, nýbrž k jeho lepší interpretaci.

Pokud jde o literární struktury analyzovaných textů, autor upozorňuje na časté a stereotypní užívání určitých syntagmat, na užití iterativních (opakovaných) schémat (především texty asyrské, chetitské a Joz 10–11). Takto vzniklá velká míra redundance ve zvěsti je záměrná, vede ke zdůraznění ideologie textu. Mezi další literární techniky, které pomáhají sdělit ideologie textu, patří užití hyperboly a synekdochy (egyptské texty, Joz 9–12). Ideologie vyjadřovaná texty je rovněž mnohdy podobná: vidění nepřítelů v černobílých barvách (zejm. asyrské a egyptské texty, Joz 9–12), ideologie „teroru“ (hlavně asyrské texty a Joz 9–12), důraz na mstu (chetitská a egyptská ideologie a Joz 9–12). V textech SPV Younger nachází i mnohé literární paralely k těm epizodám v Joz 9–12, které bývají tradičně označovány jako dodatky, části jiných pramenů apod. Mezi ně patří zpráva o smlouvě s Gibeónany (zejm. chetitské paralely), zprávy o zázračném božím zásahu (kamenné krupobiti, prodloužené denní světlo, zejm. asyrské a chetitské paralely) atd. Literární paralely v asyrských, chetitských a egyptských textech samozřejmě nemohou potvrdit ani vyvrátit historicitu popisovaných událostí. Podle Youngera nicméně argumentují ve prospěch literární integrity textu v Joz 9–12.

Autor se staví proti interpretaci knihy Jozue, podle níž tato kniha hovoří o úplném dobytí země – obrat „celá země“ (Joz 10,40n) musí být v kontextu paralelních textů SPV chápán jako hyperbola. Obdobně je tomu v případě údajné redakční vrstvy charakteristické pojmem „celý Izrael“. Tento pojem má být chápán jako synekdocha, ve smyslu

„každý Izraelita“. Younger rovněž vybízí k odvržení konceptu „svaté války“ jako něčeho typického výlučně pro Izrael. Např. asyrská tažení byla právě tak svatou válkou ve jménu Ašúra.

Youngerova metoda umožňuje hledat „společného jmenovatele“ konkrétních textů (tj. určité rétorické postupy, syntagmatická schémata), aniž by přitom vyvozoval unáhlené soudy o případné závislosti jedněch textů na druhých. Synchronní přístup se zde osvědčuje jako spolehlivé východisko pro práci (nejen) s biblickým textem, zdá se mi, že tato metoda umožňuje větší kontrolu interpretace dat, než např. Van Setersův přístup k Dt textům (op. cit., str. 209 až 353 *passim*), kde pozorujeme často subjektivní přiřazování té či oné části textu k různým pramenům. Younger užití starších pramenů v Joz 9–12 nevyklučuje *a priori*, jejich rozpoznávání je ovšem vždy silně problematické.

Výběr oddílů Joz 9–12 je v některých ohledech oprávněný. Přesto nelze přijmout autorovu argumentaci, že se jedná o jasně vymezenou jednotku (str. 197). Younger sice správně tvrdí, že „the introductory statement (tj. Joz 9,1–2) and the concluding summaries and lists (tj. Joz 12,1, 12,7) presuppose one another“ (str. 198). Je však nutno podotknout, že „concluding list“ v Joz 12,9nn jasně předpokládá také zprávu o dobytí Jericha a města Aj. S tímto faktem se Younger nijak nevypořádává. Práci by navíc prospělo rozšíření vzorku biblických textů. Autor zdůvodňuje daný rozsah svým úsilím o úspornost a jasné vyjádření. Přesto se domnívám, že texty jako např. Nu 21, Sd 1 a 2 S 8 by poskytly plnější obraz biblických zpráv o válečných taženích. Kniha obsahuje texty v přepisu do latinky s kódy pro jednot-

livá syntagmata, překlady textů a tabulky srovnávající více textů z hlediska sémiotické analýzy. Hebrejský text je zaznamenán nevokalizovaným kvadrátním písmem. Snad by bylo důslednější také hebrejský text uvádět v přepisu, stejně jako texty asyrské, chetitské a egyptské.

Přes uvedené výhrady představuje kniha *Ancient Conquest Accounts* nesporný přínos pro studium textů hebrejské bible v kontextu starověkého Předního východu. Jedná se o solidní studii, která, doufejme, bude inspirovat další badatele k synchronnímu a kontextuálnímu přístupu k biblickým textům.

Viktor Ber

APOKALYPTIKA A NOVÝ ZÁKON

Eliau Cuvillier, Apokalypsa byla zítra – Vyznání naděje v Novém zákoně, z francouzského originálu přeložil Jan Keřkovský, Mlýn, Třebenice 1999, 77 stran.

Eliau Cuvillier, novozákoník z francouzského Montpellier, zavádí ve své knize čtenáře do nejzazších komnat teologické kuchyně, jež apokalyptické a eschatologické texty Nového zákona bezpochyby představují. To potvrzuje i autorův postřeh, že i nadmíru zdatný exeget Jan Kalvín napsal komentáře k celému Novému zákonu právě kromě apokalyptické knihy Zjevení. V úvodu Cuvillier zkoumá (a) *Sitz im Leben* židovských apokalyptických materiálů, kterým jsou různá období krizí začínající dobou krále Antiocha IV. Epifana a končící Hadriánovým potlačením Bar Kochbova povstání, (b) motivy vedoucí k jejich sepsání a (c) typické znaky, jež tyto materiály obsahují. Na konci úvodní části Cuvillier klasifikuje apokalyptiku jako „jeden z výhonků starozákonní profétie“ (str. 16), což jen potvrzuje dvojí literární prorocko-apokalyptickou vazbu Starého a Nového zákona, protože: „... Důvěřivým očekáváním příchodu Božího vyslance, jenž nastolí království bez konce, tvoří židovská apokalyptika most k Božímu zjevení

v Ježíši Kristu, tak jak o něm bude svědčit Nový zákon.“ (tamt.).

Hlavní část knihy tvoří chronologický přehled novozákonních apokalyptických látek. Cuvillier nejprve ohledává pavlovské a popavlovské apokalyptické představy (str. 17–28) v ústředních textech 1 Te 4–5, 1 K 15 a 2 Te 2. Pak přicházejí na řadu synoptici (str. 29–45) a jejich texty Mk 13, Mt 24–25 a Lk 21, ve kterých autor sleduje proces tradování a sémantického přeznačování. Nakonec se ke slovu dostává *opus apocalypticum* Nového zákona, Janovo zjevení (str. 46–70). I zde Cuvillier stanovuje dobové pozadí vzniku spisu a z toho plynoucí interpretační tlaky.

Závěr knihy (str. 71–74) je instruktivní náповědou, jak také dnes porozumět apokalyptickým textům, které Nový zákon, inspirativní zdroj křesťanské církve, integroval do svého literárního celku.

Pro Cuvilliera je při výkladu židovských a křesťanských apokalyps směrodatný interpretační důraz, který zasazuje texty do určité historické situace, jež

dává vzniknout mechanismům, které situaci vykládají a tím překonávají její aktuální děsivost (útlak za Tita, Nerona, Domitiana apod). Tvzení o korektnosti či nekorektnosti výkladu, pochopení či překroučení apokalypsy (str. 54–55) jsou jasným přiznáním Cuvilliera k tomuto důrazu. To je bezpochyby legitimní. Přesto čtenář musí trochu znejistět, uvědomí-li si, že se žánr apokalypsy stával útočištěm v dobách a situacích, které nebyly k rozsáhlému vyjasňování užívané interpretační polohy zrovna příhodné. Snad proto se může s odstupem času jevit užití apokalyptického materiálu určitou skupinou jako „nepřiměřené“ (srov. str. 54). Otevřenost textu vůči duchu doby, již si může čtenář vysvětlit (opět legitimně) jako apokalyptickou a poměrně jasná historicko-kritická a textově-sémantická vysvětlení sladit zkrátka úplně nelze. Apokalyptiku lze buď zkritizovat, „zavrhnout všechny fantastické výklady“ (str. 54), „přiměřeněji“ jí porozumět a naslouchat „skutečnému záměru“ jejího jazyka (str. 20), nebo se oddat imaginativní síle apokalyptických textů, vstoupit do živého dialogu s židovsko-křesťanskými tradenty a stát se jeho spolutvářci.

Poněkud překvapující je autorovo paušalizující vidění židovské apokalypsy jako nepřátelské k dějinám, protože: „se v nich musí bojovat, ale hlavně je třeba z nich vyjít a netrpělivě čekat budoucí vysvobození“ (str. 71). Čteme-li však pozorně Starý zákon, pak například tzv. Deuterozachariáš sotva odpovídá Cuvillierovu výměru, zvláště když si uvědomíme, že patří do literárního celku Dodekaphetonu, který má jako celek (autor vykládá novozákonní apokalyptiku také ze širších literárních souvislostí) sotva co společného s entuziasmem a sociální přezíravostí.

Naopak velmi zdařilé je trojstuňové schéma, které autor v průběhu celé knihy sleduje: Nový zákon přejímá židovskou apokalyptiku, již novozákonní autoři (a) užívají v novém kontextu („adaptace“ a „zaostření“), který (b) vzbuzuje u konkrétních společenství křesťanů naději, jež (c) neumožňuje ustrnout v entuziastické a nečinné poloze, nýbrž burcuje k aktivitě v dosud existujícím světě. Triáda zaostření – naděje – aktivita je Cuvillierem dobře exegeticky podložena a je jen na čtenářích, jak ji homileticky a teologicky využijí.

Filip Čapek

ŽIDOVSKO-KŘEŠŤANSKÝ DIALOG V AMERICKÉM PROSTŘEDÍ

Rabbi Yechiel Eckstein, How Firm A Foundation. What You Should Know About Jews And Judaism, Paraclete Press, Brewster, Massachusetts 1997, 269 stran.

Y. Eckstein (1951) je zakladatelem *International Fellowship of Christians and Jews* a *Center for Jewish and Christian Values* a autorem řady publikací v oblasti židovsko-křesťanského dialogu.

Předložená publikace je rozšířená revize dříve publikované knihy, která se v USA stala bestsellerem. Je „kapesním průvodcem“ na cestu setkávání se židovstvím v komunitách ze sousední

čtvrti města. Je monografií, která je psána pro křesťanské čtenáře, u nichž předpokládá základní biblické znalosti, a které velmi dobře zná. A je jakýmsi prvním dílem dvojsvazku, jehož pokračování je pro změnu určeno židovským čtenářům aby je seznámil s nejdůležitějšími daty o evangelických církvích.

Autorův záměr představit současnou podobu židovství je sestaven do promyšlené stavby látky. Roztřídil ji do dvou dílů (I. Jews and Judaism; II. Where do We go from Here?), osmi kapitol (1. Foundations of Jewish Belief; 2. Jewish Paths to Sanctification; 3. The Sabbath: A Day of Sanctified Time; 4. Festivals of the Jewish Year; 5. The Jewish Life Cycle; 6. Facing the Challenges of the Holocaust; 7. Israel: The Dawn of Redemption; 8. The Rise of Jewish Denominations) a 56 témat.

Dynamičnost stylu usnadní čtení a bohatost jazyka se čtenáři často stává zábavnou zkouškou jeho slovníku. Ve velkých slovnících (jakým je např. *Encyklopedia Judaica*) by zájemce jistě našel více materiálu k jednotlivým tématům, eventuálně i video-audiální přílohu, nezakusil by nicméně onu autentickou a přesvědčující účinnost podání, které z knihy tvoří víc než jen sbírku strnulých výrazů.

Obdobných publikací jako je tato vychází v posledních třiceti letech hojně, a to jak v Evropě, tak i USA. Autory jsou nejen křesťanští židofilové (J. Maier, *Das Judentum*; D. de La Maisoneuve, *Le Judaïsme*), ale i židovští odborníci (M. A. Fishbane, *Judaïsme*; P. N. Levinson, *Einblicke in das Judentum*). Zatímco záměrem křesťanských autorů je poučit vlastní řady – studenty teologie, duchovní –, práce židovských autorů přicházejí na svět z potřeby reinterpre-

tovat halachickou tradici, event. předat jí pomocí nových hermeneutických metod (zejména J. Soloveitschik, *A Halahic Man*; A. J. Heschel, *Between God and Man*; Y. Leibowitz, *Jahadut, am jehudi ve-medinat Jisrael*; D. Hartman, *A Living Covenant*) a zůstat na úrovni k výzvám (post)moderní doby (americké, evropské, izraelské).

Živná půda židovsko-křesťanského dialogu v USA nemá psychologický podtext pocitu kolektivní viny křesťanů za přípravu půdy pro nacistický režim a holokaust. Není ani formou boje proti nevymýtitelnému antisemitismu (jak je tomu v Německu). Židovství křesťanského partnera nepotřebuje dokonce ani aby vymezilo svou vlastní „tvář“ a identitu, své místo a svou vlastní cestu k Bohu. Jeho motiv je jiný. Je projevem zralosti doby multikulturní americké společnosti a nezbytné potřeby rozmlouvat, rozumět a tolerovat odlišně orientovaná etnika, jejich kulturu, tradici, náboženství a mentalitu.

Na rozdíl od většiny publikací s tímto zaměřením, kniha *How Firm A Foundation* není vestavěna do tradiční konstrukce témat, již vytváří teologumena společná oběma systémům, jak křesťanství tak i židovství (Mesiáš, Zjevení, Stvoření, Eschatologie, Bůh, Spása...). Není ani debatou nad společným základem obou odlišných duchovních tradic – Starým zákonem / Tenakem, a ani odhalováním faktu, že Ježíš byl židovský rabín (viz D. Flusser, *Jesus*; B. Young, *Jesus, The Jewish Theologian*; S. b. Chorin, *Bruder Jesus*). Je úvodem do moderního židovství, které je v autorově podání autenticky živé, a představuje je v plnosti jeho frakcí (ortodoxní, konzervativní, liberální a jeho nejmladší frakci rekonstruktionismus), jeho litur-

gický rok, jeho zvyky (svatba, bar micva, smrt), ..., a závěrem i jeho osud (výzva ŠOA dnešku). Je úvodem do rozhovoru – a v tom je jeho síla a jeho slabost. Síla, že informuje, slabost, že nemůže nabídnout víc. Neuvádí čtenáře do oplocených zahrad světa talmudů, ani do fascinujících textů midrašů, ani do nadoblačných modliteb siduru, středověkých komentářů a mystické literatury. Zde zůstává na povrchu – ač autor sám tuto literaturu důvěrně zná.

Y. Ecksteinova kniha se nemínula svým posláním, vzala-li si za cíl dokázat, že:

- i. Židovství je živé náboženství, a nikoliv zastaralé zákonictví,
- ii. etické hodnoty Židovství jsou tzv. křesťanské kultuře stálou výzvou a inspirací,
- iii. během staletí se Židovství rozvinulo v nezávislý náboženský systém, který vede ke spáse.

iv. země Izrael je pro Židy svatou zemí, kde se *davar* (Slovo) stalo *talmud* (učením),

v. Židům má být přiznán nejen respekt a úcta pro jejich svéráz, ale především musí být akceptována jejich *havdala*, permanentní vyvolenost, oddělenost a nezastupitelná úloha v dějinách spásy všeho lidstva (nejen jejich vlastní).

Rabbi Y. Eckstein v úvodu uvádí, že kniha je určena duchovním a křesťanským vědeckým pracovníkům v oboru judaismus. Přes všechna nesporná pozitiva představené knihy já sám chápu gesto pozvání k rozhovoru jinověrce (gojim), aby s nimi v důvěře sdílel hodnoty, které spoluurčují jejich (Židů) jméno, jejich identitu. A toto gesto, krásné a něžné, tiché a sladké, si nežadá nic víc, než sdílení.

Jaroslav Sýkora

FILOSOFIE JAKO BRÁNA K TEOLOGII

Diogenes Allen, Filosofie jako brána k teologii, Mlýn, Třebenice 1999, přeložil Tomáš Hančil, s. 228.

Filosof Diogenes Allen, působící na teologickém semináři v Princetonu (USA), knihou „Filosofie jako brána k teologii“ nabízí pomoc studentům teologie pro porozumění filosofii a její úloze při vytváření teologické řeči. Kniha není stručným přehledem dějin filosofie, nýbrž pečlivě zvoleným výběrem filosofických témat a spisů, které zásadně ovlivnily stavbu a řeč křesťanské teologie. Proto se více ke slovu dostávají Platónovy dialogy jako je Timaios (s. 13n, 23n, 28, 31, 49, 134, 135) a Sofisté (s. 23, 29, 48, 178), než jeho Ústava (s. 38n).

Setkáváme se s důležitými křesťanskými mysliteli: Justin (s. 52), Řehoř z Nyssy (s. 86), Augustin (s. 19n, 92n), Pseudodionýsios (s. 79), Tomáš Akvinský (s. 99n, 125n). Srozumitelnější se stává řeč ekumenických koncílů (chalcedonský, s. 50; nikajský, s. 90), necháme-li se zasvětit do platónských (s. 13n) a aristotelovských kategorií (s. 83, 109). Obeznamujeme-li se s Plotínem (s. 70), porozumíme řeči mystiky. Díky vhledu do Platónovy Ústavy (s. 38), rozpoznáme filosofické kořeny učení o nesmrtelné duši (s. 51). Vznik novověku je neod-

myslitelně spjat s *kritikou křesťanského aristotelismu*, do této souvislosti Allen zařazuje též jeho moderní kritiky K. Bartha (s. 132) a A. N. Whiteheada (s. 134). Nominalismus a jeho představitel Dunse Scotta (s. 138), Viléma Ockhama (s. 138n) zahrnuje Allen mezi předchůdce zakladatelů moderní vědy a probírá je společně s Mikulášem Koperníkem (s. 143n), Johanem Keplerem (s. 143), I. Newtonem a G. Galileim, Francisem Baconem (s. 149). Ti narážejí na hranice aristotelovských kategorií při zkoumání přírody, popř. je zcela nebo různou měrou odmítají. Na rovině humanitních věd tuto protiaristotelovskou revoluci učiní myslitelé, kteří se zasazují o nové pojetí morálky, společnosti, práva a politiky: Hobbes, Locke, Grotius (s. 150). Tomuto zakladatelskému proudu je věnována i další kapitola: R. Descartes (s. 153n), Spinoza (s. 154, 161n), Leibniz (s. 162), J. Locke (s. 164); G. Berkeley (s. 167) aj. Seznámíme se s argumenty deismu (s. 151, s. 178n). Porozumíme Kantově racionální teologii a jeho kritice úsilí o dokazování Boží existence (s. 185n). Osvětlení Hegelových principů nám dovolí porozumět argumentaci kritiků Hegela, jimiž stále platně zůstávají S. Kierkegaard a K. Barth (s. 218).

Allen nabízí *pomoc pro porozumění teologické řeči*. Zkoumá povahu a zaměření teologie. Upozorňuje na její bytostný rys, který se vyznačuje specifickým pojetím Boha – Boží ontologickou jedinečností. Přesto Allen považuje křesťanskou teologii za bytostně helénistický výtvar, protože se vyznačuje intelektuální zvědavostí, což je prý vlastnost typická pro helénistickou kulturu (s. 3). Ačkoli Allen nehledá v biblickém kánonu určitý typ teoretického myšlení (popř. intelektuální zvědavosti), přiznává

vá mu přece neodbytnost některých závažných témat (s. 4). Vyzdvihuje u biblického podání určitou specifickou, která vykrystalizovala snahou o vyjádření Boží ontologické jedinečnosti (s. 1, 5n). Bůh není součástí stvoření, není součástí kosmu. Je Stvořitelem. Boží ontologická jedinečnost tak odkazuje k jedinečnosti „hebrejského myšlení“. Jeho intelektuální návyky jsou vystopovatelné v určitých vrstvách biblické tradice (nejen v prorocké).

Dějínám filosoficko-teologického rozhovoru je předřazena kapitola, v níž Allen načrtává *nový koncept přirozené filosofie* nemetafyzického typu. Pro některé křesťanské konfese jde o velmi aktuální, pro jiné o velmi ožehavou myšlenku „mimobiblické“ reflexe o Bohu, tj. neopírající se o biblické svědectví. „Mimobiblickou“ reflexi dnes rozvíjejí nejen filosofové, nýbrž i teologové, zejména ti, kteří se účastní mezináboženského dialogu. Allen je přesvědčen, že lidská mysl je schopna legitimně přemýšlet o Bohu i mimo zjevení obsažené v Písmu. Nečiní však řád přírody jediným zdrojem poznání Boží existence. Dle Allena lze Boží štěrnost vystopovat ze stvoření a též komplementárně 1. z povolání Izraele; 2. z určitých úkolů daných Izraeli a 3. z inkarnace v Kristu. Oproti tradičnímu je Allenův koncept přirozené filosofie obohacen o starozákonní i novozákonní svědectví (s. 3).

Vnitřním důvodem Allenova *komplementárního konceptu poznávání Boží štěrnosti* se stává nedostatečnost našeho poznání, a tedy rozpoznání o nutnosti přijímat Boží štěrnost komplementárně. Allenovi se příroda stává znamením a příběh Izraele zahrocený do inkarnace je pochopen také jako zna-

mení, tj. nedokonale vypovídající o Boží štědrosti. Prostřednictvím komplementárního konceptu přirozené filosofie se stvoření a stvořený svět stávají příběhem, aniž by příběh vyvracel „paleontologický“ a „astrofyzikální“ příběh kosmu, tj. aniž by končil fundamentalisticko-noetickým zkratem, že svět trvá přibližně pět či šest tisíc let. Svět jako příběh navíc nemusí nutně vykazovat mýtické rysy. Zdynamizování světa do příběhu se nemusí uskutečňovat pouze a za pomoci až moderních evolučních teorií. Příběh světa nemusí získávat svůj kosmický rozměr pomocí reinterpretace platónského či aristotelovského řádu nebo dokonce pomocí revitalizace mýtického či mysterijního konceptu.

Diogenes Allen návrhem nové přirozené filosofie potvrzuje *svěbytnost biblického pohledu na svět*. Překonávání filosofických schémat té které doby se uskutečňuje jejich konfrontací s intelektuálními návyky obvyklými v biblickém kánonu (s. 52). Prožívají-li dnes přírodní teologie i filosofie opět svůj rozkvět, může nás vést Diogenes Allen za inte-

lektuální schémata postmoderního paradigmatu a to nejen ve filosofii, nýbrž i v teologii. Svěbytnost biblického pohledu na svět, přírodu, (resp. nebe a zemi), a též svěbytnost intelektuálních návyků inspirovaných biblickým pohledem na svět, nemusí vyvolávat mezioborovou či mezináboženskou nesnášenlivost.

Allenova učebnice filosofie pro studenty teologie pomáhá porozumět teologické řeči v její svěbytnosti, tj. zejména té řeči, která si nezastírá ontologickou jedinečnost Boha. V tom spočívá nesporný přínos Allenovy Filosofie jako brány k teologii, aniž by se filosofie stala služkou teologie, popř. i naopak.

Úryvky z děl jednotlivých filosofů jsou vloženy do výkladového textu po jeho okraji a stávají se proto funkční a inspirující konfrontací s probíraným tématem či jednotlivým problémem. Výběr a též překlad některých textů jsou prací Jana Kranáta a Tomáše Hančila. Jejich autorství je uvedeno v seznamu citovaných ukázek (s. 223–226).

Pavel Keřkovský

KŘESŤANSKÁ ETIKA

K.-H. Peschke, Křesťanská etika, z německého Christliche Ethik (Spezielle Moraltheologie, 1995), Vyšehrad, Praha 1999, 696 stran.

V této rozsáhlé bezmála sedmisetstránkové učebnici etiky katolického autora najde čtenář utříděně seřazenou problematiku etického myšlení i jednání. Kniha má velmi široký záběr. V úvodních kapitolách klade Peschke důraz, jak sám říká na „ontologické“ základy etiky ve smyslu „jednání následuje bytí“. Tyto základy autor řadí do obecné etiky.

(str.35–106) V dalších kapitolách se čtenář seznámí s jejími základními principy, mezi něž patří tzv. theologické ctnosti – *víra, naděje, láska*. Autor je odvozuje z biblického poselství, protože jde o hodnoty, které nejsou součástí lidské přirozenosti, (kterou jinak na mnohých místech prohlašuje autor za spolehlivé vodítko v posuzování mrav-

ních problémů); jde podle něho o výzvy „zjevené“, přicházející k nám od Boha samotného. Již v těchto úvodních kapitolách I. části knihy, do nichž patří i kapitola IV. (*Podstata a zdůvodnění bohopocty*) a následující kapitola (*Zvláštní projevy úcty k Bohu*), (str. 107–180), ocenil čtenář snahu vést rozhovor se stoupenci jiných myšlenkových a náboženských směrů. I když autor pochopitelně hájí stanovisko katolické, je již orientován na výtežky II. vatikánského koncilu. Ty interpretuje v tolerantním ekumenickém duchu, i když pečlivě dbá na to, aby se pohyboval sice v těsném dotyku, ale přece jen ještě uvnitř oficiálně přípustných mantinelů. Nicméně je pro něho již samozřejmé, že se na podporu svých důvodů dokáže opřít i o bohoslovce z protestantského prostředí (např. o J. Moltmannovi je několikrát zmínka na str. 83 a další).

V druhé části knihy najdeme pod názvem *Křesťanská odpovědnost za stvořený svět* (od str. 181 až do konce str. 666) řadu důležitých kapitol, které čtenáře zaujmou jak výběrem etických témat, tak i způsobem zpracování. V VI. Kapitole se např. zabývá vztahem příkazu lásky, a to zejména vůči sobě i bližním (láska k Bohu byla zařazena již do úvodních kapitol v rámci tzv. obecné etiky. Peschke zde – podobně jako na ostatních místech – pracuje s výklady biblických míst Starého i Nového zákona, hlavně z pera katolických vykladačů. Odvolání na tradici je střídmejší, než tomu bývalo v dřívějších pojednáních o katolické morální teologii. Speciální místo věnuje Peschke i problematice lásky k nepřátelům a vyrovnává se i s náročným vztahem lásky a spravedlnosti. Je si vědom toho, že tento problém je nutno řešit již v kon-

textu sociální etiky, protože jej nelze zvládnout pojmy a kategoriemi individuální etiky. Sem řadí i důležitou podkapitolku o *Lidských právech* (str. 218n). V evangelické etice by spravedlnost pro svůj závažný *teologický* obsah – spravedlnost Boží přesahuje to, co se v právním a sociálním smyslu pod pojmem spravedlnosti obvykle chápe – patřila do úvodní kapitoly o základech křesťanské etiky. Spravedlnost jako nabídka plného života, v němž je pamatováno na všechny potřebné, je víc než regulativ nedostatkových statků či služeb.

Čtenář ocení, že si autor ukládá náročný úkol zaměřit etické zkoumání na oblast života a zdraví (kap.VII), kde sestupuje až do takových konkrét jako jsou otázky oblečení a bydlení, odpočinku a sportu, ale i lékařských zákroků a operací, genetiky a genové manipulace – tedy témata, patřící mezi denní úkoly sekulárního světa. Analýza sebevraždy, vraždy, nutné obrany zaujmou nejen povahou tématu jako takového, ale i způsobem zpracování. Podněty z Písma konfrontuje autor se stanovisky odborníků. Stranou zájmu nestojí u Peschkeho ani *Etika sdělovacích prostředků* (str. 342n). Problematika sexuality a manželství (str.352–456) nemůže v standardní rukověti etiky chybět – v tomto smyslu není přístup autorův převratný. Ale opět jsme svědky svědomitého úsilí pojednat o tématech v rámci tohoto okruhu citlivě, s dostatečnou dávkou otevřenosti i vůči krajnostem, které ještě před dvaceti třiceti roky byly tabuizovány (homosexualita, sexuální úchytky). V leckterých pochybnostech a nejistotách může v tomto ohledu autorovo stanovisko čtenáři pomoci v orientaci; připraví ho pro rozhovor i se stoupenci odlišných stanovisek.

Rozsáhlá je partie, v níž se autor věnuje sociálně etickým tématům, to jest lidským vztahům, které jsou povýtce zprostředkovány společenskými institucemi. (*Mravní odpovědnost ve společenském životě*, str. 457–642). Zde se zabývá v samostatných podkapitolkách tématy: rodina, stát, církev, svět práce, vlastnictví a sociální hospodářství (lépe by bylo asi přeložit: sociálně orientované hospodářství). Poslední kapitolou knihy je pak pojednání *Odpovědnost za stvořený svět* (str. 643–666). Křesťanská etika se dnes už nemůže vyhnout kapitolkám o enviromentální problematice. Starost o životní prostředí má svou theologickou komponentu, která si současně žádá i pokyny k přiměřenému etickému chování. I zde se autor pokouší o napomenutí i rady, které nám pomohou porozumět tomuto typu odpovědnosti, před který nás postavil v posledních desetiletích typ naší civilizace.

Po knize se vyplatí sáhnout pokaždé, kdy jsme ve svém osobním životě konfrontováni s mravními problémy. Je psána živě a čtenář v ní najde mnoho

informací. Bude dobrou pomůckou v ekumenickém dialogu, který se otvírá jak uvnitř křesťanského společenství, tak i přes jeho hranice. Je dalším důkazem, že uvažování o etických problémech přestává být konfesně rozbíhavé. Názorová konvergence mezi stanovisky katolické a evangelické etiky je patrná. Autor modifikuje přirozenopravní myšlení, které až donedávna dominovalo v katolické morální theologii, eschatologickým důrazem. Stává se mu stále zřejmější, že etické výzvy nejsou výronem lidské duše či svědomí (i když v citlivosti vůči mravním příkazům hraje svědomí významnou roli), ani derivátem naší přirozenosti, nýbrž „přicházejí“ k nám „odjinud“ jako nepřeslechnutelné výzvy. Tím se etické myšlení dynamizuje, přestává být odvozeninou statických principů. Etická odpovědnost jednotlivce i komunity tak může tvářit v tvář prudkému rozvoji vědních oborů (biogenetika, ekologie atd.), s větší věcnou znalostí napomáhat správnému mravnímu rozhodování. K tomu se čtenáři *Křesťanské etiky* z pera K.-H. Peschkeho dostalo významného podnětu.

Jakub S. Trojan

VŠEDNÍ DEN VE SVATÉ ZEMI V POKLUSU MILÉNIÍ

Thomas E. Levy (vyd.), *The Archeology of Society in the Holy Land*, Leicester University Press, London and Washington, 624 stran, 55 stran bibliografie i jmenný a předmětový rejstřík.

Sborník Thomase E. Levyho z Kalifornské university v San Diegu „The Archeology of Society in the Holy Land“ zaslouží pozornost z několika důvodů. Jeho první vydání ocenila v roce 1997 Biblical Archeology Society jako nejlepší badatelskou publikaci roku v ob-

lasti archeologie. Didakticky je kniha vskutku zdařilá, přináší stovky fotografií jednotlivých archeologických lokalit, jejich plánky a časové tabulky (byť právě u fotografií čtenáře zarazí nevkusné popisky, které narušují dojem velkolepých, často celostránkových snímků).

Její prvenství ovšem spočívá také v tom, že je pokusem tlumočit výsledky deseti-letí palestinského/izraelského archeologického bádání jazykem tzv. „nové“, jindy též „kontextuální“ či „procesuální“ archeologie. Jde o pojetí, které vychází z podnětů tzv. školy *Annales*, jak ji představují francouzští historici Marc Bloch, F. Braudel nebo u nás známý Jacques Le Goff. Zájem nové školy, či jak sami její stoupenci rádi říkají, „paradigmatu“, platí především ekonomickým, sociologickým a kulturním souvislostem, tomu co je typické, spíše než jedinečnému. O dějinách uvažuje na třech úrovních vždy podle toho, o jak rozsáhlé časové úseky jde; mluví o krátkodobých (*evenements*), střednědobých (*conjonctures*) a dlouhodobých (*la longue durée*) procesech. Jsou to především dvě posledně jmenované úrovně, jimž platí zájem „annalistů“. Nejde v nich o jednotlivé události, ale o struktury, v nichž jsou události možné jakožto funkce těchto struktur.

Ve vědomém odlišení se od romantických a ideologických přístupů (do kterýchto kategorie pak samozřejmě spadají i stoupenci apologeticky motivované i klasické „albrightovské“ biblické archeologie) bere nová historiografie, potažmo archeologie, na pomoc přírodovědce i odborníky společenských oborů a snaží se o komplexní vymezení středně a dlouhodobých etap i jejich klimatických, technologických aj. předpokladů i světonázorových zarámování (*mentalités*). Příspěvky, které chronologicky řazeny pokrývají časový úsek jednoho a půl milionu let, sledují osnovu danou otázkami a) po nejdůležitějších liniích růstu v daném období, b) po formách společenského uspořádání, c) po technickém rozvoji daných

období, d) po jeho náboženských představách a institucích a e) po rozhodujících momentech a motivech změn.

Úvodní kapitoly autoři věnují zevrubné geologické a biologické charakteristice terénu „Svaté země“, informují o nálezech nejstarších koster předchůdců lidí starých zhruba čtvrt miliónu let, pokračují přes jednotlivé fáze doby kamenné a měděné. Je přímým důsledkem zvolené metodologie, že teprve v polovině knihy, v kapitole 17 (str. 281), představuje William G. Dever, jeden z koryfeů „nové archeologie“ (viz např. jeho programový článek „Syro-Palestinian and Biblical Archeology“ v Anchor Bible Dictionary), období, tradičně považované jako již relevantní z hlediska dobového pozadí Starého zákona: závěrečnou fází doby bronzové, konec 3. tisíciletí př. n. l. Na základě nálezů ze začátku devadesátých let mluví o vesnické, polonomádské struktuře obyvatelstva, která silně kontrastuje s relativně rozvinutým společenským uspořádáním konce předcházející doby měděné (5.–4. tis. př. n. l.). Právě v této „úpadkové“ době je v oblasti fénických měst nahrazen klínopis, používaný k zapisování tehdy používané akadštiny, hláskovým písmem. Kult tohoto období vyžaduje stély a obelisky, případně věžovité chrámy. Pozdně-bronzovou dobu charakterizuje trvalý vliv Egypta, přecházející patrně několikrát v ozbrojenou invazi. Ve dvanáctém století se na scéně objevuje nový faktor: ze Středozeemního moře začínají do Země pronikat „mořské národy“, jak bývají neutrálně označováni předkové starozákonních Pelištejců. Tito mykénští mořeplavci osídlili břehy Středomoří takřka po celém jeho východním obvodu, na území Kenánu ale budují „pentapoli“ městských států,

nezřídka na troskách předchozích kenánských, Egyptany podmaněných, osad. Války s Pelištejci, jak je líčí knihy předních proroků, je podle Israele Finkelsteina ohlas střetů obyvatel přímořské nížiny s obyvateli hornatého středohoří. Finkelstein výslovně nesdílí tezi Američanů George Mendenhalla a Normana Gottwalda, kteří líčí vznik Izraele jako sociální revoluci dosavadních páriů, v zásadě však připouští, že se na území hornatého pásu táhnoucího se od severu k jihu postupně – a se zřetelným náskokem severu – konstituuje svérázná sociologická struktura, jejíž vznik souvisí se ztrátou původní majetkové rovnosti pohorských pasteveckých společenství. Tuto změnu vidí jako důsledek rozpadu směnného obchodu, který mezi nížinou a horami existoval a pastevcům zajišťoval přísun obilí; ti jsou nyní nuceni naučit se pěstovat je sami, usazují se. Jedním ze zřetelně archeologicky doložených projevů vleklého zápasu s přímořskými městskými kulturami je – jakožto projev vymezující se sebeidentifikace – postupující absence chovu prasat. Na přelomu jedenáctého a desátého století se pak jako krátká dějinná epizoda objevuje jednotná horská monarchie králů Davida a Šalomouna (či, jak by John S. Holladay raději řekl: „krále červené leštěné keramiky“ a jeho předchůdce), kterou situuje do let 1000 až 930 př. n. l., jež se ale vzhledem k již zmíněným severo–jižním rozdílům záhy rozpadá na dva státy následnické. Během postupné urbanizace získávají oba státy potřebné „know how“ především z fénických městských států. Poté ovšem převládá periferní rys takto vzniklých celků. První skutečně – a bohatě – archeologicky doložené biblické zprávy jsou až líčení zániku severního království

koncem 8. a jižního počátkem 6. stol. př. n. l. V průběhu perského období je již „Svatá země“ vystavena značnému helénistickému vlivu a do začátku 3. stol. př. n. l. je dle Ephraima Sterna „completely Hellenized“.

Pokud čtenář očekává podrobnější líčení pozdní doby králů či „intertestamentárního“ a pobiblického období, bude zklamán. Kniha kráčí stanoveným tempem neochvějně dál. Spíše mimochodem zmiňuje židovská povstání v letech 67–70 a 135–137, líčí helénistickou integraci společnosti pod římskou vládou. Ale to ještě pořád není konec, následuje kapitola, věnovaná počátku islámského období, další pak dvěma stům let křížáckého panství, další vládě Mameluků a Otomanů – až po nástup sionismu a vlnu židovských přistěhovalců na přelomu 19. a 20. stol.

V tom je tedy kniha opravdu jedinečná: že zůstává věrná danému teritoriu a postupující přísně diachronně každému dějinnému období přidělí spravedlivý díl pozornosti. Z recesního závěru knihy, strukturovaného po vzoru katolické mše do bodů *Kyrie*, *Gloria*, *Credo* atd. je zřejmé, že máme co činit s badatelskou generací synů, kteří se rozhodli zbořit otcovské mýty a dějinné koncepty poplatné ideologiím (a těmi je v očích proponentů dané metody jistě i teologie). Třicítka autorů působí zčásti na universitách v Izraeli, zčásti ve Spojených státech, Kanadě, Velké Británii a Francii. Výmluvným svědectvím toho, jak výbušným zůstává dané téma v dnešní „Svaté zemi“, je nedávná diskuse, kterou na stránkách deníku *Ha-Arec* vyvolal článek tel-avivského archeologa prof. Ze'eva Herzoga „Tenach – evidence pro danou oblast chybí“ (článek i následná diskuse je uveden na

internetu: <http://www2.haaretz.co.il/special/bible/20648.asp>; za upozornění na něj děkuji kolegovi Davidu Biernotovi). V duchu recenzované knihy, a ovšem s polemickým zacílením proti utilitarizaci starozákonních textů k podpoře územních nároků Židů ve sporu s Araby, předkládá Herzog závěry archeologických průzkumů 90. let. V prostředí evropské teologie, která se již dávno rozloučila s tím, že by jí archeologie neproblematicky verifikovala Bib-

li, Levyho sborník podobnou senzaci nezpůsobí. Problémem není ani tolik to, že by přinášel něco pobuřujícího či nepřijatelného, nýbrž to, že je – právě množstvím informací a fakt – teologickému ptaní místy irelevantní. Či spíše: toto ptaní zde nenalézá odpověď, ale nanejvýš rámec možného. T. E. Levy a spol. ovšem nic víc nabídnout nechtěli. A teolog ví: V tomto rámci je pak jakákoli biblická dějeprava výpovědí víry.

Petr Sláma

SVĚDECTVÍ O NADĚJI

Ivana Dolejšová: Accounts of Hope: A Problem of Method in Postmodern Apologia. Nepublikovaná disertace napsaná na Londýnské univerzitě, opravňující získání titulu PhD. v systematické teologii, 1999, 349 stran.

V této práci Ivana Dolejšová představuje dvojí typ apologetické teologie: rozlišuje apologii a apologetiku. Apologii dává přednost a staví ji proti apologetice. Snaží se ukázat nezbytné epistemologické pozadí pro apologetickou praxi v postmoderní kultuře. Ačkoli by autorka ráda viděla apologii samu jako příklad praktické teologie (podle Tracyho trojího rozdělení teologie a jejího publika), její práce musí být pevně vsazena do oboru fundamentální nebo filozofické teologie. Jako východisko práce autorka uvádí tři hlavní oblasti postmoderní kritiky: tyto oblasti se vztahují k Derridovi, Lyotardovi a Levinasovi. První z nich zkoumá pojetí objektivní pravdy a smyslu v jazyce, druhý životaschopnost velkých příběhů a třetí způsob, jakým je popírána jinakost Boha a lidí. Autorka poté činí nezbytné rozlišení mezi apologetikou a apologií. První definuje takto: „Apologetika považuje náboženskou, filozofickou nebo

vědecké teorie za primární zdroj pro utváření teologie; pomocí jejich nástrojů dochází k ‚neměnným‘ pravdám, hodnotám a postupům, činí z nich uzavřený ideologický systém a nutí ostatní, aby k němu ‚konvertovali.‘“ (14) Apologie je podle autorky „reflektivní, historické porozumění integritě křesťanské víry a praxe“. (14) Apologetika, jak definice naznačuje, spočívá na uzavřeném systému. To znamená, že požaduje od adresáta, aby přijal, že premisy, na nichž apologetika staví, jsou nezbytně pravdivé. Takto definováno je snadné vidět, jak může vést k náboženským ideologiím, které slouží udržení mocenských struktur spíše než evangeliu.

Práce je rozdělena do dvou částí. První část je spíše historická a hermeneutická. Autorka se v ní zabývá vybranými apologety, kteří dokládají její důvěru, že existuje množství způsobů, jimiž může být veden apologetický diskurz, aniž by se potřeboval držet jedi-

ného a „neměnného“ systému. Takto potom zkoumá přístupy Justina Martyra, Augustina, Františka z Assisi, Jana Husa, kardinála Newmana a George Tyrrella. Základní problémem, kterým se Dolejšová zabývá, je otázka, jak lze mluvit o víře, aniž bychom se pokoušeli vnutit ostatním nezbytnost „konverze“ do našeho myšlení, hodnot a zkušeností. Aby apologie nemusela sklouznout do apologetiky, hledá autorka epistemologickou alternativu, která nestaví na uzavřeném systému.

Druhá část práce začíná úvahami o Kantovi. Ačkoli autorka shledává, že se Kant posouvá od metafyzického systému k racionalistickému systému, jeho důraz na praktické znamená, že se snaží překlenout propast mezi požadavkem úplné lidské autonomie a potřebou Boží pomoci. Navíc Kant udržuje spojení mezi rozumem a vírou, mezi filozofií a teologií. Od Kanta přechází autorka k Hegelovi. Zatímco Kant hovořil o úloze transcendentního, Hegel trvá pouze na imanentním. Tak odmítnutím transcendentní reference Hegel končí – podle Dolejšové – u určité formy imanentního uzavřeného systému, v němž křesťanství je nahrazeno absolutním duchem. Poté se autorka obrací ke Kierkegaardovi jako k protipólu Hegela. Ačkoli mnohé v něm obdivuje, jeho odmítnutí racionality vede k absenci kritéria pro rozlišování pravdy a skutečnosti. Autorka tedy zkoumá současné teorie pravdy, aby doplnila tuto mezeru. Závěrečná kapitola se zabývá Ludwigem Wittgensteinem jako myslitelem, který umožňuje usmíření problémů v rozdělené pokantovské epistemologii, aniž by vytvářel novou formu uzavřeného systému. Wittgenstein spojuje fenomenologický přístup s filozofií jazyka a dochází k hie-

rarchii jistot, v níž nejdůležitějším principem je jednání, na něm závisí víra a na víře poznání. Naše poznání tedy nemůže být jistější než jednání, kterému dává povstat.

V úplném závěru se Dolejšová vrací k otázce obrácení. Odmítá chápání konverze jako přilnutí k souboru věr a rozumí jí v lonerganovském smyslu jako posunu v základech, na nichž člověk stojí a které dávají směr jeho jednání a víře. Tento posun se neděje směrem k uzavřenému systému. Autorka se pak ptá, zda zaměření na ortopraxi neriskuje opomenutí ortodoxie, takže bychom dospěli ke křesťanské praxi, ale neměli bychom obsah víry, která je praktikovaná. A zdůrazňuje nutnost obojího.

Práce Ivany Dolejšové se však nezajímá ani tak o zodpovězení otázky, jak skloubit ortodoxii a ortopraxi, jako o stanovení základních pravidel, podle nichž je možno zkoumat, zda je vztah ortodoxie a ortopraxe vyvážený. Autorka uzavírá práci deseti „epistemologickými“ pravidly (chápanými v postmoderním smyslu), která musí apologie vzít v potaz, má-li se vyhnout sklouznutí do uzavřené apologetiky.

Jde o obsahově bohatou práci, pokrývající širokou oblast; odborníci z různých disciplín budou muset rozhodnout, jak dobře Ivana Dolejšová vystihuje různé autory a problémy, kterými se zabývá. Je možné položit si otázku nad některými předpoklady, které autorka činí (např. její definice uzavřeného systému a apologetiky). Je obtížné postavit se proti ortopraxi, ale co jí míníme? Přesto však musí být práce přijímána jako velmi vážný pokus o nahlédnutí na rozhodující problém evropského křesťanství. Jak může evropské křesťanství hlásat evangelium v kultuře dneška,

kteřá již (jistě právem?) nebude akceptovat, aby jí někdo říkal, čemu musí věřit. V tomto kontextu je třeba ocenit práci – která doufejme brzy najde svého

vydavatele – jako nezbytný a důležitý výchozí bod pro uvážené jednání církvi, které jsou součástí této kultury.

Tim Noble SJ

(přeložila Pavla Schreyerová)

ZVLÁŠTNÍ LID PÁNĚ

Martin Prudký, Zvláštní lid Páně. Křesťané a židé, Centrum pro studium demokracie a kultury (edice Moderní česká teologie), Brno 2000, 134 stran.

Texty k problematice vztahu křesťanství a židovství se v českém prostředí po roce 1990 objevují dosti hojně (naposledy např. nepřilíš vyvážený soubor „Dialog křesťanů a židů“, Praha 1999). Práce Martina Prudkého, starozákonníka Evangelické teologické fakulty, však většinu z nich převyšuje odbornou poučeností, klidnou věcností, střízlivým nadhledem; jasnost a určitost – skoro bychom řekli: vyznavačskost – vlastního stanoviska evangelického teologa Prudký nedává všanc hysterii módnosti. Je si ovšem vědom, že evropská teologie po holokaustu musí podstoupit revizi tradičních schémat a ve své práci ji provádí.

mání připravuje výkladem „Izrael – lid Boží a pronárody země“ (kap. 2), ústícím do závěru, že „pro starozákonní vymezení svébytnosti ... Izraele ... mezi národy země je konstitutivní jeho vztah k Hospodinu“ (25) jakožto subjektu vyvolení a smlouvy. Hlavní pozornost však Prudký věnuje v rozsáhlé kap. 3 postupnému vzniku zvláštního společenství církve, odděleného od synagogy, a tomu, jak se toto nové vymezení lidu Božího odrazilo v novozákonním písemnictví. Zde poučeně zkoumá různé „eklesiologie“ novozákonních autorů a zjišťuje, že obraz naprosto není jednotný. Konstatuje, že „k podstatě celkového obrazu novozákonního svědectví ... patří, že je svědectvím dialogického mnohohlasu (i ve zkoumané otázce) a že vždy velice záleží na konkrétním kontextu, v němž a do něhož každý svědek promlouvá“ (83). Žádný z novozákonních autorů neřeší zkoumaný problém v rovině obecné či teoretické. Prudkého rozbor novozákonního písemnictví je velmi korektní a přesvědčivý. Jedinou výjimkou je snad jeho výklad o 1. epistoletě Petrově, kde se domnívá, že těmi, kdo jsou napadeni izaiášovským citátem o kamenu úhelném a staviteli zavrženém (2,8), jsou v Krista

Prudký se obrací „k těm, kdo ... vyrostli v prostředí formovaném křesťanskou tradicí, otázku po vztahu křesťanů k židům objevili jako otázku závažnou a jsou ochotni pojímat ji také jako otázku sebekritickou“ (8). Svě zkoumání, jak v prvních dobách došlo k separaci judaismu a křesťanského hnutí, omezuje na aspekt „eklesiologický“, který má pochopitelně nejvyšší míru vyzývavosti a praktických důsledků (např. otázku misie židů): Jsou také židé „lid Páně“, spolu s křesťany, jedni bez druhých? Půdu pro své zkou-

neuvěřivší židé (82); epištola opravdu pracuje se schématem „my–oni“ (resp. „dříve–nyní“), ale 4,2nn „ony“ identifikuje jako ty, kdo se podílejí na orgiastických kultech, takže nepřichází v úvahu, že by jimi byli míněni židé.

Výsledný obraz, který Prudký vytěžil ze svého průzkumu novozákonních (ale i dalších: Justin, Melito, modlitba 18 proseb) pramenů, je tento: Křesťanství se zrodilo v lůně židovství jako hnutí, jež v navázání na Ježíšovu misi usilovalo o eschatologickou obrodu Izraele. Ještě zápasy „apoštola pohanů“ Pavla jsou vnitřním sporem uvnitř židovství, zda *post Christum* je pro vyznavače Kristova mesiášství observance mojišského zákona nezbytnou podmínkou spásy. Vstupem do nového (helénistického) prostředí se poselství o Kristu transformovalo do *ontologizující a exkluzivistické christologie* (91), která získala primát nad soteriologií, vymánila se ze svého eschatologicko-apokalyptického kontextu a stala se jediným kritériem příslušnosti k „lidu Božímu“. Zde jsou kořínky tzv. „substituční teorie“, podle níž křesťanstvo převzalo prerogativy Izraele, který Krista odmítl a tím se vyřadil z Božího plánu spásy, ano uvalil na sebe jeho hněv a soud. Explicitně není možno v novozákonním písemnictví tuto teorii prokázat, ale mlčení nejednoho novozákonního spisu o tom, jaká je role Izraele v plánu spásy, anebo i nevráživý postoj vůči synagoze ve spisech janovských, jí vytvořily živnou půdu. – Na druhé straně také židovství prošlo transformací, zbavilo se svého mesiášsko-apokalyptického náboje a přežilo jen ve směru hillelovského farizejství (29, 93). Obě komunity půjdou nadále samostatnými

cestami. Proces oddělení „*proběhl zhruba do poloviny druhého století a je nevratný*“; uzavírá Prudký (94).

* * *

Kniha M. Prudkého přesvědčivě zodpovídá mnoho otázek, které v této problematice existují; některé však také otevírá. Budiž recenzentu dovoleno některé zmínit.

Neocenitelnou předností jeho výkladů je, že – narozdíl od některých jiných – neztotožňuje bez dalšího „Izrael“ jako lid smlouvy a „židovství“ v jeho konkrétním dějinném tvaru. Prudkého výklady o vnitřní diferenciaci judaismu I. křesťanského století a o jeho dalších metamorfózách jsou velmi instruktivní. Právě proto však zaráží jeho tvrzení, že „*rabínský judaismus ... má nezpochybnitelný nárok na kontinuitu náboženské tradice, na platnost zaslíbení otcům a na perspektivu spásy*“ (91). Patří ke specifickým náboženské tradice Izraele, že tento nárok je v každém okamžiku „zpochybnitelný“; kolikrát tento nárok empirické izraelské „církve“ zpochybnili izraelští proroci! Kolik „zpětných vazeb“ formuloval Deuteronomistický spis! Totéž zajisté platí i pro komunitu křesťanů: Norma církevního „status quo“ neleží v ní samé; s podmaňující přesvědčivostí to vyslovila reformace, už česká, husovská. Neustálé poměřování s „původními parametry“, jež Prudký pro Izrael tak hutně a přesvědčivě vyloužil ve své kap. 2, patří k charakteristice obojího „lidu zvláštního“, a nic na tom nemění, že této charakteristice pohřchu nedostály.

Jinou otázkou je, proč, s jakou logikou se v křesťanské komunitě prosadil „christomonismus“ v takové výlučnosti a nekompromisnosti i vůči „nejbližšímu

příbuznému“, která nepřipouští povrchní vysvětlení statistické (pohanokřesťanů bylo více) nebo politické – debaklem obou židovských povstání (i po něm požívala židovská diaspora určitě zákonné protekce, 35). Souvislost s povstáními ovšem mohla sehrát svou roli, ale na jiné, hlubší rovině. Distanci křesťanů od obou branných akcí nejspíše pochopíme tak, že byla distancí od mesiánsko-eschatologických aspirací, které s nimi byly spojovány. Pro křesťany nastala eschatologická událost jinak – vzkříšením, tj. rehabilitací cesty sebeoběti. V tomto bodě byl každý kompromis nepřijatelný. Stopa vede zpět do Ježíšovy distance od zelótismu a do jeho zvěsti o nových řádech Božího království. – Jiným motivem mohlo být vyústění židovství do hillelovského farizejství (pomineme-li gnostizující spekulativnost Alexandriňanů); v žádné z těchto verzí nemůže gratuita spásy zaujmout tak prominentní místo, které zejména apoštol Pavel vytěžil z Ježíšova poselství. Buď je spása darovaná – nebo není darovaná; o to přec Pavlovi šlo v jeho sporu o budoucí orientaci židovství.

Zároveň nezapomínáme, že druhou stránkou Pavlova důrazu na *sola gratia* je zvěst o univerzalizmu, o volném přístupu ke spáse bez předběžných podmínek („chlouby“, *kauchésis*). Tuto motivaci prozrazuje na nejednom místě, např. Ř 3,29, kde se empaticky ptá: „Je snad Bůh toliko Bohem židů? Což není též Bohem pohanů?“ Můžeme si představit, že právě toto pochopení univerzality, zastávané v provokřesťanském hnutí (adjektivum *pas, pantes*, každý, všichni je prý nejčastější v Novém zákoně), vedlo k převrácení eschatologické vize, zastávané patrně ještě Ježíšem:

Ne již „národy“ putující k Sijónu, nýbrž naopak: evangelium, zvěst spásy putující „ke všem národům“, „do posledních končin země“ je znamením dynamiky posledního času. Bylo to ambiciózní nedorozumění, že křesťanská tradice toho slovo vložila do úst Vzkříšenému (Mt 28,16nn; sr M 16,15)?

Těmito velmi předběžnými úvahami o vnitřní logice neblahého rozchodu dvojího lidu Páně nemíní recenzent ani v nejmenším zpochybňovat průzkumy Martina Prudkého, nýbrž pouze dát mu (i jeho kolegům) podněty k další teologické diskusi. Nemají také sloužit – zbytečně snad říkat – k obhajobě teze, že Izrael nemá již žádné místo v Božím plánu spásy a už vůbec ne k ospravedlnění křesťanského antijudaismu. Všechny naznačené otázky stácejí své ostří na obě strany, k židovství i křesťanství. Vždyť např. sama myšlenka „zvláštnosti“, pokleslá na „ideologii vyvolenosti“ (17), se stala osidlem oběma komunitám v okamžiku, kdy nabyla delimitující funkce (sr k tomu pozoruhodný výklad J. B. Součka „Izrael a církve v myšlení apoštola Pavla“, TREF 1999/2) nebo elitarismu (W. Dantine: *Schwarze Theologie*, 1976, 35n). A tak bychom mohli pokračovat.

* * *

V poslední kapitole své práce Prudký již opouští historický terén svého zkoumání a odvažuje se několika závěrů, jež svou přesvědčivostí mají jen málo obdob v české literatuře. Odhaluje hlavní příčinu rozchodu ve ztrátě eschatologicko-apokalyptického paradigmatu na obou stranách. Tím se obě komunity ochudily o podstatnou dimenzi *tajemství*, kterým mnohé otázky jejich existence *před příchodem Páně ... zůstávají*

a zůstanou (95n). K těmto otázkám patří i *souběžná podvojnost cesty církve a synagogy* (96) v dějinách spásy. *Vždyť je-li něco tajemství, nemusí to být ještě nesmysl* (97). Je snad náhoda, že apoštol Pavel uzavírá svůj výklad o roli Izraele vášnivou apoteózou „nesmírné hloubky Božího bohatství, jeho moudrosti, vědění a nevyzpytatelnosti jeho soudů a cest“ (Ř 11,33nn)? Každé ukvapené zvěcnění lidských soudů znamená, že *neuneseme napětí „rozdvoužené eschatologie,“ podlehneme netrpělivosti a zmoc-*

níme se tajemství tím, že definitivní soudy spojíme se skutečnostmi předposledními (96). Křesťané v tomto století učinili zkušenost tohoto druhu v ekleziologickém hnutí: *Jinakost druhého ... sice bývá výzvou vlastní pozici, ale nemusí být vnímána jako ohrožení* (95). Právem se pro aplikovatelnost této zkušenosti na vztah mezi křesťany a židy Prudký dovolává Karla Bartha. „Unést tíhu otevřenosti“ – taková je závěrečná výzva Martina Prudkého. Platí křesťanům i židům.

Pavel Filipič

CESTY K LUTHEROVI

Otto Hermann Pesch, Cesty k Lutherovi, z německého Hinführung zu Luther (1982) přeložil Jaroslav Vokoun, CDK, Brno 1999, 291 stran.

Několik týdnů po tom, co podpis Edwarda kardinála Cassidyho a biskupa Christiana Krauseho pod společným prohlášením o ospravedlnění ukončil 482 let trvající spor o články, od kterého „nelze ustoupit nebo couvnout, i když padlo nebe a země nebo vše ostatní“ a na kterém „stojí všechno, co učíme a žijeme proti papeži, Dáblu a světu“ (*Šmalkaldské články II/1, 1537*), dostává český čtenář do ruky jeden ze standardních úvodů do centra reformátorova myšlení. Dosud jsme měli v češtině pouze dva theologické vstupy do Lutherova: úvodní studii J. L. Hromádky ke knize *Lutherův odkaz* (Laichter 1935, ss.7–125), která ovšem pojednává více o luterství než o Lutherovi, a lutherovskou kapitolu *O křesťanské svobodě* v poslední velké knize Amedea Molnára *Na rozhraní věků. Cesty reformace* (Vyšehrad 1985, ss. 141–243), která se naopak zaměřuje především na tzv. mla-

dého Luthera. Kniha emeritního katolického profesora systematické a ekleziologické teologie na evangelické theologické fakultě univerzity v Hamburku O.H.Pesche (1931) nabízí katolickému i evangelickému publiku pojednání o Lutherově teologii „*stranou sporu reformace a protireformace*“ (19), napsané „*předkonfesně a nadkonfesně*“ (5). Jedná se o dílo odborně theologické i všeobecně srozumitelné zároveň, které je s to číst poučený theologický laik a které odborný theolog nepovažuje za zjednodušující popularizaci.

O. H. Pesch má u nás zřejmě mocnou lobby. Komu ze zahraničních theologů vyšly v krátké době v překladech již čtyři knihy? (1996: *Druhý vatikánský koncil 1962–1965*, 1997: *Základní otázky katolické víry*, 1998: *Existuje? Poznání Boha dnes*. Vše v pražském nakladatelství Vyšehrad.) Tentokrát se setkáváme s Peschem na jeho nejvlastnější půdě.

Srovnání učení o ospravedlnění u M. Luthera a sv. Tomáše věnoval svou disertaci (1967) a vydavatelé třetího vydání *Lexikonu für Theologie und Kirche* ne náhodou světili heslo „**Luther, Martin, Theologe, dt. Reformator**“ (I/IV) právě jemu (1997, sv. 6, 1129–1140).

Překlad faráře Jaroslava Vokouna vysoce převyšuje současný český standard. Citace spisu *O svobodě křesťanské* opírá o reformační český překlad z roku 1521 (vyšel rok po prvním originálním vydání). Jenom nevím, proč na jednom místě přeložil *De servo arbitrio O zotročeném svědomí* (185), když na jiném místě navrhuje jako korektní překlad *O zotročené vůli* (125); termín *naturfilozofie* považují za zbytečný germanismus.

Knihu tvoří 16 kapitol: 2 kapitoly úvodu, 4 kapitoly povahy historickobiografické, závěrečná kapitola ekumenická „*Náš společný učitel?*“ (slova kardinála Willebrandse z roku 1970!), dodatková kapitola *Poznámky suše odborné*. 9 tématických kapitol je věnováno kontroverzně-theologickým tématům, která katolika „*bolí*“, ale o nichž autor soudí, „*že jsou ,katolicky možná*“,

ba že už jsou katolicky samozřejmá“ (81): jistota spásy, slovo a svátosti, víra a skutky, křesťanská svoboda, křesťan jako spravedlivý a hříšník současně, církev, učení o dvou říších a o skrytém a zjevném Bohu a konečně článek o ospravedlnění. Nakonec stovky pečlivě přeložených poznámek, podrobný seznam německé literatury a soupis užitých Lutherových děl podle kritického Výmarského vydání (z 57 svazků základních korpusu).

Platí-li v reformátorově zemi slova o „*zapomenutí na Luthera*“ (15), potom bychom u nás museli hovořit o české ignoranci: Zapomenout můžeme pouze to, co jsme znali. A kdy kdo z nás znal Luthera? Na základě přesvědčení o Lutherově tiché přítomnosti v dnešním katolickém myšlení se Pesch odvažuje soudit: „*Cesty k Lutherovi nás většinou dovedou k tomu, co všichni jako věřící dávno víme.*“ (31) Zda i my můžeme či dokonce musíme mluvit „*o Lutherově nepozorované, ale nanejvýš účinné přítomnosti*“ v našem katolickém a evangelickém myšlení a životě, nechť posoudí laskaví čtenáři obou konfesí sami.

Jan Štefan

MODERNÍ KOMPLEXNÍ NÁSTROJ KE STUDIU PÍSMÁ

Bible Works for Windows, Version 4.0, vyd. Hermeneutika. Computer Bible Research Software, Big Fork (MT, USA), cena 375 USD.¹

Není sice obvyklé na tomto místě uvádět recenze softwarových produktů, ale výše uvedený titul za to rozhodně stojí.

Jedná se o komplexní, velmi výkonnou textovou databázi pro studium Bible. Tento programový „balík“ zahrnuje roz-

¹ O možnostech tuzemského nákupu je možné se informovat u České biblické společnosti.

sáhlo knihovnu biblických textů, jazykových slovníků, biblických encyklopedií a dalších příruček pro biblisty a písmáky. Jedinečnou výhodou databázového zpracování těchto textů a příruček je přitom jejich vzájemné propojení, umožňující rychlé a uživatelsky snadné vyhledávání a zpracovávání potřebných informací. Studiu Písma se tak nabízí mimořádně efektivní a uživatelsky přívětivý nástroj, který má v řadě ohledů nezanedbatelné výhody oproti knižním edicím; má ovšem také své nevýhody. Vzhledem k tomu, že verze 4.0, uvedená na trh na podzim 1999, významně pokročila ve zdokonalení své textové základny i nástrojových možností, sluší se tuto softwarovou knihovnu alespoň stručně představit. Pozornost českých biblistů by měla nyní poutat už také tím, že mezi svými biblickými texty uvádí i české překlady Bible a umožňuje s nimi kriticky pracovat.

Obsáhlý programový „balík“ se prodává na dvou kompaktních discích. První obsahuje vlastní program a všechny podstatné datové soubory, druhý disk nabízí jednak multimediálního průvodce po základních i speciálnějším funkcích programu BibleWorks (ve videoformátu), jednak další, zcela samostatný titul – encyklopedii *International Standard Bible Encyclopedia* (velmi důkladný, dnes však už v mnohém zastaralý biblický slovník středního rozsahu shrnující biblické bádání do 1. sv. války [1. vydání 1915]).

Databáze BibleWorks obsahuje především *biblické texty hebrejské* (aramejské) a *řecké*, a to jak ve tvaru standardních edic (Biblia Hebraica Stuttgartensia, The Greek New Testament [resp. Nestle, 26. ed.], Rahlfsova Septuaginta), tak i v morfologicky kódovaném prove-

dení. Zejména tyto morfologicky analyzované databáze textů vnášejí průlom do možností studia biblických textů. V posledních 30 letech pokročila biblistika na tomto poli mílovými kroky kupředu; nyní se nástroje tohoto typu studia nabízejí nejširší obci zájemcu a chybovost jejich zpracování je již téměř nulová. Vzhledem k tomu, že jsou tyto databáze důkladně indexovány, umožňují běžné konkordanční vyhledávání slov či jejich specifických tvarů (podle libovolně zvolených hledisek) v rychlosti zlomků vteřin. Technická stránka přitom v nejběžnějších funkcích zůstává skryta za uživatelsky zcela jednoduchým ovládáním. Například pro nejběžnější slovně-konkordanční vyhledání tvaru stačí dvakrát „kliknout“ levým tlačítkem myši na příslušný tvar přímo v textu; nechcete-li hledat konkrétní tvar, nýbrž slovníkový pojem bez ohledu na tvarosloví, „kliknete“ pravým tlačítkem a vyberete příslušnou položku z nabídky. Kromě těchto jednoduchých konkordančních funkcí ovšem – a to je podstatný průlom – umožňuje tato databáze zadávat i komplexní podmínky vyhledávání, čímž zásadně překračuje možnosti tradičních konkordancí či lexikonů. Tak je například možné vyhledat v textu formulace pouze na základě formálních jazykových hledisek (třeba všechna participia plurálu bez ohledu na rod či osobu, která přitom v textu následují jako první až třetí tvar po osobním zájmenu, a přitom jsou ještě následována infinitivní vazbou), nebo jakkoli kombinovat hlediska formální a sémantická. Samozřejmě je přitom možné užít celou škálu logických operátorů pro vyjádření vzájemných vazeb a vztahů, zadat hierarchii postupných podmínek a podobně. Tak je třeba mož-

né hledat texty, kde je slovo „Hospodin“ bezprostředně následujícím subjektem slovesa ve tvaru konsekutivního imperfekta ze sémantické skupiny „říkat“, „mluvit“, „volat“ a „ptát se“, a v následujícím kontextu pěti veršů se přitom vyskytuje podmínková věta; nebo je například možné hledat místa, kde je termín „ekklésia“ (církev) spojován s jakýmkoli adjektivem. Co to znamená pro studium Písma, zejména pro možnost prověřování termínů a vazeb v jejich reálných jazykových kontextech a v jejich vazbách na další jazykové fenomény, ocení jistě každý, kdo s podobnou problematikou někdy zápasil a tyto otázky si kladl jen s běžným tištěným textem, slovníkem a konkordancí v ruce.

Jako příklad bohatosti nabízené „knihovny“ biblických textů uveďme všechny dodávané verze řeckého novozákonního textu: *The Greek New Testament* [4. ed; 1994] (= Nestle-Aland, 27. ed), *Analytical Greek New Testament* (T. & B. Friberg, 3. v.; 1994), *BibleWorks Greek New Testament Morphology* (1999), *Textus Receptus* (Beza 1598 / Scrivener 1894), *Scrivener 1894 Greek New Testament Morphology* (1994), *Robinson-Pierpoint Majority Text* (text + morphology 1995), *Robert Estienne's 1550 Greek New Testament* (založen na Complutenské polyglotě 1522 a 5. vyd. Erasmově 1535; text + morfologie 1994), *Westcott & Hort Greek New Testament* (1889, podklad řady překladů do angličtiny) a *Tischendorf* (8. ed., 1869–72).

Kromě biblických textů v originálních jazycích nabízí BibleWorks 4.0 překlady do 17 jazyků (řecká *Septuaginta*, latinská *Vulgata*, klasické i moderní překlady do národních jazyků). U několika jazyků se přitom jedná o mno-

hočetné knihovny (anglických překladů je zatím dvacet nejdůležitějších, německých a francouzských po šesti); české verze jsou zde čtyři (*Bible Kralická* [1613], *Ekumenický překlad* [1985], *Překlad KMS Nová smlouva* [1994] a tzv. *Nová Bible Kralická* [1998]).

Vedle biblických textů obsahuje BibleWorks také slovníky, encyklopedie a příručky pro studium Písma. Z jazykových slovníků jsou to především hebrejsko-anglické (*Revised BDB Hebrew-English Lexicon* by R. Whitaker; *Abridged BDB-Gesenius Lexicon: The Theological Wordbook of the Old Testament*, by R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr., Bruce K. Waltke) a řecko-anglické lexikony (*The Abridged Liddell-Scott Greek-English Lexicon* [s doplněním veškeré slovní zásoby Septuaginty]; *Analytical Lexicon to the Greek New Testament* by Timothy and Barbara Friberg; *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament* by Barclay M. Newman, Jr.; *Louw-Nida Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2nd Edition, by J. P. Louw and E. A. Nida; *A Greek-English Lexicon of the New Testament*). Z nich zde upozorňuji zejména na Louw-Nidův řecký slovník, jehož heslář není sestaven abecedně, nýbrž podle sémantických skupin, a nabízí tak soustavný přehled po slovním poli dané problematiky. Ze starších a klasických encyklopedických příruček je třeba uvést alespoň *The Treasury of Scripture Knowledge a Easton's Bible Dictionary* (3. vyd. 1897), z moderních pak alespoň *Nave's Topical Bible* (1990), *Outline of the Bible* (by Bruce M. Metzger 1989) a *Bible Maps, a satellite vector-based map system with archaeological sites* (by Michael D. Tan 1996).

1999). V databázovém „balíku“ BibleWorks se ovšem nabízí ještě řada dalších příruček.

Se všemi „knihami“, které jsou v BibleWorks zahrnuty, se dá samozřejmě pracovat běžným způsobem – lze je běžně číst a tisknout jejich texty. Kopírování elektronických „výstřižků“ do textového editoru je snadné a pracuje bezchybně i s řeckými a hebrejskými typy písma. Interní textový editor patří k jedněm z mála, které správně zalamují odstavce textů psaných zprava doleva (hebrejšтина, aramejšтина) a při vši prostotě jeho vybavení jej lze vše doporučit pro předběžné ediční zpracování hebrejských či aramejských textů před jejich užitím v jiných, dokonalejších editorech.

Specifickým přínosem databázových funkcí BibleWorks je ovšem vzájemné provázání jednotlivých „příruček“ s texty. Tak se například při čtení hebrejského, aramejského či řeckého textu (při pouhém pohybu kurzoru přes jednotlivý tvar) automaticky v levém spodním okně zobrazuje morfologická analýza tvaru a příslušná hesla z jazykového slovníku. Tuto funkci obsahovala sice už verze 3.5; ve verzi 4.0 však práce na morfologické analýze řeckých textů a na slovnících pokročila natolik, že je pokryta veškerá slovní zásoba hebrejských, aramejských a řeckých textů Bible. Obdobná funkce je dokonce přiřazena i některým překladům do národních jazyků, kde se při čtení mohou automaticky zobrazovat „podklady“ z hebrejského či řeckého originálu (jak to český písmák zná z tzv. velké *Biblické konkordance* [Praha 1961 nn]) a to včetně jejich slovníkových hesel. Díky této funkci má každý, kdo pracuje s překladem, možnost zpětné terminologické kontroly;

a ovšem, každý, kdo pracuje s hebrejským či řeckým zněním, má pohodlnou a rychlou slovníkovou kontrolu svého chápání textu vždy pohotově (toto „okno“ lze samozřejmě také vypnout a funkci nevyužívat).

K samozřejmě výbavě patří možnost opatřit biblické verše vlastní soustavou poznámek, výpisků a odkazů.

Zobrazování zvolených databází a výstupů (biblické texty, příručky, výsledky hledání) je velmi přehledné a ctí zásady obvyklé v prostředí Windows. Samozřejmě je možné libovolně volit, které verze textů a překladů se mají zobrazovat (pokud nespouštíme BibleWorks z CD-ROMu je vhodné provést důkladnou selekci už při instalaci); také je možné ukládat si neobvyklejší kombinace nastavení a uložit si je jako rychlé předvolby. V každém okamžiku práce můžeme přepínat mezi zobrazením jediné verze textu (čteme delší odstavec v širším kontextu), nebo zobrazením interlineárním, kdy vidíme jediný verš ve všech právě zvolených verzích. Lze také zvolit zobrazení sloupcové, kdy se zvolené verze zobrazují ve sloupcové „synopsi“; při listování či jiném pohybu se pak samozřejmě mohou (anebo nemusí) synchronně pohybovat výpisy ve všech zobrazovaných sloupcích.

O vynikajících možnostech prohledávání textů jsem se již zmínil – od rychlého vytvoření „konkordančního“ rejstříku „na jeden klik“ až po komplexní formulace různorodých podmínek, jimž má vyhledaný materiál vyhovět. K samozřejmosti patří, že si přitom můžeme zvolit konkrétní okruh prohledávaných textů; to umožňuje vytváření specifických přehledů pro vymezené literární okruhy či jednotlivé biblické knihy. Významným dílčím přínosem

verze 4.0 je oproti starším verzím jednotné zpracování a vzájemné spojení textových i analytických databází řeckého textu Starého a Nového zákona (LXX a GNT) – vyhledávání v řecké Bibli nyní může zahrnout celý raně křesťanský kánon textů (včetně textů apokryfních); bez ohledu na různé zpracování tištěných edic a konkordancí tak tato elektronická databáze nabízí možnost práce s „jednotlivou“ Septuagintou.

Důležitou oblastí softwarového zpracování je možnost komunikace s jinými programy systému Windows, zejména s nejběžnějšími textovými editory. BibleWorks mají již od verze 3.5 velmi dobré rozhraní pro přímé sdílení dat. Kromě samozřejmé možnosti kopírování textů přes schránku (clipboard) je možné výstupy hledání (ať jen seznamy rejstříkových odkazů biblických míst, ať úplné konkordanční výpisy textů včetně mnohojazyčného interlineárního zobrazení) poslat přímo do zvoleného dokumentu, který je v daný okamžik v některém z textových editorů otevřen. U novějších verzí editorů přitom zůstávají zachována i hebrejská a řecká písmena.

Databázový „balík“ BibleWorks nevyniká mezi ostatními produkty podobného typu jen obsáhlostí a solidností nabízené datové základny, je také velmi dobře zpracován softwarově. Má uživatelsky „příjemnou tvář“, nabízí bohatou pomoc (help) a kontextuálně reagující nápovědy a co je pro prostředí Windows mimořádně cenné – chová se stabilně. K důvěryhodnosti zpracování přispívá i to, že je celý balík velmi transparentní – narozdíl od mnoha „záračných programů“ poskytuje podrobné informace o zdroji svých vstupních dat (přesná citace použitých edic), o způsobu zpracování a jeho autorech, případ-

ně i o historii postupného přepracování jednotlivých verzí. Uživatel ví, s čím pracuje, a má možnost zpětné kontroly. To je u softwarových produktů bohužel jen zdánlivá samozřejmost – mnohdy program pouze svádí „krásnou tvář“, ale neumožní nahlédnout, co přesně dělá a jakou kvalitu mají jeho vstupní data.

Dalším příjemným rysem BibleWorks je značná uživatelská přizpůsobivost. Opět nejde jen o to, že by program umožnit nastavit proporce svých součástí a pamatoval si uživatelské oblíbené nastavení – to se u dnešních programů právem považuje samozřejmé. Nad tuto míru BibleWorks pokročilemu uživateli umožňují zasáhnout mnohem hlouběji; například umožňují editovat interní seznamy názvů a zkratk biblických knih a vytvořit si tak vlastní „neanglickou“ šablonu pro databázově generované výpisy, konkordanční odkazy a podobně. Chceme-li pak užít vyhledaný materiál v českém textu (import či vložení dat), nemusíme již opravovat cizojazyčné zkratky biblických knih na český standard. Tyto možnosti jsou znakem vstřícnosti vydavatelské firmy, která mnohé uživatele jistě potěší – toho pak, kdo je „vychován“ produkty firmy Microsoft, možná až překvapí.

Na internetu (www.bibleworks.com) si pak můžeme kdykoli najít aktuální informace o nejbližších změnách a zdarma si stáhnout poslední „update“ moduly pro příslušné součásti databáze. V současné době jsou doplňována a zpřesňována zejména analytická data řeckých textů a příslušných jazykových slovníků, která dosud obsahují dílčí nedostatky a chyby; hebrejské a aramejské databáze textů byly pořízeny dříve a jsou již několik let v podstatě stabilní.

Svémi možnostmi je program Bible-Works otevřen široké škále uživatelů – od laických písmáků až po specializo-

vané badatele. Nezbyvá než si přát, aby i v našem českém prostředí vydatně sloužil svému účelu.

Martin Prudký

KNIHY ZASLANÉ REDAKCI

KARMELOTÁNSKÉ NAKLADATELSTVÍ

Josef Dolista: Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie
Kostelní Vydří 2000, stran 119, cena neuvedena.

3 K

Zdeněk R. Dittrich: Balkánské kolbiště a evropské mocnosti
Brno 1998, stran 88, doporučená cena 80 Kč.

Vlastimil Kybal: Karel Havlíček a naše svoboda
Brno 1997, stran 52, cena neuvedena.

Gorazd Vopatrný: Pravoslavná církev v Československu v letech 1945–1951
Brno 1998, stran 128, cena neuvedena.

Jaroslav Hrdlička: Vlastimil Kybal a Univerzita Karlova
Brno 1997, stran 176, cena neuvedena.

Paul Tillich: Lidské tázání po nepodmíněném
Brno 1997, stran 86, doporučená cena 55 Kč.

Comenius als Theologe, ed. V. J. Dvořák, J. B. Lášek
Praha 1998, stran 271, cena neuvedena.

SÍŤ

Jan B. Lášek: Počátky křesťanství u východních Slovanů
Praha 1997, stran 337, doporučená cena 195 Kč.

Studia theologica

Teologický časopis, který vydávají společně Cyrilometodějská TF UP Olomouc a TF JČU České Budějovice, ve spolupráci s TF Trnavské univerzity. První číslo nového teologického časopisu, který bude vycházet prozatím dvakrát ročně, vyšlo na podzim 1999.

PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 1999

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Mgr. Gorazd Vopatrný

Keltská církev prvního tisíciletí a její spiritualita

Doktorská disertační práce, 178 stran.

Práce na originální téma, v podobném rozsahu v češtině nereflektované, je rozvržena na tři části: historickou, popis víry, zvyklostí, církevní architektury a umění a pokus o restaurování keltské křesťanské spirituality. Tragedie keltské církve spočívala v tom, že při unifikčních snahách římského stolce, prováděných na Západě mnohdy nevybíravými prostředky, nemohla nalézt prostor pro svoji samostatnou existenci. Práce je mezioborová, s důrazem na spiritualitu a asketiku.

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UP OLOMOUC

ThLic. Jan Larisch

Historie katolické střední školy v české a moravské církvi a její místo v dnešní pluralitní české společnosti

Licenciátní práce, praktická teologie se zaměřením na pastorální teologii.

ThLic. Jaroslav Pecha

Príprava na manželstvo na Slovensku v období 1917–1983 podľa závazných univerzálných partikulárných kánonických noriem

Disertační práce, praktická teologie se zaměřením na církevní právo.

Doc. Lenka Karfíková, Dr. theol.

Nekonečný Bůh a lidský život jako cesta bez konce podle Řehoře z Nyssy

Habilitační práce, obor křesťanská filosofie.

Doc. Petr Chalupa, Th.D.

Kniha Ester v pohledu synchronním a diachronním

Habilitační práce, obor biblické vědy Starého a Nového zákona.

Doc. ICDr. Cyril Vasil'

Patriarchálne cirkvi v Kódexe kánonov východných cirkví

Habilitační práce, obor církevní právo.

Teologický sborník č. 1/2000

Nové číslo Teologického sborníku (čtvrtletníku pro ekumenickou teologii) přináší texty o I. vatikánském koncilu (1869/70), který je možné považovat za první skutečně světový sněm katolické církve, na druhé straně za příčinu mnoha kontroverzí a ekumenických obtíží:

Klaus Schatz

Primát a kolegiálnita (článek a rozhovor o koncilu)

Victor Conzemius

První vatikánský koncil v zasetí papežské autority,

Angela Berlis

Úřad a autorita v doznívajícím 20. století

Řeč kard. *Bedřicha Schwarzenberga* z 18. 5. 1870

Z domácích autorů dostali prostor ve druhé polovině časopisu *Lenka Karfíková* se svou habilitační eriugenovskou přednáškou, *Jaroslav Sýkora* s biblickou ministudií, *Jaroslav Vokoun* se zamyšlením nad ekumenickým rozměrem biskupské služby a *Jiří Hanuš* s připomínkou babického případu. Z překladových článků zaslouží pozornost německý systematik *Wolhart Pannenberg*, který uvažuje o době, „kdy je vše dovoleno“. V rubrice Dokumenty se čtenáři setkají s Prohlášením Ramseyova kolokvia o židovsko-křesťanském chápání lidských práv. Sborník chce tímto článkem otevřít diskusi nad jejich pojetím a nad jejich univerzalitou vzhledem k mezináboženskému dialogu.

Objednávky na adrese:

CDK, Mendlovo náměstí 1a, 603 00 Brno
tel. (05) 43 21 31 60, e-mail: cdk@iol.cz