

TEOLOGICKÁ REFLEXE

1999

Petr Pokorný *Postmoderní velikonoce
v Novém zákoně*

Jan Milič Lochman *Vzpomínka na Oscara Cullmanna*

David R. Holeton *Liturgická úcta Jana Husa
mimo Čechy
v minulosti a přítomnosti*

Jan Štefan *Barth a „barthiáni“*

Jakub S. Trojan *Kázání na hoře*

Jaroslav Vokoun *Vztah biskupa Jirsíka
k evangelíkům*

1 / 1999

Teologická REFLEXE

1

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

This periodical is indexed in *Religion index one: Periodicals*, the *Index to Book*

Reviews in Religion, *Religion indexes: RIO/RIT/IBRR 1975 – on CD-ROM*,

and the *ATLA Religion Database on CD-ROM*, published by the American

Theological Library Association, 820 Church Street, Evanston, IL 60201-5613

E-mail: atla@atla.com

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

Upozornění pro předplatitele

Úhrady předplatného poukazujte na nový účet **ETF UK u České spořitelny a. s., Vodičkova 9, 111 21 Praha 1, č. ú. 35 3062 457-018/0800**. Jako variabilní symbol pro identifikaci odesílatele uveďte vždy číslo, které je na štítku s adresou.

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

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

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

OBSAH

POZNÁMKA NOTIZ • NOTE

Pavel Filipi: Ekumenismus a český jazyk 5

ČLÁNKY AUFSÄTZE • ARTICLES

Petr Pokorný 7

POSTMODERNÍ VELIKONOCE V NOVÉM ZÁKONĚ

POST-MODERN EASTER IN THE NEW TESTAMENT

Jan Milič Lochman 17

VZPOMÍNKA NA OSCARA CULLMANNA

EINE ERINNERUNG AN OSCAR CULLMANN

David R. Holeton 21

LITURGICKÁ ÚCTA JANA HUSA

MIMO ČECHY V MINULOSTI A PŘÍTOMNOSTI

THE LITURGICAL COMMEMORATION OF JAN HUS ABROAD: PAST AND PRESENT

Jan Štefan 35

BARTH A „BARTHIÁNI“

BARTH UND DIE „BARTHIANER“

Jakub S. Trojan 56

KÁZÁNÍ NA HOŘE

THE SERMON ON THE MOUNT

Jaroslav Vokoun 72

VZTAH BISKUPA JIRSÍKA K EVANGELÍKŮM

POST-MODERN EASTER IN THE NEW TESTAMENT

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

L. Beneš: Rozpravy / Samenspraak 1998	81
J. Heller: Vtělení, vykoupení, církev	84
J. Roskovec: Cesta k christologii očima P. Pokorného	85
P. Filipi: Kompendium liturgického roku	87
J. Nechutová: Od katakomb ke světové církvi	89
J. S. Trojan: Všeobecná morální teologie	91
J. Heller: Sborník K. Nandraskému	93
Práce přijaté a obhájené v roce 1998	95

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

ThDr. Ladislav Beneš, Evangelická teologická fakulta UK,
Černá 9, 115 55 Praha 1

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

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

Prf. ThDr. David R. Holeton, Korunní 69,
130 00 Praha 3-Královské Vinohrady

Prof. ThDr. Jan Milič Lochman, Birmanngasse 14, CH - 4055 Basel

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

Prof. ThDr. Petr Pokorný, Evangelická teologická fakulta UK,
Černá 9, 115 55 Praha 1

Mgr. Jan Roskovec, Za nemocnicí 1159, 282 00 Český Brod

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

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

Mgr. Jaroslav Vokoun, Kostelní 93, 344 01 Domažlice

EKUMENISMUS A ČESKÝ JAZYK

Jako redaktor, a ovšem zejména jako čtenář literatury s ekumenickou tematikou (zvláště literatury překladové), nejednou žasnu nad problémy, které toto téma působí v našem rodném jazyce. Zde je několik námětů k zamyšlení (anebo k nápravě) pro autory a překladatele.

Hned slovo EKUMENA. Zde mají někteří za to, že je třeba psát *ekuména*. Řecký podklad zní *oikúmené*; okolnost, že slabika *me* je v řečtině pod přízvukem nikterak vokál neprodlužuje. Kdybychom se už chtěli v českém užití konformovat s řečtinou, museli bychom logičtěji psát *ekúm-*. Ale počestění koncové slabiky (*-mené* na *-mena*) nás toho zbavuje a my můžeme psát prostě: *ekumena*.

Na jiný problém narazíme při výrazu SVĚTOVÁ / EKUMENICKÁ RADA CÍRKVÍ. Oficiální název zní *World Council of Churches*, tedy jednoznačně: *Světová rada církví*. Je ovšem pravda, že v německých textech byla opuštěna někdejší složenina *Weltkirchenrat* z obavy, aby nevznikl dojem, že jde o „radu světové církve“ (*Weltkirche*) a jen okrajově se udrželo korektní: *Weltrat der Kirchen*; častěji se i oficiálně píše o *Ökumenischer Rat der Kirchen*. Protože v češtině nedorozumění nehrozí, doporučuji jednoznačně v překladech z němčiny užívat oficiálního: „Světová rada církví“ a výraz „Ekumenická rada...“ rezervovat pro místní (národní) rady církví, kde se tak vskutku nazývají.

Pro označení východního křesťanství a církví této tradice má čeština krásné, jednoznačné slovo: PRAVOSLAVÍ (pravoslavné církve); je to slovo také věčně korektní, jak jsem již jinde vyložil, ne-

bot jádrem této tradice je *oslava*. Přesto někteří překladatelé upřednostňují výraz *ortodoxie*, prý z (zbytečné) obavy, aby nevznikl dojem, že míněna je jen „slovanská“ verze východního křesťanství. Slovo „ortodoxie“ (ortodoxní) je nejednoznačné; existuje přece i „ortodoxie“ protestantská, židovská atd. a výraz budí dojem čehosi ztrnulého, koženého. Čtenář nemá být maten: tedy jednoznačně *pravoslaví*.

Věcí konvence bude napříště, jak se vyrovnáme s různými označeními pro KONCIL. I latinská terminologie osciluje mezi *concilium* a *synodus*. V češtině k tomu ještě přistupuje „sněm“ (a u Husa dokonce „sbor“). Za nejschůdnější považují užívat výrazu *koncil* pro koncily povšechné církve – „ekumenické“, ať starocírkevní, ať podle oficiálního seznamu západní církve; pro shromáždění dílčích církví (místní, regionální) pak rezervujeme *synoda* (podle řečtiny) nebo i *synod*.

Narazili jsme na výraz SBOR. V českém evangelickém prostředí se ho užívá pro označení místního společenství (obce), ale už Církve československá husitská se přidržela někdejšího (ve staré Jednotě bratrské jednoznačného) užití, které takto označuje shromaždiště, budovu, v němž se místní společenství (zde: náboženská obec) schází. Slovo (*místní*) *obec* se mi zdá z věcných i jazykových důvodů nejvýstižnější, protože nejméně mate. Nevhodný výraz zde je *kongregace*, převzatý mechanicky z angličtiny; v češtině je neobvyklý a kromě toho se ho v oficiálním názvosloví katolické církve užívá hned pro několik útvarů, jež s místní obcí nemají nic společného.

Obezřetnosti je třeba při výrazu CÍRKEVNÍ SPOLEČENSTVÍ. Může označovat „společenství mezi církvemi“ jako zvláštní model jednoty církví (*Kirchengemeinschaft, church fellowship, communion ecclésiale*). Pak by bylo lépe nahradit adjektivum *církevní* méně ohebnou genitivní vazbou: *společenství církví* (nebo kde třeba: *společenství mezi církvemi*). Důvod je prostý: Oficiální katolické texty užívají již po desetiletí

výrazu *církevní společenství* pro některé (blíže nedefinované) křesťanské útvary, jejichž eklesiální status je nižší a nedovoluje proto, aby byly považovány za „církev“.

Tolik pro tentokrát z dílny redaktory. Časem se můžeme k této problematice vrátit, snad i na základě reakcí či podnětů laskavých čtenářů. Obojí bude vítáno.

Pavel Filipi

TEOLOGICKÝ SBORNÍK č. 1/99

vyšel v březnu t. r. pod titulem „Spása je ze Židů“.

Titulní blok tvoří příspěvky *H. Stöhra, M. Prudkého, J. Hoblíka* z korespondence o židovsko-křesťanských vztazích. Jsou doplněny o komentář k vatikánskému dokumentu o šoa (Clemeno Thoma) a o úvahu židovského myslitele *Jérajaku Leibowicze*.

Provokativní starší text Bonaventury Bouše „Paradox křesťanství“ vesměs souhlasně komentují: *J. Heller, L. Hejdánek, C. V. Pospíšil, J. Hoblík, J. Vokoun, J. Kouzal, J. P. Ordok, J. Spousta*.

Připojeny jsou dokumenty Kairos (č. 1: Jednota a dialog – úkol i dar, č. 2: Neukládejte si poklady na zemi) a návrh ústavy katolické církve.

POSTMODERNÍ VELIKONOCE V NOVÉM ZÁKONĚ

(K výkladu nejstarší christologické a soteriologické tradice)

Petr Pokorný

POST-MODERN EASTER IN THE NEW TESTAMENT A consequential post-modern decomposition of Early Christian confessional formulae revealed a variety of post-Easter expressions of Christian faith. Even the baptismal logion about the death and resurrection of Jesus Christ (cf. Romans 6) is attested as a combination of two principally independent meaningful statements: about his substitutional death (eucharistic tradition) and about his resurrection. However the finding about the variety of Early Christian expressions of faith has also its positive side. They all relate to Jesus and they all try to express his eschatological significance. It follows that Easter faith cannot be interpreted as a consequence of an ideology, it rather reveals that the its origin must have been an event and that the early witnesses tried to verbalize it in various ways, on the basis of older traditions. The proclamation of Jesus' resurrection became the leading one and integrated several of the other expressions. Discussed are the reasons why just this statement played the crucial role.

1. *Ježíš ve špatné společnosti*

„Jestliže Kristus nevstal z mrtvých, pak je naše kázání marné“, říká apoštol Pavel (1Kor 15,14). Velikonoce pro něho byly základním datem víry. Sám sice zdůrazňoval kříž a zástupnou oběť Ježíše, ale chápal to jako správný výklad poselství o vzkříšení. Vzkříšení Ježíšově rozuměl především ve smyslu jeho apokalyptické proklamace – jako zjevení Ježíšovy zachraňující klíčové role před přicházejícím Božím soudem na konci tohoto věku (1 Tes 1,10). Velikonoce mají u něho důsledek jak pro dějinnou, tak pro individuální naději.

Až do sedmdesátých let našeho století se ozývaly jen ojedinělé hlasy, které problematizovaly význam velikonoc pro křesťanskou víru. Jak křesťané, tak i jejich protivníci pokládali velikonoce za základní datum křesťanství, i když je různě interpretovali – od předmětného, mirakulózního výkladu až po existenciální pojetí. Dnes se to všechno relativizuje. Tato relativizace se týká nejen interpretací vzkříšení, ale i pramenů, na kterých je teologická reflexe vybudována. Dosavadní historický konsenzus vychází ze svědectví o zjevení vzkříšeného Ježíše, které tradoval Pavel. Zprávy evangelií o prázdném hrobu považujeme za sekundární narativní přepracování nejstarších

svědectví a mirakulózní představy Petrova evangelia za třetí etapu.¹ Také tento konsensus je dnes někdy kritizován. Poselství o vzkříšení Ježíše se podle Burtona L. Macka rozšířilo teprve pod vlivem apoštola Pavla.² Dominic Crossan se na jedné straně odvolává na představu o stálé platnosti Ježíšových výroků, která byla chápána jako projev jeho nové přítomnosti v církvi, kdežto víru ve vzkříšení připisuje náboženské kreativitě Ježíšových stoupenců. Pod vlivem těchto lidí vzniklo prý Petrovo evangelium a od něho byla odvozena základní struktura Markova pašijního příběhu.³ Gerd Lüdemann, který bere vážněji nezvratné výsledky dosavadního historického bádání, vyvozuje zvěst o vzkříšení z pocitu viny Ježíšových učedníků. Ten vzbudil halucinaci, v které se odrazila všeobecná lidská touha po překonání smrti.⁴ Lüdemann jakoby nevěděl o tom, jak Pavel v 1 Tes 4 musel své křesťanské čtenáře přesvědčovat, že Ježíšovo vzkříšení zakládá také jejich osobní naději.

Nechtěl bych v takových hypotézách vidět jen důkaz úpadku kritického bádání. Patří totiž k nové vlně zájmu o Ježíše Nazaretského, která zasáhla i nekřesťanské intelektuální vrstvy. Religionisté, psychologové, literární kritici a umělci se začali opět zajímat o Ježíše. To je nový průnik Ježíše do postmoderní společnosti. Ježíše vykládají jednostranně a vědomě proti tradici, takže jeho obraz je zkreslen. Krátce: ocitl se opět – z našeho hlediska – ve špatné společnosti. To se mu přihodilo už během jeho pozemského života – a přesto se takovým okolím nikdy nenechal určovat. Nemusíme mít o něj strach. Nebudeme proto ztrácet čas polemikami s jednotlivými jednoznačně chybnými soudy a módním zlehčováním křesťanské tradice. Můžeme ostatně odkázat na polemiku jiných,⁵ ale zároveň je naší povinností vzít vážně naléhavý záměr těchto hypotézami nešetřících badatelů a věcně jej analyzovat.

2. Důsledná dekompozice

Derridův dekonstruktivismus si mé srdce nezískal, ale dekompozice makrotextu se mi zdá být metodou užitečnou.

Už v roce 1971 rekonstruoval Helmut Köster a James M. Robinson některé christologické koncepty, které mohly nezávisle vyjadřovat Ježíšův význam, a které se liší od christologie reprezentované formulí víry z 1 Kor

¹ Jako klasické reprezentanty tří různých proudů bádání, kteří se v těchto závěrech shodli, jmenuji: G. H. C. Macgregor, *The Growth of the Resurrection Faith*, ExT 50 (1929), 217–220. 280–28; H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, 1956; X. Leon-Dufour, *Resurrection de Jésus et message pascal*, 1971.

² *A Myth of Innocence*, 1988, 98.

15,3b–5.⁶ Především to byla christologie Ježíše jako stále platné pravdy (Q, Tomášovo evangelium) a christologie Božího syna jako divotvorce. Jako relativizace velikonočního poselství to byl pro některé kritiky církve vítaný objev. A přesto se musíme dát cestou ještě konsekventnější dekompozice a jejího ještě věcnějšího výkladu. Jen takový postup může působit jako skutečné oživení a katarze.

2.1. *Christologie zástupné smrti*

Konsekventnější dekompozice je z mého pohledu ta, která kriticky zkoumá nejen makrotexty, nýbrž i integritu starší části tradice, o kterou se opírají. Zkoumáme-li z tohoto hlediska významnou a v době apoštola Pavla ekumenicky známou formuli víry z 1Kor 15,3b–5, vidíme, že věta „Kristus zemřel (dal svoje tělo, prolil svou krev) za nás (za naše hříchy, za hříšníky, za všechny)“ (srv. Mk 10,45) je samostatným a ze svého hlediska dostačujícím (autosémantickým) výrazem Ježíšova významu, který měl své místo („Sitz im Leben“) v liturgické tradici večeře Páně. Vychází z metafory oběti izraelském pojetí. Oběť umožňovala přinejmenším dočasný přístup k Bohu. Oběť Božího Syna musela otevřít cestu do blízkosti Boží s konečnou platností. Taková christologie a soteriologie je sama o sobě srozumitelná a nepotřebuje Velikonoce.

Na druhé straně je zřejmé, že i obecně předpokládaná zvěst o Ježíšově vzkříšení byl autosémantický výraz jeho významu : „Když se tedy zvěstuje o Kristu, že byl vzkříšen ...“ (1Kor 15,12). Teprve spojením těchto dvou různých christologických výpovědí v chronologické sukcesi vznikl tzv. „křesťanský mýtus“ se svou základní narativní strukturou (zemřel – Bůh ho vzkřísil), v němž Ježíšův příběh spojuje nebe a zemi a umožňuje orientaci ve světě. Jeho integrálním vyjádřením je hymnus z listu Filipským 2. kap. a jeho nejrozvinutější podobou je apoštolské vyznání víry.⁷ Původní rozdíl je však zřetelný. Podle christologie vzkříšení je Ježíš spasitelem, **přestože** byl ukřižován, podle christologie zástupné smrti, **protože** byl ukřižován.

³ The Historical Jesus, 1991, německy 2. vydání 1995, kap. 15.

⁴ Auferstehung Jesu, 1994.

⁵ Srovnej např. recenzi Lüdemannovy knihy od Ed. Schweitzera v ThLz 119 (1994), 804–809; pravděpodobně by bylo zajímavější diskutovat přímo s agnostickými religionisty, jako jsou Jonathan Z. Smith (Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity, 1990) nebo Luther H. Martin (Hellenistic Religions, 1987).

⁶ H. Köster – J. M. Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, 1971.

⁷ V obou textech chybí výraz zástupnosti.

2.2. *Christologie přicházejícího Syna člověka (Pána)*

Mezi Ježíšovými stoupenci po jeho smrti žila naděje, podle níž při příchodu Syna člověka na konci času má být Ježíš rehabilitován a vyvýšen: „...uvidíte sedět Syna člověka po pravici moci a přicházet s nebeskými oblaky“ (Mk 14,62). Pavel přímo ztotožnil Ježíše se Synem člověka („...Pán bude ... sestupovat z nebe“ [1 Tes 4, 16] nebo „...až Pán přijde“ [1 Kor 11,26b]). Při utváření pašijového příběhu hrála tato christologie významnou roli: Ježíš zve své soudce k poslednímu soudu a naděje jeho stoupců tkví v tom, že tam mu Bůh dá za pravdu. I tato christologie si podržuje svou platnost bez Velikonoc.

2.3. *Ježíš jako moudrost*

Nejvýznamnější alternativní christologie je podle J. M. Robinsona obsažena v textech, v nichž je Ježíš pokládán za Moudrost, která ve svých trvale aktuálních výrocích (logia) žije dále. Jedná se o christologii, která svůj výraz našla ve specifickém literárním žánru – sbírce výroků. Vliv této tradice nemůžeme dobře pozorovat z kanonického pohledu, ale situace se změní, uvědomíme-li si, že do tohoto proudu musíme zařadit nejen pramen logií (Q), menší sbírky výroků, jako jsou podobenství ve 4. kapitole Markova evangelia, lukášovský zvláštní pramen (většinou podobenství), ale i Tomášovo evangelium, Rozhovor se Spasitelem (NHC III/5), druhý díl knihy Tomáše Atleta (NHC II/7) a také všechny dialogy s vyvýšeným Ježíšem, počínaje rozšířeným konkurentem kanonických spisů, jímž byla Tajná kniha Janova, až po gnostický dialog Pistis Sofia.⁸

Samozřejmě nás napadá pochybnost, zda v tomto případě jde o výraz alternativní christologie. K takové domněnce nás však vede identifikace Ježíše s Moudrostí (Sofia) v pramenu Ježíšových výroků (Q 7,35; 11,31), skutečnost, že v mnoha textech tohoto druhu poukaz na Ježíšovo vzkříšení skutečně chybí, a že z pohledu christologií založených na vzkříšení byly takové sbírky s „moudrostním“ obrazem Ježíše posuzovány velmi zdrženlivě: Pavel se odvážil taková slova Pána relativizovat (víra, která pohne i horou bez lásky nic nepomáhá – 1 Kor 13,2), Marek pramen Q nepřevzal (výzva k lásce nepřátelům se mu mohla jevit jako nemorální), Tomášovo evangelium (ev. jeho předstupeň) nebylo přijato do kánonu a také „Výklad slov Páně“ Papias z Hierapole nebyl ve velké církvi akceptován a až na

⁸ Srv. nejlépe W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Christologien und Jesus Christus I*, 1978.

fragmenty se neuchoval. Když Eusebios z Kaisareje podává o této knize zprávu, připomíná svému čtenáři Papiovu slaboduchost (h. e. 3, 39, 13). To všechno jsou stopy vnitřního zápasu.

2.4. *Relativizace velikonočního přelomu*

Konsekventní dekompozice je sice jen pokračováním dřívějších tendencí bádání, které již dvě desetiletí mluví o novozákonních christologiích a v posledním roce i o prvotních křesťanstvích. A přesto je skutečnost, že samotná formule víry může být dekomponována, kvalitativním převratem. Neoliberální badatelé toho využívají k frontální relativizaci hranic mezi raným křesťanstvím a jinými náboženstvími.

Vzkříšení Ježíše jako základní výrok velikonoční zvěsti lze relativizovat poukazem na vážně přijímanou možnost vzkříšení Jana Křtitele (Mk 6, 14) a na jednotlivá ožívování mrtvých, která patří k apokalyptické předeřeš eschatu (Mt 27, 52n.; Zj 11, 11; zejména Q 7, 22).⁹

Jedinečnost vzkříšení jako základního přelomu ve smýšlení Ježíšových stoupenců relativizují i jednotlivé dřívě podceňované údaje, jako např. informace o jejich shromažďování i po pašijních událostech. Museli tedy jeho dědictví uchovávat jako naději. Jak by se mohl jinak zjevit před více jak pěti sty „bratry“ (1Kor. 15, 6)? To samozřejmě nevyvrací Velikonoce, ale problematizuje to některé předpoklady, o nichž jsme dosud málo uvažovali. Křesťanské velikonoční svědectví není ostatně žádným exaktním důkazem, chce být skutečným svědectvím, které své adresáty vybízí k rozhodnutí. Zásadní oslabení velikonočního svědectví by mohl přinést jen přesvědčivý alternativní výklad, který se dosud nezdařil.¹⁰

Přesto zůstávají alternativy otevřeny. Religionista Luther M. Martin se pokusil pochopit křesťanství jako jednu z helénistických inovací staršího kultu, konkrétně jako sérii pokusů o inovaci židovství,¹¹ podobně jako byl Mithrův kult inovací pársismu. Mohlo by se namítnout, že nemůžeme historicky doložit různé sociální nositele jednotlivých christologických konceptů a žádný z nich není identický s nám známými prvokřesťanskými skupinami. Máme k dispozici jen takové texty, v nichž jsou již zkombino-

⁹ Srv. zprávy Papia o vzkříšení podle Euseb. h.e. 3, 39.

¹⁰ Bez výsledku se o to pokusil Ludwig Feurbach a později mnozí marxisté (ve 20. st. např. J. Lenzman, M. Robbe a další). Křesťanský mýtus, který podle nich mohl reagovat na problémy a frustrace vykořisťovaných otroků a barbarů, mohl v tak krátkém čase sotva vzniknout vývojem. A jeho přitažlivá síla ve změněných časech se už tímto tvrzením nevysvětlí vůbec.

¹¹ L. M. Martin, *Hellenistic Religions: An Introduction*, 1987, kap. IV.

vány právě uvedené různé christologie.¹² Přesto právě teologická dekompozice prokázala, že jednotlivé koncepty jsou na sobě navzájem nezávislé sémanticky, a že takto nezávisle mohly také vznikat v nám historicky již nedosažitelném počátečním období. V každém případě obraz prvotní církve, která přes všechny rozdíly a napětí v poselství o vzkříšení byla jednotná, je právě podle TEOLOGICKÉ dekompozice neudržitelný.

To je postmoderní dimenze postmoderních Velikonoc.

3. *Nově objevené Velikonoce*

Dekompozice má však také svou druhou stránku. Nikdo nemůže popřít, že různé christologie, na něž se rozpadá starý věroučný obraz, a které vznikly v neobvykle krátkém časovém období po Ježíšově popravě, se přesto všechny výslovně vztahují právě na něho. Není tedy možné interpretovat vznik křesťanství jako výraz nějaké ideje nebo jako nově vyprodukovaný mýtus. Právě explozivní mnohotvárnost christologií vylučuje všechny hypotézy o dodatečném spojení předem vytvořeného křesťanského mýtu s osobou Ježíšovou. Na počátku musela stát událost, dění, které vyvolalo takovou rychlou a pestrou reakci. Ustrašená, fundamentalistická, po egyptských hrncích počátečního jednotného učení šilhající víra, se připravila o tento osvobozující objev, jenž je dobrým základem pozitivní interpretace kritického nálezu.

3.1. *Nepřítmé poukazy na povahu velikonočního dění*

Ke konsenzu současného bádání patří, že teologickou osou pozdější integrace mnoha christologických konceptů byla christologie vzkříšení, která se odvolává na Ježíšova povelikonoční zjevení a je vyjádřením jejich povahy. Někteří badatelé se pokoušejí tuto skutečnost relativizovat (viz již 1Kor 15,12), ale nelze ji zamlčet.¹³

(a) „Vzkříšení“ je v této souvislosti z apokalyptiky převzatá metafora, která označuje to, co vyvolalo Ježíšova povelikonoční zjevení. Cesta ke každé události, která mohla být předpokladem Ježíšových zjevení, jde jen skrze tato zjevení, která jsou vyjádřena slovesným tvarem *ófhé* – (zvláštní aorist pasiva) = byl viděn, nechal se vidět. Tradice tedy říká, že (a) adresáti si vize sami nepřivodili, že je překvapily, že to pro ně byla iniciativa ze

¹² T. Holz, *Überlegung zur Geschichte des Urchristentums* (1975), naposledy v: *týž, Geschichte und Theologie des Urchristentums* (WUNT 57), 1991, 31–45.

¹³ F. Vouga, *Dějiny raného křesťanství*, 1994, kap. I. 1 (překlad).

strany Boží (časté zmínky o světle).¹⁴ Autenticitu takového výkladu může (i když jen nepřímo) podpírat kontrast mezi explozí různých výkladů a mlčením o vzkříšení. V dodatečně konstruovaném vyprávění, které mělo podložit nově zavedený kult, bychom museli předpokládat názorné líčení vize, popř. samotného vzkříšení. Aby J. D. Crossan mohl tento argument relativizovat, musel prohlásit Petrovo evangelium za nejstarší, což je metodicky zcela nepodložená hypotéza.¹⁵ Spíše se dalo uvažovat o zprostředkujícím řešení J.M. Robinsona, podle něž tytéž vize spojené se zážitkem světla, které později velká církev prohlásila za důsledek Ježíšova vzkříšení, mohla jiná skupina (později většinou považovaná za doketickou) chápat jako zjevení Ježíšovy duchovní postexistence.¹⁶

(b) Nejstarší tradice předpokládaly osobní identitu Zjeveného s Ježíšem Nazaretským, a to i tam, kde nezdůrazňují tělesnost vzkříšení. Např. Pavel, který Ježíše osobně nepoznal a orientuje se na přítomného, vyvýšeného Pána („Neviděl jsem našeho Pána Ježíše“? 1Kor 9, 1), mluví o Jakubovi Spravedlivém jako o bratru Páně (Ga 1, 19).

Toto jsou indicie, které nepřímo prozrazují charakter Velikonoc. Můžeme jim porozumět jen tak, že různé christologie různě reflektují jedinou událost – dění, která se týká Ježíše Nazaretského. Přitom nejstarší výrazy křesťanské víry nebyly zřejmě ty nejlepší. První verbalizace jsou jen zřídka kdy nejtrefnější a teprve po určitém čase se najde vhodné vyjádření. Otázka tedy není, které byly nejstarší christologie, nýbrž proč se právě christologie Vzkříšení prosadila jako integrující element – jako krystalizační jádro christologické reflexe.

Dříve než budeme zkoumat integrační schopnost christologie vzkříšení, musíme si blíže všimnout alternativních christologií, abychom věděli, zda v povelikonoční době přece jen nebyly transformovány. Odtud bychom mohli vytěžit další poznatky o podstatě velikonočního dění.

3.2. *Velikonoční prvky v christologii zástupné smrti*

Když čteme pavlovské ustanovení večeře Páně, pozorujeme, že napětí mezi vzpomínkou na oběť Ježíše Krista (1K 11, 25) a očekáváním jeho opětovného příchodu (v. 26b) je relativizováno poukazem na přítomného Pána

¹⁴ Ke světlu jako znamení Boží přítomnosti srv. např. Ex 13, 21 nebo Platon, Ústava, 507n.

¹⁵ Ke kritice této hypotézy srv. R. E. Brown, *The Gospel of Peter and the Canonical Gospel Priority*, NTS 33 (1987), 321-343.

¹⁶ Srv. nejlépe W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Christologien und Jesus Christus I*, 1978.

(„Já jsem přijal od Pána...“ – v. 23). Je to vyvýšený Pán, jenž ratifikuje klíčovou roli církve. Toto pozorování nemění nic na tom, že christologie zástupné oběti je autosémantická, tj. že je sama o sobě uceleným vyjádřením Ježíšova významu. Ale právě tento nový, z jejího pohledu zbytečný a z ní neodvoditelný prvek potvrzuje, že se po velikonocích přihodilo něco nového, co v textu zanechalo stopy.

3.3. *Povelikonoční inovace christologie Syna člověka*

První dojem je, že se po velikonocích proměnilo jen pojmenování Syn člověka v titulární oslovení Ježíše jako Pána (aramejsky *mar*), jak se to vyskytuje už v nejstarší aklamaci *Maranatha* (1 Kor 16,22; Did 10, 5 srv. Zj 22,20). Ferdinand Hahn to označuje jako christologii, která shrnuje Ježíšovo pozemské a eschatologické působení.¹⁷ Ve skutečnosti se tu ke slovu dostává revoluční inovace, která by v židovském prostředí byla nemyslitelná: Ježíš Kristus se jako Pán stal adresátem prosebných modliteb.

3.4. *Integrace christologie moudrosti*

Nebylo obtížné integrovat christologii Ježíše jako žijící a přítomné moudrosti v christologii vzkříšení. Stačilo Ježíšova slova tradovat jako slova Vzkříšeného. To předpokládal už Pavel (1 Kor 7,10n.; 9,14; 11,23).

3.5. *Integrující funkce christologie vzkříšení*

Christologie vzkříšení předpokládala vzkříšení na konci tohoto věku, jak to bylo běžné mezi farizeji, v apokalyptice a mezi eseji. V nežidovském prostředí se muselo mluvit výslovně o vzkříšení z mrtvých a zároveň zdůrazňovat, že vzkříšení je spojeno s vyvýšením (jako klíčovou pozicí). Apokalyptické vzkříšení lidí mělo totiž přijít teprve na konci. Podle Alberta Schweitzera se Ježíš musel jevit jako mesiáš bez mesiášského království. Proto bylo třeba mesiášská očekávání hluboce transformovat nejméně třemi gramatickými operacemi. Jinak by nebylo možné vyjádřit zkušenost velikonoc: plurál židovského očekávání (lidé budou vzkříšeni z mrtvých) je převeden do singuláru, podstatné jméno (lidé, zemřelí) v proprium (Ježíš) a futurum v perfektum nebo aorist (byl vzkříšen, vstal). Velikonoce proměnily zkušenost s Ježíšem v předzvěst věčnosti, ve zpřítomnění eschatu, které tvoří horizont naděje.

¹⁷ F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), 1963, 112.

V Praze v třicátých letech označil toto nové vidění světa J. B. Souček jako dvojitou, popř. rozdvojenou eschatologii¹⁸ a v Americe se to dnes nazývá „teleskopická eschatologie“.

3.5.1. První vysvětlení toho, proč christologie vzkříšení hrála tak klíčovou roli, je spojeno s touto hlubokou inovací židovské naděje vzkříšení. Zřejmě vyjádřila velikonoční zkušenost tak úspěšně právě proto, že se odvážila předem dané očekávání tak hluboce transformovat. Proto více skupin Ježíšových stoupců přijalo formuli víry jako vhodný výraz své velikonoční zkušenosti (1K 15,5–11), i když někteří z nich mohli původně vyjadřovat velikonoce jiným způsobem. Vidíme však, že jiné skupiny tuto teologickou linii nepřijaly nebo ji interpretovaly jinak („Jak mohou někteří mezi vámi říkat, že není žádné vzkříšení z mrtvých?“ – 1Kor 15,12b). Christologie vzkříšení se však prosadila tím, jak pro vyjádření nové zkušenosti hluboce přetvořila staré představy. Nazval bych to pozitivní verzí kritéria nepodobnosti.

3.5.2. Integrační schopnost christologie vzkříšení podpořilo také její brzké spojení s křesťanským křtem, jehož rituální podoba (neopakovatelné ponoření do tekoucí vody) je totožná s křtem Janovým. V nejrannějších počátcích církve viděli křesťané protějšek janovského křtu ve velikonočním duchovním entuziasmu (Mk 1,8), ale křest vodou se v překvapivě krátkém čase prosadil jako znamení většiny stoupců Ježíšových. To bylo možné proto, že ritus (*drómenon*) křtu bylo spojeno s typickým křesťanským vyjádřením víry (*legomenon*). Tím byla právě christologie vzkříšení. V epištole Římanům to Pavel již předpokládá jako samozřejmost („nevíte, že všichni, kteří jsou pokřtěni v Ježíše Krista, jsou pokřtěni v jeho smrti... Neboť jestliže jsme byli sjednoceni s ním v jeho smrti, tak mu budeme rovni v jeho vzkříšení“ – Ř 6,3.5). Ponoření bylo znamením smrti a vystoupení z vody reprezentovalo nový život v Duchu, jak to dosvědčuje synoptické líčení Ježíšova křtu (Mk 1,9–11 par).¹⁹

3.5.3. Na rozdíl od christologie zástupné smrti a christologie přicházejícího Syna člověka (Pána) získala christologie vzkříšení náskok také při vstupu

¹⁸ J. B. Souček, Bláznovství kříže, 1932 (2. vyd. 1996), 48n., srv. P. Pokorný, In Honor of J. B. Souček (1992), naposledy v: týž a J. B. Souček, Bibelauslegung als Theologie (WUNT 100), 1997, 13–23.

¹⁹ K celku srv. P. Pokorný, Christologie et baptême a l'époque du christianisme primitif (1980–81), naposledy v WUNT 100 (viz pozn. 18), 223–235.

do pohanského prostředí. Její apokalyptické pozadí tam sice nebylo známé, ale povelikonoční transformace je relativizována (Ježíš je už vzkříšen). A protože už židovské očekávání vzkříšení znamenalo záchranu – spasení, byla adaptace v tomto smyslu poměrně jednoduchá (srv. Fil. 2,6–11 nebo 1Tim 3,6 nebo lukášovskou soteriologii). Eschatologické očekávání bylo přechodem do nového prostředí oslabeno, ale nevyhaslo zcela. Mnoho křesťanů očekávalo druhý příchod Kristův (parusii) a toto očekávání přežilo krizi spojenou s jejím odkladem, jak to např. dokazuje ještě Lukášovo pojetí Pavlova kázání v Athénách ve Sk 17.

Tolik o integrující funkci christologie vzkříšení.

4. Základní interpretační tendence

Protože Ježíš získal svůj význam v dějinách především jako ten, v němž církev uctívá přítomného Pána, musejí se badatelé, kteří se o Ježíše zajímají, zabývat také teologií.

4.1. Příběh Ježíšův byl označován v pozdější etapě tvorby dějin jako zjevení Boží, které bylo jako takové potvrzeno novou přítomností Vzkříšeného. Umožňovalo prezentovat Boha jako toho, který „dává mrtvým život“ (Ř 4,17). Vzkříšení tak není žádné osamělé mirákulum, nýbrž zjevení vlastního Božího charakteru.

4.2. Vzkříšení tedy znamená konec cesty Boha s člověkem – naplnění dějin i osobní naděje. Zjevuje zakrytou dimenzi smrti: Smrt nemůže odloučit člověka od lásky Boží (Ř 8,8). Pro pojetí lidské osobnosti je tedy významné to, že lidský život nemůže být chápán jako prostředek k dosažení jiného, možná většího, ale přesto ne-lidského cíle, počínaje beztřídní společností, přes společnost blahobytu a konzumu až po sjednocení s božstvem, jak je to v některých významných náboženských směrech.

Průkopníci dekompozice umožnili nepřímou odhalit specifickou roli christologie vzkříšení v křesťanské teologii. Prosadila se tak úspěšně, protože prezentuje Velikonoce jako zjevení pravého, Bohem daného horizontu člověka, jehož základní podobou je setkání a společenství se Vzkříšeným. To také je základní podobou postmoderních Velikonoc.

VZPOMÍNKA NA OSCARA CULLMANNA

Jan Milič Lochman

EINE ERINNERUNG AN OSCAR CULLMANN Der Titel des berühmten Buches Cullmanns „Christus und die Zeit“ (1946) markiert die beiden Brennpunkte seiner Theologie: die „christologische Konzentration“ einerseits, andererseits den ständigen Bezug zum Zeitgeschehen, zur Geschichte. In diesem Spannungsfeld profilierte sich Cullmann zum hervorragenden Ökumeniker und zum theologischen Lehrer mehrerer Generationen. In einer persönlich warmen Erinnerung gedenkt J. M. Lochman seines am 25.1.1999 verstorbenen Lehrers, Kollegen und Freundes.

25. ledna zemřel po dlouhé nemoci ve svém domě v Chamonix basilejský profesor *Oscar Cullmann*. Svým životem a dílem sdílel takřka celé 20. století. Jako náš J. B. Souček se narodil 1902. Délka jeho života neubrala na intenzitě jeho dílu ani ve stáří: Ještě dvaadevadesátiletý publikoval poslední knihu „Modlitba v Novém zákoně“, knihu svěží a podstatnou. Po léta jsem byl s Oscarem Cullmannem v blízkém styku – jako jeho student, kolega, nástupce a v posledním roce i jako soused. Co mi na jeho osobě a díle bylo obzvláště vzácné?

Teolog

Oscar Cullmann patřil nepochybně k nejvýznamnějším biblicky orientovaným bohoslovcům našeho století. Za sebe bych řekl: Kdybych měl jmenovat šest či sedm myslitelů, jejichž teologie mi směřodatně pomohla, byl by on mezi nimi – vedle J. L. Hromádky a J. B. Součka, skotského učitele D. M. Baillie, německých přátel H. J. Iwanda a H. Gollwitzera, a ovšem Karla Bartha. Čím mne jeho novozákonní teologie zvláště oslovila?

Pro mnohé z naší první studentské poválečné generace byla Cullmannova kniha „*Kristus a čas*“ (1946) nad jiné závažná. V titulu této knihy se výrazně shrnuje centrální Cullmannův zájem. Oba motivy titulu jsou pro něho určující. *Kristus*: Oscar Cullmann je jedním z teologů, kteří rozpoznali, že církevní obnova a ekumenické sblížování se dějí odpovědně jen na základě „christologické koncentrace“ (jak to programově formuloval jeho basilejský kolega Karl Barth). Cullmann jako novozákonník prokazoval, že tato orientace má blízko k postoji rané církve: „Východisko a střed křesťanské víry je víra v Krista“ – do této teze shrnuje výsledky svých studií o prvních křesťanských vyznáních víry už r. 1943. Tomuto poznání svého mládí zůstal

věrný až do svých posledních let. V době, kdy mnozí novozákonníci, hlavně v Německu, ve svém hledání „konstant“ novozákonního svědectví zdůrazňovali spíše antropologické, nikoli christologické motivy, působil Cullmann vytrvale, i když v průběhu času s novými poznatky a akcenty, jako christologický teolog. *„Christologie Nového zákona“* (1957, česky 1976) není náhodou jedním z jeho základních spisů.

S tímto základním důrazem je však u Cullmanna průběžně spojován onen druhý motiv: čas. Kristovské téma mu otvírá dějinnou dimenzi křesťanské spásy. *„Spasení jako dějinný příběh“* (1965) zní příznačně titul jeho dalšího velkého díla. Tím se stavěl proti tradičně idealistickým pokusům pěstovat teologii jako teologii nadčasových principů či individuální existenciality. Myšlení, orientované na Krista jako slovo učiněné tělem, vede své svědky k solidárnímu současnictví. Spása, v Kristu otevřená, nutí k tomu, aby její vyznavač „bral vážně dějiny“ (akcent blízký důrazům „pražské teologie“, především J. L. Hromádky). I zde – tak jako u Karla Bartha – jest však přesně rozlišovat: dějiny samy nejsou nijak spásonosný proces. Ne dějiny, nýbrž Kristus je „agendou“ církve. Cullmann má daleko k ideologizování či teologizování historických procesů a událostí. Avšak příběh spásy se děje v Kristu uprostřed času, a míří tedy důsledně doprostřed naší osobní i sociální časnosti. Odtud lze rozumět, že takto strukturovaná teologie mohla plodně působit i na ekumenické myšlení v době převratných historických dějů.

Průkopník ekumeny

Oscar Cullmann byl osobně angažovaným ekumenikem. Šíře i hloubka jeho ekumenického horizontu imponuje. Byl k tomu snad disponován svým původem: Alsasan, naprosto doma ve dvou kulturách, po desetiletí „akademický pohraničník“. K francouzsko-německo-švýcarské orientaci se přidala brzo i italská (valdenská) a americká zkušenost. A nezapomeňme na basilejské alumneum, které po desetiletí se svou sestrou vedl a utvářel jako společenství studentů, převážně teologů: to byl za jeho vedení vpravdě ekumenický dům, otevřený pro studenty z různých evropských i zámořských končin. I mnozí z našich českých teologů v něm směli za studií v Basileji pobývat. Zde se mladá generace za vlídné pozornosti Cullmannových prakticky učila „ekumenické existenci“.

To platilo nejen o pluralitě kultur, nýbrž také – stoupající měrou – i o pluralitě konfesí. Cullmann sám rozvinul intenzivní vztahy s katolickou církví. Jeho teologie byla mezi katolickými teology vysoce oceňována, právě i ve svých soteriologicko-dějinných aspektech – někdy přejněji než v evan-

gelických kruzích. Nebylo náhodou, že byl jedním z nejvýznamnějších ekumenických hostů na 2. vatikánském koncilu. Zvláštní přízeň mu projevoval i Vatikán: při jeho osmdesátinách o něm noviny psaly jako o „příteli tří papežů“. Bylo to přátelství osobní i věcné. Zvláště blízko mu byl Pavel VI., jehož svou koncepcí strhl k realizaci myšlenky založit na biblické půdě Izraele, mezi Jeruzalémem a Betlémem, ekumenický institut v Tantur, který je podnes ekumenicky významnou institucí.

Svou teologií i praktickými iniciativami se Cullmann potom vypracoval v myslitele, který našel ohlasu po celém ekumenicky orientovaném světě. Znáám jen málo bohoslovců, kteří byli přijímáni s velkou pozorností na nejrůznějších místech a v nejrůznějších tradicích. Přitom Cullmann nebyl nikdy „teologickým kosmopolitou“, který je všude, ale vlastně nikde doma. Svými kořeny i svým vyznáním je jednoznačně evangelickým teologem. Ale právě jako evangelický bohoslovec je zároveň myslitelem apoštolsky zdůvodněné a soteriologicky-dějinné evangelické katolicity. Jak mu ekumenická myšlenka a její teologicky i prakticky plodný model ležela na srdci, ukazuje jedna z jeho posledních prací, knížka „*Jednota rozmanitostí*“ (Einheit durch Vielfalt): českého čtenáře tu upoutá, jak Cullmann přejně zpracovává podněty naší Jednoty bratrské, především v rozlišování „věcí podstatných, služebných a případných“; ten model měl pro něho vysoce aktuální impuls. Tím vším byl Cullmann až do vysokého stáří vyhledávaným partnerem ekumenických rozhovorů. Vpravdě „patriarcha ekumenické teologie“ – a to i v nečekaných kontextech: Vzpomínám, jak se rozzářily oči mladé teoložky z Oceánie, když mezi řečí padlo jméno Oscar Cullmann.

Učitel a kolega

Velmi si vážím toho, že jsem mohl být, krátce, studentem, později po desítilétí kolegou, nakonec přímo i sousedem Cullmannovým. Jako akademický učitel nepůsobil novozákonník strhujícím dojmem. Když jsme se skupinou studentské delegace 1946 poprvé navštívili Basilej, zapůsobil na mne mnohem výrazněji dynamický Karl Ludwig Schmidt. Cullmannův přednes byl spíše jednotvárný. Působivěji se četl než poslouchal. Jinak působil v osobní blízkosti, především v alumneu, ale tam já jsem nebydlil. K intenzivnímu vztahu a k přátelství s učitelem došlo až když jsem byl do Basileje povolán. Byl tehdy prorektorem a jeho úkolem bylo přivítat nové profesory a já jsem byl shodou okolností pověřen, abych na akademické slavnosti za všechny nově povolané ze všech fakult promluvil. Od té doby se vyvinula mezi námi sympatie, která přetrvávala až do posledního roku jeho života. V nezapomenutelných teologických rozhovorech jsme si dobře

rozuměli. I mé české kořeny tu byly výhodou: rád vzpomínal na své bývalé studenty, ze Štrasburku, z Basileje, např. na první českou trojici po válce ve Štrasburku, Molnára, Brože, Mikulovou. Na jeho důrazné doporučení jsem byl jednohlasně zvolen rektorem a tím vlastně jeho nástupcem (protože kdysi i Cullmann sloužil univerzitě jako rektor, a to v kritických dobách roku 1968, které mistrně zvládl v konfliktech mezi profesory a studenty). V kolegiu emeritních rektorů jsme pak byli po dlouhou dobu jediní bohoslovci. K odborným a „úředním“ vztahům přistoupily i osobní: Cullmannovi – a v posledních letech Cullmann sám, naposledy, už otřesen, několik měsíců, než definitivně ulehl – k nám rádi docházeli na „český oběd“.

Tuto vzájemnou teologickou i lidskou blízkost naznačuje věnování v jeho poslední knize „*Modlitba v Novém zákoně*“ (není věru náhodou, že poslední dílo Oscara Cullmanna je věnováno tomuto tématu, modlitbě jako předpokladu i konečnému zaměření života a myšlení víry): „Milému kolegovi J. M. Lochmanovi s vděčností za jeho knihu *Otčenáš* i za jeho přátelství i přátelství jeho vážené manželky – ve vzájemném přesvědčení, že modlitba jako rozhovor s Bohem je předpokladem veškeré teologie jakožto řeči o Bohu.“

Vzpomínám na svého učitele a přítele s velkou vděčností.

LITURGICKÁ ÚCTA JANA HUSA MIMO ČECHY V MINULOSTI A SOUČASNOSTI

David R. Holeton

THE LITURGICAL COMMEMORATION OF JAN HUS ABROAD: PAST AND PRESENT From the time of his death in 1415, Jan Hus has been venerated for his heroic faith by Christians both at home in the Czech lands and abroad. With the advent of the Second Reformation of the 16th century, much of what was written about Hus in Germany and England was intended to further the Reformation cause. Hus was held up as the virtuous man "martyred" by the agents of a wicked Roman church. Confessional lines were neatly drawn and Hus was made to stand on the side of the 16th century reformers even though he was completely out of place theologically in their midst.

The renewed place given the commemoration of the communion of saints in Lutheran and Anglican churches during the latter part of this century has accorded Hus quite a different place in the life of these churches. Clearly placed in the context of the "great cloud of witnesses" Hus is allowed to be what he was – a Christian of heroic character, whose transparent goodness attracted to him followers of all classes and degrees and whose death for the renewal of the church won him the reverent devotion of succeeding generations. This transition from polemic to liturgical commemoration marks a significant development in the life of these churches and is, perhaps, prophetic of the place to be accorded Hus throughout the whole Church.

Od své smrti v roce 1415 je Jan Hus pro svou statečnou víru – až na smrt – uctíván křesťany jak doma v Čechách, tak i v zahraničí. Čas od času se tato úcta stává součástí větších programů, v nichž je Hus vysoce ctěn jako předchůdce druhé reformace v 16. století. Většina toho, co bylo o Husovi v tomto století napsáno, měla za cíl podpořit věc reformace. Hus byl představován jako ctnostný muž, „umučený“ zástupci podlé římské církve. Konfesijní přístup pečlivě upravoval Husa k tomu, aby se hodil na stranu reformátorů ze 16. století, i když teologicky byl úplně někde jinde.

V naší době je místo přiznávané Janu Husovi v životě církvi, které vyšly z druhé reformace, dost odlišné. Protože církve hledají nové místo pro oslavu společenství svatých v liturgickém životě, začal se Jan Hus objevovat v liturgických kalendářích ne jako postava reprezentující „nás“ proti „nim“, ale jako člověk statečné víry, který svým ctnostným životem a odvahou v reformě obecné církve získal úctu a vděčnost, a v tomto pojetí už hranice mezi „námi“ a „nimi“ nemá místo.

Tento článek navrhuje nehledět na Jana Husa jako na zbraň polemiky proti zlu papežského systému a všeobecně proti římským katolíkům, nýbrž vidět v Janu Husovi světce celé církve.

I.

V roce 1458 byl v německém městě Stetten popraven heretik jménem Matthau Hagen mimo jiné za to, že připisoval svatost Johnu Wyclefovi, Janu Husovi a Jeronýmovi Pražskému. O šedesát sedm let později vyjádřil Martin Luther souhlas s Hagenovým přesvědčením přinejmenším co se týče Husa. Napsal Ottovi Brunfeldsovi, že by Hus „měl být kanonizován.“ Lutherův blízký přítel a spolupracovník Nikolaus z Amsdorfu nazýval tohoto Čecha „svatý Jan Hus.“¹

Komentář Martina Luthera Brunfeldsovi nebyl jen náhodnou poznámkou, Luther měl Husa ve velké vážnosti a jeho úcta k Husovým kvalitám svatosti se opakovaně projevovala v jeho dílech. Při různých příležitostech připomínal Husa jako „svatého mučedníka Božího Jana Husa“, „navýsost svatého mučedníka“, „svatého muže Jana Husa“ a „svatého Jana Husa“.²

V almanachovém doplňku ke Kalendáři *Knihy obecných modliteb* (*Book of Common Prayer*) anglikánské církve z roku 1578 se objevuje tato poznámka:

8. (sic) [červenec]: tohoto dne byl upálen Jan Hus na koncilu v Kostnici pro kázání evangelia Pána Ježíše. *Anno* 1415.³

Tyto komentáře a poznámky jsou jiného druhu než ty, které nám jsou běžně známy – to jest takové, v nichž je Hus podáván jako protoreformátor a (obvykle) mylně interpretován jako ten, kdo byl předchůdcem teologických názorů druhé reformace šestnáctého století. Tento druh teologického jazyka je soteriologický v tom, že tak nebo onak řadí Jana Husa mezi Boží

¹ Robert Kolb, „Saint John Hus“ a „Jerome Savonarola, Confessor of God“; The Lutheran „Canonization“ of Late Medieval Martyrs, *Concordia Journal* 17,4 (1991) 404.

² Thomas A. Fudge, „The Shouting Hus: Heresy Appropriated as Propaganda in the Sixteenth Century,“ *Communio Viatorum* 28,3 (1996) 207 n. 41.

³ *Liturgies and Occasional Forms of Prayer set forth in the Reign of Queen Elizabeth*, William Keatinge Clay ed., [The Parker Society] (Cambridge, 1847) 450. Tato anotace je částí práce komise pověřené revizí lekcionáře. Zdá se, že tato práce na kalendáři byla zahájena v rámci jejího širšího poslání pracovat na šíření vzdělání mezi „nevzdělanými... laiky“. Kalendář je plný anotací včetně jedné pro 31. říjen: „Tohoto dne, léta Páně 1517 a 101 let po smrti Jana Husa podal Martin Luther na univerzitě ve Wittembergu protest proti papežským odpustkům.“ Tato poznámka neměla žádný liturgický význam, protože v té době byla liturgická pozornost v anglikánské církvi věnována pouze „dnům s červeným písmem“ (tj. hlavním svátkům).

svaté. Hus je zařazen do onoho velkého zástupu svědků jako ten, kdo stojí mezi těmi, kteří již mají podíl na Beránkově vítězství a účastní se jeho hostiny.

Husův obraz, který se nám zde předkládá, se kvalitativně liší od toho, který nám v průběhu staletí předkládali historikové. Příliš často byl Husův obraz prezentovaný světu obrazem Husa, jehož skutečný význam je třeba hledat v jeho vedlejší roli, kterou hrál pro ostatní. Martin Luther měl to velké štěstí, že na sebe vztáhl Husův výrok, který pokládal za prorocký: „Nyní upečou husu, ale za sto let uslyší zpívat labuť a tu snesou.“

Jen stěží nás překvapí, že když protireformace uznala za nezbytné vytvořit svatého, ke kterému by se mohla obrátit lidová úcta do té doby náležející Husovi, přisoudila roli oné labutě, o níž Hus mluvil, Janu Nepomuckému. Ale v tomto světě hus a labuť by všichni museli připustit, že pouze zřídka má labuť maso vhodné k jídlu. Protože labuť, ačkoli krásné, mají při konečném účtování jen malou hodnotu a získá se z nich jen velmi ubohé jídlo!

Hagiografové příslušející k reformaci v 16. století věnovali Husovi velkou pozornost. Například Matthias Flacius Illyricus vydal v roce 1558 soubor pramenů týkajících se Husova umučení.⁴ Jako důvod pro vydání připomíná předmluva církevní zvyk slavít památku těch, kteří riskovali nebezpečí, aby mohli hlásat Boží učení slovem i skutkem. Takové vyznání bylo svědectvím pro příští generace. Tato předmluva tvrdí, že je Bohu milé a pro pěstování zbožnosti užitečné připomínat si boje ve jménu pravého učení proti modlářskému šílenství bezbožných, skrze něž ďábel v každém věku dívoce napadá církev. Proto ti, kdo poznají a vyvrátí omyl a zároveň hlásají pravdivé učení, jdou v Kristových šlépějích. Jeho Duch jim pomáhá a povzbuzuje je a zároveň jejich krev vydává svědectví jeho Slovu.⁵ Vydavatel doufal, že převyprávěním příběhů Jana Husa a Jeronýma Pražského v Kostnici ukáže v jasném světle, jak papežství ničí Boží pravdu, což bylo tehdy hlavní snahou luteránů.

Najdeme zde zájem o Husa jako o svatého hrdinu Boží Pravdy, ale přestože jedním z otevřeně přiznávaných cílů je podporovat zbožnost, v konečném účtování jde především o urážení údajných nepřátel této Pravdy – krutého papežství.

Ludwig Rabus (1524–1592) věnoval Husovi více než padesát kvartových stran ve svém díle *Der Heyligen ausserwoehlten Gottes Zeugen, Bekennern und Martyrern ... Historien*.⁶ Rabus nepátral po Husově dětství nebo studiu,

⁴ *Historia Ioannis Hussi et Hieronymi Pragensis... Monumenta* (Norimberk, 1558).

⁵ *Historia*, Preface.

⁶ (Strassburg, 1554–8) II: 45a–97b.

začal svůj popis rokem 1411, kdy Hus započal své volání po reformě tím, že poukázal na neúčinnost a na patrnou škodu a zkázu, kterou papežství církvi přináší. Rabus začal kapitolu o Husovi pověřením Alexandra V. pro Oda de Colonna, aby odcestoval do Čech předvolat Husa do Říma kvůli kacířství. Aby se zdůraznilo, jak papež tyranicky postupuje proti celému českému národu, nejsou zde zmíněna předchozí řízení vedená proti Husovi arcibiskupem Zbyňkem.

Při popisu průběhu událostí v Kostnici vycházejí najevo dva body Rabova zájmu. Za prvé horlivě napadá Husovy nepřátele a vyzdvihuje mučednickou vytrvalost a zbožnost. Za druhé se snaží, aby čtenář pochopil, co Hus učil, a proč mu to přineslo hranici z rukou papeženců – vyznání víry, které Husovi získalo svatořečení od Luthera, ačkoliv se tito muži neshodovali ve všech bodech učení.

Rabus v Husově životopise z Husa jednoznačně dělá „typ“ ze své vlastní německé luterské církve a ukazuje, co by se z ní mohlo stát, nebýt neustálé ostražitosti. Během celé stati Rabus zdůrazňuje silnou podporu, kterou mnozí čeští šlechtici neustále Husovi projevovali. Hus opakovaně napomínal české pány, že je lepší zemřít než se jen vláskem vzdálit od pravdy. Měl je k tomu, aby sloužili spíše Kristu než časným vládcům. Zároveň Rabus obrací pozornost na úlohu císaře Zikmunda, který Husovi slíbil bezpečnost, ale pak se stal papežovým agentem při jeho odstranění. Zde Rabus použil Husa, aby své současníky poučil o tom, jak se císař Karel V. pokusil zakázat luterskou víru tím, že v roce 1548 zavedl augsburské interim.

Zkrátka Rabus udělal z Husa vzor a zároveň varování pro vlastní církve ve své době. Zdůraznil Husovu věrnost v kázání Božího slova a v důvěře v Boží ochranu a přítomnost. Toto vyznání bylo proneseno tváří v tvář společnému nepříteli – témuž papežskému systému, který ohrožoval samotnou existenci luterských církví v Německu. Tak sehrál Rabův popis Husovy svatosti dvojí roli, když sloužil jako vzor heroické křesťanské ctnosti pro luterského čtenáře a zároveň jako příznak toho, co by se mohlo stát, kdyby se papežskému systému dovolilo rozvrátit a potlačit rodící se víru luteránů.

Podobný *leitmotiv* se dá najít ve vyprávění Husova života v knize Johna Foxe *Činy a památníky událostí v církvi (Acts and Monuments of matters happening in the Church)*, která je obecně známá jako „Foxova kniha mučedníků“ (Foxe's Book of Martyrs).⁷ Foxeovým hlavním cílem bylo

⁷ Poprvé vydáno latinsky ve Strassburgu v roce 1554 a později přeloženo a rozšířeno v anglickém vydání poprvé publikovaném roku 1563. Použil jsem moderní přepis (New York, 1965) vydání z let 1843–49, 8 dílů. O Husovi se pojednává především v III:405–511.

vychválit hrdinství a vytrvalost protestantských mučedníků za vlády Marie Tudorovny. Proto uvádí životy různých předchůdců reformace, které představuje jako prorocké obrazy pro reformátory z počátku 16. století, zvláště pro Luthera.⁸ Lidový styl *Činů a památníků* spojený s živým popisem utrpení obětí „papežské“ tyranie z nich udělal nejoblíbenější knihu a nějakou dobu to byla hned po Bibli nejčtenější kniha v Anglii.⁹

Hus se poprvé objevuje v *Činech a památnících* jako svědek pravověrnosti Johna Wyclifa, Husova *Replica... contra Anglicum Joannem Stokes* je reprodukována *in extenso*.¹⁰ Od Wyclifa a lollardů Foxe hned přenáší pozornost na Husa. Nic se nedozvídáme o Husově dětství nebo vzdělání, ale setkáváme se s ním poprvé prostřednictvím Wyclifova učení. V první větě týkající se „záznamu památných dějin Čechů“ a „příběhu Jana Husa“¹¹ spojuje Foxe Husa s Wyclifem prostřednictvím sňatku Anny České s Richardem II., kdy se Češi dozvídají o Wyclifových spisech, díky nimž „začínají poprvé zakoušet a vychutnávat Kristovo evangelium a konečně ho skrze kázání Jana Husa víc a víc poznávají...“, až do chvíle, kdy papež Alexander V. začne Husa stíhat pro kázání viklefismu.¹²

Následuje paralelní podtext jako u Raba. Iniciativa k Husovu pronásledování vyšla od papeže, neměla původ v Čechách. Arcibiskup jednal pouze na papežův rozkaz a po Alexandrově smrti Jan XIII. věc převzal a „sehrál svou roli po papežsku ... protože se zdálo, že je [Hus] ochotnější učit Kristovo evangelium než tradici biskupů...“¹³ Linie jsou jasně a pečlivě načrtnuty: „Preláti s většinou kléru a s většinou baronů, kteří měli co ztratit, drželi s papežem“ a ti jsou postaveni proti „lidu s částí kléru a se studenty univerzity, kteří šli s Janem Husem.“¹⁴ Ti první jsou snůškou překrucovačů Bible, jednájí obojace podle vlastního zájmu; ti druzí jsou „hlasatelé

⁸ Foxe představuje Husovo „proroctví“ a sen o Lutherovi v části „Prophecies going before Martin Luther, touching the reformation of the Church“ (*Proroctví předcházející Martina Luthera, týkající se reformy církve*), IV:253nn.

⁹ Je zajímavé poznamenat, že po Bílé hoře byla Jednota bratrská požádána, aby poskytla další materiál pro nové vydání *Acts and Monuments*. Když propásli termín v roce 1632, usilovala Jednota o samostatné vydání příspěvku pod názvem *The History of the Bohemian Persecution (Dějiny pronásledování v Čechách)* (London, 1650) viz. Zdeněk V. David, „A Contribution of Convenience: The Utraquists and the Lutherans under the Letter of Majesty, 1609–1620,“ *The Bohemian Reformation and Religious Practice 3* (1999 bude vydáno).

¹⁰ *Acts and Monuments* III:58–59.

¹¹ *Acts and Monuments* III:405.

¹² *Acts and Monuments* III:406.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ *Acts and Monuments* III:410.

evangelia“, kteří jednají čestně a podle Božího slova. Během procesu s Husem v Kostnici, jemuž Foxe věnuje převážnou část této kapitoly,¹⁵ zůstává toto rozdělení stejně jasně načrtnuté, takže Hus je odsouzen „ne pro nějaký omyl v učení, který by mu mohli dobře prokázat, protože nepopíral ani jejich papežskou transsubstanciaci, ani nemluvil proti autoritě římské církve, pokud by byla dobře spravovaná, nepopíral dokonce ani sedm svátostí a sám sloužil mši a téměř ve všech jejich papežských názorech byl papežencem s nimi; ale jen ze zlé vůle byl obviněn svými zákeřnými nepřáteli, protože mluvil proti pompě, pyše a hrabivosti podlých činů papeže, kardinálů a prelátů církve a protože nemohl zůstat věrný vysokým hodnostářům a životu církve a považoval papežovy činy za činy antikrista.“¹⁶

Foxův popis kostnických událostí sleduje velmi podobný vydavatelský plán jako práce jeho současníka Raba. Činy koncilu jsou zaznamenány tak, aby obvinění vznesená proti Husovi vyzněla jako planá. Husova bezúhonnost a svatost je v průběhu procesu neustále potvrzovaná stejně jako jeho obhajoba pravdy evangelia. Na druhé straně jeho odpůrci stále jednají nečestně a obojace a jejich motivací jsou spíše vlastní zájmy než věrnost evangeliu. Ve Foxově hodnocení Husa nacházíme odraz Richarda Hookera, podle něhož byl Hus „ve všech jejich papežských názorech papežencem s nimi.“ Zatímco Husovy silné katolické teologické postoje stojí v jasném protikladu s Foxovým silně kalvinistickým anglikanismem, jeho postoj vůči „podlým činům papeže“¹⁷ a jeho suity, kterým si vysloužil nenávisť a zlou vůli koncilních otců, z něj dělají spravedlivého muže a mučedníka pro pravdu evangelia. Hus se stal vzorem pro anglikánskou církev v jejím odmítání římské hierarchie v době alžbětinské a možná i pro kalvinistickou stranu uvnitř anglikánů, která se ocitala ve stále větší opozici jak k hierarchii anglikánské církve, tak k hierarchii anglické šlechty. Zde jde Foxe dál než Rabus, a sází semena, která předznamenávají vypuknutí anglické občanské války v následujícím století.

Dosud jsme viděli, že hagiografové druhé reformace jako Rabus a Foxe přisuzovali Husovi důležité místo a není pochyby, že oba představili Husa jako někoho, kdo má vzbuzovat ve čtenáři respekt a úctu. Svatost Husova

¹⁵ *Acts and Monuments* III:416–511.

¹⁶ *Acts and Monuments* III:510.

¹⁷ Velká litanie z *the Book of Common Prayer* z let 1549 a 1552 obsahovala provokující prosbu „... z tyranství římského biskupa a všech jeho odporných přívrženců ... vysvobod nás, Pane.“ F. E. Brightman, *The English Rite* (London, 1921) I:176–7. Tato prosba byla odstraněna v alžbětinské *Prayer Book* roku 1559 jako gesto k zahrnutí všech věrných křesťanů do anglikánské církve.

života a svědectví evangeliu je téma, které prochází oběma životopisy. K tomu se však přidružuje jiné, silnější téma. Hus zemřel jako svědek tyranie římské církve. Není jediný bod, ve kterém by Rabus nebo Foxe viděli jakoukoliv kontinuitu mezi reformačními církvemi a římskou církví, která „umučila“ Husa. Oba autoři používají Husa jako nástroje pro svou protiřímskou polemiku. To prudce kontrastuje s místem, které tytéž církve Husovi přiznávají na konci dvacátého století.

II.

Zatímco reformační církve v šestnáctém století v různé míře odvrhly vzývání a uctívání svatých, neboť se jim zdálo obklopeno středověkou pověrou, poslední roky jsou v mnoha západních neřímských církvích svědectvím o obnovování liturgických kalendářů a připomínání širokého okruhu svatých.

Zatímco anglikánští a luterští reformátoři zachovali liturgický rok i s jeho kalendářem, liturgická propria (t.j. zvláštní modlitby a čtení) byla zachována pouze pro svátky těch svatých, o kterých můžeme najít zmínku v Novém zákoně. Na konci devatenáctého století v anglikanismu, později v luterství a zcela nedávno (a jaksi překvapivě) v kalvinismu se začala znovu objevovat liturgická úcta ke svatým mimo Nový zákon.

V době, kdy reformační kontroverze ohledně přímlyvy svatých ve velké míře odpadly a už nejsou důležitým tématem, mnoho církví znovu našlo svůj způsob, jak si připomínat celou řadu osob v ustanovené dny v liturgickém roce. Když se podíváme na tyto připomínané – a ti se samozřejmě v jednotlivých kalendářích liší – čtenář nemůže nebyť překvapen historickou a často konfesní šíří, kterou lze najít v moderních kalendářích. Je to jasný důkaz o vědomí toho, že v každé době a na každém místě Bůh volá muže, ženy a děti ke svatosti a že není ani doby ani místa, kdy by Bůh zůstal bez svých věrných svědků.

To přineslo uctívání svatých při bohoslužbě nový charakter. Zatímco dříve jsme viděli, jak se v šestnáctém století pěstovala úcta a zbožnost vůči konkrétním jedincům (v našem případě k Janu Husovi), praxe nebyla zcela ryzí v tom, že hlavním poselstvím hagiografií autorů jako byli Flacius Illyricus, Rabus a Foxe bylo pěstovat ostražitost (a často strach a nenávisť) k římské církvi. Křesťanská ctnost, pokud se měla hledat, jednoznačně existovala jen uvnitř reformačních církví a byla oslavována jen v životech těch, kteří zemřeli rukou představitelů papežství. Nebylo možné najít statečnou křesťanskou ctnost u nikoho z těch, kteří zemřeli rukou protestantů.

Kalendáře v naší době jsou dost odlišné. Směrnice pro provincie společenství anglikánských církví například stanovují, že kalendáře „by neměly vznikat tak, aby splňovaly pedagogické, regionální nebo partikulární cíle“ a že komemorace svatých lidí je vždy aktem anamnézy. Nepřipomínáme si jen historické události spojené s danou osobou, ale i sílu milosti v jejím životě a v důsledku toho i to, že je „Kristus mezi námi, naděje na slávu.“ Kalendář je nástrojem pro uctívání stejně jako eucharistická modlitba. Z obou se můžeme poučit, ale užíváme jich především k uctívání.¹⁸

Takto je běžné nacházet připomínky osob, které byly na opačných stranách reformačních sporů, v jednom kalendáři často v těsné blízkosti.¹⁹ V některých církvích je skupina památek jako „Svatí a mučedníci období reformace“, kdy se jedinci z protilehlých stran reformačních sporů připomínají ve stejný den.²⁰ A právě v tomto kontextu nacházíme liturgickou připomínku Jana Husa. Nyní bych se rád zaměřil na dvě z těchto připomínek.

První příležitostí, při níž se Hus objevuje v moderním kalendáři,²¹ je *Lutheran Book of Worship (Luterská kniha modliteb)* [LBW] Evangelické luterské církve v Americe a Evangelické luterské církve v Kanadě (celkem přibližně pět miliónů členů). V kalendáři „menších svátků a památek“ (v podstatě *sanctorale*, které se udržuje oddělené od *temporale*) se objevuje heslo: 6. července Jan Hus, mučedník [liturgická barva] červená.²²

Liturgická připomínka Husa podle LBW používá kánon o mučednících (lekce: Ezechiel 20,40–42; Žalm 5; Zjevení 6,9–11; Marek 8,34–38) a prefaci ke svatým.

Manual on Liturgy (Liturgický manuál), hlavní vodítko pro pastorační užívání LBW, obsahuje odstavec s životopisnými údaji ke každému jménu

¹⁸ *A Transforming Vision: Suffering and Glory in God's World* [The Official Report of the Joint Meeting of the Primates of the Anglican Communion and the Anglican Consultative Council. Kapské Město 1993] (Londýn, 1993) Resolution 21 (Calendar Revision) 148.

¹⁹ Nějakou dobu se například objevoval v anglikánském kalendáři Thomas More stejně jako Thomas Cranmer. Viz mou práci: „Eight Modern Anglican Calendars,“ *Ephemerides Liturgicae* 95,2 (1981), kde se Thomas More objevuje v šesti z osmi studovaných kalendářů, jednou spolu s Johnem Fisherem (269).

²⁰ To se poměrně explicitně objevuje v doplňkovém liturgickém materiálu. Viz např. heslo pro kalendář anglikánské církve v Kanadě u Stephena Reynoldse, *For All the Saints: Prayers and Readings for Saints' Days* (Toronto, 1994) 326; 701–712. Sama památka se poprvé objevila v *Alternative Services Book* anglikánské církve (Londýn, 1980).

²¹ Do této studie nezahrnuji Obnovenou Jednotu bratrskou, kde je zachována historická kontinuita památky Jana Husa v rámci „Nové jednoty“. Proto se tu objevuje 6. červenec mezi nepohyblivými slavnostmi a „svátky křesťanské církve a památnými dny Jednoty bratrské“ „připomínky mučednictví Jana Husa, A.D. 1415.“ *Hymnal and Liturgies of the Moravian Church* (n. p., 1969) 772.

²² *Lutheran Book of Worship* (Minneapolis, 1978) 11.

v kalendáři. Husovo heslo je (poměrně) faktografické, zmiňuje jeho (pravděpodobné) datum narození, svěcení, jeho jmenování kazatelem v kapli Neviňátek [Betlémská kape], vliv Wyclifa na jeho myšlení, jeho zájem o reformu církve, exkomunikaci v roce 1409, předvolání do Kostnice, odmítnutí odvolat a jeho smrt na hranici. Heslo končí následujícím „je uctíván luterány, Jednotou bratrskou a presbyteriány.“²³

Ve svém díle *Festivals and Commemorations (Svátky a památky)* poskytuje Philip H. Pfatteicher dvoustránkový život Husa a výňatek z Husova díla *O svatokupectví* jako možná mimokanonická čtení.²⁴ Biblická čtení, která se navrhuje pro liturgickou připomínku Husa, se berou buď z Kánonu o mučednících (výčet uveden výše), nebo to mají být čtení o reformátorech církve z Mt 23,34–37 (Posílám vám proto proroky a mudrce a učitele zákona, některé z nich zabijete a ukřižujete...) jakožto vlastní evangelijní čtení.

Tento životopis věnuje jen jednu větu Lutherovu pohledu na Husa, když poznamenává, že „obdivoval život a učení sv. Jana Husa, jak ho nazýval, a schválil vyznání moravských bratří z roku 1535.“²⁵ Životopis dále pokračuje tím, že říká, že ve Spojených státech existuje několik luterských a presbyteriánských kostelů pojmenovaných po Husovi.

To, co najdeme v *LBW*, má zcela jiný charakter než hagiografický materiál Matthiase Flacia Illyrica nebo Ludwiga Raba. Husův vztah k Lutherovi je minimalizován – nikde není žádná narážka na dovršení husy v labuti. Stejně tak tu není žádný pokus vzbudit nepřátelství k římské církvi v minulosti nebo přítomnosti nebo nabádat čtenáře, aby se měl na pozoru před svody papežství. Místo toho se říká, že mezi Husovy ctnosti patří jeho ochota bojovat „proti korupci a světské moci církve“ stejně jako proti „etnické diskriminaci od německých vládců“ v Čechách²⁶ – žádné nepoctivé tvrzení v knize, jejíž mnozí uživatelé budou německého původu!

Ve srovnání s obdobnými německými materiály ze šestnáctého století je zde nové to, že se nečiní žádný rozdíl mezi římskou a reformační (přesněji luterskou) církví. Církev je jedna. Husovi se nepřiznává anachronický status toho, který prolepticky patřil do „čisté“ církve reformátorů, která stojí v opozici proti „zkorumpované“ papežské církvi. Jako obnovitel církve se Hus

²³ Philip H. Pfatteicher a Carlos R. Messerli, *Manual on the Liturgy: Lutheran Book of Worship* (Minneapolis, 1979) 57.

²⁴ Philip H. Pfatteicher, *Festivals and Commemorations: Handbook to the Calendar in the Lutheran Book of Worship* (Minneapolis, 1980) 276–9

²⁵ *Festivals and Commemorations* 227.

²⁶ *Ibid.*

nachází nejen ve společnosti těch, kteří pro obnovu církve pracovali v šestnáctém století (jako Martin Luther, Philipp Melanchthon, Laurentius a Olavus Petri a trochu překvapivě pro luterský kalendář i Jan Kalvín), ale i ve společnosti pozdějších reformátorů státní Luterské církve jako byl dánský biskup Nikolai Frederik Severin Gruntvig. Jasným poselstvím práce je doložit, že církev je volána k nepřetržité obnově a že všichni křesťané jsou už pouhou skutečností, že náležejí k církvi, dědici slávy i hanby dějin církve. Proto se celá církev raduje z vítězství Boží milosti v životě těch, kteří prokázali heroickou ctnost víry.

Druhým souborem liturgickým materiálů připomínajících Husa, u kterého bych se nyní chtěl zastavit, jsou materiály Kanadské anglikánské církve (přibližně dva milióny členů). V *For All the Saints (Ke všem svatým)* je oficiální liturgický text pro kanadské *sanctorale* u Husovy připomínky doplněn krátkým životopisem, určeným pro veřejné čtení a celou řadou proprií, tj. kolekta, modlitba nad dary, modlitba po přijímání a dvě čtení a žalm. V doplňku k liturgickému materiálu jsou dopisy č. 94 (z uvěznění v Kostnici) a 99 (z předvečera jeho smrti), které jsou určeny pro devocionální a duchovní četbu.²⁷

Krátký životopis začíná tvrzením, že Jan Hus byl český kněz, který byl nespravedlivě odsouzen a popraven v roce 1415, protože hlásal reformy v životě a učení církve.²⁸ Potom je Husův život zasazen do kontextu toho, co je popisováno, jako „vynikající obnova eucharistické praxe“. Říká se tu, že eucharistické hnutí působilo jako „kvas v životě [českého] národa a pozvedlo [Čechy] k novému smyslu pro spravedlnost v jednání mezi sebou – a v tom, co očekávali od svých německých vládců.“²⁹

Potom se životopis obrací k samotnému Husovi a pokračuje: Hus se stal nejznámějším teologem tohoto [reformního] hnutí po roce 1402, kdy byl jmenován do Betlémské kaple v Praze. Jeho kázání a skutečná ryzost charakteru ho učinily milovaným mezi všemi vrstvami české společnosti. Ale jeho hlásání požadavků na reformu církve – a to, že ohrožoval nauky, které sloužily k ospravedlnění církevního bezpráví – ho učinilo terčem intrik části německých kněží v Praze. Byl předvolán na koncil v Kostnici v roce 1415, kde představení zrušili nedotknutelnost a bezpečnost, kterou mu slíbili, a křivě ho obvinili z bludařství. Byl odsouzen, aniž by byl vyslechnut, a upálen na hranici 6. července téhož roku.³⁰

²⁷ *For All the Saints* 324–5; 699–701.

²⁸ *For All the Saints* 324.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

Stejně jako v americké luterské knize se v *For All the Saints* (*Ke všem svatým*) poměrně jasně říká, že církev je jedna a její minulost je dědictvím současných křesťanů. Tento bod je ještě lépe patrný ve dvou variabilních modlitbách: v kolektě a v modlitbě po přijímání.

*Věčný Bože,
 ty jsi vybavil svého služebníka Jana Husa
 zvláštním darem charakteru a projevu,
 aby znovu volal církev k podobě Kristově a jeho řádu.
 Dej, ať my, kteří ho dnes uctíváme,
 vždy posloucháme příkázání lásky,
 i když máme svědčit proti zkaženosti,
 a ať se nikdy nepřestaneme modlit za své nepřátele,
 i když musíme snášet jejich pohrdání,
 skrze Ježíše Krista našeho Pána...*

*Bože milosti a síly,
 daruj nám milost litovat zranění,
 která naše hříchy způsobily tvé církvi,
 abychom měli sílu uzdravovat
 rozdělení, které mrzačí tělo tvého Syna,
 který kraluje po tvé pravici nyní i na věky.³¹*

Úvod ke kanadskému liturgickému kalendáři říká, že „církev v připomínkách svatých slaví vítězství Krista v životech jednotlivých lidí.“³² Při slavení Husova svátku tedy celé společenství slaví „dar charakteru a projevu“, který Bůh Husovi dal a kterého on používal k volání církve zpět k podobě Kristově a jeho řádu. „Husova památka však není jen historickou připomínkou, ale spíše příležitostí požádat Boha, aby jeho ctnosti byly přítomny i v naší době a abychom také mohli „poslouchat příkázání lásky“, „svědčit proti zkaženosti“ a „nikdy se nepřestat modlit za své nepřátele“. Tak se církev modlí, aby heroické křesťanské ctnosti, které v Husovi oslavujeme, byly ctnostmi, které jsou přítomné v dnešní církvi.

Po zařazení Husa do kontextu českého eucharistického hnutí následují zmínky o zkušenostech „jeruzalémské“ komunity Jana Milíče v modlitbě po přijímání a v modlitbě nad dary. Členové jeruzalémské komunity jsou uvedeni jako ti, kdo byli natolik poznamenáni silou eucharistie, že překonali

³¹ *For All the Saints* 325.

³² *The Book of Alternative Services of the Anglican Church of Canada* (Toronto, 1985) 14.

společenské rozdělení a tím prolomili bariéry společenských tříd a církevních stavů.³³ Proto modlitba po přijímání (jejímž běžným teologickým cílem je prosit, aby společenství neslo ovoce svátosti, kterou právě přijalo) prosí o „lítost nad zraněními, která naše hříchy způsobují církvi“, aby komunikanti „měli moc překonávat rozdělení“ církve. V tomto smyslu současná církev žádá o to, aby mohla stát v soudržnosti s Husem a aby se také dnes mohla účastnit obnovy církve – té **jediné** církve.

Modlitba nad dary to podtrhuje ve své prosbě o jednotu církve:

Bože,

dej ať

tak jako se sebralo mnoho zrn, aby vytvořila tento chléb,

a mnoho hroznů, aby nám daly toto víno ve společném kalichu,

tak ať je tvá církev spojená v jedno

k oslavě tvé spasitelné lásky,

*skrze...*³⁴

Mohu jen mimochodem poznamenat, že zatímco první obraz (mnoho zrn spojených v jeden chléb) pochází z *Didaché* 9, druhý obraz (mnoho hroznů [utržených], aby vytvořily víno v našem společném kalichu) je inspirován zkušeností samotného utrakvismu – zkušeností společného kalicha.

Vybraná čtení v kanadských propriích jsou:

Ozeáš 11:1–9 („...Z Egypta jsem povolal svého syna; ale čím víc jsem volal, tím více se ode mě vzdalovali“) a

Marek 13:3–13 (apokalyptický úsek obsahující výroky o národu jdoucím proti národu, „bratr vydá bratra na smrt“).

První čtení zdůrazňuje věrnou lásku Boha k Izraeli – a v širším slova smyslu k církvi, novému Izraeli – navzdory nevěře Izraele (a církve). Bylo by nanejvýš obtížné, aby se takovýto text mohl obrátit v polemiku proti jedné části církve nebo aby mohl být použit k vytvoření protikladu mezi „zkaženou“ a „čistou“ církví. Všichni máme podíl na nevěře, ať se projevuje v jakémkoli směru, stejně jako jsme všichni předmětem Boží věrné láskyplné dobroty (*chesed*). Evangelijní text s odkazem na bratra vydávajícího bratra na smrt je vybrán, aby zdůraznil, že Husova smrt a následující křížácká

³³ České eucharistické hnutí bylo nejdůležitějším (a jediným skutečně úspěšným) hnutím tohoto druhu ve středověké Evropě. Dynamiku stojící za tímto úspěchem je třeba přiznat Milíčovu „Jeruzalému“. Viz Amedeo Molnár, „Eschatologická naděje české reformace,“ v *Od reformace k zítřku* (Praha, 1956) 13 nn a David R. Holeton „The Bohemian Eucharistic Movement in its European context,“ *The Bohemian Reformation and Religious Practice* 1 (1996) 23nn.

³⁴ *For All the Saints* 325.

tažení s sebou nesla zabíjení křesťana křesťanem – příslušníků jedné církve, jedné rodiny a tím tedy bratrovraždu.

III.

Od prvního výročí Husovy smrti v Kostnici Češi slavili svátek sv. Jana Husa. Četli jeho *passio* a udržovali jeho památku prostřednictvím textů ze sanctorale, které byly v běžném užívání. Za nějakou dobu se vytvořily vlastní liturgické texty pro jeho svátek.³⁵ Netroufal bych si tvrdit, že Husův svátek byl prost všech polemických a národnostních aspektů, nicméně utrakvisté zahrnuli tento svátek do svých oslav v rámci celého *sanctorale*, stejně jako slavili svátky svatých, které jim předala církev, jejichž památka se v církvi po staletí udržovala a kterým tradice přiřkla den oslavy. V tomto liturgickém kontextu bych řekl, že polemické a národnostní faktory na sebe berou jiný tón, tím že stojí ve velkolepém tajemství Kristova vítězství v jednom z těch, kteří jsou nazýváni mučedníky – svědky.

V českých zemích slavení Husa po porážce českých stavů na Bílé hoře upadlo, protože pak si politika protireformace vyžádala vytvoření nového sv. Jana, který měl nahradit českého hrdinu víry. Reformační církve zpočátku nedokázaly udržet liturgickou připomínku Husa (přes velkou úctu, jíž se těšil), protože ty církve, které zachovaly sanctorale, byly rozhodnuty zahrnout do něj pouze svaté z Nového zákona. Výsledkem bylo, že úcta k Husovi ztratila vyváženost a stala se nástrojem dost odlišných (a méně hodnotných) náboženských programů.

To se v posledních letech změnilo, protože církve druhé reformace našly nové nebo větší místo pro liturgickou oslavu svatých uvnitř svých vlastních církevních společenství. Spolu s tím se objevuje nový rozměr v pohledu na život a svědectví Jana Husa. V tomto novém žánru liturgických textů začíná Hus získávat jiný charakter. Když je zařazen do „obrovského oblaku svědků“, smí Hus být tím, čím byl – křesťanem statečné povahy, jehož na první pohled patrná dobrotá k němu přitahovala následovníky za všech tříd a stavů a jemuž smrt za obnovu církve získala oddanou úctu následujících generací.

Zatímco Husova památka v moderním liturgickém kalendáři se dosud objevuje pouze u několika církví mimo české země, nepochybuji o tom, že se rozšíří, jak budou církve obnovovat svůj vlastní liturgický život.

³⁵ Viz má práce „O felix Bohemia – O felix Constantia“ : Liturgická úcta Mistra Jana Husa,“ u Jana Blahoslava Láška, ed., *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi* (Praha, 1995) 154–170.

Říká se, že komise zkoumající život a dílo G. Savonaroly pravděpodobně dospěje k jeho blahořečení, protože je uctíván od své smrti. Pokud se tak stane, věřil bych, že se podobně bude uvažovat o Husovi jak ve světle dvousetletého kultu, který v českých zemích existoval před jeho násilným potlačením po Bílé hoře, tak ve světle úcty, kterou získal v liturgickém životě sesterských církví. Protože Hus je světcem pro celou církev – jeho nespravedlivé odsouzení a smrt v Kostnici je hanbou *celé* církve a konečné uznání křivdy na něm spáchané a to, že je připočten mezi Boží vyvolené, je součástí její slávy.

Pokud je na římskokatolických oltářích místo pro Jana Nepomuckého, čest a spravedlnost volají po podobném místě pro Jana Husa. Husova svatost charakteru byla oslavována v jeho době i v následujících generacích doma i v zahraničí. Jeho eventuální připomínka na oltářích **všech** našich církví by nebyla Husovým osobním triumfem, protože tady mají pravdu ty reformační církve, které zpochybňují nutnost Husa nějak rehabilitovat, – pokud byl Hus ospravedlněn Kristem, nepotřebuje žádnou rehabilitaci tady na zemi. Na druhé straně by to bylo vítězství pro ty, kteří hledají uzdravení rozdělení, které hyzdí tvář církve, a pro všechny ty, kteří odpovídají na základní povolání našeho křtu, abychom se stali *plebs sancta Dei*.

(Přeložila Martina Volfová)

BARTH A „BARTHIÁNI“

Jan Štefan

BARTH UND DIE „BARTHIANER“ Die erweiterte tschechische Fassung des ursprünglich für die Evangelische Akademie Tutzing deutsch geschriebenen Vortrages „*Vorarbeiter, der uns um Mitarbeit bittet, oder wenn es schon ‚Barthianer‘ geben sollte...*“ – Im ersten Teil wird Barths Arbeit – wegen ihrer Textbezogenheit und Ereignishaftigkeit und mit ihrer Vorliebe für das Zitieren und ihrem Drang zum Retraktieren – als eine Art Vorarbeit dargestellt. Im zweiten Teil wird die Rolle seiner Mitarbeiter (E.Thurneysen und Ch.v.Kirschbaum, die ‚Dialektiker‘, Barths Anhänger und Nachfolger) hervorgehoben. Barth selber hielt sich für überholbar und widerlegbar. Wer hat ihn überholt oder widerlegt? Der Verfasser gehört zu einer Generation an der Schwelle der Postmoderne. Barth ist für ihn einfach *der* Klassiker der theologischen Spätmoderne.

(Tato práce) „*nechce být ničím víc nežli průkopnickou prací (Vorarbeit), která prosí o spolupráci (Mitarbeit)*“ – *List Římanům (1919)*¹

1. Průkopník, který nás prosí o spolupráci

1.1. Průkopník práce na *Listu Římanům*

„*Nic víc nežli průkopnická práce...*“ Těmito slovy zakončil v srpnu 1918 dvaatřicetiletý safenwilský farář předmluvu ke své první knize, *Listu Římanům I* (1919). **Přípravná, předběžná práce**, protože objevitel „nového světa v Bibli“ se v závěru svého komenáře pavlovského listu necítí být ani tolik na konci jako spíš na počátku svého objevování. Zvolený výraz pomohl Barthovi o tři roky později, v září 1921, sklenout most mezi *Listem Římanům I* a *Listem Římanům II* (1922), proslulým *Listem Římanům* Karla Bartha, a tak ospravedlnit přepracování, lépe řečeno nové zpracování ‚starého‘ díla. Výrazu se přitom dostalo eschatologické radikalizace, generalizace a axiomatizace. „*Jen průpravnou prací je všechno lidské dílo, a theologická kniha ještě víc než každé jiné dílo!*“²

1. Radikalizace: Něco jiného nelze při lidském konání vůbec očekávat.
2. Generalizace: Platí to bez výjimky o každém lidském díle.
3. Axiomatizace: V případě theologických děl neuškodí to ještě zdůraznit.

¹ *Der Römerbrief (II, 1922) (=Röm.)*, Zollikon–Zürich 1947, s.VI = Karl Barth Gesamtausgabe (=GA) (16) II/1919, Zürich 1985, s.4. V originále stále ‚Vorarbeit‘.

² *Röm. II*. München 1922, s.VI

Theologica jsou předběžné práce, theolog je průpravný pracovník kat' exochén.

Dělá tu Barth prostě z(e své) nouze (svou) ctnost? V každém případě mluví spíše rétoricky než logicky. V „každém lidském díle“ je theologické dílo zahrnuto, komparativ „více než každé“ pouze akcentuje to, co platí tak jako tak.

1.2. Nouzový pracovník v exegezi, historice a dogmatice

„*Všechno, co dnes my všichni konáme, jsou nouzové práce (Notarbeiten) doby přechodu.*“³ Tak charakterizuje o letnicích 1924 göttingenský čestný profesor v předmluvě ke *Vzkříšení mrtvých* (1924) veškerou theologickou produkci své generace. Činí tak už ne jako minister Verbi divini ve vedlejším zaměstnání, nýbrž jako plnočasově zaměstnaný magister ecclesiae. Venkovští faráři tu a tam zveřejňují výsledky svého bádání. Od univerzitních profesorů se takováto činnost očekává. Barth plnil svou povinnost tak, že čas od času dal do tisku – v knižní podobě nebo ve výtahu jako články – své akademické přednášky.⁴ (S většinou z nich se čtenářsvo začíná obeznamovat až po autorově smrti v průběhu souborného vydání Barthova díla.⁵) Tato exegetická und historická pokračující práce (Weiterarbeit)⁶ má charakter **nouzové práce**, nevlastní prací v předpolí theologie, směřující k vlastní theologické práci na (regulérní) dogmatice. Narozdíl od svého tübingenského kolegy Karla Heima byl Barth přesvědčen, že nemáme dost dogmatických učebnic.⁷

1.3. Pracovník na ‚reformované‘, křesťanské a církevní dogmatice

Výčtem 9 celkových vypsání dogmatiky z let (1913)1924–1927 otevírá Barth svoji II.dogmatiku (I.dogmatika zůstala v rukopise), *Křesťanskou dogmatiku v nárysu* (1927). V předmluvě Barth sděluje, že v této své první dogmatické knize nepředkládá „zralý výtěžek celoživotní práce, nýbrž pokus

³ *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I.Kor. 15*, München 1924, Vorwort, s.3

⁴ *Die Auferstehung der Toten* (1924)
Erklärung des Philipperbriefes (1928)

⁵ *Die Theologie Calvins* (1922) = in GA (23) 1993; *Die Theologie Schleiermachers* (1923/24) = in GA (11) 1978; *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften* = in GA (30) 1998; *Erklärung des Johannesevangeliums* (1925/26) = in GA (9) 1977; *Ethik I, II* (1928/29) = in GA (2,10) 1973, 1978

⁶ Výraz se objevuje v předmluvě k 4. vyd. *Listu Římanům* (1924), *Röm.II*, s.XXIII

⁷ *Die kirchliche Dogmatik (=KD) I/1* (1932), s. 29

začátečníka na tomto poli“, „jen úvahy a přemítání nad dogmatikou“, s (reformovanou) „výhradou pozdějšího lepšího poučení“.⁸ Máme považovat jeho III.dogmatiku, *Církevní dogmatiku*, slavnou dogmatiku Karla Bartha, za Barthovu práci? Na první z jejích 9185 stran, v předmluvě k prvnímu z jejích 12 či 13 svazků, je řeč o „všelijaké předběžné práci“ v čase minulém.⁹ *KD* stále vychází mimo kompletní edici Barthova díla. Slyšme však dva hlasy jejího autora z roku 1963, kdy už věděl, že jeho opus magnum zůstane dílem nedokončeným, ‚opus imperfectum‘:

„Nechápu ‚Církevní dogmatiku‘ jako uzavření, nýbrž jako otevření nového společného rozhovoru.“¹⁰ „Nikdy jsem nepomýšlel na to, abych svou Církevní dogmatikou vyřkl poslední slovo. Je mi zcela jasné, že tahle věc by mohla být na každé straně udělána jinak a lépe.“¹¹

Mnozí barthiáni právě tak jako mnozí nebarthiáni a antibarthiáni spatřují v *KD* ‚theologia perennis‘, což je zcela nebarthovské přecenění, skrývající v sobě faktické podcenění. Barth měl vždy na mysli ‚theologia viatorum / viae‘, nikdy ‚theologia comprehensorum / patriae‘. ‚Theologie je na celé čáře v nejlepším případě pro legomenon. Mluví předběžně o tom, co s konečnou platností musí a chce vždy znovu říci sám Bůh.“¹²

2. Průkopníkovy předběžné práce

2.1. Myšleno v navázání na myšlení druhých, tj. vázáno na text.

Jsme-li sami nejistí, držíme se pevně jiných. Je-li někdo sám, vyhledává společenství. V církvi, specialiter v evangelické církvi, specialissime v reformované církvi, platí za vlastní theologickou řeč kázání. Tím nalezeným jiným je Bůh, těmi nalezenými jinými je společenství biblických svědků. „Kázat znamená vyčíst, co stojí psáno...“, čteme v předmluvě k třetímu svazku kázání (1935) dvou bývalých farářů: K.Bartha a E.Thurneysena.¹³

⁸ *Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, 1927 (=CD) = GA (14) III/1927, Zürich 1982, s. 3, 6

⁹ *KD* I/1, VI

¹⁰ Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1975, citováno z licencčního vydání, Berlin (DDR) 1979 (=Busch), s. 438, pozn.IX,141 = *Remembrances of America* (1963)

¹¹ Busch, s.406, pozn.VIII,138 = *Rozhovor s mládežnickými faráři z Porýní* (4.11.1963)

¹² *Kirche und Theologie* (1925), in: *Die Theologie und die Kirche*, München 1928, 302–328, s. 321 a GA (19) III/1922–1925, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, Zürich 1990, 644–682, s. 672

¹³ Karl Barth – Eduard Thurneysen, *Die große Barmherzigkeit. Predigten*, München 1935, s.3

Oba se mezitím stali universitními theology: jeden systematickým theologem, druhý praktickým theologem. Barth ovšem nepracuje na německých universitách jinak, než jak předtím pracoval ve švýcarské vsi: Čte, co bylo napsáno – Nový Zákony (epištoly *Efezským, Jakubovu, 1. Korintským, 1. Janovu, Koloským, Kázání na hoře, Janovo evangelium*) a církevní klasiku (*Heidelberský katechismus, Instituci, Cur Deus homo, Věrouku, Summu theologickou*) – a přečtené promýšlí nahlas. Theologie pro něho není „*nic jiného než kus rozhovoru theologa s theology*.“¹⁴ Vyučovat theologii tedy znamená „*učit na osnově důležitých textů číst*“.¹⁵

Dokonce i svůj vlastní theologický program – *theologie = „prohloubené čtení“*, „*N a c h denken und Nach d e n k e n*“, „*napřed předříkaného a předem odsouhlaseného Kréda*“ církve – Barth rozvinul v historicko-theologické monografii, jejíž polovinu opět tvoří detailní výklad textu: komentář k *Proslogion 2–4* sv. Anselma z Canterbury.¹⁶

I svá pozdější díla, v jejichž titulech nebo podtitulech se často objevuje obrat „*podle*“ nebo „*v navázání na*“ Barth rád označoval jako „*parafráze*“.

Dva z jeho výkladů Kréda jsou „*parafráze Apoštolského vyznání víry*“¹⁷, ve výkladu reformační konfese mu nejde „*o historickou analýzu, nýbrž o theologickou parafrázi, t.j. kriticko-produktivní opakování textu, který si vzal za základ svého výkladu*“.¹⁷

2.2. Promluveno nahlas, t.j. nejprve předneseno

Při prvním seznámení vzniká dojem, že Barth byl grafomanem. Dobře věděl, že „*napsal jistě více knih než kterýkoli jiný živý theolog*“.¹⁸ Producentem knih však nebyl v žádném případě.

Během práce na *Listech Římanům* trpěl mj. tím, že výsledkem jeho námahy bude nakonec „*zase jen – nová kniha*“, (či „*nová theologie*“) a zahrával si s myšlenkou, že by bylo lépe, kdyby svůj *List Římanům* raději „*nakonec slavnostně spálil, než jej dal vytisknout*“.¹⁹

Čtyři z pěti oddílů edice Barthových spisů – *I. Kázání, II. Universitní přednášky, III. Přednášky, IV. Rozhovory, V. Dopisy* – prozrazují, že většinu z jeho tištěných tvoří veřejné řeči.

¹⁴ *Röm. II*, s. VIII

¹⁵ Busch, s. 316, pozn. VII,76 = zpráva ze semináře (9.1.1950)

¹⁶ *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* = GA (13) II/1931, Zürich 1981, ss. 40, 26

¹⁷ *Dogmatik im Grundriß*, Zollikon–Zürich 1947, s. 5. *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre*, Zollikon–Zürich 1938, s. 6

2.2.1. Kázání

Džob (evangelických) farářů spočívá hlavně v kázání. Nepřekvapí proto, že Barthovou první knihou byla sbírka kázání. Za svého života pětkrát zpřístupnil široké veřejnosti ‚post festum‘ to, co předtím kázal. Jeho kázání nejsou žádná kázání ke čtení či k předčítání, jeho pět knih kázání²⁰ nejsou žádné postily!

2.2.2. Přednášky

K vedlejšímu zaměstnání intelektuálně obdařených frářů patří jejich přednášková činnost, konaná častěji ‚intra‘ než ‚extra muros ecclesiae‘, především v kolegiálním kruhu farářstva. Barth během svého dlouhého života pilně cestoval nejprve Německem a Švýcarskem, později Evropou, nakonec zavítal i do Spojených států. Třikrát to, co předtím přednesl, následně i zveřejnil. Tři první z pěti svazků jeho článků²¹ přinášejí Barthovy „sebrané přednášky“. Mnohé sešity z řad *Theologická existence dnes* a *Theologické studie*, jichž byl 1933–1936 a 1938–1968 (spolu)vydavatelem, rovněž dokumentují jeho přednáškovou činnost.

2.2.3. Universitní čtení

Velký počet rukopisů, které Barth poslal svým nakladatelům do Mnichova, Zollikonu a Curychu, byly redigované rukopisy jeho akademických přednášek. Z dosud vydaných svazků spisů náleží asi třetina do oddílu II: ‚*Akademická díla*‘. Napřed napsaný, nakonec vytištěný papír, mezitím událost přednášky. Eberhard Busch charakterizuje *Církevní dogmatiku* takto: „*Tato dogmatika měla své ‚místo v životě‘ v mluveném slově přednášek před budoucími faráři.*“²² Byla vytvořena mužem, který týden co týden

¹⁸ Dopis Janu Milíči Lochmanovi (30.10.1961), in: *Briefe 1961–1968 (= Briefe) = GA (6) V/1961–1968*, Zürich 1979², Nr.16, s.31

¹⁹ Dopisy Eduardu Thurneysenovi (11.2.1918, 6.12.1920) in: *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel (= BwTh), Band I, 1913–1921 = GA (3) V/1913–1921*, ss.265,452

²⁰ *Suchet Gott, so werdet ihr leben!* (1917, spolu s E. T.); *Komm, Schöpfer Geist!* (1924, spolu s E. T.); *Die große Barmherzigkeit* (1935, spolu s E. T.); *Fürchte dich nicht!* (1949); *Den Gefangenen Befreiung* (1959); *Rufe mich an!* (1965);

²¹ *Das Wort Gottes und die Theologie* (1924); *Die Theologie und die Kirche* (1928); *Theologische Fragen und Antworten* (1957); *Eine Schweizer Stimme 1938–1945* (1945); ‚*Der Götze wackelt*‘ (1961)

²² Srv. živé svědectví účastníka: Jan Milíč Lochman, *Jak jsem se setkával s Barthem*, in: *Evangelický kalendář 1998*, 110–116, ss.111nn

mluvil z katedry a čas od času vydal knihu pro ty, kdo budou neděli co neděli mluvit z kazatelny (a sem tam napíše článek do církevního tisku). Terminologií Martina Luthera: primární a vlastní podobou barthovského slova je slovo mluvené, jeho zapsaná verze je jeho podobou sekundární a odvozenou, svého druhu nouzové opatření pro ty, jimž z časových nebo prostorových důvodů nebylo dopřáno studovat v Basileji a naslouchat „viva vox Carolina“.²³ Formulováno v barthovské terminologii vypadá **schéma trojí podoby barthovského slova** takto:

1. Slovo napsané (Barthovo slovo jako rukopis).
2. Slovo promluvené (Barthovo slovo jako zvuková kazeta).
3. Slovo vytištěné (Barthovo slovo jako kniha).

2.3. Předběžně ukončeno, tj. nedokončeno

Naše „řádné“ fakultní přednášky se koncem semestru nejednou stávají neřádnými. Barth se pozdějšímu publikování svých nedokončených rukopisů nebránil a dával svolení k jejich vydání v podobě torz či fragmentů.

1. „*Fragmentem*“ nebo „*skicou*“ náhle ukončené přednášky je např. *Křesťanské učení podle Heidelberského katechismu* (1947). Tento spisek končí pojednáním o otázce 80 (zrovna: „*papežská mše jako zlořečené modlářství*“); ke zbylým otázkám 81–129 dodal Barth pouze 4 stránky sumářů. Knížečce je předesláno biblické zdůvodnění: „*Vždyť naše poznání je jen částečné.*“²⁴

2. „*Torzem*“ kompletu nedovedeného k plánovanému cíli je např. *Protestantská theologie v 19. století*. O té (v nejširším slova smyslu) přednášel Barth třikrát. Do tisku dal nejprve některé její kapitoly (1927 *Feuerbach* a *Schleiermacher*), roku 1947 pak vydal jednu ze svých nejčtenějších knih. V předmluvě se můžeme dočíst zábavnou větou: „*Čtenář je pozván, aby si to, co chybí, domyslí.*“²⁵

3. *Fragmentem* zůstala i IV. věta Barthovy „*Nedokončené*“. V předmluvě k poslednímu svazku *Církevní dogmatiky* se na toto téma rozhovoří vpravdě dogmaticky: „*„Dokonalost“ není pouze v Písmu sv., nýbrž i podle KD II/1 souhrnem vlastností Božích; v lidském díle je tedy lépe o ni neusilovat*

²³ Busch, s. 316

²⁴ 1K 13,9a = *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus. Vorlesungen gehalten an der Universität Bonn im Sommersemester 1947*, Zollikon–Zürich 1948, s. 7

²⁵ *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich 1946, s. V. Česky: *Protestantská theologie v XIX. století, sv. I*, Praha 1986, s. 3

a nenapodobovat ji. ²⁶ Po svém penzionování Barth ještě nějakou dobu pomýšlel na pokračování práce na Dogmatice. Záhy se však svého úmyslu vzdal, a to nejen vzhledem k ubývajícím silám, nýbrž také pro její domněle malé působení: „*Mělo by smysl, kdybych po tom, co jsem se svými dosud 12 svazky nedokázal zabránit vpádu této potopy (theologických existencionalistů), napsal ještě svazek 13 a 14?*“ – „*Dogmatiku ponechám nedokončenou. Většina lidí stejně nečetla 12 již existujících tlustých svazků, nebo je četla jen částečně.*“ ²⁷

2.4. Retraktováno, tj. totéž jinak

2.4.1. Traktováno znovu

Kazatelé nezřídka káží jedno a totéž – lehce obměněné – kázání. Profesoři nezřídka přednášejí své – lehce obměněné – starší přednášky. Jako protilek pro případ pokušení se nabízí – alespoň tam, kde nemáme žádné pevné perikopy či studijní programy – svobodná volba textů. Reformovaný theolog Barth se rozhodl pro texty předem dané: nejsystematičtější knihu Nového zákona, nejrozšířenější vyznání křesťanstva a tradiční loci regulární dogmatiky. Všechny tři texty – epištolu Římanům²⁸, Apoštolské vyznání víry²⁹ a základní dogmatický kurz³⁰ – pojednával **tříkrát jinak**. V případě ‚Římanů‘ a dogmatických prolegomen se v mezidobí 1919–1922 a 1927 až 1932 uskutečnila „*reformace v hlavě a v údech*“: Původní práce padly za obět „*přepřacování, při němž nezůstal kámen na kameni.*“ ³¹

1. U *Listů Římanům* se vyplatí vzít na vědomí všechny (celkem šest) jeho předmluvy. – Z *Listu Římanům I* byly v *Listu Římanům II* zachovány

²⁶ *KD IV/4* (1967), s. VII

²⁷ Dopis Helmutu Gollwitzerovi (31.7.1962) in: *Briefe*, Nr. 49, s. 82 a Albertu von Erlachovi, ib., Nr. 110, s. 187

²⁸ *Der Römerbrief* (1919); *Der Römerbrief* (1922); *Kurze Erklärung des Römerbriefes* (1940/41, knižně 1956, česky: *Stručný výklad Listu Římanům*, 1989)

²⁹ *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschlu an das Apostolische Glaubensbekenntnis* (1935); *Confession de la Foi de l'Eglise* (1943), německy: *Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins* (1967)

Dogmatik im Grundri im Anschlu an das Apostolische Glaubensbekenntnis (1947), česky: *Základy dogmatiky*, 1952

³⁰ ‚*Unterricht in der christlichen Religion*‘ (1924–1926, dosud 2 svazky 1985, 1990, třetí se připravuje); *Die christliche Dogmatik im Entwurf* (1927); *Die Kirchliche Dogmatik, I/1–IV/4* (1932–1967)

³¹ *Röm. II*, předml. k 4. vyd.(1924), s.XXIII; sr. Dopis Thurneysenovi (27. 10. 1920), in: *BwTh, Band 2, 1921–1930*, = GA (4) V/1921–1930, Zürich 1974, s. 435 a *Röm.II*, s. VI

necelé 2 stránky „*Předmluvy k prvnímu vydání*“. Ve (vlastní) předmluvě k *Listu Římanům II* označuje Barth nové zpracování jako „*další předběžný výsledek*“³² své exegetické práce. Tehdejší čtenáři se mohli obávat antikvování tohoto *Listu Římanům II* nějakým dalším *Listem Římanům III*, jeho antikvování *Listem Římanům IV* atd. Místo toho se počínaje jeho třetím vydáním (červenec 1922) musíme spokojit s novými předmluvami. Teprve z distancované *Předmluvy k šestému vydání* (1928, vyšlo 1929) mohl svět rozpoznat, že Barth není žádným theologem permanentní reformace. Po sedmi letech chce otec svému druhorozenému dítěti dopřát vlastní život, protože je zaměstnán „*d r u h o u rozsáhlou prací*“, prací na dogmatice.³³ *Stručný výklad Listu Římanům* (1956) není *List Římanům III*. – V předmluvě k reprintu *Listu Římanům I* (1963) nás Barth ujišťuje: „*Z mé strany by nebylo třeba – jak se pak dalo – znovu a znovu tisknout ani List Římanům II.*“³⁴

2. U *dogmatik* vypadá situace, jak známo, jinak. – Barthova I. *dogmatika*, přednášená 1924–1926 pod zcela nedobrovolným kalvínovským titulem ‚*Vyučování v křesťanském náboženství*‘, je postupně publikována až nyní v ‚*Gesamtausgabe*‘. Z Barthovy II. *dogmatiky* byla – po autorově velkém váhání a pod tlakem Thurneysenovým – uveřejněna pouze *Prolegomena*. Ta byla záhy vyřazena velkými *prolegomeny* Barthovy III. *dogmatiky*. „*Opakovalo se to, co jsem zažil před 12 lety při přepracování Listu Římanům: mohl a chtěl jsem říkat totéž jako tenkrát, ale tak, jak jsem to říkal kdysi, jsem to teď už říkat nemohl. Co mi zbývalo jiného, než začít od začátku a říkat sice ještě jednou totéž, avšak totéž ještě jednou zcela jinak?*“³⁵

Na rozdíl od velkorysosti u rukopisů svých přednášek se Barth novým vydáním starších verzí svých děl bránil. Považoval je za theologicky překonané, zajímavé nanejvýš jako muzeální exponát dějin *theologie*.³⁶

2.4.2. Traktováno nově

Od Augustinových *Retractationes* (426/7) neznamená ‚*retractatio*‘ pouze vylepšení, nýbrž také opravení. Barth byl hotov k intelektuálnímu pokání v míře zcela výjimečné: schopen sebekorektury, ochoten dát se znovu a znovu lépe poučit.

³² *Röm. II*, s. VI

³³ *Röm. II*, s. XXVIII

³⁴ *Vorwort zum Nachdruck dieses Buches* (1963) in: *Röm. I*, s. 7

³⁵ KD I/1, VI

³⁶ *Römerbrief I* byl znovu vydán 1963, *Die christliche Dogmatik* až v rámci GA 1982.

1. In concreto: jeho ‚Křestní učení 1967‘ (Křestní fragment *KD IV/4*) nemělo doplnit, nýbrž nahradit jeho ‚Křestní učení 1943‘ (*Církevní učení o křtu*).³⁷

2. In globo: K ranému objevu Boží božskosti (‚*Totaliter aliter*‘, ‚*Bůh je Bůh*‘, ‚*Nekonečný kvalitativní rozdíl mezi nebem a zemí*‘, ‚*totus in suis*‘) se má jeho pozdější objev Boží lidskosti (‚*Humanismus Boží*‘, ‚*žádná Boží bezlidskost*‘, ‚*totus in nostris*‘) jako rub a líc jedné mince. Barthova přednáška *Boží lidskost* (1956) zůstává jímavým dokumentem theologické kajícínosti. ‚*Právě o p r a v d o v á retraktace nespočívá v žádném případě v dodatečném ústupu, nýbrž v novém nájezdu a útoku, v němž je to, co bylo řečeno dříve, třeba říci lépe.*‘³⁸

2.5. Citováno, tj. odkazováno k druhým

Nakonec Barthova záliba v citování. Už opticky: Při listování v *Církevní dogmatice* nelze přehlédnout dlouhé řetězce starozákonních a novozákonních, patristických, scholastických a reformačních citátů, po pravidle v řeckých, latinských, staroněmeckých či starofrancouzských originálech.³⁹ Čtenář Bartha je nakloněn je přeskakovat jako něco, co už zná. Barth sám byl jiného názoru: Citovaný mu byl často důležitější než ten, kdo jej citoval.

Záměrem *Listu Římanům I* bylo dát zaznít co nejhlasitěji ‚*mocnému hlasu Pavlovu*‘.⁴⁰ Slova z předmluvy ke *KD I/1* jsou programem celé *Církevní dogmatiky*: ‚*Jestliže jsem uvedena místa z Bible, z otců a z theologů většinou reprodukoval in extenso, nedělo se tak pouze s ohledem na mnohé, kteří tyto používané knihy nemohou mít po ruce, nýbrž proto, že jsem chtěl všem čtenářům dát příležitost – bezprostředněji než by bylo možné pomocí pouhých odkazů – (u)slyšet ty hlasy, které mně při vypracovávání mého vlastního textu zněly v uších, které mne vedly, učily nebo inspirovaly a na nichž si přeji, abych byl sám čtenáři poměřován. Nikde netvrdím, že by snad tyto hlasy říkaly totéž co já, zato však tvrdím, že tomu, co je dnes zapotřebí v dogmatice říkat a slyšet, porozumíme lépe, ano vpsledu porozumíme cele až tehdy, budeme-li těmto hlasům spolunaslouchat, a pokud se jedná o biblická místa, pak dokonce jako tomu původnímu a vlastnímu*

³⁷ *KD IV/4*, IXn. Kolegovi P. Mackovi vděčím za upozornění, že v tomto případě se už nejedná „o to, říci totéž lépe, nýbrž o to, říci něco úplně jiného“.

³⁸ *Die Menschlichkeit Gottes*, Zollikon–Zürich 1956, ThSt 48, s. 7

³⁹ Kdo tyto jazyky (dobře) neovládá, ocení *Studienausgabe Církevní dogmatiky*, která přináší v závěru každého z 30 svazků překlady všech neněmeckých citátů do němčiny.

⁴⁰ *Röm. I*, s. 4 = *Röm. II*, s. V

základnímu textu, který může všechno ostatní a všechno od nás pocházející pouze komentovat a skrze který pak nasloucháme všemu ostatnímu a všemu co pochází od nás."⁴¹

Tedy: Čteme-li Bartha, nečteme jenom Bartha. Je tu také možnost užívat Bartha eisagogicky: Skrze Bartha vstupovat do Anselma, Calvina nebo Schleiermachera!

Když Barth v rámci svého učení o smíření dospěl k termínu *„následování“*, odkázal na celé kapitoly stejnojmenné knihy Dietricha Bonhoeffera (1937), kde *„je tato věc uchopena tak hluboce a pojednána tak přesně, že bych mohl být v pokušení zde prostě vsunout jeden velký citát, protože si skutečně nemyslím, že bych k tomu mohl říci něco lepšího, než je řečeno tam“*.⁴²

Vrchol tohoto „dát raději promluvit N.N. samému, než abych o něm něco říkal já“ tvoří Barthova curyšská přednáška *Calvin* (1936), utkaná ze tří Calvinových výkladů Otčenáše: uměle zkonstruovaná Calvinova řeč, překlady, bez udání původních míst, zarámované dvěma Barthovými vlastními větami v kazatelnicovém stylu: *„A tak nyní naslouchejme hlasu Calvinovu!“* und *„Slyšeli jste Calvina. Nemám, co bych dodal.“*⁴³

3. Spolupracovníci

3.1. Spolupracovník na Listu Římanům

„... průkopnická práce, která prosí o spolupráci“.⁴⁴ Předmluva k Barthově prvotině ústí do *„radostné naděje na společné nové dotazování po biblické zvěsti“*: *„Kdyby se tak našli mnozí lepší a povolanejší, aby právě zde vykopali studnu.“*⁴⁵ Za svého druhu **spolupráci** lze označit veškeré theologické úsilí safenwilského faráře. Na počátku dialektické theologie totiž nestojí jedinec, nýbrž dva spřátelení spolubratři: Karl Barth a **Eduard Thurneysen**. Farář ze Safenwilu a farář z Leutwilu se v červnu 1916 na jedné ze společných procházek rozhodli znovu a pořádně studovat filosofii a teologii. Od té doby mezi nimi existuje celoživotní ‚consultatio‘, resp. ‚correctio amica‘. Barthova ‚před-první‘ kniha, sbírka kázání *Hleďte Boha, a budete žít!* (1917), nese právě tak jako dvě následující sbírky kázání jména obou přátel; v prvních dvou nám zůstává autorství jednotlivých kázání

⁴¹ *KD I/1*, VII

⁴² *KD IV/2* (1955), 604

⁴³ *Calvin*, München 1936, ThExh 37, ss. 7,22

⁴⁴ = pozn. 1

⁴⁵ *Röm. I*, s. 5 = *Röm. II*, s. VI

vědomě zamlčeno. *Listy Římanům* nesou, pravda, jméno jediného autora. Z dosud vydaných svazků korespondence však vyplývá, že Eduard Thurneysen nebyl pouze Barthovým prvním kritickým čtenářem, nýbrž do jisté míry i spoluautorem *Listu Římanům II*: „Žádný specialista nepřijde na to, kde v našem i zde osvědčeném pracovním společenství začínají myšlenky jednoho a kde končí myšlenky druhého.“⁴⁶ Hlavní autor zapracoval nebo dokonce doslova přejal jeho poznámky do svého textu.⁴⁷

Známe i opačný případ: farář v basilejském münsteru Thurneysen užil ve svém komentáři *List Jakubův, výklad určený pro křesťanský sbor* (1941) Barthovy dodnes nezveřejněné přednášky z LS 1922/1923 o kapitolách 1–2 „slaměné epištoly“.⁴⁸

Později, v době působení v Göttingen, Münsteru a Bonnu, Barth posílal rukopisy svých přednášek příteli, který jej předešel do Basileje. Když stanul roku 1926 před rozhodnutím, zda už nastal čas vydat tiskem vlastní dogmatiku, obrátil se na něho s prosbou o „*tutéž cennou službu jako svého času s Listem Římanům*“: o svolení ke zveřejnění a o radu v jednotlivostech. „*Máš tolik času pro mne, popříp. pro naše stále ještě a doufejme vždy znovu opět společné dílo?*“⁴⁹ Thurneysen se (od roku 1924!) opětovně vyjadřoval ve prospěch pokud možno rychlého zveřejnění dogmatických prolegomen, a to i v případě, že by se poté Barth na léta odmlčel.

3.2. Spolupracovníci ‚mezi časy‘

Kdyby měla tíha objevitelské práce spočívat pouze na bedrech dvou venkovských farářů, byla by k neunesení. K dějinám působení *Listu Římanům* patří vznik a existence skupiny, hnutí, školy, nazývané ‚dialektická teologie‘, k níž – v rozdílné míře – na chvíli patřily nejvýznamnější osobnosti německy psané protestantské teologie dvacátých let našeho století.

3.2.1. Paul Tillich

Mezi Barthem a Tillichem panovaly lidské sympatie a theologické antipatie. Roku 1933 se stráničtí (SPD) soudruzi – u Bartha se jednalo o praktickou každodenní politiku sociálně citlivého demokrata, u Tillicha o programovou ideologii náboženského socialismu – sešli v jednom politickém táboře

⁴⁶ *Röm. II*, s. XVIII

⁴⁷ Dopis Thurneysenovi (7.8.1921) in: *BwTh 1*, s. 509

⁴⁸ Sr. *BwTh 2*, s. 154, pozn. 6. Sr. Thurneysen, op. cit., s. 6.

⁴⁹ Dopis Thurneysenovi (8. 11. 1926) in: *BwTh 2*, s. 441f

profilovaných odpůrců Hitlerova režimu. Vzápětí přišlo Německo o oba své největší evangelické theology: Tillich uprchl do amerického exilu, Barth se vrátil do své švýcarské domoviny. Při první poválečné cestě do Německa se Tillich zhroutil „zbarthianizování“ německé theology ve směru neoorthodoxie a hledal podporu u Bultmanna. Při poslední návštěvě v Basileji (1.12.1963) vyšel znovu najevo celý rozdíl mezi barthovským exkluzivismem a tillichovským inkuzivismem na dvojím postojí vůči nápisu v nazaretské jeskyni Zvěstování, *Hic verbum caro factum est*: Tillich byl jeho nemístnou konkrétností rozhořčen, Barth ji naopak shledával zcela oprávněnou.⁵⁰

Během práce na *Systematické theologii* měl Tillich Barthovu *Církevní dogmatiku* po ruce.⁵¹ Barthovo jméno patří – z mála uváděných theologů 20. století – k těm nejčastěji uváděným (byť převážně kriticky a – se dvěma výjimkami – jen v 1. svazku). V první kapitole Tillichova mistrovského díla je ovšem Barthovi přiznáno místo nejčestnější: spolu s *reformační theologii* Martina Luthera představuje Barthova *neoreformační theologie* prototyp *kérygmatické theologie*, která tvoří předpoklad *apologetické theologie* Tillichovy.⁵² – Barth sledoval Tillichovu literární práci zpozvzdálí. V *Církevní dogmatice* jej cituje pouze v *KD I/1* (Tillichův první větší knižní soubor *Náboženské uskutečnění*, 1930). *Systematické theologii* věnoval seminář v LS 1958/59.

3.2.2. Friedrich Gogarten

Spolubojovník Gogarten se během času odvrátil jak od Barthova dogmatického díla, tak od jeho politických postojů. *Soud nebo skepse* (1937) nese podtitul *Polemika proti K. B.* U Bartha přišel Gogarten na pořad naposledy v *KD I/1*. Po setkání – nesetkání v Göttingen 22. 7. 1946 se již nikdy

⁵⁰ Dopis Tillichovi (3. 12. 1963) in: *Briefe* Nr. 133, s. 221; Ernstu Wolfovi (15. 11. 1965), Nr. 196, s. 313

⁵¹ Pokud můžeme věřit jeho vlastním slovům: „Na jednom z knižních regálů stojí malá knihovnička se všemi svazky Barthovy ‚Dogmatiky‘, které tu jsou poprvé k dispozici“ – okružní list z června 1947, in: Paul Tillich, *Ein Lebensbild in Dokumenten. Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte*, Hg. von Renate Albrecht und Margot Hahl, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken*, Bd. V, Stuttgart 1980, 397–309, s. 308. Barth o tom vyjádřil své pochybnosti: „Tenhle Paul Tillich máj ‚List Římanům‘ nečetl – to jistě ne, neboť on nečte mnoho knih! –, jen prolístoval a řekl: ‚Velkolepé! skvělé! podivuhodné!‘ Potom však uslyšel pověsti o tom, že jsem se stal pravověrným, a od té doby ode mě nečetl už vůbec nic.“ Interview s H.A. Fischerem – Barnicolem (5. 5. 1964) in: Karl Barth, *Gespräche 1964–1968*, GA (28) IV/1964–1968, Zürich 1977, Nr. 8, 131–166, s. 153

⁵² *Systematische Theologie I.* (1951, německy 1955), Stuttgart 1956, s. 11

nepotkali; plánované smíření v roce Gogartenových osmdesátin (který byl zároveň jeho rokem úmrtím – 1967) se neuskutečnilo.

3.2.3. Emil Brunner

Curyšský kolega Brunner se – jako pořádný profesor – vícekrát, nejpronikavěji v knížce *Přirozenost a milost. K rozhovoru s K. B.* (1934), pokusil zmírnit Barthovy profétické jednostrannosti in puncto theologiae naturalis. Místo rozhovoru přišlo obrazoborecké *Ne! Odpověď E. B.* (1934). Z pozdějších Barthových vyjádření vyplývá, že jeho zlobnou reakcí na věc ožívování naturální teologie spoluurčila theologická situace Evropy osudného roku. Brunnerova vina spočívala v sebeklamu, že v theologii platí abstraktní principy bez ohledu na konkrétní situace a že si u theologického textu můžeme dovolit nebrat v potaz jeho kontext.⁵³

Oba kolegové nepřestali sledovat vzájemnou theologickou produkci ani po dramatické roztržce. – V Brunnerově *Dogmatice* patří Barth – po Augustinovi, Lutherovi, Calvinovi, Zwinglim a Schleiermacherovi – spolu s Bultmannem k nejcitovanějším theologům. V exkurzu *K theologické situaci přítomnosti* je oslavován jako „mohutný, vehementní a geniální duch“, který protestantské theologii vzal ilegitimní témata náboženství a zbožnost, a za to jí vrátil zpátky její legitimní témata zjevení a víru.⁵⁴ – Barthova *Církevní dogmatika* se vyrovnává s pozdějšími Brunnerovými monografiemi: *KD I/1* s Brunnerovou (filosofující) eristikou, *KD I/2* s Brunnerovou (co se týče parthenogeneze – liberalizující) christologií (*Prostředník*, 1927),⁵⁵ *KD III/2* s Brunnerovou (idealizující) anthropologií (*Člověk v rozporu*, 1937),⁵⁶ *KD III/4* s Brunnerovou (principiální) etikou (*Příkázání a řády*, 1932),⁵⁷ *KD IV/2* s Brunnerovou (blouzniveckou) eklesiologií (*Nesprávné chápání církve*, 1951).⁵⁸

Barthovým *Ne!* Brunner zjevně velmi trpěl. V listopadu 1960 se odehrálo usmiřující setkání obou profesorů, kteří se mezitím vzájemně zastupovali na svých katedrách (Brunner v LS 1946 v Basileji, Barth v ZS 1949–1950 v Curychu); kromě toho pendlovali mezi oběma městy prostředkující studenti. Poslední kapitola vztahu Barth–Brunner si zaslouží pevné místo

⁵³ Sr. dopis Maxi Schochovi (17.10.1967) in: *Briefe*, Nr. 268, s. 434

⁵⁴ *Dogmatik III*, Zürich 1960, 245–257, s. 245

⁵⁵ *KD I/2* (1938), 200n

⁵⁶ *KD III/2* (1942), 153nn

⁵⁷ *KD III/4* (1951), passim

⁵⁸ *KD IV/2* (1955), 696n, 767–777

v učebnici křesťanské asketiky. Barthův pozdrav z 4. 4. 1966: „Řekněte mu, pokud ještě žije a pokud to jen jde, ještě jednou: ,Na š e m u Bohu poručeno!' také ode mne. A řekněte mu A p ř e c e A n o, neboť doba, kdy jsem se domníval, že na jeho adresu musím volat ,Ne!', už je dávno ta tam, když přece žijeme všichni jen a jen z toho, že veliký a milosrdný Bůh říká k nám všem své milostivé Ano“ zaslechl umírající Brunner 5. 4. 1966 jako poslední slova na této zemi.⁵⁹

3.2.4. Rudolf Bultmann

Nejkomplikovaněji se utvářel Barthův vztah k Bultmannovi. Bultmanna – exegetu bral Barth vděčně na vědomí. V letech dvacátých jezdil (spolu se studenty!) do Marburku; roku 1925 dokonce plánoval s Bultmannem společné prázdniny!

Napínavě působí srovnávací čtení janovských komentářů obou přátel. Ke klasickému Bultmannovu *Evangelium Janovu* (1941) přibýlo roku 1976 *Vysvětlení Janova evangelia*, Barthovy přednášky z LS 1925/26 v Münsteru, opakované za mimořádného zastupování K. L. Schmidta v Bonnu v LS SS 1933. Barth ovšem pojednává pouze kapitoly 1–8, třetinu tvoří většinou dogmatikův oblíbený text janovského prologu.

Zato k Bultmannovým systematicko-theologickým postojům se stavěl Barth od začátku rezervovaně. Demytologizační program postavil na hlavu (odmytologizovat bychom měli ne biblické příběhy, nýbrž naše církevní a theologické zvyky a obyčeje) a v anthropologizaci theologie spatřoval krok zpět do 19. století.

Církevní dogmatikou se mihne Bultmann explicitně třikrát. V *KD I/1* jej stihne kritika za prolegomenální *předporozumění*,⁶⁰ v *KD I/2* za ritschliani-zující etizaci dvojpríkázání lásky v knize *Ježíš* (1926).⁶¹ V *KD III/2* Barth odmítá odmytologizovat evangelium quadraginta dierum.⁶² Stovky stran christologie *KD IV* jsou implicitní protibultmannovskou polemikou. Právě tyto pozdní svazky *KD* však Bultmann ignoroval.⁶³

⁵⁹ Z dopis Peteru Vogelsangerovi (4. 4. 1966), který tyto řádky přečetl adresátovi. In: *Briefe*, Nr. 207, s. 327n

⁶⁰ *KD I/1*, 36, 132n

⁶¹ *KD I/2*, 479

⁶² *KD III/2*, 531–538

⁶³ Z dopisu Bultmannovi (18.12.1959): „... *Církevní dogmatiku* (kterou vy, zlý člověče, jak známo nečtete)“. In: *Karl Barth – Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922–1966* (=BwBu), Zürich 1971, GA (1) V/1922–1966, Nr. 96, s. 203.

Církevně-positivní kruhy let padesátých a nadcírkevně-evangelikální kruhy let šedesátých očekávaly od Bartha slova podpory. Marně. Barth zůstal věrný svému rozhodnutí z roku 1947 nefigurovat v kacířských procesech proti Bultmannovi jako svědek. Svému starému kamarádovi z Vyznavačské církve nevěnoval polemiku, nýbrž hermeneutiku: *Pokus mu porozumět* (1952). V soukromých dopisech z šedesátých let se ovšem vyjadřoval bez servítka o „bultmannitidě“ a „rotě Kórachovců“ a znechucen bestsellerem *Čestně o Bohu* hledal u Bultmanna autorizaci své pachuti z tohoto koktejlu ‚Bultmann–Tillich–Bonhoeffer‘.⁶⁴ Vyznění – v dopisech – zvučelo figarovskými reminiscencemi. Barth dedikoval Bultmannovi svůj *Pokus* se slovy: „Ó anděli, promiň mi..!“, Bultmann replikoval: „Jak bych se mohl hněvat? / Mé srdce mluví pro tebe! „ – „Hněv budiž navždy zaplašen!“⁶⁵

V době mezi *Křesťanskou a Církevní dogmatikou* (1927–1932) se odehrály ‚rozchody‘ a ‚sbohem‘ dialektiků. Po desetiletí časopisu *Mezi časy* (1922–1933) přišla tři decénia *Církevní dogmatiky* (1932–1962). Její tvůrce se označuje v předmluvě k prvnímú svazku jako „outsider“,⁶⁶ v předmluvě k poslednímú svazku zmiňuje svoji „osamělost“.⁶⁷ Kdo byl Karl Barth? Neporozumivý, věčně nahněvaný polemik, vykřikující všude kolem svá NE!? Nebo porozumivý, vlídný irenik, rozdávající všude kolem svá ANO!?

3.3. Spolupráce na *Církevní dogmatice*

I *KD* měla svého spoluautora, totiž vlastně: svou spoluautorku: Barthovu dlouholetou (1925–1966) tajemnici **Charlotte von Kirschbaum**. Pod jejího nástupce v úřadě Eberharda Busche byly její názory na ženu mlčky inkorporovány do Barthovy theologické anthropologie (*KD III/2*).⁶⁸

4. Když už tu mají být nějací ‚barthiáni‘...

4.1. Stoupenci

Během patnáctileté činnosti (1921–1935) na německých univerzitách se začalo okolo Bartha shromažďovat posluchačstvo, sestávající z německých studentů a farářů. Vnitřní kruh tvořila první generace stoupenců: Helmut

⁶⁴ Poslední dopis Bultmannovi (28.12.1963) in: *BwBu* Nr. 97, s. 206

⁶⁵ Předposlední Bultmannův dopis Barthovi (11.–15. 11. 1952) in: *BwBu* Nr. 94, s. 191 a pozn. I, s. 192

⁶⁶ *KD I/1*, X

⁶⁷ *KD IV/4*, XII

⁶⁸ Busch, s. 326

Gollwitzer, Walter Kreck, Hans-Joachim Iwand, Edmund Schlink, Ernst Wolf, Heinrich Vogel. Barth pro ně znamenal víc nežli faktický či ideální ‚Doktorvater‘: byl jejich otcovským přítelem. Označení ‚barthiáni‘⁶⁹ se hodí spíše na vnější kruh sympatizantů. Sám Barth pozoroval „*se zděšením, jak si studenti chladnokrevně osvojují mé formulky a učí se jim nazpaměť*“.⁷⁰ Stalo se mu to, čeho nebyvá ušetřena žádná osobnost za katedrou: že zástupy studentstva povýší slova svého učitele na normu. Barthiáni jako barthovští systematici či barthovští dogmatici, barthovštější než Barth sám (ať už ultradilektičtí, ať už neoorthodoxní), s atributy dýmky v ústech a svazkem KD v rukou... Kdo by je neznal?

Barth se později vyjádřil na jejich adresu:

1. Zásadně odmítavě. Jejich existenci, kterou nemohl popřít, nechtěl autorizovat: „*Existují-li ‚barthiáni‘, potom já sám k nim nepatřím.*“ „*Říkávám každému, kdo to chce slyšet, že já sám v žádném případě nejsem ‚barthián‘: protože po tom, co jsem se už něco naučil, hodlám zůstat svobodný pro to, abych se učil i nadále.*“⁷¹ Barthián v protibarthovském smyslu = nudný ‚beatus possidens‘, přesný opak barthovsky zvědavého ‚stud. theol.‘.

2. Omezeně přejně. Přiznal jim nejenom fakticitu, ale též jistou legitimitu, ovšem za cenu přeznačení obvyklého chápání slovní konstrukce typu ‚-ián‘: „*Kritériem dobrořeho ‚barthiána‘ – když už mají tací existovat! – je dozajista toto: že sám Barth se od něho může a musí něčemu naučit.*“⁷² Barthián v barthovském smyslu = žák, který se tu a tam stane učitelem svého mistra.

Dnes nacházíme barthiány obou druhů jen zřídka. Aby se totiž člověk vůbec mohl stát barthiánem, musel by nejprve Bartha znát, tj. mít jej ne snad přečteného, ale v nějaké míře načteného. To platí ostatně i pro rozhodné antibarthiány: rovněž tu je jistý rozsah znalostí Bartha *conditio sine qua non*, jinak nezápasíme se skutečným nepřítelem, nýbrž jen s vlastním obrazem nepřítele.

⁶⁹ Můj učitel Luděk Brož prosazoval správný český termín ‚barthovec‘ (*Cesta Karla Bartha*, Praha 1988, s. 58), zůstávám u vžitého germanismu ‚barthián‘, v němž slyším mírně komický přídech, který je tu myslím na místě.

⁷⁰ Dopis Thurneysenovi (28. 7. 1924) in: *BwTh 2*, s. 267

⁷¹ *Geleitwort zur ersten Ausgabe Otto Webers Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, Neukirchen 1950, s. 5 a *Brief an meine Freunde in Japan* (1956), podle Busche s. 376, pozn. VIII,43

⁷² Dopis F.W.Camfieldovi (7. 10. 1947), podle Busche *ibid.*

4.2. Nástupci

4.2.1. Nástupce?

Trapný příběh Barthova basilejského následnictví vypovídá o tom, že géniové nemají nástupce. Koho si přál Barth na svém místě, po sobě, místo sebe? Gollwitzera? Krecka? Wolfa? Vůči parádním příkladům barthovské theologie, jako byly *Základy dogmatiky* (II, 1962) oddaného Otto Webera nebo *Budoucnost toho, který už přišel* (1961) Waltera Krecka, Barth soukromě vyjádřil své námitky: byly mu málo dogmatické a příliš polemické, příliš učené a málo kreativní.⁷³

4.2.2. Někdo jiný

Z Barthových dopisů a rozhovorů posledních let zní nepřeslechnutelný povzdech po nástupci, který udělá „*všechno ještě jednou lépe*“, popř. který bude „*ještě lepší theolog než K.B.*“⁷⁴ Očekávání **někoho jiného** provázelo Barthovu theologickou existenci po desetiletí.

V předmluvě k *Listu Římanům* (1921): „*Přijde-li jednou někdo, kdo to bude umět (jednoduše mluvit), pak ať je po mně veta; netrvám na své knize ani na své theologii.*“⁷⁵ A v předmluvě ke *Křesťanské dogmatice* (1927): „*Není to žádná fráze, vyslovuji-li, jako už svého času v souvislosti s Listem Římanům, naději, že přijdou jiní, kteří to (ale skutečně to!), co zde bylo z a m ý š l e n o, udělají na základě bohatších možností lépe, než jak se to děje zde.*“⁷⁶

Kolem oslav 75. narozenin dokonce vzplál spor mezi Barthem a jeho holandským přítelem Kornelisem Heiko Miskottem o pravost Barthovy pokory a kajícínosti. Snil-li totiž Barth roku 1924 o „*objevení velkého muže, který překoná tento stav* (rozchodu historické a theologické exegeze)⁷⁷, potom roku 1961 volal po „*příchodu ‚silného muže‘, který by mohl všechno udělat ještě jednou a lépe*“⁷⁸. Očekáván je tedy:

⁷³ Dopis Walteru Kreckovi (31. 7. 1962) in: *Briefe*, Nr. 50, s. 87; sr. dopis Helmutu Gollwitzerovi (31. 7. 1962), *Briefe*, Nr.49, s.83. Zaslouží zmínku, že právě explicitní polemiky Gollwitzerovy – s Herbertem Braunem (*Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, 1963), s Wilhelmem Weischedelem (*Denken und Glauben*, 1965) a s Dorothee Sölle (*Von der Stellvertretung Gottes*, 1967) – z této kritiky vyňal; viz Barthův poslední dopis Gollwitzerovi (7. 11. 1967) in: *Briefe*, Nr. 272, ss. 444nn.

⁷⁴ Dopis semináři pro reformovanou theologii v Münsteru (28. 2. 1967) in: *Briefe*, Nr. 245, s.393. Dopis Erichu Warmersovi (2. 1. 1968), ib. Nr. 279, s. 460

⁷⁵ *Röm. II*, s. IX

⁷⁶ *CD*, 6n

⁷⁷ *Auferstehung der Toten*, s. III

1. Někdo jiný, kdo má být **lepší**, tj. lepší než ten dobrý, Karl Barth, tedy: ‚barthián‘. (Ve vztahu k horšímu by stačilo: někdo dobrý.)

2. Někdo lepší, kdo má všechno udělat **jinak**, tj. jinak, než to dělá Karl Barth, tedy: žádný ‚barthián‘.

3. Tento lepší a jiný má udělat všechno **ještě jednou**, tj. dělat to, co dělal svým způsobem právě Karl Barth, ne např. Rudolf Bultmann, tedy přece jen: ‚barthián‘.

Barth sám často užíval figury ‚sice barthovsky, ale jinak než dosavadní Barth‘. Naposledy fantazíroval v jednom ze svých posledních textů, v *Doslovu k výboru ze Schleiermachera* (1968) o možnosti rozvinout svou teologii ještě jednou, a to jinak než theocentricky nebo christocentricky, totiž pneumatocentricky.⁷⁹

4.3. Překonatelný?

4.3.1. Syn zaslíbení

Barthovu nelibost nad ‚bultmannizací‘ (nejenom německé a nejenom evangelické) teologie šedesátých let jsem již zmínil – vrhala stín na jeho jinak radostností prosvětlené stáří. Přirovnával se k praotci Noemu, vyhlížejícímu holubici, která by mu zvěstovala, že už počaly opadat vlny bultmannovské potopy.⁸⁰ K dvěma hvězdám, jež tenkrát zazářily na německém theologickém nebi, nasměroval 78letý kmet své naděje:

17. 11. 1964 píše po četbě *Theologie naděje* Jürgenu Moltmannovi: „*Již po desetiletí vyhlížím - a opravdu jsem tak činil již ve dvacátých letech - po dítěti pokoje a zaslíbení, tj. po muži nastupující generace, který tomu, co jsem v teologii zamýšlel a dokázal já, nejenom buď přitaká nebo to odmítne, nýbrž který to pozitivně a v samostatné koncepci předstihne, který to v obnovené podobě provede na celé čáře lépe.*“⁸¹

7. 12. 1964 píše po četbě *Základů christologie* Wolfhartu Pannenbergovi: „*Četl jsem to ... s upřímnou otázkou, zda tu nemám konečně co do činění s dítětem pokoje a zaslíbení, jehož práce by představovala v převaze opravdovou alternativu k tomu, oč jsem se v teologii po 45 let pokoušel a co jsem podnikal já. Už dlouho vyhlížím po tomhle lepším a jenom doufám,*

⁷⁸ Dopis K. H. Miskottemu (19. 5. 1961) in *Briefe*, Nr. 2, s. 4; sr. Miskotteho dopis Barthovi (16. 5. 1961), ib., Anhang Nr. 1, s. 545nn

⁷⁹ *Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth*, hg.v. Heinz Bolli, München und Hamburg 1968, Siebenstern-Taschenbuch 113/114, 290–312, s.311

⁸⁰ Sr. *Interview s Dietmatem Schmidtem* (18.2.1964) in: *Gespräche 1964–1968*, Nr.3, 10–20, s. 20

⁸¹ Dopis Jürgenu Moltmannovi (17. 11. 1964) in: *Briefe*, Nr. 172, s. 275

že budu dost hbitý a pokorný – mám-li se s ním ještě potkat – abych jej jako takového pochopil a uznal.“⁸²

Vytoužené dítě, **zaslíbený syn pokoje** (mesiášská řeč!) má Bartha dostihnout a předstihnout. Tedy žádné malé opravy, které by flikovaly na jeho velikém díle, ani žádné bombastické protikoncepty, které by se chtěly po způsobu parazitů živit z protibarthovského boje!

4.3.2. Protivník

Příležitostně mluvíval Barth mnohem ostřeji: o předstižení ve smyslu překonání a protivnictví.

„...Čekám na protivníka! – ale na protivníka, který proti mně vystoupí a který mě překoná na stejné půdě a ve stejném měřítku.“⁸³

„Vyvrátit mne je možné pouze v podobě celkového projektu srovnatelného s tím mým.“⁸⁴

Obávám se, že na takového protivníka bude Barth, budeme my čekat ještě hodně dlouho. Už slyším otázky: Cože? Považuješ snad svého Bartha za nepřekonatelného? Samozřejmě, že nepovažuji. Ale , p ř e k o n a t Bartha' znamená skutečně: ,překonat B a r t h a '! Sám poznamenal, že jeho *List Římanům* i jeho *Církevní dogmatika* „mají čas čekat“.⁸⁵ Jeho monumentální dílo – myslíme jen na to, co všechno nám má ještě být v rámci souborného vydání darováno! – dnes nemusí čekat, a řekl bych, že nečeká. Eberhard Jüngel, theolog, ze všech mladších německých kolegů starému Barthovi nejbližší, po Barthově smrti prorokoval: „Velikost... vyžaduje odstup. Karl Barth své době mnoho dal. Jeho doba si (z něho) málo vzala. Jest se domnívat, že budoucnost theologie Karla Bartha leží ještě daleko před námi“.⁸⁶

4.4. My, sirotci moderny

V roce 1961 se jeden mladý německý vikář pokusil Bartha šokovat: „, *Pan. profesore, udělal jste dějiny, ale teď už jste se sám stal dějinami. My mlac. vyplouváme k novým břehům!*“ Podle Barthova (zklamaného? samo-

⁸² Dopis Wolfhartu Pannenbergovi (7. 12. 1964) in: *Briefe*, Nr. 174, s. 281

⁸³ *Rozhovor s porýnskými mládežnickými faráři* (4. 11. 1963), podle: Busch, s. 496, pozn. VIII, 138

⁸⁴ Dopis Albertu von Erlachovi (22. 11. 1949), podle: Busch, s. 361, pozn. VII, 288

⁸⁵ *Röm. I*, s. 4 = *Röm. II*, s. VI a dopis Walteru Herrenbrückovi (13. 7. 1963) in: *Briefe*, Nr. 96, s. 158

⁸⁶ Eberhard Jüngel, *Karl Barth zu Ehren*, in: *Karl Barth 1886–1968. Gedenkfeier im Basler Münster*, Zürich 1969, ThSt 100, 47–50, s. 50

spravedlivého? klidného? v každém případě ne zlomyslného) komentáře ten mladík bohužel nebyl s to těch nových březích blíže povyprávět...⁸⁷ Pro mladého českého vikáře dvacet let poté Barth samozřejmě byl dějinnou postavou. K žádným novým břehům jsem se nechystal. Na sklonku moderny, za železnou oponou, v ghettu jazykovém, kulturním, sociálním, politickém a konfesionálním, vpravdě unaven ideologiemi a bezmála unaven i teologií (pokud by nás chtěla nějak programově zavazovat), jsem začal s tím nejjednodušším a nejsamozřejmějším: s četbou Bartha. Číst Bartha jako meditaci ke kázání. Číst Bartha jako breviář. Četbou Bartha provádět psychohygienu. Četbou Bartha se cvičit v němčině. Jsem vášnivý čtenář. Během mé četby se zrodila má láska k Barthovi.

Barthologem, barthovským specialistou jsem se stát nemohl, barthovským ideologem, neřku-li barthovským propagandistou jsem se stát nechtěl. Jsem tedy barthovským amatérem či diletantem. (Nepochází však slovo ‚amatér‘ od ‚amare‘, mít rád, a slovo ‚diletant‘ od ‚delectare‘, mít potěšení?) Jako systematický theolog jedné provinční evangelické theologické fakulty v protestantské diasporní církvi mám před sebou potřebnější úkoly, než ‚barthianizovat‘ (o tom ‚někoho barthianizovat‘ ani nemluvě). Karl Barth by s tím byl, věřím, srozuměn.

4.5. Barth postmoderně

Pro postmoderního pražského studenta theologie je Barth – možná spolu s Tillichem, jistě spolu s Rahnerem – jedním z klasiků vrcholné theologické moderny. Reprezentuje naše století na poli theologie, jako je reprezentují jinde Proust nebo Joyce, Stravinskij nebo Schönberg, Picasso nebo Chagall. Jeho knihy je možno nalézt v každé theologické knihovně a v každém theologickém knihkupectví. Několik Barthů můžeme číst v českých překladech; většina těch, kdo jej dnes v Česku čtou, jej ovšem čte anglicky. Tedy Barth jako objekt, Barth jako téma přednášek a seminářů, disertací a habilitací. A Barth jako subjekt, Barth jako bližní a přítel? Nikdo dnes nevyvolává barthovská hesla, ani nezveřejňuje barthovské programy. Mezi svými studenty a studentkami nacházím několik, kteří / které – částečně mnou navigováni / y – zakotvili / y u barthovských břehů. Nebylo to, doufám, nouzové přistání. Dobře vědí o tom, že existují v theologických mořích i jiné břehy. Jedni hledají u Bartha zábavu. Jiní u něho našli životní moudrost. Nikdo jim ani mně neukládá za povinnost, abychom zaujímali probarthovská či protibarthovská stanoviska. Barth se stal klasikem.

⁸⁷ *Letzte Zeugnisse*, Zürich 1969, ss. 65n, podle: Busch, s. 418, pozn. IX,36

A klasikové jsou vždy aktuální a – nejsou aktuální nikdy. Klasikové jsou prostě přítomní.

Naše tisíciletí spěje ke konci. „*Bude toho, dokud nenastane třetí tisíciletí (a ještě i dlouho potom), v církvi a v teologii a vůbec pro všechny lidi věrného srdce a dobré vůle ještě mnoho, i mnoho nového, co promýšlet a co činit. Ať jeden každý dělá totéž, oč jsem se pokoušel já, na svém poli k slávě Boží a svého bližního ještě trochu lépe, ano, ještě mnohem lépe než já!*“⁸⁸ Průkopník, který nás povzbuzuje ke spolupráci... Existují-li L. P. 1999 nějací ‚barthiáni‘, potom to jsou ti, kdo se dávají Karlem Barthem – stále ještě a stále znovu jím – povzbuzovat k vlastní theologické práci!

*Předneseno 12. 12. 1998 na symposiu Evangelické akademie Tutzing (SRN)
,Keine Menschenlosigkeit Gottes. Zur Aktualität von Karl Barth‘.*

⁸⁸ Okružní dopis gratulantům k Barthovým 75. narozeninám (květen 1961) in: *Briefe*, Nr. 1, s. 2

KÁZÁNÍ NA HOŘE

(Příspěvek k identitě reformovaných křesťanů)

Jakub S. Trojan

THE SERMON ON THE MOUNT Jakub S. Trojan presents three motifs from the Sermon on the Mount which in his view contribute to a better understanding of the identity of the Reformed section of the ecumenical Christian family. Firstly he deals with a deeper understanding of the relationship between Scripture and tradition – an issue of importance in the dialogue particularly with the Roman Catholic view. Another aspect of the Sermon on the Mount Trojan is focusing on, is the relationship between faith and works, a classical concept of Pauline theological effort. In his reference to the paradigm of the Kingdom of God as the central category of the Sermon on the Mount, Trojan has attempted to come to grips with the issues relating *sola fide* in such a way as to strengthen the reformed identity for ecumenical dialogue. The closing paragraphs of Trojan's study are focused on the Sermon on the Mount emphasis on our responsibility for the city, a responsibility that does not stop short at purely personal dimension of our faith.

Názvem studie je dáno její zaměření: poselství, které je uloženo v Kázání na hoře (dále KnH) chceme sledovat pod zorným úhlem otázky, v čem spočívá identita reformovaných křesťanů. Budeme se ptát, zda v KnH jsou obsaženy motivy, které lze považovat za nosné pro tradici, vyrůstající z díla ženevské reformace. Nepůjde ovšem o pohled do minulosti. Náš pokus je veden zájmem naznačit, v čem může v dnešním světě KnH – jak mu rozumím – přispět ke kultivaci reformované tradice tak, aby se zůstávala přínosnou složkou ekumenického dialogu.

Ptát se po identitě reformované tradice je ovšem velmi složitou záležitostí. Už pouhá skutečnost, že členské církve reformovaného společenství WARC¹ jsou rozsety po všech kontinentech, žijí v různých civilizačních a kulturních kontextech a mají za sebou odlišnou historickou zkušenost, odkazuje na nesnáze, s kterými je spojen každý pokus o vyjádření identity tak složitého útvaru. Co mají například v rodině reformovaných církví společné ta, která uznává biskupský úřad (Maďarsko), s církví kongregacionálního typu, jak se liší spiritualita a reformovaná tradice skotské církve od tradic a spirituality řekněme středoamerických reformovaných komunit?

¹ Sr. údaje v článku Richarda D. Adamse, *The Roots of Reformed Spirituality*, in: *Reformed World*, Vol.44, N.3, 1994, p.122.

Nebo naopak, co mají společného a zda to, co je váže, lze zařadit mezi identifikační znaky, jež najdeme u všech ostatních reformovaných společenství?

Naznačená nesnáž nás vede nejprve k tomu, abychom se soustředili na samotný pojem identity. Zde je potřebí řady projasňujících kroků, nemá-li náš celý příspěvek zůstat na povrchu. To bude předmětem úvah v prvním oddílu (I).

Zároveň je třeba pamatovat na to, že KnH v našem pojednání budeme zkoumat právě jen v tomto úzkém průzoru. Nepůjde tedy o exegezi jednotlivých oddílů, či dokonce veršů, jejíž výtěžek je, či může být, více-směrný. Důvodem, proč se z celku biblického poselství soustředíme na KnH je očekávání, že právě z něj můžeme získat cenné podněty k zodpovězení otázky, v čem spočívá identita reformované zbožnosti a její tradice. O tom pojednáme v druhém pásmu našich úvah (II).

I. *Problém identity*

Co je identita? Jaký smysl má o ní hovořit v souvislosti s duchovním fenoménem tak bohatě strukturovaným, jakým je církevní společenství a jeho theologická sebereflexe? Mnoho nám patrně nepomůže pojem identity, jak jej známe z matematiky.² Tam jde vskutku o totožnost dvou veličin, z nichž jedna zcela zastupuje druhou. Tuto tautologickou totožnost lze jen stěží uplatnit na vyjádření kontinuity duchovního společenství, tedy na pohyb takového útvaru v čase, při němž dochází k řadě proměn, ať už na jeho periferii anebo blíže k jeho charakteristickým znakům v samotném středu.

Podstatným rysem úchovy identity v duchovních fenoménech je opakované úsilí všech jeho členů o to, aby takové společenství bylo pro ně evidentně identifikovatelné jako to, ke kterému patří, a jež stojí v kontinuitě se společenstvím, k němuž patřili jejich otcové i matky, a za něž jsou ochotni vždy znovu se ujímat odpovědnosti. Platí to tedy nejenom jako požadavek pro každý přítomný okamžik té generace (či generací), pro něž je teď právě otázka identity relevantní, ale i pro všechny generace, které se do takového společenství po sobě vřazovaly a vřazují.

Moment kontinuity je podstatný. Identita společenství, které trvá po staletí – a to je náš případ: hovoříme o identitě reformovaných křesťanů –

² Nepomůže nám ani identita, jak ji známe z rovnicových počtů. Tam lze sice levou stranu rovnice vyjádřit při zachování rovnosti odlišně od strany pravé, ale s oběma stranami je možno provádět další matematické úkony, které je proměňují do té míry, že původní rovnost je identifikovatelná jen po jistém detekčním úsilí.

musí navíc být něčím více, než jen setrvačným samohybem, neproměnnou poslušností sebe sama. Vždyť se uskutečňuje v proměnách časů, vystavena nejrůznějším vlivům, tlakům, nabídkám, vábením i pokušením. Církevní společenství stojí v nepřerušném rozhovoru se svým okolím. Konstituuje se jen tak, že do něj z vnějšího prostředí vstupují ti, kdo se pro ně rozhodli. Všichni však zároveň žijí rozptýleně ve světě. Církvev je tak nejen sociologicky, ale i v daleko hlubším „augustinovském“ smyslu: pospolitostí vyvolanou (ekklésia) z rozdílných údů – corpus mixtum.³ A pokud si toto společenství promítneme do časového sledu, je zřejmé, že promísení, svár vlivů a tlaků činí z identity náročný úkol, který je třeba zvládat nejen v osobním životě zde a nyní, ale i v generační sekvenci včera, dnes a zítra.

Ale to jsme se ještě nedotkli těch momentů, které problematizují identitu jednotlivců i společenství nejhluběji. Jde o Boží slovo, onen hlas „odjinud“. Ten činí zápas o identitu onoho společenství, jež je ochotno se mu otevřít, ještě náročnější, než pod výzvami z prostředí, v němž církev žije. Lze vůbec mluvit o identitě a její kontinuitě tam, kde se v poslušnosti víry otvíráme Božímu volání? Vždyť, jak dosvědčuje biblické poselství, vede k základní proměně všeho, čím se člověk obklopuje, čím zaplnil své srdce a oči usiluje. Abrahamovský příběh, a podobně i prorocká tradice a Ježíšův apel (v navázání na Jana Křtitele) směřuje k opuštění toho, na čem jsme dosud zakládali svůj osobní i pospolitý život. Víra má svůj počátek v hlubinné proměně. Metanoia je základní figurou nového startu lidského života z víry. Obratem se ohlašuje diskontinuita. Ztráta dosavadní identity. Do tohoto zlomového postavení nás vrhá poslušnost víry. Platí: „Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pominulo...“ (2 K 5,17). Život víry je tak prostoupen proměnami, které brání mluvit o nenarušené kontinuitě. Spolu s nezvládnutými i kriticky pročištěnými vlivy, které na sebe necháváme z okolí působit, je život jednotlivého křesťana i společenství církve vystaven takovému duchovnímu tlaku, že lze kontinuitu identity (alespoň v nejpodstatnějším ohledu) udržet jen s vypětím všech sil. Tam, kde převládne ochablost, působí tlaky zvenčí do té míry, že se společenství nominálně křesťanské stává hříčkou nálad, představ, postojů, i pověr převzatých z okolí. Jeho identita poslušných svědků hlasu „odjinud“ se hroutí. Tam, kde duchovní kritická bdělost, živena ze zdrojů evangelia, přetrvává, stojí po celý čas členové takového společenství před náročným úkolem dostát jeho nárokům ať už ve správě, bohoslužebném životě či diakonické službě sboru. Ani v tom však nesmí jít o ztrnulou rutinu.

³ Cf. Civitas Dei, kniha X. a XI.

Identita takového společenství se naopak – paradoxně – dostává do těsné blízkosti všem proměnám, jimž je ochotno se vystavit svou poslušností evangeliu. V tom následuje – opět paradoxně – toho, kdo je „tentýž (ho autos) včera, dnes a na věky“ (Žd 13,8). Že nejde u Krista o žádnou identitu v nehybnosti, je patrné z celého jeho příběhu, plného proměn. V zásadě je inkarnační pohyb jako takový nejradikálnější proměnou: „...nepoložil toho sobě za kořist, rovný býti Bohu, ale samého sebe zmařil...“ F 2,6. Velká proměna sestupu spolu s ukřižováním a zmrtvýchvstáním i eschatologickou budoucností Kristova druhého příchodu kvalifikuje jeho identitu jako stálost lásky v proměnách času či vynalézavé, proměnné přítomnosti lásky v sekvencích jeho vykupitelského díla.

Zjišťujeme, že identitu, o kterou nám jde, nesmíme definovat jako konservát toho, co bylo na počátku. Jde o tvořivé rozvíjení, nové a nové pokusy a variace na téma, které je vloženo do základů toho či onoho společenství. Jde o nové promyšlení toho, co bylo svěřeno předcházejícím generacím. Jsme vtahováni do duchovních zápasů, v nichž jsou vždy nanovo v sázce dosavadní identita, jak jsme ji převzali jakoby v duchovní štafetě od těch, kdo tu svědecky působili před námi. Je v sázce proto, že i my – jak doufáme – jsme vystaveni Božím výzvám i zaslíbením, které mohou modifikovat přejaté dědictví, nově prověřit jeho nosnost, ukázat na určité stránky v něm, jež se aktualizují právě v tom kontextu, v němž žije naše generace. Je v sázce také proto, že se může ukázat, že valná část minulé tradice už neoslovuje, a je třeba se vydat novými cestami. Výzva: „... přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání...“ (Mk 1, 15) může radikálně zpochybnit tradice a identitu z ní plynoucí, na které si zakládali naši otcové či dokonce my sami. Obnovit sebe a společenství církve v nové identitě (té, která je nám darována tím, že jsme uposlechli Boží výzvu) znamená za často rozchod s navyklymi formami zbožnosti,⁴ zaběhaným sborovým provozem, zplanělou teologií.

Narativní struktura biblického poselství ukazuje tímto směrem. Svým způsobem lze biblickou látku pojmout jako svědectví různých generací. Jiné byly úkoly generace těch, kdo putovaly po poušti, jiné těch svědků, kteří se shromažďují v dvojím exilu staré církve, opět jiné těch, kdo přijali povolání poté, co k nim zazněla Ježíšova výzva. Všude se tu setkáváme s rozdílnými identitami svědků. Tato jinakost služby, ke které nás Bůh rozličným způsobem volá, podtrhuje však zároveň kontinuitu povolání. Odhadnout, co je pro tu či onu generaci právě jejím posláním, a tudíž její

⁴ Zde je namísto připomenout Bonhoefferovo rozlišení laciné a drahé milosti z jeho Nachfolge.

pravou identitou, patří k vrcholnému umění víry. Je svědectvím zdatnosti theologické reflexe, která se nedá zajmout archetypy. Dovede odhalit to, co je „za“ všemi vzory jako bezprecedentní, aktuálně se vynořující úkol právě pro nás, v tuto chvíli, na tomto místě.

Důrazem na novou existenci, kterou společenství odpovídá na Boží zavolání, nechceme negovat tradici jako takovou. Nicméně musíme se poučit např. z vývoje poreformační ortodoxie. Ta se právě tím, že upadla do filosofujících spekulací, namísto theologického přístupu k biblickým tématům, spíše ochýlila od minulosti, než aby se stala inspirativním zdrojem pro budoucí generace reformovaných křesťanů. Z toho plyne, že to, co je nové, není vždycky progresivnější než to, co je staré. Neplatí ovšem ani to, že by vše, co jsme z minulosti přejali, bylo haraburdí na vyhození. Nové lze objevit jen v rozhovoru se starým. Ale jde o novou perspektivu, o novou službu a nové odpovědi, na otázky, které se vynořují. Této k činu nakloněné existence v nových kontextech, jež je průvodičem víry ochotné k proměně a před výzvami doby neuhýbající, se smíme otevřít právě proto, že nás předchází k činu nakloněná milost, jež „se stala a děje“ (J 1, 14–17) v Tom, který je stále „tentýž, včera, dnes i na věky.“

Sumou: Společenství víry, opírající se o reformovanou tradici, musí být ochotno vždy znovu stanout před dilematem, jenž s sebou přináší úsilí o pravou identitu. Její nejnosnější prvky jen zčásti tvoří to, co takové společenství přebírá z minulosti. V značnější míře je jeho identita založena v úkolu, který na sebe pod Boží výzvou a jeho zaslíbením přijímá. Nevystaví-li se jim na vlastní riziko, s celou oddaností duše, jeho tradovaná identita šedne, uvadá, práchniví. Učiní-li tak: okřívá, roste, mohutní. To je dilema mezi modem existence, který lze popsat jen krajními oposity: *semper deformata et deformatanda*, anebo *semper reformata et reformanda*.

II. *Kázání na hoře a identita reformovaných křesťanů*

1) *Autorita Písma*

Při všech odlišnostech, kterými se vyznačují církevní společenství reformované rodiny, lze konstatovat, že jedním z jeho charakteristických rysů je důvěra v Písmo jako zdroj reformované identity. Sem odkazuje i reformační heslo *semper reformanda*, jež ovšem poprávu ukazuje za hranice tohoto společenství: Patří k společné tradici reformovaných a luteránů. Proměny, jimiž má církev postavená na základ Písma procházet, jsou vyvolány tlakem Slova. To se nám aktualizuje v porozumivém

naslouchání biblické zvěsti Starého a Nového zákona. S tím je zároveň spojena bdělost vůči všem pokusům doplňovat tento jediný zdroj víry dalšími „nálezkami“, mezi něž patří tradice, byť v úzkém sepětí s biblickým poselstvím, jak tomu rozumí římské katolictví.⁵

Nicméně před nové rozvažování o tomto pojetí Písma nás nutí nejenom intenzivní ekumenický rozhovor s katolíky a židovskou obcí, ale i to, co k tomuto tématu přináší KnH.

Ježíš se v tomto známém novozákonním oddíle dostává do dialektické pozice. Na jednom místě prohlašuje, že *nepomine jediné písmenko ani jediná čárka ze Zákona, dokud nepomine nebe a země* (Mt 5,17–19), zároveň však hovoří o *vyšší spravedlnosti*, přesahující spravedlnost farizeů a zákoníků (v.20). V známých antithesích dokonce slyšíme: *Bylo říkáno starým, ale já pravím vám... (Mt 5,21n)*

Stojíme tu před závažným problémem. Uvnitř KnH se vlastně vede rozhovor o platnosti Písma, konkrétně starozákonní tóry pro generaci, v níž Ježíš působí. Vedle nezpochybnitelnosti tóry v té podobě, v jaké ji máme k dispozici, odkazuje Ježíš v zápětí k hlubšímu, radikálnějšmu pojetí Desatera. Učinil zde Ježíš krok, k němuž neměla rabínská theologie odvahu? Vykladači tzv. antitezí Kázání na hoře se v této věci liší.⁶ Zde se Ježíš, tradent minulého odkazu, staví nad to, jak byl tento odkaz tradován u jeho současníků, včetně těch nejkompentnějších z nich – zákoníků a farizeů. Ježíš tím předkládá alternativní typ zbožnosti, nabízí posluchačům novou duchovní identitu. Písmo Starého zákona, tedy soubor svědectví o Božích činech, je z jeho strany pochopeno nikoliv jako archetypální sbírka návodů a příkazů, jimiž se jednou provždy legitimuje Boží jednání s Izraelem a tím i jeho dosavadní identita jako lidu Hospodinova. V Ježíšově interpretaci jde o nové, hlubší pochopení tradované látky a s ní spojené identity Izraele. Ježíš v této interpretaci osvědčuje svou otevřenost vůči aktuálnímu Božímu vedení, kterému se v poslušnosti vydává tak, že je s to rozpoznat „kairoticky“ nároky vyšší spravedlnosti, tedy maximy té identity, k níž chce Bůh svůj lid přivést. Ježíš se v odvaze své víry – není nemístné hovořit také o Ježíšově víře – staví do oné šterbiny mezi identitou starou a novou, právě proto, že pochopil nový *kairos* Božího vedení *hic et nunc*. Vystavuje se tím

⁵ V posledních desetiletích, zejména od II. vatikánského koncilu, se dostává více prostoru biblickému zdůvodňování v nejrůznějších, i oficiálních textech římského magistéria. Stačí např. porovnat argumentační zázemí encykliky *Rerum novarum* z r. 1891 s biblickými odkazy, jichž užívá o sto let mladší encyklika k téže problematice, *Centesimus annus*.

⁶ Cf. Douglas R. A. Hare, *Interpretativa, Matthew*, John Knox Press, Louisville, USA, str. 50.51; *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Benzinger + Neukirchener Verlag, 1985, str. 250n.

samozejmě nebezpečí, že bude obviněn z rouhání. I jeho další zápasy vedou tímto směrem.⁷

Rozhovor Písma a tradice máme tedy uložen do lůna samotné biblické zvěsti. Reformační zásada *Sola Scriptura* si musí být vědoma toho, má-li se udržet na výšinách problému, že jde o složitou hermeneutickou záležitost. Kanonizací starozákonních a novozákonních písemností je tento problém rozhodnut sice ve prospěch suverenity Písma. Nicméně střet mezi tradicemi a identitami z nich vyrůstajícími je tím pouze kultivován do jistých pravidel, nikoliv odstraněn. Prostě platí, že každý, kdo se na společenství víry obrátí s nárokem vyšší spravedlnosti, nebude smět obejít dochovanou tradici.⁸ Musí na ni navázat a překonat ji jen tak, že v ní objeví hlubší a nosnější aspekty pro život víry v nových poměrech. Konec konců zdrojem každé takové „spravedlnosti“, která je, jak víme, plností života před Boží tváří, je ovocem Ducha, který z Boha (a jeho Syna) pramení.

Co to znamená pro nás, kteří držíme reformační zásadu *Sola Scriptura*, jako jeden ze sloupů identity reformovaných křesťanů? Musíme si osvojit takové pojetí, které by bylo ekumenicky vstřícné jak společenství židovské obce, tak římským katolíkům. To znamená pročistit onu zásadu do té míry, abychom byli theologicky i v praxi své víry schopni absorbovat i ty nosné motivy tradice oněch konfesí, které historicky prokázaly hlubší schopnost vést dialog mezi Písmem a tradicí, a které jsou věrnější základní biblické intenci. K tomu nás přivádí rozhovor, který vede Ježíš v KnH nad starozákonní látkou se svými současníky.

Aniž se můžeme pustit do hlubšího rozboru, je třeba v této souvislosti připomenout i to, že Boží zjevení pokračuje. Jde z jeho strany o *creatio continua*. Duchovní pobídkou např. pro výklad sabatu, který Ježíš předkládá ve sporu s těmi, kdo v tento den brání uzdravování, je jeho jistota, že „otec pracuje bez přestání“ (J 5,17). Reformační víra se nemůže proto z povahy věci obracet výlučně dozadu, k dějinám starozákonního lidu, ani k dílu Ježíše Krista v letech 0–33, ani jen k tomu, co prožívala prvotní církev a co najdeme v její theologické reflexi. Z poselství Písma o všech těchto událostech a reflexích na ně se klene zvěstný oblouk přes naší současnost až do Božího eschatu. Po veškerý čas, správněji *kairos*, je Boží providenční péče prací na díle stvoření. To spěje podle jeho zaslíbení k dovršení. Rozhodující události Boží práce jsou však ještě před námi.

⁷ Vzpomeňme na jeho spory s oficiálními místy jeruzalémské obce o pojetí sabatu. (Např. uzdravení u rybníka Bethesdy, J 5, zejména verše 15–18.)

⁸ To je důležité zejména pro rozhovor s různými pentekostálními, letničními a charismatickými proudy v dnešní ekumeně.

K nim Písmo odkazuje jen v náznakových výpovědích svědků, v jejich v předmětných představách o tom, co je *telos* dějin. Na nás je, abychom v napětí mezi identitou, kterou nám svědecky v poslušnosti své víry doložily generace před námi, a tou, která se z poslušnosti víry otvírá nám, vynesli na světlo vše, co by mohlo společenství sboru a celé církvi posloužit v orientaci. Co by bylo zároveň pomocí pro dialog s těmi, kdo jsou s námi na cestě v jiných konfesích a dalších komunitách. Je jasné, že v tomto úsilí je pro nás Písmo vnitřní duchovní autoritou, nikoliv však papírovým papežem. Zde se musíme zachovat podobně jako Ježíš i Pavel a ostatní interpreti starozákonní tradice v prvotní církvi. Hermeneutická svízel tohoto počínání spočívá v tom, abychom zároveň zůstávali na půdě Písma a zároveň byli vnímaví pro hlas tichý, sotva slyšitelný, hlas oněch výzev, které k nám přicházejí z Božího času dovršující se tvorby na díle stvoření. Není snad třeba zdůraznit, že onen hlas tichý, sotva slyšitelný, jak k němu odkazuje eliášovská tradice, není výronem naší duše, extatickou hrou vznětů a zážitků, výlučně subjektivní záležitostí. I zde platí, že kritériem legitimacy je Boží Slovo, jeho základní intence, otevírající se nám prostřednictvím biblického svědectví.

2) *Království Boží přichází. Nové paradigma*

V KnH nenajdeme zvěst, která by odkazovala k známému učení reformované theologie o předurčení jedněch k záchraně, druhých k zatracení. Predestinační nauka se inspiruje na určitých místech novozákonních epištol, může se opřít i o určitá starozákonní místa.⁹

KnH jde jiným směrem. Mezi novozákonníky i systematiky panuje celkem shoda, že KnH je především zjevením řádu Božího království. Uvádí pravidla nového věku, který se vlamuje z Boží iniciativy do tohoto „věku temnosti.“¹⁰ Nejde o sbírku samostatných etických příkazů. Rozhodující pro jejich výklad je kontext, do kterého jsou vřazeny. Jsou programatickým prohlášením nového zákonodárce Ježíše. Obdoba mezi horou Sinaj a horou, na které Ježíš prohlašuje maximy Božího království, je cíleným kompozičním záměrem. Tato analogia determinationis, tedy ona obdoba: „tak jako kdysi Mojžíš, tak nyní Ježíš“ je namístě. Ježíš sám je garantem, že tyto

⁹ Sr. Gn 45,7–8 ; Ex 4,21 a par.; Ř 8,29; Ef 1,4; 1,11; 1 P 1,2.

¹⁰ Tak např. soudí K.Barth v KD II/2; Wolfgang Schrage, in: Ethik des N. Testaments, Vandenhoeck + Ruprecht in Göttingen, 1989, str. 27n. Podobně Dietz Lange, in: Ethik in evangelischer Perspektive, Vandenhoeck, 1992, str. 272n; H. Thielicke, in: Theologische Ethik, II/1, J. C. B. Mohr-Tübingen.

řády Božího království zavazují všechny, kdo je přijmou ve víře za své. Více: Ježíš sám je tím, kdo ve svém chování, v tom, jak se vztahuje k druhým, slabým i mocným, demonstuje poslušnost vůči nárokům, jež sám v maximách KnH vyhlašuje.

Činí to ovšem tak, že při tom odhaluje jejich nejvnitřnější intenci. Pokud jimi jakoby zvnějšku měříme Ježíšovo chování, zjistíme snadno určité odchylky. Ježíš např. nenastavuje druhou tvář. Řekne strážci, který ho při výslechu před veleknězem udeří do tváře, „...proč mě biješ?“ (J 18,23). Takových „rozporů“ najdeme při sledování Ježíšova chování více. Sem patří bezpochyby i zmínka o koupi mečů z Lukášova pašijního podání (Lk 22). Zejména pak takřka gerilový přepad chrámového nádvoří, který věrně tradují všechna čtyři evangelia. Důtky v rukou Ježíšových dokreslují, že to Ježíš s nenásilím nemyslel tak, jak si to představoval L. N. Tolstoj. A ovšem i ono diktum, v němž Ježíš připomíná, že nepřišel na zemi uvést pokoj, ale meč (Mt 10,34) svědčí o jistém odchýlení od „etiky“ KnH u samotného Ježíše. To vše jsou důrazy, které nelze snadno harmonizovat s tím, čemu Ježíš učí zástupy na hoře.

Opět jsme nuceni vést jakýsi vykladačský diskurs zvnitřku vlastního poselství oněch třech kapitol Matoušova evangelia. Jde o postižení jejich nejhlubší intence, která se má prosadit v našem etickém a existenciálním rozhodování. Tato vnitřní linie, bytostné zaměření jádra Ježíšova programu, se dá podle mého soudu nejprůměrněji vystihnout paradigmatickým Božího království. KnH je v tomto smyslu expozicí pravidel, jež v něm vládnou.

Jak ukazuje text modlitby, kterou Ježíš posluchačům KnH předkládá, (Mt 6,9nn a par.) má v ní ústřední místo Boží království jako přicházející duchovní vláda, průlom nového věku. Nejde ovšem o dynastickou davidovskou vládu, kterou očekávala jedna z větví starozákonní tradice. O tom svědčí právě pravidla, která tvoří náplň „království na cestě“. Jde o vládu Boží, která má univerzální dosah. Neváže se na určité místo, neplatí jen pro určitou skupinu či národ.

Přicházející Boží království, jehož ztělesněním je sám Ježíš jako prvotina nového stvoření,¹¹ v sobě spojuje to, co reformační teologie vystihla kategorií sola gratia a životem v poslušném následování jako odpovědi na pohyb Boží milosti vůči nám. Není pochyb o tom, že učení o ospravedlnění pouhou vírou z milosti je inherentní součástí zvěsti o přicházejícím království Božím. O tom svědčí i to, že na počátku KnH vyhlašuje, že

¹¹ Zde si dovoluji extrapolaci výroku, který je spojován se Vzkříšeným (1 K 15,23). Vede mne k tomu teologický důvod: vzkříšení je mj. rehabilitací díla předvelikonočního Ježíše. Již ve svém životě byl prvotinou, t.j. nejvěrnějším Božím svědkem.

u Boha v jeho „domácnosti“¹² jsou přijímáni všichni, na něž se vztahují Ježíšova blahoslavenství (Mt 5,3–2). To jsou slavné indikativy, vrcholící ve zvěsti, že jsme solí světa, že jsme světlem světa (Mt 5,13–16). Zároveň tato indikativní zvěst se v okamžiku přijetí ve víře stává imperativní. To je to, co němečtí bohoslovci dovedou pěkně spojit v sémantickém obratu, že Gabe jde ruku v ruce s Aufgabe. Vždyť v nejhlubší theologické rovině platí, že Boží milost je činem pro nás.¹³

Na tento čin pak nelze přiměřeně odpovídat jen pasivním uznáním. Přítakání myslí nestačí. K této úchylce však historicky v reformačních církvích dochází mnohdy právě proto, že Boží milost je předkládána jako forensní výrok v podobě formule: justificatio sola gratia – ospravedlnění pouhou milostí. Jako součást katechismové pravdy však už vůbec nemusí – a v tom je její problematičnost – vyvolat žádnou jinou odezvu, než právě pasivní přítakání. To se stane vyprázdněnou konvencí, s níž pak nejsou spojeny již žádné tvůrčí myšlenkové asociace a činnostné kroky. Ospravedlnění pouhou milostí je tak vyhaslým reliktem, který není schopen zažehnout žádné relevantní lidské rozhodnutí pro život v odpovědném svazku s těmi, kdo potřebují naši službu.

Tím, že KnH ústrojně spojuje indikativní rovinu s rovinou imperativní, nedovolí ani na chvíli onu nebezpečnou prodlevu mezi mobilizujícím poznáním víry, že jsme znovu přijati do Otcova domu, a mravní opravdovostí, v níž se toto poznání uskutečňuje. Ani nejtenčí vlas nelze vložit mezi přijetí ospravedlnění a činorodou existencí, provázející toto „poznání“ víry.

Právě tím, že Ježíš se v KnH opírá o jistotu přicházejícího Božího království jako nové skutečnosti, v níž jsou z milosti přijímáni ti, kdo byli dosud podle lidských měřítek z Boží přítomnosti vyřazováni (Mt 5,2–11), předkládá syntetizující alternativu toho, co v teologii apoštola Pavla mohlo být kontrastováno jako „víra“ stojící proti „skutkům.“¹⁴ Dalo by se poněkud

¹² Narážím tímto termínem na pozoruhodný pokus amerického teologa Douglase Meeka vyjádřit základní parametry víry pomocí ekonomických kategorií. Ve svém spise *God the Economist* chápe Boha jako ekonoma, který má svou domácnost (další ekonomická kategorie) v milostné péči.

¹³ To postihl znamenitě D. Bonhoeffer ve své studii (Nachfolge, in: *Gesammelte Schriften*, ed. Eberhard Bethge, Chr. Kaiser Verlag, München) analyzující právě tento jemný vztah mezi Boží milostí a naší nepřiměřenější odpovědí ve víře. Bonhoeffer mluví v této souvislosti o drahé a laciné milosti.

¹⁴ Jde zejména o Ř 1,17; 3,28; 5,1; 9,30.32 Ga 2,16; 3,2.7.9.24 Ef 2,8 F 3,9. Pro apoštola Pavla stojí už ideová fronta jinak, než pro Ježíše. Je konfrontován se skutečností, že se ke Kristu hlásí jak bývalí židé, tak i nově přijatí z pohanů. Proto je pro něho aktuální rozhovor na téma víra versus skutky Zákona. Ježíš naproti tomu ohlašuje průlom nové skutečnosti,

pointovaně říci, že v KnH máme v zásadě „vyřešen“ problém, který tolik zaměstnával apoštola: ospravedlnění pouhou věrou tu promlouvá právě základním ujištěním, že přicházející Království Boží je otevřeno všem, kdo nic nemají (= chudí), na ničem jiném si nezakládají než na Bohu samém, po jeho spravedlnosti jako plnosti života touží, a v tomto smyslu věří – a kdo současně (ani vlas nelze do oné časové mezery vložit) v této víře konají skutky milosrdenství. Odpovídají tak na milost milostí těm, kdo jsou s nimi a kolem nich. Naneštěstí již samo slovo „odpovídají“ vyvolává nesprávnou představu, že je tu časová prodleva, která se často chápe tak, že následování v poslušných činech je až důsledkem víry. Nikoliv. Víra nemá jiný obsah, než ono „padání“ do činů.

Je ovšem možno položit otázku, zda v době, která tolik zdůrazňuje práci, výkon, jako výlučné rysy autentického lidství, bude důraz na úzké sepětí víry a skutků působit osvobodivě. Přesto nesmíme vzájemnou propojenost obou aspektů popřít: Boží skutky je možno ve víře přijmout jen jako jeho milost vůči nám. A obdobně: naše skutky jako odpověď víry lze chápat jako milost, kterou prokazujeme svým bližním a naopak. Přijetí milosti nemusí nutně vyústit ve „workoholickou“ odpověď; odpovědí na milost může být i tichá vděčnost, vždy však spojená s vědomím, že to, co svým bližním dlužíme, je „víra skrze lásku dělající“ (Gal 5,6). Není právě toto pochopení tím, co Bonhoeffer chápal jako vztah laciné a drahé milosti?

Už sama víra je krokem následování. A teprve v této „věřící“ chůzi se vyjevují souvislosti, které umožňují jakousi pracovní reflexi *ex post* toho, co konáme, a proč to konáme. Až „na cestě“ se (halachicky) dopracováváme určitých pojmových vyjádření, jimiž jsme schopni především sami sobě i pro druhé dosáhnout komunikativní sdělitelnosti o tom, co věříme, co „hagadicky“ vyznáváme. Právě tím, že zůstáváme „na cestě“, uchovává si naše vykladačské úsilí hermeneutickou otevřenost vůči systematickému (dogmatickému) a etickému dotažení výpovědi víry. Jinými slovy: jsme si vědomi etických implikací, jež obsahuje každá dogmatická věta, a pamatujeme na vzájemnou provázanost našich mravních rozhodnutí a jejich *ex post* reflexe z naší strany.

Takto integrálně chápe Ježíšovo slovo v KnH naší existenci. (Mt 7,21n). Jde o nerozpojitelný svazek víry a skutků. Jedno vykládá druhé. KnH je v tomto smyslu novozákonní víra v kostce. Kdyby se nám z literatury NZ nezachovalo nic než tento matoušovský oddíl, byli bychom snad o něco

kteřou označuje termínem Království Boží a vřazuje tuto skutečnost do rozhovoru s farizejskou zbožností a zélotsky laděným očekáváním dějinné rehabilitace Izraele.

podstatného ochuzení? Jeho nejvnitřnější zvěstná intence je přece totožná s tím, co přináší zbytek novozákonního poselství. Jestliže zvěst o Království Božím, jak ji přináší Kázání na hoře, pochopíme inkluzivně, budeme schopni rozpoznat i další prvky naší víry jako je Vzkříšení či dovršení Božích dějin spásy ve zvěsti o „přicházejícím novém věku“, která tvoří základní osu Kázání na hoře. Jde o to, abychom (jako Ježíš) přijímali své bytí z Boha, který otvírá „domácnost nového věku“ (Království Boží) všem potřebným a očekává, že pozvaní stvrdí (jako Ježíš) svou účast úsilím o vyšší spravedlnost a zůstanou (jako Ježíš) v následování Boha na cestě až do konce.¹⁵

3) *Kázání na hoře a náš vztah ke světu*

Důraz na přicházející království Boží, jehož maximy tvoří osnovné prvky KnH, v žádném případě nevede k odvratu od toho, co je na půdě Nového zákona často nazýváno svět. To, že tento svět ve zlém leží (1 J 5, 19), nás nezbujuje odpovědnosti za jeho běh. Ačkoli pojem svět má ve čtvrtém evangeliu a ve všech třech knihách Janových gnostizující nádech, neprosazuje se v nich, a tím méně v KnH, gnostická mentalita úniku ze svíravých pout světa. Naopak: jde o přemožení světa. Vítězným nástrojem je pak víra (1 J 5, 4). Naznačili jsme již, jak v této souvislosti chápat víru. Nejde o stav mysli, ale o nakloněnost k činům, ano o činorodost samu, o víru „skrze lásku dělající“, o víru, která se uplatňuje láskou (Ga 5, 6). Stejným směrem ukazuje na půdě KnH indikativní výrok o soli a světle (Mt 5, 13–15), i další příkazující rady, jak se vyrovnávat s duchem doby, s tím, čím je charakterizován přístup lidí „ze světa“. Zde je na mušce zejména nepravá starost (Mt 6, 19) o pozemskou existenci, o čistě vegetativní úchovu života.

Odpovědnost za svět má svou komponentu theologickou, christologickou i pneumatologickou. Svět patří ke stvoření, jež vzešlo z rukou Stvořitele jako dobré stvoření. Nejvěrnější Boží svědek a přítel stvoření ve všech jeho dimenzích, Ježíš z Nazaréta, umírá pod ranami světa (tj. těch, kdo v něm vládnou), jako Beránek snímající jeho hříchy. Celým svým životem stvrzuje tento kladný, obnovný vztah ke světu. Obě tyto skutečnosti (dobrotu stvoření i jeho pád) jsme pak schopni rozeznat jen pod tlakem Ducha, který

¹⁵ Závěr 47. verše 5. kap. Matoušova evangelia můžeme číst „řecky“: téleioi = dokonalí ve smyslu zaokrouhlené, dovršené ctnosti. Anebo jej můžeme číst „hebrejsky“, ve smyslu: zůstat na cestě vyšší spravedlnosti až do konce. Nevybočit při všem svém konání ze „smyslu“, o jehož konečné dovršení jde.

nás uvádí podle zaslíbení do pravdy o nás samotných i o světě, v kterém žijeme (J 16,13). Tento Duch nás také soudí za všechno, co jsme k zlému tohoto světa přidali svým aktivním vkladem či selháním, ať už morálně, duchovně či sociálně nebo politicky. Svět, v kterém křesťané žijí, vzchází denně ke své porušené podobě také jejich přičiněním anebo opominutím. Dnešní svět je dokonce dílem křesťanů z větší části, než tomu bylo v době novozákonní. Tváří v tvář světu nestojíme proto vůči nějaké cizí moci. Mnohé kroky, jimiž se zlo v tomto světě prosazuje, jsou umožněny také rezignací a ne nezřídka i špatnými příklady představitelů a prostých údů církví. Prosí-li Kristus za to, aby nás Bůh na tomto světě zachoval od zlého (J 17,15), dovolává se u Boha ochrany i proti tomu, co jeho svědkové také sami ve světě spolupůsobili. Naše odpovědnost za „stav stvoření“ je proto bezpodmínečná.

Tato intence leží v nejhlubší vrstvě KnH. Ježíšovo slovo o tom, že ti, kdo ho následují, jsou solí země a světlem světa (Mt 5,13.14) nelze zbavit dráždivého napětí: Jak mohou ti, kdo rozmnožují bídu světa být zároveň zdrojem jeho nápravy? Nepřeceňuje Ježíš své posluchače? Neoslovuje pouze duchovní elitu, jak mu to vyčte Dostojevského Velký inkvizitor?¹⁶ Indikativ o soli a světle, který zní jako nezasloužené vyznamenání, lze číst jen v nerozlučitelném spojení s indikativy blahoslavenství (Mt 1,3–11), jež usvědčují svět silných a mocných (i v církvích i mimo ně) z nepravosti a vin vůči těm, kdo se octli pod koly. Tím je řečeno ostré slovo k tomu, jak dosud píšeme dějiny světa. Historiografie mocných je pod soudem. Proto jsou v přicházejícím Božím království ti, kdo způsobují hoře, kdo pronásledují, jsou tvrdí a nečistého srdce, ti pokoj nepůsobící a spravedlnost pošlapávající „elitou naruby“. Nestojí v popředí. Naopak: stanuli pod soudem, vypadli z Boží domácnosti. Vytěsnili se z ní sami, protože odmítli život v milosrdenství a pokoji s druhými.

KnH přináší zcela odlišný pohled na svět právě proto, že jej vidí ve světle skutečnosti, která tu ještě není, ale přichází. Tato perspektiva, která se zatím neprosadila naplno, – a v tomto smyslu je ještě utopická (= nemající místa), nedovoluje však rozdělit skutečnost, v které žijeme, na dvě sféry. Jde o jedinou oblast. V ní se má prosadit Boží vláda jako duchovní moc „odjinud“.¹⁷

¹⁶ Jde o známou „novelu“ v románu F. M. Dostojevského *Bratři Karamazovi*.

¹⁷ Ježíšovo slovo před Pilátem, (J 18,36) že jeho království není z tohoto světa, lze přiměřeně vyložit jen tak, že ovšem platí pro tento svět, nemíjí se s ním, nestojí vůči němu jako alternativa, ke které je třeba ze světa zběhnout. Celým svým dílem Ježíš Kristus dosvědčuje tento zápas o záchranu a obnovu světa ve všech jeho dimenzích.

Reformační theologie, jak známo, předkládá dva základní modely, jimiž se pokouší určit vztah k problematice správy věcí tohoto světa. Ženeva se kloní k pojetí, že Boží vláda se má osvědčit nerozděleně jak v nejosobnější sféře, tak i v oblasti veřejné. Wittenberg rozděluje tentýž Boží regiment podle předmětné povahy na vládu duchovní a světskou. Zatímco v první se mají prosazovat motivy evangelia, – a KnH má tudíž zde svůj „Sitz im Leben“ – v oblasti veřejné správy je namísto racionální úvaha, prosazování řádu i prostředky, jež jsou blíže zásadám spravedlnosti a přirozeného práva, než maximám evangelia lásky.

Zdá se, že tomuto pojetí nahrává i textura samotného KnH. Na první čtení vskutku vyznívá jako manuál individuální etiky. Sociální obzor, v němž se z povahy věci uplatňují institucionální postupy (s jistou dávkou anonymity), je jak v indikativní, tak imperativní části KnH jakoby zatemněn.

Avšak rozhodující je opět vnitřní intence KnH. Je naprosto zřejmé, že Ježíš (anebo ti, kdo tuto sbírku redakčně vytvářeli) podtrhují iniciační sílu, jež v nás rozhoří, přijmeme-li vlamující se vládu Božího království. V scénérii tohoto světa se musí ovšem takové přijetí v srdci jednotlivého svědka zprvu jevit jako punktuální rozhodnutí kdesi na její periferii. Ježíš však spoléhá na to, že kvas je už vložen do těsta a hořčičné zrno zasazeno do země. Svět ještě ve zlém leží, ale semena obnovy už působí. Zatím neviditelně, jako ohniska aktivit, unikající dosud nahlédnutelné evidenci. Důležité není, jak se jeví bilance světa k tomuto bodu na počátku, ale jaký je telos světa pod tlakem duchovních výzev, jejímiž nositeli se stali svědkové Božího království. Tato duchovní síla, přítomná v prsti země či těstu světa, má před sebou nezmanipulovatelnou budoucnost. Protože je univerzální povahy, neuniká z její pozornosti žádná sféra. Neskončí dříve dokud nepronikne všemi směry – mírně, dialogicky, bez vnějšího nátlaku, ale mocně. V tom se projevuje vítězné tažení její bezbrannosti.¹⁸

Začíná sice u toho nejnepatrnějšího prostoru našeho svědomí, změnou mysli, životní orientace, ale je s to postupně ovládnout prostory nejzazší: dosáhne až tam, kde se nejnvnitřnější pohnutky, projekty a ideje zvnějšní do institučních tvarů a společenských struktur, jimiž správa lidských věcí nabývá nadpersonální charakter.

Čteme-li KnH z optiky této vykladačské strategie, je jasné, že nás podněcuje k odpovědnosti pro řešení úkolů, jež přesahují rovinu mezilidských vztahů. Můžeme je interpretovat jako úkoly, které svou povahou

¹⁸ Problematiku duchovní moci v napětí s mocí světskou jsem učinil předmětem soustředěnější analýzy ve studii *Theologická sonatina o moci* (viz: *Víra v moc a moc víry*, Praha 1993).

patří do etiky sociální. Avšak nedovolí nám, abychom při tom upadli do dualismu, v němž by se sociální směřování rozbíhavě odklánělo od individuálního. Ethos KnH je vnitřně jednotný. Individuální či dokonce individualistické „čtení“ jeho etiky je nepřipustné.¹⁹

Řády Božího království, jak je předkládá KnH, jsou tak neustálým impulsem pro reformu společenských pořádků, v nichž žijeme. V jejich světle se všechny systémy, minulé i současné, ukazují jako nedostatečné. To brání křesťanům, aby se stali bezvýhradnými apologety kteréhokoliv z nich, ať už ekonomiky plánované či tržní, toho či onoho politického uspořádání. Zároveň je nám však ovšem uloženo, abych se o proměny lidských pořádků zasazovali. Ve světle absolutní normy, kterou KnH klade, se nám přitom nesmí vytratit cit pro relativní rozdíly, které každý lidský pokus o uspořádání společenských vztahů s sebou nese. Jsou pořádky horší a lepší. Základním požadavkem, který na ně klademe, je napořád postavení těch, kdo jsou vytlačováni na okraj. Míra přiměřenosti té či oné změny v oblasti sociální, ekonomické a politické je odvislá právě od toho, zda ti nejvíce znevýhodnění novým uspořádáním získají, aniž ti, kdo na tom byli relativně lépe, si podstatně pohorší. Při všech těžkostech, které takové zjištění provázejí, považuji tuto zásadu za operativně použitelnou. Kdykoliv jsme postaveni před rozhodnutí o zásadních změnách v společenském uspořádání, je třeba mít na mysli větší míru lidskosti, hlubší kultivaci mezilidských vztahů a ochotu vydávat své životy v službu, zejména těm nejslabším.²⁰ Je zřejmé, že ethos KnH, podobně jako další důrazy biblického svědectví, podtrhující společenstevní charakter naší existence, podstatně ovlivní i naše chápání svobody, demokratických institucí, a posílí důraz na solidaritu a respekt k lidským právům.²¹

Odpovědností za svět či město a obec, v které žijeme, je posílena naše identita. Je výrazem takového pochopení víry, které nic lidského není cizí. To je – jinak pověděno – inkarnační důraz, ke kterému nás nutně přivádí následování Toho, kdo ohlašuje příchod Božího království. Max Weber ve svých studiích o kalvínské zbožnosti bystře rozpoznal její vnitrosvětskou orientovanost. To vůbec neznamena, že motivace této víry plyne ze situací, do nichž vstupujeme. Je výrazem naší loajality vůči volání Slova, jež do

¹⁹ Velice užitečné je v této souvislosti připomenout výklad KnH L. Ragaze, který důsledně podtrhuje sociální rozměr textu. Cf. *Die Bergpredigt Jesu*, CTB Siebenstern, Verlag Peter Lang, AG, 1983, Bern.

²⁰ O vystižení základních aspektů tohoto kritéria usiluje ve své pozoruhodné práci J. Rawls, *Theory of Justice*, Cambridge, Mass, 1971.

²¹ Zde půjde o v ekumeně často diskutované zmínky o instituci milostivého léta, o svobodě, v níž rozvoj jednotlivců je ústrojně spojen se službou druhým (1 K 10,23.24; Ga 5,1.13).

této situace mívá. Teprve v jeho světle se nám situace objeví ve všech dimenzích a konturách, které by jinak unikaly našemu necvičenému duchovnímu zraku. Zároveň jsme vtahováni tímto hlasem odjinud do aktivit, které proměňují situace k obrazu – jak smíme doufat – přece jen o něco přiměřenějšímu výsostným nárokům Slova, než kdybychom vůči němu zůstávali hluší. V tom se posiluje naše identita i identita společenství, které chce vědomě čerpat z reformačních tradic.

Předložil jsem tři motivy z KnH, které podle mého přesvědčení přispívají k porozumění identity reformované části ekumeny. Jde o hlubší porozumění vztahu mezi Písmem a tradicí. Staví nás svým způsobem nově před otázkou, jak rozumět zásadě sola Scriptura; KnH je také inspirativní pro řešení vztahu mezi vírou a skutky. Odkazem na paradigma království Božího jako ústřední kategorie KnH jsem se pokusil o řešení problematiky sola fide tak, aby jím byla opět posílena naše identita pro ekumenický rozhovor, ať už s katolictvím anebo humanistickými orientovanými partnery. O to jde v stejné míře i při promýšlení třetího důrazu, jenž legitimně patří k úvahám o odkazu KnH pro dnešek. Odpovědnost za město, svět, do něhož jsme byli postaveni, odpovědnost, která se nezastavuje u čistě osobních vztahů, ale mívá až k nejzazším obzorům, je mravní a duchovní devizou, s kterou se chystáme vstupovat do každého rozhovoru. I když na půdě KnH nejsou výslovně uvedeny žádné instituce, – nemluví se v něm o státu – jsou i tyto instituční a strukturální vazby nepřímou míněny. Ostatně sám termín království Boží odkazuje tímto směrem. V tomto směru je KnH inkluzivní: Dovoluje nám, abychom i ty skutečnosti, které nebyly výslovně pojmenovány, vtáhli do svých úvah. Analogicky můžeme usoudit, že ač není výslovně zmíněna církev jako instituce, latentně je míněna po celé ploše KnH. Ale právě ona okolnost, že se o ní explicitně mlčí, nás varuje před tím, abychom ani uvnitř vlastního společenství, natož v ekumenickém diskursu, prosazovali jediný, byť tradicí osvědčený typ církevního společenství. To už by byl postoj, ke kterému se nám z dialogu s KnH nedostává žádného pověření.

VZTAH BISKUPA JIRSÍKA K EVANGELÍKŮM

Jaroslav Vokoun

DER KATHOLISCHE BISCHOF JIRSÍK UND DIE EVANGELISCHEN

Jan Valerián Jirsík (1798–1883), Bischof der Diözese České Budějovice (Budweis) und Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas des I. Vatikanums, war als Anhänger des Reformkatholizismus darum bemüht, auch in der Zeit der katholischen Restauration, Toleranz und Dialogbereitschaft gegenüber den protestantischen Mitchristen zu fördern. In zahlreichen Schriften versucht er, die gemeinsame christliche Grundlage deutlich zu machen; diese sieht er in der einen Taufe, in der Schrift und in dem Apostolischen Glaubensbekenntnis, aber auch in dem Gebot der Liebe. Manche Elemente der gemeinsamen katholischen Tradition leben im reformatorischen Christentum weiter, manche sind jedoch verlorengegangen, oft gegen die ursprüngliche Intention der Reformatoren, deren Werke Jirsík mit lobenswertem Fleiß studierte. Die Mängel des Protestantismus sieht er hauptsächlich in der Eklesiologie (Uneinigkeit der reformatorischen Christenheit) und in der Sakramentenlehre. Obwohl der Anlass der meisten Schriften des Budweiser Bischofs ein apologetischer war (Reaktion auf die Kritik des Katholizismus von nationalen und liberalen Positionen aus), kann man ihn als einen der weniger Wegbereiter der Ökumenismus in seiner Zeit bezeichnen.

Jan Valerián Jirsík (1798–1883) byl čtvrtým českobudějovickým biskupem (od r. 1851 do smrti). E. Winter jej počítá spolu se Štulcem mezi „mladší české přátele Bolzanovy“ a jeho práci vidí „zcela v duchu katolického osvícenství“ (s. 244). Naproti tomu Kadlec (s. 28n) soudí, že „generačně a národním a slovanským uvědoměním, založeným na sklonu k historismu, jenž se věnoval s úctou a obdivem studiu národní minulosti, přičleňuje se Jirsík k buditelské generaci českého duchovenstva, odchované Jungmannovým romantismem vědeckým a uměleckým“. Z protestantských autorů věnoval Jirsíkovi několik prací F. M. Bartoš, zejména v souvislosti s Jirsíkovou účastí na I. vatikánském koncilu, kde biskup Jirsík bojoval proti vyhlášení dogmatu o papežské neomylnosti. Ještě v březnu r. 1870 předložil sněmovní komisi votum, v němž prohlašuje, že „podle jeho přesvědčení není ani v Písmu svatém, ani v tradici a církevní praxi jasných a nezvratných dokladů, aby se o papežské neomylnosti dalo s nezbytnou jistotou stanovit, že byla vždy, všude a u všech předmětem víry“ (Kadlec s. 38). V generální kongregaci 13. července hlasoval proti vyhlášení dogmatu o papežské neomylnosti a opustil Řím; po koncilu se smířil s novým dogmatem, třebaže se potvrdilo jeho přesvědčení, že dogma posílí liberální útoky na církev, jak dokládají např. publikace jihočeského sedláka Alfonse Štátného z Pa-

dařova. Němci nazývali Jirsíka „husitským biskupem“, to ovšem pro jeho vlastenectví (Kadlec, s. 67). K Husovým oslavám r. 1869 zaujal Jirsík negativní postoj.

Jirsíkova činnost z hlediska dnešního ekumenismu

Z dnešního hlediska můžeme vyzvednout tři oblasti Jirsíkova působení: reformní snahy uvnitř katolické církve, irenické úsilí vzhledem k pravoslaví a spisovatelskou činnost věnovanou reformačním křesťanům. Prvních dvou oblastí se pouze stručně dotkneme, hlavní zájem věnujeme oblasti třetí.

a) Reformní snahy uvnitř katolické církve

Význam pro sblížení popř. sjednocení křesťanů nemá pouze ekumenický dialog, ale i reformní snahy uvnitř jednotlivých církví. Jirsíkova reformní činnost můžeme rozdělit do dvou období. První je spíše teoretické. Jirsík hlásá reformní myšlenky v *Časopise katolického duchovenstva*, jehož je od r. 1848 šéfredaktorem. V duchu revoluční doby se požaduje především obnova konání synod s demokratickou ústavou; časopis se odvolává na koncil rakouských biskupů r. 1563, který požadoval manželství kněží. K reformním požadavkům patří dále např. zapojení laiků do správy církve. Druhé období je spíše praktické – Jirsík má možnost uskutečňovat některé své návrhy jako českobudějovický biskup. Realizují se zejména synody a pastorální konference s procedurálně zajištěnou svobodou slova (např. nejprve mají své stanovisko přednášet mladší kněží – tak tomu bylo ostatně i v *Jednotě bratrské*). Z ekumenického hlediska je důležitý důraz, jaký Jirsík kladl na kázání Božího slova. Winter (s. 269) soudí o biskupu Jirsíkovi, že „se svým přítelem Vinařickým zaujímá prostředkující postavení mezi katolickým osvěcenstvím a katolickou restaurací“.

b) Snahy o unii s pravoslavím

Jirsík odmítal ideje panslavismu, přál si však sjednocení Slovanů v jedné víře formou unie s pravoslavím. Jako apoštolové slovanské církevní unie jsou vzýváni Cyril a Metoděj. Modlitební bratrstvo k jejich úctě ovšem bylo zakázáno rakouskou vládou. Jirsíkův ekumenismus v této záležitosti je ekumenismem modlitby. Sjednocení si ovšem Jirsík představuje jako „návrat Rusů do lůna pravé církve“. (Srv. Kadlec s. 27n, Winter s. 261.)

c) Spisy věnované reformačním církvím

Problematice protestantismu věnoval Jirsík několik spisů. Podnět k nim je apologetické povahy: Katolík Jirsíkovy doby je třeba si představit nikoli jako sebevědomého člena panující církve, ale jako katolík zakřiknutého národní a liberální propagandou. Jeho první apologetická práce „Proč jsem katolíkem“ vznikla v rámci soutěže vyhlášené litoměřickým biskupem o dílo, které by vedlo k povznesení katolického sebevědomí. Slíbenou odměnu 50 zlatých sice biskup nevyplatil, ale kniha dosáhla čtyř vydání (1835 časopisecky, 4. rozšířené vydání 1846). V úvodu práce Jirsík konstatuje, že evangelíci mají lepší znalost Písma, které je jim jediným zdrojem víry, a proto – narozdíl od katolíků – dovedou zdůvodnit své přesvědčení. Jirsík chce dát i katolíkům důvody, jimiž by mohli obhájit svou víru (Kadlec s. 14).

Podle Wintra (s. 261) souvisejí Jirsíkovy apologetické práce se snahami faráře Košuta o získávání katolíků.

Ekumenické problematice je věnována i brožura O smíšeném manželství (1842), v níž se od takového manželství odrazuje.

Další práce jsou obšírnější:

R. 1834 (po delším zdržení v tisku) vychází anonymně spis „Zdravé, pravé a čisté učení Lutherovo, Kalvínovo a mnoha jiných moudrých protestantů“. Jirsík v něm shrnul výroky reformátorů, s nimiž se liberálně osvícenský protestantismus jeho doby dostal do rozporu.

R. 1835 (po pozastavení církevní cenzurou) vychází rozsahem největší dílo – „Bohomil“ (řada pozdějších přepracovaných vydání včetně německých překladů). Kniha se ostře odlišuje od dobové mezikonfesní polemiky, narozdíl od soudobých spisů německých je psána mírným tónem. Formálně jde o fiktivní vyprávění Bohomila – evangelíka, který se vlivem rozhovorů s katolickým farářem stal katolíkem. Dílo se stalo velmi oblíbenou četbou své doby. Podle dobových záznamů „Bohomil se s dobrým oučinkem čítá, a prostí katolíci, kteříž jindy drzým helvetům ustupovati museli, nyní sami vítězně se pozdvíhují“ (tak Vincenc Zahradník, cit. podle Kadlece, s. 16).

Jirsík v sobě nese cosi osvícenského a osvícensky chápe i katolickou církev, takže jeho pohled je poněkud překvapivý: Evangelické církve se mu jeví jako nesnášenlivě a malicherně se hádající, kdežto katolickou církev vidí jako tolerantní. Hned v úvodu knihy Bohomil vyznává: „Nejednou jsem se přesvědčil, že pravá snášenlivost s jináč smejslejícími mezi katolíky v pravdě a v skutku se nalézá.“ V přepracovaném vydání pak je věta rozšířena o dodatek: „... a že jakkoli protestanti mnoho o lásce a snášenlivosti mluví, přece často v životě jednu i druhou zanedbávají a neplní“

a výčitky protestantů vůči katolíkům „... na lásce ani na pravdě založeny nebývají“. Protestantská víra je viděna jako neúplná, jako porušení příkazu „učte je zachovávat všechno“. Naproti tomu zcela v duchu osvícenství je katolická víra „rozumná a užitečná“.

K dílům s evangelickou problematikou můžeme přiřadit ještě studii „Založení, rozšíření a zachování církve katolické, vzhledem na strauy odporné v XVI. století povstalé“ (1841) a pojednání „Některé pravdy, kteréž, ač Písmo o nich nemluví, všickni křesťané bez rozdílu vyznání přijímají“ (1840). K těmto pravdám patří podle Jirsíka svěcení neděle místo soboty (A přede, ač Písmo svěcení soboty prikazuje, i protestanti ji nesvěťí, nýbrž svěťí neděli... Odkud to vědí, že pravě činí, svěťíce neděli? – Vědí to z podání a oustního učení apoštolského – s. 584), křest dětí (obdobně Medle odkud to vědí...? – tamtéž), konání večere Páně nikoli večer, ale dopoledne, žehnání manželství farářem, nekonání umývání nohou, apoštolské vyznání. Cílem pojednání je ukázat, že Písmo není jediným pramenem víry, že z něho nelze zdůvodnit ani princip Písma.

Z ekumenického hlediska je důležitý i článek „Kdo bude spasen“ v ČKD XXI,2 s. 14nn, kde se o protestantech říká:

– „A kdyby některý protestant, hotov jsa vše věřiti a činiti, což Kristus zjevil a nařídil, toliko se z nevědomosti bezvinné a nepřemožitelné církve cizil, kdyby své vyznání za pravé a spasitedlné držel, a tudy pokojně v té naději byl živ, že náleží do pravého ovčince Kristova, a kdyby dobrou a ochotnou vůli měl, vše opustiti a se navrátiti do církve katolické, jakmile by se přesvědčil, že ona je ten ovčinec, do něhož se ovečky Kristovy shromážditi mají, též nic nepochybujeme, že Bůh tuto jeho vůli za skutečné obrácení přijme... To pravíme podlé učení církevních otců i katolických bohomluvců. Tak svědčí sv. Augustin, že církev Kristova jako manželky Jakubovy dítky manželé svému rodí, a sice nejen ze sebe, nýbrž také skrze služby své...“ (s. 16)

– „I sluší se dělati rozdíl mezi tělem a duší církve. K tělu církve náleží... všickni katolíci. K duši církve náleží všickni spravedliví všech národů a pokolení, všecky pokřtěné děti, i děti odpadlíků a kacífů, jelikož křest platen, nechť jím kdokolivěk posluhoval.“ (s. 16 pozn.)

– „Může tedy ovšem i mnohý protestant spasen býti, a nic nepochybujeme, že i mnohým z nich se brány nebeské odevrou. Než kdo z nich spasení svého dochází, nedochází ho svým nekatolictvím, nýbrž tím, což mu z katolictva pozůstalo. Podrželi totiž tito – žalostným osudem oddělení bratří – při vykročení svém z církve leccos, což posud jest a zůstává katolické; nebo co prvé katolické bylo, nestalo se tím, že to podrželi, protestantské...“ (s. 17 pozn.)

Tento pohled na spásu protestantů osvětluje i koncepci knihy Bohomil. Hrdina této fiktivní biografie je takovýmto upřímným protestantem, otevřeným pravdě, a po poučení o katolické víře ochotným stát se katolíkem. Tento pohled Jirsíkovi dovolil, aby se Bohomil pěkně vyjadřoval i o své evangelické minulosti a o svých evangelických rodičích. Vinu na rozkolu mají jeho dávní předkové. Bohomilovi rodiče byli zbožní a ctní a vštípili mu to, co mu jako evangelíci mohli dát, písmáckou víru. (Bohomil se odvolává na „svou helvetskou víru“ a „vyznání víry svatě království českého 1783“ – co tím míní, nepodařilo se mi identifikovat, patrně nějakou soukromou edici některé z konfesí.) „Písmo svaté mi bylo zřídlem a pramenem nejsladších radostí a rozkoší, na něm jsem zakládal víru a naději svou, v něm jsem doufal vůli Boží úplně poznati a tak spasení svého dojíti.“ (Bohomil, Úvod). Nejednota protestantského výkladu Písma je příčinou jeho krize víry.

Pouze v jediném vydání vyšla kniha „Dvacetero přátelských listů k Evangelíkům nebo Protestantům v Čechách bytujícíím, kteréž k nim v duchu lásky, pokoje a smířlivosti činí J. V. Jirsík, bohomluveckého doktora kandidát...“, Praha 1842. Kniha je psána formou dopisů, které mají evangelíky přesvědčit o pravdě katolictví. Jde však spíše o apologii: „Ukázal jsem vám, že víra katolická na Písmě svatém jest založena, a že nic Písmu svatému protivného neučí. Nemáte tedy, nejmilejší bratří, nižádné příčiny, nás se ciziti, a z bludů viniti. Nemohu a nechci vás nutiti, byste k naší straně přistoupili. Žádám toliko, a pro Boha a pro spasení vaše vás prosím, abyste přestali církvi katolické křivděti...“ (s. 108)

Jirsík nezpochybňuje, že i evangelíci jsou křesťané: „Křesťané jste předce, a bratří moji v Kristu. Srdečně vás miluji, a ovšem nebyl bych dobrým katolíkem, kdybych vás nemiloval.“ „Vždyť vy, moji nejmilejší bratří, věříte v Boha, v třech osobách jediného, jakož i já v něho věřím. Vy vyznáváte, jakož i já vyznávám, že Pán náš, Ježíš Kristus, Syn Boží, působením Ducha svatého, v životě blahoslavené Panny Marie lidské na se přijítí ráčil přirození. Protož také říkáte v třetím článku apoštolského vyznání takto: Jenž se počal z Ducha svatého, narodil se z Marie Panny. Vy věříte tak jako já, že tentýž předrahý Pán Ježíš za všecko lidské pokolení opravdu umřel, aby nás s Bohem Otcem svým smířil. Věříte tak jako já, že Kristus Pán opravdově vstal z mrtvých, že na pravici Otce věčně kraluje, a že se zjevně a slavně má zase navrátiti, by soudil živé a mrtvé. V tom ve všem, nejmilejší bratří, se úplně s vámi snáším“ (s. 3n).

Shodu mezi svou katolickou a protestantskou vírou vyjadřuje Jirsík nejen citacemi z apoštolského vyznání, ale i citacemi z Augsburského vyznání, čl. XIII (o svátostech!).

Shoda mezi katolíky a evangelíky se netýká jen víry, ale i praktického života: „Vy tak jako já řídíte se a spravujete hlavním a královským příkázáním: Miluj Boha nadevšecko, a bližního svého jako sebe samého.“

Jirsík vidí shodu, ale nebagatelizuje rozdíly: „Vy, bratří rozmilí, v těchto a mnohých jiných ještě člancích se s církví katolickou a se mnou úplně srovnáváte... Ale žel Bohu, vy se v mnohých podstatných věcech od nás dělíte.“ Protestantké rozdíly jsou „na újmu vašeho duchovního vzdělání“, náboženství katolické je „nejbezpečnější a nejpřiměřenější cesta do nebe“. Evangelická víra je přesto spasitelná: „Žeby tedy víra vaše, rozmilí bratří, sama sebou žádné spasné moci neměla, toho my katolíci nikoli nevěříme.“ (s. 17)

Jak již bylo patrné výše, Jirsík uznává platnost evangelického křtu: „Věřím, že každý z vás platně jest okřtěn.“ (s. 4 a 44). Neuznává ovšem evangelické církve jako církve v plném smyslu ani platnost večere Páně:

„... že se tak na nesčíslné kmeny, ratolesti a sekty rozdrobujete.“ (s. 10)

„Náboženský spolek váš sám o sobě učí, že blouditi může.“ (s. 15)

„Vaše církev, moji milí bratří, nebyla zde vždycky.“ (s. 17)

„Než ach nastojte! z celého krásného a skvostného dědictví (=reformačního) nezůstalo vám, bratří nejmilejší, nic jiného, leč sprostý a pouhý chléb, sprosté a pouhé víno; poněvadž jedná učitelové a duchovní osoby vaše to za nic jiného nedrží, jedná nejsouce praví, řádní a posloupní nástupníci těch, kteréž zplnomocnil Pán, by svátost tuto činili, práva a moci nemají, chléb a víno v tělo a krev Páně proměňovati.“ (s. 57)

Zajímavé je sledovat, jak Jirsík oslovuje své potenciální evangelické čtenáře. Výše již byl zmíněn titul „bratří nešťastným osudem oddělení“. V Dopisech oslovuje evangelíky: „Rozmilí v Kristu bratří nekatoličtí“, „bratří nejmilejší“, „zmlilelí bratří“, „bratří v Kristu nejmilejší“, „bratří nejmilejší a přežádoucí“, „bratří moji protestantští“ aj.

Jako témata „ekumenického dialogu“ vybral Jirsík následující v uvedeném pořadí: církev, neomylnost církve, Písmo, tradice, dobré skutky, úcta ke svatým, očistec, břimování, svátost oltární, přijímání pod jednou způsobou, mešní obět, svátost pokání, poslední pomazání, kněžství, manželství, celibát, půst, bohoslužebný řád. Mezi tématy není zvláště uveden článek o ospravedlnění, který je z reformačního hlediska klíčový. Naopak probírané články jsou různého stupně významu, čehož si byl Jirsík vědom. Tak zejména u posledních článků jde i podle Jirsíka o věci spíše užitečné než nutné, celibát je zmiňován pouze z apologetických důvodů: Jirsík se brání nařčení, že katolíci jsou těmi, kdo zakazují manželství (1Tim 4,3). Neomylnost je neomylností církve, nikoli papeže (z dnešního hlediska je Jirsíkova argumentace na některých důležitých místech spíše starokatolická). Dopis

věnovaný odpustkům nepostihuje jádro Lutherovy polemiky, Jirsík nemluví o odpustcích za mrtvé.

Jirsík soudí, že některé problémy mezi katolíky a evangelíky jsou projevem neznalosti: „Srdce mne bolí, když čtu a slyším, že ledacos učením katolickým býti pravíte, což každý i poněkud vycvičený katolík za blud a pověru, neb aspoň za lidské zdání pokládá.“ (s. 5)

Argumentace je adresná vůči evangelíkům: Neužívá se argument z tradice a církevních otců („protože jejich svědectví nepřijímáte, obzvláště v těch věcech, kteréž nejsou podle vaší chuti“, s. 68), ač reformační vyznání argumentují patristickými výroky. Hlavně se argumentuje a) Písmem, popř. tím, že určitý článek či obyčej není v rozporu s Písmem; dále b) reformačními konfesemi a výroky reformátorů (popř. propastí mezi nimi a protestantismem Jirsíkovy doby), a c) výroky evangelických teologů. Jak již bylo řečeno, argumentuje se i rozumností a užitečností.

K argumentaci typu a): „Bych vás tedy, bratři moji milí, s křesťanskou katolickou vírou smířil: ukazovati vám budu, že katolík nic Písmu odporného nevěří, že Písmo svaté žádného učení katolíkům vlastního nezavrhuje a držeti nehájí, a což věří katolík, to že buď světle a zřejmě, neb alespoň zčástky a poněkud se na Písmě zakládá.“ (s. 6); – „Ejhle bratří rozmilí! zde máte zjevná svědectví Písma svatého.“ (s. 31); – „Dobře pak znamenejte, moji bratří protestantští, že naše pocta svatých v nížádném odporu s Písmem svatým není.“ (s. 34); – „...poznati můžete, že celá tato naše služba Boží na Písmě svatém spočívá.“ (s. 64).

K argumentaci typu b): „Stáří protestanti, milí bratří, nikolivěk postu nezamítali, nýbrž též se postili. Augšburská konfesí toto o postu klade... A česká vaše konfesí, kterouž otcové vaši l. P. 1575 vládě zemské podali, dí příčinou postu takto... (čl.23)...“ (s. 97); – „Neb augšburská konfesí mluví v ten smysl...“ (s. 59); – (O Lutherovi) „Tak arciolec a nejhlavnější zárodek váš mluvil a učil, a blaze by vám bylo, kdy byste těmto jeho slovům víry přiložili.“ (s. 57); – „Sám Luther u příčině této pobožněji smejšlel než vy, neb on vyznal...“ (s. 67); – „Rozjímajíce sobě tato slova Apoštolova Kalvín, hlavní zárodek vyznání helvetského či reformovaného, takto se vyjádřil...“ – „Také Kalvín za to má, že rukou vzkládání či kněžství pravou je svátostí (Lib.4 instit. cap.14)“ – „Tak tolikéž slavný váš Amos Komenský púst vychvaluje těmito slovy: ...“ (s. 98); – „Neb Filip Melanchton, spoluzárodník protestantů, píše takto:...“ (s. 82).

K argumentaci typu c): „A slyšte, bratří rozmilí, co jeden z nejslovutnějších vašich mudrců příčinou této věci jest napsal. Leibniz, ten hluboký pravdy zpytatel, v ta slova řekl:...“ (Jinde Leibniz nazýván: „jeden vele-slavný spisovatel z vašinců“, „jeden z nejvěhlasnějších spisovatelů vašich“,

„hluboký mudrc protestantský“.] – „Dovědčuje to i Marheineke, váš profesor v Berlíně, an ve své knize dí v ta slova...“ – „Již Klausen, doktor Písma a profesor váš, řekl...“ (s. 54) – „Montague, hlava církve v Chestru v Angličanech, dí...“ (s. 68) – „To opět Plank, doktor váš a učitel v Gottingu, stvrzuje, an dí...“ (s. 70) – „Tou příčinou dobře Bretschneider, doktor váš a superintendent v Gothě, řekl...“ (s. 71) – „Nevěříteli mně, věřte aspoň svým duchovním. Tiť ale, a sice bohomluvcí Regensburští, souzvučně takto se vyznali...“ (s. 78)

Z historického hlediska je zajímavé, že Jirsík zaznamenal počátek liturgického hnutí v německých evangelických církvích: „U vás příčinou služby Boží žádná nepanuje utěšená rozmanitost, u vás všecko pořád jest stejné, sucho a chladno je při vašich službách Božích, což, jak vaši vlastní přední a nejznamenitější učitelové vyznávají, vašeho řídkého a nečetného chrámu Páně navštěvování má býti příčinou.“ (s. 107) – „Nesloužíť se u vás mše svatá, zajisté ale ne s prospěchem vaším, nébrž s újmou. Toliko v Berlíně při dvoře královském nedávno naši mši svatou poněkud křísiti začali, a na ten cíl a konec naší mešní knihy použili.“ (s. 60)

Podrobněji se v tomto článku rozbořem jednotlivých kontroverzních článků nezabýváme. Pouze stručně uvedme, že Jirsíkova argumentace svědčí o dobré znalosti reformačních vyznání i o sečtělosti v protestantské literatuře. Dnešní katolická církev i protestantské církve zaujímají v některých detailech jiné pozice, takže Jirsíkova argumentace je v některých případech překonaná, stejně jako jeho exegeze Písma.

Závěr

Biskup Jirsík je příkladem katolického hodnostáře vychovaného v osvícenském duchu reformního katolictví první poloviny minulého století, který si dokázal i v období katolické restaurace druhé poloviny minulého století uchovat postoj tolerance a smířlivosti. Místo polemiky proti protestantům se snažil o dialog v úctě, lásce a pravdě na společném základě. Ten viděl především ve křtu, Písmu svatém, apoštolském vyznání a dalších prvcích katolické tradice, které reformace uchovala, jakož i v zachovávaní příkázání lásky. Na evangelících oceňoval znalost Písma svatého a schopnost obhájit svou víru. Nezpochybnoval možnost spásy protestantů, a nenazýval je kacíři a bludaři, ale odloučenými bratřími apod. Církve protestantské nazývá příležitostně církvemi, ovšem nechápe je jako církve plnohodnotné, je to „náboženský spolek“, „nesčíslné kmeny, ratolesti a sekty“, a podle Augustinova podobenství o ženách Jakubových jsou protestanté děti pravé církve

zrozené Jákobovými služkami. Nepatří k tělu katolické církve, ale k její duši. Hlavní nedostatky protestantismu viděl na rovině eklesiologické (nejednota protestantismu) a svátostné (jiné pojetí sv.večeře, absence pěti svátostí). Jeho spisy s protestantskou tematikou jsou psány z apologetických pohnutek jako reakce na útoky z pozic národních a liberálních. Svým přístupem k evangelíkům předjímá J.V.Jirsík ekumenismus naší doby.

Literatura:

- Jirsík, Jan Valerián, Dvadcatero přátelských listů k Evangelíkům nebo protestantům v Čechách bytujícíím..., Praha 1842
 Jirsík, Jan Valerián, Pojednání. Co činí spasena a kdo bude spasen, Časopis pro katolické duchovenstvo XXI.2. s. 14–17 (1848)
 Jirsík, Jan Valerián, Pojednání. 1. Některé pravdy, kteréž ač Písmo o nich nemluví, všickni křesťané bez rozdílu vyznání přijímají, Časopis pro katolické duchovenstvo, r.1840, s. 583–597
 Kadlec, Jaroslav, Jan Valerián Jirsík, Č.Budějovice 1993
 Katalog diecéze českobudějovické, L.P.1987
 Winter, Eduard, Tisíc let duchovního zápasu, Praha 1940

(Poznámka: názvy Jirsíkových prací i citáty z jeho děl píšeme současným pravopisem)

Bartošovy práce citované Kadlecem:

Bartoš, F. M., Jan Valerián Jirsík a vatikánský převrat, Právo lidu 23. 2. 1933; Biskup Jirsík a přízrak české národní církve r. 1870, Kostnické jiskry 2. 3. 1933; Dva hlasy českých kněží o vatikánském koncilu, Kostnické jiskry 1945, s. 86–87; O čest českých biskupů na vatikánském koncile, Národní osvobození 18. a 19. července 1947; J. V. Jirsík a vatikánský koncil, Náboženská revue 1947, s. 288–295; Nové obrázky z našich dějin, Praha 1940 (článek Rozcestí vatikánského koncilu)

ROZPRÁVY / SAMENSPPRAAK 1998

Jak bolí Bůh. Biblická teologie a liturgie. Uspořádali Peter C. A. Morée a Martin Prudký. Vydal EMAN, Heršpice 1998, 80 stran, cena neuvedena.

V pořadí druhý sborník nizozemsko-českých teologických rozhovorů, vycházející zároveň v obou jazykových mutacích. První sborník se zabýval tématem „církev jako menšina“, druhý se týká vztahu biblické teologie a liturgie. Dvě témata, která – jak se ve sborníku častěji konstatuje – úzce spojují obě tradice nejméně od počátku tohoto století. Ale především to jsou dvě témata, která úzce souvisejí mezi sebou a vzájemně se ovlivňují.

Úvodní studie K. A. Deurloo to ukazuje velmi názorně jednak na celkovém pojetí biblické teologie jakožto synchronní vědy, usilující popsat souvislosti a strukturu rozmanitého písemnictví pojatého do biblického kánonu, jednak na exegezi konkrétního textu, žalmu 118. Přednost je patrná: všechny „celobiblické“ teologie, orientované na systému přiloženém zvenčí (spásně-dějinný, tradičně-dějinný atp.) působí jednak dojmem určité schematičnosti, a tím ztrnulosti, kdežto F. Breukelman se orientuje na jednotlivých základních slovech Starého zákona a jejich strukturálních souvislostech a dějovosti. K. H. Miskotte pak na tomto základě dokládá, že trojdílnost hebrejského kánonu má přímý liturgický význam, nacházející paralelu v zákoně Novém.

Ostatně liturgie dala kánonu vzniknout. Nová liturgická i hymnologická tvorba je pak důsledkem „objevu“ Písma jakožto liturgické knihy, čtené ve shromáždění sboru. V Holandsku to vedlo k vytváření nových bohoslužebných formulářů a především novému překladu žalmů, užívaných v bohoslužbách.

M. Prudký pak na základním slovu „*být pamětliv*“ (Z-K-R) předvádí jednak práci biblického teologa výše zmíněného typu, ale především zakotvuje „liturgiku“ a bohoslužbu do dynamického procesu tradice zachyceného Písmem, zároveň však otevírající eschatologický pohyb, na kterém máme podíl zejména slavením eucharistie. Prudký zde užívá velmi případný novotvar hodný poznamenání: *včasná budoucnost* (27).

Další články z pohledu liturgického, sborového i hymnologického, autorů holandských i českých, ukazují názorně onen až neuvěřitelný časový i věcný souběh v bádání biblickém a liturgickém u nás i v Holandsku. V obou tradicích jde zároveň o důraz na bohoslužebné budování sboru. Biblická teologie podnítila práci na nových liturgických pořádcích, aby vynikla plnost a bohatství, ale i normativnost Božího slova. „*Kazatel není žádný domácí kutil, který*

¹ V ČCE se hudba, zpěv a konec konců i liturgika dělá spíše jen jaksi ve „volném čase“. Všechny nizozemské příspěvky ukazují na nutnost profesionalizace v nejllepším slova smyslu. Teolog i kantor mají rovnocennou důležitost pro církev a bohoslužbu. „*Mluvené a zpívané slovo se navzájem vykládají, a vytvářejí tak z liturgie obyvatelný dům ... Jde o slova ke společnému bytování ... Tomu náleží nejvyšší kvalita, vždyť tu jde o Boha i člověka.*“ (40).

má bohoslužby vyplnit podle svého gusta."¹ Nizozemští teologové a básníci vydali pozoruhodné plody v podobě „Ekumenického ordinaria“ – překladem klasických ordinarií do holandštiny, jež zpět převzala vděčně i katolická církev (33n). Vlivem ekumenických rozhovorů dochází i k znovuoživení „podvojného tvaru křesťanských bohoslužeb, jako služeb Slova i Stolu“ (35). Paralelně vzniká i nový Církevní zpěvník, mezi jehož charakteristiky patří uvedení všech 150 žalmů s ženevskými melodiemi (což je stejná tendence, která vedla v tutéž dobu i tvůrce nového Evangelického zpěvníku ČCE), přijetí písní z ekumeny a tzv. biblické písně a biblické parafráze.² Pozoruhodné je, že vznikal a byl přijat jako zpěvník pěti velkých protestantských církví.

Jiří P. Štorek dokumentuje obdobný vývoj a obdobné důrazy u nás na práci jednak ve sborech, jednak na práci poradního odboru liturgického při synodní radě Českobratrské církve evangelické pod vedením J. Smolíka. Výsledkem této práce jsou dva díly Agendy a výklady evangelijních perikop pro sváteční i nesváteční období církevního roku (Kážeme Krista I a II). Luděk Rejchrt vykládá o okolnostech a peripetiích kolem vzniku dvou v naší církvi velmi oblíbených zpěvníků, z nichž druhý (Zpívejte s námi, Praha 1991) autor sám označuje za „*zpívanou bibličkou dějepřavu*“ (57).

Poněkud neorganicky působí článek P. Keřkovského o přípravě předavku k Evangelickému zpěvníku, kde autor sice ukazuje své zajímavé pojetí dvou-pólovosti bohoslužeb (chválení – zacílení do každodennosti), ve kterém může mít své místo „*nová píseň*“, vycházející ze sociálně-etického pojetí proroctví, ale jinak vcelku stereotypně opakuje svoji starou písničku z Nepřeslechnutelné výzvy (Sborník prací k 100. výročí narození J. L. Hromádky, OIKUMENH Praha 1989, str. 94–107) o zásadním vlivu „normalizace“ na domácí liturgickou práci.

V závěru sborníku je zveřejněn seznam písní českého Evangelického zpěvníku a nizozemského Církevního zpěvníku, shodujících se v textu i nápěvu. Zde vynikne ekumenický potenciál zejména žalmů a jejich ženevských nápěvů, v reformované tradici zdomácněných.

Podle mého názoru se ve sborníku nikde nepotvrzuje tvrzení, zastávané snad P. C. A. Moréem, ale velmi masivně P. Keřkovským, že české pojetí liturgie, bohoslužeb a života sboru není vedeno primárně biblicko-teologickými motivy, nýbrž zřeknutím se odpovědnosti za svět „*útěkem do rituálů*“ (Morée, 5, Keřkovský zejm. 78n). Především J. P. Štorek ukazuje, jaký dynamizující význam v našich bohoslužbách mají přímlyvy, sbírka i ohlášky, jaký m.j. sociální náboj obsahuje eucharistie

² Podobnou tendenci – i když jaksí se zpětnou platností – sledoval zjevně kolektiv autorů Konkordance k Evangelickému zpěvníku (M. Hájek, D. Ondříčková, M. Rychetská, Kalich, Praha 1990), když na první místo dává „*konkordanci biblickou*“, jejíž autorkou je D. Ondříčková. Podle pořadí biblických knih jsou zde shromážděny všechny biblické citace i volnější narážky, takže můžeme při čtení biblického oddílu sledovat jeho odezvu v písňové tvorbě, ba text přímo zpívat. Konkordance je moudře rozdělena do dvou částí: nejprve vždy „*Téměř doslovné znění a těsné parafráze*“ a pak „*Volné parafráze a myšlenkové paralely*“.

(což byl důraz J.Smolíka nejméně od konce 40. let). Pravdu má Morée v tom, že tento zkreslený pohled na liturgii zastává „řada lidí v Československu“, tedy naštěstí ne všichni. Neznalost základních liturgických dokumentů a tradice pak vede k unáhleným soudům. I jen zběžná četba modliteb v obou dílech Agendy ČCE nám ukáže, kolik místa se zde věnuje člověku v nemoci, úzkosti, člověku postiženému rezignací, prosbám za jednotu církve, pokoj a spravedlnost ve světě, přímlyvy za vězněné pro pravdu, pro jméno Kristovo atd. To, že někdo utíká do kultu a „zavírá se ve sboru“, je jednak velmi staré pokušení, ale především to nelze svádět na tvůrce liturgických pořádků či dokonce liturgii samotnou. To je podobné, jako bychom chtěli svádět problém alkoholismu na výrobce ledniček, protože si tam mnozí dávají chladit svůj nápoj.

Ve sborníku se k mému velkému překvapení nepotvrdí ani další teze Morée, totiž o holandském pojetí „*liturgie a slavení jako protestu proti povrchnosti světa*“ (5). Nepochybuji, že to tak může být a je. Konec konců i naše Agenda má modlitby za ty, kdo propadají pokušení lhovosti, konzumu a neberou na sebe kříž. Ale v holandských příspěvcích také nenalezneme nic o impulzech, které by vedly k nové liturgické a písňové tvorbě na základě vlivu sekularizace či sociálních a politických přeměn, daleko více je tu zmíněno působení ekumeny.

Domnívám se, že dalšího studia by si zaslouhovala již ona až překvapivá časová souběžnost biblického a liturgicko-hymnologického bádání v Holandsku a u nás. Je až nápadné, jak biblistika první poloviny našeho století, ovlivněná dílem K. Bartha, v obou případech však „tvořivě importovaného“ až „asimilovaného“ (31), vede k novému promýšlení bohoslužeb, k objevu liturgické a hymnické formy Písma, k promýšlení souvislosti kázání a svátosti, ústící v tvorbu liturgických textů a písni shromáždění, k důrazu na sbor a spolupráci laiků v bohoslužbách. Tato práce nezůstala ani v Holandsku ani u nás bez vlivu na ostatní církev.

Díky sborníku se však potvrdilo, že hluboký ponor do Písem, důvěra v „dostatečnost“ Písma a rozhovor se starou až nejstarší tradicí církve nevede pryč ze světa k pouhé niternosti, ale právě naopak všude otevírá nejširší eschatologicko-dějinné a ekumenické horizonty a život sboru a víry tím zasazuje do živého proudu putujícího lidu.

Rád bych vyzdvihl práci překladatelů M. Horáka a J. A. Duse, z nichž zejména druhý jmenovaný obdivuhodně dynamicky a krásně přebásnil do češtiny verše některých nizozemských písni.

Jedná se o velmi zdařilý sborník, který otevírá oči pro nové souvislosti Písma a bohoslužeb a života víry, a rozhodně ponouká jak k dalšímu studiu tak k dalším rozpravám.

Ladislav Beneš

VTĚLENÍ – VYKOUPENÍ – CÍRKEV

Vtělení – vykoupění – církev. Křesťanská akademie, Portál 1997, 87 stran, cena 107 Kč.

Tak se jmenuje 11. sborník *Křesťanské akademie*, v němž jsou uveřejněny příspěvky ze tří ekumenických kolokvií. Všecka se samozřejmě konala v Emauzích, první o vtělení (24. 4. 1993), druhé o vykoupění (30. 10. 1993) a třetí o církvi (14. 5. 1994). Sborník *uspořádali L. Karfíková a Š. Špinka*. V krátkém úvodu říkají pořadatelé sborníku, že přinášejí výtěžky ekumenického rozhovoru, o němž se pokusili tentokrát teologové mladší generace, vyučující převážně na teologických fakultách. Setkání ukázala, že vzájemné naslouchání teologům jiných tradic může být obohacením pro všechny účastníky. V závěru děkují sponzorovi – Národní katolické biskupské konferenci v USA a H. Weberové, která připravila rukopis k vydání.

Sborník obsahuje dvanáct kratších příspěvků, promyšlených, zajímavých, většinou i čtivých, které poskytují dobrý vhled do naší současné teologické situace. Z kolokvia o vtělení jsou tu články od Martina Prudkého (Několik poznámek k předpokladům konceptu inkarnace v teologii Starého zákona), dále od Petra Macka (Inkarnace v „alternativní“ evangelické reflexi) a konečně od Františka Kunetky (Inkarnační aspekt v sakramentálním slavení církve).

Na druhém kolokviu vystoupili Petr Chalupa (Vykoupění – pokus o starozákonní vstup do tématu), Jiří Mrázek (Spasení a vykoupění v synoptické tradici), Václav Ventura (Vykoupění v pojetí církevních otců do Augustina), Jindřich Halama (Vykoupění v učení

Obnovené Jednoty bratrské) a Josef Dolista (Vykoupění jako „communio“ podle pojetí Gisberta Greshaka).

Třetí kolokvium, nazvané „Církev“, je ve sborníku zastoupeno těmito pracemi: Ladislav Tichý („Církev“ z pohledu začátku a konce Nového zákona), Gorazd Vopatrný (Pravoslavné učení o církvi ve spisu nového mučedníka arcibiskupa Hilariona Trojického „Křesťanství nebo církev?“), Martin Wernisch (Zásady klasické evangelické eklesiology) a Odilo Ivan Štampach (Pluralita a jednota církví). K příspěvkům je připojen poznámkový aparát, většinou pečlivě vypracovaný. Na jedné stránce je i charakteristika autorů, stručná a orientační, většinou na jedné nebo dvou řádkách, ale dobře doplňující sborník. A konečně na zadní vnitřní straně obálky je přehled všech tří kolokvií.

Vydavatelům se podařilo v nevelké knize předložit množství pohledů a podnětů, které dávají čtenáři dobrý přehled o současné ekumenické teologické diskusi u nás. Důrazy nastupující generace, s níž se tu seznamujeme, je zatím těžko svést na nějakého společného jmenovatele. Svou odbornou poučeností a myšlenkovou hloubkou však tyto spíše mladší teologové ukazují, že mají co přinést a co říci a že generace starší, dnes odcházející, v nich bude mít zdárné nástupce. Přejeme jim vše dobré a děkujeme i editorům, kteří vydání připravili.

Jan Heller

CESTA K CHRISTOLOGII OČIMA P. POKORNÉHO

Petr Pokorný, Jesus in the Eyes of His Followers. Newly Discovered Manuscripts and Old Christian Confessions. Bibal Press, North Richland Hills (Texas, USA) 1998.

S odstupem třinácti let se prof. Pokorný znovu v monografické práci vyjádřil k jednomu z ústředních témat novozákonní teologie, utváření christologických vyznání v rané církvi. V celkovém výsledku jde jistě o *remake* jeho původní teze: christologie vzkříšení se velmi brzy prosadila jako základní a nejpříměřenější vyjádření Ježíšova významu, vycházející z velikonoční události. Od první knihy (Vznik christologie, německy v r. 1985, česky 1988) se tato druhá ovšem v mnohém ohledu liší. Rozdíl je už v rozsahu a způsobu podání – nové pojednání vyšlo v americké knižnici „The Dead Sea Scrolls & Christian Origins Library“, která mívá k širšímu okruhu čtenářů, takže kniha je stručnější a poněkud populárněji psaná, nemá rejstřík, zato je připojen výkladový slovníček odborných termínů a do textu vložena obrazová příloha; poznámky ani seznam odborné literatury ovšem nechybí, jsou uvedeny na konci. Je také zřejmé, že vzhledem k tomuto zaměření stojí otázka po „vzniku christologie“ v pozadí hlavního zájmu, jímž je zprostředkovat čtenářům pohled na Ježíše v kritické teologii. Dále je při výkladu věnováno více pozornosti nekanonickým pramenům (jako jsou kumránské svitky, rukopisy z Nag Hammádí ap.), jak tomu chce tématické zaměření edice. A konečně – autor reaguje také na nové podněty, které se v uplynulém desetiletí v novozákonní biblistice objevily, zejména na pojetí počátků křesťanství předkládané zvláště americkými neo-li-

berálními badateli (J. D. Crossan, B. L. Mack, M.J. Borg, v Německu G. Lüdemann).

Výklad je rozložen do tří hlavních kapitol. První zakresluje souřadnice problému. Přibližuje čtenáři obsah pojmu christologie a představuje „formulí víry“ (1K 15,3b–5), jakožto již rozvinutou a pečlivě strukturovanou výpověď prvních křesťanů o významu Ježíše z Nazareta. V podtitulku je tu uvedena základní otázka, na kterou další výklad hledá odpověď: je zmíněná formule jen „vzorkem jedné z christologií, nebo ohniskem spění k integraci christologie?“ Pokorného výklad ukazuje k druhé možnosti. Úvodní kapitola podává ještě stručný přehled dějin bádání o Ježíši od Reimara k současným přístupům literárním a metodickou poznámku, v níž k běžně užívaným kritériím pro zjištění historické vrstvy v dokumentech o Ježíšovi (kritérium dvou nezávislých svědků, dissimilarity a koherence) připojuje zdůvodnění nezanedbatelné role svědectví, na které jsme odkázáni v případě vzkříšení, události historicky nedosažitelné, a přece pro Ježíšův význam klíčové. Tím je již naznačeno rozvržení látky na dva základní zdroje christologie: Ježíšova osobnost a pozemské působení („historický Ježíš“) a událost vzkříšení („povelikonoční Ježíš“). Pokorný se snaží postihnout vlastní přínos obou těchto okruhů a každému věnuje jednu z následujících kapitol.

Druhá kapitola („Jesus“) sleduje, jak se Ježíšův obraz zrcadlil z jeho slov a či-

nů i z představ, které mohl mít o svém poslání sám a které vzbuzoval mezi těmi, s nimiž se setkával. Zabývá se nejprve specifickým obsahem Ježíšova kázání (metafora království Božího, požadavek milování nepřátel), dále sleduje prorocké rysy jeho působení (srovnání s postavou kumránského „Učitele spravedlnosti“ a s Janem Křtitelem, symbolické činy, uzdravování, svrchovaný vztah k Zákonu a k chrámu) a motivy mesiášské (otázka mesiášských představ, evangelia jako pojmu pro mesiášské kázání, označení „Syn člověka“ a davidovské motivy, smrt na kříži). Ukazuje zřetelně, že rozmanitost představ a vyjádření Ježíšova významu má své kořeny už v působení pozemského Ježíše samotného. Ježíš své poslání nepodřizoval nějakému (třeba již předem danému) konceptu, neváhal ovšem navazovat na existující představy a očekávání, avšak také je přeznačoval a pokračoval.

Ve třetí kapitole („Christology“) se Pokorný přibližuje ke skutečnosti vzkříšení ve shodě s metodickou zásadou, kterou předeslal: u svědectví je možno kriticky zkoumat jeho autenticitu, ale ob stojí-li, je třeba je brát vážně. Postup tážení po povaze a smyslu velikonoční události tedy musí začít „zkoumáním těch prvků raně křesťanské historie a teologie, které by mohly velikonoce relativizovat a jít mimo ně“ (53). Sem patří christologie Ježíšovy zástupné oběti, k jejíž srozumitelnosti vystačí Ježíšova smrt, christologie Syna člověka, která se může upínat pouze k budoucnostnímu apokalyptickému očekávání „příchodu v moci“, a christologie vtělené Moudrosti, soustředěná pouze na Ježíšovu zvěst. U všech těchto christologií je ovšem patrné, že christologii

vzkříšení nejen nevyklučují, ale naopak předpokládají jakousi výraznou událost, která je evokovala: „raně křesťanské christologie se ‚chovají‘ jako systém složený z rozmanitých součástí (subsystémů), které různými způsoby odrážejí jeden mocný impuls“ (58). Tím si Pokorný vytváří předpoklady k nastínění jednotlivých christologických tradic (či motivů) v perspektivě, která je podle něj patřičná: v jakési reliktuře je předkládá jako rozmanitá vyjádření velikonoční události. Postupuje přitom velmi obezřetně a ač nikoli výslovně, přece zřetelně rozlišuje mezi christologií vzkříšení a událostí vzkříšení. To, že velikonoční událost je jakýmsi uzlem z něhož vycházejí christologická pojetí, ať už jako přetavení předvelikonočních představ, nebo i nové nasazení, neznamená, že by christologie vzkříšení musela být u kořene všech těchto pojetí. Byla s nimi však postupně kombinována a působila jejich vzájemnou integraci. Tento proces sleduje Pokorný nejprve na předkanonických vrstvách Nového zákona, které lze izolovat – christologických titulech (Kristus, Syn člověka, Pán, Syn Boží) a literárních celcích (pramen Q a pašijní příběh), posléze na literárních a teologických okruzích dochovaných v kánonu (Pavel, Marek, Lukáš, Jan).

Velmi zhuštěný styl podání působí, že tato rozsahem nevelká kniha je velmi podnětnou, někdy i dosti náročnou četbou, rozhodně nepatří mezi knihy, které lze odložit po prvním přečtení. Přináší jednak ucelenou, metodicky jasnou koncepci přístupu k problému novozákonní christologie, kterou jsem se v hrubých rysech pokusil popsat, jednak také množství konkrétních postřehů k jednotlivým detailním otázkám. V nich

je ovšem někde nutně stručná až k heslovitosti a okolo nich se také probouzejí další otázky. Lze se například ptát po přesnějším zakreslení předložené představy do souřadnic sociologických a chronologických: do jaké míry (a jak dlouho?) mohly být nositeli jednotlivých christologických motivů samostatné skupiny Ježíšových vyznavačů, jak

(a zda) souvisí apokalyptický původ christologie vzkříšení s apokalyptikou předvelikonočního Ježíše, či do jaké míry lze pokládat christologii zástupně oběti za samostatnou, na vzkříšení snad nezávislou interpretaci ukřižování. Takové otázky však jen dokreslují závažnost a přesvědčivost celkového Pokorného pohledu.

Jan Roskovec

KOMPENDIUM LITURGICKÉHO ROKU

Adolf Adam: Liturgický rok. Historický vývoj a současná praxe. Přel. Lucie Kolářová, Václav Konzal, Pavel Kouba. Vyšehrad, Praha 1998. 325 stran.

Známy německý katolický liturgik podává ve své knize, poprvé vydané roku 1979, výklad liturgického roku ve světle liturgické reformy 2. vatikánského koncilu, způsobem přístupným i neodborníkovi, ale dostatečně odborným pro studenta teologie; kniha je tudíž jak učebnicí, tak příručkou liturgické osvěty pro angažované členy církve i pro kulturní veřejnost.

Proti podezření, že liturgický rok fixuje (přírodní) cyklické pojetí času, navrhuje autor *srovnání se stoupajícími závitěmi šroubu nebo spirálou, které se po jednom otočení octnou o kus výš nad výchozím bodem – stoupání vstříc Kristu* (38), přičemž toho „stoupání“ chápe především kvalitativně, jako hlubší vrůstání jednotlivce i věřící obce do společenství s Kristem. Podrobnější výklad o důvodech, jež vedly k ročnímu cyklu svátků, nahrazuje autor v 1. kapitole náznakovým poukazem k řádu stvoření s jeho časovými rytmy (17n). Autorův výklad lze doplnit christo-

logickým zřetelem: Jsou-li základem křesťanského liturgického roku „velikonoce“, pak se jejich slavení nevztahuje k nadčasové ideji, nýbrž k události, jež se stala v reálném čase, takže její „výročí“ lze (ať jakkoli) výpočetně určit.

Kapitola 2 uvádí stručně přehled židovských svátků a počínaje kapitolou 3 se již autor věnuje křesťanskému liturgickému roku; jeho srdcem je *velikonoční tajemství* (kap. 3), jehož *prvotní slavnost* je neděle (kap. 4), později promítnutá do ročního cyklu *velikonoce* (kap. 5); *vánoce a jejich sváteční okruh* jsou obsahem kap. 6 a *liturgickému mezidobí* (tj. týdny mezi Zjevením Páně a Popeleční středou plus týdny mezi Pondělím svatodušním až po počátek adventu) je věnována kap. 7. V obojím svátečním okruhu včetně liturgického mezidobí (temporál) je určující „tajemství vykoupení“; katolický liturgický rok zná však i druhou polohu: *sanctorál – svátky svatých* (kap. 8), která se promítá zejména též do *denní modlitby*

církev (oficium) (kap. 9). Poslední (10.) kapitola tvoří exkurs o *problematicke stálého kalendáře*, v němž se autor přimlouvá za reformu světového kalendáře v zájmu *optimálního časového uspořádání* (282), jemuž by nejspíše odpovídal jeden do týdne nezařazený sváteční den po každém 31. prosinci.

Všechny kapitoly mají obdobnou stavbu: Začínají výkladem o historii (a někdy neohroženě i o pohanské prehistorii) svátku či období včetně diskuse s názory dějepisců bohoslužby a ústí do stručného výkladu mešních textů (antifony, biblických lekcí, žalmu, modliteb) předepsaných pro příslušný svátek. Autor navázal na historickokritické výtky školy Jungmannovy, nezakrývá různé deformace, jimiž liturgický rok v dějinách procházel. Autorova kritičnost však většinou končí u stávajícího bohoslužebného řádu katolické církve, takže vzniká dojem, jakoby všechen dosavadní liturgický vývoj řádně vyústil do současného stavu, nad nějž již není dalšího kritéria a mimo něj žádného dalšího vývoje. V tomto smyslu jde o knihu spíše popisnou, u níž postrádáme inovační podněty (s výjimkou návrhu na liturgické zohlednění začátku občanského roku, 137n). Bezděčně recenzenta napadá otázka, proč dosud nebyl vydán „Pokus o katolickou liturgiku“ českého autora B. Boušeho, který, ač jinak zaměřen, je ve srovnání s Adamovým kompendiem mnohem podnětější – i ekumeničtější.

S tím souvisí další nejasnost ohledně role a váhy tradice. Adam nesmlčuje, že reforma 2. vatikánského koncilu (a již předchozí papežská rozhodnutí) provedla četné chirurgické řezy do liturgické tradice už příliš rozbujelé; přibližuje čtenáři i hlavní kritéria, podle

nichž byl skalpel veden. Ví také o základním schématu liturgického vývoje: *Nikoli formule stvořila zvyk, nýbrž zvyk již dlouho mezi lidmi ustálený dal podnět k zabudování oněch slovních obrátů do formule; tím se tento zvyk zároveň církevně legalizoval* (112). Tlak lidové zbožnosti si vynutil ten či onen svátek či jeho konkrétní podobu. Víme však, že lidová zbožnost se napájela z různých pramenů, spolehlivých i méně spolehlivých anebo i zcela problematických. Legitimuje církev, legalizující svátek, také tyto prameny? Nejméně jedno místo Adamovy knihy se zdá naznačovat kladnou odpověď (200n): Slavnost Panny Marie počaté bez poskvrny dědičného hříchu (8.12.) vděčí za svůj vznik (po dlouhá staletí i renomovanými teology problematizované) legendě v apokryfním Prótoevangelium Jakubově; tato legenda je tímto způsobem de facto kanonizována. Očekávali bychom alespoň na tomto místě podrobnější výklad o teologických důvodech takového kroku.

Ještě závažnější otázka vyvstává nad autorovým záměrem pojmout svou knihu také jako *podnět pro kázání* (15). Nejedna kazatel příslušné neděle či svátku nepochybně najde v jeho výkladu tu či onu myšlenku pro svou homilii. Nicméně budiž recenzentu dovolena otázka, zda liturgické ingenium církve, která k sobě umně přiřadila určité pasáže bible, žalmy, antifony a modlitby, může být druhým zdrojem zvěstovatelské inspirace vedle Božího slova v Písmu. Poctivě připustíme, že Adolf Adam své konstrukce nikomu nevnucuje a respektuje svobodu konkrétního kazatele čerpat pouze z Písma. Odchýlení od stanoveného pořádku však nezmiňuje ani jako možnost. Tu se při-

mo vnucuje úvaha, zda švýcarská reformace nebyla ve své snaze o svobodu Božího slova na lepší stopě, když odmítla perikopální pořádky, riskujíc ovšem, že svoboda Božího slova bude vydána všanc tvořivosti kazatelů. I zde bychom si od teologa Adamova formátu přáli bližší, teologický výklad o svrchovanosti Slova nad liturgickým schématem.

Rámec Adamova kompendia již přesahuje, ale jeho konformitu se stávajícím pořádkem katolické církve dobře ilustruje absence úvahy nad oprávněností každodenní mše. Mnozí autoři se pozastavují nad „protestantskou deformací“ eucharistie, slavené jen několikrát do roka, stejně jako nad „katolickou deformací“, kdy je eucharistie slavena denně, čímž se stírá „velikonoční tajemství“ a jeho eschatologická dimenze, přítomná v tomto věku jen torzovitě, distančně: „Ještě nejsme v Božím království a musíme dovolit, aby dny všedního týdne byly odlišné od neděle“ (J.-J. von Allmen: *Worship: Its Theology and Practice*, 1965, 238).

„Německou“ orientaci Adamovy knihy v jednotlivostech (což je mj. umož-

něno i liturgickou reformou druhého Vaticana, která dává větší svobodu národním a regionálním zvyklostem) i v odkazech na literaturu nebudeme autorovi vytykat: psal pro své prostředí. Překladatelům se v možné míře podařilo originál zčeštit; zvláště oceňujeme, že uvedli Český národní kalendář (242 až 253).

Adamovo kompendium, určené jako pomoc pro teologické studium, jako podnět pro kázání, katechezi a vyučování náboženství i pro práci četných skupin a rad ve farní obci, ale i pro obecnou kulturně historickou orientaci (15), je možno doporučit všem těmto úrovním. Obsahuje solidní, spolehlivé poučení pro studenty i další zájemce o současném katolickém bohoslužebném pořádku s nejedním výletem do kulturních dějin.

Připomeňme, že skoro zároveň vyšla podobná práce o bohoslužebném pořádku církvi pravoslavných: *Peter Kormaník: Liturgický rok v pravoslávnej církvi. Denný, týždenný a roční bohoslužebný cyklus. Prešov 1997.*

Pavel Filipi

OD KATAKOMB KE SVĚTOVÉ CÍRKVI

Jiří Hanuš, Od katakomb ke světové církvi. Rozhovory s historikem starověku Josefem Češkou. Centrum pro studium demokracie a kultury Brno, 1998, stran 145.

Josef Češka, profesor starověké historie na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity, po léta soustřeďoval badatelskou pozornost k římské křesťanské antice, k době, jíž klasická filologie,

z kteréhožto oboru Josef Češka odborně vzešel (po léta řídil Katedru starověké kultury, dnešní Ústav klasických studií, na Filozofické fakultě) uvykla říkat „úpadkové období Říma“. Je autorem

dlouhé řady statí z této oblasti, několika monografií, jež vycházely v podobě vysokoškolských skript, jeho vrcholnou prací je zde „Římský stát a katolická církev ve 4. století“ (1983), známý je jeho překlad díla římského historika Ammiana Marcellina – k práci na něm předvedl mj. i mistrovství textové kritiky, prohloubil zde však také svou vynikající znalost historie dané a tolik komplikované doby ve všech jejích aspektech.

Knihy rozhovorů, které s Josefem Češkou vedl historik Jiří Hanuš, přináší sice i mnohé jednotlivé zajímavé historické informace, především ale vede čtenáře cestou, na jejímž konci může být při dostatečné pozornosti a vnímavosti ucelená představa o oné složité a málo přehledné době. Josefu Češkovi a Jiřímu Hanušovi se podařilo nezahltit knihu jednotlivostmi, v nichž by se čtenář cítil buď jako konzument historických senzací nebo docela jako ztraceneček, ale podat technikou mozaiky přehledný obraz. Čtenář může pochopit, jak se z apoštolské církve rodila církev katolická, jak z raného křesťanství vzniká křesťanství institucionalizované, jak se Kristův lid ubírá „od katakomb ke světové církvi“, a nejen k ní, nýbrž až k církvi se všemi funkcemi, jimiž pak ovládala středověký svět nejen ideově, ale žel i mocensky.

Toto panorama z knihy vyvstává i díky systému, do něž ji oba její tvůrci ukázali: úvodní kapitola představuje Češkův odborný i osobní vztah k látce a podává řadu cenných metodologických poučení – pro studenty, jimž je kniha rovněž určena, může být první Češkův a Hanušův rozhovor objevný. Druhá kapitola je z největší části věnována usměrnění populárních často ro-

mantických představ o tom, jak se rodilo rané křesťanství a co vlastně byla pronásledování křesťanů v římské říši, proč a jak k nim docházela a jaké byly jejich důsledky. Mluví se zde i o dalším podstatném problému – „kdy a do jaké míry se v křesťanském životě uplatnily vzory přijaté z vnějšího antického prostředí“. Třetí rozhovor se zabývá osobností Konstantina Velikého a tzv. konstantinovskou církví: Češka zde mj. uvádí na pravou míru – v souvislosti s otázkou Konstantinova křtu s odkazem na svou starší studii – představu o chápání křtu ve 4. století, ukazuje, že „Konstantin postupem času duchovně dospěl k celkem upřímné křesťanské víře“ (Molnářův názor o vzniku caesaropapismu již v době Konstantinově se mu jeví „příliš příkrý, značně jednostranný a namnoze anachronistický“). Ve čtvrtém rozhovoru se mluví o „pokonstantinovských zvratech, střetech a posunech v politice i ortodoxii“ – zde se Josef Češka zvlášť obratně pohybuje v oné stěží přehledné spleti politických a náboženských zmatků a vede čtenáře k tomu podstatnému: znovu je řeč o Nikajském koncilu, o střetu arianismu s katolickou ortodoxií a o jeho následcích, o Julianově restauraci pohanství, o vzniku mnišství a eremitismu, o rozdílu v teologii křesťanského Západu a Východu. Pátý rozhovor je orientován ke dvěma čelným osobnostem západní patristiky, k Ambrosiovi a k Augustinovi, k tomu, jak se z křesťanství stává skutečně státní náboženství, je zakončen úvahou o tom, jak spis *De civitate Dei* vidí a podává smysl dějin – a co si myslí o smyslu dějin starověký historik. O dobré strukturu knihy svědčí to, že je takto uzavřen kruh otázek a odpovědí první a poslední kapitoly: tam i zde má historik prvních

staletí křesťanství příležitost přiznat se nejen ke své metodě, ale i odpovědět na otázky, co si od ní slibuje, kam jí míří, k čemu je vlastně celá historikova práce a o čem vypovídá. Češka zde vystupuje jako realista s příslušnou dávkou (metodologické) skepse, která se ale s jistotou zastaví před nespornými lidskými hodnotami. A tak nakonec Josefa Češku poznáváme jako humanistu – jak se také na klasického filologa sluší.

Nemáme před sebou v pravém slova smyslu populární publikaci. Spíš poměrně náročný kulturněhistorický vý-

klad o nesnadném jevu v nesnadné době, tedy v žádném případě příliš snadné čtení. Doporučíme je vysokoškolským studentům i dalším vážným a již poučným zájemcům o filozofii, historii a teologii, a nejen o ně. – Závěrem se vrátím k úvodnímu odstavci této recenze: tradiční klasická filologie uvykla označovat dobu, o níž se zde pojednává, jako „úpadkové období Říma“ – knížka, která před námi leží, je jednou z těch, které vypovídají o tom, že je to označení ne-li špatné, pak rozhodně aspoň jednostranné.

Jana Nechutová

VŠEOBECNÁ MORÁLNÍ TEOLOGIE

Helmut Weber, Všeobecná morální teologie, Vyšehrad, Zvon, Praha 1998 stran 366, doporučená cena 270 Kč.

Z vydavatelského domu Vyšehrad ve spolupráci s českým katolickým nakladatelstvím Zvon vzešla v minulém roce významná publikace z oblasti etiky. Na 350 stránkách hutného textu, opatřeného více jak pěti sty poznámkami, bohatým rejstříkem věcným i osob, zevrubným obsahem i Slovem k českému čtenáři z pera ThDr. *Oto Mádra* v úvodu knihy, dostáváme do ruky poučený, metodicky utřídný vhled do problému klasické i soudobé morální teologie.

Autor, který přednášel tento obor na univerzitě v Trevíru po dlouhá desetiletí, přednáší látku s promyšleným metodickým plánem. Ve čtyřech kapitolách, v nichž se nejprve obírá biblickým základem (étos a etika Starého a Nového zákona), pak v druhé kapitole mravním nárokem; třetí kapitola se soustřeďuje

na vnímání mravního požadavku ve svědomí a poslední kapitola odpovědi na mravní požadavek.

Uvnitř jednotlivých kapitol uplatňuje Weber jednotné členění výkladu nejprve na oblast Starého a Nového zákona, přejde k pavlovské literatuře, zmíní pojednání dané otázky v patristice, scholastickém i pozdějším období, kam zařadí např. v III. kapitole i rozsáhlejší pasáž o pojetí svědomí v reformaci, zejména u M. Luthera. Z moderních proudů se soustřeďuje povytce na kritické analýzy autorů z oblasti psychologie (Freud, Jung, Adler), nevyhýbá se však ani kratším zmínekám o klasické německé i současné existenciální filozofii s jejich dopady na mravní problematiku. Sympatické je, že se pokaždé snaží vyložit stanovisko partnerů, s ni-

miž vstupuje v rozhovor, na výšinách jejich argumentace a to i tehdy, když s nimi nesouhlasí. Jeho „pro“ a „proti“ nutí čtenáře, aby sám zaujal stanovisko. Oceníme i jeho pokus o syntézu mezi tím, co k nám přechází z tradice a novým pohledem, vždy po kritickém ohledání.

Kniha je prodechnuta ekumenickým duchem. Weber, jak se zdá, do značné míry přejímá exegetické výtěžky jak tradiční protestantské tvorby, tak i katolické biblické vědy, která se v posledních desetiletích orientuje tímž směrem. Na některých místech nezakrývá ani nutnost větší obezřetnosti při formulaci základních mravních norem, i když tak činí spíše pod vlivem důrazů a přístupů moderních mimokřesťanských etiků, než z vnitřních zdrojů bohosloví samého. To je patrné jak v pojednání o svědomí (psychoanalytické objevy), tak i v zhodnocení tzv. situační etiky.

Plně v „objetí“ (nikoliv však „zajetí“) katolické tradice zůstává autor v otázce přirozeného zákona. Té věnuje značnou pozornost v II. kapitole od str. 96–121. Jeho vývody jsou nicméně poučné i pro evangelicky orientovaného čtenáře. Zvláště je si třeba všimnout okolnosti, že po otřesech obou světových válek a dvou totalitních systémů idea přirozenosti, přirozeného zákona, jak se zdá, začíná znovu přitahovat pozornost jak právníků, tak i etiků a konec konců i širší pospolitosti. Weber však ví i problematičnosti této ideje, jak to formuluje v závěru svých výkladů této kapitoly.

Knihu lze doporučit jak studentům bohosloví, tak i farářům, pracovníkům v sociální oblasti, v diakonii, přemýšlivým lidem vůbec. V době mravního relativismu a hledání měřítek odpověd-

ného rozhodování v osobní i společenské rovině poslouží Weberova kniha znamenitě.

Mám-li přičinit i několik kritických poznámek, připomenu, že se autor ke škodě věci vyhnul výslovné konfrontaci s postmoderní mentalitou, která právě v mravní oblasti patří k problémům nejnáročnějším. Podobně jsem postrádal soustředěnější pohled na *ekologickou a sociální etiku*. Občasné zmínky, roztroušené tu a tam v textu (např. str. 121, 156, resp. 42, 53, 69), nestačí. A přitom právě v biblické rovině, k níž se autor vztahuje při analýzách dalších etických problémů (svědomí, norma, příkaz, Kázání na hoře, Dekalog a další) by našel celou řadu závažných textů. I když jde ve Weberově práci *všeobecnou* morální teologii a nemohl se proto z povahy věci dotknout ze široka jednotlivých mravních témat (kromě těch, které považuje za podstatná), čtenář postrádá i skrovnější dotyk s problémy, jako jsou: sebevražda, eutanázie, závislost na drogách, homosexualita, – problémy, které zaměstnávají mysl občanské veřejnosti, církvi i theologů v posledních letech víc než dost.

Překlad knihy by podle mého soudu při druhém vydání vyžadoval revize. Skoro na každé stránce se najdou menší či větší nepřesnosti a stylistické kostrbatosti. Jeden příklad za všechny: uprostřed na str. 49 čteme: „přislíbení“, ale daleko případněji, a dnes už takřka vžitým termínem, lze překládat: zaslíbení. A věta: „...slova adresovaná učedníkům ve chvíli jejich *rozestání*...“ také nezní nejsličněji.

Publikace je opatřena tvrdým obalem, pěkně vytištěna, s doporučenou cenou Kč 270.

J. S. Trojan

SBORNÍK K. NANDRÁSKÉMU

Metanoia. Zborník pri príležitosti sedemdesiatky prof. ThDr. Karola Nandráškeho. Bratislava 1998, 216 stran.

Sborník vydala Evanjelická fakulta University Komenského v Bratislavě. Dílo vyšlo s podporou Slovenskej synody Sion v USA a deseti dalších sponzorů z Německa. Má 216 stran, jako vydavatelé jsou uvedeni Silvia Nandráška a Mgr. Ján Štekláč, který napsal závěrečnou ediční poznámku o způsobu přepisů a úpravě zkratk.

Hned za titulním listem je fotografie jubilanta a po ní úvod od prof. Kišše, který shrnuje jubilantův život, teologický program i pracovní zásluhy. Prof. Nandrásky se narodil 2. 12. 1927, teologická studia dokončil 1952; od 1959 byl docentem a od 1969 profesorem. Klíčový význam mělo pro něj setkání s katechetou Ladislavem Remetem, popraveným za války nacisty. Těžištěm jeho teologické práce byl průzkum metaforického vyjadřování Písma, které znají i čeští čtenáři z řady odborných článků v našich časopisech.

Vlastní soubor příspěvků otevírá autobiografický výklad jubilanta „Žití údelom koreňov?!“, přednesený při fakultní oslavě jeho narozenin 2. 12. 1997. Svěží, plastický výklad je protkán příhodami a metaforami, z nichž poslední o havranovi, krákajícím „šubu – vraťte se“ shrnuje vše předcházející.

Pak následuje šestnáct příspěvků, většinou od kolegů a přátel jubilanta. Je tu řada podnětů, některé příspěvky by si zasloužily další rozhovor, ale ve stručné recenzi je nutno omezit se jen na jejich výčet: Doc. ThDr. J. Bándy: Vyzvedačské príbehy v Knihe súdcov. Doc. ThDr. L. Fazekaš: Základné hla-

disko pri výklade „Carmen Christi“ (F 2,6–11). Doc. ThDr. P. Gažík: Osuského poňatie duchovnej krízy modernej doby. Prof. ThDr. K. Gábriš: Zdvojenie niektorých udalostí a rečí podľa Skutkov apoštolov. Doc. ThDr. A. Hajduk: Stöckelova kázeň o povzbudení k láske. As. Mgr. S. Horňanová: Židovská apokalyptika. Prof. ThDr. I. Kišš: Bol úradník kráľovnej Kandáces Falašom? ThDr. L. Liptay: Dva klasické prínosy do teórie a teológie náboženstva a náboženstiev. ThDr. G. Loettel: Patrí zodpovednosť za stvorenstvo k vlastnému poslaniu cirkvi? As. Mgr. A. Milanová: Apokalyptická eschatológia v spisoch prorokov Starej zmluvy. – PhDr. T. Münz, CSc.: Filizofujúci teológ Karol Nandrásky. Prof. ThDr. D. Ondrejovič: Výzva moderny a postmoderny pre evanjelickú teológiu. Mgr. J. Oslík: Obrazná reč Biblie. Doc. ThDr. G. Scholz: Príbehy Ježíšových divov ako obrazné príbehy. Univ. Prof. Dr. K. Schwarz: Jeden z listov Jána Kvačalu. As. Mgr. J. Štekláč: Platónova teória pohybu nebeských telies. – Knihu uzavírá poměrně podrobný výběr z jubilantovy bibliografie. Je tu deset samostatných publikací – knih, které svými tématy pokrývají celou starozákonní disciplinu, dále 11 příspěvků ve sbornících a dlouhá řada článků. Jsou seřazeny do skupin: Z let 1953–67 je jich 47, z let 1968–77 je jich 26, z let 1978–87 52, a z let 1988–97 je jich také 52. Je tu seznam adres přispěvatelů do sborníku. Z něho je vidět, odkud který z nich pochází. Většina je jich samozřejmě ze Slovenska, dva ze SRN a po

jednom ze Švýcarska a Rakouska.

Hodnotit tak pestrý a obsažný sborník není jednoduché. To první, co by zde recenzent rád zdůraznil, je to, jak výrazně a plasticky sborník přibližuje čtenáři samotného jubilanta. Řada příspěvků navazuje různým způsobem na jeho životní dílo, ale těžiště je ovšem v autobiografické přednášce k jubilatovým sedmdesátinám, a pak i v jeho bibliografii. To obojí mile doplňuje jak fotografie, tak Kiššovo slovo na úvod. Pořadatelé sborníku udělali dobře, že to vše zařadili i že pro sborník vybrali jméno, které je – ovšem že jen ve zkratce – vlastně jubilatovým teologickým programem, jak se k němu hlásí ve své zde otištěné přednášce. Příspěvky samy jsou velmi rozmanité – některé se soustřeďují na otázky zásadní a závažné,

jiné dělají spíše dojem monografické drobnomalby. Jako celek však asi dobře vystihují široké zájmy a mnohotvárné vyzarování jubilanta, které má ovšem své těžiště a střed, a to v práci biblické, konkrétně starozákonní a v jeho metaforickém výkladu. Jsme za sborník rádi, nejen že nám přibližuje celoživotní dílo prof. Nandráského, k jehož jubileu mu jeho pražští přátelé ještě znovu blahopřejí, ale zároveň sborník ukazuje, co se přibližně děje ve slovenské protestantské teologii našich dnů. Na leckterý podnět by se slušelo navázat v budoucích rozhovorech. Rozdělením republiky se nám Slovensko v leccčem jakoby vzdálilo. Snažme se alespoň zůstat v živém rozhovoru s těmi, kdo nám zůstali stále blízcí.

Jan Heller

PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 1998

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Mgr. Pavel Procházka: John Wesley – Pneumatická zkušenost a komunikace evangelia.

Doktorská disertační práce, 177 stran, 33 stran příloh.

Wesleyova doba se překvapivě v některých rysech přibližovala naší. Pneumatická zkušenost byla a zůstává esenciální pro účinnou komunikaci evangelia a existenci církve. Hledání pneumatických zkušeností bylo Wesleyovi vlastní. Síla komunikace evangelia u Wesleye se projevovala v bezprostředním důsledku neobyčejně působivé komunikace, kterým byl početní růst hnutí, slabost ve

stálém nebezpečí silného subjektivismu a nadsazování v duchovním životě. Pro celé rané metodistické hnutí, ke kterému Wesley patřil, znamenala pneumatická zkušenost začátek komunikačního procesu, který zahrnoval rozum i city, slova i gesta i prvky neverbální komunikace. To je vedlo k trvalému vyznavačskému postoji a kazatelskému úsilí s cílem komunikovat radostnou zvěst.

Mgr. Daniel Toth: Teologie Zdeňka Trtíka.

Doktorská disertační práce, 134 stran, 25 stran příloh.

Autor si vytyčil cíl vystihnout význam teologie Zdeňka Trtíka pro mladou generaci a pro budoucí teologii. Snaží se pochopit Trtíkovu teologii v širším teologickém a filozofickém kontextu, který přesahuje hranice Církve československé husitské. Pokouší se zasadit Trtíkovu teologii do souvislosti českého poválečného myšlení a také do souvislostí světového teologického a filozofického

myšlení. Současná postmoderní filozofie hledá těžko cestu k teologii a přitom některá témata, která Trtík rozvíjel, se týkají etiky, antropologie nebo pojetí společnosti a jsou vhodná pro interdisciplinární diskusi. Metoda práce je především syntetická. Práce tvoří vhled do filozofického a teologického vývoje Zdeňka Trtíka a stojí tak na pomezí mezi filozofickou a teologickou reflexí.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Mgr. Pavel Keřkovský: Zrod mravního chování a etické reflexe.

Doktorská disertační práce, 93 stran.

V roce 1998 proběhlo rigorózní řízení na ETF UK na základě disertační práce, kterou předložil Mgr. Pavel Keřkovský, farář Českobratrské církve evangelické. Práce, určená katedře teologické etiky,

nese název *Zrod mravního chování a etické reflexe*. Je rozdělena do dvou hlavních částí: Historický okamžik vzniku mravního chování a etické reflexe a Mravní jednání a etická reflexe. Je opatřena

úvodem, v němž si kromě jiného autor vytkl jako cíl etické reflexe odpovědné, mravní chování a zamýšlí se nad některými základními etickými pojmy včetně otázky po místě etiky a povaze theologické etické reflexe. Práce je zakončena závěrem, v němž autor shrnuje své výsledky. Disertace obsahuje seznam citované literatury (48 položek) a další použitou literaturu (101 položek). Autor na poměrně střídmě volené ploše (celkem 93 stránek včetně poznámek) velmi

soustředěně pojednává o závažném tématu etického rozhodování i jeho reflexe. Přesvědčivě ukazuje, že mravní činy jsou založeny poslušností „hlasu odjinnu“, tedy apelu, který k nám přichází a volá k poslušnosti. Korelátém takových výzev je z naší strany otevřenost a ochota k následování. Práce P. Keřkovského, který úspěšně vykonal i rigorózní zkoušky a stal se doktorem evangelické theologie, je dostupná ve fakultní knihovně.

VYŠEHRAĐ

Michael Novak: Filosofie svobody

Praha 1998, stran 237, doporučená cena 188 Kč.

Adolf Adam: Liturgický rok. Historický vývoj a současná praxe

Praha 1998, stran 325, doporučená cena 230 Kč.

Hans Küng: Josef van Ess, Křesťanství a islám

Praha 1998, stran 191, doporučená cena 168 Kč.

Karl Rahner: Bernhard Welte, Novou odvahu k ctinosti

Praha 1998, stran 147, doporučená cena 158 Kč.

Johannes B. Brantschen: Bůh je větší než naše srdce. Příběh ztraceného syna

Praha 1998, stran 95, doporučená cena 88 Kč.

Otto Hermann Pesch: Existuje? Poznání Boha dnes

Praha 1998, stran 213, doporučená cena 134 Kč.

Hans Urs von Balthasar: Pravda je symfonická. Aspekty křesťanského pluralismu

Praha 1998, stran 174, doporučená cena 98 Kč.

Karel Říha: Zrození ducha, Praha 1998, stran 237, doporučená cena 148 Kč.

MLÝN

Petr Pokorný: Vznešený Teofile. Teologie Lukášova evangelia a Skutků apoštolských

Třebeňice 1998, stran 155, cena neuvedena.

EMAN

Spisy Boženy Komárkové

sv. 1 – Lidská práva, stran 122; sv. 2 – Čemu nás naučila válka, stran 92; sv. 3 – Přátelství mnohých, stran 125; sv. 4 – O svobodu svědomí, stran 153; sv. 5 – Ve světě a ne ze světa, stran 134. Cena neuvedena.

KAROLINUM

Milan Salajka: Křesťanská církev ve své duchovní aktivitě a práci. Obzor praktické a pastorální teologie

Praha 1998, stran 181, cena 90 Kč.

CENTRUM PRO STUDIUM DEMOKRACIE A KULTURY (CDK)

Petr Fiala, Jiří Hanuš: Skrytá církev. Felix M. Davídek a společenství Koinótés

Brno 1999, stran 387, doporučená cena 298 Kč.