

TEOLOGICKÁ REFLEXE

2 / 1998

1998

Karol Gábriš *Zdvojenie niektorých udalostí
a rečí podľa Skutkov apoštolov*

Igor Kišš *Bol úradník kráľovnej
Kandáces Falašom?*

Jakub S. Trojan *Theologie, ekonomie
a ekonomika*

Ivana Dolejšová *Aplikace hermeneutické,
fenomenologické
a epistemologické metody
v současné ekumenické teologii*

Pavel Filipi *O ospravedlnění ekumenicky*

Jan Štefan *Evangelica legebantur.
Catholica leguntur?*

Teologická REFLEXE

2

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy

Odpovědný redaktor ThDr. Pavel Filipi

Zástupce ThDr. Jindřich Halama

Návrh obálky, graf. úprava a sazba Daniel Trojan

Vytiskl Čihák TISK, Praha 10

Doporučená cena jednoho čísla 59 Kč

Roční předplatné 112 Kč,

pro studenty teologie a nepracující důchodce 70 Kč

Vychází dvakrát ročně po 96 stranách

Knihkupcům poskytujeme obvyklý rabat

Objednávky posílejte na adresu redakce

Adresa redakce:

Teologická reflexe, Černá 9, 115 55 Praha 1

Telefon: 21 988 417, 21 988 205

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz

Toto číslo vychází s podporou

Nadace Český literární fond

a Schröter-Stiftung, Neustadt an der Weinstrasse

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>

ISSN 1211-1872

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

OBSAH

POZNÁMKA NOTIZ • NOTE

- Pavel Jartym: Pochybnosti apoštola Pavla 101
Pavel Jartym: Doubts of the Apostle Paul

ČLÁNKY AUFSÄTZE • ARTICLES

- Karol Gábriš 103

ZDVOJENIE NIEKTORÝCH UDALOSTÍ A REČÍ PODLA SKUTKOV APOŠTOLOV

VERDOPPELUNG EINIGER PASSAGEN IN DER APOSTELGESCHICHTE

- Igor Kišš 115

BOL ÚRADNÍK KRÁLOVNEJ KANDÁCES FALAŠOM?

WAS THE OFFICIAL OF QUEEN KANDACE A FALASHA?

- Jakub S. Trojan 127

THEOLOGIE, EKONOMIE A EKONOMIKA

THEOLOGY, ECONOMY AND ECONOMICS

- Ivana Dolejšová 138

APLIKACE HERMENEUTICKÉ, FENOMENOLOGICKÉ A EPISTEMOLOGICKÉ METODY V SOUČASNÉ EKUMENICKÉ TEOLOGII

EPISTEMOLOGICAL METHODS

TO CONTEMPORARY ECUMENICAL THEOLOGY

- Pavel Filipi 147

O OSPRAVEDLNĚNÍ EKUMENICKY (K uveřejňovanému dokumentu)

RECHTFERTIGUNGSLEHRE ÖKUMENISCH

(Zur „Gemeinsamen Erklärung“)

- Jan Štefan 159

EVANGELICA LEGEBANTUR. CATHOLICA LEGUNTUR?

DOKUMENT DOKUMENT • DOCUMENT

SPOLEČNÉ PROHLÁŠENÍ K UČENÍ O OSPRAVEDLNĚNÍ	164
GEMEINSAME ERKLÄRUNG ZUR RECHTFERTIGUNGSLEHRE JOINT DECLARATION ON THE DOCTRINE OF JUSTIFICATION	

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

J. Heller: Slovník českých filosofů	175
J. Halama, Jr.: Manželství mezi stvořením a vykoupením	176
J. Nechutová: Nové řady středověkých textů	177
J. Štefan: Vyvýšení Syna člověka	181
J. Halama, Jr.: Vykročení ke světovému étosu?	183
J. Heller: Netradiční náboženství	184
M. Říčan: Hřích a zlo	186
J. Heller: Hugo ze sv. Viktora	189

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Mgr. Ivana Dolejšová, Institut ekumenických studií v Praze,
Vyšehradská 41, 128 00 Praha 2

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

Prof. ThDr. Karol Gábriš, Evanjelická bohoslovecká fakulta UK,
Svoradova 1, 811 06 Bratislava

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

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

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

Prof. PhDr. Jana Nechutová, Arne Nováka 1, 660 88 Brno

Marek Říčan, Školní 463, 735 42 Horní Těrlicko

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

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

POCHYBNOSTI APOŠTOLA PAVLA (překladatelská poznámka)

Fp 3,8–11 (EP): A vůbec všechno pokládám za ztrátu, neboť to, že jsem poznal Ježíše, svého Pána, je mi nade všecko. Pro něho jsem všecko ostatní odepsal a pokládám to za nic, abych získal Krista a nalezen byl v něm nikoli s vlastní spravedlností, která je ze zákona, ale s tou, která je z víry v Krista – spravedlností z Boha založenou na víře, abych poznal jej a moc svého vzkříšení i účast na jeho utrpení. Beru na sebe podobu jeho smrti, *abych tak dosáhl zmrtvýchvstání.*

Tato jazyková poznámka se týká především verše 11, který je ve výše uvedeném citátu uveden kurzívou. Aby bylo zřejmé, v čem je ekumenický překlad tohoto verše problematický, uvedme kralický překlad: „Zda bych tak přišel k vzkříšení z mrtvých“ a Colův překlad: „Tak snad dosáhnou vzkříšení z mrtvých.“

Tyto překlady, jak se na první pohled zdá, vyjadřují Pavlovu nejistotu, pokud jde o jeho účast na vzkříšení z mrtvých. Tento verš je v originále uveden slovním spojením EI PÓS (EI je kondicionální částice a PÓS je příklonná částice, která znamená ‚nějak‘). Moisés Silva uvádí, že EI PÓS „obvykle vyjadřuje určitou míru nejistoty“ (*Phillipians*, Wycliffe Exegetical Commentary, Chicago: Moody, 1988, str. 192). EI PÓS se vyskytuje dále ve Sk 27,12; Ř 1,10; a Ř 11,14. Podívejme se, jak si ekumenický překlad poradil s těmito verši.

Sk 27,12: Protože přístav nebyl vhodný k přezimování, většina se rozhodla plout odtud dále, dostat se – bude-li to možné (EI PÓS DYNAINTO) do Foiniku a tam

zůstat přes zimu. Je to přístav na Krétě, otevřený k jihozápadu a severozápadu.

Ř 1,9–10: Bůh, jemuž z celé duše sloužím evangeliem o jeho Synu, je mi svědkem, jak na vás bez ustání pamatuji při všech svých modlitbách a prosím, zda by (EI PÓS) mi konečně jednou nebylo z vůle Boží dopřáno dostat se k vám.

Ř 11,13–14: Vám z pohanských národů říkám, že právě já, apoštol pohanů, vidím slávu své služby v tom, abych (EI PÓS) vzbudil žárlivost svých pokrevních bratří a některé z nich přivedl ke spasení. (Kraličtí překládají doslova: „...zda bych jak k závidění vzbuditi mohl tělo mé.“

Na rozdíl od kralického překladu není EP v překladu EI PÓS jednotný. Randall E. Otto ve své studii *If Possible I May Attain the Resurrection from the Dead* (*The Catholic Biblical Quarterly* 57, 2/1995, str. 324–340) rozděluje dosavadní výklady Fp 3, 11 do tří skupin: 1) EI PÓS nemá kondicionální význam (např. P. T. O'Brien, *Phillipians*, NGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1991, str. 411–412). – 2) EI PÓS má kondicionální význam, ale vyjadřuje Pavlovu nejistotu ohledně způsobu jeho účasti na vzkříšení z mrtvých (např. J. A. Motyer, *The Message of Phillipians*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 1984, str. 170). – 3) EI PÓS vyjadřuje Pavlovu pokoru (např. Marvin R. Vincent, *A Critical and Exegetical on the Epistles to the Phillipians and to Philemon*, ICC, New York: Scribner, s, 1911, str. 106).

R. E. Otto přidává čtvrtý výklad: Pavel vyjadřuje skutečnou pochybnost

a nejistotu, pokud jde o jeho vzkříšení z mrtvých. Nejedná se však o všeobecné vzkříšení, které zakusí všichni, dobří i špatní. Pavel má zde na mysli tzv. první vzkříšení, které je pro ty, kteří „byli státi pro svědectví Ježíšovo a pro slovo Boží“ (Zj 20,4–5 EP). Připomeňme si, že Pavel píše tento list ve vězení a možná že

ho čeká mučednická smrt. Bude mít dost odvahy zachovat tvář i tvář smrti svou víru v Ježíše Krista?

Z hlediska jazykového není důvod, proč by neměl být zachován ve Fp 3,11 u EI PÓS kondicionální význam; přinejmenším by měl být uveden v překladové poznámce.

Pavel Jartym

KNIHY ZASLANÉ REDAKCI

CENTRUM PRO STUDIUM DEMOKRACIE A KULTURY (CDK)

Teologický sborník 2/98: Athény a Jeruzalém. Teologický sborník 3/98: Ecclesia semper reformanda. Cena 49 Kč.

Život se tvoří z přítomné chvíle. Česká katolická teologie po druhé světové válce. Uspořádali Lenka Karfíková, Alois Kříšťan a Josef Kuře. 119 stran, doporučená cena 99 Kč.

Systematická teologie II – Římskokatolická perspektiva. Uspořádali Francis S. Fiorenza a John P. Galvin. Přeložili H. Weberová, P. Dvořák, T. Váňová, R. Žywiolová. Doporučená cena 188 Kč.

Jiří Hanuš: Od katakomb ke světové církvi. Rozhovory s historikem starověku Josefem Češkou. 144 stran, doporučená cena 110 Kč.

VYŠEHRAD

Raymond E. Brown: Ježíš v pohledu Nového zákona. Úvod do christologie. Přel. Jan a Vladimír Roskocovi. 260 stran, doporučená cena 218 Kč.

Pierre Teilhard de Chardin: Jak věřím. Přel. V. Dvořáková, J. Joneš. 164 stran, doporučená cena 138 Kč.

E. Schillebeeckx: To činite na mou památku. Studie k eucharistické teologii. Přel. J. P. Ondok. 124 stran, doporučená cena 128 Kč.

Knihy tajemství a moudrosti II. Mimobiblické židovské spisy – pseudepigrafy. Uspořádal Zd. Soušek. 363 stran, doporučená cena 212 Kč.

MLÝN

ΕΠΙΤΟΑΥΤΟ I, II. Sborník k 65. narozeninám P. Pokorného. Uspoř. J. Mrázek, Š. Brodský, R. Dvořáková. 239 stran, cena neudána.

OIKUMENE

Josef Smolík: Kristus a jeho lid. Praktická eklesiologie. 280 stran, cena neudána.

KARMEITÁNSKÉ NAKLADATELSTVÍ KOSTELNÍ VYDŘÍ

Josef Dolista: O podstatě kněžské služby. 95 stran, 89 Kč.

EVANGELICKÁ CÍRKEV METODISTICKÁ

Jiřina Kubíková: Kázání ve starověku a středověku. 95 stran, cena neudána.

Paul Monceaux: Dějiny křesťanské latinské literatury. 131 stran, cena neudána.

ZDVOJENIE NIEKTORÝCH UDALOSTÍ A REČÍ PODĽA SKUTKOV APOŠTOLOV

Karol Gábriš

VERDOPPELUNG EINIGER PASSAGEN DER APOSTELGESCHICHTE

Der Autor begründet seine These, dass zahlreiche Wiederholungen (zwei- oder dreimalige Schilderung bestimmter Ereignisse bzw. Strukturelemente) in der Apostelgeschichte eine theologische Absicht des Lukas verraten. Am deutlichsten lässt sich das an der Analyse der Schlüsselereignisse im Leben der beiden Apostel Petrus und Paulus zeigen – Kornelius und Damaskus –, die jeweils dreimal erzählt werden (Apg 10 u. 11, bzw. 9, 22, 26); die dreimalige Wiederholung will den Wendecharakter dieser Episoden betonen. – Ähnliche Resultate ergeben z.B. die Beschreibung des Lebens der Urgemeinde (2,42–47 und 4,32–37), der Wirkung der Apostel (Verkündigung–Widerstand–Erfolg) oder die wiederkehrenden Elemente in den Apostelreden. Mit all dem will der Autor der Apg zeigen, dass die für den Weg des Evangeliums zu den Völkern konstitutiven Geschehnisse nicht zufällig oder solitär, sondern fest in dem Heilsplan Gottes eingebettet sind.

1. V článku *Effects of variant narrations in Act 10–11* (v *New Testament Studies*, 1997, s. 570–586) Wiliam S. Kurz poukazuje na význam trojnásobne variovaného podania o Korneliovom pokrstení v Skutkoch 10–11. Zdôrazňuje podobnosti i odlišnosti trojnásobného opisu tej istej udalosti. Za veľmi významné považuje prvú verziu podania ako verziu samého autora Skutkov (ktorého označuje ako *omniscient narrator*). Podľa neho je táto verzia najúplnejšia oproti dvom ďalším, ktoré sú podané, ako odzneli jednak z úst Petra a Kornelia (10,26–43), jednak len z úst Petra (11,5–17). Jeho inštruktívne porovnanie možno rozšíriť poznaním, že v Skutkoch apoštolov nachádzame zdvojené viaceré udalosti, resp. zdvojené reči o udalostiach. Zrejme to vyhovuje základnému úmyslu autora Skutkov: plne zhodnotiť udalosti, ktoré sú za podaním Skutkov ako rozhodujúce v určitom úseku dejín spásy, totiž v čase vzniku a domestikovania prvotnej kresťanskej cirkvi. Sú v podstate trojakého rázu: a) ide o viacnásobné vyrozprávanie tej istej udalosti (Korneliovo pokrstenie Sk 10–11 a Pavlovo obrátenie Sk 9, 22 a 26); b) ide o opis udalostí, ktoré sú príbuzné sledom udalosti – ale neopisujú rovnakú udalosť (najmä popis Pavlových skúseností počas 1. a 2. misijnej cesty); c) ide o niektoré reči, ktoré hodnotia spásanosné udalosti (najmä Petrove reči v prvej časti Skutkov a Pavlova reč na Areopágu).

V týchto troch oblastiach podania sú v popredí udalosti, zasadené do dejín spásy a umožňujúce svojim opisom rozoznávať zameranie dejín spásy.

Tie majú svoju úvodnú časť v dejinách Izraela, resp. v ich prijatí či neprijatí v židovstve 1. storočia, potom majú vrcholnú časť v poukaze na Ježiša Krista a jeho rozhodujúci podiel ako na prehodnotení všetkého, čo sa stalo vo vyvolenom ľuďe Božom, a tak na vytvorenie predpokladov, nutných pre vznik cirkvi. Udalosti opísané v Skutkoch majú človeka doviesť k rozhodujúcej existenčnej otázke: „Čo robiť, mužovia, bratia?“ (Sk 2,37). Správne poznanie, zhodnotenie a prijatie udalostí, o ktorých Skutki hovoria, je potom rozhodujúce pre existenciu kresťanskej cirkvi, ako chce o tom presvedčiť autor Skutkov a to aj faktom, že akoby zdvojnásobil podanie o jednotlivých udalostiach. Má sa tým poukázať na to, a) že nejde o nič nahodilé, b) že nejde o nič ojedinelé, c) že za všetkým je ten istý Boh, ktorý umožňuje postup dejín spásy. Práve na to má poslúžiť výber správ o udalostiach, ktoré autor Skutkov považuje za rozhodujúce.

Týka sa to – i keď v rozdielnej podobe – celých Skutkov apoštolov. Popri tak spomenutých a zdôraznených udalostiach (resp. osloveniach, ktoré z nich vyplývajú), sú ostatné správy o všetkom, čo sa postupne odohrávalo v cirkvi, viacmenej vonkajším (neraz autorom veľmi umele skĺbeným) dejom, ktorý sa nejakým spôsobom napája na zdvojením zdôraznenú udalosť.

Zaradením udalostí pri vznikaní cirkvi sa rozširuje poznanie dejín spásy ako Božieho tvorivého a neprestávajúceho konania (Božia kreativita pri záchrane človeka je trvalá, je to proces, ktorý neprestane do konca vekov). Autor Skutkov upozorňuje na súvis a rozšírenie až typologického rázu pri všetkom, čo sa viaže k Božiemu ľudu Starej zmluvy (ktorý je stále nanovo vyslobodzovaný) a ku Ježišovi Kristovi. Dejiny spásy pri tých, čo v Ježiša Krista uverili, pokračujú v apoštoloch, vo všetkom, čo prežívajú nie sami pre seba, ale pre dielo im zverené. To spôsobuje, že podanie v Skutkoch je svojím spôsobom hodnotením ako aktérov tak aj čitateľov Lukášovho diela, aby našli svoje miesto vo vznikajúcej cirkvi. Zdvojenie opisu udalostí tejto doby je poukazom na dôležitosť až paradigmatičnosť dejín, ktoré má za sebou ako jednotlivca tak aj človek, žijúci vo všetkých spoločenských celkoch ale najmä v cirkvi.

V pozadí všetkého je spojitosť, ktorá sa nesie celými dejinami spásy: Pojtkom, ktoré rozhoduje, je Božie vedenie všetkého. Práve toto sa zdôrazňuje: a) Boh sám riadil už deje Izraela (o tom svedčia najmä zdvojené reči v Skutkoch); b) Boh bol za všetkým, čo sa stalo s Ježišom Nazaretským. Preto v jeho smrti nešlo o tragédiu, ale o víťazstvo potvrdené vzkriesením (tak sa v rečiach o dejinách Izraela prechádza do opisu dejov pôsobenia Ježišovho); c) Božie vedenie vysvetľuje i skúsenosti z misijnej práce apoštolov (tí sú verní pri svojej činnosti trendu, ktorý nastolil Ježiš. Preto

evanjeliom najprv oslovujú Židov, aby sa dokázalo, že ich nevernosť neznemožňuje Božie vedenie k spásu). To všetko sa opakuje vo veľmi podobných udalostiach. Božie vedenie pri pôsobení apoštolov Petra a Pavla je špeciálne tým, že je vždy priamo prepojené na slová, ktoré sú predstavené ako Božie vyjavenie pre Petra a Pavla, aby mohli správne konať. Božie vedenie tak prechádza do poverenia. Ono vyplýva zo všetkých troch spomenutých zdvojeníach v Skutkoch.

2. Autor Skutkov podáva dvojité opis stavu vznikajúcej cirkvi: 2,42–47 a 4,32–37. V prvom opise kvalifikuje zbor v Jeruzaleme ako taký, ktorý „zotrúva v apoštolskom učení a v spoločenstve, v lámaní chleba a na modlitbách“. To sú štyri znaky, z ktorých každý sám osebe už znamená veľký klad; každý z nich predstavuje rys vernosti evanjeliu.

2.1. Apoštolské učenie je zdôraznením toho, že základom, na ktorom stojí cirkev, je Kristus. Pavel to vysloví v 1K 3,10: Nik nemôže položiť iný základ okrem toho, čo je položený, a tým je Ježiš Kristus. – To je obsah evanjelia, lebo totálne opieranie sa o dielo Ježiša Krista dáva cirkvi istotu, že ide správnym smerom. O tento správny smer sa usilovali apoštolovia. Preto sa má cirkev budovať na apoštolskom základe (Ef 2,20); nie na samých apoštoloch ale na tom, že oni predstavili Krista ako základ. Môžeme to pavlovsky vidieť, ako prekonanie každej záslužnosti. Vo zdvojenom opise prazboru to korešponduje s oznámením, že apoštolovia vydávali svedectvo o vzkriesení Ježiša Krista (4,33). Pritom pôvodný zástoj apoštolov v cirkvi preberajú všetci hlasatelia čistého evanjelia.

2.2. Druhým znakom cirkvi je spoločenstvo. Je ono prežívané ako spoločenstvo, ktoré zaručuje sám Ježiš Kristus, keďže oznámil: Som s vami po všetky dni až do konca sveta (Mt 28,20), a zaslúbil, že bude s kresťanmi i keď budú v malom kruhu na neho upriamení (Mt 18,20: Kde sa dvaja alebo traja zhromaždili v mojom mene, tam som medzi nimi). Tomuto, v druhom opise cirkvi, zodpovedá spoločenstvo imania (4,32). Tento rys je rozvinutý do podrobností správou o tom, ako jednotliví kresťania predávali, čo mali, a dávali do spoločnej pokladnice. Že to nebolo nič samozrejmé ale niečo výnimočné, dokumentuje správa o Ananiášovi a Zafire (5,1–11), ktorí si počínali neúprimne a neprežili fakt, že sám Ježiš vyzýval, aby človek nebol viazaný na svoj majetok. (Prípadohateho mládencav Mt 19,16–30 – tento prípad akoby naznačoval, že pred vznikom cirkvi nebolo ochoty k spoločenstvu s Bohom a ľuďmi za cenu vzdania sa majetku a bežných spoločenských vzťahov – ktokoľvek opustí domy alebo bratov alebo sestry alebo otca alebo matku alebo deti alebo pole pre moje meno, omnoho viacej dostane – hovorí Ježiš v Mt 19,39.) Naproti tomu kresťania, žijúci

už pod vplyvom Ducha svätého, (o ktorom vedia), predávali, čo mali a rozdeľovali všetkým (3,45; 4,34). Podľa druhej správy o cirkvi výsledok bol veľký: nikto medzi nimi nebol núdzny. Toto vyniká na pozadí veľkých majetkových rozdielov, ktoré boli v Jeruzaléme, kde popri veľkých boháčoch bola značná skupina tých, čo nemali z čoho žiť (preto v znamení dohody medzi apoštolmi Pavel uskutočňoval kolektu pre chudobných v Jeruzaléme – medzi kresťanmi z pohanov).

2.3. Zatiaľ čo druhý opis zboru ostáva pri dvoch znakoch cirkevného zboru (jednota srdca a vzdanie sa majetku – že toto druhé nebolo všeobecné, vidieť z prípadu Barnabáša z Cypru, ktorého počin sa osobite spomína 4,36–37), len v prvom opise sa spomína lámanie chleba, ktoré bolo súčasťou sakramentálneho spojenia kresťanov, a spoločné modlitby (2,40–43). Tieto dva znaky sú poukazmi na bohoslužobné praktiky. V druhom opise zboru nie sú zvýraznené.

2.4. Niektoré z týchto základných znakov zboru spomína Lukáš ešte v súvislosti s Pavlovým pobytom v Tróji (lámanie chleba a hlásanie učenia 20,7.11). V tej istej správe je výzva k dobročinnosti, nadväzujúca na Ježišovo slovo: Blahoslavenejšie je dávať ako brať (20,35). Tam je aj zmienka o spoločnej modlitbe v 20,36. A tak vlastne v správe o Pavlovej rozlúčke so staršími z Efezu (v Miléte) sa opakuje predstavenie cirkvi podobne, ako bolo v Skutkoch 2 a 4.

3. Zdôrazňuje sa, že pri tvorení základov cirkvi apoštolovia prechádzali utrpením. Opis tohoto utrpenia je opäť akoby opis podobnej udalosti (je to najmä v prvej časti Skutkov).

3.1. Peter a Ján sú zlapaní po úspešnom uzdravení chromého v jeruzalemskom chráme (4,1). Po úspešnom uzdravovaní mnohých (5,12–16) sú apoštolovia opätovne zlapaní (5,18). Uväznenie Petra podľa Sk 12,3–5 je v inom kontexte. Ale pri všetkých týchto udalostiach je spoločné vyslobodenie z väzenia: v prvom prípade po výsluchu v synedriu, keď nenašli na nich nič na odsúdenie (4,21), v druhom prípade po rade Gamalielovej (5,40), v treťom prípade je vyslobodenie spôsobené anjelom (12,7).

3.2. V opise týchto udalostí má opätovne svoje miesto židovská rada (4,5; 5,27), ktorá nedokáže zdôvodniť odsúdenie apoštolov a tak vlastne aj kresťanstva vôbec. Ďalej je príznačné, že veriaci zbor sa opätovne za apoštolov modlí (4,23–30; 12,12).

Akoby za všetkým bola schéma: úspech apoštolov, závisť židov, duchovná jednota kresťanov, Božia pomoc apoštolom – a tak zistenie, že Božie pôsobenie pri vzniku cirkvi nedovolí ohrozenie Bohom chceného plánu dejín spásy. Či sú to zásahy zo strany židovskej rady alebo židovského

panovníka Herodesa Agrippy I., ukážú sa ničotnými oproti faktu, že Boh nedopustí, aby ním tvorená cesta spasenia bola zaseknutá.

3.3. Zvlášť sa to ukáže na udalostiach, ktoré súvisia so zočiatkami Pavlovej misijnej práce. Ale týka sa to vlastne celého misijného pôsobenia Pavla, keď pri opise jednotlivých etáp jeho pôsobenia sa zopakujú určité udalosti až do tej miery, že vzbudzujú miestami podozrenie z dublety (akoby úmyselne zavesenej na itinerár, ktorý Lukáš používal pri podaní správy o celom pôsobení apoštola). S väčšími menšími odchýlkami Lukáš kreslí jednotlivé etapy Pavlovho pôsobenia takmer stereotypne: a) úspech, b) nebezpečenstvo, c) nutnosť prejsť na nové pôsobisko. Treba si všimnúť, že aj keď sa hovorí o tom, že Pavel a Barnabáš museli priam utekať z Ikonía (14,6) a inde, že okolnosťami boli prinútený zmeniť miesto pôsobenia, nie je tým znehodnotená skutočnosť, že za ich cestami je sám Boh. To platí ako o spoločných cestách Pavla a Barnabáša, tak aj o cestách samého Pavla. (Nútený odchod z jedného miesta prinúti hľadať a evanjeliom pokryť nové a nové oblasti; čo sa zdalo veľmi zlé pre apoštola, vo výsledku bolo užitočné pre cirkev. Vari najviac to vidieť z Pavlovho prežívania väzenia, ktoré sa spomína v liste Filipským, keď Pavel spoznáva, že práve väzením sa dostal tam, kam by sa inak nebol mohol dostať – a pôsobil tam úspešne.)

Už pri prvom vystúpení Saula v Damasku, Židia stroja úklady proti nemu (9,23). V 9,27 sa zdvihať spomína odpor helenistov v Jeruzaleme, ktorí sa tiež strojili apoštola zahubiť. Akúsi výnimku tvorí Pavlova činnosť na Cypre, kde práve po úspešnom získaní Sergia Pavla apoštolovia odchádzajú. I tam sa vyskytol odpor v podobe vystúpenia čarodejníka Elymasa, ale ten bol premožený (13,8–11).

Úplne podobný scénar je pri opise pôsobenia apoštolov v Antiochii Pisidskej, Ikoniu a v Lystre (13,13–14.20). Určitým vystupňovaním nebezpečenstva, v ktorom apoštolovia boli, je opis udalosti v Lystre, kde ľudia najprv chcú uctievať apoštolov ako z Olympu prišlé božstvá, ale keď to apoštolovia odmietnu, dav kameňuje Pavla.

Podobnosť opisu udalostí počas prvej Pavlovej misijnej cesty má dokonca pokračovanie i počas jeho druhej a tretej cesty. Je to v znamení Pavlovej vernosti evanjeliu, ktoré má ponúknuť najprv Židom, ale robí to už zrejme s očakávaním ich odporu. K tomu aj naplno dochádza. Ale pretože Pavel pôsobí v Božích intenciách dejín spásy, výsledok nemôže byť negatívny. I pri vonkajších neúspechoch, nápadoch, evanjelium sa šíri.

Pritom udalosti z druhej misijnej cesty sú navzájom odlišne napísané natoľko, že tam už neprichádza do úvahy domnienka, že by mohlo ísť o dubletu opisu. Snad' len v tom je stereotypnosť, že Židia pri odpore Pavlovi nachodia nové a nové zdôvodnenie svojho nepriateľstva. Pritom sú aj správy,

že niektorí zo Židov uverili (v Tesalonikách 17,4). Keďže ide o misijné pôsobenie so značným dosahom na pohanov, je príznačné, že ku schéme o odpore Židov pristupuje i dvojité počínanie si pohanov: niektorí neprijímajú evanjelium alebo aspoň filozoficky ho odsúvajú (Pavel v Aténách 17,32–34); iní dávajú sa Židmi ovplyvňovať (17,5 v Tesalonikách, kde dokonca vzniklo nebezpečenstvo pre Jasona, ktorý prijal apoštolov); ale sú aj početní pohania, ktorí evanjelium prijímajú – najmä to platí o Korinte a Efeze, kde Pavel pobudol najdlhšie.

Akoby určitého druhu zopakovaním schémy hlásanie-odpor sú udalosti pri Pavlovom príchode do Jeruzaléma s kolektou pre chudobných. Tam sa dostávajú ku slovu Židia z Azie, ktorí nenávideli Pavla (21,27) a docielia, že napokon Pavel je uväznený. Židom v Jeruzaléme sa však nepodarí uskutočniť vražedné úmysly proti apoštolovi. Pavel sa dostáva do Ríma. – Teda aj pri odlišnosti skúseností misionárov ostáva v platnosti Božia ochrana nad nimi, aby evanjelium nebolo uväznené, či dokonca zmarené (F 1,12 Pavel priam tvrdí, že i zlo, ktoré zakusoval, napokon bolo z moci Božej dobré na utvrdenie evanjelia, aby bola naplno viditeľná vnútorná moc evanjelia).

Keď hodnotíme fakt, že pri opise udalostí zo života apoštolov je mnoho podobného, je to pre čitateľa Skutkov dokladom, že Božie kráľovstvo rastie – síce v nebezpečenstvách, lebo jeho zvesť je viazaná na zvesť slabých ľudí – ale jeho postup nemožno zamedziť.

4. Akoby zdvojenie rečí, ktoré odzneli najmä z úst Petrových a ktoré sú podané v prvej časti Skutkov, vedie k poznaniu, že apoštolovia, ktorí zakúsili v podstate opakujúci sa údel (úspech – nebezpečenstvo – premoženie nebezpečenstva), dávajú vo svojich rečiach najavo, že znajú zmysel Božieho spásodejinného pôsobenia. Zmysel týchto rečí je predovšetkým v jednom: ukázať na neprimeranosť odmietnutia evanjelia o Ježišovi ukrižovanom a vzkriesenom. Je to jednak na pôde židovskej (Petrova reč po zoslaní Ducha svätého – kap. 2., Petrova reč po uzdravení chromého – kap. 3. a Štefanova reč – kap. 7.), jednak na pôde pohanskej (Pavlova reč na Areopagu – kap. 17.).

4.1. V rečiach Petrových a v reči Štefanovej je spoločným styčným bodom analýza dejín Izraela s cieľom ukázať, že všetko smerovalo ku Kristovi ako ku Vykupiteľovi. Dejiny vyvoleného národa podľa toho priam vrcholia v tom, ktorého Židia odsúdili a usmrtili. Z toho vzniká výčitka proti ním. V prvej Petrovej reči je po zhodnotení odkazu proroka Joela a opise údelu Davida, ktorého údel sa končí jeho pochovaním, vyznanie, že Ježiša Krista urobil Boh aj Pánom aj Kristom (2,36). V druhej Petrovej reči je odvolávka na samého Mojžiša, akoby už on prorokoval o príchode

Ježiša, ktorý je prorokom (3,22–23). V Petrovej reči pred synedriom (kap. 5.) všetko vrcholí tiež v konštatovaní, že Boh povýšil Ježiša za Vodcu a Spasiteľa (5,30–31). K tomu smeruje aj reč Štefanova, ktorý po zvláštnom rozbere priebehu dejín Izraela od východu z Egypta až po Šalamúna prichádza tiež k zhodnoteniu Ježiša a to ako Spravodlivého, ktorého vrahmi sa Židia stali (7,52). Všetky tieto reči boli stereotypne jako výčitky proti Židom, na ktorú mali odpovedať pokáním. To sa však stalo čiastočne len po prvej Petrovej reči, keď mnohí prijali evanjelium (2,31). Podľa týchto rečí sa Ježišom dostáva k vrcholu Božie dielo s vykúpeným národom.

4.2. Prirodzene odlišné je poslanie veľkej Pavlovej reči na Areopágu v Aténach (kap. 17.). Ale aj tam sa uvádzajú dôvody, pre ktoré majú poslucháči (teraz ide o pohanov) Ježiša prijať. Reakcia je podobná: len niektorí prijali evanjelium. Štrukturálne môžeme reč na Areopágu priradiť k už spomenutým rečiam Petrovým.

Naproti tomu v kapitolách 20., 22. a 26., kde Pavel hovorí sám o sebe, sú jeho reči štrukturálne inak. Je to reč v Milete pri rozlúčke s kresťanmi z Efezu (20,18–35), prvá reč Pavlova v Jeruzaleme, kde hodnotí udalosť pri Damasku (kap. 22.) a tú istú udalosť sám opisuje v 26. kapitole pred rímskym miestodržiteľom a Herodesom Agrippom II.

Ciel správ o všetkých týchto rečiach je: ukázať, že práve v kresťanskej cirkvi a u jej rozhodujúcich činiteľoch je nadväznosť na to, čo Boh od vekov konal a koná. (Na postupnosť dejín spásy, ako sú opisované od Genezy počnúc, poukázal Eckhart Reinmuth v článku *Genesis bei Pseudo-Philo und Lukas*. *New Testament Studies*, 1997, str. 562–563. V Izraeli všetko súvisí s tým, že Abrahamovi dané zaslúbenia sa postupne v židovstve splnili. – Niečo podobné vidíme aj pri lukášovskom použití obrazu celých dejín spásy vo vyvolenom národe ako predpokladu pre rozvoj kresťanskej cirkvi.)

5. Napokon si všimneme dve udalosti, opísané v Skutkoch, ktorých opis je podaný trojmo. Ide o pokrstenie Kornelia Petrom (10,1–11,18) a o obrátenie Saula-Pavla pred Damaskom (9,1–19; 22,3–21; 26,11–20). Udalosť s Korneliom je aj v pozadí Petrovej reči na jeruzalemskom konvente (15,7–11), kde Peter zdôvodňuje možnosť prijímať pohanov do cirkvi tým, čo zažil s Korneliom. Nespomína sa pritom meno Korneliovo ani vlastný opis udalosti, len jej dôsledok.

5.1. Zatiaľ čo Pavlov zážitok pred Damaskom je opísaný v priebehu deja v troch rozličných situáciách (kap. 9., 22., 26.), pokrstenie Kornelia je trojnásobne podané v jednom slede za sebou. Aj tam však ide najprv o správu autora Skutkov (10,1–16) a potom o vyrozprávanie udalosti Petrom

a Korneliom (10,25–33), resp. ešte raz Petrom pred tými, ktorí mu dohovárali, že šiel k ľuďom neobrezaným a jedol s nimi (11,3–17).

Tri správy sa začínajú videním, ktoré má Kornelius, a víziou, ktorú prežije Peter (10,9–16). Petrovo videnie je zdôraznené ním samým v 10,25, keď Kornelius hneď nato potvrdí svoje videnie pred stretnutím sa s Petrom. V podobnom poradí (Petrova vízia a Korneliovo videnie) je to aj v opise Petrovej reči po napadnutí Petra Židmi alebo bývalými Židmi (11,3–14).

Korneliovo videnie malo navodiť stretnutie sa Kornelia s Petrom. To bolo možné tým, že Kornelius poslúchol príkaz Božieho anjela a poslal svojich mužov z Cezarey do Joppy, aby odtiaľ priviedli Petra. Na tomto videní je príznačné, že bolo dané nežidovi, i keď Kornelius je v 10,2 označený ako „nábožný a bohabojný s celým svojím domom, ktorý dával ľudu štedré almužny a ustavične sa modlieval k Bohu“.

Videnie je akoby Božím schválením počínania si rímskeho stotníka – v skutočnosti od počiatku do konca celej udalosti predpokladom dobrého riešenia je fakt, že Kornelius poslúchol. V Petrovej vízii sa ukazuje v prvom podaní spočiatku Petrov odpor proti stretnutiu sa s pohanmi, ale ten je včas prekonaný zopakovaním vízie nádoby (prestieradlo) z neba. (Tam ide priamo o trojnásobné videnie. Peter si nie je vedomí toho, čo znamená videnie o čistých a nečistých zvieratách – až kým neprídu mužovia od Kornelia. Vtedy pochopil, čo mu Boh chcel povedať –10,7).

Práve toto je asi stredobodom celej udalosti: Sám Boh ukazuje Petrovi, že cesta spasenia je otvorená i pre nežidov, ktorí sú vo videní znázornení nečistými zvieratmi, ktoré Peter má jesť, proti čomu sa spočiatku spiera. Takto autor Skutkov zdôvodnil postup misie medzi pohanmi práve v spojitosti s tým Petrom, ktorý v Jeruzaléme pôvodne platil zrejme za zástancu striktného dodržiavania Mojžišovho zákona ako predpokladu kresťanského postoja (šlo o kultický ale najmä o rituálny zákon). Keď Peter je celým týmto videním privedený k pokrsteniu Kornelia, je to akoby jeden z dvoch vrcholov misie medzi pohanmi: Boh k tomu priviedol Petra (bolo to významné pre jeho určité jedinečné postavenie medzi Dvanástimi) a priviedol aj Pavla práve udalosťou pred Damaskom a poučením po nej. Dochádza ku zvláštnej korelácii týchto dvoch mužov, čím sa vysvetľuje, a) že Boh si pre svoje dielo volí rozdielnych pracovníkov, b) že efekt ich práce bol kladný pre ich poslušnosť, c) že cesta evanjelia do sveta je jednoznačne otvorená všetkým ľuďom. (Peter to iste zúžitkoval zrejme už pri jeruzalemskom konvente, kde došlo k jedinečnej zhode v zameraní učenia medzi Petrom – či aj Jakubom – a Pavlom.)

5.1.1. V prvej správe o Korneliovi po jeho predstavení (10,2) je opísané jeho videnie anjela, ktorý hodnotí Korneliovo počínanie si a upozorňuje

ho na Petra. Pritom Peter nie je Korneliovi zvlášť predstavovaný, ale anjelské posolstvo predpokladá Petrovu schopnosť určiť ďalší život stotníkov („On ti povie, čo máš robiť.“ – v. 6. Úplná paralela je v Ježišovom pokyne Pavlovi pred Damaskom 9,7: povedia ti, čo máš robiť). V deň, keď majú dôjsť Korneliovi ľudia k Petrovi, Peter má videnie práve vtedy, keď prichádzajú k jeho domu. Aby sa Peter správne rozhodol, je ešte zmienka o pokyne Ducha, aby ich prijal a aby šiel s nimi do Cezarey ku Korneliovi. Ešte raz pritom je poukaz i na dobré počínanie si Kornelia (10,22). Až trojitý vstup Božieho konania robí zo správy dôkaz, že to, čo sa má stať v pokrstení Kornelia, je výsostne Božím dielom. Súvisí to s prelomením hraníc pre evanjelium, ktoré osloví a zachráni pohanov.

5.1.2. V druhej správe je postup v tom, že dej sa prenáša do Cezarey, kde Peter dostáva možnosť podať správu o svojom videní, aby tým dokumentoval, že to, čo bude robiť pri pokrstení Kornelia, je na základe videnia od Boha (10,28). Úplne v súlade s videním tu menuje oblasti čistých (židov) a nečistých (pohanov), ktoré prestávajú hrať úlohu: Boh očisťuje všetkých k prijatiu evanjelia. V druhej správe je už zmienka o pokrstení Kornelia a iných. Kto všetko bol pokrstený, sa nehovorí (10,48), ale samo pokrstenie je ešte umocnené zostúpením Ducha svätého na všetkých, ktorí počúvali Petrovu reč o tom, ako sa dostal ku Korneliovi. Akže pre Židov z rozličných končín zeme bolo rozhodujúce zoslanie Ducha svätého v Jeruzaleme (kap. 2.), tak teraz sa opisuje zoslanie Ducha na pohanov, až to vzbudí úžas u tých, čo prišli s Petrom, a čo boli zo Židov (10,45). – Takto druhá správa i pri svojej podobnosti s prvou znamená významný dejový posun.

5.1.3. Tretia správa o Petrovom videní (11,1–8) je zopakovaním toho, čo zažil Peter (11,1–12), i toho, ako Boh upravil Kornelia na Petra (11,13–14), pričom sa spomína nielen záchrana stotníka ale celého jeho „domu“. Správa sa končí velebením Boha za to, že cesta spásy sa otvorila pre pohanov (11,19). Je zrejmé, že práve pre túto možnosť autor Skutkov podal trojmo opis udalosti s Korneliom. Zostavenie trojnásobného opisu je v znamení určitej gradácie, ktorá vzniká preto, lebo aktéri (Kornelius a Peter) sa naplno riadia pokynmi od Boha. Jedinečne kladný výsledok celej udalosti sa stáva parenezou k poslušnosti, ktorá sa nesmie obmedziť bežnými náboženskými praktikami (v dobe Petrovej delenie ľudí podľa príslušnosti alebo nepríslušnosti k Izraelu). – V správe nejde o riešenie rituálnych otázok, i keď by bolo možné analogicky použiť Petrovo videnie i ako pokyn k slobode od rituálneho poviažania. Oslobodenie od ritu je v Novej zmluve zdôvodnené na iných miestach: je výsledkom Ježišovho postoja ku určitým rituálnym predpisom (Mt 15,11.17).

5.2. Aj druhý trojnásobný opis udalosti – totiž Saulovo obrátenie (kap. 9., 22. a 26.) sa viaže k videniu, ktoré v tomto prípade má Pavel a Ananiáš v Damasku (9,1–19). Je to určitým spôsobom paralela k udalosti pokrstenia Kornelia, kde videnie dostávali tiež dvaja: Kornelius a Peter. Rozdiel je v tom, že v prípade Saulovom ide o zmenu u Saula-Pavla, ktorá má byť petrifikovaná Ananiášovým videním s pokynom, aby prijal Saula napriek tomu, že do Damasku prichádzal škodiť kresťanom. (I pri totálne odlišnom východisku veriaceho Petra a ešte neveriaceho Saula ide o zásadnú zmenu oboch týchto mužov. Tá nie je samoučelná ale rozhodujúca pre zameranie celej cirkvi). Ananiáš sa spomína v prvom a druhom opise udalosti (kap. 9. a 22.). Nespomína sa vôbec v treťom opise. Vo všetkých troch správach o Pavlovom videní je tiež zmienka, že Saul-Pavel bude mať za úlohu pôsobiť i medzi pohanmi (9,13: aby niesol moje meno medzi pohanov; 22,15: pred všetkými ľuďmi budeš svedkom o tom, čo si videl a počul; 26,17: vytrhol som ňa zo života ľudu a z pohanov, ku ktorým ňa posielam; 26,20: kázal som ... aj pohanom, aby sa kajali a obrátili k Bohu). Je to v súlade s celým úsilím Skutkov: ukázať, že Boh sa stará o to, aby sa evanjelium dostalo ku všetkým ľuďom.

5.2.1. V prvom a druhom opise (kap. 9. a 22.) vystupuje Ananiáš ako určitého druhu hermeneut pre Pavla. Akže v prvom opise Ananiáš otvára oči Saulovi, v druhom opise oznamuje, že všetko sa dá na to, aby Pavel bol svedkom o všetkom, čo videl a počul, teda o vzkriesenom a živom Ježišovi. Tretí opis (kap. 26.) je vlastne doložením toho, že Pavel splnil svoje poslanie, keď svedčí o Ježišovi dokonca pred pohanským vladárom Festom. Na veci nemení, že je pri tom aj Herodes Agrippa II. Ba v onej kombinácii: Festus a Agrippa – akoby sa už realizovalo spojenie, ktoré nastáva pred Bohom skrze Ježiša Krista.

Keďže druhý a tretí opis udalosti pred Damaskom je podaný ako reč samého Pavla, vzniká z toho prirodzená odlišnosť podania. Ale všetko smeruje k tomu, aby bol Kristus prijateľný všetkým. Pre tento cieľ je viacnásobný opis udalosti. Boh nie je len pre vyvolený národ izraelský, ale pre všetkých.

5.2.2. O udalosti pred Damaskom platí slovo Heinricha Steegeho (v diele „Pavlov zážitok pred Damaskom vo svetle jeho vlastného svedectva“), že „kto chce spoznať Pavlovo evanjelium v jeho začiatkoch, musí sa snažiť čo najlepšie porozumieť zážitku pri Damasku“. Steege neváha zdôrazniť, že o tom nemožno povedať viac než čo sám Pavel vo viere prijal. Nejde teda len o udalosť ale o jej kerygmatické dôsledky. Preto je plne zdôvodnené trojnásobné podanie o tom. Práve preto, že kresťania boli v nebezpečenstve, že sa nedokážu stotožniť so všetkými zvestami biblických svedkov, autor

Skutkov niektoré zvlášť zdôraznil opakovaním preto, lebo ich považoval za kľúčové pripostupovanie a uskutočňovanie všetkého, čo sa odohralo v prvotnej cirkvi (a čo má neprestajný dosah pre všetky časy kresťanstva). Iste nie je nahodilé, že si k tomu vybral práve dvoch apoštolov, ktorí v jeho Skutkov sú zrejme rozhodujúcimi pri vzniku a šírení sa cirkvi. Rozhodujúce je však že z toho, čo pri nich zdôrazňuje, vyplýva otvorenie cesty evanjeliu do celého sveta. Keď Pavel podľa druhej a tretej správe o Damasku sa ospravedľuje pred svojimi žalobcami a sudcami, môže tak robiť z vedomia, že sám Boh ho viedol do zápasu o budúcnosť cirkvi. Damask mu ukázal, že jeho prvé úsilie zachovávať Mojžišov zákon a tak získať spasenie vyšlo navnivoč, keď pri svojej počestnosti prijal poučenie, že jeho osobné úsilie nebude rozhodujúcim: rozhodujúce je, že Ježiš žije. To sa stalo od Damasku hnacou silou jeho všetkých zápasov ale i dôvodom spokojnosti ba istoty, že „nežije už on sám, ale žije v ňom Kristus“ (G 2,20). Skutky apoštolov svedčia v tomto smere o dvoch veciach: Kristus povoláva svojho posla, ako sám chce úplne slobodným, suverénnym spôsobom, ale povoláva ho s určitým úmyslom, totiž aby budoval Božie zbory na celom svete. Kristus sa mu zjavuje, ako sám chce, ale pritom nadväzuje na svoje slovo, ako ho bolo počuť v cirkvi. Pre apoštola Damask neznamená mystický zážitok, aspoň to nie je rozhodujúce, čo patrí do ríše tajuplnosti. To je len pozadie pre otázku: kto má byť pánom jeho života (a po jeho zvesti evanjelia Pánom celej cirkvi), kto si smie robiť nárok na celú jeho lásku. Ide o to, aby človek spoznal svoju stratenosť, aby z hĺbky svojej podstaty vzdal Bohu česť tým, že sa plne podriadi Kristovi. Pavel tak urobil, keď porovnal svoje postavenie pred a po Damasku slovami vo F 3,9, kde hovorí, že pre Krista všetko, čo prv považoval za cenné, stratil, ba všetko uznal za smeti, len aby Krista získal.

Ku zmene hodnotenia samého seba muselo dojsť aj u Petra, ktorý musel byť oslobodený od poputovania zákonnými predpismi v židovstve, akoby ich formálne plnenie (najmä rituálne) mohlo byť základom spasenia. I Pavel i Peter sú svojimi zážitkami oslobodzovaní pre čisté evanjelium. Tak vlastne môžeme hovoriť o dvakrát trojitom opise toho, ako Boh vedie človeka k poznaniu Božieho diela v cirkvi. Ale nie v cirkvi uzavretej pre seba (ako sa to – žiaľ – ukázalo v ďalších dejinách cirkvi), ale ako vyslanej do sveta.

6. Záver: Pri veľkom množstve správ, súvisiacich so vznikom a šírením sa cirkvi autor Skutkov v troch rovinách zdôrazňuje duktus všetkého: I to, čo sa stalo, i to, čo bolo povedané v dobe vzniku cirkvi má rozhodujúci význam pre pochopenie samostatnosti cirkvi. Akoby autor Skutkov určitým zdvojením opisu niektorých udalostí (štruktúrne) a rečí chcel naznačiť, kam

smeruje Božie vedenie. Skutky opakovanými správami až schematicky podanými opismy umožňujú orientovať sa v Božom úmysle – a prirodzene naplno sa mu podrobiť. To vysvetľujú správy o misijnom pôsobení a rečiach apoštolov, ako aj správy o tom, ako sami apoštoli sa museli vnútorne prepracovať k poznaniu slobodného evanjelia. Došli k tomu súc poslušní Božím pokynom. Že tieto pokyny prišli spôsobmi navonok neobvyklými (zjavenia), len podčiarkuje, že ide o trvalé Božie pôsobenie, keď má byť vo svete cirkev nie sama zo seba a sama pre seba, ale pre záchranu sveta.

(Venované k 70. narodeninám prof. Dr. Karola Nandráškeho)

BOL ÚRADNÍK KRÁĽOVNEJ KANDÁCES FALAŠOM?

Igor Kišš

WAS THE OFFICIAL OF QUEEN KANDACE A FALASHA? The author presents the hypothesis that the man referred to in the story in Acts 8:26–39 belonged to the group of Jews living in ancient Ethiopia (the land of Cush). While he is aware that his opinion cannot be unequivocally defended, there are numerous indications in the Acts of the Apostles which support it. In the next part of the article, the author deals with the existence and history of this Jewish-Ethiopian group (the Falasha). While there are many legends concerning its origin and fate, the basic core of their authenticity is difficult to prove. The influence of the Falasha, however, is witnessed to by a number of Judaizing elements in Ethiopian Christianity, as well as by the decree of the high rabbinat in Jerusalem, which accepted them as an authentic Jewish community, with its own peculiarities, and thus enabled their mass immigration to Israel in the years 1984–85 and 1991.

Správu o obrátení vysokého etiópskeho úradníka kráľovnej Kandáces, správcu nad jej majetkom, diakonom Filipom nám zachytil evanjelista Lukáš v Skutkoch apoštolských 8:26–39. Tento úradník bol černošský eunuch. Podľa Lukášovej správy vracal sa práve z návštevy jeruzalemského chrámu a na voze čítal knihu proroka Izaiáša. Tohto úradníka získal Filip na kresťanskú vieru.

Nie všetko na tejto udalosti je jasné.

Predovšetkým vzniká otázka, ako mohol černošský eunuch z Etiópie byť na návšteve jeruzalemského chrámu, veď židovský zákon zakazoval, aby sa eunuchovia stali naplno Židmi (5 M 23:2). Eunuchovia nemali právo vstúpiť do vnútra jeruzalemského chrámu.

Exegéti sa snažia rozriešiť tento problém poukazom na to, že pojem „eunuch“ v Biblii neznamená vždy len skutočného eunucha, ktorý bol odmužštený, ale niekedy ako eunuch je označený v Biblii každý vysoký úradník, aj keď telesne eunuchom nebol.¹ Tak je eunuchom v pôvodnom biblickom texte nazvaný aj egyptský Pótifar, ktorý kúpil Jozefa za otroka (1 M 37:36; 39:1), hoci vieme, že Pótifar bol ženatý (1 M 39:7).²

¹ Por. G. Petzke: heslo *Eunuchos*, in: *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer 1992, II., str. 203; ďalej: *Dictionary of New Testament Theology*, Grand Rapids, The Paternoster Press 1986, heslo *Eunuch*, str. 560.

² Adam Clarke's Commentary, *The New Testament*, Volume 5B, str. 492, The Sage, Digital Library, CD-ROM. Je to v tomto článku po prvý raz, že v slovenskej teologickej

Ale viacerí exegéti vylučujú takúto možnosť, že by sa v názve eunuch jednalo len o vysoký titul. Nazdávajú sa, že tentoraz išlo o skutočného eunucha, pretože jeho vysoké štátne postavenie je tu vyjadrené aj iným slovom „*dynastés*“. Ak by nešlo o skutočného eunucha, nebolo by použité slovo „*dynastés*“.³ Bolo v tej dobe zvykom, že vedúci úradníci na kráľovských dvoroch boli skutoční eunuchovia. Keďže v texte ide o ženskú kráľovnú Kandáces treba to predpokladať tým viacej.

Ako je to teda možné, že černošský eunuch bol na návšteve jeruzalemského chrámu, čo normálne eunuchovi nebolo možné ?

Na to nachádzajú exegéti ďalšie vysvetlenia:

Jedno vysvetlenie je, že v tejto dobe už zákaz pre eunuchov vstúpiť do jeruzalemského chrámu na bohoslužby, ktorý nachádzame v 3 M 21:20 a 5 M 23:2, sa na základe Iz 56:3–5 viacej nevynucoval. Teda eunuch v tejto dobe už mohol konať bohoslužbu v chráme.⁴ Aj pri pokrstení černošského eunucha Filipom sa proste splnila predpoveď Iz 56:3–5, že eunuchovia nie sú viacej vylučovaní z kráľovstva Božieho.⁵

Podľa Gustava Stählina⁶ je možné aj ďalšie vysvetlenie, že Židia rozlišovali dvojakých prozelytov, ktorí mali právo prísť až do nádvorja chrámu. Popri plných prozelytoch bol aj širší kruh „*foboumenoi*“, „bojacich sa Boha“. Nazývali ich aj „prozelyti brán“.⁷ Boli to pohania. V chráme mohli ísť len do preddvorja chrámu. (Ísť ďalej im bolo zakázané pod trestom smrti.) Ale mohli v chráme prinášať obete. Černošský eunuch mohol byť takýmto pohanským poloprozelytom, ktorý vyznával židovské náboženstvo a šiel si vykonať obete do jeruzalemského chrámu aspoň do preddvorja chrámu.

literatúre pri písaní teologickej štúdie opierame aj o literatúru, ktorá sa nachádza na CD-ROM digitálnych diskoch. Treba predpokladať, že v budúcnosti veľká časť aj teologickej literatúry bude prístupná nielen knižne, ale aj na CD-ROM a takto sa bude citovať. Tak isto v tomto článku po prvý raz v slovenskej teologickej literatúre budeme používať – ako sa ukáže zakrátko – aj literatúru, ktorú možno získať z internetu. I to sa stane v budúcnosti nutnosťou a v tomto článku sa aj to deje po prvý raz v slovenskej teologickej literatúre. Aj v teológii teda vstupujeme do doby internetu a CD-ROM.

³ R. J. Knowling, *The Acts of the Apostles*, in: *The Expositor's Greek Testament*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company 1956; Gottfried Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, in: *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1984, str. 210; S. Š. Osuský, *Galéria biblických postáv, rukopis, III*, str. 33. Ide o dosiaľ neznáme väčšie dielo Samuela Š. Osuského, ktoré by rozhodne malo byť na Slovensku vydané aj knižne. K tomuto názoru, že ide o skutočného eunucha sa nakoniec kloní aj Petzke II,204, aj citovaný *Dictionary of New Testament Theology*, str. 560.

⁴ *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville, Abingdon 1980, heslo *Ethiopian Eunuch*, str. 178.

⁵ Johannes Schneider, *ThWNT 2*, str. 766.

⁶ *ThWNT 5,12*.

⁷ Osuský III, str. 33.

Zostal pohanom, lebo nebol obrezaný.⁸ Toho istého názoru bol aj cirkevný otec Eusebius, že šlo o pohana so sympatiami k židovstvu.⁹

A tu práve môže začať naše uvažovanie o tom, či tento černošský eunuch z Etiópie naozaj bol len bohobojným pohanom a poloprozelytom, alebo či nebol priamo Židom. V Etiópii totiž celé stáročia (až do nedávna do ich presťahovania do Izraela r. 1984–1985 a 1991) žil černošský židovský kmeň, zvaný Falaši. Nemohol byť tento vysoký úradník kráľovnej Kandáces príslušníkom tohto židovského kmeňa ? Tento názor som vyslovil pred rokmi v svojom krátkom článku „K otázke pôvodu eunucha – komorníka“ uverejnenom v Kresťanskej revue.¹⁰ Ak by tomu bolo tak, potom mnohé nejasnosti v súvisi s touto udalosťou by mohli byť odstránené. Potom by sme práve v tomto úradníkovi – Falašovi mali hľadané spojenie černocho, ktorý by bol zároveň židom, ako o tom píšu Skutky apoštolské.

Zamyslime sa najprv nad tým, aké argumenty máme preto, že v úradníkovi kráľovnej Kandáces nešlo o bohobojného pohana, ale priamo o černoškého Žida ?

Ako hlavný argument, že išlo o Žida, možno uviesť skutočnosť, že podľa evanjelistu Lukáša prvým pokrsteným pohanom nebol tento černošský eunuch, ale až stotník Kornélius (Sk 10). „Pre Skutky apoštolské je dôležité, že Kornélius v Sk 10 bol prvým pokrsteným pohanom. Úradník kráľovnej Kandáces musel byť teda židom, alebo aspoň Lukáš si myslel, že ním bol“, hovorí jeden z teologických slovníkov.¹¹ „Lukáš ho nechcel chápať ako pohana, lebo prvý krst pohana má zostať vyhradený pre apoštola Petra, hovorí zase A. Weiser.¹²

Ďalším argumentom pre to, že etiópsky eunuch bol Židom a nie pohanom je, že Lukáš jeho činnosť v Jeruzaleme charakterizuje gréckym slovom „*proskyneó*“, čo je v Písme *terminus technicus* pre púť Židov do Jeruzalema.¹³

⁸ Johannes Schneider: ThWNT 2,766, pozn. 26; takýto názor zastáva aj H. W. Bayer v Zahnovom komentári, k miestu, aj The Interpreter's Dictionary of the Bible, str.178.

⁹ Eusebius: Historia Ecclesiastica 2,1. To isté Osuský: Galéria biblických postáv III., str. 33.

¹⁰ Kresťanská revue 1970, obálka str.3. Až dodatočne pri novom štúdiu tejto problematiky som zistil, že podobný názor už koncom 18. storočia vyslovil cestovateľ James Bruce, v svojom päťzväzkovom diele Travels to Discover the Source of the Nile, Edinburgh 1790, Vol.II, str. 431, ale ten zostal nepovšimnutý. Citované podľa Adam Clarke, Commentary, str. 495, The Sage, CD-ROM.

¹¹ The Interpreter's Dictionary of The Bible, str. 178.

¹² Alfons Weiser: Die Apostelgeschichte, in: Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 5/1, Gütersloh: Gerd Mohn 1981, str. 209.

¹³ Heinrich Greeven: ThWNT 6,765,20-21.

Tretím argumentom je, že Stará zmluva si je vždy vedomá, že v krajine Kúš (Etiópia) žijú Židia, vyznavači Hospodinovi. Pod krajinou Kúš – Etiópia sa v Biblii myslí pravda nie na dnešnú Abesíniu, ale na časť Núbie, Sudánu a južného Egypta. Nazvime ju antická Etiópia. Najjasnejšie to znie u Sofoniáša 3:10, ktorý hovorí: „Z druhej strany kúšskych riek¹⁴ moji vyznavači, dcéra mojich rozptýlených, prinesú mi dar“. Prorok Sofoniáš (pôsoobil v rokoch okolo 638–609 pr. Kr.) to mohol dobre vedieť najmä preto, lebo sám mal otca – Kúšijca (Sof 1:1) a od neho musel mať priame informácie o týchto veciach. Podľa Biča to boli potomkovia tých, ktorí po zániku severnej ríše¹⁵ sa zachránili útekom do Egypta a potom tam vybudovali s novými prisťahovalcami kolóniu jébsku a elefantínsku.¹⁶ Okrem toho Sofoniášova poznámka v Sof 3:10 môže vyplývať aj z toho, že v Sofoniášovej dobe černošskí Židia z Kúša (z antickej Etiópie) asi občas prichádzali do Jeruzalema obetovať do jeruzalemského chrámu.

Sú však náznaky, že sa tak dialo ďaleko skôr. Už Ž 68:32 hovorí, že „Kúš vystrie ruky k Bohu“. Proto-izaiáš (ktorý pôsoobil v 8. storočí pr. Kr.) tak isto vie o zvyšku Božieho ľudu, ktorý sa nachádza v Kúši (Iz 11:11). Podľa Sellina určite boli už v 7. storočí v oblasti Nílu židovské vojenské kolónie ako boli v 6. storočí v meste Jeb.¹⁷ Časť z týchto kúšijských Židov boli priamo černosi. Behom storočí dostali od nežidov názov Falaši. Iz 18:7 hovorí o černošskom ľudu z Kúšu, ktorý prinesie dar Hospodinovi na vrch Sion. Izaiáš ich tu opisuje ako „ľud urastený a lesklý, ľud široko-ďaleko obávaný, národ veľkej sily a dobyvačnosti, ktorého krajinu brázdia rieky“. Tieto vzťahy medzi židovskou časťou Etiópie v antickej pochopení a Jeruzalemom tu zrejme boli. Černošskí Židia – Falaši prichádzali do Jeruzalema. Je pozoruhodné, ako v modlitbách etiópskych černošských Židov – Falašov sa často stretávame s vyjadrením túžby po Jeruzaleme.¹⁸ Keďže etiópski černošskí Židia si občasné spojenie s Jeruzalemom zachovali, je veľmi pravdepodobné, že úradník kráľovnej Kandáces, ktorý bol na púti v Jeruzaleme, mohol byť príslušníkom tohto židovského černošského kmeňa Falašov. Inak si ťažko predstaviť, ako mohol byť nejaký černošský komorník kráľovnej Kandáces príslušníkom židovského náboženstva, keby nebol

¹⁴ Podľa Novotného Biblického slovníka I., str. 450 ide o oblasť Bieleho a Modrého Nílu.

¹⁵ Podľa Karola Nandráského zánik severnej ríše treba datovať na rok 722, pozri: Karol Nandrásky, *Dejiny biblického Izraela*, Bratislava, vydavateľstvo Evanjelickej cirkvi metodistickej 1994, str.115; iní autori udávajú ako dátum rok 721.

¹⁶ Miloš Bič: *Palestína, Kalich*, Praha 1948, str.146.

¹⁷ Ernst Sellin: *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig Deichertsche Verlagsbuchhandlung 1930, str. 439.

¹⁸ Viď *Ethiopian Jewish Religious Tradition*, Internet: www.geocities.com/CollegePark/7139/relig.htm, str. 2.

napojený na tam jestvujúci černošský židovský kmeň. Zaujímavá je aj postava Kúšijca – černocha Ebed-Melecha, vysokého Sedechiášovho kráľovského úradníka v Jeruzaleme, skrze ktorého bol prorok Jeremiáš okolo r. 587 vyslobodený z väzenia v cisterne (Jer 38:7nn; 39:15–18). Ťažko predpokladať, že by tento kráľovský úradník nebol Židom. Takéto niečo bolo židom zakázané, aby nad nimi vládol nežid.

Ak vychádzame z nášho textu, zostáva nám rozriešiť ešte jednu otázku: Čo sa vie o tom, kto bola kráľovná Kandáces a kde sa presne rozprestierala jej ríša ?

Najprv treba povedať, že Kandáces nie je jej osobné meno, ale to je titul kráľovien v tejto oblasti, podobne ako egyptský kráľ mal titul faraón. Toto meno treba preto písať aj v biblických prekladoch s malým písmenom. Dejiny nám zachycujú v tejto oblasti viacero kráľovien s týmto názvom. Tieto kráľovné vládli nie v dnešnej Etiópii, ale v ríši Meroe, ktorá v antickej dobe bola Židmi i Grékmi nazývaná Etiópiou alebo Kúšom. Nachádzala sa na hraniciach Núbie, Sudánu, južného Egypta a severnej (dnešnej) Etiópie, ako na to poukazuje v svojom komentári k Skutkom apoštolským Theodor Zahn, novšie Stählin,¹⁹ Munck,²⁰ i Alfons Weiser.²¹ Situovaná bola teda zhruba medzi dnešným Asuánom a Chartúmom. Táto ríša mala v určitých dobách pod mocou oblasti až po Červené more a juhozápadnú Arábiu (Jemen) a celú dnešnú Etiópiu. V jednej dobe sa jej podarilo zmocniť sa aj Egypta a vtedy čierni Afričania vládli aj nad celým Egyptom ako 25. dynastia.²² Inak názov mesta Meroe (zvaného niekedy aj Napata) bol daný po dcére perzského kráľa Kambizésa, ktorá tam zomrela, keď jej otec bol na vojenskej výprave proti Etiópii. Toto mesto ležalo na sútoku Nílu a rieky Taccasi. Išlo o oblasť, ktorá bola ovládaná viacerými kráľovňami. Preto títo Etiópcania z Meroe nie sú identickí s Abesíncami (dnešná Etiópia). Sú Chamiti, kým Abesínci sú Semiti.

Ríša Meroe a jej kráľovnej – kandáces sú známe aj zo svetských dejín. Podľa The Catholic Encyclopedia²³ o kandáces sa píše v jednej starej ruinovanej pyramíde.²⁴ Inú kráľovnú toho istého názvu spomína Strabón²⁵ a po

¹⁹ ThWNT.

²⁰ Munck, cit. d., str. 113.

²¹ A. Weiser, cit. d., str. 211. U nás na túto skutočnosť správne poukázal kedysi Jiří Tretera v svojom článku Příspěvek k objasnění původu kletěnce-komorníka v Křesťanské revue 1970, č. 3, str. 53-55.

²² Adolf Novotný: Biblický slovník, Praha, Kalich 1948, I., str. 450.

²³ Internet: www.knight.org/advent, str. 1.

²⁴ Lipsius: Denkmäler, V, 47.

²⁵ XVII, I, 54.

ňom Dion Cassius.²⁶ Táto ríša bojovala s Rómom a bola porazená Petróniom v jej hlavnom meste Napata roku 22 pr. Kr.. Plínius²⁷ nás informuje, že v dobe, keď Néronovi pozorovatelia prechádzali cez Núbiu, tu vládla tiež kráľovná zvaná kandáces a dodáva, že tento titul majú všetky kráľovné v tejto oblasti: „*Quod nomen multis iam annis ad reginas transit*“. Kráľovná – kandáces zo Skutkov apoštolských je pravdepodobne tá istá, o ktorej hovorí Plínius, aj keď dôkaz na to nemáme, končí táto katolícka encyklopédia.²⁸ Proste v oblasti bolo niekoľko kandáces v jednej dobe a jednej z nich slúžil etiópsky eunuch zo Skutkov apoštolských. Všetky tieto kráľovné patrili zhruba v dobe Kristovho narodenia pod veľkú etiópsku ríšu, riadenú z etiópskeho rozumu Axumu. Do tejto ríše patrili aj oblasti, kde bývali Falaši. Takáto ríša od Jemenu cez Meroe včítane dnešnej Etiópie jestvovala ešte za kráľa Ezana (panoval 325-360 po Kr.).

Dejiny černošských Židov v Etiópii

O najstarších dejinách etiópskych černošských Židov sa vie s vedeckou istotou len veľmi málo. Nijaké písomné doklady sa nezachovali. Tak je možné, že skeptickí historici ako je David Kessler a Tudor Parfitt, ktorí sa týmto fenoménom zaoberajú, tvrdia, že židovstvo prišlo do dnešnej Etiópie (nemyslí sa tu na antickú Etiópiu, na ríšu Kúš) až v dobe Kristovej, asi 300 rokov pred vyhlásením kresťanstva za štátne náboženstvo (r. 330 po Kr.). Ostatné opisy udalostí považujú len za legendy.²⁹

Menej skeptickí historici posúvajú vznik černošského židovstva v dnešnej Etiópii do doby oveľa staršej po zničení prvého jeruzalemského chrámu (587 pr. Kr.).

Ťažkosť je v tom, že sa tu stále mieša starý názov Etiópie, ktorý zahŕňoval oblasti v južnom Egypte (Asuán) a v Núbii (Sudán) s neskorším pochopením názvu Etiópie (dnešná Etiópia) a oboje sa chápu ako identické. Najmä moderná Etiópia si takto prisvojuje udalosti, ktoré sa stali severnejšie, v oblasti označovanej ako Etiópia v antickej dobe. Rozlíšiť oboje je niekedy

²⁶ Hist. Rom., LIV, V.

²⁷ Hist. Nat., VI, 35.

²⁸ Naproti tomu Clarkeho komentár popiera identitu oboch, pretože Plíniova kandáces žila o niečo skôr, str. 494. Aj The Interpreter's Dictionary je toho názoru, že biblickú kandáces nemožno identifikovať so žiadnou z tých, o ktorých hovorí svetská história.

²⁹ David Kessler-Tudor Parfitt, The Falashas: The Jews of Ethiopia, v časopise The Minority Rights Group Report No. 67, str. 6. Naproti tomu podľa Origena prišlo kresťanstvo do Etiópie už v 1. storočí, pozri Harvey J. Sindima, Africa's Christian Heritage: some Notes on Christianity in Ethiopia, Africa Theological Journal 1991, str. 116.

ťažké aj preto, že už v starých dobách oboje (antická i dnešná Etiópia) tvorili v niektorom časovom období jednu veľkú etiópsku ríšu.

Celá Etiópia však žije ako národnou legendou tým, že židovstvo prišlo do tejto krajiny vlastne už v dobe kráľa Šalamúna a kráľovnej zo Sáby. Ba niektoré legendy by chceli posunúť túto hranicu už na dobu vyjdenia Izraelských z Egypta, keď vraj jedna časť Izraela sa na sinajskej púšti pre nespokojnosť oddelila od Mojžiša a usadila sa v anticky chápanej Etiópii, v Kúši a tu sa zmiešala s domorodým černošským obyvateľstvom.

V takejto situácii nezostáva nám nič iného, len sa oboznámiť s niektorými týmito legendami, pretože majú určitý dopad na interpretáciu niektorých častí Starej zmluvy a to tým viacej, že tieto legendy berie v niektorých prípadoch vážne aj vrchný židovský rabinát v Jeruzaleme a na ich základe priznal etiópskym Židom status židovstva a došlo v roku 1984-1985 a 1991 k transferu v podstate všetkých etiópskych černošských Židov do Izraela. Podobne vážne bral tieto legendy aj posledný etiópsky cisár Haile Selasie a na ich základe sa považoval za priameho potomka kráľa Šalamúna a kráľovnej zo Sáby a nazval sám seba „Levom z Júdu“.³⁰

Podľa falašských a etiópskych povestí kráľovná zo Sáby, ktorá nebola kráľovnou v Jemene, ako sa obyčajne myslí (kde je aj dnes mesto Sába), ale podľa etiópskych povestí bola kráľovnou v Etiópii (slovo „sába“ znamená totiž „juh“, teda bola proste „kráľovnou z Juhu“, z Etiópie, porovnaj Mt 12:42) prišla do Jeruzalema za kráľom Šalamúnom, aby sa presvedčila o jeho múdrosti (1 Kr 10:1-13; 2 Kron 9:1-12). Táto kráľovná sa vraj volala Makeda. Iné pramene ju nazývajú Balkis. Pod Šalamúnovým vplyvom odvrhla starú pohanskú vieru a vraj prijala židovské náboženstvo (aj keď Biblia o tom nehovorí). Na základe určitého triku sa vraj Šalamúnovi podarilo priviesť Makedu, ktorá bola dovedy pannou, k pohlavnému obcovaniu so Šalamúnom, z čoho kráľovná otehotnela. Etiópcania veria, že Žalm 45:9-18 opisuje tieto udalosti. U Šalamúna potom bola ešte šesť mesiacov a učila sa jeho múdrosti. Sľúbila Šalamúnovi, že ak sa jej narodí chlapec, pošle ho k nemu, aby sa v Jeruzaleme učil múdrosti svojho otca. Vrátila sa do Abesínie (dnešnej Etiópie) a zaviedla tu židovstvo. Keď sa jej narodil syn, dala mu meno Ebna Hakim, t. j. Syn Múdreho.

Keď mal Ebna Hakim 22 rokov, poslala ho matka k jeho otcovi Šalamúnovi. Ebna Hakim bol v Jeruzaleme prijatý s poctami. Bol tu korunovaný za kráľa, aby vládol nad Abesíniou. Vtedy dostal meno Menelik I. Šalamún ho obdaril bohatstvom. Poslal s ním do Etiópie aj poradcov, ktorí mu mali

³⁰ Dobrý prehľad o týchto legendách podala Veronika Krepelová vo svojej dizertácii *Die soziale und wirtschaftliche Stellung der Falascha*, Berlin 1972, vydavateľ neuvedený.

radiť. Šalamún žiadal, aby založil v Abesínii druhý Izrael. Väčšina Abesínčanov verí až dodnes, že praotcom ich cisárskej rodiny (Haile Selasie) je kráľ Šalamún. Celá táto legenda je obsiahnutá v etiópskom národnom epose Kebra Nagast, ktorý pochádza však až z 13. storočia po Kristu.³¹

Sú aj ďalšie legendy, ktoré tu nebudeme z priestorových dôvodov uvádzať. Jedna z nich hovorí, že družina Menelika I., konkrétne syn najvyššieho židovského kňaza Cadoka pri odchode z Jeruzalema ukradla truhlu zmluvy. Nie je to pochopiteľne pravda, lebo podľa Biblie truhla zmluvy bola v Jeruzaleme ešte za joziášovskej reformy (2 Kron 35:3). Ale v meste Axum, v dnešnej severnej Etiópii (ktoré bolo kedysi hlavným mestom Etiópie) majú dodnes chrám, do ktorého nikto nesmie vstúpiť, ani najvyšší etiópsky kňaz, kde vraj jeden celožitný strážca stráži túto truhlu zmluvy a nikdy nevychádza z tohto chrámu. Každý rok sú v meste veľké slávnosti Timka venované truhle zmluvy.³² Svetovou tlačou prešli nedávno správy, že ak sa v Axume skutočne jeruzalemská truhla zmluvy nachádza, ako to tvrdia Etiópcania, potom sa sem ale musela dostať oveľa neskôr než za Menelika I.

Falaši sú podľa týchto legiend potomkami Židov, ktorí prišli s Menelikom I. do Etiópie a tu sa zmiešali s domorodým černošským obyvateľstvom a zaviedli židovské náboženské zvyky.

Ďalšia legenda spomína, že do Etiópie sa dostal aj sám prorok Jeremiáš, o ktorom Biblia hovorí, že bol odvečený do Egypta (Jer 43:5–7). Sem vtedy utekali Židia, aby sa vyhli trestu za zavraždenie Gedalju (Jer 43:7–9) roku 586 pred Kristom.³³ Podľa falašských legiend sa však Jeremiáš dostal až do Etiópie. Je zaujímavé, že k Jeremiášovej pocte majú Falaši dodnes zvláštny sviatok. Pri tomto sviatku sa pripomína aj prvé zničenie jeruzalemského chrámu.

Ďalšia legenda hovorí, že Falaši sú potomkami remeselníkov z kmeňa Júda. Iná legenda hovorí, že títo remeselníci boli nielen z kmeňa Júda, ale zo všetkých desiatich kmeňov Izraela.

Ale hlavná legenda je tá, o ktorú sa oprel vrchný židovský rabinát v Jeruzaleme, keď uznal černošských etiópskych Falašov za plnoprávných židov. Podľa tejto legendy sú Falaši v Etiópii potomkami zmiznutého jedenásteho židovského kmeňa Dán, ktorý vraj za kráľa Járobeáma ušiel do Etiópie a tu sa zmiešal s černošským obyvateľstvom.

Čo o tom táto legenda hovorí ?

³¹ Internet: www.geocities.com/College Park/7139/sheba, str. 2.

³² Pozri časopis Výber informácií z teológie a cirkví, Bratislava 1997, informácia 076.

³³ Adolf Novotný: Biblický slovník I., str. 450 a 597.

Zachytil ju židovský učenec Eldad ha-Dáni, žijúci v 9. storočí po Kr.. Legendu uznávalo v stredoveku aj mnoho ďalších významných rabínov, medzi nimi aj Rabbi Abraham (Maimonidesov syn).³⁴ Podľa tejto legendy došlo za kráľa Járabeáma I. (vládol okolo r. 926–907, doba hneď po Šalamúnovi) k roztržke v Izraeli. Príslušníci kmeňa Dán sa nechceli hádať s Járabeámom, ktorý odstupoval od židovského náboženstva a dal postaviť v Bétel a Dán dve svätyne so zlatými teľatami (1 Kr 12:26nn). Vtedy odišli zo zeme Izraelskej (Sud 18:30) a prešli bývať do zeme Kúšijcov.³⁵ V Etiópii už mala byť prvá časť Židov, ktorí odišli za Menelika I. V dobe zničenia prvého chrámu za Jeremiáša k týmto Dánitom sa vraj pripojila aj časť kmeňa Neftalí, Gád a Ašer, tvrdil Eldad.

Podľa týchto legiend prichádzali Židia do Etiópie vo viacerých historických vlnách a v rôznych dobách. Takto sa vykladá protirečivosť jednotlivých legiend. Zrejme o sebe vedeli a tak jedna vlna pritiahla po rokoch vždy ďalšiu. V Elefantíne a v Leontopolise (v antickej Etiópii, v Kúši) mali Židia dokonca postavené ďalšie dva židovské chrámy, kde sa konali obete. Pritom ich nechápali ako plnú náhradu Jeruzalema.³⁶ Mnoho Židov vraj prišlo do týchto krajov ako vojnoví zajatci zo zeme Izraelskej za Ptolemaia I. (322–285 pr. Kr.) a usadili sa v Núbii (Sudáne). Keď židovská komunita v Patrose (dnešný Asuán) za Ptolemaia I. bola zničená (okolo roku 300 pr. Kr.), veľká časť Židov prešla bývať priamo do dnešnej Etiópie k jazeru Tana.³⁷ A to sú presne tie oblasti, kde až do nedávna žili černošskí židovskí Falaši.

Tieto židovské exilové vlny, ktoré boli každá v inej dobe, spôsobili aj obrátenie domorodého černoškého obyvateľstva na židovstvo. Predovšetkým etiópsky černošský kmeň Agau prijal židovské náboženstvo. Príslušníci tohto kmeňa nie sú Semiti (ako ostatní Etiópania), ale sú to Chamiti – Kúšijci.³⁸ Pritom sa ale Falaši podobajú na Etiópanov a výzorovo niet rozdielu medzi židovským Etiópanom a nežidovským. Iní však hovoria, že židovstvo sem prišlo z Jemenu, kde žijú zase jemenský domorodí Židia. Všetko zostáva len na rovine povestí a legiend. V každom prípade však Etiópia skôr než sem prišlo kresťanstvo bola v silnej miere židovská. To

³⁴ Internet: www.cais.net/nacoej/5.

³⁵ Pozri A. Epstein: Eldad ha-Dáni. Pressburg roku 5651 židovského letopočtu, teda kniha vydaná v Bratislave. Reedícia in: A. M. Haberman: The Writings of R. Abraham Epstein, Part I., Jeruzalem roku 5710, str. 1–211, v hebrejčine, informáciu citujem podľa internetu, pozri predošlý citát.

³⁶ Internet: www.cais.net/nacoej/1.

³⁷ Internet: tamtiež.

³⁸ E. Littmann: RGG I., str. 138.

vidieť až dodnes na mnohých židovských prvkoch etiópskeho kresťanstva (zachovanie obriezky a predpisov o jedlách).

Falaši ako vyznavači židovského náboženstva

Sú Faloši Židmi ? Tu treba povedať, že Falaši sami seba považujú za Židov a sami seba nazývajú názvom „Beta Izrael“ (dom Izraela). Niekedy sa nazývajú aj „*ajhud*“ (t. j. „Židia“). Názov „Falaši“ o sebe nepoužívajú. Ten používajú o nich iní. Slovo Falaš inak znamená v ich reči „cudzinec, pútnik“, vlastne to isté, čo slovo „Hebrej“. Dá sa to preložiť aj „exulant“, teda prišelec do Etiópie. Domáce obyvateľstvo ich teda považovalo za prišelcov do Etiópie a preto im dalo meno „Falaši“. Nielen teda oni sami zdôrazňovali svoju príslušnosť k Izraelu, ale takto ako prišelcov a exulantov ich hodnotilo aj domáce obyvateľstvo.

Čo je však dôležitejšie za židov ich uznal roku 1973 aj hlavný rabinát v Jeruzaleme. Rabbi Ovadia Jozef, hlavný sefardský rabín už vo februári 1973 žiadal, aby bol etiópskym Židom priznaný halachický status. K tomu sa o dva roky pripojil aj hlavný aškenázsky rabín Rabbi Šlomo Goren a Rabbi Herzog.³⁹ Títo rabíni sa mohli oprieť o stredoveké židovské hodnotenia Falašov. Rabbi Eliah z Jeruzalema píše už v roku 1434 o etiópskych Falašoch ako Židoch. Podobne to robí aj jeruzalemský Rabbi Obadiah roku 1488. Píše: „V Jeruzaleme stretáme pútnikov zo všetkých krajín aj z Abesínie. Tvrdia, že sú z pokolenia Dán“. Rabbi David ben-Zimra v 16. storočí napríklad hovorí, že keď egyptský Žid kúpi nejakého zajatca z etiópskych černošských Židov, nemá si ho nechať ako otroka, ale má mu dať slobodu, lebo ide o brata – Žida.⁴⁰

Hlavné prejavy židovstva Falašov sú:

- nekompromisná viera v jedného Boha, ktorá sa vyjadruje najmä v ich modlitbách (modlia sa trikrát cez deň a trikrát v noci),
- pevné pridržanie sa Mojžišovho zákona, Tóry („*Orit*“) a desiatich príkazní,
- prísne zachovávanie soboty (sobotu chápu ako živú bytosť, čo nie je neznáme ani u dnešných židov, ktorí sobotu chápu ako „Kráľovná sobota“ a jej príchodom v sprievode cez hlavný vchod do synagógy začínajú aj dnes každý piatok večer židovské bohoslužby),

³⁹ Don Seeman: Ethnographers: The Case of the Ethiopian Jews, časopis Tradition 1991, str. 13–29; pozri aj naša poznámka 29, str. 9.

⁴⁰ Internet: www.cais.net/nacoej/5

- dôraz na rituálnu čistotu, najmä pri mesačnej menštruácii žien a pri narodení dieťaťa, ako aj v styku s nežidmi,
- cyklus mesačných a výročných sviatkov a pôstov, ktoré sú v súhlase so židovskými zvykmi (pripomínajú si každoročne sviatok Paschy – Veľkej Noci a východu z Egypta),
- cyklus každodenných modlitieb a požehnaní pri rôznych príležitostiach.

Falašské posvätné knihy poznajú aj knihu Ester. Majú aj knihu Jubilej, zvanú malá Genesis, nepoznajú však Talmud a rabínsku tradíciu. V tom ich židovstvo nie je identické s dnešným svetovým židovstvom. Falaši neslávia ani sviatok *Chanukka*. Bibliu nemajú v hebrejčine, ale v jazyku Ge'ez, čo je zvláštna posvätná reč etiópskych kresťanov a Židov, ktorej však už rozumejú len kňazi.

Ďalšie informácie o tejto málo známej skupine černošských Židov z Etiópie podáva (s udaním aj ďalšej literatúry) *Journal of Biblical Literature*:⁴¹ Falaši veria v príchod dávidovského mesiáša. V pozoruhodnej forme sa medzi nimi rozvinul obetný kult. Hebrejčina sa medzi nimi stratila, ale predpokladá sa, že kedysi museli mať s ňou spojenie. Pri pohrebných obradoch recitujú na cintoríne z apokryfu *Smrť Mojžišova*. V modlitbách zaznievajú niektoré časti Starej zmluvy, čiastočne žalmov a ozvena z Enocha. Častým elementom v týchto modlitbách sú spevy anjelov s ustavičným opakovaním *trishagionu*, časté užívanie „*Haleluja*“. Vyskytuje sa však pozoruhodne málo Amenov.⁴²

Presťahovanie Falašov do Izraela

Dejiny Falašov v Etiópii hovoria o mnohom ich utrpení a prenasledovaní zo strany etiópskych kresťanov. Mnohokrát v dejinách boli kruto vraždení. Svojho židovského vyznania sa však odmietali vzdať. Výsledkom bolo, že v polovici 19. storočia ich už bolo maximálne 250 tisíc, hoci predtým ich bolo okolo pol milióna. Koncom 19. storočia ich zostalo len 60 tisíc. Pred ich úplným vyhubením ich zachránilo presťahovanie do štátu Izrael po tom, ako boli uznaní vrchným jeruzalemským rabinátom za Židov.

Presídlenie černošského židovského kmeňa Falašov do Izraela sa uskutočnilo operáciou nazvanou *Mojžiš* v rokoch 1984–1985, keď 12 tisíc z nich

⁴¹ *Journal of Biblical Literature*, 1953, str. 256–258.

⁴² *Yale Judaica Series*, vol. VI, New Haven, Yale University Press, 1951. Jedná sa o zbierku falašskej literatúry zo zbierok, ktoré urobil d'Abbadie, C. Conti Rossi, Halevy a Faitelowitch, ktorí podnikli desaťmesačnú cestu medzi Falašov za účelom štúdia ich histórie, jazyka a folklóru.

tajne izraelská vláda previezla lietadlami do Izraela bez toho, aby to dohovorila s etiópskou vládou. Táto akcia sa prezradila a bola ihneď zastavená. Vtedy izraelská vláda vstúpila do rokovania s etiópskou vládou a v roku 1991 pri operácii nazvanej Šalamún ďalších 14 tisíc etiópskych Židov bolo presídlených do Izraela. Vrchný rabinát v Jeruzaleme to chápal ako splnenie predpovede Iz 11:11–12. Dnes už prakticky celá komunita žije v Izraeli. Keďže v Etiópii hovorili amharsky, až teraz sa učia hebrejčine. V Etiópii ostalo už len asi 7 až 8 tisíc Falašov.

V Izraeli sa stretli u mnohých obyvateľov s mnohými predsudkami voči nim, či už pre svoju farbu pleti, alebo pre rozdielne židovské zvyky. Do Izraela doniesli rôzne svoje staré spisy, ktoré sú tu teraz vydávané tlačou.

Záver

Podal som tieto podrobné informácie o černošskom kmeni Falašov preto, aby som ukázal na existenciu tohto národa v Etiópii pretože sa domnievam, že z tohto národa mohol pochádzať aj černošský úradník kráľovnej – kandáces. Či tomu je skutočne tak, na to dôkaz nemáme. Ale zo všetkého, čo o Falašoch vieme, je to veľmi pravdepodobné. V každom prípade je to jedna z možných hypotéz pre novozmluvnú exegézu.

THEOLOGIE, EKONOMIE A EKONOMIKA

Jakub S. Trojan

THEOLOGY, ECONOMY AND ECONOMICS The relationship between theology and economics (economy) exhibits more affinity than one would believe at first sight. Undoubtedly, a number of biblical terms have an economic and/or juridical connotation signaling their impact on a theological understanding. This seems to be unequivocally recognizable in the sphere of human activities and performances. This evidently manifests their significance for both theological and economic reflection. In this context J. S. Trojan points to the fact that we find the concept of OIKONOMIA TOU THEOU in the very core of the biblical message.

Further the author tries to demonstrate the correlation of both the disciplines by pointing to two historical instances: First A. Smith's understanding of the market and moral sentiments as two pillars of human activity in history, the former indicating the spontaneity of it, while the latter its human responsibility. The name of M. Weber reminds us of his – not generally accepted, yet very inspiring analysis of a certain type of piety that has proved to be a *spiritus agent of the modern capitalistic economic order*.

In the closing part of Trojan's insights readers find a chapter called Theology in dialogue with economy (economics). He emphasizes the significance of a theological commitment to the issues of economic life with a particular treatment of its qualitative aspects that seem to be neglected both in the previous marxist economy and neo-liberal alternative in our central-european context at present. The universality of the biblical message and its systematic reflection in theology have to be involved in the discourse about the societal issues of our world today.

I. První dotyky – ohledání terénu

Jsou nějaké styčné body či dokonce plochy mezi teologií a ekonomikou, (ekonomikou)? Na první pohled se ukazuje obrovská vzdálenost mezi oběma disciplinami: co má co činit skladové účetnictví, výroba náhradních dílů nebo teorie o mezním užítku s teologií apoštola Pavla? Co rozumného může říci bohoslovec k hospodářské vědě, k hospodářství jako takovému?

Půjde zřejmě o selektivní přístup k ekonomické látce. Nejprve o výběr témat, zejména těch, kde je úzká vazba na **lidského činitele**, (pracovní síla, výrobce, spotřebitel, vlastník atd.); tu je zřejmé, že se dostáváme do těsnějšího sousedství – teologie v sobě zahrnuje antropologii, profesionálně se zaměřuje také na základní otázky lidské orientace ve světě, a to na její osobní i společenskou dimenzi. Zde se otevírá možnost vzájemného rozhovoru. Tuto linii chci ve svých dalších výkladech sledovat.

Pokud jde o pojmový aparát theologie a ekonomické vědy (hospodářství), neujde nám, že některé zvěstné prvky a pojmy, s nimiž pracuje biblická i systematická theologie a etika, jsou na půdě Písma vyjádřeny ekonomicko-sociálními kategoriemi: vykoupení, smlouva, mzda, mamon, desátky, hospodář, ustanovení o sobotě, důvěra – postoj, který v posledních týdnech nabyl u nás na významu, ačkoliv v západních ekonomikách hraje velkou roli již po dlouhá desetiletí. Významná je kategorie vlastníka, vlastnictví vůbec. Zde je nutno poznamenat, že je zároveň kategorií právní i sociální. Ale to jen podtrhuje skutečnost, že biblické texty jsou zaměřeny na jevy **společenského** života. K nim pak přistupují indikativně i normativně.

A nejde jen o tu a tam roztroušené termíny, o jakési stopové prvky v Písmu. Někdy jde o velmi znatelné stopy, ba celé pasáže, které je možno na biblické půdě vyložit v úzkém sepětí s hospodářským životem.

V starozákonní literatuře příkladem par excellence jsou např. příběhy spjaté s praotcem Josefem, zejména z údobí jeho regentské vlády v Egyptě. Jeho prozíravý postup lze opsat termíny centralistické makroekonomické politiky. Starý zákon se také velmi výrazně vyjadřuje k problematice **vlastnictví**. Myslím na oddíly upravující vlastnické vztahy institutem milostivého léta, kdy se po 50 letech kromě jiného má vrátit majetek původním majitelům (Lev 25). V tomto textu zaznívá jakoby mimochodem, ale v Ž 24 naplno, theologický axiom, že *Hospodinova je země se vším, co je na ní*. Hospodin je generální vlastník svého stvoření. Téma, které bohoslovecky neobyčejně pronikavě zpracoval náš Petr Chelčický v Síti víry.

K tématu vlastnictví se dále vyslovuje dvojím ustanovením Dekalog. Desatero jako celek, na rozdíl od předcházejících textů, uvízl ještě podnes v obecnějším povědomí sekularizované společnosti. První ustanovení se objevuje v explicitní stručné formě zákazu: *Nepokradeš*, druhé pak v psychologicky dokreslenější a věcně rozvedenější podobě: *...Nebudeš toužit po domě svého bližního ani po jeho poli ani po jeho otroku ani po jeho otrokyni ani po jeho býku ani po jeho oslu, vůbec po ničem, co patří tvému bližnímu* (Dt 5,19.21). V kategoriích ekonomické vědy pověděno: je tu vysloven zákaz sice utajovaného, ale v každé chvíli na povrch se prolamujícího zájmu o fixní a pohyblivý kapitál i pracovní síly, které vlastní někdo jiný.

Výraznou ekonomickou komponentu má i základní datum víry Izraele: Vyjítí izraelského lidu zachycené v II. knize Mojžíšově. Exodus izraelských kmenů působí úder egyptské ekonomice, přinejmenším jejímu stavebnímu odvětví. Vedle duchovních motivů, které jsou tu ve hře, nesmíme vynechat ani tuto okolnost při výkladu textů spojených s Exodem.

Je-li tomu tak při exegezi jednotlivých oddílů Starého zákona, o to více to platí pro systematičtější theologické reflexe. K nim patří bezpochyby poselství starozákonních proroků. Ta jsou plna varování na adresu těch, kdo se dopouštějí křivd, kdo vykořisťují hospodářsky slabší členy izraelské společnosti, kdo se chovají netečně vůči příchozím a hostům. Prorocká literatura se výrazně zabývá sociálně-ekonomickými vztahy své doby. Chápe je v ústrojně souvislosti s duchovním selháním izraelské pospolitosti, tj. s nevěností vůči smlouvě s Hospodinem.

Na půdě Nového zákona pak najdeme ve všech knihách narážky, ať už výslovně anebo mezi řádky, reagující na ekonomické a sociální stránky života judaistické společnosti (Ježíšova podobenství, evangelia, list Jakubův atd.). Tyto texty se nám stanou sytěji srozumitelné, vezmeme-li v úvahu ekonomické realie. Stejně to platí o řadě termínů, zejména pavlovské theologie, jako jsou **živly světa, mocnosti, vládcí**. Tyto pojmy vyjadřují ty stránky sociálně-ekonomických procesů, jež mají neosobní či nadosobní charakter, tedy to, co bychom dnešním jazykem nazvali tendence, struktury, emancipované elementy. Neujde nám, že i Kristův příklonný vztah k člověku, jako základní charakteristický rys jeho pobytu mezi lidmi, je vystižen modem služebníka, otroka, tedy opět ekonomicko-sociální kategorií. (Fp 2, známý christologický hymnus). V současnosti se pod vlivem theologie osvobození a feministické theologie vytváří vykladačská tradice, která přistupuje k veškerému biblickému podání s vyhraněnou ekonomickou interpretací. Jako příklad uvádím publikaci pod názvem „...so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“ s podtitulem – Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Edition Exodus, Luzern 1995.

Můžeme shrnout: Na půdě Starého a Nového zákona nejde jen o náhodné, punktuální dotyky mezi vírou, zbožností a theologickou reflexí na jedné straně a ekonomickými realitami na straně druhé, ale o široká pásma dějů, která mají pro existenci lidu smlouvy podstatný význam. Je možno říci, že tu máme dokonce co činit se základním spádem biblického poselství, který některé dnešní bohoslovce vede dokonce tak daleko, že se celou zvěst bible pokoušejí přeinterpretovat jako radostnou zprávu o Božím **hospodářství**. Mluví o **Bohu ekonomovi**. (Douglas Meeks: God the Economist, The Doctrine of God and Political Economy, Fortress Press, Minneapolis, 1989). Je si též třeba uvědomit, že v Novém zákoně najdeme nejenom výraz OIKONOMÍA (složenina: OIKOS, OIKÍA + NOMOS, dům + zákon, řád nebo správa, tedy: zákon, řád či správa domu, řád, správa domácnosti). Vyskytuje se tu dokonce obrat *oikonomía tou theou* (Ef 1,25, 1Tm 1,4). V dopise Efezským 3,2 se tento výraz objevuje opět, tentokrát ve spojení s *milostí*. Je otázka, zda by nebylo více v souladu s původním významem

překládat na tomto místě OIKONOMÍA TOU THEOU nikoliv: **záměr, plán**, jak to činí ekumenický překlad – ale spíše **řád Božího společenství**, který, jak jsem přesvědčen, lze vztáhnout nejen na společenství církve, ale na celou ekumenu.

Můžeme se ptát, zda „*zákon Boží domácnosti*“ se specifickými vztahy mezi jejími členy neinspiroval vposledu ekonomy – samozřejmě pomocí řady zprostředkujících článků – k takovému pojetí hospodářství, v němž má své místo solidarita, součinnost apod., v němž je relativizováno výlučné postavení zisku jako hnací síly hospodářského života, v němž se naopak vedle osobního zájmu nebo nad ním jako vůdčí pravidlo chce uplatnit vzájemnost, solidarita, odpovědnost za druhé.

Můžeme otázku postavit ještě jinak: Nepřispělo biblické poselství a tradice na ně navazující významným způsobem k takové modifikaci ekonomiky, že ji lze v nejhlubší vrstvě porozumět jen pokud přihlédneme k mravním implikacím, jak je právě představuje zmíněná solidarita, vzájemnost, sdílení? Sem míří i známé místo z Ř 12 a z 1 K 12 o darech a jejich vzájemném sdílení. Pokud je nebudeme interpretovat úzce jako vztahy, které se uplatňují jen v ohraničeném společenství Kristova lidu, ukáže se, že představují styl života, který může být prospěšný i sekularizované společnosti. Nevzdáváme se naděje, že církve ve svých sborech, farnostech mohou modelově předvést alespoň zčásti tento koloběh darů, jimiž se vytváří hluboká kvalita života. O tento přesah do společnosti by měly neustále usilovat. A naopak: ukazuje se nutnost pochopit ekonomiku jako proud lidských aktivit, který není uzavřen sám v sobě, a hlavně: není nesen jen jakýmsi vnitřním samospádem, v němž by se uplatňovaly jen měřitelné, kvantifikovatelné veličiny. Ekonomické vztahy se odehrávají vždy v širším kontextu kulturním a duchovním, který na ně zpětně působí. Tím je prolomena slepá víra v pan-ekonomismus, s kterým jsme se v ideologickém balení setkávali tak hojně v minulé éře. Tento přístup prolamující pan-ekonomismus se konec konců uplatňuje i v reflexi samotné ekonomické vědy od jejího počátku. Příkladů je víc než dost. Uvedu jen dva z nich.

II. Víra, zbožnost a ekonomika – dva příklady z dějin

Vzpomeňme nejprve na ekonomickou teorii Ad. Smitha, uznávaného klasika ekonomie. Ten si byl dobře vědom toho, že spolu s ekonomickými aktivitami kotví život člověka v oblasti mravní. Ta je charakterizována citem sympatie, který provází každou lidskou bytost. (Srovnej jeho *Teorii mravních citů*.) Zároveň Smith vychází z přesvědčení, že hospodářský život osciluje kolem jakéhosi rovnovážného stavu. To zvláště zdůraznil ve svém daleko známě-

ším díle *Blahobyť národů*. Vycházel z představy, že přes hlavy jednajících hospodářských subjektů se prosazuje v posledu obecný účel, dobro pro všechny, ačkoliv je nikdo z nich předem výslovně nesleduje, naopak: každý z aktérů (např. prodávající a kupující) sleduje jen svůj partikulární zájem, jímž je uspokojení osobních potřeb. Navzdory tomu, anebo právě proto, že tu neexistuje žádná centrální instance, která by dirigisticky ovládala souhrnné pole hospodářských aktivit, ústí tato interakce milionů lidí v podivuhodnou harmonii. Smith byl přesvědčený deista. Jeho pověstná „neviditelná ruka trhu“ (mimořádně: doložitelná již v jeho Teorii mravních citů z konce padesátých let 18. století) má zřejmě základ v představě, že lidské sklony a aktivity jsou v korespondenci s účelem, který stanovila tato nadsvětelná autorita, ač sama se přímo jeho realizace neúčastní.

Nalézáme u něho tedy dva pilíře, z nichž jeden je pro ortodoxní liberály včerejší i dnešní zapomenut: všeobecný cit sympatie. Ten se uplatňuje všude tam, kde je třeba bližnímu pomoci v jeho nesnázích. Citem sympatie se přejně otevíráme potřebám druhých. V celospolečenském měřítku dostává podobu sociální služby a pomoci opřené o zákon. Druhým pilířem je pak hluboké přesvědčení, že veškeré zdroje blahobytu a tudíž i prostředky pro ty činnosti, k nimž nás zavazuje cit sympatie, plynou ze svobodných aktivit zprostředkovaných trhem, do něhož nezasahuje zvenčí žádná politická moc. Jen pokud tu máme trh s důležitou funkcí jako místo svobodného setkávání všech, k němuž je svolává „nižší ctnost“, velící sledovat jen osobní zájem, a zároveň v mravní oblasti se uplatňuje „ctnost vyšší“, ctnost všeobecné sympatie, – a obě z nich korespondují se záměrem Prozřetelnosti –, může společnost prosperovat. Je nepochopením Smithova konceptu spatřovat v něm pouze zastánce dravého trhu, bezstarostného k osudu lidí, kteří do něho vstupují.

Druhým příkladem, který ukazuje na vzájemnou spjatost mezi ekonomikou a jistým typem zbožnosti a víry, je výklad, který na počátku našeho století vypracoval Max Weber, německý ekonom a sociolog. Kládl si otázku, do jaké míry náboženské postoje ovlivňují hospodářský život. V jedné ze svých nábožensko-sociologických studií, *Protestantská etika* (*Die protestantische Ethik*), dochází k závěru, že kalvinismus, pietismus spolu s metodismem a proudy vzešlé z hnutí novokřtěnců přispěly určitými důrazy své víry a typem zbožnosti, zejména v anglosaské a holandské oblasti, k prosazení takového životního stylu, který – na rozdíl např. od evropských katolických zemí a jejich zámořských kolonií – podpořil dynamický rozvoj kapitalismu.

Vychází překvapivě z teze, že učení o predestinaci a o hříchu formovalo praktickou zbožnost křesťanů právě tímto směrem. Je-li ve víře a v kalvínské teologii postulován Boží dekret vyvolení z pouhé milosti, pak nic ne-

pomůže jakékoliv lidské zprostředkování. Kněz, svátostný život, církevní praktiky jsou postaveny na vedlejší kolej. Nemohou samy ze sebe přemoci absolutní osamocení, do něhož je jedinec právě aktem vyvolení vržen a tím oddělen od těch, kteří jsou predestinováni negativně. Co tedy zbývá? Weber se domnívá, že zbožný křesťan této konfesní proveniencie může učinit jen to jediné: vyjádřit dík za své vyvolení tím, že se trvale zasadí o zvyšování Boží slávy v tomto světě. Jak? Svou horlivou prací v povolání, odpíráním hříchu, který se projevuje především v marnivosti a požitkářství. Pilný jak včelička, šetřivý, na budoucnost zaměřený, střízlivě kalkulující suchar je na světě. Pracuje do úmoru, nezná odpočinek. Dolce vita je mu semeništěm pokušení a hříchu. Jen neustálou sebekontrolou, maximální životní kázní, odříkáním a střízlivou, na věčné problémy soustředěnou činností, může vydat svědectví, že je vděčným příjemcem Boží milosti, kterou Bůh ve smyslu 1. kap. listu Efezským vůči němu projevil. Weber ve své studii připomíná i přínos Richarda Baxtera, kazatele a puritána 17. století, který řadí povinnost pracovat mezi základní Boží příkazy. Křesťan tak nejen dosvědčuje stav milosti a sám pro sebe si ověřuje, zda v něm setrvává, nýbrž naplňuje tím providenční aspekt OIKONOMÍA TOU THEOU, která má až kosmické implikace.

Všechny tyto důrazy shrnuje M. Weber pod pojem tzv. **vnitrosvětské askeze**, termín, jímž se pokouší ve zkratce postihnout tento životní styl. Narozdíl od mnišské tradice nejde o život v klášterním ústraní. Jde naopak o neustálou angažovanost v tomto světě v světském povolání. To ovšem vyžaduje soustředěnou píli a sebedisciplinu. Tu na sebe křesťan uvaluje právě z vděčnosti za to, že byl vyvolen, a na svědectví této nezasloužené milosti. V jeho životním stylu není proto místo pro sentiment, je mu cizí zážitková poloha života. Citovost, snění, romantické okouzlení, všechny tyto mentální tretky asketicky popírá. Jde o čistě racionálně založenou lidskou aktivitu zejména v hospodářské oblasti. I občanské ctnosti, jakými jsou sympatie a služba druhým v nouzi, se nejučinněji realizují anonymně. Daně jsou pak nejlepším výrazem milosrdenství. (Podobně u nás soudí politik a ekonom Tomáš Ježek!) Je jasné, že tento asketický postoj přináší vposledu značný efekt. Rozmnožuje se majetek. Korunou vnitrosvětského asketismu je bohatství. Bohatství a jeho růst se nakonec stávají stvrzujícím znakem vyvolenosti. Bůh žehná těm, které si předurčil k spáse. Paradoxně začíná platit: „Bohaté budete mít vždycky mezi sebou.“

Novodobé výzkumy ukazují, že Weberovy analýzy jsou v některých ohledech těžko drtiželné. Jde zejména o stanovisko, podle něhož se hospodářství nesmí posuzovat podle mravních hledisek, že stojí mimo dobro a zlo. Zde jde Weber sám proti sobě, proti výtěžkům svých analýz, v nichž přece

ukázal, jak hospodářská aktivita souvisí s duchovními a mravními prioritami, jež si člověk ukládá. Tento nedostatek silně podtrhuje např. Ul. Duchrow v knize: *Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft*, Gütersloher Verlagshaus, 1994. Naproti tomu Michael Novak, americký katolický theolog slovenského původu, živě souhlasí s Weberovou myšlenkou, že protestantství přispělo k tvorbě ducha kapitalismu, který se tak úspěšně prosadil zejména v anglosaské oblasti. (Sr. jeho knihu *Duch demokratického kapitalismu*, Občanský institut, Praha, 1991).

III. Theologie v rozhovoru s ekonomikí

Předcházejícími výklady jsme si připravili půdu pro soustředěnější tázání. Klademe-li si nyní otázku po vzájemném vztahu theologie a ekonomie, tedy po vztahu dvou systematických reflexí, narazíme ihned na problém, že se mezi sebou liší jak různé theologie, tak i ekonomické teorie. Jak se zdá, má katolictví k sociálnímu a hospodářskému životu jakoby bezprostřednější vztah, protože si, donedávna dosti masivně, vypomáhá kategoriemi přirozeného zákona. Slibuje si od toho snazší rozhovor s teoriemi, které se v ekonomice obdobně uchylují k přirozenoprávním argumentům. To platí i o lutersky orientované theologii. Té idea stvořitelských řádů, kam patří sociální a hospodářské jevy (stát, instituty světa práce), umožňuje posuzovat zmíněné skutečnosti jako objektivní podmínky pospolitého života. Reformovaná tradice, zejména ta, která do sebe vstřebala duchovní a sociální motivy české reformace, je v tomto ohledu obezřetnější. Nesdílí především přirozenoprávní optimismus. Vychází z radikálnějšího poznání lidské hříšnosti, která zasahuje sám základ naší existence, jež je poznamenána odcizením vůči Bohu i druhým lidem. Tento stín padá v důsledku toho i na všechny lidské aktivity a instituce.

Theologie bude proto v kritickém odstupu od všech ekonomických teorií, které vycházejí údajně z přirozených mechanismů a zákonitostí, jež v hospodářství působí nezávisle na lidské vůli. Platí to i o teorii, která provázela minulý hospodářský systém. Když si otevřete Marxův *Kapitál*, najdete hned v předmluvě formulace o ekonomických zákonech, které jsou údajně obdobou zákonů přírodních. Smyslem toho, co zakladatel ekonomie a ekonomiky socialismu v tomto díle podniká, je, jak sám říká, odhalit a formulovat tyto zákonitosti. Ekonomická teorie marxismu se opírá o tyto údajně objektivní, na lidské vůli nezávislé ekonomické procesy, o tyto „mocnosti bez pána“ v jazyce Barthově.

Je ovšem paradoxní, že od samého počátku dějinné realizace této koncepce se tvůrci nových pořádků uchylovali k voluntarismu, který si

nemůže dovolit žádný jiný systém nikde na světě. Poručíme větru, dešti, to je jen viditelná, směšná špička ledovce subjektivních rozhodnutí, která padala v oblasti politiky i hospodářství na všech úrovních společnosti od desítkáře v ulici až po generálního tajemníka strany. Tento neduh marxistické teorie hospodářství si uvědomovali ti, kdo u nás usilovali od druhé poloviny padesátých let o hospodářské reformy a počátkem šedesátých let pak o dialog s křesťany.

Šlo o antropologické manko, které bylo patrné všude. V politice, hospodářství i kultuře. Jestliže totiž v ekonomice platí strohá zákonitost, pak lidský činitel se stává druhořadou kategorií. Rozhodují kvantitativní, objektivizovatelní činitelé, jako jsou investice, množství pracovníků, objem úspor, rozmístění kádrů (všimněte si té díkce, která na lidi pohlíží jako na manipulovatelné, podle potřeb přemístitelné jednotky). Tento hluboký despekt vůči člověku jako aktivnímu tvůrci, který se svobodně otvírá k spolupráci s druhými a nesmí proto stát pod diktátem vnější, nezměnitelné nutnosti, toto antropologické manko, bylo jistě jednou z hlavních příčin, proč tento systém zkolaboval.

Theologie opřená o biblickou zvěst, která si nedělá o člověku iluze, ale zároveň má pro něho dobrou zprávu o svobodě v Kristu, má osvědčit svou strážnou službu, je-li ohroženo lidství. Nechci se teď dát cestou zevrubného hodnocení minulosti. Chci spíše ukázat na jednu chybu, které jsme povětšinou propadali: právě proto, že biblická zvěst není gnostické učení, a nezve k útěku ze společenských úkolů, může se v ní najít mnoho textů, které se na první poslech dotýkají lidských problémů v osobní i společenské rovině a korespondují s tím, oč se právě ve společnosti usiluje. Tak např. vyvlastnění a nastolení kolektivního vlastnictví po Únoru 1948. I o něm najdeme stručnou zmínku v Písmu – i když musíme samozřejmě odhlédnout od způsobu, jak bylo u nás kolektivní vlastnictví prováděno. Máme před očima příklad jeruzalémské obce, kde podle líčení 2. a 4. kap. Skutků „měli všechny věci společné“. Tato vnější analogie, jakkoli chatrná, podepřena dále i zkušeností tábořské obce v procesu husitské revoluce, vedla ke krátkozrakému závěru, že vyvlastnění je oprávněným aktem a nelze proti němu nic theologicky namítat. Odtud padalo příznivé světlo na celý systém, který se u nás od roku 1948 etabloval, ač právě v něm byla lidská důstojnost zraňována na nejvyšší míru.

Ale nejinak si počínáme dnes v údobí transformace, kdy je plánovaná ekonomika kolektivního vlastnictví nahrazována ekonomikou tržní s vlastnictvím soukromým. Opět jsme svědky apologetických pokusů, k nimž se uchylují prostí věřící i profesionální bohoslovci. Na podporu tržního systému se vyrukuje s nejedním biblickým citátem. Tak např. podobenstvím

o hřivnách, v němž nejhůře dopadne ten úzkostlivý, nepodnikavý muž, který tolik ví o Bohu a jeho přísosti. Ti dva zbývající, znalí více toho, jak to tehdy i dnes chodí, než Božích úradků, si poradí s čiperností vlastní synům tohoto světa – a jsou odměněni. Co se chválí? Podnikavost, iniciativa, znalost tržních poměrů, informace o kursech a rozhodnost s jakou se jde za profitem. Závěr je nasnadě a Lady Thacherová jej před lety demonstrovala před vrcholným shromážděním Skotské církve, když prohlásila, že toto podobenství ospravedlňuje kapitalistický systém.

Bohosloví nesmí jít cestou takové zjednodušující apologetiky. To vůbec neznamena, že by mělo ztratit smysl pro relativní rozdíly. Bezpochyby dnešní systém se může vykázat mnohými přednostmi jak ve fungování samotného hospodářství, tak v oblasti občanských a politických svobod. Nepléduji pro žádné škarohlídství, naopak: jde mi o věcně střízlivé ocenění všech předností, ale i nedostatků, které se vynořují. Faktický stav hospodářství i teoretické reflexe o něm vyžadují neustále revize. Ta má podobu vždy znovu přesnějšího a přesvědčivějšího zdůvodnění těch kroků, které podnikáme na poli hospodářském, i teoretických východisek, jež nás k takovým krokům vedou. Jen tak se ubráníme ideologizaci. To se ovšem týká obecně všech lidských aktivit.

V dnešní situaci to především znamená, že se musíme zbavit předsudku, že hospodářství – ať už plánované včera, nebo tržní dnes – je jakousi svézákonnou zónou, kde se uplatňují specifické zákony, na něž nelze klást žádná mravní hlediska. Tento blud je třeba překonávat, protože je jen rubem onoho pan-ekonomismu, který byl dříve ideologicky vyhlašován s odkazem na tzv. nadstavební charakter etiky, kultury, politiky. Víím, že u nás jde zhusta jen o liberalistickou rétoriku a že v praxi se politici pravicových stran chovají spíše sociáldemokraticky, ke zlosti politiků z Lidového domu, nicméně tendence považovat ekonomické problémy a vztahy jakoby „jenseits von Gut und Böse“ přetrvává a je zlověstná. Je jen potěšitelné, že profesionální politika je tu pod tlakem vzestupné vlny mravního rozhořčení nad podvody, notorickými dlužníky a tunelováním. To je dostatečný signál i pro profesionální ekonomy, aby si uvědomili spjatost hospodářství s etikou.

Theologie musí také v rozhovoru s ekonomickou vědou podtrhnout význam **kvalitativní stránky** ekonomiky. V teoriích hospodářského růstu, které mají tak důležité místo v makroekonomických úvahách, v našem kontextu jde např. o růst národního důchodu, se operuje převážně s čistě kvantitativními ukazateli (investice, produktivita práce, fondy, úspory), zatímco je naprosto zřejmé, že kvalita lidského činitele, hloubka vzdělání, představitosti, iniciativa, mravní integrita a duchovní zakotvenost těch, kdo v hospodářství pracují, rozhoduje o tom, jakých výsledků dosáhne celá

společnost. V poslední době jsme si uvědomili, jak významnou roli hraje v ekonomice důvěra v politickou stabilitu země. Náhla rezignace ministra ovlivní kurz koruny! Korupční aféry, negativní očekávání pro příští období vyvolávají úprk investorů ze země. Solidnost, kvalita smluvních vztahů je znakem vyspělosti. *Honesty is the best policy*. Tato subjektivizace hospodářství spojená s mravními hledisky kontrastuje silně s matematizací ekonomických procesů, která v určitém segmentu ekonomické teorie byla prohlašována za vrchol vědecké exaktnosti.

Priorita kvalitativních stránek hospodářských procesů, kterou ta či ona společnost sleduje, se projeví také ve finančních zdrojích věnovaných ze státních rozpočtů na vzdělání, vědu a kulturu. Zde by měli ti zákonodárci, kteří na tyto věci pamatují, nalézt v církvích a u jejich bohoslovců silnější podporu než dosud. Tato pomoc by měla v sobě zahrnovat i věcné a teoreticky přínosné zdůvodnění. Sem patří i hodnocení měření celkové výkonnosti ekonomiky pomocí tzv. národního důchodu nebo hrubého sociálního produktu. Opět je třeba se ptát, zda vystačíme s kvantitativními ukazateli. *Rozhodující je přece kvalita života dané společnosti.*

Podobně musí theologie, pamětliva toho, že veškerý náš dějinný pobyt, vnořený do Božího příběhu, lze paradigmaticky vyjádřit termínem OIKONOMÍA TOU THEOU, zdůraznit sociální odpovědnost společnosti za její slabší členy. Nestačí zde samozřejmě citovat příslušné biblické texty, vyprávějící např. o tom, že v Božím hospodářství není potřebných (Sk 2,45). Je třeba ukázat, **jak** tyto biblické maximy, jež nás volají k hojnější spravedlnosti, ve společnosti tržní ekonomiky realizovat. Je zřejmé, že to bude možno učinit jen po důkladném rozboru věcných stránek ekonomických procesů, při kterém budeme sledovat kromě kvantitativních stránek i onen kvalitativní zřetel, tj. budeme se ptát po tom, co je zároveň přiměřené člověku i věci. (Zde odkazuji na metodický přístup při zkoumání hospodářských procesů, který široce rozvádí švýcarský sociální teolog A. Rieh v knize *Etika hospodářství*, I a II. sv., Oikoumene, Praha 1994.) Mělo by být ctižádostí církví i theologů, aby společnost založená na tržních principech vykazovala větší sociální citlivost vůči svým slabším členům než ta, která byla formálně založena na principu soudružské spolupráce.

A – last but not least – theologie v rozhovoru s teoretiky i praktiky hospodářství by měla napomáhat k intenzivnější ochraně přírody – právě proto, že ví o nezastupitelném místě přírody v Božím příběhu spásy. Tak jako v předcházejících přístupech, ani zde není nic platné plané moralizování. Jde o taková opatření, v nichž by se ústrojně spojil ekologický i ekonomický zájem tak, že výsledný efekt by posílil naši vyhlídku na přežití. Zároveň – to poznamenávám jen na okraj – by měla theologie čelit pesimistickému

a vposledu tudíž demobilizujícímu pohledu některých ekologů (i z církve!), kteří už tuto naději ztratili.

Ke všem problémovým okruhům, v nichž se má podle mého soudu v rozhovoru s ekonomií theologie angažovat, je třeba mít ještě na mysli okolnost, která je v posledních letech, jak se zdá, typická pro vědy obecně. Úzce specializované disciplíny, které se od sebe v rámci jedné vědy po dlouhá desetiletí vzdalovaly, začínají narážet na meze, které nejsou s to z vlastních sil překročit. Volají po rozhovoru s ostatními vědami, protože jsou postaveny před základní otázky a předpoklady svého výzkumu. V souvislosti s ekonomií to znamená: rozvoj hospodářství, provázený v stále stoupající míře automatizací a robotizací výroby a rostoucím sektorem služeb, přerůstá národní i kontinentální hranice a stává se také vlivem komputelizace a sate- lizace globálním fenoménem. Tím se před ekonomickou vědou vynořuje se vši naléhavostí otázka celku, odpovědnosti za budoucnost celého světa. Ty tam jsou doby, kdy se ekonomické vědy zabývaly otázkami výroby, směny a distribuce nezávisle na tom, co se odehrává za hranicemi těchto sektorů. Marxovy rozborů vztahů mezi kapitálem a prací se nedotýkají toho, jak jsme na tom s přírodními zdroji v planetárním smyslu. Ale ani liberální teorie, které vycházejí z omezenosti zdrojů, ji nechápu v tak drasticky limitujícím smyslu, jak je tomu dnes. A to je ta fáze vývoje hospodářství, která přivádí ekonomickou vědu k otázkám, živým ve filosofii i theologii od nepaměti. (Něco podobného se odehrává i v dalších vědeckých disciplínách, jako např. v astrofyzice.) Jde o stále stoupající důležitost těch sfér společenských aktivit, které ekonomiku předcházejí, i o dopady, kterými hospodářství postihuje sféry za hranicemi své domény. Jde o otázky kvalitativní povahy, které se týkají jak stavu vzdělanosti, kultury, duchovního života, tak i mravní odpovědnosti. A na druhé straně jde o vztah k životnímu prostředí, obojí pak v globálním smyslu.

Položit si v ekonomické teorii ty nezákladnější otázky znamená též vrhnout světlo na operativní typ myšlení, na onen descartovský syndrom, který na jedné straně pomohl všem vědám k tak nesmírné průraznosti a k omračující efektivitě při jejich aplikaci, ale zároveň přispěl k ochuzení kvality života a svým předmětně manipulujícím přístupem vůči člověku a jeho prostředí nás uvrhl v novověku do hluboké krize.

Končím citátem ze své studie napsané ještě do samizdatové Reflexe:

„Vztah k přírodě a celé planetě, otázka po smyslu života a poslání člověka, odpovědnost vůči přicházejícím generacím a další podobné otázky naznačují okruh, do něhož svými příspěvky musí vstoupit jak hospodářská teorie, tak i filosofie, a v neposlední řadě i bohosloví.“

(Konvokační přednáška na ETF UK, listopad 1997)

APLIKACE HERMENEUTICKÉ, FENOMENOLOGICKÉ A EPISTEMOLOGICKÉ METODY V SOUČASNÉ EKUMENICKÉ TEOLOGII

Ivana Dolejšová

AN APPLICATION OF THE HERMENEUTICAL, PHENOMENOLOGICAL AND EPISTEMOLOGICAL METHODS TO CONTEMPORARY ECUMENICAL THEOLOGY The article examines how a theology that wants to take seriously the positive and negative heritage of different denominations, as well as the search for Christian wholeness and unity, can profit from three significant approaches: to language and understanding, to experience, and to certainty, truth and authority.

The hermeneutical method developed by Heidegger, Gadamer and Ricoeur and applied by Tracy identifies the power and credibility of speech to communicate a tradition to a particular human situation as being conditioned by the speaker's taking part in both. It emphasizes that for the process of understanding it is vital not to create a "meta-tradition", not to harmonize different human situations into one artificial one, or to end up by saying that "it does not matter where one stands and what kind of traditions is giving shape to one's life". A contribution of the phenomenological method, introduced by Husserl, is in taking seriously "what is the case" in practice rather than constructions of "how things should be" in theory, thus preventing an ecumenical theology from working with ideals or prejudices rather than with facts. To know is to see, according to the phenomenological method, which has its advantages, e.g. learning from ecumenism "from below", but also its disadvantages, namely insufficient tools for a critical dealing with experience. Finally, the epistemological method, inspired by Wittgenstein, organizes the material gathered by the previous two methods. Its question "How do you know?" accompanying every claim to knowledge also in ecumenical theology, provides it with a critical understanding of certainties we hold, truths we assume and authorities we refer to, once again, giving priority to acting and believing, on which our knowing is dependent.

Ekumenická teologie¹ musí řešit řadu úkolů: jak rozšířit povědomí křesťanů té které denominace o solidní znalost dalších tradic, jak tyto tradice interpretovat, aby nevzaly za své ani jejich historické souřadnice, ani aktuálnost v dnešní situaci, jak vystihnout, čím se můžeme navzájem obohatit a přitom k tomu nemít majetnický vztah, jak se vyrovnat s tím

¹ Budu používat tento shrnující pojem, s vědomím, že zahrnuje různé typy a že v kontextu, kde je třeba zdůraznit jejich rozdílnosti a oprávněnou pluralitu v rámci této disciplíny, je přesnější mluvit o „ekumenických teologiích“.

negativním a neživotným, co v sobě jednotlivé tradice nesou, jaká kritéria používat k jejich hodnocení... Seznam pochopitelně není u konce, jen naznačil pár základních bodů. V tomto příspěvku se soustředím na tři současné metody, jejichž aplikace může být při řešení těchto úkolů přínosem. Půjde o hermeneutickou, fenomenologickou a epistemologickou metodu.

1. Hermeneutická metoda

Hermeneutická metoda se zabývá porozuměním a interpretací jazyka, textu či uměleckého díla. V našem případě půjde o jazyk, jaký používají jednotlivé denominace k vyjádření své nauky, svatých příběhů, etiky, rituálu, náboženské zkušenosti a instituce,² o teologickou a „zbožnou“ literaturu a o další způsoby vyjádření křesťanské víry, naděje a lásky v různých denominačních zarámováních a v jejich prùnicích. Jazyk zde bude hrát klíčovou roli.

Podle pozdního Martina Heideggera a podle Hanse-Georga Gadamera je jazyk konstitutivní pro celou skutečnost. Tím, co a jak mluvíme, píšeme či jinak komunikujeme, utváříme veškeré víry, hodnoty a pravdy, které jsou sdíleny kulturou a komunitou, v níž žijeme.³ Gadamer píše, že náš vztah ke světu má naprosto a od základu jazykovou povahu.⁴ Ten vztah se děje „porozuměním“. Podle Gadamera je porozumění účast na dění tradice ... *proces předávání, při němž se stále prostředkuje mezi minulostí a přítomností.*⁵ Neznamená to ani, že by tradice měla pohltit současnost, ani že by současnost měla pohltit tradici. Prostředkování mezi obojím se snaží brát vážně oba „horizonty“ i tu dobu, která leží mezi nimi. Cesta od horizontu autora či textu k horizontu čtenáře vede přes hledání společných rysů, přes umění interpretace. Gadamer pak mluví o „splynutí horizontů“,⁶ které, jak F. S. Fiorenza shrnuje, *se zdařilo, jestliže interpretujeme klasiku tak, že uznáváme její nároky v naší přítomnosti.*⁷ Klasika je výborným příkladem toho, že porozumění má také své dějiny, které v nás vytvářejí

² Tyto oblasti odpovídají šestidimenzionální analýze náboženství, jak ji popisuje N. Smart. Viz *A New Dictionary of Christian Theology*, 1987, usp. A. Richardson & J. Bowden, London: SCM, heslo „Religion“, 296–298.

³ Obdobným způsobem definuje T.S. Kuhn paradigma, jako *celkové uspořádání věr, hodnot a technik, které jsou sdíleny členy určitého společenství* (*The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970, 175).

⁴ *Truth and Method*, 1975, New York, Seabury Press, 432.

⁵ *ibid*, 1979, New York: Crossroad, 290.

⁶ *ibid*, 369–379.

⁷ „Systematická teologie: úkol a metody“, in *Systematická teologie 1: římskokatolická perspektiva*, 1996, usp. F. S. Fiorenza a J. P. Galvin, Brno: CDK, 49.

„přeporozumění“ nezbytné pro „účast na tradici“, kdy bereme vážně její autoritu a nároky. Gadamerovu soustředěnost na jazyk a na text dále rozvíjí Paul Ricoeur.⁸ Podle něj je provázaný vztah mezi způsoby výkladu a porozuměním. Rozdílnost a zároveň celistvost jazyka, které jsou dány jeho narativní a metaforickou strukturou, otevírají nový prostor pro vyjádření skutečností víry, protože tam, kde je potřeba spojit protikladné významy, dávají prostor, aby vyniknul význam nový. Tento Gadamerův a Ricoeurův přístup dává ekumenické teologii možnosti nechat vedle sebe platit protichůdné tradice a přitom nerezignovat na to „mít na nich podíl“ a na úkol nově jim porozumět a nově je vykládat.

David Tracy aplikuje hermeneutickou metodu do oblasti teologie a chápe ji jako souvztažnost křesťanské zvěsti a lidské situace.⁹ Podle něj je hlavním úkolem systematického teologa (což můžeme pro naši potřebu rozšířit na ekumenického teologa) *reinterpretovat tradici do současné situace*¹⁰ a to trojím způsobem: vyznavačským, konfesijním a konstruktivním. „Mít podíl na tradici“ zde znamená být praktikujícím křesťanem. Bez toho není možné odpovídajícím způsobem vykládat teologii. Tracy jednak tvrdí že veškerá teologie je do určité míry hermeneutika, ale zároveň přináší dva důrazy, které překračují meze hermeneutické metody: důraz na pravdu a na praxi. Tracy si je vědom toho, že s „pravdou“ se dá zacházet velmi nešetrně a že je možné ji obrátit v autoritářskou, dogmatickou a fundamentalistickou ideologii, která ovšem už ani s pravdou ani s teologií nemá nic společného.¹¹ Proto je podezíravý ke všem sklonům vytvářet univerzalistické koncepce a píše: *Všechna teologická tvrzení týkající se univerzální pravdy je třeba přísně podrobit hermeneutice podezření z „modloslužby“*.¹² Úkol teologa, pokračuje Tracy, *musí být převážně hermeneutický. Přitom to neznamená, že by si mohl dovolit nezabývat se pravdou... „Pravda“ v systematice, jak uvidíme později, obvykle funguje jako určitá forma „zahrnutí“ modelu, který se objeví ve všech dobrých interpretacích*.¹³ Tracy zde zjevně navazuje na Gadamerovo „uznat nároky klasiky v přítomnosti“. Navíc, nabízí kritéria pro jejich adekvátnost: *Jestliže toužíme určit kritéria adekvátnosti významu*

⁸ Viz *Život, pravda, symbol*, 1993, Praha: Oikúmené.

⁹ (Musíme) *kriticky interpretovat tradici, která zprostředkovává (Krista-)událost... musíme kriticky interpretovat situaci ve světle této události*. (Tracy, D., 1981, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad, 405).

¹⁰ *ibid*, 64.

¹¹ Viz *ibid*, 95.

¹² *Ibid*, 66.

¹³ *Ibid*, 67.68.

a pravdy, musíme pochopit klíčovou roli praxe ve vztahu k teorii. Musíme mít ... trvale zaměřenou pozornost k tomu, zda je subjektivní situace toho, kdo je „vypravěčem pravdy“ autentická nebo neautentická.¹⁴ Aplikujeme-li Tracyho přístup do situace ekumenické teologie, je možné říci, že vylučuje „výrobu“ jakékoliv ekumenické „nadteologie“, která by obětovala partikularitu univerzalitě, přitom jeho „hermeneutika“ v sobě nese nárok stát uvnitř dění sblížení církví, chceme-li o něm něco adekvátně říkat, „mít podíl“ na tradicích, které vykládáme do naší situace, a to tak, že se zahrneme do nároku, který v sobě tyto tradice nesou – ne do nároku vynucovaného autoritářstvím, zkostnatělého dogmatismem a ztěžklého fundamentalismem, ale do ochoty zabývat se pravdou vzhledem k minulosti i vzhledem k sobě a k naší situaci. Jak již bylo řečeno, pozornost, kterou Tracy věnuje pravdě a praxi, přesahuje rámec hermeneutické metody a spojuje přes praxi porozumění a interpretaci se seriózním zabýváním se zkušeností, což je typické pro fenomenologickou metodu, a přes otázku pravdy s kritickou reflexí autoritativnosti a jistoty. Bez těchto dvou Tracyho přesahů je hermeneutická metoda vystavena nebezpečí fragmentace smyslu – jednodušeji řečeno, že si šikovností jazyka vyrobí tolik smyslů, kolik bude potřebovat a dokáže uhájit každou pozici i její pravý opak, jak to uměli sofisté v době Sókratově. Pro ekumenickou teologii by byl tento extrém zhoubný, protože on nepotřebuje přiznat omyl, odlišit spravedlivé od nespravedlivého, zbožné od bezbožného, skutečné od neskutečného. Všechno by se dalo stejně dobře uhájit, s tím, že „na všem něco je“. Proto kritéria praxe a pravdy (jakkoli zranitelné a podřízené omylu) představují pro porozumění a interpretaci nezastupitelné partnery.

2. Fenomenologická metoda

Abychom se vyhnuli teoretickému chápání teologie, k tomu nám pomůže zpětná vazba zkušenosti a důraz fenomenologické metody, že věci jsou takové, jak se jeví. Fenomenologie začíná tautologicky, „principem nepředpokladu“, se kterým přišel Edmund Husserl; jde o *přísné vyloučení všech tvrzení, která není možné fenomenologicky doložit, od začátku až do konce*.¹⁵ Jean-Luc Marion tento princip komentuje: *Jedná se o skutečnou tautologii, i když ne beze smyslu: fenomenologie je přítomna tehdy a pouze tehdy, pokud nám tvrzení ukazuje jev (fenomén) – nic z toho, co se nějakým*

¹⁴ Ibid, 69.

¹⁵ *Logische Untersuchungen*, 1968, Tübingen: Max Niemeyer, II.díl, 19.

*způsobem nejeví, nemůže být bráno v potaz. Rozumět v posledu znamená vidět. Mluvit o něčem, aby to bylo zjevné – mluvit směrem k vidění. Jinak řeč nemá žádný smysl.*¹⁶ Zde, na rozdíl od hermeneutické metody, je jev nadřazen slovu – smysluplně můžeme mluvit jen o něčem, co jsme viděli. Husserl se dále zabývá otázkou, „jak“ dochází k setkání mezi jevem a tím, komu jeví. Jev, podle Husserla, zakládá každé jeho pojednání. Základem myslí člověka, který se s jevem setkává, je pak intuice. V ní je zakotveno setkání s jevem jako „princip donace“: *intuice umožňuje jev, jev se stává jevem skrze intuici.*¹⁷ Takto fenomenologie ruší jakýkoliv princip, ať už transcendentální nebo hermeneutický, který by byl dán „a priori“, a místo toho trvá na intuitivním poznání zkušeností – „a posteriori“. Místo „jistoty“ předpokládané pravdy staví „princip donace“ – poznání umožněné nazíráním jevů. V nich a jedině v nich je dané bytí. Přičemž každý jev je třeba brát v potaz, bez výjimky.¹⁸

Fenomenologická metoda je až příliš radikální tím, že odmítá jakékoliv předporozumění, i když ona sama je již právě tímto vymezením, určitým předporozuměním. V tom tkví její paradox. Je optimistická ve vztahu k intuici a ve ztotožnění věcí tak, jak se jeví, a tak, jak jsou, odmítá se dívat na věci z pohledu myšlenkových konstrukcí, ale naopak myšlenkové konstrukce vždy posuzuje z pohledu zkušenosti. Není v ní prostor pro transcendenci, o které bychom mohli něco oprávněně vědět nebo předpokládat mimo naši zkušenost. Má škodlivé účinky, když přecení své schopnosti posoudit „jak věci jsou“ prohlášením: „jsou tak, jak je vidím“, a není schopna si poradit s problémem, že jsou ještě také jinak. A tak, když se dostane do izolace, může vést k subjektivismu, který neumožňuje „pochopit pohled toho druhého“ a který nezná kategorii „zprostředkovaná zkušenost“, jež umožňuje podíl na tradici a „sdílená zkušenost“, jež umožňuje podíl ve společnosti, v komunitě. Nicméně v kombinaci s ostatními metodami může ekumenické teologii prokázat neocenitelné služby, protože je ve svém principu proti-ideologická: pohrdá konstrukcemi a nutí brát vážně jevy. Tak fenomenologická metoda obrací naši pozornost k praxi, ukazuje, jaký je vztah mezi tím, co jednotlivé denominace/tradice o sobě smýšlejí a hlásají – a jakým zkušenostem dávají povstat v těch, kdo se

¹⁶ „Metaphysics and Phenomenology: A Summary for Theologians“, 1997, in *The Post-modern God: A Theological Reader*, usp. G. Ward, Oxford: Blackwell, 285.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Marion zde ukazuje podobnost Husserlova přístupu s Platónem, který automaticky připisuje bytí ideji Dobra (viz *Republika*, VII, 509 b9). Podle něj, ovšem, Husserl rozšiřuje „bytí-jako-dané“ pro všechny jevy. Viz „Metaphysics and Phenomenology“, 287.

s nimi setkají; pomáhá rozlišit „poklad víry“ od „pokladu předsudků“ tím, že se nemilosrdně ptá, co „poklad“, který je v sázce, v člověku uvádí v život a nezajímají ji teoretické odpovědi, chce věci „vidět“; demonstruje, že „čisté typy“ evangelíka, katolíka nebo pravoslavného, tak, jak s nimi mnohdy ekumenická teologie má sklony pracovat, ve skutečnosti neexistují, neboť praktikovaná víra v těchto denominacích odlišuje jednoho křesťana od druhého a mnohdy se jeví větší podobnosti dané obdobným zaměřením napříč denominacemi než v jejich rámci; v reflexi ekumenického dialogu fenomenologická metoda podmiňuje zjevnou praxí platnost papírových prohlášení vsřícnosti, ochoty a přijetí „těch druhých“; vede k rozlišení „historického“ a „chtěného“ schizmatu,¹⁹ opět podle toho, jak se jeví postoje jednotlivých křesťanů či skupin v praxi, atd.

Důraz fenomenologické metody, že jev může oprávněně existovat bez teorie, že si vystačí si intuicí, zatímco teorie nemůže oprávněně existovat bez jevu, je v ekumenické teologii třeba doplnit o docenění předporozumění, porozumění a interpretace, které přinesla hermeneutická metoda, a o kritickou analýzu adekvátnosti autorit na nichž je postavena pravdivost výroků, kterou přináší epistemologická metoda.

3. Epistemologická metoda

Epistemologická metoda zkoumá charakter našeho poznání, věření a jednání, klade si otázku po jejich základech, po „jistotě“, na které se orientují, po „pravdě“, kterou předpokládají nebo dokazují, po „autoritě“, k níž se odvolávají. V negativním vymezení je též možné říci, že se epistemologická metoda zabývá pochybností, omylem a ideologickou zkratkou.

Ludwig Wittgenstein popisuje tuto metodu jako proces:

Musíme začít s chybou a přeměnit ji v to, co je pravdivé. To znamená, že musíme odhalit zdroj chyby, jinak by nám slyšení pravdy nepomohlo. Nemůžeme se k ní totiž dostat, když něco stojí na jejím místě. Abychom někoho přesvědčili o tom, co je pravdivé, nestačí, že to vyslovíme, ale musíme nalézt cestu od chyby k pravdě. A tak se znovu a znovu musím nořit do vod pochybností.²⁰

Wittgensteinova metodologická pochybnost se liší od Descarta nebo Huma tím, že předpokládá „jistotu“ a funguje jako její korektiv.²¹ Wittgenstein

¹⁹ Viz Dolejšová, I., 1997, „Význam ekumenické teologie v životě křesťana a církve“, in *Úvod do teologického myšlení*, Praha: Pracovní texty IES, 6–13.

²⁰ *Remarks on Frazer's Golden Bough*, 1979, Rexford: Brynmill, 1e.

mluví o různých typech jistot a ukazuje, že „jistota poznání“ má jiná pravidla než „jistota jednání“ a ještě jiná než „jistota na jejímž základě jednáme“. „Jistota poznání“ se týká věcí, které je možné garantovat jako ověřitelná fakta, např. že $2 + 2 = 4$ nebo že se Wittgenstein jmenuje Ludwig a ne Ferdinand. Chceme-li si tuto jistotu ověřit, můžeme se podívat do učebnice. Tato jistota má ovšem omezenou platnost. V určitém okamžiku přecházíme od „jistoty poznání“ k „jistotě víry“, kde otázka po důkazech najednou nedává smysl. Člověk může popsat čemu věří ale už nemusí být schopen říci, jak se to stalo, že tomu věří a kde tu víru vzal. Třetí typ, „jistota na jejímž základě jednáme“, má ještě omezenější nutnou verbální komunikaci. Člověk ani nemusí svou víru popisovat, ale z jeho jednání je vidět, kde leží jeho jistota.²² Hierarchie jistot je takto postavena směrem od praxe k teorii. Obrácený postup Wittgenstein vnímá jako systémovou chybu. To ukazuje na kritice Frazerova pochopení náboženství:

*Frazerův výklad magie a lidského uchopení náboženství je nespokojivý: neboť pochopení náboženství staví jako soubor omylů. Mýlil se Augustin, když na každé stránce svých Vyznání vzýval Boha? Dobře, ale můžeme říci, že když se nemýlil on, pak se mýlil buddhistický svatý muž nebo někdo další, jehož náboženství je vyjádřeno docela jiným způsobem. Avšak nikdo z nich se nemýlil, kromě těch, kdo se z náboženství snažili vytvořit teorii.*²³

Epistemologická metoda chápe pravdu jako adekvátnost jistoty, kterou držíme. Wittgenstein upozorňuje, že vedle výroku: „já vím“ existuje také výrok: „myslel jsem si, že jsem věděl“.²⁴ V oblasti víry je tato adekvátnost dána praxí: *Podle jejich skutků poznáme, zda lidé skutečně věří určitým věcem, ať už se o své víře vyjadřují nebo ne.*²⁵ Pravda jako adekvátnost jistoty v sobě zahrnuje odpovídající vztah k odpovídající autoritě: od toho, že si umím přečíst informaci ve spolehlivé knize – a moje poznání tedy odpovídá dostupnému poznání v té kultuře, ve které žiji, k tomu, že moje jednání odpovídá mým principům, ať už mezi ně patří vztah k Bohu, patření do určité tradice s jejími svatými příběhy, rituály, naukou, etikou, institucí

²¹ Viz Dolejšová, I., 1997, „Wittgenstein's Account of Religion as a Desire to Become a Different Man“, in *Passion for Critique: Essays in Honour of F. J. Lasishley*, usp. H. B. Browne a G. Griffith-Dickson, Praha: Sít, 222.

²² Viz Wittgenstein, L., 1969, *On Certainty*, Oxford: Blackwell, § 11,12,189, 284, 550; Dolejšová, „Wittgenstein's Account of Religion“, 226.227.

²³ *Remarks on Frazer's Golden Bough*, 1e.

²⁴ Viz *On Certainty*, §12.

²⁵ *Ibid.*, §84.

a sdílenou zkušeností, či nikoliv. Epistemologická metoda se svým důrazem na „jistotu“ a na to na základě jaké „autority“ držíme tu nebo onu „jistotu“ je schopna odkrývat další typy ideologických zkratk, kromě těch, které ignorují či absolutizují zkušenost nebo si „upravují“ interpretaci po svém. Ukažme si to na příkladech.

Terry Eagleton nabízí šestnáct definic,²⁶ z nichž vyberu ty, které přímo souvisí s ekumenickou teologií a problémem ideologizace autority v ní. Termín „ideologizace“ budu chápat jako negativní vymezení ideologie, jako zkostnatělé ideje, jejichž zachovávání bývá až násilně vynucováno.²⁷ Ideologizace autority se tedy týká:

- i) způsobu, jakým se fixuje přijetí smyslu věcí, znamení a hodnot v sociálním životě
- ii) systému myšlení a jeho propagace
- iii) myšlenek, které udržují určitou skupinu v pozici moci a ospravedlňují tento stav věcí
- iv) kontroly komunikace
- v) způsobu přijímaného jazykového vyjádření
- vi) způsobu akceptovatelného jednání
- vii) obsahu víry, který se na této kontrole a sebekontrole podílí

Tyto definice ukazují, že žádná oblast teologie a života církve není „mimo nebezpečí“. To, jak jsme si zvykli připisovat věcem smysl, např. hojně užívající slovo „Boží vůle“ nebo „oběť“ či „nesení kříže“... může být znakem příslušnosti ke skupině a ne tím, že skutečnost je prostě taková. Když někdo mluví jiným jazykem, považujeme jej za cizince, když se neumí orientovat v našich „otcích, bratrech, sestřích či tetičkách“, máme sklon upírat mu rovnocenné místo v církvi Kristově. Všechny ty naše systémy „předností“, titulů, veřejně ukazovaných „pocť“ a „pokor“ nemusí být plodem Boží lásky k tvorům.

Význam epistemologické metody spočívá v tom, že nutí ekumenickou teologii, aby se zabývala adekvátností autorit, ke kterým se odkazuje

²⁶ Terry Eagleton, hájí pluralitu definic ideologie s tím, že to není jen negativní termín, ale má celou řadu užitečných významů, které spolu ovšem nemusí být kompatibilní. Říká: Je možné říci, že slovo „ideologie“ je něco jako text utkaný z mnoha různých vláken výrazových pramenů, je ho možné vystopovat v protichůdných historiích, a je možná důležitější zkoumat v těchto jednotlivých liniích, co má nějakou hodnotu a čemu je třeba se vyhnout, než všechny donutit, aby tvořily nějakou globální veleteorii. (*Ideology: An Introduction*, 1994, London, New York: Verso, 1).

²⁷ J. B. Thompson definuje negativní význam ideologií jako způsoby, v nichž smysl (nebo význam) slouží k udržení vztahů moci (*Studies in the Theory of Ideology*, 1984, Cambridge, Oxford: Polity Press a Blackwell, 4).

a adekvátností vztahu k nim. Její označení „jistoty“ a „omylu“ umožňuje kritiku interpretace a kritiku zkušenosti: totiž že ne každá interpretace či zkušenost je pravdivá už svou existencí. Adekvátnost jako kritérium pravdy umožňuje nechat vedle sebe platit různé výpovědi a soustředí se na jejich vnitřní integritu a korespondenci mezi slovem a činem. Ani tato metoda si nemůže dovolit nezávislost na ostatních. Obě předcházející metody jí přinášejí látku, kterou ona zkoumá a třídí. Bez nich by epistemologická metoda byla uzavřeným světem myšlení o myšlení.

Shrnutí

Jak jsme si ukázali, hermeneutická, fenomenologická a epistemologická metoda mohou přispět současné ekumenické teologii tím, že jí dají nástroje, jak zacházet s porozuměním jazyku, textu a uměleckému dílu a jak je interpretovat, aby se vyhnula touhám po „nadtradiční“ či po harmonizaci v umělou jednotu i rezignaci, že je jedno, na jaké tradici má člověk podíl, že každá se dá stejně dobře „vysvětlit“. Jejich důraz na praxi a na pravdu stojí jako protiváha „uvíznutí v idejích“, *způsobů, v nichž smysl (nebo význam) slouží k udržení vztahů moci*²⁸ a ještě ke všemu mnohdy nemocných idejí, které ztratily svou vnitřní integritu i odpovídající svázanost s okolím. Kritická rehabilitace zkušenosti umožňuje soustředění na problémy a posuny tam, kde se jeví živé a ne tam, kde bychom je chtěli mít (ať už ze „zbožných“ nebo méně zbožných důvodů). Nakonec užitečná je i otázka „Jak to víš?“, provázející všechny výroky týkající se „znalostí“ a zároveň přijetí, že ne každá „jistota“ našeho věření a jednání je dokazatelná a „objektivně“ uhajitelná – a že může velmi dobře existovat i bez tohoto nároku, protože kritériem její adekvátnosti / pravdy není formální „důkaz“, ale skutečnost, „že nese dobré ovoce“.²⁹

Na závěr je nutno zopakovat, že žádná z těchto metod není absolutní, všechny tři jsou navzájem provázané, zčásti se překrývají, zčásti se doplňují. Metoda je věc služebná, má svůj začátek a má svůj konec. Existují metody sloužící a metody vysloužilé. Metoda není něco, na čem je dobré lpět. Metoda je vždycky něco umělého, co může skutečnost uchopit (jakkoliv částečně), ale nemůže ji nahradit.

²⁸ Ibid.

²⁹ Viz Mt 12, 33; L 6, 43.44.

O OSPRAVEDLNĚNÍ EKUMENICKY

(K uveřejňovanému dokumentu)

Pavel Filipi

RECHTFERTIGUNG ÖKUMENISCH Der Autor kommentiert die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, ihre Entstehungsgeschichte, ihre Zielsetzungen und den Prozess ihrer Rezeption, einschliesslich der vatikanischen „Nota“. Seiner Meinung nach liegen die Unterschiede tiefer in der theologischen Optik, mit der beide Seiten des Dialogs arbeiten. Die katholische Auffassung des durch die Kirche vermittelten und garantierten Heils lässt sich nicht leicht mit der lutherischen in Einklang bringen, wonach die Kirche lediglich ein Raum ist, in dem sich die Rechtfertigung als personales Geschehen ereignet. Diese Polarität wird in diesem Äon wohl nicht aufzuheben sein – umso dringender erscheint die Notwendigkeit, Verwerfungen ausser Kraft zu setzen.

Společné prohlášení k učení o ospravedlnění, jež uveřejňujeme v tomto čísle Teologické reflexe, bylo provázáno nadějami, že jde o ekumenický průlom, který odstraní jednu z nejdůležitějších příčin, jež v 16. století vedly k rozdělení západní církve. Podaří-li se nalézt souhlas mezi (luterskými) evangelíky a římskými katolíky v kontroverzním tématu ospravedlnění, bude otevřena možnost dalšího sbližování církví obou tradic na cestě k jednotě Kristova lidu. S tímto úmyslem přistupoval Světový luterský svaz a Papežská rada pro jednotu křesťanů k práci na tomto dokumentu, který si nekladl vyšší cíl, než zrekapitulovat shodu, dosaženou v bilaterálních jednáních předchozích, aby se církve, zastoupené dosud jen skupinami expertů, mohly k ní *závazně vyjádřit* (4).¹ Takové závazné vyjádření bude implikovat, že církve, jež se k němu připojí, nebudou již trvat na anathematech, vyslovených v 16. století, a uznají, že tyto odsudky, ač kdysi logické, byly dalším vývojem překonány (41, 42). Současně tak bude otevřena možnost *osvědčit* základní souhlas i v *životě církve* a pracovat na *dalším vyjasnění* dalších *sporných článků* učení (43).

V pozadí tohoto pokusu je nespokojenost, od konce osmdesátých let opakovaně vyjadřovaná, že obrovský potenciál, vložený do ekumenických dialogů,² zůstává bez důsledků v praxi církevní, není provázen konkrétními

¹ Čísla v závorkách odkazují k odstavcům dokumentu.

² Nejdůležitější dialogy citovány v pozn. 4–8 Společného prohlášení.

kroky ke sblížení. Skupiny teologických odborníků, kteří se angažovali v dialozích, nevidí ovoce svého díla, které zajisté konali ne pro své zalíbení, nýbrž ve prospěch církvi; ty však dosud k výsledkům dialogů víceméně mlčely. Nyní se tedy děje pokus docílit toho, aby církev (nikoli experti) prohlásily, že bylo dosaženo konsensu a v čem. Zatím nejde o společné vyznání víry, dokument nese název „Společné prohlášení“ (declaration, Erklärung), ale v textu se již na několika místech objevuje formule „společně vyznáváme“.

1. Proč ospravedlnění?

Je známo, že na říšském sněmu v Augsburgu r. 1530 předložili teologové císařské strany své „Vyvrácení“ (*Confutatio*) Augsburské konfese (= CA), podané téměř sněmu. V tomto dokumentu vyjadřují souhlas s deseti články CA, s pěti ohlašují souhlas s výhradami, šest článků však odmítají. Mezi těmito šesti články stíhají snad nejostřejšími slovy článek o ospravedlnění (CA 4): učení zde zastávané je prý v diametrálním rozporu s pravdou evangelia, která nevyklučuje skutky (*ex diametro pugnare cum evangelica veritate, opera non excludente*).³ Není divu, že se tridentský koncil k věci vrátil dekretem o ospravedlnění, koncipovaným obvyklým způsobem ve dvou částech: V první části je vyloženo učení církve pozitivně, v druhé části (*Canones*) je odsouzeno (anathemizováno) učení odchýlné.⁴ Ve století reformace se ještě stal pokus o sblížení stanovisek obou stran. Roku 1541 se setkali teologové, právníci a zeměpáni k rozhovoru v Řezně. Výsledek jejich jednání byl slibný: našli formuli o „podvojně spravedlnosti“, která uspokojila obě strany. Neshodli se však v řadě dílčích otázek, s tématem souvisejících (hierarchická autorita, magisterium, transsubstanciace, zpověď), takže disputace posléze vyzněla do prázdna.

Zdá se tedy, že učení o ospravedlnění bylo historickým jádrem sporu mezi luterány a katolíky a vedlo svými důsledky k rozdělení západního křesťanstva. Tento důsledek intuitivně postřehli dva prominentní teologové Říma v disputaci s Lutherem r. 1519. Tehdy nikdo, nejméně Luther, nepomýšlel na novou církev. Přesto kardinál Cajetan, studující v přípravě na disputaci Lutherovy výroky, zvolal: *Hoc est novam ecclesiam construere!*⁵ To znamená novou církev! A v závěru lipské disputace, jež začala

³ CR 27, 99.

⁴ Decretum de iustificatione, DS 1520–1585.

⁵ B. Lohse: Einheit der Kirche nach der Confessio Augustana. In: K. Lehmann und E. Schlink (Hg.): Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche, 1982, 79.

problematikou milosti a předurčení a končila sporem o autoritu papeže a koncilů, konstatoval jiný Lutherův odpůrce, dr. Eck, že jeho protivník zamýšlí zničit stávající církev.

Není tedy divu, že se v závěru 20. století dohodli luteráni a katolíci prozkoumat tento bolestivý nerv dávné roztržky.

2. Metoda dokumentu

Při formulaci Společného prohlášení bylo užito tzv. metody „diferencovaného konsensu“. Ta spočívá v tom, že se hledá formulace toho, co obě strany jsou s to pozitivně vyjádřit jako společné stanovisko. Přetrvávající rozdíly pak nejsou jen prostě registrovány (v tom je pokrok například proti Limským dokumentům), nýbrž i interpretovány ve světle otázky, zda odlišné explikace společného základního vyznání neobsahují intence (či alespoň intuice), jež by rozdílné pozice mohly navzájem přiblížit. Tím je pole neshody výrazně zúženo.

Tato metoda je viditelná z výstavby dokumentu: *Společné pochopení ospravedlnění* je vyjádřeno kapitolou 3 (odst. 14–17), rozdílné explikace v 7 bodech kap. 4, a to pokaždé stereotypním trojkrokem: (a) *Společně vyznáváme*; (b) *Když katolíci řeknou ... pak*; (c) *Když luteráni řeknou ... pak*.

Závěr (kap. 4) konstatuje, že takto interpretované rozdílné explikace *neruší konsensus v základních pravdách* (40), který umožňuje prohlásit, že anathemata, vyhlášená v 16. století, již nepostihují církev, které k tomuto prohlášení připojí svůj souhlas.

3. Základní souhlas

Základní souhlas („*společné pochopení*“) je formulován v odst. 15–17. Kapitola 1 („*Biblické poselství o ospravedlnění*“) tvoří sice východisko, avšak pouhé nahromadění biblických výroků není samo o sobě přesvědčivou, nosnou základnou, na níž by bylo možno základní souhlas formulovat;⁶ už proto ne, že „*radostné poselství je vyjádřeno v Písmu různými způsoby*“ (8). Jedním z výsledků kriticko-teologického výkladu bible ve staletích, jež následovala po reformaci, je poznání vnitřní diferencovanosti Písma, jež se vzpírá všem pokusům o kompaktní, monolitní, systematickou „biblickou doktrinu“.

⁶ Je ovšem třeba vědět, že předchozí dialogy, které Společné prohlášení v komprimované formě shrnuje, bývaly podloženy důkladnými a podrobnými exegetickými studii, které v této šíři prohlášení nemůže reprodukovat.

Tuto shodu v názoru, že učení o ospravedlnění není celé a jediné vyjádření biblické zvěsti, bychom mohli považovat za určitý ústupek z některých rigidních luterských pozic. Avšak platí-li zásada *sola Scriptura*, pak musí platit i pokorný zřetel k vnitřní diferenciaci biblického poselství; je-li učení o ospravedlnění *rector et iudex super omnia genera doctrinarum* (pozn. 2), pak ovšem s výhradou Písma.

Připomeňme již zde, že v diskusi ke Společnému prohlášení tuto námitku vznesly švýcarské (reformované) církve, které zásada celého Písma (*tota Scriptura*) a úcta k historicko-kritickému výkladu bible vede k tomu, že pokládají polyfonní svědectví Písma za přiměřenější možnost mluvit „o rozličných možných a věcně legitimních perspektivách či přístupech k pravdě a Boží skutečnosti, než trvat na exkluzivní normativitě pavlovského pochopení ospravedlnění jako na jediném závazném kritériu evangelického zvěstování a učení“.⁷

Východiskem „společného pochopení“ je sice Písmo, ale jeho základnou je „*radostné poselství*“, evangelium, že „*Bůh tak miloval svět...*“ (8): „*inkarnace, smrt a vzkříšení Ježíše Krista jsou základem a předpokladem ospravedlnění*“ (15).

Tento duktus převzalo Společné prohlášení z výsledků všech předchozích dialogů: od evangelia ke zvěsti o ospravedlnění jako explikaci evangelia. Evangelium není totožné se svou explikací. Zvěst o ospravedlnění není „středem Písma“, středem Písma je Kristus. Bez Krista by učení o ospravedlnění bylo nesmyslné.

Prominentní pozice zvěsti o ospravedlnění jako kategorie, v níž vyjadřujeme zvěst o Kristu, je dána tím, že zde je – v pavlovské interpretaci – zachována jednoznačná absolutní priorita Boží iniciativy: „Zvěst o ospravedlnění nás zvláštním způsobem odkazuje k centru novozákonního svědectví o Božím spásném jednání v Kristu.“ (17) Je významné, ne však překvapivé, že na tom se shodly obě strany.

Ovšem další věta v odst. 15 („*nikoli pro své zásluhy jsme u Boha přijati a dostává se nám Ducha sv., který obnovuje naše srdce a vyzbrojuje nás k dobrým skutkům*“) ukazuje složitost rozhovoru. Její první část potvrzuje reformační intenci (nikoli pro své zásluhy), kdežto druhá část (obnovení z Ducha sv., dobré skutky) vychází vstřícně intenci katolické.

Shoda vyjádřená odst. 16 je rovněž významná: Potvrzuje, že reformační *particula exclusiva* („*toliko*“) má záměrem universalismus spásy („*všichni*“).

⁷ Anfragen an die Gemeinsame Erklärung, epd – Ausgabe für kirchliche Presse Nr 6, 6. 2. 1998, 23.

lidé...“). To zcela koresponduje s pavlovsko-augustinskou základnou obou pozic: univerzalita hříchu je kontrastním pozadím univerzality milosti.

Pozorný čtenář Společného prohlášení si však nemůže nepovšimnout, že odst. 18 formulacemi „*když luteráni*“, „*když katolíci*“ už jakoby překročil hranici základní shody a předjímal stejně formulované odstavce kap. 4. Opravdu: Do vyjádření „*společného pochopení*“ vstoupil problém, který se nepodařilo vyřešit: problém kritériální povahy článku o ospravedlnění.

Ten se stal v diskusích o našem dokumentu jedním z ohnisek kritiky.⁸ Měl svou prehistorii. V předchozích formulacích Společného prohlášení stálo jiné znění: „(Učení o ospravedlnění) chce být kritériem, které ustavičně orientuje veškeré učení a veškerou praxi našich církví na Krista.“ Tato formulace byla pro Řím nepřijatelná a byla – po těžkých diskusích – změněna na současné znění. Tím v textu vznikl pozoruhodný logický rozpor: na jedné straně se mluví o kritériu, „*jehož se nelze vzdát*“ (*indispensable, unverzichtbar*), na druhé straně o dalších *několika kritériích*, jimiž se *katolíci cítí vázání*. Jak je tyto dvě výpovědi možno uvést do souladu? Jsou ona další kritéria, jimiž se katolík cítí vázán (např. výroky učitelského úřadu), také „*indispensable*“? Nebo jsou „*dispensable*“? Kdy a proč? Katoličtí obhájci nynější formulace argumentují učením o „hierarchii pravd“: Uznávají, že učení o ospravedlnění má zvláštní postavení tím, že „orientuje na Krista“ (Lutherovo „*was Christum treibet*“), ale tím ostatní pravdy magisteria nepřestávají být pravdami a neztrácejí svou kriteriologickou povahu pro víru.⁹

4. Rozdílné explikace

společného základu (kap. 4.1.–4.7.) se prakticky všechny vztahují k otázce, co ospravedlňující milost – o níž není pochyby na žádné z obou stran – působí v člověku. Zavedlo by nás daleko, kdybychom chtěli vyložit dogmatodějinné peripetie jednotlivých sporných bodů. Zůstaňme zatím u zjištění, že středověká teologie, dovolávající se Augustinova učení o milosti, jež se synodou oranžskou (529) fixovalo a povýšilo prakticky na oficiální církevní doktrinu, byla v rostoucí míře fascinována touto otázkou: čím a jak milost funguje v člověku, jak jej proměňuje? Začíná se mluvit o *gratia operans, cooperans, praeveniens, subsequens, gratia creata,*

⁸ Nejdůrazněji: Eb. Jüngel: Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels..., in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 94 (1997), 394–406; otištěno v: epd – Dokumentation 46/97, 59–65.

⁹ W. Kasper, In allem Christus bekennen, in: epd – Dokumentation 46/97, 49–51.

increated atd. Proces ospravedlnění je rozkládán ve své jednotlivé faktory a svá jednotlivá stadia, jež je možno jakoby zkoumat odděleně. Rozumějme tomu kladně: člověk není v procesu ospravedlnění pouhým divákem, pasivním objektem, který se nijak neúčastní. Ze své strany k němu též něčím přispívá, přinejmenším svým souhlasem, svolením (*meritum de congruo*), svým podvolením, v němž se jeho ospravedlnění stává realitou natolik, že v něm sice ještě přetrvává sklon k hříchu (*concupiscentia*), nemůže však být již pokládán za hříšného. Kdesi v pozadí těchto úvah je augustínovský výklad, opírající se o etymologii slova ospravedlnění: *iustificare = iustum facere*; ospravedlněný je člověk, který byl nejen za spravedlivého prohlášen (forensní pojetí), nýbrž skutečně se spravedlivým stal.¹⁰

Jakoby optimističtější pohled na člověka, který k procesu ospravedlnění ze své strany (*ex suis naturalibus*) může předběžně přispět i jej následně verifikovat, vedl reformátory k obezřetnosti, zda se zde nezkracuje Boží nepodmíněná milost a neuemňuje jedinečná Kristova zásluha. A to tím spíše, že pravost účasti jedince v tomto procesu definovala a garantovala církev již tak zjevně porušená, svým hierarchickým a svátostným aparátem, zvláště pak svátostí pokání a na ni navazující praxí odpustkovou. Není náhodou, že odpustky se staly roznětkou reformačního zápasu Lutherova a již dříve Husova.

5. Anathemata

Společné prohlášení zneplatňuje odsuzující výroky 15. století pro současné církve, aniž jim bere jejich historickou relevanci (42, 43). Konstatuje také (pozn. 3) jistou asymetrii: ze strany katolické bylo anathemat více, než ve směrodatných dokumentech reformace luterské. Byly však podniknuty průzkumy, které zjistily, že i tridentská anathemata je třeba brát s rezervou. Reformační učení bylo sice hlavním, ne však jediným protějškem, vůči němuž se tridentský koncil ohrazoval. Řada kánonů vůbec nepolemizuje s reformací. Navíc pak odborníci zjistili, že i v těch případech, kdy terčem byla (luterská) reformace, neměli koncilní otcové vždy po ruce autentické texty. Lze říci, že v některých případech polemizovali proti názoru, který reformátoři de facto nezastávali vůbec nebo jen přechodně, nebo proti názoru, který hájily jen některé skupiny uvnitř reformace, někdy i s ne-

¹⁰ Augustin, *De spiritu et littera* 26,45. Stručný instruktivní výklad k vývoji středověké teologie ospravedlnění podává lutersko-katolický dialog v USA, přetištěný v: H. Meyer und G. Gassmann: *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog*, Frankfurt 1987, 107–200.

souhlasem reformátorů.¹¹ Stejně tak i odsudky v luterských spisech, formou nejednotné, se často ohrazují proti názorům, které nikdy nebyly součástí oficiálního učení katolické církve, nýbrž byly zastávány jednotlivými teology pozdní scholastiky. Už tento střízlivý pohled na anathemata 16. století nedá za pravdu námitce, že zneplatnění anathemat relativizuje pozitivní výpovědi.¹²

6. Proces recepce

Společně prohlášení vypracovala skupina odborníků, pověřená v r. 1993 Světovým luterským svazem a Papežskou radou pro jednotu křesťanů. Původně nemělo být na přání Říma předkládáno k diskusi, nýbrž jen ke schválení; bylo však r. 1996 zveřejněno (v pracovní verzi) a v evangelickém prostředí diskutováno. Definitivní verze byla r. 1997 předložena církvím k přijetí. Na straně luterské proces recepce probíhal tak, že se k textu závaznými synodními usneseními měly vyslovit členské církve Světového luterského svazu; strana katolická měla zaujmout stanovisko vyjádřením Kongregace pro nauku víry po dobrozdání některých biskupských konferencí. Očekávalo se, že proces recepce bude uzavřen v létě 1998 slavnostním podpisem dokumentu.

Zatím se tak nestalo. Převážná většina členských církví se k dokumentu vyjádřila souhlasně, což Světovému luterskému svazu umožňuje přistoupit k podpisu.¹³

Katolická strana reagovala o týden později „Nótou“, vypracovanou společně Kongregací pro nauku víry a Papežskou radou pro jednotu křesťanů.¹⁴ Texty označené jako „nóta“ nezaujímají sice v hierarchii

¹¹ Podrobněji, s odkazem na další literaturu viz: K. Lehmann und W. Pannenberg (Hg.): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I*, Freiburg i.B., Göttingen 1986, 25nn. Tridentské kánony jsou však opatrné: nejmenují protivníka, nýbrž anathemata uvádějí kondicionální větou „Si quis dixerit...“. Tvrdí-li někdo...

¹² Leo Scheffzyk podle MD 3/98, 60.

¹³ Do 12.6.1998 se vyjádřilo 89 ze 122 církví ze všech kontinentů (19 z Afriky, 23 z Asie, 33 z Evropy, 11 z Latinské Ameriky, 3 ze Severní Ameriky); tyto církve reprezentují 95 % luteránů v rámci Svazu. Na otázku generálního sekretáře Svazu, zda církve souhlasí s tvrzením odst. 40 a 41 Společného prohlášení, odpovědělo kladně 80 církví, záporně 5 církví, ostatní 4 odpovědi byly nejasné. Světový luterský svaz proto ve svém prohlášení z 8. 6. (resp. 23. 6.) 1998 konstatuje, že směrodatná většina členů přijímá Společné prohlášení a je přesvědčena, že luterské odsudky katolického učení ze 16. století již nepostihují učení katolické církve, jak je interpretováno ve Společném prohlášení. – Celý text prohlášení Světového luterského svazu: MD 49 (1998), 76n.

¹⁴ Otištěn tamtéž 78n.

vatikánských dokumentů pozici nejzávažnějších prohlášení, v tomto případě však je výslovně konstatováno, že jde o „oficiální katolickou odpověď na text Společného prohlášení“. Nóta ohlašuje ke Společnému prohlášení výraznou zdrženlivost, což je tím povážlivější, že je podepsána předsedou Rady pro jednotu křesťanů, která byla jeho plnoprávnou spoluautorkou.

7. Vatikánská nóta

sice konstatuje, že bylo dosaženo „vysokého stupně souhlasu ... v základních pravdách učení o ospravedlnění“. Přesto však „je katolická církev přesvědčena, že ještě nelze mluvit o konsensu tak dalekosáhlém, že by odstranil všechny difference mezi katolíky a luterány v chápání ospravedlnění“ a doporučuje „další studium“, které byl jednak vzalo v úvahu nejen pavlovskou, nýbrž i další vrstvy biblického svědectví, a jednak se pokusilo najít řeč, jež by učení o ospravedlnění přiblížila člověku naší doby.

Že v explikaci a aplikaci učení o ospravedlnění zůstávají ještě otevřené otázky, to ovšem konstatuje i Společné prohlášení a v odst. 43 výslovně uvádí tématické okruhy, v nichž je třeba pokračujícího dialogu. Vatikánská nóta však o těchto tématech nemluví, nýbrž vrací se k některým tématům kap. 4 Společného prohlášení, kde jsou tradiční difference interpretovány jako vzájemně kompatibilní. Např. soudí, že katolická církev má potíže uznat souhlas v názoru o „*simul peccator, simul iustus*“ (28–30), neboť v jejím pojetí je křest tím aktem, který z člověka snímá „vše, co je vskutku hříchem“. – Podobně by katolická církev ráda viděla pozitivní aspekt svobody člověka, vyjádřený ve Společném prohlášení (21) jako možnost ospravedlnění odmítnout, ve smyslu jeho spolupůsobení (*cooperatio*) souhlasem. – Za zamyšlení stojí námitka ke „kriteriologickému“ vymezení učení o ospravedlnění (18), kde katolická církev připomíná, že základním kritériem je *regula fidei*, tj. „vyznání Trojjediného Boha, které je směřováno ke Kristu jakožto středobodu a zakořeněno v živé církvi a jejím svátostném životě“.

Odhlédnuto od jednotlivostí: Vatikánská nóta v podstatě popírá vyústění Společného prohlášení. V odst. 5 výslovně uvádí: „Vysoký stupeň souhlasu nedovoluje však tvrdit, že všechny rozdíly, které rozdělují katolíky a luterány ve věci učení o ospravedlnění, jsou pouze otázkami důrazů a výraziva. Některé se týkají obsahových aspektů, a proto nejsou, jak je uvedeno v odst. 40, vzájemně slučitelné... Divergence ... musejí být nejprve překonány, než bude platit, co se obecně tvrdí v odst. 41, že tyto body nespádají pod odsudky tridentského koncilu.“

Řekněme to naplno: Podle vatikánské nóty zatím anathemata zůstávají v platnosti. Společné prohlášení nedosáhlo zamýšleného cíle a v tomto

smyslu vyznělo naprázdno. Katolická církev podle vyjádření kardinála Ratzingera sice ještě počítá s možností slavnostního podpisu a Společné prohlášení vítá jako „pozoruhodný pokrok ve vzájemném sblížení“, ale na straně luterské se objevují rozpaky, zda za těchto výhrad Říma, dotýkajících se samotného nervu problematiky, má takový akt ještě smysl.¹⁵

A to tím spíše, že vatikánská nóta zpochybňuje platnost synodální procedury, jíž bylo na luterské straně dosaženo souhlasem se Společným prohlášením. V bodu 6 se výslovně praví: „Katolická církev uznává velké úsilí Světového luterského svazu, dosáhnout poradou synodů ‚magnus consensus‘ ... Otázkou však zůstává skutečná autorita takového synodálního konsensu, dnes a v budoucnosti, v životě a v učení luterského společenství.“ Jinými slovy: Katolická církev má pochybnosti o tom, že v evangelickém prostředí jsou synody oprávněny rozhodovat o otázkách vyznání a učení, rozhodovat o konsensu nebo dissensu s jinými jednotami Kristovy církve. Kdo tedy toto oprávnění má? Římský biskup, patriarcha Západu, který ještě evangelické církve nepropustil ze své jurisdikce? Zde se vatikánská nóta ocitla na velmi tenkém ledě, neboť de facto, a v rozporu s principy dekretu o ekumenismu 2. vatikánského koncilu, uznávajícího rovnost ekumenických partnerů, problematizuje eklesiální povahu společenství, s nimiž vede dialog. I kdyby luterská teologie posléze uznala všechny věcné námítky Vatikánu vůči Společnému prohlášení, tato pochybnost o platnosti synodálního konsensu musí zapnout varovné signály.

8. Přehnané naděje, přehnané obavy

Obojí se vyskytlo v diskusích, provázejících Společné prohlášení. S trochou zjednodušení řečeno: obojí se vztahovalo k představě, že Společné prohlášení umožní po staletích vzájemné uznání mezi luterány a katolíky. V pozadí byla vzpomínka na známé dictum Lutherovo, že pokud papež přijme evangelium o ospravedlnění, budeme ho uznávat a dokonce „nosit na ruku“. Velká část kritických diskusních příspěvků z evangelické strany, resp. výhrad, jež ohlašují některá usnesení luterských synodů, se potýká právě s touto představou. Objevuje se otázka, zda nejasný a v minulosti neužívaný pojem „souhlas v základních pravdách“ má též význam jako „souhlas v učení“, jenž by zakládal společenství mezi zúčastněnými církvemi (jak tomu bylo v případě Leuenberské konkordie). Kdyby tomu tak mělo být,

¹⁵ Rozčarování na luterské straně je veliké a objevuje se názor, že Řím se vrací k encyklice „Mortalium animas“ z r. 1928 (Komuniké VELKD z 6.7.1998, viz MD 49, 1998, 65).

pak luteráni v dokumentu postrádají formuli *sola fide* a nejsou spokojeni s relativizací *jediného kritéria* v odst. 18.

Z tohoto úhlu kritizuje Společné prohlášení nejen švýcarský teolog Ingolf Dalferth, který se v závěru své polemiky emfaticky ptá, zda luterské církve, jež by toto prohlášení přijaly, mají „ještě teologický důvod zůstat od Říma odděleny“,¹⁶ nýbrž i „votum“ neméně než 151 teoložek a teologů německého jazyka.¹⁷ Také oni, neméně než vatikánská nóta, sledují hledisko: Vše, nebo nic. Dovolávají se Luthera, který ve Šmalkaldských člancích označil ospravedlnění za učení, které nemůže být ani v nejmenším měněno, a požadují, aby každý konsensus zahrnul toto učení v úplnosti a aby takovýto souhlas se „bezprostředně promítl do vzájemného vztahu souhlasících církví, do jejich vzájemného uznání za církev Ježíše Krista a uznání jejich úřadů...“. Žádný z těchto požadavků Společné prohlášení nesplňuje: mluví o „trvajících rozdílech“ a nesměruje ke vzájemnému uznání, naopak rozdíly v eklesiologiích ponechává nedotčeny. – Neodůvodněnou insinuací 151 teologa je, že Společné prohlášení představuje jen další krok určité ekumenické strategie, jejímž cílem je integrace evangelického úřadu do struktury římskokatolické hierarchie, aby tím bylo umožněno uznání evangelických církví a společenství stolu Páně.

V jedné věci mají kritikové pravdu: Dokument sám v pozn. 9 opravdu vědomě odhlédá od eklesiologických důsledků a ponechává tuto otázku nadále otevřenou.

9. Facit

Takže se klade otázka, čeho vlastně Společné prohlášení dosáhlo s ohledem na vzájemné vztahy obou církví a na jejich praxi. Souhlas na teoretické rovině vypracovaly již předchozí dialogy. Ty mohou – a musí, jak se z obou stran požaduje – dále pokračovat, snad až do věčnosti. Co si však počne prostý katolík, katolický kněz, prostý luterán a luterský farář, s takto hubeným výsledkem, který nemá nejmenší dopad pro smíšené rodiny, pro společné bohoslužby s eucharistií?

Jistě není náhodou, že v seznamu věroučných otázek, uvedených v odst. 43 Společného prohlášení, jsou uvedena jen témata eklesiologická resp. sociálně-etická: vztah mezi Božím slovem a učením církve a učením o církvi, o autoritě v církvi, o jednotě, úřadu, svátostech, o vztahu mezi ospravedl-

¹⁶ Původně ve Frankfurter Allgem. Zeitung 26.9.1997, přetištěno v epd – Dokumentation 46/97, 52–58, citát 58.

¹⁷ epd, Ausgabe für kirchliche Presse, 4.2.1998.

něním a sociální etikou. Dialogy se těmito tématům věnovaly již dříve,¹⁸ avšak očividně bez výsledku, který by mohl být vtělen do Společného prohlášení.

Zdá se tedy, že problémy leží hlouběji a obě strany to tuší. Vatikán se pokouší tuto skutečnost obejít svou hermeneutikou „Vše, nebo nic“ a němečtí teologičtí profesori svým lpěním na určitých formulích. Obě strany zastírají, že se Luther mýlil v názoru, že souhlas v učení o ospravedlnění bude mít za následek uznání **církví**.

Rozdíly, jak se zdá, neleží v jednotlivých názorech nebo formulacích, nýbrž v celkové optice, s níž obě strany pracují.¹⁹ Pro katolickou optiku je ospravedlnění danou skutečností, které se člověku dostává prostřednictvím církve tak, aby se v každém stadiu člověk aktivně svými silami mohl zapojit. Pro luterskou perspektivu je ospravedlnění událostí, k níž dochází bez veškerých předběžných předpokladů tam, kde se zvěstované evangelium dotkne svědomí a Duch svatý vzbudí víru, že „Boží slovo nelže ani neklame“ (Luther). To se sice děje v církvi, pokud se v ní zvěstuje evangelium, ne však tak, že by osobní akt víry bylo možno na církev delegovat.

To má své důsledky. V katolickém pojetí na církvi spočívá obrovská váha: Jakožto prostředkovatelka a svým způsobem i ručitelka ospravedlnění nemůže „lhát a klamat“, hřešit a zpronevřit se; její učitelský úřad musí být vybaven neomylností, neboť činí rozhodnutí o nejdůležitějších věcech; její instituce se musí vyznačovat setrvalostí a neproměnlivostí, neboť garantují spolehlivost nabídky spásy. Je možno očekávat, že církev – kterákoli – takovou tíhu unese? Katolíci mají důvěru, že ano, neboť Pán církve ji takovou mít chce – a tudíž i potřebně vybaví.

Reformace byla v tomto bodě zdrženlivější, vždyť sama byla v jistém smyslu výrazem sebekritiky stávající církve, a tuto sebekritiku zakódovala do svého programu (*semper reformanda*). V tomto smyslu nebylo náhodou, že – obecně vzato – bylo reformační křesťanstvo vcelku přístupnější kritice církve a náboženství, přicházející zvenčí. Kdesi v hlubině reformační tradice uložené a opakovaně velkými kazateli a teology aktualizované vědomí spravedlnosti toliko darované stavělo hráze církevní sebespravedlnosti, triumfalismu, postojům nároku a příliš snadnému ztotožnění „věci Kristovy“ s věcí církve. To má na mysli Společné prohlášení, když mezi otevřenými

¹⁸ Gemeinsame römisch-katholische und evangelisch-lutherische Kommission (Hg.): Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre. Paderborn / Frankfurt 1994.

¹⁹ Tak R. Frieling: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, epd – Dokumentation 46/97, 32–38.

otázkami jmenuje i vztah mezi ospravedlněním a sociální etikou (43), neboť až sem, do sociálněetických postojů a do politického sebevědomí se promítají odlišné pozice.

Optika reformační (luterská) však také má svá úskalí; nejen v latentním sklonu k eklesiologickému nihilismu, v dobrém případě krytému představou, že církev je stále „*in statu nascendi*“ (*im Werden*), ale také v nedořešené otázce, jakou má událost ospravedlnění setrvalost v čase. Důraz na personální povahu této události poměrně záhy – nejpozději v probuzenectví 18. a 19. století – vedl k představě, že po přijatém ospravedlnění musí následovat další stadia – posvěcení – a ta že je možno, nutno registrovat opět na rovině personální, v oblasti zbožného prožitku či zbožné aktivity. Teze „*simul iustus, simul peccator*“ není předmětem nespokojené kritiky jen ze strany katolické, nýbrž i ze strany některých proudů na reformaci navazujících. Je ospravedlnění jen punktuální záležitostí, bez konkrétních životních průmětů? Reformace sama něco takového nikdy netvrdila. Ale otázku konkretizací ponechala natolik otevřenu „svobodě křesťana“, že se pro následující generace stala břemenem.

Jak hodnotit tuto rozdílnost optik, kterou dohoda o **učení** nemůže překlenout? Jedná se o zpětnou projekci dvou antropologických a psychologických typů do nauk církví, nebo jde o dvojí legitimní rozvedení poselství evangelia, z nichž každé přitahuje odlišné lidské mentality? Zdá se, že na tuto otázku nebudeme v tomto aiónu s to dát konečnou odpověď. Ale právě její nerozhodnutost by měla být tím větší pobídkou, abychom přestali s anathemizováním.

EVANGELICA LEGEBANTUR. CATHOLICA LEGUNTUR?

Jan Štefan

EVANGELICA LEGEBANTUR. CATHOLICA LEGUNTUR? Kleiner Überblick registriert neue tschechische Übersetzung aus der deutschen und amerikanischen römisch-katholischen Theologie unseres Jahrhunderts. Der Druck der kommunistischen Zensur führte 1948–1989 dazu, dass im katholischen Tschechien moderne katholische Theologie den nur tschechisch Lesenden weitgehend unbekannt blieb. Nach der Wende ereignete sich ihr Boom, heutzutage spiegelt die Situation auf dem Büchermarkt die konfessionelen Proportionen im Lande wider. Früher lasen unsere Katholiken die evangelischen Publikationen, lesen wir heute die katholischen?

Dvacet let normalizace dolehlo nesrovnatelně více na litoměřickou *Cyrilo-metodějskou bohosloveckou fakultu* než na pražskou *Komenského evangelickou bohosloveckou fakultu*, katolické nakladatelství *Vyšehrad* bylo vystaveno větším tlakům cenzury a autocenzury než evangelické nakladatelství *Kalich*. Tak se stalo, že si v prvních dvou pokoncilových desetiletích zájemci o teologii z řad našeho katolického kléru, studentstva i laiků uvykli vděčně sahat po původní i překladové produkci českých evangeliků. Nevadilo, že šlo – s výjimkami předreformačních textů jako *Spisy apoštolských otců* (1985), *Vyznání sv. Augustina* (reedice 1990), *Fides quaerens intellectum sv. Anselma* (1990) a *Řecké patrologie Vratislava Šmelhause* (1972) – o protestantské autory. Český evangelický theolog, pozbyvší sebevědomí politického a kulturního, nabyl sebevědomí intelektuálního: Je nás sice pět a půl, ale v teologii jsme první.

V zemi s většinou katolických křesťanů se v devadesátých letech nemohl ‚poměr sil‘ neobrátit. Odpověď na otázku, zda původní práce učitelů dnešních tří univerzitních katolických theologických fakult v Česku kvantitou a kvalitou převyšují tituly z pera učitelů jediné domácí evangelické theologické fakulty, zůstanu čtenáři TREF z dobrých důvodu dlužen. Místo toho se porozhlédnu po katolických překladech prvního svobodného desetiletí. Katolická theologie zůstala ušetřena schleiermacherovského bludu pevně vymezených a od sebe oddělených theologických disciplín a považuje – podobně jako J. L. Hromádka v první větě rozmnoženého rukopisu *Základy dogmatiky* (1931, s.1) – systematickou teologii za teologii kat'exochén. Nemusím se proto ve svém výběru řídit striktním

vymezením hranic systematické theologie a upozorním i na několik titulů z oborů příbuzných.

(Zkratky nakladatelství: Vy = Vyšehrad, Praha; Z = Zvon, Praha; S = Scriptum, Praha; Ve = Velehrad, Olomouc; MCM = Matice cyrilometodějská, Olomouc; KV = Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří.)

1.1. Slovníky

Slovník biblické teologie (Ve – Křesťanská akademie, Řím 1991) v mnohém připomene rovněž z francouzštiny přeložený *Biblický slovník* J.-J. von Allmena a kol. (1987) reformované provenience: nejde o reálný slovník biblických jmen a dat, nýbrž o výkladový slovník klíčových biblických pojmů. **Teologický slovník Karla Rahnera – Herberta Vorgrimlera**: (Z 1996, = *Kleines theologisches Wörterbuch*, doplněný o několik hesel Janem Sokolem, „Teologica“ sv. I) je ovšem všechno jiného než to, co si představíme, řekneme-li slovník. Rahnerovská hesla nejsou určena k informování a memorování, nýbrž k promýšlení, k osvojení zevnitř na základě našeho pochopení a přitakání. Praktickému slovníkovému užívání lépe vyhoví **Slovník katolické dogmatiky Wolfganga Beinerta a kol.** (MCM 1994). Úvodní přehled 11 dogmatických traktátů s příslušnými hesly umožňuje vedle abecedního hledání také čtení slovníku jako malé dogmatiky. Hesla, koncipovaná podle pětidílného schématu, upozorňují na současný stav dosažené ekumenické konvergence, popřípadě přetrvávající divergence. Postmoderní čtenář(ka) ocení četná grafická znázornění. Srovnání s originálním vydáním však vzbuzuje zděšení: překlad úplně vynechává odkazy na literaturu a hemží se tak neuvěřitelným množstvím chyb všeho druhu, že je odborně nepoužitelný.

1.2. Překlady, soubory textů, antologie

Od velkých doktorů středověku vyšly *Summa proti pohanům sv. Tomáše* (pracovní překlad ve 4 svazcích, MCM 1993) a *Putování myslí do Boha sv. Bonaventury* (Krystal OP, Praha 1997, edice „Thesaurus“). Závazné texty učitelského úřadu z nedávné doby obsahují **Dokumenty II. Vatikánského koncilu** (Z 1995) a **Kodex kanonického práva** (Z 1994, latinsko-česká bilingva). Antologie **Teologie 20. století Karla-Josefa Kuschela** (Vy 1995) zve na lákavý výlet po katolické i evangelické teologii našeho století; do ježíšovské kapitoly zařazuje i příspěvek žida, muslima, buddhisty, hinduisty, hlubinného psychologa, marxisty a feministky.

1.3. Učebnice, přehledy

Malé církevní dějiny **Augusta Franzena** (Z 1992, 2. opr. a doplněné vyd. 1995, překladatel Bedřich Směkal je doplnil o kapitoly z českých a slovan-
ských církevních dějin) se hned po prvním českém vydání vžily jako ne-
nahraditelná učebnice. Evangelík může snít o tom, že jsme ‚si‘ / ‚sobě a jim‘
mohli přeložit Heussiho *Kompendium*. Možná by bylo pedagogicky příhod-
nější; bylo by však stejně ekumenicky použitelné? Do středověké filosofie
a theologie uvádějí stručné, leč hutné knihy **Josefa Piepera** *Scholastika.
Osobnosti a náměty středověké filosofie* (Vy 1993) a **Tomáš Akvinský. Život
a dílo** (Vy 1997). Dobrá polovina *Malých dějin koncilů* proslulého katolic-
kého církevního historika – redaktora standardního desetisvazkového *Hand-
buch der Kirchengeschichte*, přeloženého do více jazyků – **Huberta Jedina**
(Česká katolická charita, Praha 1990) pojednává o reformaci nerozděleném
západním křesťanstvu. Do posledního koncilu dává nahlédnout katolický
theolog donedávna působivší na hamburské evangelické theologické fakultě
Otto Hermann Pesch knihou *Druhý vatikánský koncil 1962–1965. Pří-
pravu – průběh – odkaz* (Vy 1997).

2.1. Věřoučné souhrny

Zatím 2 svazky americké třísvazkové učebnice týmu autorů pod vedením
Francise S. Fiorenzy a Johna P. Galvina *Systematická teologie – římsko-
katolická perspektiva I, II* (CDK / Vy 1996, 1998) traktují tradiční dogma-
tické traktáty velmi netradičně – s ohledem na nejnovější stav historického
bádání, moderní hermeneutickou diskusi a ekumenický rozměr církve, vše
s anglosaským apologetickým podtónem. Středoevropským zvyklostem je
bližší poslední svazek německé *Malé katolické dogmatiky* **Josepha Ratzin-
gera** *Eschatologie. Smrt a věčný život* (Barrister a Principal, Brno 1996).
Plánuje se překlad celého díla, když autorem dalších 8 svazků není proslulý
kardinál, nýbrž řezenský profesor **Johann Auer**? Byla by to skvělá služba
veškeré systematické teologii u nás! Mini-dogmatiku v podobě výkladu
Kréda představuje již dříve vydaný titul z pera prvního dogmatika Vatikánu:
proslulé přednášky o Apoštolském vyznání víry pro posluchače všech fakult
tübingsenské university z roku 1967 *Úvod do křesťanství* (Petrov, Brno 1991).
Nabízí se srovnání s obdobnými pojednáními Karla Bartha *Základy dogma-
tiky* (1952) a Jana Milíče Lochmana *Krédo* (1996). Laici jistě uvítají
Základní otázky katolické víry (= *Kleines katholisches Glaubensbuch*, 1997)
Otto Hermann Pesche, 8. svazek sympatické kapesní vyšehradské edice
„Dialog“, v nichž jindy tak subtilní theolog odpovídá prostě, aniž by přitom

jakkoli zjednodušoval. (Podruhé se naši překladatelé zalekli slova „malý“ – v sousedním Německu má ‚malá dogmatika‘ šestisemestrálního kursu 3829 stran!) Normativní věroučný souhrn pokoncilové katolické teologie pro každodenní praxi prostředkuje **Katechismus katolické církve** (Z 1995). Představuji si, že jej zařadí vedle Bible a zpěvníku i ne jeden evangelický farář – když už ne jako zdroj informací, proč ne jako zdroj inspirací?

2.2. Systematicko-theologické monografie

Z generace dnes už legendárních koncilových otců má český čtenář možnost seznámit se s dvěma Francouzi, kteří zemřeli počátkem 90. let. Jsou to **Henri de Lubac, SJ**, s knihou *Katolicismus. Společenská hlediska dogmatu* (KV 1995) a **Yves M. J. Congar, OP**, s knihou *Za církev sloužící a chudou* (KV 1995). Barthův basilejský přítel **Hans Urs von Balthasar**, jemuž již dříve vyšla pozdní *Síla křesťanské naděje* (= *Was dürfen wir hoffen?*, Ve 1995), otevírá větším souborem *Cesty k ujasnění. Rozlišování duchů* (= *Klarstellungen*, CDK 1998) řadu „Velké postavy teologie 20. století“ – máme se zřejmě na co těšit.

Generaci žijících protagonistů katolické teologie zastupují **Edward Schillebeeckx, OP**, studií k eucharistické teologii *To číňte na mou památku* (Vy 1998) a **Walter Kasper** reedicí své prvotiny *Dogma pod Božím slovem* (Vy 1996), obě v řadě „Studium“. Z katolických nonkonformistů vydala Oikúmené *Úvahy o politické teologii Johanna Baptista Metz* (1994). Enfant terrible katolické teologie **Hans Küng** je představován českému publiku nikoli staršími systematicko-theologickými pracemi, nýbrž nejnovějšími mezináboženskými aktivitami. Ze série *Křesťanství a světová náboženství* vydal Vyšehrad loni svazky *Křesťanství a hinduismus* a *Křesťanství a buddhismus*, zbylé dva svazky mají následovat letos a napřesrok.

3. Katolická spiritualita

Bývá dobrým zvykem, že se univerzitní theolog obrací k širší veřejnosti knížkami nábožensko-vzdělávací povahy velmi vysoké úrovně. Klasikem tohoto žánru byl – u nás již mezi válkami ze staroříšských překladů známý – **Romano Guardini**, od něhož najdeme v tuto chvíli na našem knižním trhu sedm menších prací. Podobné knížečky jsou určeny k meditativnímu, kontemplativnímu čtení. Jejich pomocí lze také vstupovat do myšlenkového světa velikánů theologů našeho století. Do monumentálního díla **Karla Rahnera, SJ** (jeho sebrané spisy jsou prozatím rozplánovány do 32 svazků), nám takto dávají nahlédnout paperbacky *O svátostech v církvi. Meditace*

(S 1993) a *Bůh je s námi. Duchovní promluvy* (Z 1997, výběr z *Das große Kirchenjahr* a *Kleines Kirchenjahr*), do rovněž rozsáhlého a náročného odkazu **Hanse Urse von Balthasara** jeho *Maria* (= *Maria für heute*, S 1993).

Začal jsem vzpomínkou na nedobré časy, kdy čeští katolíci četli evangelické autory. Skončím otázkou: Čtou v dnešních lepších časech čeští evangelíci autory katolické?

NOVÉ KNIHY UČITELŮ ETF UK

J. Smolík: Boží slovo v dějinách

(Sborník menších prací). Kostnická jednota – Kalich, Praha 1998.

M. Balabán a V. Tydlitátová: Tázání po budoucím

Hermann a synové, Praha 1998.

P. Pokorný: Píseň o perle

2. rozšířené vydání. Vyšehrad, Praha 1998.

P. Filipi: Křesťanstvo

2. vydání. CDK, Brno 1998.

SPOLEČNÉ PROHLÁŠENÍ K UČENÍ O OSPRAVEDLNĚNÍ

Světový luterský svaz

Papežská rada pro jednotu křesťanů

Preamble

(1) Učení o ospravedlnění mělo pro luterskou reformaci 16. století ústřední význam. Platilo za „první a hlavní článek“¹ a zároveň za „řídící a soudní instanci všech částí křesťanského učení“.² Učení o ospravedlnění v jeho reformační podobě a speciálním hodnocení bylo zvláště zastáváno a hájeno proti římskokatolické teologii a církvi tehdejší doby, které zastávaly a hájily učení o ospravedlnění jiné povahy. V pohledu reformace právě v učení o ospravedlnění spočívalo jádro diskuse. Tak došlo k tomu, že jak v luterských vyznavačských spisech,³ tak v usneseních tridentského koncilu římskokatolické církve se objevují odsudky učení druhé strany; ty zůstávají dodnes v platnosti a působí rozdělení mezi církvemi.

(2) Učení o ospravedlnění si v luterské tradici uchovalo svůj zvláštní status. Proto od počátku zaujímalo důležité místo v dialogu luteránů s římskými katolíky.

(3) Zejména poukazujeme na tyto výsledné zprávy: „Evangelium a církev“ (1972),⁴ „Církev a ospravedlnění“ (1994),⁵ „Ospravedlnění vírou“ (1983)⁶

¹ Šmalkaldské články II, 1.

² „Rector et iudex super omnia genera doctrinarum“ (Luther, WA 39, I 705).

³ Poznamenejme, že některé luterské církve pokládají za závaznou jen Confessio Augustana a Lutherův Malý katechismus, v nichž není učení katolické církve ve věci ospravedlnění odsouzeno.

⁴ Zpráva evangelicko-luterské a římskokatolické studijní komise (tzv. zpráva z Malty), 1972. Všechny texty byly publikovány v: Harding Meyer + Hans Jörg Urban + Lukas Vischer: Dokumente wachsender Übereinstimmung I (Paderborn, Frankfurt 1983) = Growth in Agreement (New York, Geneva 1984).

⁵ Společná římskokatolická a evangelicko-luterská komise (Paderborn, Frankfurt 1983).

⁶ Lutersko-katolický dialog v USA (1983), in: Rechtfertigung im ökumenischen Dialog (Hg. von H. Meyer und G. Gassmann), Frankfurt 1987 (s. 107–200).

a na studii: „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (1986), zpracovanou pracovním kruhem evangelických a katolických teologů v Německu.⁷ Některé z těchto výsledků ekumenických dialogů se dočkaly oficiálního přijetí. Významným příkladem takové recepce je závazné stanovisko Spojené evangelicko-luterské církve v Německu (spolu s ostatními církvemi Evangelické církve Německa) ke studii „Lehrverurteilungen“, které bylo přijato nejvyšším stupněm církevního uznání r. 1994.⁸

(4) Všechny uvedené zprávy z dialogů o ospravedlnění a stanoviska k nim vykazují vysoký stupeň shody v přístupu i v závěrech. Je proto načase bilancovat a shrnout výsledky dialogů způsobem, který by přesně a stručně církve informoval o celkovém výsledku dialogů a zároveň jim umožnil se k nim závazně vyjádřit.

(5) To je záměrem tohoto Společného prohlášení. Prohlášení chce ukázat, že luterské církve, jež pod ně připojí svůj podpis, a římskokatolická církev⁹ napříště jsou s to vyjádřit společné pochopení našeho ospravedlnění Boží milostí skrze víru v Krista. Prohlášení neobsahuje vše, co jednotlivé církve učí o ospravedlnění. Vyjadřuje však konsensus v základních pravdách učení o ospravedlnění a ukazuje, že trvajících rozdíly v explikaci tohoto učení již netvoří důvod vzájemných odsudků.

(6) Naše prohlášení není novým, samostatným vyjádřením vedle dosavadních výsledků dialogů a neprosto je nemíni nahradit. Spíše odkazuje na uvedené texty a jejich argumentaci.

(7) Samy dialogy a stejně tak i toto prohlášení jsou nesený přesvědčením, že překonání dřívějších sporných otázek ani nezlehčuje bývalá rozdělení a odsudky, ani neuvádí v pochybnost naši vlastní minulost. Prohlášení je naopak určeno přesvědčením, že našim církvím se v průběhu dějin dostalo nových pohledů a že došlo k vývoji, který církvím nejen umožňuje, nýbrž od nich i vyžaduje hledět na rozdělující otázky a odsudky v novém světle.

⁷ K. Lehman + W. Pannenberg (Hg.): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (Freiburg, Göttingen 1986).

⁸ Společné stanovisko Arnoldsheinské konference, Spojené luterské církve a Německého výboru Světového luterského svazu k dokumentu „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“; uveřejněno v *Ökumenische Rundschau* 44 (1995), s. 99–102. Stanovisko vypracováno na základě vyjádření církví, viz: *Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland*, Göttingen 1993.

⁹ Slovo „církev“ v tomto prohlášení respektuje sebepochopení zúčastněných církví; nezamýšlíme rozhodovat o všech souvisejících eklesiologických otázkách.

1. Biblické poselství o ospravedlnění

(8) K těmto novým pohledům nás přivedlo společné naslouchání Božímu slovu v Písmu svatém. Společně slyšíme evangelium, že „Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný“ (J 3,16). Toto radostné poselství je vyjádřeno v Písmu různými způsoby. Ve Starém zákoně slyšíme Boží slovo o lidské hříšnosti (Ž 51,1–5; Dan 9,5n; Kaz 8,9n; Ezd 9,6n) a o lidské neposlušnosti (Gn 3,1–19; Neh 9,16n.26) a také o spravedlnosti (Iz 46,13; 51,5–8 sr. 53,11; Jr 9,24) a o Božím soudu (Kaz 12,14; Ž 9,5n; 76,7–9).

(9) V Novém zákoně se setkáváme s rozličnými pojednáními o tématech „spravedlnost“ a „ospravedlnění“ – u Matouše (5,10; 6,33; 21,32), u Jana (16,8–11), v Listu židům (5,13; 10,37n), v epištole Jakubově (2,14–26).¹⁰ Také v pavlovských listech je dar spásy popisován různými způsoby, mj. jako „osvobození ke svobodě“ (Gal 5,1–13 sr. Ř 6,7), jako „smíření s Bohem“ (2K 5,18–21 sr. Ř 5,11), jako „pokoj s Bohem“ (Ř 5,1), jako „nové stvoření“ (2K 5,17), jako „život pro Boha v Kristu Ježíši“ (Ř 6,11.23), jako „posvěcení v Kristu Ježíši“ (sr. 1K 1,2; 1,30; 2K 1,1). Mezi těmito popisy vyniká pojem „ospravedlnění“ hříšníka Boží milostí skrze víru (Ř 3,23–25); toto označení získalo v době reformace přední místo.

(10) Pavel označuje evangelium za Boží moc k záchraně člověka, upadlého do moci hříchu, za poselství, které ohlašuje „spravedlnost Boží z víry k víře“ (Ř 1,16n) a které dává „ospravedlnění“ (Ř 3,21–31). Pavel zvěstuje Krista jako „naši spravedlnost“ (1K 1,30), když na vzkříšeného Pána vztahuje to, co Jeremiáš zvěstoval o Bohu (Jr 23,6). Všechny dimenze Kristova díla vykoupění spočívají svými kořeny v jeho smrti a vzkříšení, neboť on je „naším Pánem, jenž byl vydán pro naše přestoupení a vzkříšen pro naše ospravedlnění“ (Ř 4,25). Všichni lidé potřebují Boží spravedlnost, protože „všichni zhřešili a jsou daleko od Boží slávy“ (Ř 3,23 sr. 1,18–3,20; 11,32; Gal 3,22). V epištole Galatským (3,6) a Římanům (4,3a) chápe Pavel víru Abrahama (Gn 15,6) jako víru v Boha, který ospravedlňuje hříšníka (Ř 4,5); Pavel se dovolává svědectví Starého zákona, aby podtrhl své evangelium, že tato spravedlnost bude přičtena všem, kdo jako Abraham důvěřují v Boží zaslíbení. „Spravedlivý bude živ z víry“ (Abk 2,4 sr. Gal 3,11; Ř 1,17).

¹⁰ Sr. zprávu z Malty č. 26–30; Ospravedlnění vírou č. 122–147. Z pověření dialogu o ospravedlnění v USA byla zkoumána svědectví nepavlovských spisů Reumannem, Righteousness in the NT – s reakcemi J. Fitzmeyera a J. D. Quinna (Philadelphia, New York 1982), s. 124–180. Výtěžky této studie byly shrnuty ve zprávě „Ospravedlnění vírou“ č. 139–142.

V pavlovských listech je Boží spravedlnost zároveň Boží mocí pro každého věřícího (Ř 1,16n). V Kristu se Boží spravedlnost stává naší (2K 5,21). Ospravedlnění se nám dostává skrze Ježíše Krista, kterého „ustanovil Bůh, aby svou vlastní smrtí se stal smírnou obětí pro ty, kdo věří“ (Ř 3,25 sr. 3,21–28). „Milostí tedy jste spaseni skrze víru, je to Boží dar; není z vašich skutků“ (Ef 2,8n).

(11) Ospravedlnění je odpuštění hříchů (Ř 3,23–25; Sk 13,39; L 18,14), osvobození z moci hříchu a smrti (Ř 5, 12–21) a z prokletí zákona (Gal 3,10–14). Je to přijetí do obecenství s Bohem již nyní, v plnosti pak v budoucím Božím království (Ř 5,1). Spojuje s Kristem, s jeho smrtí a s jeho vzkříšením. Nastává přijetím Ducha sv. ve křtu jako včlenění do jeho těla (Ř 8,1n.9n; 1K 12,12n). To vše přichází jedinečně od Boha pro Krista z milosti skrze víru v „evangelium o jeho Synu“ (Ř 1,1–3).

(12) Ti, kdo jsou ospravedlněni, žijí z víry, vyrůstající ze slova Kristova (Ř 10,17), a v činné lásce (Gal 5,6), jež je ovocem Ducha (Gal 5,22). Avšak protože zlá moc a žádost na věřící útočí uvnitř i vně (Ř 8,35–39; Gal 5,16–21), takže upadají do hříchu (1J 1,8.10), je potřebí, aby i věřící znovu a znovu naslouchali Božím zaslíbením, vyznávali své hříchy (1J 1,9), brali účast na Kristově těle a krvi a přijímali napomenutí žít spravedlivě v souladu s Boží vůlí. Proto říká apoštol těm, kdo byli ospravedlněni: „S bázní a chvěním uvádějte ve skutek své spasení. Neboť je to Bůh, který ve vás působí, že chcete i činíte, co se mu líbí“ (Fp 2,12n). Ono radostné poselství však zůstává v platnosti: „Nyní není žádného odsouzení pro ty, kteří jsou v Kristu Ježíši“ (Ř 8,1) a v nichž je živ Kristus (Gal 2,20). Kristův „jediný čin spravedlnosti přinesl všem ospravedlnění a život“ (Ř 5,18).

2. Učení o ospravedlnění jako ekumenický problém

(13) Biblické učení o ospravedlnění bylo v 16. století vykládáno a aplikováno protilehlými způsoby; to bylo hlavním důvodem rozdělení západní církve a vedlo k vzájemným odsudkům. Proto je společné porozumění ospravedlnění pro překonání rozdělení tak zásadní a nezbytné. Přijetí poznatků biblické vědy, dějin teologie a dogmatu vedlo v ekumenickém dialogu po 2. vatikánském koncilu ke zřetelnému přiblížení stanovisek, takže v tomto Společném prohlášení je možné formulovat konsensus v základních pravdách učení o ospravedlnění a konstatovat, že příslušné odsudky ze 16. století již nepostihují dnešního partnera.

3. Společné pochopení ospravedlnění

(14) Společné naslouchání evangeliu v Písmu svatém a v neposlední řadě i teologické rozhovory mezi církvemi luterskými a církví římskokatolickou vedly ke shodě v pochopení ospravedlnění. Ta zahrnuje konsensus v základních pravdách; odchylné explikace v jednotlivých výpovědích jsou s tím kompatibilní.

(15) Naší společnou vírou je přesvědčení, že ospravedlnění je dílem Troj-jediného Boha. Otec poslal Syna na svět pro spasení hříšníků. Inkarnace, smrt a vzkříšení Ježíše Krista jsou základem a předpokladem ospravedlnění. Ospravedlnění tudíž znamená, že Kristus sám je naše spravedlnost, na níž podle vůle Otcovy a skrze Ducha sv. získáváme podíl. 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 sv., který obnovuje naše srdce a volá a vyzbrojuje nás k dobrým skutkům.¹¹

(16) Všichni lidé jsou povoláni ke spáse v Kristu. Jsme ospravedlňováni toliko Kristem, když tuto spásu přijímáme ve víře. Víra sama je zase Božím darem skrze Ducha sv.; ten ve společenství věřících působí ve Slovu a ve svátostech a zároveň věřící vede k oné obnově života, kterou Bůh přivede k plnosti ve věčném životě.

(17) Sdílíme společné přesvědčení, že zvěst o ospravedlnění nás zvláštním způsobem odkazuje k centru novozákonního svědectví o Božím spásném jednání v Kristu: Říká nám, že my jako hříšní lidé vděčíme za svůj nový život toliko odpouštějícímu a obnovujícímu Božímu milosrdenství, které jsme si žádným způsobem nezasloužili, nýbrž dostává se nám ho jako daru, který přijímáme ve víře.

(18) Proto učení o ospravedlnění, které toto poselství přijímá a rozvíjí, není jen jedním z dílčích kusů křesťanské věrouky. Stojí v bytostném vztahu ke všem pravdám víry, na něž je třeba pohlížet v jejich vnitřní souvislosti. Učení o ospravedlnění je kritériem, jehož se nelze vzdát a které chce veškeré učení i praxi církve ustavičně orientovat na Krista. Když luteráni zdůrazňují jedinečný význam tohoto kritéria, nepopírají vzájemný souvis a význam všech pravd víry. Když se katolíci cítí vázání několika kritérii, nepopírají speciální funkci zvěsti o ospravedlnění. Luteráni i katolíci mají společný cíl ve všem vyznávat Krista, jemuž je třeba nadevše důvěřovat jako jedinému Prostředníku (1Tm 2,5n), skrze kterého se v Duchu sv. dává Bůh sám a vylévá své obnovující dary.

¹¹ Sr.: Alle unter einem Christus, č. 14 (Dokumente I, s. 323–328).

4. Explikace společného pochopení ospravedlnění

4.1. Lidská bezmoc a hřích ve vztahu k ospravedlnění

(19) Společně vyznáváme, že člověk je ve věci svého spasení zcela odkázán na zachraňující Boží milost. Svoboda, kterou má vůči lidem a věcem tohoto světa, není svobodou ve vztahu k jeho spasení. To znamená, že stojí jako hříšník pod Božím soudem a není schopen sám od sebe se obrátit k Bohu o záchranu, ani si své ospravedlnění před Bohem zasloužit, ani dosáhnout spasení z vlastních sil. Ospravedlnění se uskutečňuje toliko z milosti. Protože katolíci a luteráni toto společně vyznávají, může být platně řečeno:

(20) Když katolíci řeknou, že člověk v přípravě na ospravedlnění a jeho přijetí „spolupůsobí“ svým souhlasem s Božím ospravedlňujícím jednáním, pak již v takovém osobním souhlasu spatřují působení milosti, a ne jednání člověka z jeho vlastních sil.

(21) Podle luterského pojetí je člověk neschopen spolupůsobit při své záchraně, protože se jako hříšník Bohu a jeho záchraněmu jednání aktivně vzpírá. Luteráni nepopírají, že člověk může působení milosti odmítnout. Když zdůrazňují, že člověk může ospravedlnění jenom přijmout (*mere passive*), popírají tím každou možnost vlastního přispění člověka k jeho ospravedlnění, ne však jeho osobní zúčastněnost ve víře, působené Božím slovem.

4.2. Ospravedlnění forensní (odpuštění hříchů) a efektivní (člověk je spravedlivým učiněn)

(22) Společně vyznáváme, že Bůh z milosti člověku odpouští hříchy a zároveň jej osvobozuje od zotročující moci hříchu a dává mu nový život v Kristu. Když člověk má vírou podíl v Kristu, nepočítá mu Bůh jeho hřích a působí v něm Duchem sv. činnou lásku. Oba aspekty jednání milostivého Boha od sebe nesmí být oddělovány. Patří dohromady tak, že člověk je ve víře spojen s Kristem, který svou osobou je naše spravedlnost (1K 1,30): jak odpuštění hříchů, tak spásná a posvěcující přítomnost Boha. Protože luteráni a katolíci toto společně vyznávají, může být platně řečeno:

(23) Když luteráni zdůrazňují, že spravedlnost Kristova je naší spravedlností, chtějí především zastávat to, že hříšník ve slovu odpuštění dostává v Kristu spravedlnost před Bohem jako dar a že jeho život se obnovuje jen ve spojení s Kristem. Když říkají, že Boží milost je odpouštějící láskou (Boží přízeň),¹² nepopírají tím obnovení života křesťana, nýbrž chtějí vyjádřit, že ospravedlnění není závislé na lidské součinnosti, ani na obnově života působením milosti v člověku.

(24) Když katolíci zdůrazňují, že věřícímu se skrze přijetí milosti dostává daru vnitřního obnovení, chtějí zastávat to, že Boží odpouštějící milost je vždycky spojena s darem nového života, projevujícího se v činné lásce v Duchu sv.; tím však nepopírají, že Boží dar milosti zůstává nezávislý na lidské součinnosti.

4.3. Ospravedlnění skrze víru a z milosti

(25) Společně vyznáváme, že hříšník je ospravedlňován skrze víru ve spásné Boží jednání v Kristu; tato spása je mu darována Duchem sv. ve křtu jako základ jeho celého křesťanského života. Člověk v ospravedlňující víře důvěřuje v Boží milostivé zaslíbení; tato víra zahrnuje naději v Bohu a lásku k Bohu. Tato víra je činná v lásce; proto křesťan nemůže a nesmí zůstat bez skutků. Ale vše, co v člověku svobodnému daru víry předchází a po něm následuje, nezakládá ospravedlnění ani nevytváří zásluhu.

(26) Podle luterského chápání Bůh ospravedlňuje hříšníka v pouhé víře (*sola fide*). Ve víře člověk zcela důvěřuje Stvořiteli a Vykupiteli a je tak v obecenství s ním. Víru působí sám Bůh tím, že svým tvůrčím slovem takovou důvěru vyvolá. Protože tento Boží čin je nové stvoření, týká se všech rozměrů osoby a vede k životu v naději a lásce. V učení o „ospravedlnění pouhou vírou“ se odlišuje ospravedlnění a obnova života, která z ospravedlnění nutně vyplývá a bez níž víra nemůže být, avšak obojí se navzájem neodlučuje. Je tím dána základna, z níž ona obnova vychází. Z Boží lásky, která je člověku v ospravedlnění darována, vyrůstá obnova života. Ospravedlnění a obnova jsou spojeny skrze Krista, ve víře přítomného.

(27) Také v katolickém chápání je pro ospravedlnění víra základem; bez ní není ospravedlnění. Člověk je jako posluchač Slova a jako věřící ospravedlňován skrze křest. Ospravedlněním hříšníka je to, že jsou mu odpuštěny hříchy; to, že se stal spravedlivým skrze ospravedlňující milost, která nás činí Božími dětmi. V ospravedlnění přijímají ti, jimž se ho dostalo, od Krista víru, lásku a naději a tak jsou přijati do obecenství s ním.¹² Tento nový osobní vztah k Bohu je založen zcela a úplně v Boží milosti a zůstává trvale závislý na spásném a tvůrčím působení milostivého Boha, který je věrný sám sobě a na nějž se člověk může spolehnout. Proto se ospravedlňující milost nikdy nemůže stát majetkem člověka, na něž by se

¹² Luther, WA 8, 106.

¹³ Sr. DS 1530.

před Bohem mohl odvolávat. Když se v katolickém pojetí zdůrazňuje obnova života působením ospravedlňující milosti, pak je tato obnova ve víře, naději a lásce trvale odkázána na bezednou Boží milost a nepřispívá k ospravedlnění ničím, čím bychom se před Bohem mohli chlubit (Ř 3,27).

4.4. Hříšnost ospravedlněných

(28) Společně vyznáváme, že Duch sv. ve křtu připojuje člověka ke Kristu, ospravedlňuje jej a skutečně obnovuje. Člověk však přesto zůstává po celý život stále odkázán na nepodmíněně ospravedlňující Boží milost. Je vystaven útočící moci a náporu hříchu (sr. Ř 6,12–14). Není vyjmut z celoživotního zápasu proti sobecké žádostivosti starého člověka, která Bohu odporuje (sr. Gal 5,16; Ř 7,7.10). Také ospravedlněný musí v Modlitbě Páně denně prosit o odpuštění (Mt 6,12; 1J 1,9), je znovu a znovu volán k obrácení a pokání a znovu a znovu se mu odpuštění dostává.

(29) Luteráni tomu rozumějí v tom smyslu, že křesťan je „zároveň spravedlivý, zároveň hříšník“. Je spravedlivý zcela, protože Bůh mu skrze Slovo a svátost hřích odpouští a dává mu spravedlnost Kristovu, kterou on si přivlastňuje vírou, a tak jej v Kristu činí před sebou spravedlivým. Hledí-li však na sebe, poznává skrze Zákon, že zároveň zůstává zcela hříšným, že hřích v něm ještě má přibýtek (1J 1,8; Ř 7,17.20); stále znovu skládá důvěru ve falešné bohy a Boha nemiluje onou celistvou láskou, kterou od něj Stvořitel vyžaduje (Dt 6,5; Mt 22,36–40 par.). Toto protivení se Bohu je skutečným hříchem. Zotročující moc hříchu však je přece zásluhou Kristovou zlomena: Není to již hřích, který člověka opanuje, protože byl opanován Kristem, s nímž je ospravedlněný ve víře spojen. Tak křesťan, pokud žije na zemi, může alespoň zčásti žít životem ve spravedlnosti. Navzdory hříchu není již oddělen od Boha, protože mu, křtem a Duchem sv. znovuzrozenému, v každodenním návratu ke křtu je hřích odpouštěn. Jeho hřích mu již nepřináší zatracení a věčnou smrt. Když tedy luteráni říkají, že ospravedlněný člověk je také hříšníkem a že jeho odpor vůči Bohu je opravdu hříchem, pak nepopírají, že je, navzdory svému hříchu, v Kristu spojen s Bohem a že jeho hřích je hřích opanovaný. V tom jsou zajedno s římskokatolickou stranou, přes rozdílné pochopení hříchu ospravedlněných.

(30) Katolíci zastávají pojetí, že milost Ježíše Krista, propůjčená ve křtu, smývá vše, co je „vskutku“ hříchem a co zasluhuje zatracení (Ř 8,1),¹⁴ že však v člověku zůstává „*concupiscentia*“, žádostivý sklon z hříchu vyvě-

¹⁴ Sr. DS 1515.

rající a k hříchu nutící. Ježto však podle katolického pojetí patří k tomu, aby se hřích aktuálně uskutečnil, určitý osobní prvek, nepovažují tento sklon za hřích ve vlastním slova smyslu. Tím nemíní popírat, že tento sklon neodpovídá původnímu Božímu záměru pro člověka, ani to, že tento sklon je objektivně odporem vůči Bohu a předmětem celoživotního zápasu. Ve vděčnosti za vykoupění Kristem chtějí zdůraznit, že tento Božímu záměru odporující sklon nezasluhuje trest věčné smrti¹⁵ a ospravedlněného člověka neodděluje od Boha. Když však se ospravedlněný z vlastní vůle odděluje od Boha, nepostačí návrat k zachovávaní přikázání, nýbrž je potřebí, aby ve svátosti smíření přijal odpuštění a smír skrze slovo odpuštění, kterého se mu dostává díky Božímu dílu smíření v Kristu.

4.5. *Zákon a evangelium*

(31) Společně vyznáváme, že člověk je ospravedlňován vírou v evangelium „bez skutků Zákona“ (Ř 3,28). Kristus zákon naplnil a jako cestu spasení překonal svou smrtí a svým vzkříšením. Zároveň vyznáváme, že Boží přikázání zůstávají pro ospravedlněného v platnosti a že Kristus svým slovem a životem vyjádřil Boží vůli, která je normou i pro jednání ospravedlněného člověka.

(32) Luteráni upozorňují, že pro pochopení ospravedlnění je podstatné Zákon a evangelium odlišovat a řádně navzájem přiřazovat. Zákon v teologickém užití je požadavek a obžaloba, pod níž stojí po celý život každý člověk, také křesťan; odhaluje jeho hřích, aby se ve víře v evangelium zcela upnul k Božímu milosrdenství v Kristu, jež jediné jej ospravedlňuje.

(33) Protože Zákon jako cesta spásy byl evangeliem naplněn a překonán, mohou katolíci říci, že Kristus není Zákonodárce po způsobu Mojžíše. Když katolíci zdůrazňují, že ospravedlněný člověk je vázán poslušností Božích přikázání, pak tím nepopírají, že milost věčného života je Božím dětem zaslíbena z Božího slitování skrze Ježíše Krista.¹⁶

4.6. *Jistota spásy*

(34) Společně vyznáváme, že věřící se mohou spustit na Boží milosrdenství a na jeho zaslíbení. Navzdory vlastní slabosti a četným ohrožením své víry

¹⁵ Tamt.

¹⁶ Sr. DS 1545.

mohou díky smrti a vzkříšení Krista stavět na účinném slibu Boží milosti ve Slovu a svátosti a být si touto milostí jisti.

(35) To podtrhli zvláště reformátoři: V pokušeních nemá hledět víra sama na sebe, nýbrž pouze na Krista a k němu samému mít důvěru. Věřící jsou si v této důvěře v Boží zaslíbení spásy jisti, třebaže v pohledu na sebe nikdy.

(36) Katolíci sdílejí tento záměr reformátorů založit víru na objektivní skutečnosti Kristových zaslíbení, odhlížet od vlastních zkušeností a spolehnout se jen na slovo Kristova zaslíbení (sr. Mt 16,19; 18,18). Na druhém vatikánském koncilu vyhlásují, že víra znamená, že se celý člověk svobodně odevzdává Bohu,¹⁷ který nás vysvobozuje z temnot hříchu a smrti a křísí k věčnému životu.¹⁸ V tomto smyslu není možno věřit v Boha a zároveň pokládat jeho slova za nespolehlivá. Nikdo nesmí pochybovat o Božím milosrdenství a o Kristově zásluze. Ale každý může mít starost o své spasení, když hledí na své slabosti a nedostatečnosti. Věřící, i když ví o svých selháních, smí mít jistotu, že Bůh si přeje jeho spasení.

4.7. Dobré skutky ospravedlněných

(37) Společně vyznáváme, že dobré skutky, tj. křesťanský život ve víře, naději a lásce, přicházejí po ospravedlnění jako jeho plody. Když ospravedlněný člověk žije v Kristu a jedná v přijaté milosti, přináší – biblicky řečeno – dobré ovoce. Tento důsledek ospravedlnění je pro křesťana, který po celý život zápasí proti hříchu, zároveň závazkem, který má uskutečnit. Proto Ježíš a apoštolské spisy nabádají křesťany, aby činili skutky lásky.

(38) Podle katolického pojetí dobré skutky, naplněné milostí a Duchem sv., přispívají k růstu v milosti natolik, že spravedlnost od Boha přijatá je uchováвана a společenství s Kristem prohlubováno. Když katolíci trvají na „zásluhovosti“ dobrých skutků, pak tím chtějí říci, že těmto skutkům je podle biblického svědectví zaslíbena odplata v nebesích. Chtějí zdůraznit odpovědnost člověka za jeho jednání, ne však popřít, že dobré skutky jsou svou podstatou darem; a už vůbec ne tvrdit, že ospravedlnění samo není nezaslouženým darem Boží milosti.

(39) Také mezi luterány existuje myšlenka zachování milosti a růstu v milosti a víře. Zdůrazňují ovšem, že spravedlnost jakožto přijetí u Boha a účastenství ve spravedlnosti Kristově je vždy dokonalá; říkají však

¹⁷ Konstituce Dei verbum 5.

¹⁸ Tamt. 4.

zároveň, že její působení v křesťanském životě může růst. Když pohlížejí na dobré skutky křesťana jako na „plody“ a „známky“ ospravedlnění, ne jako na vlastní „zásluhy“, pak chápou věčný život podle Nového zákona jako „odměnu“ nezaslouženou, jako naplnění Božího slibu věřícím.

5. Význam a dosah dosaženého konsensu

(40) Pochopení učení o ospravedlnění, jak bylo vyloženo v tomto prohlášení, ukazuje, že mezi luterány a katolíky existuje konsensus v základních pravdách tohoto učení. V jeho světle jsou rozdíly v jazyku, v teologickém vypracování a v důrazech, popsané v odstavcích 18–39, snesitelné. Proto jsou luterské a katolické explikace víry v ospravedlnění při své odlišnosti vůči sobě navzájem otevřeny a neruší konsensus v základních pravdách.

(41) Vzájemné odsudky 16. století, pokud se vztahují na učení o ospravedlnění, se tím jeví v novém světle. Na učení luterské církve, předložené v tomto prohlášení, se nevztahují odsudky tridentského koncilu. Odsudky luterských vyznavačských spisů se nevztahují na učení římskokatolické církve vyložené v tomto prohlášení.

(42) Tím se odsudkům ve věci učení o ospravedlnění nebere nic z jejich vážnosti. Některé z nich nebyly bezpředmětné: mají „význam blahodárných varování“, kterým musíme v učení i v praxi věnovat pozornost.¹⁹

(43) Náš souhlas v základních pravdách učení o ospravedlnění se musí projevit a osvědčit v životě církvi. V tomto ohledu existují ještě články různé závažnosti, které vyžadují dalšího vyjasnění; týkají se mj. vztahu mezi Božím slovem a učení církve a učení o církvi, o autoritě v církvi, o její jednotě, o úřadu v církvi a konečně se týkají i vztahu mezi učení o ospravedlnění a sociální etikou. Jsme přesvědčeni, že dosažené společné pochopení nabízí pro vyjasnění těchto otázek nosnou základnu. Luterské církve a církev římskokatolická i nadále budou usilovat o to, aby prohloubily společné pochopení a plodně je uplatnily v učení a životě církvi.

(44) Děkujeme Pánu za tento rozhodný krok k překonání rozdělení církvi. Prosíme Ducha sv., aby nás vedl k oné viditelné jednotě, která je Kristovou vůlí.

*z německého a anglického originálu
přeložil Pavel Filipi*

¹⁹ Lehrverurteilungen – kirchentrennend? 32.

SLOVNÍK ČESKÝCH FILOSOFŮ

Jiří Gabriel a kol., Slovník českých filosofů. Masarykova universita, Brno 1998, 697 stran, cena neudána.

Slovník českých filosofů vydala Masarykova universita, vedoucí redaktor Jiří Gabriel, redakční kruh Josef Korb, Helena Pavlincová a Jan Zouhar. Kniha vychází s podporou Grantové agentury České republiky a Masarykovy university. Hned za titulním listem najde čtenář dedikaci: Věnováno památce Lubomíra Nového. Pak jsou tu autoři hesel a jejich zkratky, jimiž svá hesla signovali. Velká většina hesel žijících osob jsou ovšem autobiografie; to značí zkratky, a' pod heslem.

V krátkém úvodu, podepsaném ‚Redakce‘, se čtenář doví, že titul slovníku neodpovídá přesně jeho obsahu. Je tu totiž i řada cizích filosofů, kteří však měli nějaký vztah k naší zemi, a dále jsou tu portréty nejen filosofů – specialistů, ale i filosofujících vědců, teologů, umělců a vůbec myslitelů, kteří mají význam pro náš kulturní život.

Hesla, většinou přibližně jednostránková, u významných osob ovšem delší, mají v zásadě stejnou podobu: Po životopisných údajích jsou informace o díle. Závěr tvoří bibliografie, většinou ve výběru, a odkazy na literaturu.

Autorská hesla, převažující u živých osob, mají výhodu, že přinášejí spolehlivá biografická data, někdy ovšem i dosti osobně pojatý profil: Dovídáme se spíše, za koho se dotyčný považuje, než kým vskutku je. Přesto mám za to, že editoři se pro tento postup rozhodli právem. Čtenář má možnost snadno zjistit, jde-li o autoportrét, který pochopitelně může být poněkud subjektivní, nebo o stať z pera redaktorů nebo

spolupracovníků slovníku. Výsledkem je, alespoň z literárního hlediska, příjemná pestrost, která ukazuje, že se splnilo přání redaktorů „připravit slovník nejen jako zásobárnu informací, ale i jako knížku ke čtení“. Hesla jsou dobře a přehledně tříděna, celá kniha má velmi účelnou grafickou úpravu. U většiny hesel, kde to bylo jen trochu možné, je u portrétu literárního i portrét skutečný, tj. obrázek dotyčného, většinou fotografie, jen u osob ze vzdálenější minulosti obrázek schází nebo je napražen tradičním uměleckým portrétem (např. U Komenského). Je trochu škoda, že někteří zřejmě svůj obrázek nedodali, a to i z řad nejmladších. Tvář přece jen také vypovídá.

Ještě před vlastním jádrem slovníku, tedy před portréty, je jednostránkový seznam užitých zkratek a na dvou stránkách základní literatura. Portréty osob zabírají str. 11 až 663. Po nich jsou ‚Dodatky‘: Především krátká stať o ‚Cercle philosophique de Prague‘, seznam filosofických časopisů včetně obrázků jejich obálek a údajů o rázu časopisu, jak dlouho vycházel a kdo jej redigoval. Jsou tu dále i základní informace o mezinárodních filosofických kongresech v ČR a o spolku ‚Jednota filosofická‘, a konečně stručná stať o výuce filosofie na školách, rozumí se především vysokých. Konečně jako poslední část ‚Dodatků‘ je tu rejstřík jmen filosofů, a to jak těch, kteří mají samostatné heslo, tak i těch, kteří jsou jen zmíněni. Šíři výběru nám nejlépe ukáže to, když zmíníme hesla učitelů Husovy, Komen-

ského a Evangelické teologické fakulty. Najdou se zde tato jména: Balabán, Bartoš, Bednář, Brož, Dobiáš, Hejdánek, Heller, Hrejsa, Hromádka, Jeschke, Linhart, Lochman, Molnár, Pokorný, Rejchrtová, Říčan, Segert, Smolík, Souček, Trojan, Žilka. Tedy většina.

Vydavatelé slovníku zaslouží velký dík, jejich dílo vyplnilo dosti bolestnou mezeru. Důležité údaje, které bychom těžko sháněli, jsou tu dobře dostupné a pohromadě v jediné knize. Budeme

po ní sahat často. Možná, že někdo si zasteskne, že tam zrovna nenašel toho, koho právě potřebuje či koho si oblíbil. Výběr však je obdivuhodně široký a redaktoři zaslouží dík za vytrvalost a trpělivost, se kterou to vše vymámili z liknavých „autoportrétistů“, doplnili vlastními statěmi, psanými na základě mnohdy těžko dostupného materiálu, a ještě navíc uspořádali do jednoho přehledného díla.

Jan Heller

MANŽELSTVÍ MEZI STVOŘENÍM A VYKOUPENÍM

Walter Kasper, *Teologie křesťanského manželství*. CDK, Brno 1997, 90 stran.

Po odborné studii docenta J. Dolisty (recenze TREF I/1996) přichází nyní na náš trh studie o manželství populárněji zaměřená, byť o generaci starší (německé vydání 1981), z pera uznávaného německého katolického teologa. Reflektuje v ní situaci po Druhém vatikánském koncilu, který přinesl velkou změnu v pohledu na manželství, ale očekávání, že se tato změna promítne do odpovídajících změn v církevní praxi (především otázky kontroly porodnosti a nerozlučitelnosti manželství) byla trpce zklamána: „...v žádné jiné oblasti není tak hluboký rozpor mezi oficiální naukou církve a živým přesvědčením mnoha věřících“, konstatuje autor (s. 5).

Ve čtyřech stručných kapitolách je nám podán pohled na manželství z hlediska jeho lidských hodnot, jeho hodnoty svátostné, jeho jednoty a nerozlučitelnosti a konečně konkrétních podob a problémů křesťanského manželství v moderní společnosti.

Tradiční církevní učení o manželství, formulované již Augustinem a rozvinuté

Tomášem Akvinským, mluví o třech základních hodnotách manželství: potomstvo, vzájemná láska a věrnost, svátostná povaha. Až donedávna byl kladen hlavní důraz na přirozenost a s ní na první hodnotu – potomstvo. Manželství se v tomto pohledu jeví jako instituce k plození dětí. Teprve v posledních desetiletích se důraz přesunul na vzájemnost, což vidí Kasper jako jediné přijatelné východisko: „*východním bodem křesťanského uvažování o manželství by dnes měla být vzájemná láska a věrnost*“ (s. 16).

Tam, kde autor mluví o svátostné povaze manželství, narazí na základní rozdíl v protestantském a katolickém pojetí manželství. Je-li pro katolíky křesťanské manželství místem, kde se stýká řád stvoření a vykoupení, takže patří současně do obou těchto řádů, protestantské pojetí je vnímá výlučně v řádu stvoření. Kasper formuluje rozpor v celé teologické šíři: „*Nejde tu o izolovanou věroučnou záležitost, nýbrž o zásadní problém vztahu řádu stvoření*

a vykoupení, jakož i církve a světa. V jediné konkrétní otázce tu jde o celou kontroverzi katolíků a protestantů, o speciální aspekt rozdílu v nauce o ospravedlnění člověka skrze Boha.“ (s. 31) Jinak řečeno, jsme u problému přirozené teologie. Naproti tomu tam, kde se autor obrací k eschatologické perspektivě (*Manželství jako eschatologické znamení*, s. 38n), žádnou kontroverzi nenajdeme.

Zajímavým a svým způsobem napínavým textem je oddíl o nerozlučitelnosti manželství. Je tu přehledně, srozumitelně a s patrným pastoračním zřetelem poukázáno na biblické i tradiční kořeny současného učení církve, na výjimky a ústupky, které si vynucovala a vynucuje praktická situace, i na

obtíže, spojené s některými anachronickými ustanoveními církevního práva. Na druhé straně upozorňuje na vyprázdňení moderního sekularizovaného manželství, které se stává čistě soukromou záležitostí, jejíž obsah je libovolný.

Vzhledem k tomu, že poslední léta nepřinesla žádnou znatelnou změnu v církevní praxi, zůstává tento výklad a zamyšlení nad katolickou teologií manželství stále zcela aktuální. Jak již bylo naznačeno, knížka je čtivým a přístupným textem pro každého přemýšlivého čtenáře. Pro ty, kdo se věcí chtějí obírat hlouběji, potom představuje (s podrobnými závěrečnými poznámkami a odkazy na literaturu) užitečnou studijní pomůcku.

Jindřich Halama, Jr.

NOVÉ ŘADY STŘEDOVĚKÝCH TEXTŮ

Knihovna středověké tradice; Fontes Latini Bohemorum, Oikúmené, Praha. *Thesaurus absconditus*, Atlantis, Brno. *Thesaurus*, Krystal, Olomouc.

Po letech nedostatku, kdy jsme v zahraničních katalozích nebo v lepším případě v zahraničních knihkupectvích závistivě obhlíželi ediční i překladové řady středověkých teologických i jiných textů, jsme náhle ve zcela odlišné situaci, která nás rychlou a intenzivní snahou za zameškaná léta dohonit uvádí až ve zmatek. Je na to přísloví, též středověké – „copia facit egenum“ – nadbytek činí člověka bezmocným. Kdoví, budeme-li to všechno schopni vůbec vzít na vědomí, neřku-li přečíst a užítkovat. Přeháním sice trošku (hyperbola patří k výrazovým prostředkům středověkých autorů) – posuďte však sami: právě vznikly nebo vznikají tři či do-

konce čtyři takovéto ediční řady. V nakladatelství Oikúmené je to *Knihovna středověké tradice* a *Fontes Latini Bohemorum*, v brněnském nakladatelství Atlantis *Thesaurus absconditus*, a konečně v obnoveném olomouckém dominikánském Krystalu ještě jeden *Thesaurus*.

Třetí z těchto řad je stále ještě pouze „in conceptu“, tedy ve stavu prozatím nerealizovaného záměru. Podle vyjádření zakladatelů edice *Thesaurus absconditus* (L. Jiroušková, J. Krč, M. Valášek) v informačním letáku „chce tato série navázat na dříve vydávané edice *Živá díla minulosti* (Odeon) a *Památky staré literatury české* (Academia) a chce na-

bídnout současnému čtenáři díla, která dosud nevyšla nebo nebyla novodobě editována. Bude se snažit postihnout starší českou literaturu bez žánrového omezení. ... První kniha (Země dobrá, země česká) vychází koncem roku 1998, dále by měly následovat každý rok dva až tři svazky“ (pro r. 1999 jsou proponovány tituly Ezopovy bajky, Katonova dvojverší, Rada otce synovi v edici olomouckého paleoohemisty prof. Eduarda Petřů a Verisimilia humaniorum disciplinarum, což by měla být doplněná revize starší edice Bohumila Ryby).

Fontes Latini Bohemorum, ediční řada nakladatelství Oikúmené, řízená Hanou Šedinovou a Lenkou Karfíkovou, přinesla jako svůj první svazek teologický spis **Stanislava ze Znojma „De gracia et peccato“**. Jeho editorkou je Zuzana Silagiová, kterou zde ráda představuji jako pracovníci Ústavu pro klasická studia AVČR, vedoucí editorku Slovníku středověké latiny v českých zemích. Na rozdíl od ní není snad třeba představovat Stanislava ze Znojma – i když přece: obecněji je českým církevním dějinám znám jako kdysi učitel a přítel, pak až do konce odpůrce Jana Husa, jako jeden z prvních a čelných českých viklefovců, jako zastávce realistického směru v obnovených sporech o universalía a jako hlavní raný hlasatel učení o remanenci. Je třeba nejprve podotknout, že obě tyto poslední charakteristiky byly vážně zpochybněny nedávnými pracemi S. Sousedíka, dnes našeho nejlepšího znalce Stanislava ze Znojma a jeho filozofie: podle něho rozhodně nebyl tento český teolog přívržencem radikálního aristotelského realismu, nýbrž spíše se hlásil k soudobé variantě augustinismu. To je ostatně zřejmé právě i z nově vydaného spisu

„De gracia et peccato“. Klonil se k Viklefovu učení o ideách, ale Viklefa prý přijímá jen tam, kde učení anglického reformátora neodporuje katolické nauce. Rovněž již v roce 1973 odmítl Sousedík, i když méně jednoznačně, dosud převládající mínění, že totiž Stanislav držel učení o remanenci – jeho názorem byla snad spíše konsubstanciace.

Čteme-li tuto novou edici, pozorujeme, že se Stanislav ze Znojma nezabýval pouze a dokonce snad ani převážně těmi aktuálními a spíše církevněpolitickými otázkami, s nimiž bývá jeho jméno obvykle spojováno a o něž se přel s Husem, jako je charakter papežství, sacerdotium, eklesiologie a remanenční problémy. Ve Stanislavovi ze Znojma má naše 14. a 15. století teologa na tehdejší evropské úrovni. S určitě nebyl rozhodně sám. Odvažuji se tvrdit, že jeho teologie šla do v teoretické oblasti do větší hloubky a byla myšlenkově subtilnější než teologie Husova. Nic to ovšem nemění na skutečnosti, že Husovo učení zasáhlo české a nakonec i evropské teologické myšlení díky existenciálním (v systému teologie: pastorálním, morálním, sociálním) otázkám, jež v něm byly kladeny, existenciálním a historicky rozhodujícím způsobem. Při četbě traktátu „De gracia et peccato“ musím přiznat jistou oprávněnost tvrzení, s nímž jsem zatím vždy projevovala nesouhlas, že totiž česká medievistika nevěnovala dosud řádnou pozornost *teologii* husitské doby, že jsme ulpívali na problémech morálních a sociálních. Snadno pak nabudeme dojem, že si teologie až do Luthera pořádně nekladla např. otázku (v současné době shodou okolností ekumenicky znovu silně aktuální) ospravedlnění. Stanislav ze Znojma se otázkou hříchu, jeho původu (odkud hřích

pochází? Bůh dopouští, aby člověk hřešil, ač by tomu mohl zabránit? jak je to se svobodnou vůlí – *lex perfectae libertatis*, Bůh nechce, aby lidé hřešili, nechce však ani, aby se zlo vůbec dalo – „*facere x fieri*“, jak se to má s jistotou spasení), jeho vševlády v lidském světě, emancipace člověka z hříchu, roli lidského úsilí a Kristovy milosti v jeho zahlazení, zabývá velmi důkladně a dokonce, jak se mi zdá, nikoli zastarale. I když se autor ve větší části traktátu zabývá scholastickými definicemi a klasifikací hříchů, text celkově vyznívá v augustinovském smyslu, v lítost nad odpadnutím a vzdálením se člověka Bohu a v hledání nápravy tohoto stavu v milosti – i když nárok na lidské snažení a jeho možnosti nemůže Stanislav postavit zcela stranou.

Na další svazek této řady, nazvaný **Frater Colda Ordinis Praedicatorum – Tractatus Mystici – Mystické traktáty**, čekala dlouho a už až netrpělivě naše literární latinská medievistika. Traktáty „O statečném rytíři“ (*De strenuo milite*) a „O nebeských příbytcích“ (*De mansionibus coelestibus*), které složil pro Pasionál abatyše Kunhuty na její objednávku dominikán Kolda z Koldic (†1323), po nějakou dobu i inkvizitor pražské diecéze, otevírají v česko-latinské literatuře středověku období charismatické spirituality, oné prohloubené většinou individuální a introvertní, mystické a asketické zbožnosti, která pak vyznačuje celé 14. století, nový rozměr pak získává v jeho druhé polovině a má svou úlohu i v přípravě husitské teologie. Tato charismatická spiritualita se kromě zmíněných rysů vyznačuje také důrazem na Kristovo lidství, zaměřením na utrpení Ukřižovaného, na soucítění s ním. To je tenor prvního z těchto trak-

tátů, ve druhém před sebou máme filozoficko-mystický výklad, hlásící se k novoplatónské tradici, totiž k „Nebeské hierarchii“ Pseudodionysia Areopagity. Bohatě ilustrovaný Pasionál vyšel v roce 1975 ve faksimile, latinský text byl vydán již ve čtyřicátých letech, ovšem nedostatečně. Druhý svazek edice *Fontes Latini Bohemorum* přináší latinský text podle rukopisu Pasionálu (Národní knihovna Praha XIV A 17) s juxtapoňovaným českým překladem – edice i překlad jsou dílem Dany Martínkové. Předmluvu napsal Pavel Spunar, kniha je opatřena barevnými fotografiemi několika folií Pasionálu, z nichž může čtenář získat představu o nádhře, významu i ikonografickém obsahu kodexu. Ačkoli, jak v předmluvě P. Spunar zdůrazňuje, nevyčnívají oba texty nijak nad úroveň literatury téhož žánru ve své době a na významu získaly zařazením do Kunhutina iluminovaného kodexu, jen z mála vydaných výtvořů této doby a tohoto druhu se dozvíme tolik o mystickém náboji 14. století, o projevech dobové spirituality – a konečně i o tom, co je a jakou funkci má ve středověké literatuře exemplum, jímž je první z prezentovaných traktátů. A posléze – Koldovy mystické traktáty jsou napsány krásnou rétorizovanou prózou, z níž se zaraduje latiník, ale díky velmi dobrému překladu i ten, kdo je odkázán na text český. (V této edici vyjdou snad ještě v roce 1998 dva spisky Křišťana z Prachatic.)

Další ediční řada, vycházející rovněž z nakladatelství Oikúmené, se jmenuje *Knihovna středověké tradice* (stejně jako předešlou edici i tuto řídí Lenka Karfíková a Hana Šedinová). Byla zahájena svazkem Lenky Karfíkové – její je překlad, úvod a poznámky ke spisu

Hugo ze Svatého Viktora, De tribus diebus – O třech dnech (latinský originál převzala překladatelka z Migneovy Patrologie, nová kritická edice prozatím neexistuje). Zde je nezbytné říci trojí: za prvé se nyní můžeme přímo seznámit s textem, o němž je známo, že je první velkou středověkou teorií estetiky, jež však málokdo z nás četl a ještě méně lidí mu mohlo, být i jen v elementární jazykové rovině, porozumět. V oblasti středověké estetiky má spis nepřehledné množství svůdných konotací – namátkou Pseudodionysios, Bernard z Clairvaux, opat Suger ze St.-Denis. Za druhé je až udivující dokonalost překladatelčiny odborné práce: úvodní studie Lenky Karfíkové nenechává stranou nic podstatného a může ji s užitek číst jak laik tak odborník ve středověké literatuře a filozofii. Výklad je doplněn, místy snad až zatížen, vyčerpávajícím poznámkovým aparátem, poukazujícím k nové a nejnovější literatuře a k množství relevantních pramenů. A to třetí a nejdůležitější: máme před sebou text, budovaný na základě potrojnosti, kde tři dny odpovídají třem božím neviditelným vlastnostem (moc, moudrost, dobrotnost), pak třem vlastnostem stvořeného veškerenstva (nezměrnost, krása a užitečnost) a to vše vrcholí pomocí sebepoznání lidského ducha v trojičném dogmatu. Hugo pak vede svého čtenář zase od tvůrce, k němuž se touto spekulací přiblížil, zpět k lidské mysli a konečně k viditelnému stvoření: poznání moci, lásky a dobrotnosti, jež člověka předtím na cestě vzhůru obohatilo, se odehrává ve třech dnech duchovního života, které zároveň odpovídají velikonocnímu triduu – Kristově smrti, pohřbu a zmrtvýchvstání, a zároveň třem etapám dějin spásy. Fascinující je zde mi-

mo jiné Hugonův smysl jednak pro krásu stvořeného včetně přírody, jednak pro boží humor. Touto parafrází obsahu Hugonova spisu, již podávám, jak musím přiznat, i na základě překladatelčiny úvodní studie, chci upozornit na to, o čem mne definitivní platností tato knížka, budující odvážné teologické *strukтуры*, přesvědčila: totiž že dogmata, jak je formulovala a jak s nimi pracovala středověká teologie, nejsou ani svaté obrázky pro negramotné laiky ani samoučelné a koneckonců bezobsažné hříčky, jak bývá vytýkáno v souvislosti s onou kvestií o andělech na špičce Jehly, nýbrž že jsou to, jak jsem si s potěšením přečetla u C. G. Junga, „*duchovní struktury* nejvyšší krásy a podivuhodného smyslu“.

Poslední nově vyšlá knížka, o níž se v tomto přehledu nových edičních počínů zmíním už jen stručně, je v olomouckém dominikánském Krystalu v edici *Thesaurus* vydaný spisek **Svatý Bonaventura, Putování mysli do Boha**. Text Bonaventurova nejznámějšího spisu s latinským titulem „*Itinerarium mentis ad Deum*“ zde přeložil docent olomoucké Cyrilometodějské teologické fakulty, františkán Ctirad Václav Pospíšil, jehož úvodní studie, týkající se života, díla a významu Jana Fidanzy, zvaného Bonaventura, jednoho z předních teologů františkánské mystiky 13. století, a podávající výklad Bonaventurova *Itineraria*, zabírá plnou polovinu publikace. I zde, podobně jako v díle Hugona ze sv. Viktora, lidská duše putuje vzhůru a pak kruhovým pohybem od Krista a vlastně již s Kristem (následováním Krista) zpět k pozemskému životu, odtud pak definitivně opět „*in Deum*“. I tento dominikánský teolog – komentátor a překladatel – vypracoval velmi

dobrý poznámkový aparát a pracoval s novou a nejnovější literaturou, avšak některé jeho soudy a hodnocení jsou možná příliš jednoznačné a poněkud přímočaré (jeví se to tak čtenáři třeba ve srovnání s výklady Josefa Piepera o týchž událostech, o nichž zde pojednává Pospíšil – spor žebravých řádů a světského kléru na pařížské univerzitě po polovině 13. století, teologie dějin Gioacchina da Fiore, spory o původní františkánskou observanci). – V předmluvě k této překladové edici postrádám také poukaz k tomu, že veliký vliv

měla františkánská spiritualita vůbec a Bonaventurovo dílo zvláště na zbožnost, teologii a reformní myšlení českého středověku (Tomáš ze Štítného, ale i Hus).

Všem edičním řadám, které začínají tak, jak jsem právě popsala, a které všichni medievisté a snad nejen oni s nadšením vítají, přeji, aby měli stále editory, překladatele, komentátory, autory – i lačné publikum. Aby vydržely a aby se středověk, který je temný spíše než sám o sobě prostě proto, že se o něm stále málo ví, dostal do ostřejšího světla.

Jana Nechutová

VYVÝŠENÍ SYNA ČLOVĚKA

Jan Štefan, Vyvýšení Syna člověka, Praha 1998.

Ze sbírky kázání svého „poněkud nezbedného žáka“, jak autor sám sebe v osobním věnování označil – snad tím nepřekročuji mez osobní intimity – má praktický teolog radost. Důležité eschatologické dění v našem světě probíhá právě v kázáních. Štefan, ač systematick, volí „dobrou stránku“ svým důrazem na Slovo. V našem kulturním prostředí, jak se přesvědčuji v jednáních na univerzitě, se kázání podceňují.

Autor volí pro neděle postní a (po)velikonoční perikopy z Janova evangelia v kontinuálním čtení. Zpracovává je ve formě homilie, kterou kdysi Barth společně s Thurneysenem prohlásili za jedinou textu přiměřenou formu kázání. (Na stará kolena se však Barth toho nedržel.) Kázání, jak to má být, nemají žádné nadpisy. Tématem je text. Vedle textu kázání jsou pečlivě vybrána další dvě čtení, vztahující se k evangeliu.

Autor pracuje s různými překlady, Kralický se na některých místech přichází ke slovu. Autor užil komentářů, avšak jejich učeností svá kázání nepřetížil.

V pozadí kázání je kerygma „janovského Ježíše“, zvěst o spásném dění, které vrcholí ve smrti a vzkříšení a tvoří masivní dějinný zářez, jehož hloubku a dosah Štefan dovede vystihnout v několika lapidárních slovech. „Kamenná deska zahrazující vstup do hrobky je odsunuta, padl předěl dělicí mrtvého od živých a živé od mrtvého. Co je proti tomu pád berlínské zdi?“ (s. 38). Dění spásy je realitou. „Naše víra není bezpředmětná ... je odpovědí na spatřené Boží stopy v našich životech, na znamení přítomnosti Vzkříšeného v našem světě. Spatřili jsme a uvěřili.“ (s. 41). Jakýkoli doketismus je nepřijatelný.

Pro pochopení Štefanových kázání je důležité si uvědomit, že se dějí ve

„svátostném prostoru“, že jsou pronešena ve shromážděních s vysluhováním večeře Páně, což autor pokládá za jediné oprávněnou formu i evangelických bohoslužeb. Do svátostného shromáždění nás vedle kázání uvádí slovo milosti a výběr písní, což autor cituje v závěru. Slovo milosti příhodně volené jako proprium de lectione je jako koncentrovaná zvěst evangelia pro autora zřejmě velice podstatná část shromáždění. Pokud jde o písně, jsou pro začátek voleny žalmy, stejné pro několik po sobě následujících nedělí (zřejmě proto, aby se do nich sbor vezpíval), další písně využívají bratrského písněového pokladu (Lukáš, Augusta), navzdory Štefanově zdrženlivosti vůči teologii Jednoty. Pro vysluhování večeře Páně je – posuzují-li údaje v knize dobře – volena píseň Husova (Jezu Kriste, štědrý kněže) pro období postní, písně obsahující Hallelujah (Evang. zpěvník 342, 343) pro neděle velikonoční. V obou případech jde o písně soustředěné na Kristovo vykupitelské dílo, nikoli na obecnství, což je teologicky na místě, i když přidání písně s tématem radostného obecnství bych nevykloučoval.

Zdaleka jsem nevyčerpal přednosti knížky, na jejíž přední straně je obraz smířčího kříže u Stebna, který tak viditelně zvěstuje její obsah. K umění a k překvapivě jadrným formulacím má autor, jak by se dalo ilustrovat řadou příkladů, velice blízko. V závěru se pokusím formulovat několik otázek, které plynou z toho, že tu máme před sebou kázání v rámci bohoslužeb s vysluhováním večeře Páně. První otázka mající opodstatnění v dějinách liturgie je, zda vyvrcholení bohoslužeb večeří Páně neodkáže kázání na rovinu katechetickou či dokonce morální. To se nepochybně v dě-

jinách stalo, kázání a moralizování se stalo synonymem. To rozhodně není případ Štefanův. I když je v kázáních patrná určitá katechizující historizace a psychologizace „janovského Ježíše“ a postav kolem něho, je to vše překryto základní zvěstí kříže a vzkříšení, zasaženo do spásného Božího dění, což je exegeticky nejhlubší dimenze zvěstně tak mnohodimensionálních janovských perikop.

Další otázka je obdobná. Jestliže je těžištěm večeře Páně se slovem milosti, nepřenáší se tak pastýřský aspekt kázání do svátosti a neomezuje se na ni? Ch. Moller vyslovil požadavek kázat pastoračně (seelsorgerlich). V kázáních najdeme pastorační motivy zvěstující svrchovanou Boží milost. „Pokoj vám, dobrým i špatným křesťanům, vám, kteří jste zůstali věrní, i vám, kteří jste v zkouškách neobstáli. Pokoj vám, kteří jste na svá bedra vzali dílo smíření.“ (s. 48). Jsme zcela v současnosti devadesátých let, tedy v pastoračním kontextu a zároveň zcela ve věčném evangeliu. Slovu, tedy v textu. Dějinná pastorační situace ani starosti jednotlivců nejsou tématem kázání, i když jsou v nich přítomny.

Konečně mě napadá otázka nad charakterem večeře Páně, v postu výrazně kajícím, o velikonočních výrazně radostném. Štefan se tu drží západní tradice, která v adventu a postu nezpívá hallelujah. Utrpení Kristovo v ní má své místo, často ne novozákonně zcela legitimní, je-li pochopeno jako motiv soucitu, který ve svých pašijích rozpracovává autorem nejednou zmíněný S. Bach. Východní tradice zvolila za normu všech nedělí neděle velikonoční, voskresenjeje. Zatím mi není jasno, zda post Christum natum je možno vidět mezi slavením

večeře Páně v postu a ve velikonočních nedělích tak velký rozdíl. Vždyť i v postě slavíme večeři Páně se Vzkříšeným na

základě jeho vítězství, a to je radost, která zní osvobodivě ze Štefanových kázání.

Josef Smolík

VYKROČENÍ KE SVĚTOVÉMU ÉTOSU?

Hans Küng, Karl-Josef Kuschel, Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace parlamentu světových náboženství. CDK, Brno 1997, 89 stran.

Letos sedmdesátiletý profesor teologie Hans Küng se již od let Druhého vatikánského koncilu věnuje otázkám vztahu křesťanství k velkým světovým náboženstvím, v posledních letech stále intenzivněji, přičemž dochází k závěru, že sjednocující se svět nutně potřebuje společný étos, má-li přežít.

Toto své přesvědčení formuloval a zdůvodnil Küng v již ve studii „Světový étos. Projekt“ (česky Archa, Zlín 1992, recenze např. Protestant 10/1993). *Prohlášení ke světovému étosu* je výsledkem zajímavého a odvážného kroku směrem k uskutečňování myšlenky na světový étos. Na přelomu srpna a září 1993 se konal v Chicagu *Parlament světových náboženství*. Toto shromáždění se uskutečnilo v návaznosti na podobnou událost před sto lety a jedním z cílů bylo přijmout zde prohlášení ke světovému étosu, které by bylo určitou paralelou ke Všeobecné deklaraci lidských práv.

Knížka, která se k nám pění brněnského nakladatelství CDK dostává, obsahuje text této deklarace a dvě průvodní studie. Prof. Küng (*Historie, smysl a metoda Prohlášení ke světovému étosu*) podává podrobnou zprávu o tom, jak vznikl text Prohlášení, oč v něm jde, co se od něj očekává a co od něj naopak

očekávat nelze. Jeho spolupracovník K.-J. Kuschel potom popisuje historii vzniku i samotný průběh chicagské konference (*Parlament světových náboženství 1893/1993*).

Prohlášení nejprve zdůvodňuje potřebu světového étosu a odpovědnost nábožensky a duchovně orientovaných lidí (s. 14). Nejde o vytváření žádné všeobjímající ideologie či jednotného náboženství. Jde o „základní konsensus ve vztahu k existujícím závazným hodnotám, neměnným měřítkem hodnot a základním osobním postojem“ (s. 16). Ve druhé části je formulován základní požadavek: s každým člověkem se musí jednat lidsky, respektovat a chránit důstojnost. Jinak řečeno, jedne s druhými tak, jak chceš aby jednali s tebou. Třetí část prohlášení, nejobsáhlejší, je postavena na čtyřech základních principech, které odpovídají přibližně šestému až devátému přikázání Desatera. Nenásilí a úcta ke všemu živému (Nezabiješ!), solidarita a spravedlivé hospodářské uspořádání (Nepokradeš!), tolerance a život v pravdě (Nelži!), a konečně rovnoprávnost a partnerství muže a ženy (Nezcizoložíš!).

Závěrečná část je výzvou ke změně smýšlení: „Přimlouváme se za individuální a kolektivní obrat vědomí, za

probuzení našich spirituálních sil prostřednictvím reflexe, meditace, modlitby a pozitivního myšlení, za obrácení srdce. Společně budeme moci přenášet hory!" (s. 27).

K celému projektu je právem možno zaujmout skeptický postoj, a to teologicky i z praktického hlediska. Především, zvláště jako protestanté, si uvědomujeme, že celý odvážný plán je postaven na lidské dobré vůli, duchovních schopnostech a úsilí. Tedy na člověku, jehož hřích se vždycky a všude zhoubně prosadí a hodnoty po léta a desítky let pracně budované dokáže smést v řádu hodin. Je možno očekávat, že se podaří projekt, který dává základní zakotvení života ve vztahu k Bohu do závorky a vyzdvihuje jen praktické důsledky, které z tohoto života mají plynout? Druhá námitka může směřovat ke značně nevyváženému sboru signatářů, kde najdeme zastoupení značně reprezentativní

i naprosto bizarní, církve, svazy církví a náboženské školy vedle obskurních skupinek (s. 28–30 a 80nn). Jde tedy o vykročení k novému étosu, nebo o blouznivou vizi, která nemá naději na uskutečnění?

Na obě námitky však existuje odzbrojující argument. Potřebuje-li svět nový étos, život pravdivější, poctivější, spravedlivější a tolerantnější, nemáme se o to pokoušet? Nemáme ukazovat k duchovnímu rozměru a mravnímu základu lidské existence? A pokud jsme jako křesťané skeptičtí k obecně náboženskému základu, nemáme být živým svědectvím, že existuje pravý základ ke skutečně lidskému životu? *Prohlášení ke světovému étosu* je čtení zajímavé a pro mnohé jistě provokativní, je však navýsost potřebné. Ukazuje na úkol, jemuž není dost dobře možné dále uhýbat: pochopit a přijmout rozšíření naší odpovědnosti na celý svět.

Jindřich Halama, Jr.

NETRADIČNÍ NÁBOŽENSTVÍ

Zdeněk Vojtíšek, Netradiční náboženství u nás. Dingir, Praha 1998, 141 stran.

Knihu o 141 stranách a obrazové příloze s portréty 16 náboženských osobností vydalo nakladatelství Dingir v r. 1998. Její autor PhDr. Zdeněk Vojtíšek, *1963, je zakládající člen a mluvčí Společnosti pro studium sekt a nových náboženských směrů, která je v naší současné a jmenovitě křesťanské veřejnosti dobře známa z řady publikací a akcí. Členové této společnosti už vydali několik knih podobného obsahu i rozsahu; pokud však mohu soudit a pokud jsem se s nimi setkal, zdá se mi Vojtíšekova kniha

nejzdařilejší a nejzralejší. Začíná krátkou předmluvou, kde vymezuje tematiku, vysvětluje obtíže při přepisu cizích jmen a děkuje za podporu ze strany čtyř přátel a významných členů Společnosti, doc. Novotnému, MUDr. Remešovi, doc. Štampachovi a Miloši Mrázkovi.

Celá kniha je rozdělena do pěti větších kapitol. V první, nazvané „Naše současná náboženská scéna“, se probírá křesťanství a jeho tradiční typy, katolíci, pravoslavní a protestanti včetně svých podskupin, a dále dvě hnutí, letniční

a ekumenické. Judaismus je zmíněn jen krátce, podobně jako islám, hinduismus a buddhismus. Důležité je, že jsou tu i zcela čerstvé údaje i z naší republiky. Nedlouhý, ale bedlivě promyšlený je oddíl o esoterismu a o hnutí Nového věku (New Age). Krátce jsou zmíněny i skupiny na pomezí náboženství jako např. scientologové. Cenné jsou informace v poslední stati této kapitoly o postavení náboženských společností v České republice.

Druhá kapitola se zabývá otázkou sekt; autor obezřetně píše „tzv. sekt“. Je si vědom obtíží s definováním sekty a určením jejích hranic. Proto se soustřeďuje především na chování sekty. Je tu řada rysů: autoritářství, které odnímá břemeno rozhodování, důraz na extatické stavy a užívání psychické manipulace. Další rysy jsou utajování, výlučnost a věroučný fundamentalismus, vedoucí k tuhému, zákonickému způsobu života, plného stereotypů a směřujícího do izolace. Další stať této kapitoly popisuje už některé konkrétní sekty a jejich projevy. Pak je tu oddíl o nebezpečí sekt: od závislosti a deformace rodiny až po kriminální činy a hromadné sebevraždy.

Třetí kapitola „Některé netradiční náboženské směry“ začíná antroposofií, pak následuje skupina bhagwanovců, mormoni, Církev sjednocení čili múnovci, hnutí grálu, hnutí Hare Krišna, hnutí víry čili prosperity, Imanuelité, česká odnož hnutí grálu. Konečně je tu i jóga, ovšem v interpretaci, kterou jí dodal Ind Paramhansa svámí Mahéšvaránanda. Pak je stručně, ale obsažně popsána Bergova Rodina čili komunita Božích dětí, esoterní Rosikrucijáni, Sahaja joga, Satanisté, Scientologická církev, hnutí Sri Chinmoy, Svědkové Jehovovi, Transcendentální meditace, Víra Bahai a ko-

nečně zenový buddhismus. Tato kapitola je svým způsobem jádrem knihy, přináší velké množství cenných a zřejmě velmi přesných informací.

Čtvrtá kapitola je celá věnována hnutí Nového věku čili New Age. Autor knihy má asi pravdu, když právě tento náboženský proud považuje dnes za zvláště významný. Zrcadlí totiž nehlouběji změny v nynějším ovzduší, které konzervativní proudy berou na vědomí jen málo. Analyzuje se tu důkladně celá řada rysů tohoto proudu, jeho inspirativní zdroje i hlavní představitelé. S tímto proudem souvisí i současný rozvoj alternativní medicíny a alternativní psychologie, která zvláštním způsobem oscilují na pomezí vědy a víry.

Pátá kapitola má název: Orientace na současné náboženské scéně. Nejzávažnější je naučit se rozlišovat. Aby to bylo možné, je třeba bránit právo na informace, na individuální víru i na racionální analýzu. Někdo rozlišovat neumí, ještě horší však je, když někdo už rozlišovat nechce a odmítá kritický rozhovor. Kniha končí nepřímou výzvou k toleranci i k tomu, abychom tam, kde není možný rozhovor, vycházeli vstříc vlastním příkladem.

Je tu dále několik příloh: Předně vybraná dostupná studijní literatura k jednotlivým tématům, obsahující bibliografické údaje o dvanácti knihách v češtině, dále použitá literatura a zvláště důkladný rejstřík. Zajímavým obohacením knihy jsou obrazové přílohy. Je to šestnáct portrétů zakladatelů současných náboženských skupin či sekt.

K hodnocení jen stručně: Je to výborná kniha, přehledná a velmi informativní, střídavá a bez jakékoli stopy propagandistického podbízení. Že pohled autora zůstává v kritickém odstupu od

popisovaných jevů, lze jen uvítat. Křesťanské stanovisko autora zůstává v pozadí a projevuje se především nepřímou, zdrženlivostí a hotovostí k rozhovoru a tím, že autor nikde neupadá do pateticky krátkozrakých odsudků, jimiž dří-

vější generace křesťanů neblaze prosluly. Odvažuji se shrnout: Je to nejlepší kniha tohoto druhu, která zatím u nás vyšla. Bylo by dobře, kdyby se třeba i jako učebnice dostala do rukou co největšího počtu zvláště mladých lidí.

Jan Heller

HŘÍCH A ZLO

Ted Peters, Sin. Radical Evil in Soul and Society (Hřích. Základní zlo v duši člověka a ve společnosti). Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1994, 338 stran.

Ted Peters je profesorem systematické teologie na Pacifickém luterském semináři a na vysoké teologické škole v Berkeley. Z titulů, které profesor Peters napsal, uvádím: *God—the World's Future: Systematic Theology for a Post-modern Era* a *Cosmos as Creation: Theology and Science in Consonance*.

K práci na knize o hříchu podnítily autora konkrétní zprávy o znesvěcení kostelů, nezvěstných dětech a kniha o dívce, jež údajně vyrostla mezi satanisty. Co s hříchem? Autor podotýká, že současní teologové klasických protestantských církví a církve římskokatolické jako by ztratili schopnost hovořit o tématu hříchu; vytratil se i zájem zkoumat, co se děje, jaké pochody probíhají v duši člověka. A právě to je záměrem profesora Peterse: Poukázat a prohloubit naše pochopení dynamiky hříchu, jak se odráží v naší zkušenosti. V úvodní kapitole autor rozebírá ne-nové, ale stále důležité otázky související s hříchem: pocity viny, smysl morálních příkazů a nařízení, zda existuje Satan jako duchovní bytost, jak je to s prvotním (dědičným) hříchem atd. Hřích je defino-

ván nejen jako skutek, ale jako stav odcizení člověka od Boha (zde autor čerpá z díla P. Tillicha). Hřích představuje stav, kdy nedůvěřujeme Bohu. Spolu s R. Niebuhrem autor říká, že hřích je naše nechota vyznat, že jsme Bohem stvořeni a závislí na jeho milosti. K hříchu patří také to, že zapíráme pravdu, své nedobré, nečisté motivy a činy (9). Onu dynamiku hříchu Peters vykresluje pomocí jakési pyramidy sedmi stupňů, přičemž každý z nich vystihuje určitý stav, vlastnost nebo postoj člověka. Těmito stupni jsou: úzkost, nevěra, pýcha, žádost, sebeospravedlnování, krutost a rouhání. Cesta k radikálnímu zlu však nemusí probíhat v uvedeném pořadí. Tyto stupně představují komponenty hříchu a každému z nich je věnována jedna kapitola.

ÚZKOST (*Anxiety*). Strach, že něco ztratíme, dostatek životního prostoru, čas, svou budoucnost. Bojíme se smrti. Úzkost je syndromem ohrožení našeho sociálního nebo fyzického života. V takových situacích ohrožení člověk i zaútočí na ty, kdo ho obklopují. Autor připomíná tvrzení psychologa E. Bec-

keru z knihy *Escape from Evil*, že zlo prýští z vědomí naší smrtelnosti a naší reakce na tento fakt (51). Člověk se snaží uzmout (pomocí násilí) životní sílu jiných, aby upevnil svou. V pozadí takového jednání stojí mylná víra, domněnka, že život lze přenést z jednoho člověka na druhého. Úzkost, která je známkou našeho odloučení od Boha, představuje živnou půdu pro hříchy, ale i přfležitost k víře, k návratu.

NEVĚRA (*Unfaith*). Nedostatek důvěry v Boha vede k nedůvěře k lidem, a tak k nedostatečné lásce. Schází-li nám důvěra v ostatní lidi, snažíme se omezit jejich existenci prostřednictvím manipulace, necitlivosti, zrady a násilí. Těžkými zločinci se často stávají lidé, kteří nikdy s nikým nebyli ve vztahu důvěry, zejména v dětství. K tomu, abychom poznali, co to důvěra je a v rámci ní jednali, je nezbytné, abychom my sami byli nejprve obdařeni důvěrou a láskou jiné osoby (69). Bůh nás jako první přijímá, i když jsme nepřijatelní (Tillich). Díky této milosti může být naše důvěra znovu obnovena.

PÝCHA (*Pride*) stála už ve středověku jako první v seznamu smrtelných hříchů. Profesor Peters však už na počátku této kapitoly klade otázku, zda existuje i nějaká pozitivní pýcha napomáhající našemu duševnímu zdraví. V klasickém (Augustinově) chápání pýcha znamená sebevyvýšení, sebezbožštění člověka, který sleduje více své osobní oblíbené cíle než cíle Boží. Pyšný člověk nebere na vědomí svou omezenost, své hranice. S pýchou souvisí i modlářství. Pýcha staví na iluzi nezávislosti, pyšný člověk se neizoluje pouze od Boha, ale i od společenství svých bližních. Pýcha se pak projevuje v narcismu, individualismu, rasismu,

nacionalismu, v diskriminaci žen, homosexuálů, lesbiček atd. Problém však nespočívá v samotném lidském „já“, nýbrž v jeho soběstřednosti. A spasení tkví v tom, že se centrem života duše člověka stane Bůh (121).

ŽÁDOST (*Concupiscence*), jejímž novozákonním ekvivalentem je „*epithymis*“, figuruje také ve středověkých seznamech smrtelných hříchů. Žádost je vášnivá, chorobná touha něco mít, vlastnit, taková touha, jež člověka pohlcuje a vytlačuje z jeho obzoru lásku k Bohu a bližním. Člověka vede vidina požitku a iluze, že mít znamená být. Žádost je překroucení lásky, žádost zaměňuje prostředky a cíle a preferuje věci podřadnější na úkor cílů vyšších, takže člověk duchovně klesá (136). Žádost se projevuje v touze po moci v ekologických i ekonomických hříších, ve všelikém konzumentství. Žádost se tradičně, zásluhou Augustina, spojuje s pohlavní touhou. V tomto ohledu Peters upřesňuje (138), že Augustin nenazývá hříšným tělo své milenky ani pohlavní styk jako takový, nýbrž to, že byl pohlčován touto touhou.

SEBEOSPRAVEDLŇOVÁNÍ (*Self-Justification*) spočívá v tom, že konstruujeme lži, které nás ztotožňují s dobrem, ostatní lidi pak umísťujeme na stranu zla, stávají se tak našimi obětními beránky. Snažíme se tedy ukrást hodnotu dobra pro sebe osobně, pro skupinu, či ideologii, k níž se hlásíme. Autor uvádí případy (166–168), kdy se lidé dopustili vraždy a pak vysvětlovali, že to udělali ve jménu nějakého vyššího dobra. Sebeospravedlňování se však vyskytuje i u vysoce morálních osob, kde to vede k pokrytectví. Kapitola končí poukazem na význam ospravedlnění z víry.

KRUTOST (*Cruelty*). Vědomé působení tělesné, duševní či duchovní bolesti někomu slabšímu. Krutá osoba se těší z toho, když její oběť trpí. Krutosti se dopouštějí i děti při týrání zvířat. Němečtí lékaři v koncentračních táborech prováděli pokusy na lidech. Výlučně se soustředili na technickou stránku výkonu, ne na stránku etickou. Došlo u nich k jakémusi rozdělení osobnosti. Dočítáme se rovněž o sadismu, hédonismu a o snaze převrátit hodnotový systém vzhůru nohama, což už vede k poslednímu a nejhoršímu stupni hříchu a zla, k rouhání.

ROUHÁNÍ (*Blasphemy*) má dvě podoby. V té první, subtilnější, jde o to, že hovoříme o Bohu, abychom zakryli své zlo za plášť spravedlnosti. V druhém případě dochází k otevřenému zneužívání pojmu Boží lásky, milosti a spasení tak, aby jich lidé nemohli dosáhnout, aby přístup k nim byl zatazen. Následuje samozřejmě pojednání o satanismu, pekelném království; autor věnuje pozornost diskusi o satanismu, která v USA probíhá. Ta má tři zdroje: satanistické hnutí, antisatanistické hnutí a antiantisatanistické hnutí. Ze shrnutí této diskuse však (trochu překvapivě) vychází, že ačkoliv se o satanismu píše hrůzostrašné příběhy, faktických a jasných důkazů je velmi málo, jsou-li nějaké. Ale to nezmenšuje skutečnost, že ke zneužívání symbolů Boží dobroty dochází.

V předposlední (deváté) kapitole nazvané „Odpuštění: milost, láska a nedokončená záležitost“ (*Forgiveness: Grace, Love and Unfinished Business*) se autor zabývá tím, jak řešit problém hříchu. Hovoří o významu zákona (příkazů a zákazů), poté se věnuje mnohem více

prostoru milosti, odpuštění, víře i duchovnímu růstu. Dále přichází na řadu *theodicea*, přírodní zlo a otázka, jak chápat Satana.

Poslední kapitola pojednává o kontroverzním a aktuálním tématu, zda je hřích geneticky podmíněn a jestliže ano, jak to ovlivňuje naši svobodnou vůli, odpovědnost a naši odsouditelnost. Existuje „gen hříchu“? Peters nám opět podává přehled o diskusi, jež na toto téma v USA probíhala a probíhá. Názor, že veškeré naše chování je geneticky zakódováno a že geny můžou za všechno, vychází od popularizátorů vědy. Odborníci zdůrazňují význam prostředí, které nás obklopuje a ovlivňuje. Stále zůstává otázka, zda jsme zproštěni morální odpovědnosti za to, co zdědíme a zda to, co zdědíme determinuje to kým jsme a co děláme.

Kniha ukazuje hřích jako problém do očí bijící i subtilní, problém velmi široký, prorůstající veskrze naše bytí, jednotlivce, skupiny, lidstvo, a to v perspektivě dneška i dějin. Autor zdůrazňuje význam odpovědnosti každého člověka i skupin a častokrát, velmi pastoračním způsobem, poukazuje na osvobozující Boží milost, která vždy poskytuje šanci ke změně i k lepší budoucnosti a věčnosti. Věčnost vstupuje do naší časnosti ve formě odpuštění a zaslíbení vzkříšení z mrtvých (293).

Kniha obsahuje mnoho hlubokých postřehů, dotýká se mnoha problémů, které však spíše mapuje, než plně rozvádí. V tomto směru mohla být kniha celkově rozsáhlejší, téma hříchu je skutečně široké. Autor uvádí mnoho ilustrujících příkladů, což je velmi zajímavé a poučné, ale někdy na úkor kompaktности výkladu.

HUGO ZE SV. VIKTORA

Hugo ze sv. Viktora, De tribus diebus – O třech dnech, přel. L. Karfíková, Oikúmené, Praha 1997, 183 stran, cena neudána.

Vydala Oikúmené jako první svazek Knihovny středověké tradice. Přeložila, úvodní studii napsala a poznámkami opatřila Lenka Karfíková. Praha 1997, 183 stran. Cena neudána.

Dr. L. Karfíková, odbornice na patristiku a středověkou teologii, nás v poslední době podarovala už několika velmi zdařilými pracemi z patristiky i scholastiky i edicemi významných děl těchto období. Tentokrát nám předkládá pečlivou bilingvu (latinsky a česky) Hugonova spisu *De tribus diebus*, který – jak editorka poznamenává – býval chápán jako první středověké dílo věnované estetice. Jeho autor, zemřelý 1141, byl jedním z hlavních představitelů „renesance XII. stol.“ a působil jako učitel ve svatoviktorském opatství augustiniánů kanovníků u Paříže. Tíhl k mystice a spojoval augustinovské dědictví s myšlením Dionysia Areopagity.

Za titulním listem knihy najde čtenář hned dvoustránkový přehledný obsah a po něm důkladnou studii – rozbor Hugonova díla z pera překladatelky a editorky Dr. Karfíkové. Zabírá strany 7–50. Je velmi bohatě dokumentován odkazy na literaturu; tak např. hned první strana má 3 řádky textu a 29 řádek (petitem) odkazů na literaturu. Druhá strana má 8 řádek textu a 29 řádek odkazů, třetí strana opět 8 řádek textu a 29 řádek odkazů. Za tím je ovšem obrovská píle, vynikající rozhled po literatuře v celosvětovém měřítku a zároveň i nadhled, který si tím vším nedá zastínit výhled k podstatě věci. Nejdřív je tu souhrn toho, co víme o magistru Hugonovi

a jak jej lze zařadit do teologických proudů jeho času. Pak tu najdeme zajímavě napsanou, pronikavou a hutnou analýzu Hugonova spisu *O třech dnech* i jeho metody – cesty skrze viditelné k neviditelnému. Dále se autorka zamýšlí nad Hugonovým pojetím Trojice, které pohotově srovnává s dalšími patristickými koncepcemi, a konečně se věnuje Hugonově představě přírody. Závažná je mu při tom myšlenka mikrokosmu a makrokosmu: Důmyslná struktura velkého celku, kosmu, se opakuje v malém celku, lidském těle, ale i v jeho částech, chápaných jako uzavřené celky: kupř. v lidské ruce nebo tváři. Dovíkáme se tu i o předchůdcích a jiných zastáncích této myšlenky.

Pak přijde vlastní stať, latinsko-česká bilingua, zabírající strany 52–119. Původ zde otištěného latinského textu vysvětluje „Ediční poznámka“ na str. 158, k níž jsou připojeny i emendace. Český překlad je vzorný, pečlivý a přesný, srozumitelný a plynulý. Nenašel jsem nic, co by bylo možno vytknout.

K obsahu: V díle *De tribus diebus* chce Hugo vést pozorováním světa k Bohu. Analogia entis, intuitivně vnímaná, je tedy jakousi vnitřní páteří Hugonova díla. Nezměrnost, krása i užitečnost stvoření ukazují moc, moudrost a dobrotivost Stvořitele. Z nich vychází racionální pohyb, který je cestou k jejich jedinému i trojímu tvůrci. Dále Hugo ve své knize analyzuje lidskou mysl jako obraz trojjediného Boha. Na tom pak staví a propracovává své učení o Trojici. Člověk má v sobě tři složky: mysl,

intelekt a lásku. Z myslí se rodí intelekt, z těch obou pak vzhází láska. Podobně v Trojici je Otec, moudrost – Syn a láska – Duch. Otec miluje své dílo pro svou moudrost, tedy pro Syna, Duch je pak vzájemnost vnitřní lásky. Člověk, kterému se to vše otevírá, se má připodobnit Synu, v němž má Otec zalíbení. – Poslední část Hugonova spisu osvětluje jeho nadpis. Editorka nadepisuje tuto část „Cesta zpět“, to jest cesta návratu od neviditelného k viditelnému. Jiné jsou naše vnější dny a jiné vnitřní. Vnější pomíjejí, vnitřní mohou trvat. Sluncem prvního dne je moc, vztahující se k Otci, sluncem druhého je moudrost, vztahující se k Synu, a sluncem třetího dne je dobrotivost, vztahující se k Duchu svatému. Kristův úděl a jmenovitě jeho velikonoční příběh ukazuje navenek, že i my máme tři vnitřní dny, které dávají světlo naší duši. K prvnímu dni se vztahuje smrt, k druhému pohřeb, k třetímu vzkříšení. První den je bázeň, druhý pravda, třetí láska. Den bázně je den moci, den Otce. Den pravdy je den moudrosti, den Syna. A den lásky je den dobrotivosti, den Ducha svatého. Při následování Krista jde o to, aby i nás napřed Boží moc ve svůj den nechala bázni zemřít vnějším tělesným tužbám, potom aby nás moudrost ve svůj den pohřbila uvnitř ve skrytu kontemplace a konečně aby nás dobrotivost ve svůj den oživila touhou božské lásky a dala nám povstat. – To je zkrácený výťah závěru knihy, který dává zároveň poměrně zřetelně nahlédnout do způsobu myšlení i do teologického obzoru Hugonova.

Po vlastním textu a jeho překladu následují bohaté a podrobné poznámky, zabírající str. 121–158, které zvláště rozebírají pozadí a obdoby Hugonových myšlenek. Uzavírá je na str. 158 již zmíněná ediční poznámka. Pak je tu bibliografie, zase velmi podrobná na dvacet stranách. Má tři části: Předně obecná bibliografie, potom citované prameny a konečně jednostránkový seznam zkratk. Namísto obrazových příloh je tu na složeném čtyřlístu, tedy na osmi stránkách, grafické znázornění Hugonových struktur: Předně plán první části spisu, zachycený třemi grafy po způsobu genealogického rozrodu. Je tu „rozrod“ moci, moudrosti a dobrotivosti, zabírající plochu čtyř stran. Na druhé straně složeného listu je graficky znázorněna nejdříve „Cesta k tvůrci na základě jednotlivých druhů pohybu“ a dále (na třetím obrázku) druhy proměnlivosti. Tento graf má téměř podobu fraktálu (byť ovšem nikoli jeho všechny matematicky požadované rysy). Poslední čtvrtý graf zachycuje celkový plán spisu „O třech dnech“ a tím i samo jádro trojiční koncepce Hugonovy ve velmi zřetelné a plastické podobě. Těmito grafy se vydala editorka na novou cestu, která v pozoruhodné zkratce přiblíží čtenáři vnitřní strukturu i myšlenkový postup předloženého díla.

Schází tu jediná věc k úplné dokonalosti: Jmenný rejstřík. Samozřejmě by jeho příprava byla velmi pracná, i kdyby byl pro to vypracován zvláštní program na PC. Nicméně by to tuto výbornou edici ještě zprůhlednilo. Tak se upřímně těšíme na další práce Dr. Karfíkové.

Jan Heller

Rejstřík ročníku IV (1998)

Poznámky, ohlasy

- Pavel Filipi*: Poznámka ke dvěma následujícím textům 5
[Eine Bemerkung zu den folgenden Aufsätzen]
- Pavel Jartym*: Pochybnosti apoštola Pavla 101
[Doubts of the Apostle Paul]

Články

- Ivana Dolejšová* 138
Aplikace hermeneutické, fenomenologické a epistemologické metody
v současné ekumenické teologii
[An Application of the Hermeneutical, Phenomenological
and Epistemological Methods to Contemporary Ecumenical Theology]
- Pavel Filipi* 147
O ospravedlnění ekumenicky
[Rechtfertigungslehre ökumenisch (Zur „Gemeinsamen Erklärung“)]
- Reinhard Frieling* 20
Společenství s papežem, ne pod papežem
[Gemeinschaft mit, nicht unter dem Papst]
- Karol Gábriš* 103
Zdvojenie niektorých udalostí a rečí podľa Skutkov apoštolov
[Verdoppelung einiger Passagen in der Apostelgeschichte]
- František J. Holeček* 54
Istis ultimis temporibus... Husovo drama jako problém relativizace
církvní autority v eschatologickém modelu církve? Podnět k diskusi.
[Istis ultimis temporibus... Das Drama des M. J. Hus als Problem
der Relativierung der kirchlichen Autorität in einem eschatologischen
Kirchenmodel? Eine Anregung zur Diskussion.]
- Igor Kišš* 115
Bol úradník kráľovnej Kandáces Falašom?
[Was the Official of Queen Kandace a Falasha?]
- Otto Hermann Pesch* 7
Služba Petrova nástupce ve 21. století
[Die Petrusdienst im 21. Jahrhundert]
- Jan Roskovec* 32
Problém křtu ve světle Nového zákona
[The Problem of Baptism from the New Testament Perspective]
- Jan Štefan* 159
Evangelica legebantur. Catholica leguntur?

<i>Jan Štefan</i>	77
Proprium de lectione. Několik liturgických zkušeností evangelického faráře t. č. mimo službu [Proprium de lectione. Einige liturgische Erfahrungen des evangelischen Pfarrers, derzeit außer Dienst]	

<i>Jakub S. Trojan</i>	127
Theologie, ekonomie a ekonomika [Theology, Economy and Economics]	

Dokument

Společné prohlášení k učení o ospravedlnění	164
[Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre] [Joint Declaration to the Doctrine of Justification]	

Recenze

J. Gabriel a kol.: Slovník českých filosofů (<i>J. Heller</i>)	175
L. Hejdánek: Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti (<i>J. Kranát</i>)	90
Hugo ze sv. Viktora: De tribus diebus – O třech dnech	189
W. Kasper: Teologie křesťanského manželství (<i>J. Halama, Jr.</i>)	176
H. Küng, K. J. Kuschel: Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace parlamentu světových náboženství (<i>J. Halama, Jr.</i>)	183
J. Mrázek: O kozlech, ovcích a lidech. Ježíšova podobenství podle Matoušova evangelia. (<i>P. Filipi</i>)	88
Nové řady středověkých textů (<i>J. Nechutová</i>)	177
T. Peters: Sin. Radical Evil in Soul and Society (Hřích. Základní zlo v duši člověka a ve společnosti) (<i>M. Říčan</i>)	186
J. Štefan: Vyvýšení Syna člověka (<i>J. Smolík</i>)	181
Z. Vojtíšek: Netradiční náboženství u nás (<i>J. Heller</i>)	184

Práce přijaté a obhájené v roce 1997	95
--	----

I N T E R N E T

Informace o Teologické reflexi a sumáře hlavních článků:

<http://www.etf.cuni.cz/tref.html>

*Úhrady předplatného poukazujte na účet ETF UK u banky
Universal a. s., Lazarská 5, 111 21 Praha 1, č. ú. 5103746/6400,
jako variabilní symbol uveďte své číslo, které je na štítku s adresou.*