

TEOLOGICKÁ REFLEXE

2/2014

2014

Petr Sláma *Vnitřní a vnější dějiny
Starého zákona: na příkladu
Exodu*

Pavel Hejzlar *Hospodin usmrcuje
i oživuje: původ motivu
a jeho relevance pro teologii
Starého zákona*

Filip Čapek *Na cestě k poznání zpět přes
zahradu Eden*

Tabita Landová *Kritická reflexe kázání
jako součást homiletiky:
Blahoslavův spis „Vady
kazatelů“ a jeho aktuálnost*

Jan Štefan *Theologie ČCE*

Teologická REFLEXE

2

ROČNÍK XX

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Univerzita Karlova v Praze – Evangelická teologická fakulta

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

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

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

doc. ThDr. Martin Wernisch

Odpovědný redaktor: Filip Čapek, Th.D.

Zástupce: Prof. ThDr. Pavel Filipi

Technická redakce: Blanka Košáková

Návrh obálky, graf. úprava: Daniel Trojan

Sazba: Petr Kadlec

Tisk: OFTIS Ústí nad Orlicí

Doporučená cena jednoho čísla: 79 Kč

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

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

Vychází dvakrát ročně po 112 stranách

Adresa redakce:

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

Telefon: 221 988 406 – redakce

221 988 601 – administrace

Fax: 221 988 215

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz – redakce

tr-adm@etf.cuni.cz – administrace

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

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

E-mail: atla@atla.com

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

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

Upozornění pro předplatitele

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

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

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

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

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

OBSAH

ČLÁNKY AUFSATZE • ARTICLES

Petr Sláma 117

VNITŘNÍ A VNĚJŠÍ DĚJINY STARÉHO ZÁKONA: NA PŘÍKLADU EXODU

INNER AND OUTER HISTORY OF THE OLD TESTAMENT

Pavel Hejzlar 130

HOSPODIN USMRUJE I OŽIVUJE: PŮVOD MOTIVU A JEHO RELEVANCE PRO TEOLOGII STARÉHO ZÁKONA

THE LORD BRINGS DEATH AND MAKES ALIVE: THE ORIGIN
OF THE MOTIF AND ITS RELEVANCE FOR THE THEOLOGY
OF THE OLD TESTAMENT

Filip Čapek 147

NA CESTĚ K POZNÁNÍ ZPĚT PŘES ZAHRADU EDEN (KAZATEL 8,16–17)

ON THE WAY TO KNOWLEDGE BACKWARDS THROUGHT
THE GARDEN OF EDEN

Tabita Landová 158

KRITICKÁ REFLEXE KÁZÁNÍ JAKO SOUČÁST HOMILETIKY: BLAHOŠLAVŮV SPIS „VADY KAZATELŮ“ A JEHO AKTUÁLNOST

KRITISCHE REFLEXION DER PREDIGT-PRAXIS ALS TEIL
DER HOMILETIK: DIE SCHRIFT „VITIA CONCIONATORUM“ VON JAN
BLAHOŠLAV UND IHRE AKTUALITÄT.

Jan Štefan 174

THEOLOGIE ČCE

THEOLOGIE DER EVANGELISCHEN KIRCHE DER BÖHMISCHEN
BRÜDER

RŮZNÉ

Petr Pokorný

ZA PROFESORKOU RŮŽENOU DOSTÁLOVOU 207

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

Jiří Pavlík: *Dionýsios z Halikarnássu – O starých řečnících*

Jiří Lukeš 209

G. Benyik (ed.): *The Bible and Economics*

Petr Pokorný 212

Heidelberský katechismus (překlad Petr Cimala)

Petr Pokorný 213

Pavel Hošek: *Cesta do středu skutečnosti: Směrování k nebeskému cíli
duchovní pouti v myšlení a díle C. S. Lewise*

Pavol Bargár 216

Rejstřík ročníku XX (2014) 221

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Filip Čapek, Th.D., UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9, 115 55
Praha 1, capek@etf.cuni.cz

Pavel Hejzlar, Ph.D., 26. dubna 529/5, 350 02 Cheb,
pavel_hejzlar@yahoo.com

Tabita Landová, Th.D., UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55 Praha 1, tabita@etf.cuni.cz

Doc. Petr Sláma, Th.D., UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55 Praha 1, slama@etf.cuni.cz

Prof. ThDr. Jan Štefan, UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55 Praha 1, stefan@etf.cuni.cz

VNITŘNÍ A VNĚJŠÍ DĚJINY STARÉHO ZÁKONA: NA PŘÍKLADU EXODU¹

Petr Sláma

INNER AND OUTER HISTORY OF THE OLD TESTAMENT: In this essay the deliberated historical nature of the Old Testament as recognized by Gerhard von Rad is discussed in the context of modern and post-modern Biblical scholarship. To distinguish between the way the Bible wants to be understood as history and the modern historical criticism, the category of emic (perceived from within believing community) and etic (approached as an object from, outside) is suggested for further dealing with the Bible and history.

Falešné dichotomie

Byl jsem v pokušení nadepsat tuto studii latinským *oratio de iusto discrimine veteris testamenti historiae internae et externae*, tedy „Proslov o správném rozlišení vnitřních a vnějších dějin Starého zákona.“ Od této nápodoby klasického vzoru² mě nakonec odradila úvaha, že dvanáct let poté, kdy jej Johann Philipp Gabler v roce 1787 přednesl jako svou inaugurační přednášku, byla fakulta ve franckém Altdorfu u Norimberka v rámci vysokoškolských reforem zrušena. V domácím prostředí není bez zajíma-

¹ K tisku upravená habilitační přednáška přednesená na UK ETF v Praze 15. 11. 2013. Příprava přednášky i psané verze jsou výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

² Tímto klasickým vzorem mám na mysli přednášku Johanna Philippa Gablера nazvanou „Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus“, tedy „Proslov o správném rozlišování biblické a dogmatické teologie a o náležitém stanovení cílů každé z těchto dvou“, vyšlo v Altdorfu ještě v roce 1787 a později v mnoha dalších vydáních. Synopsi latinského originálu a německého překladu s obsáhlým rozбором Gablerova díla připravil Karl-Wilhelm Niebuhr (vyd.), *Johann Philipp Gabler 1753–1862*, Leipzig: EVA, 2003.

vosti, že na vysokoškolské učiliště byla tato škola povýšená v roce 1581 z císařského dvora v Praze.

Název „vnitřní a vnější“ sugeruje rozlišení na jakési niterné, spirituální dějiny, které by byly metaforou duchovní cesty individuálního věřícího, fiktivní *lusthaus* srdce nepostižitelný zákonitostmi světa – oproti vnějším, materialistickým, o *external evidence* se opírajícím dějinám. Takto rozvěřený protiklad má jistě dlouhou a důstojnou tradici, není ale předmětem mého zájmu. „Vnitřní“ dějiny, o kterých zde bude řeč, nejsou dějinami konstruovanými bez ohledu na fakta. Distinkce, o kterou mi jde, je distinkcí v pravém a troufám si říci dobrém slova smyslu post-moderní nebo alespoň pozdně-moderní. Vnitřní dějiny v tomto pojetí nejsou protikladem historické kritiky 19. až 21. století, nikterak se nebrání revizi „biblického“ obrazu minulosti Izraele. Nebrání se mu, nepotlačují ho ani ho neignorují, ale také mu neponechávají statut výlučného arbitra pravdy. Jestliže moderní doba objevila v Bibli agendu jejího autora, kompilátora či redaktora, objevila postmoderna agendu moderního historika, bezvýhodně zapleteného do kulturních vzorců, pomocí nichž chápe skutečnost.³ „Kritičtější by mi ti kritici museli být,“ pronesl Barth na adresu proponentů historicko-kritické metody.⁴ Myslel tím absenci kritiky vlastních východisek, vlastní „agendy“ moderních historiků. Kritický soud nad „neobjektivní“ agendou biblického autora je od osmdesátých let minulého století efektivně neutralizován objevem agendy moderního historika.

Dějiny jako oblast smyslu

Ve své habilitační práci⁵ jsem se v detailu věnoval peripetiím vztahu starozákonního bádání k dějinám. Práce, myslím, jasně ukázala, že to, jak která teologie Starého zákona rozumí dějinám, má bezprostřední vztah k jejímu celkovému ustrojení. Obtíž ve sledování tohoto vztahu ovšem

³ Viz kapitola „Jazykový obrat: u kormidla Hayden White“ in: Petr Sláma, *Nové teologie Starého zákona a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2013, s. 81–86.

⁴ Karl Barth, *Römerbrief* (původně 1922, citováno podle), Zürich: TZV, 1967, s. Xii.

⁵ *Funkce dějin ve starozákonních teologiích Starého zákona*, habilitační práce předložená a obhájená na UK ETF v roce 2014, po drobných úpravách vyšlo jako *Nové teologie Starého zákona a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2013.

spočívá v dosti proměnlivém charakteru obou jeho účastníků. Pokud jde o definici dějin, nabízí práce široké spektrum definic, počínajíc ontologicky chápanou sumou stanovivší se a skončíc skupinovou nebo individuální konstrukcí k dosažení nějakého cíle. Dlužným jsem v práci zůstal vlastní definici. *Nuže, dějinám rozumím jako sekvenci minulých událostí, které pro zaujatého pozorovatele vytvářejí svébytnou oblast smyslu, jež je určující pro jeho (pozorovatelovo) hodnocení minulosti i jeho orientaci v přítomnosti.*

Dějiny tedy nejsou zcela nepostižitelnou sumou všeho, co se v minulosti událo. Neexistují nezávisle na těch, kdo se jimi zabývají. Na druhou stranu však nejsou ani pouze výsledkem tvůrčího vzmachu autora. Zaujatému pozorovateli s jeho koncepty mohou dějiny klást odpor a nutit jej k revizi těchto konceptů. V tomto ohledu se dějiny podobají jazyku: stejně jako jazyk neexistuje nezávisle na svých mluvčích, také dějiny neexistují nezávisle na svých pozorovateli, badatelích, interpretech a vědomých dědicích. Na druhou stranu však stejně jako jazyk ani v těch v nejroztodivnějších promluvách svých mluvčích není zcela poddán jejich vůli, ale umožňuje rozpoznat jazykovou chybu či rovnou nesmysl, tak jsou také dějiny strukturou, která umožňuje kvalifikovat některé výroky o minulosti jako nesmysl.

Dějiny páteří Bible

Od novozákonních dob představovaly dějiny, samozřejmě ještě většinou teoreticky nereflaktovány, páteř křesťanského vyznání. Krédo je – alespoň ve své prostřední a ústřední části – dějinné, je to řada výpovědí o událostech, které se staly – a vyznač je rekapituluje, skládá za sebe, uvádí do vztahu a rozeznává v nich nějaký význam. Základních vzorců napojení evangelia Ježíše Krista na helénizovanou Židovskou bibli, pozdější Starý zákon, bylo více. Řeckou i hebrejskou židovskou Bibli doprovází na přelomu letopočtu oblak interpretačních technik, které pomáhaly zpřijitelnit a přijmout její často syrové příběhy. Problém s těmito příběhy neměla jen raná církev, ale také helénisticky civilizovaný Filón. Apoštol Pavel používá podobných výkladových technik jako tanajští a amorajští učenci rabínské literatury. Svéráznou figurou napojení evangelia na dosavadní korpus je figura naplnění času, tedy uplynutí ustanovené lhůty, po níž má následovat rozhodující

Boží čin, soud a spása. Tato figura na sebe vzala podobu dějin spásy a ty se od dob Nového zákona přes období patristiky a scholastiky staly základní „oblastí smyslu“, rámcem porozumění Bibli.

Paralelně s tím se ale od počátku křesťanství uplatňoval tropologický, především alegorický výklad. Jeho cílem je podepřít (a vpsledku nahradit) spásně-dějinnou linii Bible tím, že se její základní paradigma spásy objeví již v záblescích jednotlivých biblických epizod, a to za nevysloveného předpokladu, že mají-li tyto příběhy sloužit jako stavební kameny *velkých* dějin spásy, musejí v sobě jako *malé* stavební kameny nést zakódovánu strukturu spásy. Tak se ovšem někdy pro stromy ztratil les. Dozajista tomu tak bylo podle Martina Luthera, který zatroubil k návratu k historickému smyslu Písma. Právě kvůli flexibilitě a univerzalitě alegorického výkladu odmítl *sensus spiritualis sive mysticus* (který se podle teorie, propracovávané na počátku středověku, dále dělí na alegorický, analogický a tropologický)⁶ a obrátil se k prostému, historickému smyslu Písma (*sensus litteralis*).⁷ Prostý, literární či právě historický smysl Písma v jeho svébytnosti, a tedy odlišnosti, *externalitě*, vůči nám měl být hrází proti svévoli, měl zajistit Bibli její žádoucí svrchovanost nade všemi klíčkami teologickými.

Od historického smyslu k historické kritice

Jean Zumstein, curyšský novozákoník, popsal pregnantně, jak se z Luthe-rova zájmu o historický smysl textu v osvícenském 18. století v protes-tantských církvích, otevřených společnosti a univerzitě, postupně vyklubala historická kritika: „Právě proto, že se křesťanství odvolává na historii, v níž byla zjevena poslední pravda, je třeba prozkoumat historická fakta s největší přesností a odříznout legendární ozdoby a případné falzifikace. Za pomocí rozumu a ověřených metod je třeba vypátrat, co se na počátku křesťanské éry doopravdy stalo. Ať to má důsledky, jaké chce.“⁸ Výsledkem tohoto pátrání, které se tedy od osvícenského století rozběhlo a brzy metodologicky ovládlo

⁶ Pravidlo shrnuje ve 13. století Augustin Dánský čtyřverším *Littera gesta docet / quid credas allegoria / moralis quid agas / quid tendas anagogia*.

⁷ WA 7, s. 647 a 650.

⁸ Jean Zumstein, *Protestantismus a první křesťané: Ježíš, Pavel, tradice a víra*, Jihlava: Mlýn 2008, s. 67.

většinu teologického kurikula, byl mj. právě žánr teologie Starého zákona. Tváří v tvář znejistění způsobenému osvícenským průzkumem vydávají bibliční teologové počet z toho, oč tedy ve Starém, resp. Novém zákoně *vlastně nakonec* jde. Nejčastějším modelem, který přiznaně a vědomě, nebo také podvědomě, určoval v této době jejich odpověď, byl model postupného vývoje: od nižších, primitivnějších, zemitějších, pohanštějších forem k formám vyšším a složitějším, duchovnějším – a monoteističtějším. Tento model pak teologii Starého zákona zatlačil do povážlivé blízkosti religionisticky koncipovaného pojednání o vzniku židovsko-křesťanské víry.

Martin Prudký pak v domácím prostředí⁹ a mnozí jiní¹⁰ v němčině a angličtině popsali pohyb kyvadla, který od těch dob základní osnova starozákonních teologií prodělala. Tento pohyb začal u nábožensko-dějinného (Georg Lorenz Bauer¹¹) nebo filosoficko-dějinného (Wilhelm Vatke¹²) uchopení Starého zákona. Reakcí na něj byly meziválečné pokusy o synchronní, systematické, normativní uspořádání (Kittelovou lipskou přednáškou¹³ inspirované teologie Starého zákona Köhlerovy¹⁴, Eichrodtovy¹⁵, u nás celkový přístup Slavomila Daňka¹⁶) až k von Radovu objevu dějinnosti

⁹ Martin Prudký, Starozákonní teologie v éře moderny retrospektiva při 100. výročí narození G. von Rada, in: *Teologická reflexe* (2001/2), s. 101–124.

¹⁰ Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956; Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung I. a II.*, München: C. H. Beck, 1990 a 2001; John H. Hays a Frederick C. Prussner, *Old Testament Theology: Its History and Development*, Atlanta: John Knox Press, 1985.

¹¹ Geor Lorenz Bauer, *Theologie des alten Testaments oder Abriss der religiösen Begriffe der alten Hebräer. Von den ältesten Zeiten bis auf den Anfang der christlichen Epoche. Zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*, Leipzig: Weygandsche Buchhandlung, 1796.

¹² Wilhelm Vatke, *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt: Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt*, Berlin: G. Bethge, 1835.

¹³ Rudolf Kittel, *Die Zukunft der Alttestamentlichen Wissenschaft*, Gießen: Töpelmann, 1921; vyšlo také v ZAW 39/1921, s. 84–99.

¹⁴ Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1936.

¹⁵ Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments I–III*, Leipzig: Hinrichs, 1933.

¹⁶ Slavomil C. Daněk, Gedalja: Ilustrace k teorii exegeze, in: *Sborník Husovy fakulty*, Praha: Husova československá fakulta bohoslovecká, 1930.

Starého zákona.¹⁷ Právě v tomto kontextu pak – po zhrounutí kyvadla z krajnosti nábožensko-dějinné ke krajnosti systematicko synchronní – zazněla okřídlená věta Walthera Zimmerliho, již v 50. letech proslavil právě Gerhard von Rad, o tom, že „Starý zákon je knihou dějin“.¹⁸ Věta, sama o sobě vlastně triviální, dává smysl právě a pouze v kontextu nastíněné polemiky. Základní tezí Gerharda von Rada je, že předmětem starozákonní teologie nemá být religionisticky popsáný vývoj jednotlivých konceptů, ani jejich systematické utřídění, ale proces růstu kolektivního dějinného příběhu o tom, jak si Hospodin vyvolil, vysvobodil, vedl, trestal a znovu zachraňoval Izrael.¹⁹ Von Rad už ve svých raných pracích ukázal, že ke zvláštním rysům náboženství starověkého Izraele patřilo *dějinné* vyznání.²⁰ Této tendence si ostatně před ním povšiml již Julius Wellhausen. Od něj pochází, nakolik vím, použití termínu *Vergeschichtlichung* pro toto přetavení mytických motivů i lokálně vázaných lidových ság do souvislého dějinného narativu.²¹ Gerhard von Rad přitom vyšel z hypotézy Martina Notha o kulticko-federativním (*anfiktyonickém*) uspořádání starověkého Izraele.²² Přidal k němu svůj objev učiněný nástroji analýzy tradičního procesu (dnes většinou opuštěný jako nepodložený), totiž že krystalizačními jádry Starého zákona jsou tzv. malá dějinná kréda (Dt 26 a Joz 24). Jako příklad zde uvádím prvně jmenované:

¹⁷ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München: Kaiser, 1957.

¹⁸ Proneseno v kázání roku 1952, podle Erhard Blum: Historiographie oder Dichtung? Zur Eigenart alttestamentlicher Geschichtsüberlieferung, in: Erhard Blum, William Johnstone a Christoph Marksches (eds.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch? Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971), Heidelberg 18.–21. Oktober 2001*, Münster: LIT Verlag, 2005, s. 65–86.

¹⁹ Gerhard von Rad, Der Gegenstand einer Theologie des Alten Testaments, in: *TAT-I*, s. 117–142.

²⁰ Gerhard von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, Stuttgart: Kohlhammer, 1930.

²¹ Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: Georg Reimer, 1878, s. 90.

²² Martin Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, Stuttgart: Kohlhammer, 1930.

Můj otec byl Aramejec bloudící bez domova, sestoupil do Egypta a s hrstkou lidí tam pobýval jako host. Tam se stal velikým, zdatným a početným národem. Ale Egypťané s námi zle nakládali, trýznili nás a tvrdě nás zotročovali. Tu jsme úpěli k Hospodinu, Bohu našich otců, a Hospodin nás vyslyšel, shlédl na naše pokoření, plahočení a útlak. Hospodin nás vyvedl z Egypta pevnou rukou a vztaženou paží, za veliké hrůzy, se znameními a zázraky, a přivedl nás na toto místo a dal nám tuto zemi, zemi oplývající mlékem a medem. (Dt 26,5–9)

Už v nejstarších předliterárních dobách bylo podle von Rada pro Izrael typické, že pro utvrzení své nadkmenové sounáležitosti vyprávěl příběh o mocných skutcích Božích. Boží panování se neprojevuje především v přírodě, v jejím cyklickém uspořádání, ani na zvláštních svatých místech, nýbrž projevuje se v čase. Bůh je tím, kdo ne snad, že by řídil dějiny, ale vysvoboditelsky v nich jedná, takže se stávají plátnem či obrazovkou, na nichž se jeho činy dají spatřit. Společným vyprávěním sdílená vzpomínka na události spíše než společně udržované kultické centrum nebo poutní místo, to bylo podle Gerharda von Rada původním izraelským způsobem, jak upevnit skupinovou identitu. V případě dějinného kréda z Dt 26 šlo o vzpomínku na praotce (být se zde všichni tři musejí vejít do poněkud vágně načrtnutého, zvukomalebného „bludného Aramejce“, ארמי אבר אבי). Krédo v Joz 24 jmenuje výslovně všechny tři praotce. Takto narativně založená identita určuje „rukopis“ dalšího kanonického růstu a – pro nás důležitě – předurčuje, jak má vypadat souhrnné uchopení Starého zákona, jakým je *teologie Starého zákona*.

Svou Teologii Starého zákona von Rad předložil ve dvou dílech. V prvním představil starozákonní *dějinné tradice*,²³ ve druhém pak *tradice prorocké*.²⁴ *Co bylo*, mohli bychom shrnout vůdčí otázku prvního dílu, a *co* na základě toho *bude*. Na von Rada se po vydání jeho teologie sesypala vlna kritiky vyčítající mu návrat k předkritickému biblismu, zradu na vědecké akripii univerzitního učence, nebo naopak teologicky neobhajitelné rozdvo-

²³ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München: Kaiser, 1957.

²⁴ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München: Kaiser, 1960.

jení dějin na skutečné dějiny a imaginární a nevědecké dějiny v hlavách věřících.²⁵ Walther Eichrodt v pozdějších vydáních své teologie Starého zákona (v nichž již reaguje na von Radovu teologii) zase namítá, že nikoli samo vyprávění minulých příběhů, ale oslovení Bohem a vztah s ním (tedy *smlouva*) je tím, co kvalifikuje, resp. teprve umožňuje jakýkoli teologicky relevantní dějinný narativ. Bádání o Pentateuchu²⁶ později prokázalo, že malá dějinná kréda zdaleka nejsou jeho nejstaršími částmi, čímž padla jejich funkce „krystalizačních jader“. Ve svém pojetí Starého zákona nenalezl Gerhard von Rad žádného přímého pokračovatele, snad s výjimkou svého žáka a později heidelberského nástupce Rolfa Rendtorffa, který po počátečním flirtu s teologií dějin²⁷ z von Radova dědictví vyzdvihl program ahistorického „převyprávění (*Nacherzählen*) jako nejlegitimnější formy teologického mluvení o Bohu“.²⁸ Gerhard von Rad se zřejmě také zalekl toho, že za Atlantikem se jej hlasitě dovolával G. Ernest Wright, jeden z představitelů tzv. *hnutí biblické teologie* – a von Rad toto spojení považoval za kompromitující. Wrightova kniha *God who acts*²⁹ skutečně s americkou přímočarostí, v jádru však velmi podobně jako von Rad, zdůrazňuje dějinnou povahu biblického svědectví. Rozkročen mezi biblistikou a archeologií,

²⁵ Franz Hesse, *Die Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe*, in: *Kerygma und Dogma* (1958), s. 1–19; Martin Honecker, *Zum Verständnis der Geschichte in Gerhard von Rad's Theologie des Alten Testaments*, in: *Evangelische Theologie XXIII* (1963), s. 143–168

²⁶ Např. Erhard Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984. Aktuální bilanci hypotéz o vzniku Pentateuchu se zmínkou o zcela antikované von Radově hypotéze podává Thomas Römer, *Die Entstehung des Pentateuchs: Forschungsgeschichte*, in: Thomas Römer et al., *Einleitung in das Alte Testament: Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*, Zürich: TZV, 2013, s. 120–137, a v tomtéž svazku také ve studii napsané spolu s Christophem Nihanem: *Die Entstehung des Pentateuchs: Die aktuelle Debatte*, s. 138–164.

²⁷ Viz jeho studii *Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel*, in: Wolfhart Pannenberg (vyd.), *Offenbarung als Geschichte (KuD Beiheft 1)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

²⁸ Rolf Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf I*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991, s. 2.

²⁹ G. Ernest Wright, *God who acts*, London: SCM, 1952.

utíkal se ovšem Wright u svých teologických tezí o pomoc k archeologii způsobem, který byl pro kontinentální teologii nepřijatelný.

A přece se dějí

Přesto mám za to, že zmíněná Zimmerliho věta, adoptovaná později von Radem, podle níž „je Starý zákon knihou dějin“, rozhodně nepatří do starého železa. Myslím si to proto, že a) soudobé starozákonní bádání sice možná opustilo některá von Radova východiska, namísto toho ale přichází s jinými, která jsou pro tezi neméně zajímavá, a protože b) v celkové stavbě křesťanské teologie má dějinný způsob přemýšlení o Bohu silný potenciál.

Pokud jde o nové argumenty pro dějinný charakter Starého zákona, mám na mysli debatu o formě a předávání, pramenech, kompozici a redakci velkých celků uvnitř Starého zákona, ať již za ně považujeme Tetra-, Penta-, Hexa- či Eneateuch, diskusi, kterou od konce 80. let vedou v navázání na klasiky konce 19. stol. především němečtí a švýcarští starozákonníci, z nichž zmiňme Franka Crüsemanna, Alberta de Pury, Erharda Bluma, Thomase Römera nebo Konrada Schmida. V roce 1990 předložil Erhard Blum plnohodnotnou alternativu k dosavadnímu modelu pramenů Hexateuchu,³⁰ totiž Jahvisty a Elohisty, Deuteronomia a Kněžského spisu, jak jej kanonizoval Julius Wellhausen. Namísto pramenů vychází Blum z modelu Pentateuchu složeného ze dvou velkých kompozic, deuteronomistické a kněžské. Deuteronomistická kompozice byla podle něj spojením několika velkých tematických bloků dílčích tradic, *praoteckého bloku* (Gn 12–50) a *mojžíšovsko-exodického bloku* (Ex + části Nu), spojených na počátku doby perské (6/5. stol. př. n. l.) do tzv. *deuteronomistické kompozice* (K^D). Tato kompozice byla podle Bluma napojena „kloubem“ knihy Deuteronomia, původně jakéhosi teoretického úvodu k již existující *deuteronomistické dějepravě* (DtrG), epejei vzestupu a pádu jeruzalémské monarchie, jak ji předsta-

³⁰ Erhard Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuchs*, Berlin: De Gruyter, 1990.

vil Martin Noth.³¹ O něco později byla *deuteronomistická kompozice* K^D doplněná zčásti paralelní *kněžskou kompozicí* (K^P).

Jinak řečeno: na počátku starozákonní literatury byl příběh davidovského království uspořádaný podle teorie formulované v Deuteronomiu (resp. v čemsi, co dnešnímu tvaru předcházelo). Později byl tomuto příběhu předsazený příběh počátků, zmíněná deuteronomistická kompozice, zahrnující staré ústní tradice o praotcích a tradice o Mojžíšovi. Podobně jako Gerhard von Rad, rozeznává také Erhard Blum ve způsobu, jak jsou stavební kameny K^D spojeny, úsilí podat souvislý příběh počátků Izraele, který ale současně poskytuje nástroje ke zvládnutí budoucích krizí, včetně, resp. v prvé řadě krize exilu. Na rozdíl od von Rada i Wellhausena ale Blum hodnotí jednoznačně kladně Tóru, tedy Deuteronomium, a to právě z kompozičně-dějinných důvodů. Deuteronomium se v jeho pojetí stává kloubem spojujícím dva velké narativní celky, příběh Pentateuchu a příběh vzestupu a pádu monarchie: „Naše kompozice nabízí příběh počátku, sama ale není v prvé řadě dějepravou, ale Tórou“!³² Blum se zde výslovně hlásí k rabínské komplementaritě halachy a agady, zákona a evangelia, které dohromady tvoří Tóru, Hospodinovo učení. Vzhledem k řečené komplementaritě ale Blum velmi oceňuje kompoziční výkon redaktorů Pentateuchu, kteří právě i Tóru rozestřeli podle osnovy příběhu.

O necelých deset let později rozlomil Blumovu Deuteronomistickou kompozici (K^D) v půli curyšský starozákonník Konrad Schmid. V knize *Praotcové a exodus*³³ (1998) sice v mnoha ohledech z Bluma vychází, zároveň ho ale modifikuje v tom smyslu, že příběh praotců na jedné straně a příběhy knihy Exodus na druhé straně považuje za dva alternativní, ano konkurenční obrazy minulosti Izraele, spojené teprve v poexilní době spolu s kněžskými

³¹ „... rozsáhlá kompozice, která většinu vyprávění předkněžských praoteckých příběhů, příběhů o exodu, Sinaji a putování po poušti v našem Pentateuchu přepracovává, spojuje, doplňuje, transformuje a prostřednictvím kompozičního kloubu (v Dt) spojuje s již existující deuteronomistickou dějepravou“ (citováno podle Blum, *Studien zur Komposition*, s. 101).

³² Blum, *Pentateuch*, s. 197.

³³ Konrad Schmid, *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999.

ustanoveními kněžským redaktorem. Praotecký příběh vyjadřuje teologii inkluzivní nehierarchické „lidové církve“ (עם הארץ), jejíž budoucnost zajišťuje bezpodmínečné vyvolení. Naproti tomu příběh exodu, který pokračuje až k obsazení země v knize Jozue (odpovídá tedy Hexateuchu) a podle některých badatelů byl původně jediným zakládajícím příběhem Izraele, kreslí obraz exkluzivistického a agresivního Boha a jeho – jemu podobného – vyvoleného lidu, vedeného člověkem egyptského jména Mojžíš. Schmid si všímá nápadné podoby líčení faraónova útlu Izraelců a líčení Šalomounovy, resp. Rechabeáovy stavební činnosti, při níž byly znevoleny kmeny Izraele a nakonec podnikají exodus ze svazku s Judskem (1Kr 9, 11, 12 a 15).³⁴ Příběh Exodu je tedy doma na severu. V kruzích, které ho pěstovaly, se zrodilo pozdější Deuteronomium. Schmid si dále všímá podoby mezi příběhem Mojžíšova narození v Ex 2 a pověstí o narození Sargona Akkadského (23. stol. př. n. l.), jehož jeho matka, velebněžka, tajně porodila a poslala ho po Eufratu v proutěném košíku vymazaném smolou, až ho našel Aki, „vytahač vody“.³⁵ Navzdory této akkadské a mnohem později manethonovské³⁶ inspiraci jednotlivých částí Mojžíšova příběhu v Exodu a navzdory Mojžíšovu jednoznačnému zapojení do deuteronomistické i kněžské agendy zůstávají, jak shrnuje Erhard Blum,³⁷ pod kompozičním nánosem některé skutečnosti, které – podle pravidla *lectio difficilior probabiliter* – brání tomu, abychom v Mojžíšovi viděli pouhý výsledek kompozičních strategií. Nelze proto říci, že by si autoři Mojžíšův příběh docela – slovy von Radovými – „vycucali z prstu“. Hlavního hrdinu vysvobození z Egypta by romanopisec těžko nazval egyptským jménem (jež prosvítá za lidovým, etymologicky zřetelně chybným vysvět-

³⁴ Schmid tu navazuje na monografii Pekky Särkiöho, který líčení Exodu považuje za skrytou kritiku mocenských excesů davidovské dynastie, viz Pekka Särkiö, *Exodus und Salomo Erwägungen zur Verdeckten Salomokritik anhand von Ex 1–2; 5; 14 und 32*, Helsinki / Göttingen: Finische exegetische Gesellschaft / Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

³⁵ Viz „The Legend of Sargon“, in: *ANET I*, s. 119.

³⁶ Vyprávění Manethona, egyptského historika ze 3. stol. př. n. l. je známo pouze z polemiky, kterou s ním vedl Josephus Flavius, viz jeho *Contra Apionem I*, s. 81–90, česky v překladu Růženy Dostálové jako *O starobylosti Židů Odpověď Apiónovi*, Praha: Odeon, 1998.

³⁷ Erhard Blum, *Der historische Mose und die Frühgeschichte Israels*, in: *Hebrew Bible and Ancient Israel*, 2012, s. 37–63.

lením v Ex 2,10). Tato tradice je doma na severu, jak prosvítá z líčení odpadnutí severu (1Kr 12,28), a to i přesto, že jako poslední měl příběh v ruce pro-jeruzalémský editor. Také skutečnost, že za známost Hospodina zákona Mojžíš do značné míry vděčí svým midjánským příbuzným, není právě podle představ poexilní jeruzalémocentrické tvorby. Jestliže do ní všechny zmíněné motivy přesto našly cestu, pak musely být pevně zakotvené v předexilní tradici.

Ale jaké dějiny?

Výše uvedené hypotézy mají, navzdory polemice, v níž se zrodily, jeden společný rys. Ukazují, jak poexilní redaktoři Starého zákona i jejich předchůdci, komponisté dílčích (hypotetických) pramenů, použili dějiny k tomu, aby s jejich pomocí našli smysl své přítomnosti. Přeprocováním a chronologickým pospojováním paralelních i konkurenčních verzí minulosti formulují dějinné vyznání víry. Tento dějinný charakter biblického svědectví Gerhard von Rad objevil právě nástroji klasické poosvícenské historické kritiky. *Vergeschichtlichung*, historizaci některých původně mytických motivů, pojmenoval právě Julius Wellhausen, syntezátor literárně-kritické analýzy Hexateuchu. Na rozdíl od Slavomila Daňka ji hodnotil jednoznačně kladně. Názornou ukázkou historizovaného mýtu, resp. rituálu, je svátek Pesach, komplex původně pasteveckého a zemědělského svátku, zapojený do vzpomínky na klíčovou událost izraelských dějin spásy. Od dob osvícenství zde máme díky životnímu dílu Leopolda von Ranka a mnoha dalších etablovanou historicko-kritickou metodu, zjišťující nástroji kritické analýzy, „jak to bylo doopravdy“. Touto metodou se nám za více než dvě staletí působení podařilo shromáždit bohatý nález, který pomohl jasněji ukázat prominentní roli dějinného svědectví Bible samotné. Tento dějinný zájem Bible je ale něco jiného než je dějinný zájem Leopolda von Ranke a proponentů historické kritiky. To mě vedlo k potřebě odlišit obě pojetí dějin. I sáhl jsem k distinkci původně lingvistické,³⁸ později sociologické a antropologické,

³⁸ Distinkce *emický* a *etický* vychází z rozdílu slov *fonetický* (objektivní popis zvuků na základě jejich vnějších parametrů, např. frekvence) a *fonemický* (popis zvuků z hlediska celku, jehož jsou součástí). V sociální antropologii se z odlišných koncovek těchto dvou příbuzných

k rozlišení na *emicky*, tedy zevnitř a vzhledem k vlastním normám popisovaného předmětu, a na *eticky*, tedy zvenčí a vzhledem k pozorovatelským normám pojaté dějiny. Nástroji historické kritiky, tedy *eticky*, objevili badatelé, u jejichž díla jsme se zastavili, *emické* pojetí dějin, tedy dějin, které – vyprávěny, věřeny a napodobovány – mají dosvědčovat mocné Boží skutky. Takto *emicky* pojaté dějiny jsou ale něčím docela jiným než dějiny, které zůstávají na dně hrubého síta historické kritiky. Zumsteinem v úvodu popsaná cesta protestantů od Lutherova zaujetí pro historický smysl Písma, tedy důrazu na spolehnutí, že dosvědčené události mají pro můj život spásný význam, k historické kritice a rankovskému zaujetí otázkou, jak to bylo doopravdy (s implicitním předpokladem, že jinak, než se mi předkládá k věření), je jistě pochopitelná. Se zavedením kategorie *emických* a *etic- kých*, tedy vnitřních a vnějších dějin, lze ale ukázat, že tato cesta obnáší vážné problémy a není vůbec jisté, že vedla správným směrem.

Na závěr se chci zastavit u významu *emicky* dějinného charakteru Bible pro teologii jakožto reflexi víry. Jestliže jsme právě i nástroji historické kritiky viděli, jak si bibličtí autoři dávají záležet na tom, aby svou přítomnost osmyslili dějinným vyznáním, jestliže jsme je „chytli při činu“, jak zaujatě a vyznavačsky interpretují události o sobě němě a bezvýznamné, jestliže jsme rozpoznali jejich výkon víry v tom, jak konstruují dějiny spásy, pak mám za to, že tento rys biblické víry, tedy jistá míra dějinného, totiž spásně- dějinného konstruktivismu, tedy odvaha vidět a pojmenovávat situace okolo sebe jazykem Božího království, by měl patřit k víře nás dnešních. Vždyť přece *es wird regi-ert*.³⁹

slov vytvořily kategorie *emický* (anglicky *emic*), vyjadřující představy účastníků nějakého procesu *zevnitř*, a *etický* (anglicky *etic*), vyjadřující hledisko *vnějšího* pozorovatele. Tuto aplikaci původně lingvistické kategorie vídeňského člena pražského lingvistického kroužku Nikolaje S. Trubeckého do antropologie provedl koncem šedesátých let minulého století americký antropolog Marvin Harris.

³⁹ „Es wird regi-ert, nur ja die Ohren nicht hängen lassen“, „Někdo tu vládne (myšleno Boží království), tak jen abychom nevěšeli uši“, jedna z posledních vět Karla Bartha v telefonátu Eduardu Thurneysenovi.

HOSPODIN USMRUJE I OŽIVUJE: PŮVOD MOTIVU A JEHO RELEVANCE PRO TEOLOGII STARÉHO ZÁKONA

Pavel Hejzlar

THE LORD BRINGS DEATH AND MAKES ALIVE: THE ORIGIN OF THE MOTIF AND ITS RELEVANCE FOR THE THEOLOGY OF THE OLD TESTAMENT: The motif, found in 1 Sam 2:6 and Deut 32:39 in a concise form, identifies the author also in a number of Old Testament narratives. The thought-structure, attested already in several Mesopotamian writings, proclaims two features of divine character – his omnipotence (inclusive his ability to cause harm) and kindness. The two are enacted upon human beings in subsequent stages. Hence, life prevails in the end. In this the author sees one of the threads of the Old Testament faith that gives the whole a very positive – even resurrection prone – look. At the same time the paradigm in question facilitates an accommodation of adverse features of reality under the umbrella of a monotheistic faith. The causation of evil is attributed to God, while letting the end result correspond to his goodness. In view of the morally loaded contexts of the formula (1 Sam 1–4 and Dt 32), the author challenges Walter Brueggemann's claim for Yahweh's ambiguity.

Formule „Hospodin usmrcuje i oživuje“ (1 S 2,6) hlásá Hospodinovu svrchovanost i milosrdenství. Činí tak v charakteristickém pořadí obou členů výpovědi, v němž je sice negativita přisouzena Hospodinu, vzápětí však ustupuje jeho vlídnému příklonu k člověku. Oproti Dt 32,39, kde se setkáváme s téměř identickou formulací, nepřiřítá 1 S 1–2 Chaně vinu za zlo, jež ji postihlo.

Budeme se ptát, nakolik je schéma člověkem nevyprovokovaného „usmrcení“ a následného „oživení“ ve Starém zákoně přítomno, budeme hledat jeho paralely v jiné blízkovýchodní literatuře a sledovat, jak s ním ladí teze vybraných teologů Starého zákona.

Chanin chvalozpěv

1 S 2,1–10 je poetická pasáž vložená do narativního bloku. Podtrhuje hlavní myšlenku předchozího vyprávění (neplodná žena dostává syna v odpověď na modlitbu – v. 5b). Zároveň předjímá hlavní téma 1 a 2 Samuelovy, jímž je Hospodinův král (v. 10).¹ Tón Chanina chvalozpěvu je silně konfrontační, což je dáno jednak ozvukem Chaniny pře s Peninou (1 S 1,6–7 srov. 1 S 2,1b, 3a, 5b), jednak anticipací sporů o vyvoleného krále a jeho válek (1 S 2,10). Zasazením v 1 S 2,1–10 se motiv, který sledujeme, ocitá v bezprostřední blízkosti výroků o Hospodinově moci a svrchovanosti (nezáleží na lidských předpokladech nebo mínění, ale na tom, koho si Hospodin vyvolí) a příklonu k nuzným – k neplodné Chaně, která se však stává obrazem Izraele, ženy, v danou chvíli též bez syna, bez zastánce vůči Pelištejcům. Chana zprvu jásá nad tím, že Hospodin pozvedne její roh (1 S 2,1), ale uzavírá tím, že Hospodin zvedne roh svého pomazaného krále (1 S 2,10b).

Blízkovýchodní paralely

Mezopotámie

S představou destrukce a opětovného stvoření téhož se setkáváme v *Enúma eliš* IV., 20–30,² kde jde o kritéria, jež musí božstvo splňovat, aby byla uznána jeho vláda nad ostatními bohy či nad světem vůbec. Důkazem kompetence Marduka je schopnost zničit souhvězdí a znovu jej stvořit pouhým slovem. Tento důkaz síly jej legitimizuje jako krále pantheonu a je zárukou jeho vítězství nad Tiamat.

Právě takové měření sil mezi bohy, byť jen implicitní, nacházíme v bezprostřední blízkosti výroku „Hospodin usmrcuje i oživuje“ v 1 S 2,1–10. Chanina píseň je hymnem na Hospodinovu moc, která jej činí nesrovnatelným. Je „svatý“ – svou mocí vyčleněný z kolektivu božstev (1 S 2,2);

¹ Watts v 1 S 2,1–10 vidí první část „závorky“ tvořící rámec knih Samuelových spolu s Davidovou písní (2 S 22,1–51). „Chanina píseň vyhlíží založení teokratického království, jež Davidovo díkyvdání oslavuje jako hotovou věc.“ James W. Watts, *Psalms and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative*, JSOT Supplement Series 139, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, s. 26.

² Jiří Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná: Mýty a legendy Babylónu*, Praha: Academia, 2010, s. 50.

jedině on je s to jak usmrtit, tak oživit, tj. je všemohoucí; pán života i smrti (1 S 2,6); je stvořitel světa (1 S 2,8b); je schopen ochránit ty, kdo se k němu hlásí (1 S 2,9–10); prosadit se proti němu je nemyslitelné; naopak on prosadí svou vůli ustanovením svého krále (1 S 2,9–10).

Prvenství ve výskytu konceptu legitimizace nejvyššího božstva destrukcí a následnou obnovou je třeba přiznat mýtu *Enúma eliš* na úkor starozákonních textů. Mardukův význam vzrostl v období amorejské I. dynastie (19.–16. stol. př. n. l.), do nějž spadá i vláda Chammurapiho. Fragmenty textu, jež jsou nám k dispozici, sice pocházejí teprve z období 750–300 př. n. l. Jisté však je, že epos byl od 8. stol. př. n. l. každoročně recitován při novoroční slavnosti *akitu* v Mardukově chrámu v Babylónu a čerpá z mnohem starších představ, z nichž některé sahají až do 2. poloviny 3. tisíciletí př. n. l.³

Další dva diskurzivní texty mezopotamské provenience jsou blízké Chanině chvalozpěvu tím, že svou pozornost zaměřují na jednotlivce. Jako *Nářek umírajícího* je označován fragment akkadského textu nalezeného v Ugaritu. Vznikl kolem roku 1300 př. n. l. Jeho grafická podoba, jazyk a styl však nasvědčují tomu, že se může jednat o kopii textu až z počátku 2. poloviny 2. tisíciletí př. n. l.

On mne srazil a (pak) se nade mnou smíloval...
 on mne rozdrtil a (pak) mne dal dohromady,
 on mne rozsypal a (pak) mne sesbíral,
 on mne odhodil a (pak) mne pozvedl.⁴

Akkadský text, nazvaný podle svých prvních slov *Chci chválit pána moudrosti*, byl nalezen v Aššurbanipalově knihovně v Ninive na tabulkách ze 7.–6. stol. př. n. l.:

Chci chválit pána moudrosti, boha (rozvážného),
 (jenž se) v noci (hněvá), (ve dne) odpouští,

³ Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná*, s. 21–37.

⁴ Jiří Prosecký, *Prameny moudrosti: Mudroslovná literatura staré Mezopotámie*, Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 40.

Marduka, pána moudrosti (boha rozvážného)...
jehož hněv (vše) pustoší jak bouře, vichřice,
a jehož dech je dobrý jak větřík po ránu!
Jeho hněvu nelze čelit, jeho zloba je (jak) příval,
nitro jeho přátelsky je nakloněno, milosrdná jeho mysl...
Hroby se otvírají (jeho) hněvem,
svou milostí ze zkázy pozvedne padlého.⁵

Po tomto hymnickém úvodu se autor dostává ke konkrétním své situace a líčí, jak od něj Marduk odehnal ochranná božstva a vydal jej napospas intrikám lidských protivníků. Pohoršuje se nad tím, jaké to na světě vládnou poměry. Svým údělem je postaven naroveň tomu, kdo bohu neobětoval a opomíjel svátky. On se však pokládá za spravedlivého. Rozpor řeší poukazem na možnost rozdílných perspektiv: „Co někomu se líbí, je bohu nepřátelským činem... Kdo porozumí vůli nebeských bohů?“⁶ Závěr dochovaného textu je doxologií, jež vyzdvihuje oživující moc Marduka a jeho manželky Sarpánitu, a tím i jejich vyvýšenost nad ostatní božstva:

I uviděli (synové) babylónští, jak (Marduk) oživuje,
a všechny části (města) velebily (jeho) velké činy.
„Kdopak by řekl, že (ještě) uvidí slunce,
kdo by si pomyslel, že (ještě) ulicí půjde?
Kdo kromě Marduka ze smrti mohl ho oživit,
kterápak bohyně než Sarpánitu mohla mu darovat život?
Marduk i v hrobě oživit může,
Sarpánitu i ze zkázy zachránit umí!“⁷

V našich souvislostech je – vedle polaritý Božího jednání s člověkem – zajímavý i motiv překonání smrti. Oba prvky spolu souvisí. Doxologický ráz skladby zmíněnou polaritu jednoznačně vychyluje ve prospěch vysvobození ze smrti. Bůh sice dopouští zlo i na zbožného člověka, záhy však jeho úděl mění – vytrhuje jej ze smrti. Trpitel sice dosud není fakticky mrtvý, jako

⁵ Prosecký, *Prameny moudrosti*, s. 44–45.

⁶ Prosecký, *Prameny moudrosti*, s. 48.

⁷ Prosecký, *Prameny moudrosti*, s. 56–57.

těžce nemocný a společensky deklasovaný se však již za mrtvého pokládá. I v tomto ohledu nacházíme shodu s mluvou starozákonních žalmistů.⁸

Ačkoli se s motivem „usmrcení“ a následného „oživení“ setkáváme v sevržené formuli v diskurzivních textech starozákonních i mezopotamských, jeho přítomnost můžeme identifikovat také v řadě narativů. Na příkladu 1 S 1–2 jsme viděli, že Chanin chvalozpěv pouze činí explicitním motiv, který již byl přítomen ve vyprávění (1 S 1).

Kanaan

Motiv vtělený v příběhu nacházíme v ugaritských mýtech (cca 1400 př. n. l.). Hlavním tématem baalovského cyklu jsou zápasy mladší generace bohů o vládu nad světem. Elův syn, korunní princ Baal, se střetává s Mótem. Podléhá mu, avšak na pomoc mu přichází jeho družka Anat. Období Baalova zajetí v Mótově říši koresponduje suchá část roku, zatímco při Baalově vysvobození se příroda opět zazelená.⁹

Jakkoli se starozákonní podání vůči baalovskému náboženství ostře vymezuje, Baalovy epitety coby boha bouře, blesků a deště – spolu s obrazem božstva cestujícího na oblacích jako na voze – přecházejí ve Starém zákoně na Hospodina (1Kr 18; Ž 18,7–15; Ž 68,33–34; Ž 104,3; Dn 7,13).

V našich souvislostech se jeví jako zvláště zajímavý motiv smrti a vzkříšení božstva. V této podobě byl sice pro izraelské náboženství nepřijatelný. Hospodin je stálý na způsob Ela, hlavy kenaanského panteonu, nicméně, jak poznamenává Jon D. Levenson, motiv smrti a vzkříšení si do židovských Písem přece jen našel cestu. Tím, kdo na stránkách Starého zákona zakouší smrt a vzkříšení, však není Hospodin, ale Izrael. Děje se tak v konkrétních událostech či dějinných epochách, čímž dochází k historizaci mýtu.¹⁰

⁸ O rozdílech v tom, co již platí za „smrt“ či „sestup do podsvětí“ v starozákonní či šfeji starověké blízkovýchodní literatuře a v dnešním západním povědomí viz Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band I, München: Chr. Kaiser, 1962, s. 400; Jon D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life*, New Haven: Yale University Press, 2006, s. 37.

⁹ Stehlík, *Ugaritské náboženské texty*, Praha: Vyšehrad, 2003, s. 77–156.

¹⁰ Levenson, *Resurrection*, s. 201–202.

Motiv smrti a vzkříšení, jak se s ním setkáváme v baalovském cyklu, si uchovává svou svébytnost ve srovnání s obdobným motivem v podání mezopotamských textů. Na rozdíl od Baala nepodléhá Marduk usmrcení a oživení, ale sám vystupuje v roli pána života i smrti. Tato role padla Hospodinu lépe než role labilního Baala.

Vedle baalovského cyklu jsou pro nás z ugaritských písemností relevantní vyprávění o Keretovi a Aqhatovi. Epos o Keretovi¹¹ vypráví o dvojitým vítězství nad smrtí – nejprve nad bezdětností krále Kereta, posléze nad jeho těžkou nemocí. Oba momenty nám připomínají starozákonní příběhy – zejména se nabízí srovnání s Jóbem, protože hned na začátku příběhu přichází Keret o všechny své potomky i manželku.

Dochovaná verze eposu prezentuje Keretovu ztrátu rodiny jako čistě lidskou tragédii, jejíž příčinu autor nehledá ve světě bohů ani v Keretově vině. Mezi příčinami úmrtí jsou sice vedle smrti při porodu, úmrtí na nemoc či ve válce jmenování i Rešef a Jám, domníváme se však, že spíše jen proto, že jmenování nižších, ale člověku potenciálně nebezpečných božstev neodmyslitelně patří ke koloritu kenaanských mýtů.

V Keretově údajném morálním selhání se snaží hledat důvod jeho ztrát teprve dodatečně jeho nástupce na trůně, což je však součástí jeho rétorické strategie, jejíž pomocí se snaží svůj nárok na trůn legitimizovat a nevrátit vládu zpět Keretovi, s jehož uzdravením nepočítal.

Hlava panteonu proti Keretovi žádné obvinění nevznáší. Naopak, El je mu přítelem. Jednak se Keretovi ve snu zjevuje, představuje se jako jeho Otec a poskytuje mu návod, jak si obléháním města Udum vymocí dceru tamního krále Churij za manželku. El se také účastní Keretovy svatební hostiny a posléze jej uzdravuje ze smrtelné nemoci, kterou na Kereta uvalila Ašera, protože jí nesplnil slib, jímž se zavázal během svého tažení k městu Udum.

Jednoznačně pozitivní prezentace Ela jako boha milostivého, vždy ochotného pomoci svému oblíbenému králi, však neumožňuje připsat mu nega-

¹¹ Stehlík, *Ugaritské náboženské texty*, s. 173–208.

tivní jednání. Negativitu zde obstarává Ašera, v menší míře také Rešef a Jám, každopádně však entity, které ve světě operují samostatně.

Takové autonomii božských sil se Starý zákon brání – jednak jejich podřízením Hospodinu, který je sice nechá přicházet na své porady, ale ponechává si v nich poslední slovo, jednak negativitu přisuzuje samotnému Hospodinu – jak dokládá právě formule „Hospodin usmrcuje i oživuje“.

Vysvobození z bezdětnosti i smrtelné nemoci je v Keretově příběhu dílem Ela, který demonstruje svou benevolenci a moc. Na nemoc, jíž Kereta postihla Ašera, totiž nikdo jiný nestačí. El se sedmkrát táže: „Kdo z bohů vypudí nemoc, vyžene chorobu?“ Jako refrén se vrací odpověď: „Není takového mezi bohy.“ Na absenci zachránce reaguje El tím, že vytvoří bohyni Šattiqat, která vstoupí do Keretova domu a přinutí smrt k ústupu: „Smrt je ten, kdo bude rozdrčen, Šattiqat je ta, kdo bude vítězem.“¹²

Epos o Keretovi je pro studium Starého zákona přínosný coby precedent vítězství nad smrtí v jejich různých podobách. K vítězství dochází z vůle nejvyššího boha Ela, který straní životu a svému oblíbenému králi.

Hlavním tématem eposu o Aqhatovi¹³ je bezdětnost zbožného Danela, již – na Baalovu přímluvu u Ela – zvrátí narození Aqhata. Toho však Danel vzápětí ztrácí, když mladík neprozřetelně urazí bohyni Anat. Ta zosnuje Aqhatovu úkladnou vraždu. Jeho tělesné pozůstatky najde Danel v útrokách supů a pohřbí je. Zadostiučiněním, k němuž příběh směřuje, by byla pomsta Aqhatovy smrti zabitím jeho vraha; pomsta, k níž se odhodlá Aqhatova sestra Pughat. Co se však stane s mrtvým Aqhatem? Zda Danel získá svého syna zpět, žel není známo, protože se závěrečná část eposu nedochovala.

Podle Levensona je však nepředstavitelné, aby Anatin hněv v konečném důsledku popřel Elovo milosrdenství vůči Danelovi. Má za to, že příběh směřuje ke vzkříšení Aqhata. Ten by sice mohl být nahrazen novým synem, podobně jako děti Kereta, Jóba či Noemi, avšak, podobně jako Izák, je synem zaslíbeným a jako takový nahraditelný není.¹⁴

¹² Stehlík, *Ugaritské náboženské texty*, s. 205.

¹³ Stehlík, *Ugaritské náboženské texty*, s. 208–242.

¹⁴ Levenson, *Resurrection*, s. 139–140.

Levenson si všímá přítomnosti motivu ztráty potomstva a jeho opětovného darování jak v eposu o Keretovi a pravděpodobně i o Aqhatovi, tak v starozákonní literatuře, počínaje knihou Genesis. Tam Adam s Evou ztrácejí oba syny. Jeden je zabit, druhý pro bratrovraždu ve vyhnanství. Bezdětnost je klíčovým motivem příběhů praotců. Týká se jak Abrahama se Sárrou, tak Hagar, která již vzdá veškerou naději ohledně toho, že by její syn Izmael mohl přežít, a přece je jí znovu darován. Jákob ztrácí syny, počínaje milovaným Josefem, aby se s nimi posléze shledal. Judovi dva synové umírají, avšak nakonec se mu z Támar narodí dvojčata. Uvedený vzorec se neomezuje na knihu Genesis, ale setkáváme se s ním v knize Rút, Jób nebo v 2. Královské, kde je na Elíšovu modlitbu nejprve darován syn neplodnému páru, umírá, ale je vzkříšen.¹⁵

Přítomnost motivu ve starozákonních narativech

Jedenáct starozákonních narativů dokládá silnou přítomnost sledovaného motivu:¹⁶

Obětování Izáka (Gn 22,1–19)

Josef (Gn 37,1–36)

Rút (Rt 1–4)

Neplodná Chana získává syna (1S 1,1–28)

Elijáš křísí vdovina syna (1Kr 17,17–24)

Elíša vzkřísí syna Šúnemanky (2Kr 4,8–37)

Chizkijášova nemoc a uzdravení (2Kr 20,1–11)

Ester (Est 1–10)

Jób (Jb 1–2)

Tři Judejci v ohnivě peci (Dn 3,1–30)

Daniel ve lví jámě (Dn 6,1–29)

¹⁵ Levenson, *Resurrection*, s. 133–134.

¹⁶ Pro exegetické doklady přítomnosti sledovaného motivu v uvedených textech odkazují čtenáře na svou disertaci „Hospodin usmrcuje i oživuje: Polarita Božího jednání s člověkem ve Starém zákoně“, Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta, 2014.

Za „silnou“ pokládáme v těchto příbězích přítomnost sledovaného motivu proto, že tvoří páteř příběhu. Právě skutečnost, že Hospodin „oživuje“ toho, jež předtím „usmrtil“, představuje překvapivé rozuzlení zápletky. V uvedených narativích nacházíme motiv v čisté podobě. To jest, zahrnuje všechny tyto prvky: (a) usmrcení i oživení se týká téže osoby; (b) k usmrcení dochází v rámci Hospodinovy svrchovanosti – z lidské strany nezaviněně; (c) jde o život.

K těmto narativům můžeme dále připočíst velký příběh vzniku Izraele jako svobodného národa. Do egyptského otroctví jej zavedl Hospodin, který jej také posléze vysvobodil – k životu na nové úrovni. Egypt se v určitou chvíli stal Izraeli šeołem, vysvobození z něj vzkříšením.¹⁷

V řadě dalších starozákonních narativů nacházíme motiv v oslabené podobě. Krize v nich bývá zaviněna lidským selháním nebo se „usmrcení“ a „oživení“ netýká téže postavy: např. Noe a potopa (Gn 6,1 – 9,17) nebo Jonáš (Jon 1–4). Do této kategorie spadá také velký příběh exilu a návratu.

Přítomnost motivu v starozákonních diskurzivních textech: Iz 45,7 a Dt 32,39

Výrok „vytvářím světlo a tvořím tmu“ z Iz 45,7 se na první pohled formuli „Hospodin usmrcuje i oživuje“ nepodobá. Postrádá totiž následnost Hospodinovy negativní a vykupující akce. Místo toho staví světlo a temnotu vedle sebe.

Příbuznost mezi Iz 45,7 a na druhé straně 1S 2,6–4 a Dt 32,39 však vynikne, vezmeme-li do úvahy celou perikopu (Iz 44,24 – 45,13). V ní přichází formou slavnostního prohlášení opakovaně ke slovu Hospodinovo „já“, které se pomocí odkazů na své minulé činy (stvoření světa) a na svůj současný či zamýšlený čin (vyvolení Kýra coby vysvoboditele Izraele) domáhá uznání svého božského statutu.

Hospodinovy činy zjevují jeho svrchovanou moc, vedle níž není možné myslet další. V Iz 45,1–13 jde nakonec o totéž co v 1S 2,1–10 a Dt 32,1–43:

¹⁷ Levenson, *Resurrection*, s. 45.

Já jsem Hospodin a jiného už není, mimo mne žádného Boha není... Já vytvářím světlo a tvořím tmou... (Iz 45,5; 7a)

Nikdo není svatý mimo Hospodina, není nikoho krom tebe... Hospodin usmrcuje i obživuje... (1 S 2,2; 6a)

Nyní hleďte, jsem jedině já, jiný bůh vedle mne není, já usmrcuji i obživuji... (Dt 32,39)

Tvoření světla i temnoty v Iz 45,7 plní tutéž funkci co usmrcování a ožívání v 1 S 2,6–7 a Dt 32,39. Demonstruje Hospodinovu vládu nad pozitivními i negativními aspekty reality, a tudíž jeho všemohoucnost. Jediný rozdíl spočívá ve zrušení poslušnosti zla a dobra v Iz 45,7, jež jde patrně na vrub vlivu perského dualismu.¹⁸ Celkově však Izajáš počítá s tím, že Hospodin na Izrael nejprve přivedl zlo exilu (Iz 10,5–6), ale nyní zlo, jež sám dříve způsobil, ruší a působí vysvobození.

Texty v 1 S 2,6–7 a Dt 32,39 však nehlásají toliko Boží svrchovanost, ale i milosrdenství. Chanina píseň je doxologií. Dt 32,35–43 přináší vzdor všem temným hrozbám vůči Izraeli vposledu ujištění, že pomsta se bude týkat nikoli Izraele, ale jeho nepřátel. Dt 32 je výrazem schématu exil-návrat. Ohlašuje Izraeli dobrou budoucnost. Právě tak Iz 45,7 sice prohlašuje, že Hospodin působí i zlo, avšak hned následující verš přináší ujištění, že z nebes bude dštít spravedlnost a země vydá spásu. Hospodin je sice autorem temnoty i světla, pokud však jde o Izrael, nyní je na řadě světlo.

Relevance motivu pro teologii Starého zákona

Gerhard von Rad

Vědomím plurality teologií ve Starém zákoně von Rad předjímá postmodernu. Zůstává však pevně zakotven v historickém přístupu. Jednotícím prvkem všech tradičních celků Starého zákona je mu Boží slovo, které vzdoruje osifikaci a domestikaci. Jednotícím elementem tak podle něj není teologický koncept jako monoteismus nebo smlouva mezi Hospodinem a jeho lidem, ale pohyb vyvolaný čerstvým Božím slovem; pohyb, jehož

¹⁸ John D. W. Watts, *Isaiah 34–66*, Vol. 25, WBC, Word, Dallas, 1994, CD-Rom, sekce *Comment.*

výrazem jsou stále nové adaptace tradovaných látek na nové poměry; nová zpřítomnění Hospodinových spásných činů.¹⁹

Bezprostředněji se našeho tématu týkají příspěvky Georga Fohrera a Waltera Brueggemanna, protože ve středu jejich zájmu stojí napětí mezi protikladnými aspekty Hospodinova charakteru. Těmto protikladům dává vyniknout spíše synchronní uchopení starozákonních látek ve srovnání s von Radovým diachronním přístupem. Přesto má von Rad k našemu tématu co říci:

1. Dějinný zlom mezi starým a novým vidí ve světle prorockého zvěstování, zejména Deuteroizajášova, jako velmi hluboký. V těchto souvislostech mluví o „smrti“, po níž však přichází to nové a lepší:

Proroci vyhlášovali Hospodinův rozsudek smrti nad Izraelem. A co více, v té míře jak jejich poselství Izrael ještě více zatvrzovalo, přidali se vlastně na stranu popravčích. Avšak co bylo ve zvěstování proroků zcela nové a do té doby v Izraeli neslýchané, bylo to, že v samotné proklamaci soudu ohlašovali začátek nového vylití spásy.²⁰

I když se von Rad schématu „Hospodin usmrcuje i oživuje“ nedovolává, můžeme říci, že právě tímto způsobem nahlíží exil a návrat. Návrat však podle něj nemůže být pouhým návratem k tomu, co již Izraelci znali. Odkazy na dřívější Hospodinovy skutky – exodus, vyvolení Davida – exilní proroci používají jen jako odrazový můstek k ohlašování toho nového, v určitém smyslu bezprecedentního. Dokonce Izraelcům nařizují na dřívější věci zapomenout a cele se upínat k tomu, co Hospodin teprve učiní: „Nevzpomínejte na věci dřívější, o minulosti nepřemítejte. Hle, činím něco docela nového.“ (Iz 43,18–19a) Právě tímto veršem von Rad nadepisuje

¹⁹ Martin Prudký, *Starozákonní teologie v éře moderny: Retrospektiva při 100. výročí narození G. von Rada*, *Teologická reflexe* 2001/2, s. 101–124. Petr Sláma, *Nové teologie Starého zákona*, Praha: Vyšehrad, 2013, s. 192–210.

²⁰ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München: Chr. Kaiser, 1962, s. 81.

druhý svazek své *Teologie*, který pojednává, slovy Petra Slámy, „tradicí o budoucím“.²¹

2. Hospodinovy skutky, o nichž svědčí dějinná kréda (Dt 26,5–9; Joz 24,2–14), jsou veskrze pozitivní. Jedná se o Hospodinovy činy ve prospěch Izraele. Také to nové, co Izrael po tragickém zlomu ve svých dějinách očekává, jsou Hospodinovy spásné činy. Von Rad se tedy soustřeďuje takřka výlučně na Hospodinovu vlídnou tvář. Aspekty starozákonního svědectví, jež vypovídají o Hospodinově hněvu, zejména nevyprovokovaném, ustupují do pozadí. Zde je velký rozdíl mezi von Radem a Brueggemannem, který, jak bude patrné níže, se snaží z rozporu mezi Hospodinovým vlídným a nevlídným „já“ vytěžit teologický kapitál. Pro von Rada je Hospodin bez jakýchkoli pochybností Bohem spásy. Člověka sice trestá, ale záhy mu podává pomocnou ruku.

3. O Hospodinově temném aspektu ovšem von Rad ví. Po Lutherově způsobu mluví o Boží skrytosti. Hospodin se skrývá pod svým opakem, vystupuje jako nepřítel svých vlastních zaslíbení – například, když slíbeného Izáka žádá po Abrahamovi zpět.²²

4. Také když von Rad pojednává o Mojžíšovi v roli přímlyvce a vydědence ze zaslíbené země, Jeremjášovi, Jóbovi, žalmistech a Hospodinovu trpícím Služebníku, všímá si skutečnosti, že v jejich případě se jedná o utrpení nezaviněné – na rozdíl od exilu, který proroci kladou za vinu Izraeli. V Iz 52–53 pak nachází záblesk něčeho, co má Služebníku připadnout po smrti.²³

5. Von Radovu teologii charakterizuje dvojice „zaslíbení-naplnění“, která legitimizuje tradiční proces. Zaslíbení odkazuje k budoucímu naplnění, které je však vždy jen částečné. Proto zaslíbení vyžaduje nová přivlastnění v dalších generacích. Dvojice „zaslíbení-naplnění“ jistě není identická

²¹ Sláma, *Nové teologie*, s. 201.

²² Von Rad, *Theologie*, Band II, s. 386–391.

²³ Von Rad, *Theologie*, Band II, s. 390–391.

s párem „usmrcení a oživení“. Oba koncepty jsou si však blíže, než by se mohlo na první pohled zdát. Ve starozákonních příbězích bývá totiž zaslíbení záhy „pohřbeno“ okolnostmi, které jeho naplnění vylučují. Naplnění neplyne ze zaslíbení organicky, evolučním způsobem, ale zlomem, Božím zásahem. Naplnění Božího slibu je tak svého druhu vzkříšením. Zde však již domýšlíme von Radovo schéma, které je pozitivní do té míry, že pro usmrcování působené Hospodinem mnoho místa neponechává. Hospodinovy činy v dějinách, o nichž svědčí kréda, i skutky předpovídané exilními proroky, jsou činy ve prospěch Izraele. Dějiny jsou von Radovi jevištěm, na nichž se odehrává „oživování“ Izraele.

Georg Fohrer

Středem starozákonní víry jsou podle Fohrera dva komplexy představ: Boží panství a společenství mezi Bohem a lidmi. Tato dvojice sjednocuje rozmanitost starozákonních látek. Na lidské straně jí odpovídá bázeň a důvěra.²⁴

Při srovnání Fohrerem identifikovaného středu starozákonní víry s naším motivem můžeme konstatovat rámcovou shodu. Boží svrchovanost a destruktivní potenciál odpovídají prvnímu ohnisku Fohrerovy elipsy – Božímú panování. Svědectví o Hospodinu, který oživuje toho, jež předtím zdeptal, odpovídá druhému ohnisku. K bázni před Bohem se přidává nebo ji vytěšňuje důvěra. Všemohoucí Bůh, který disponuje ničivým potenciálem, je Bohem spásy – snad dokonce i něžnosti, protože není pouhou kosmickou silou, ale zajímá se o osud jednotlivého, bezbranného člověka, např. bezdětné ženy.

Tvoří-li Fohrerova dvojice opravdu střed starozákonních látek, nabývá i náš motiv na důležitosti, protože jej k tomuto středu lze snadno přiřadit. Zároveň je však motiv „Hospodin usmrcuje i oživuje“ jedinečnou variací Božího panování a společenství s Bohem, protože popisuje Boží jednání s člověkem ve dvou fázích, jejichž pořadí je nezaměnitelné.

²⁴ Georg Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin: De Gruyter, 1972, s. 98–109.

Walter Brueggemann

Ve svém pokusu o tematizaci svědectví Izraele o Hospodinu, dospívá Brueggemann k hlubokému rozporu, který nachází v samotném centru subjektu, o nějž ve starozákonním svědectví jde. Zmíněný rozpor však – místo toho, aby byl na závadu – pohání svědectví Izraele vpřed a činí víru Izraele jak zajímavou, tak matoucí.²⁵

Výmluvný výraz uvedeného rozporu spatřuje Brueggemann v Ex 34,6–7, kde je Hospodin představen jako milostivý i trestající. Podle Brueggemanna daný text neposkytuje interpretační klíč, pokud jde o to, v jakém vzájemném poměru stojí Hospodinova milosrdná a trestající tendence.

Ex 34,6–7 sice staví do popředí Hospodinovo milosrdenství, ale Nu 14,18–24 ukazuje, že Hospodin může zároveň odpustit i potrestat. S apelem na milostivého, shovívavého a nejvyšší milosrdného Boha se můžeme setkat i v Ž 86,5 a 15, tedy v nářku, který předpokládá, že se Hospodin jako nejvyšší milosrdný dosud neprojevil. Nahum se dokonce dovolává negativní části formule (Na 1,2–3). To vše jsou pro Brueggemanna signály toho, že příklon starozákonního svědectví k pozitivní části formule z Ex 34,6–7, jakkoli se zdá převažovat, nelze brát za samozřejmost. Věci mohou dopadnout i jinak a právě to je zdrojem napětí.²⁶

Izrael vyznává, že v Hospodinu se snoubí moc a loajalita nebo svrchovanost a solidarita.²⁷ Zde Brueggemann navazuje na Fohrera. Týž Bůh je zdrojem dobrodiní i zkázy. Možným řešením napětí mezi oběma póly by bylo akcentovat Hospodinovu vůli k milosrdenství a minimalizovat jeho ochotu působit zkázu nebo jeho destruktivní potenciál prohlásit za plně podřízený Hospodinově spravedlnosti, takže příčina každého projevu Božího hněvu by byla hledána v lidské svévoli.²⁸ Tato řešení však Brueggemann pokládá za nepřiměřená šíří starozákonního svědectví o Hospodinu. Podle něj i poté, co odečteme případy spravedlivého Božího hněvu, zůstanou

²⁵ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress, 1997, s. 268.

²⁶ Brueggemann, *Theology*, s. 272.

²⁷ Brueggemann, *Theology*, s. 143, 271.

²⁸ Brueggemann, *Theology*, s. 275.

neobjasněné případy a v Hospodinu přetrvává určitá ambivalentnost, cosi tajemného a děsivého.

V Hospodinu se tedy střetává jeho sebeúcta a náklonnost k Izraeli. Tyto dvě veličiny zpravidla přicházejí ke slovu ve dvou po sobě jdoucích fázích. Hospodin podvrací, ale následně buduje (Jr 31,28).²⁹ Výpovědi „Hospodin usmrcuje i oživuje“, jak zaznívá v 1S 2,6 a Dt 32,39, se autor věnuje na dvou místech. Jednak v souvislosti s chválou, jednak když mluví o Hospodinově svrchovanosti. První kontext se v Brueggemannově *Teologii* dostává ke slovu nejprve, protože podle něj Izrael podává svědectví o Hospodinu primárně oslavou jeho skutků, zpravidla vysvobození od nepřátel.³⁰ Do těchto souvislostí Chanina píseň skutečně dobře zapadá. Jak si Brueggemann dále všimá, oslavována je Hospodinova nesrovnatelnost.³¹

Ač tak Brueggemann explicitně nečiní, můžeme se formuli z Ex 34,6–7 pokusit uvést do vztahu s formulí z 1S 2,6. V tomto ohledu konstatujeme, že obě shodně vypovídají o Bohu, který má vlídnou i děsivou tvář. Jeho milosrdenství se sice v obou zdá převažovat, ale zároveň je zřejmé, že nemůže být pokládáno za samozřejmost.

Podle jakého klíče však Hospodin rozdělí své milosrdenství a přísné soudy? V 1S 2,1–10 jsou etické postoje aktérů tím, nač Hospodin reaguje. Každý si sám volí, jaký postoj zaujme vůči nuzným nebo vůči Hospodinovu pomazanému králi. Pak bychom očekávali, že Ex 34,6–7 analogicky identifikuje dvě skupiny aktérů, kteří se vůči Hospodinu staví různým způsobem, v důsledku čehož vůči nim Hospodin uplatní své milosrdenství, nebo přísnost. Místo toho však Brueggemann v Ex 34,6–7 nachází doklad Hospodinovy ambivalentnosti a nevypočitatelnosti.

Brueggemann nebere do úvahy možnost vykládat Ex 34,6–7 jako výpověď o dvou alternativách, z nichž si má člověk vybrat. Člověk volí buď Hospodinovu přízeň, žije-li v bázni před ním, nebo naopak jeho hněv. Toto čtení má v Písmu značnou oporu. Zejména se jako vodítko pro výklad Ex 34,6–7 nabízí Ex 20,5–6. Deuteronomistická teologie (Dt 28; 30,19),

²⁹ Brueggemann, *Theology*, s. 308.

³⁰ Brueggemann, *Theology*, s. 126.

³¹ Brueggemann, *Theology*, s. 206.

právě tak jako mudrosloví (Ž 1) nebo apokalyptika (Dn 12,2–3) počítají s možností volby mezi dvěma alternativami.

Závěr

Starý zákon přiznává prvenství Hospodinu, avšak činí tak za pomoci koncepčních nástrojů, jež mu poskytly mezopotamské vzory. Vyznání Hospodina, který člověka usmrcuje, ale vzápětí také oživuje, jak se s ním setkáváme v 1 S 2,6 a Dt 32,39, je součástí rétorické strategie, jejímž cílem je zdůraznit Hospodinovu nesrovnatelnost. Vzhledem k původu formule v prostředí kompetitivního polyteismu a komplexu představ, jež se na ni váží, se zprvu existence jiných bohů předpokládá i ve Starém zákoně. Později se však srovnání Hospodina s kýmkoli dalším stává jen hypotetickým. Na rétorickou otázku „Kdo je jako Hospodin?“ již každý zná odpověď. Zejména u Deuteroizajáše se „Hospodinův nárok na výlučné uctívání... mění v nárok jeho jednosti.“³²

Sledovaný motiv představuje jeden ze způsobů, jak integrovat tragično do monoteistické víry. K tomu je na stránkách Starého zákona nejvýraznější alternativou retribuční schéma, podle nějž dobré jednání Hospodin odměňuje a zlé trestá. Paradigma „Hospodin usmrcuje i oživuje“ vyvažuje retribuční schéma, které samo nepokrývá celou zkušenost věřícího (Kaz 8,14). Jeden model akcentuje lidskou vinu, druhý skrývá příčinu zla pod pláštěm Hospodinovy svrchovanosti. Je pozoruhodné, že deuteronomistické dějepravné dílo bylo s to zahrnout v sobě obojí.

Výrok o Bohu, který usmrcuje i oživuje, je od svých mezopotamských počátků tezí o vykupující dynamice, díky níž člověk přechází ze smrti do života. Svrchovaný Bůh sice může rozdílet zlo i dobro dle svého uvážení, do hry však vstupuje druhý aspekt jeho charakteru. Boží milosrdná stránka zajišťuje, že se jeho ničivý potenciál uplatní jen málo. Je spíše jen výstražným duněním hromu v dáli – pokud jde o bohabojné či kající (Ž 30,6).

Pro zlomyslnou Peninu a zlotřilé syny Élího však neplatí, že Hospodin oživuje. Právě tak se na jeho oživující moc nemohou odvolávat nepřátelé

³² Walter Gross a Karl-Josef Kuschel, *Bůh a zlo*, Praha: Vyšehrad, 2005, s. 42.

Izraele, o nichž je řeč v Dt 32. Z Boží přízně však není nikdo apriorně vyloučen. Lidé se vylučují sami postojem, jež zaujmou. Také vyhlazení Kenaanců Starý zákon zdůvodňuje jejich zvráceností (Gn 15,16; Dt 18,12). V 1 S 1–4 a Dt 32 je formule „Hospodin usmrcuje i oživuje“ součástí textu nabitého morálním hodnocením, což neumožňuje přisuzovat Hospodinu nevyočitatelnost, jak činí Brueggemann.

Motiv usmrcení a následného oživení ze strany nejvyššího Boha, přítomný explicitně v mezopotamských hymnech a v poněkud jiné podobě v kenaanských naratívech, našel ve Starém zákoně široké uplatnění. V řadě krátkých starozákonních příběhů jej vypravěč používá jako narativní osnovu. „Usmrcení“ představuje zápletku, jež má dojít rozuzlení. Čtenář je držen v napětí, protože soucítí s kladným hrdinou, jež bezdůvodně postihlo něco zlého (Josef, Rút, Chizkijáš). Rozuzlení a tím i čtenářův dojem ucelenosti příběhu je umožněn pozitivní teologií, díky níž existuje překvapivá možnost – „vzkříšení“, tj. satisfakce hrdiny; často ve formě uzdravení z těžké nemoci, daru potomstva či společenského vzestupu. Schéma si mezi autory Starého zákona získalo takovou oblibu, že je aplikovali také na dějinnou cestu Izraele (uvedení do Egypta a vysvobození z něj, exil a návrat).

Paradigma „Hospodin usmrcuje i oživuje“ shledáváme být plně v souladu s jinými aspekty starozákonního svědectví, které též vypovídají o Hospodinově moci a věrnosti, jež se nezastaví ani před šéolem (Ž 16,9–10; 49; 73,24; 139,8; Oz 13–14; Iz 24–27; Ez 37; Dn 12,2–3). Čtenář Starého zákona je vystaven kumulativnímu účinku těchto výpovědí, takže pro něj apoštolská zvěst o vzkříšení Ukřižovaného sice nepostrádá některé nové momenty, ale zároveň je plauzibilní na pozadí Písem (1K 15,4). Nepředjímá ji totiž jen ten či onen starozákonní verš, ale koresponduje s širšími myšlenkovými strukturami Starého zákona.

NA CESTĚ K POZNÁNÍ ZPĚT PŘES ZAHRADU EDEN (KAZATEL 8,16–17)¹

Filip Čapek

ON THE WAY TO KNOWLEDGE BACKWARDS THROUGH THE GARDEN OF EDEN: Though commonly understood as rejecting the positive concept of creation in Genesis, the Book of Qohelet shares specific theological features that bind it intertextually with the beginnings of the Torah. This study elucidates this clearly traceable link with the help of the selected text (Qoh 8:16–17), which might be explained as a sapiential reinterpretation of the story about the Garden of Eden where the true nature of man is revealed by means of a mythological narrative.

Uvedení

Kniha Kazatel specifickým a nezřídka přehlíženým způsobem úzce souvisí s počátky knihy Genesis. Sapienciální diskurs autora této pozdní starozákonní knihy (přelom 3. a 2. století př. Kr.)² se zdá diametrálně odlišný od toho, co je představováno prostřednictvím starší klasické – navíc výrazně pozitivněji formulované – teologie stvoření. Cílem této studie je s pomocí vybraného textu doložit, že uvedené rozlišení není opodstatněné ani věčně, ani teologicky. Vybraným textem je Kaz 8,16–17, který tvoří samostatnou textovou jednotu a jenž nabízí jeden dílčí, přesto však dostatečně reprezentativní vhlad do uvažování autora. Tématem, nad nímž se Kazatel zamýšlí, je lidské poznání, jeho podoba, možnosti i jeho hranice.

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

² K otázce datování viz např. D. RUDMAN, A Note on the Dating of Ecclesiastes, *CBQ* 61 (1999), s. 47–52; J. CRENSHAW, Qoheleth in Historical Context, *Biblica* 88/2 (2007), s. 285–299; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*. HThKAT, Wien 2011, s. 101–108; A. SCHOORS, *Ecclesiastes: Historical Commentary on the Old Testament*, Leuven/Paris/Walpole: Peeters, 2013, s. 2–8; M. KÖHLMOOSS, *Kohelet: Der Prediger Salomo*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, s. 17–24.

Text a jeho nejbližší kontext

Závěr 8. kapitoly a dva pojednávané verše představují koherentní text, který není nezbytné nijak upravovat. Proto lze např. návrh Gordise zařadit 17a před 16d ve znění *a viděl jsem, že i když člověk nespí ani ve dne ani v noci, že nemůže nalézt* považovat za neopodstatněný.³ Pracovní překlad hebrejského textu je následující:

16 ^a *Když jsem se rozhodl poznat moudrost ^b a pohlédnout na úkol, ^c kterým se [člověk] na zemi zaobírá, ^d (tak) že ani ve dne ani v noci nevidí jeho oči spánek (tj. nespí);* 17 ^a *viděl jsem všechno dílo (konání/činy) Boží, ^b (a že) zajisté nemůže člověk nalézt (pochopit/postihnout) dílo, ^c jež je pod sluncem konáno. ^d Kvůli [tomu] (v této věci) se člověk snaží, ^e aby hledal, ^f [přesto] nenalezne (nepochopí). ^g A také (i) kdyby moudrý říkal (tvrdil), ^h že došel poznání (že poznal), ⁱ nemůže [to, tj. poznání] (přesto) nalézt.⁴*

Text přichází na řadu po v. 15, kde zaznívá motiv *carpe diem*. Radost z jídla a pití je charakterizována jako to dobré, čeho může člověk užívat tváří v tvář absurditě, jež se pod sluncem děje (v. 14). Tato *absurdita* (הבדל)⁵ je spojována se zjištěním, že mezi spravedlivým a svévolníkem není rozdíl, protože dílo obou je co do výsledku či dopadu stejné, popřípadě se jejich úděl zcela obrátí (viz v. 14: *Je absurdita, která se na zemi děje, spravedlivým se vede /jako/ podle díla svévolníků a svévolníkům se vede /jako/ podle díla spravedlivých; řekl jsem si, že také toto je absurdita*). Kolize mezi očekáváním a skutečností, která vychází z předpokladu, že mezi konáním a jeho následky existuje souvislost (něm. *Tun-Ergehen Zusammenhang*), je záměrnou Kazatelovou kritikou tohoto konceptu, jak dokládá diagram k oddílu, jenž předchází v. 16–17.

³ R. GORDIS, *Koheleth – The Man and his World: A Study of Ecclesiastes*, New York: Schocken Books, 21968, s. 298.

⁴ Kulaté závorky v překladu uvozují alternativní čtení, hranaté doplňují text pro plynulejší čtení a snadnější porozumění.

⁵ K tomu viz N. LOHFINK, *Ist Kohelets הבדל-Aussage erkenntnistheoretisch gemeint?*, in: A. SCHOORS (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETL CXXXVI), Leuven: University Press Leuven, 1998, s. 41–60; k překladu tohoto klíčového slova viz F. ČAPEK, *Kazatel – Český ekumenický komentář*, Praha: ČBS/CBS, 2015 (v tisku).

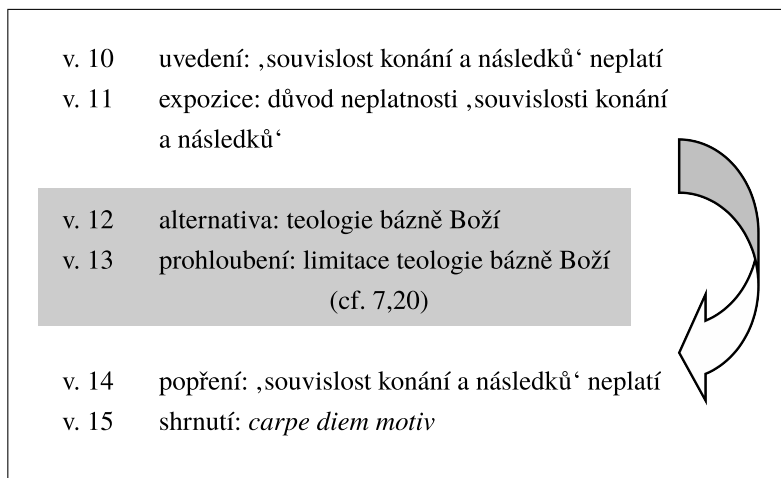


Diagram 1: Konfrontace s učením o souvislosti konání a následků v Kaz 8,10–15

Totéž, viděno v kontextu celé 8. kapitoly, platí i pro její začátek, kde se Kazatel ve v. 1–9 analogicky vyrovnává s tradiční optimistickou (konvenční) mudroslovnou tradicí a proti její tezi o předvídatelnosti a plné intelektuální postižitelnosti jevů, konání a událostí staví vlastní skeptický pohled.⁶

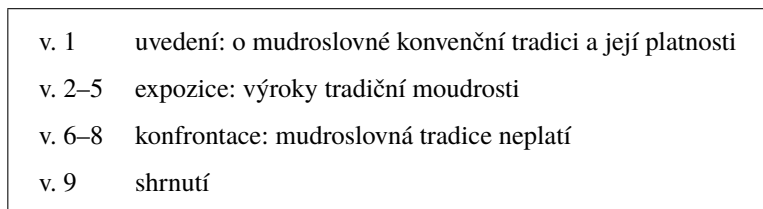


Diagram 2: Konfrontace s tradičním mudroslovím v Kaz 8,1–9

Shrnutí, sledovaný oddíl je třetí a v kapitole i závěrečnou konfrontací s představou o povaze moudrosti jako kvalitě, která přináší plný vhled do dění ve světě (v. 1–9) a na základě níž se jedinci dostává plného zadosti-

⁶ Srov. J. BARR, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, London: SCM Press, 1992, s. 49–51.

učinění (v. 10–15).⁷ Nic z toho, jak bylo autorem předloženo a jak se znovu ukáže, neplatí.

Od hledání moudrosti k úkolu

Kazatelovo hledání odpovědi na otázku, jak je to s moudrostí, není, jak se v knize průběžně připomíná, ničím novým *pod sluncem* (תחת השמש). Jde již o několikátý podnik tohoto druhu (srov. 1,12.16; 4,13–16; 7,11–12). Moudrost je prostředkem k poznání, ale *čeho* a do *jaké* míry? Kam až lze v poznání dohlédnout? Úvodní 16. verš je expozicí základní situace a v. 17 na nastolené téma odpovídá. Autor se znovu vydává zkoumat moudrost. Ta se neukazuje jako určitá daná dispozice člověka, byť by s patřičným vzděláním, tradicí a také intelektuálně na výši, ale jako hledání tváří v tvář základním tématům lidské existence.

Pro porozumění argumentace oddílu je nezbytné terminologického vyjasnění, aby vyšlo najevo to, co by šlo nazvat autorovým hlubokým, postupně rozvíjeným gnozeologickým realismem (popř. i skepsí). Slovesa, která vyjadřují, co je z lidské strany možné, jsou *poznat* (יָדַע, LXX: γινώσκω), *nahlédnout* (רָאָה, LXX: ὁράω), *hledat* (בָּקַשׁ, LXX: ζητέω). Tato tři slovesa vyjadřují vlastní proces poznávání, ne však jeho finalizaci. Naopak limitující sloveso, ne nahodile (!) vždy v negaci (tj. s *nota negationis* לֹא + sloveso), je *nalézt*, popř. *propátrat* (מָצָא, LXX: ἐπίσκαω), které navíc zaznívá zdůrazněné ve vazbě, že *člověk nemůže (není s to) nalézt Jeho*, tj. *veškeré dílo Boží* (לֹא יוּכַל הָאָדָם לַמְצֹא + אֶת-כָּל-מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים). Poznávat lze, ale plně nalézt a plně uchopit sledované (disponovat jím), tj. vyčerpávajícím způsobem pochopit, to nelze.⁸ Proces poznávání není (!) na konci završen definitivním *nálezem*, který by bylo možné prohlásit za všezahrnující, dostačující a nevyžadující další hledání. Právě naopak, závěr vrací člověka zpět k dalšímu hledání (srov. závěrečné verše oddílů 8. kapitoly, tj. v. 9, 15 a 17). Uvedené terminologické vyjasnění zachycuje následující diagram:

⁷ K integritě Kaz 8,1–15 viz P. BEENTJES, “Who is like the Wise”: Some Notes on Qohelet 8,1–15, in: A. SCHOORS (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETL CXXXVI), Leuven: University Press Leuven, 1998, s. 303–318.

⁸ Srov. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, s. 235.

co člověk může (modus יוכל)	co je nad jeho kapacitu (modus לא יוכל)
<ul style="list-style-type: none"> • poznávat (יָדַע, LXX: γινώσκω) = 16a + 17h • vidět (רָאָה, LXX: ὁράω) = 16b + 17a • hledat (בָּקַשׁ, LXX: ζητέω) = 17e 	<ul style="list-style-type: none"> • nalézt (tj. plně pochopit a poznat) (בָּנָה, LXX: εὐρίσκω) → nelze (3× אָב!) = 17b + 17f + 17i

Diagram 3: mody poznávání v Kaz 8,16–17

Kazatelova skepse není nicméně, jak se někdy usuzuje, to samé co agnosticismus.⁹ Autor se odvrací kriticky od toho, co by mělo být předem dané, a stejně kriticky vidí mudroslovnou tradici, která chápe sebe samu jako cestu k plnému poznání. Tento sapienciální optimismus není sdílen. Plné poznání není člověku přístupné, ať již se jedná v 17a výslovně o *Boží dílo* (מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים) nebo v 17c o to, *co je činěno* ve stvoření (zde blíže nespecifikováno, srov. hebr. אֲשֶׁר נַעֲשָׂה). Člověk má i přesto ambici a touhu vědět víc, i když plného porozumění nemůže dosáhnout. Tuto ambici a touhu Kazatel vyjadřuje slovy, že *také ani ve dne ani v noci* (כִּי נִם בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה) člověk nespí, protože má úkol, kterým se zaobírá.

Od úkolu k věčnosti

Co je to za úkol? Z logiky představovaného myšlení i z promyšlené kompozice knihy vyplývá, že jde o *zaměstnání, úkol, činnost* a snad i *poslání* (עֲוִיָּה; zde *contra* fatalizující významy a většinové překlady typu: *bída, lopota* apod.).¹⁰ Jedinec se jen netrápí, ani jen nelopotí.¹¹ Jeho posláním a každodenním úkolem¹² je hledat smysl, i když je výsledným nálezem to, že jak toto hledání, tak vlastní ‚nález‘ se ukazují jako *absurdita* (viz klíčové

⁹ Srov. A. LAUHA, *Kohelet*, Neukirchen-Vluyn 1978 (Biblischer Kommentar: AT, 19), s. 18.

¹⁰ Srov. BKR: *bída*, ČEP: *lopota*, KJV: *business*, LUT: *Mühe*.

¹¹ K tomu viz D. BAUER, Welchen Gewinn hat der Mensch von seiner ganzen Mühe und Arbeit? Kohelets Suche nach dem Glück, *BiHe* 46/181 (2010), s. 7–10.

¹² Podobě viz A. MACKERLE, Kazatel jako projev „pastorační péče“ Starého zákona o bohaté, *Caritas et veritas* 3 (2013), s. 24–36, který navrhuje překládat výraz jako *úsilí* (s. 26).

הבל). Tím se zároveň vyjevuje – rovněž absurdním způsobem – dialektika blízkosti a zároveň vzdálenosti mezi člověkem a Bohem. Autor téma úkolu rozvíjí v knize postupně. První teze v 1,13–14 považuje tento úkol za *nedobry* a *zlý* (רע) a za absurditu. Druhá teze z 3,10–11 již vynechává charakteristiku úkolu jako *zlého* a spojuje jej s Božím stvořením *všeho* (כל) jako *pěkného a učiněného ve správný* či *náležitý čas* (עשה יפה בעתו). Tato načasovanost je následně ilustrována v poetické části 3,1–8. V obou výše uvedených případech jde o skutečnost, kterou Bůh *dává*, nebo dokonce *daruje* (viz sloveso נתן umožňující obojí význam) synům člověka, aby se jí zabývali. V druhé tezi, která je protiváhou k první, velmi stručně, ale přesto, přichází řeč na *věčnost* (עולם). Tu Bůh *vkládá lidem do srdce* (נתן בלבם), i když ji nejsou schopni vystihnout (3,11).

1,13: *(Je) to úmorný (nedobry, hebr. רע) úkol, co dal Bůh synům člověka, aby se jím zabývali.*



1,14: *Viděl jsem všechno, co bylo pod sluncem učiněno a hle: to vše je absurdita a honba za větrem.*



3,10: *Viděl jsem (nedobry, hebr. רע) úkol, co dal Bůh synům člověka, aby se jím zabývali.*



3,11: *To vše učinil (Bůh) ve (správný) čas, také věčnost jim/mu (tj. lidem/člověku) dal do srdce.*

Od věčnosti k moudrosti

Touha po věčnosti je v srdcích lidí jako možnost. Jde o stejně ‚nemožnou‘ možnost, jako je dosažení plného poznání. I když řada vykladačů napříč věky navrhuje výraz *‘ólám* (עולם) překládat jako *svět*, ve vazbě pak jako „lásku k světu“,¹³ a i když např. Lauha považuje překlad *věčnost* v 3,11 za produkt dílny ortodoxního cenzora R², protože původní autor a jeho svět stojí na „konceptu absolutní pomíjivosti člověka“,¹⁴ neznamená to, že Kazatel při svém uvažování o této opci nevěděl. Akt poznávání se děje stejně jako studium Hospodinova zákona *ve dne i v noci* (ביום ובלילה; srov. Ž 1,2), a že kvůli tomu člověk nespí, patří k přirozenosti člověka, který touží, a to i po věčnosti (!), i když je to *absurdní*. Vyjádřeno terminologií dogmatické teologie se zde dostává ke slovu teze *finitum non capax infiniti*, aniž lze opačnou tezi, tedy *finitum capax infiniti*, popřít. Ta může být z hlediska lidské zkušenosti falzifikována ‚pouze‘ zde a v tomto světě.¹⁵

Co tedy znamená být moudrý

Oddíl i celou 8. kapitolu uzavírá didaktické slovo do řad posluchačů, jimiž byli jako první recipienti žáci a vzdělanci z různých kruhů v Jeruzalémě přelomu 3. a 2. století př. Kr. Být moudrý znamená vědět o nemožnosti plného nalezení a pochopení (viz fráze לא יבנא האדם). Snažit se tvrdit opak je nepřipadné, stejně jako prohlašovat, že tohoto poznání bylo dosaženo. Být moudrý znamená přiznat hranice vlastního poznání i existenci modu, v jakém se toto poznání uskutečňuje (viz diagram č. 3). Předběžná bilance by se dala lapidárně vyjádřit slovy ‚zpátky na zem‘. Bůh dává člověku dar možnosti zkoumání. Lze *poznávat*, *nahlížet* povahu věcí a *hledat*, ale proniknutí k *plnému poznání* možné není, protože nic takového *de facto* neexistuje. Moudrost je tak ‚nedokonavou‘ činností, není poznáním, ale ne-

¹³ GORDIS, s. 232.

¹⁴ LAUHA, s. 68; srov. tamt. tvrzení tohoto finského badatele, že představa touhy po věčnosti lidské duše, je „psychologizací a... výrazem západního idealistického anachronismu“.

¹⁵ Nad možností této studie je představit obsáhlou diskuzi o Kazatelově eschatologii, kterou někteří badatelé zcela odmítají, jiní ji naopak považují za doložitelnou, jakkoli pouze ve formě *via negativa*.

ustálým, v kruhu se pohybujícím¹⁶ poznáváním nepoznatelného, aktem, při němž se vyjevují dříve nevyjasněné hranice lidských možností i naivita každého kroku za ně. Kazatel vidí smysluplně položené limity již v tomto čase a v tomto světě a považuje cokoli nadto za ještě absurdnější, než je absurdní život jako takový. Touha nicméně zůstává.

A zpět do zahrady Eden

Text 8,16–17 lze chápat také, jak bylo v uvedení naznačeno, jako osobitý příspěvek k teologii stvoření. Knihu Kazatel pojí s prvními kapitolami Starého zákona četne a prokazatelně zamýšlené intertextuální vazby. To je zřetelné například již v Kaz 2,5–6. Zde se činnost hlavní postavy prvních třech kapitol knihy, tj. fiktivní osoby krále Šalomouna¹⁷ co do výsledků připodobňuje rajskému stavu z Gn 2, a je tak jasnou proklamací velkých ambicí panovníka, jenž své úspěchy glosuje následovně:

Založil (עשה) jsem si zahrady a sady, v nichž jsem vysadil (נטיע) stromy všech druhů ovoce. Vystavěl (עשה) jsem vodní nádrže, aby zavlažovaly les a stromy, co v něm rostou.

Z potřebného nic nechybí, vše je vytvořeno jedním mocným králem. Není náhodou, že oba uvedené verše začínají slovesem *učinit*, resp. *vystavět* (עשה), které zde co do vyznění kontrastuje s předchozími výskyty. Tentýž výraz v Kaz 1,9 a 1,14 naopak (!) konstatuje absurditu konání a neměnnost existujícího i vytvářeného. Kazatel ve 2. kapitole prostřednictvím královské travestie neskrývaně oslavuje svoji činnost jako odlišnou a snad i domněle novou ve srovnání s tím, co bylo učiněno před ním. *Zahrada* (גנה) evokuje příběh o zahradě Eden (tam ovšem jako גן, LXX: παράδεισος, V: *paradisus*; tomu odpovídá druhý výraz, tj. *sad* פִּרְדֵּס; takto dále Pís 4,13 a Neh 2,8).¹⁸ Zahrady a sady v Kazateli se podobají *ráji v Edenu* (παράδεισος ἐν Εδέμ)

¹⁶ K tomu viz klíčové sloveso *kroužit* (כבב) v 1,6; 2,20 (v jiném kontextu pak také 7,25; 9,14).

¹⁷ K tématu fiktivního autora viz např. A. REINERT, *Die Salomofiktion. Studien zu Struktur und Komposition des Kohelethbuches*, WMANT 126, Neukirchen-Vluyn 2010.

¹⁸ Výraz παράδεισος se odvozuje od perského *pardēs*, které se projevilo v septuagintním překladu Gn 2,8.

a svoji dokonalostí jsou srovnatelné s mytologickou zahradou (rájem). Královny zahrady nemají žádný deficit, jsou v nich stromy se vším ovocem, tj. se všemi myslitelnými druhy (srov. *בהם עץ כל-פרי*). Zde opět, podobně jako u slovesa učinit, kontrastuje slovo *všecho* (כל) s dříve uvedenou absurditou *všeho*, co autor pojednává (viz 1,2–3.7–8.12). Úzkou spjatost Kazatele s výrazivem užitým v Gn 1–2 nastiňuje níže uvedený přehled:

učinit (עשה)	Gn 1,14nn	↔	Kz 2,6
vysadit (נטע)	Gn 2,8	↔	Kz 2,4
zahrada (גן/גנה)	Gn 2,2nn	↔	Kz 2,5
zavlažovat (שקה v inf.)	Gn 2,10	↔	Kz 2,6
ovoce (פרי)	Gn 1,11nn; 3,2 a 6	↔	Kz 2,5
stromy (עץ)	Gn 2,9nn	↔	Kz 2,5 a 6
růst/vzcházet (צמח)	Gn 2,5 a 9	↔	Kz 2,6

Diagram 5: terminologické shody Gn 1–2 a Kaz 2

Disponovat zahradou znamená demonstrovat vliv, moc a bohatství. Záměrem připodobnění královské zahrady ‚ráji‘ v Edenu je nejdříve demonstrovat neomezené možnosti krále a pak – až k tomu přijde správný okamžik – odhalit tuto analogii jako iluzorní. Důvodem kolapsu královského experimentu je prokázat, „že král Kazatel vstoupil na místo Boha, (ale) krok za krokem se ukáže, že jeho ambice byly příliš vysoké“.¹⁹ Poznáním prohry očištěný ‚autor‘ se na konci královské travestie proměňuje v Učitele moudrosti, Kazatele, autoritu, Koheleta (od hebr. קהלת) a jeho výroky v 8,16–17 jako jedny z mnoha retrospektivně osvětlují důvod nezdaru experimentu.

¹⁹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, s. 211.

A jak je to s možnostmi poznání, když materiální aspekt lidských ambicí nedochází naplnění (tak Kaz 2,11.17–20)? Lidské hledání v zahradě Eden končí na půli cesty. Poznání dobrého a zlého je na jedné straně dosaženo, nesmrtelnost, na druhé straně, se stává kvůli vyhnání z mytického prostoru nereálnou, stává se utopií, po níž člověk – stejně jako po věčnosti – nicméně stále (!) alespoň v koutku své duše touží. Kazatel líčí totéž jen jiným způsobem a mýtus o dosažení ‚gnozeologického realismu‘ převádí do sapienciální instrukce. Strom *poznání dobrého a zlého* (עץ הדעת טוב ורע) z Gn 2,17 se stává prostředkem k *poznání a porozumění* (v Gn jako שכל, v Kaz jako ידע). Prvním lidem se otevírají oči a poznávají, že jsou *nazí* (viz Gn 2,24; 3,7.10–11).²⁰ K podobné nahotě a bolestivosti poznání, včetně vědomí smrti (ve shodě s Gn 2,17!, kde je smrt jako sankce již uvedena, jakkoli následně nenastává), zde již zcela vědomě a průběžně tematizované, dochází Kaz 8,16. Druhý strom – v zahradě i mýtu jakoby nejprve pozapomenutý a týkající se možnosti zisku věčnosti, bytí bez časového omezení – je zmíněn až v Gn 4,22 jako *strom života* (עץ החיים). Díky němu lze, jak se alespoň na úrovni prostého významu textu zdá, *být živý navěky* (חי לעולם). Také v Kazateli zaznívá implicitně touha po požití plodů z druhého stromu (jde tedy o aspiraci vidět za hranici dosažitelného poznání), ale podobně jako v mýtu je nakonec upozorněno na reálné možnosti nabízené prvním stromem, tj. na limitovanost lidské existence v tomto světě v celé její křehkosti, nahotě, zranitelnosti a smrtelnosti.

Závěr

Plného poznání nelze jak podle teologie stvoření, tak teologie Kazatele dosáhnout. Člověk je podle autorů narativu Gn 2–3 i podle Kazatele svojí existencí pevně zachycen ‚mezi stromy‘ (tj. mezi poznáním skutečně poznatelného a touhou po nesmrtelnosti, jež je rovněž metaforou ničím nelimitovaného poznání) v tomto světě, v prostoru pod sluncem, a právě *zde* se odehrává vše: jeho touhy, hledání, prohry, radost i smutek, štěstí i zklamání.

²⁰ Zde jde o známou etymologickou hříčku velmi podobných hebr. adjektiv *nahý* (עירום) a *chytrý* (ערום). Srov. Jb 1,21: *Nahý jsem vyšel ze života své matky a nahý se tam vrátím* (ערום יצתי מבטן אמי וערום אשוב שמה).

Poté už není nic, jen smrt, která není deficitem, jenž by se měl připomínat jinak než jako konstantní zpětné nasměrování a rekurz k životu jako daru i úkolu. I na toto autor myslí, když říká, že *živí vědí, že zemřou, avšak mrtví nevědí nic* (9,5). Protiklad *živých* (החיים) a *mrtvých* (המתים) spočívá ve vědomí smrti. Lidská existence je *také* (ale nejen!) hluboce reflektovaným směřováním k smrti (*Vorlaufen zum Tode*).²¹ Toto vědomí či vědění je víc, než čím ‚disponují‘ mrtví. Mrtví, ať již majetní (2,4–10; 5,9–14), dobrého jména (7,1), moudří i hlupáci (2,12–17; 7,15–20), všichni upadají v zapomnění a *neexistuje již nic* (ואין עוד), co by mohli očekávat a co by bylo možné poznat. Kazatel ve svém myšlení zůstává důsledně na člověku vyměřeném půdorysu imanentní zkušenosti, „destruuje falešné jistoty týkající se posmrtného života... (a) odkazuje na zde a teď (lidských) životů“.²² Poznání se vši autorem odkrývanou ohraničeností je kvalitou existence, jež je existencí ‚na východ od ráje‘ (srov. Gn 3,23–24) a která se odehrává v předzvěsti konce, smrti a nebytí, v prostoru pod sluncem.²³ Tento prostor je nabídkou, a to přes všechny život ohrožující skutečnosti a nezpochybnitelné trpké zkušenosti dobrou (!),²⁴ jakkoli v čase a prostoru omezenou nabídkou, jíž je třeba užít a využít, protože *živému psu je lépe než mrtvému lvovi* (9,4).

²¹ Srov. M. HEIDEGGER, *Bytí a čas*, Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 289–303.

²² SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, s. 450.

²³ Podobně např. D. MICHEL, „Unter der Sonne“: Zur Immanenz bei Qohelet, in: A. SCHOORS (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETL CXXXVI), Leuven: University Press Leuven, 1998, s. 93–112.

²⁴ K tomu srov. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, s. 69, který tvrdí, že pesimistické výpovědi knihy mají funkci eudaimonického diskurzu, protože „dekonstruuji falešné, ale rozšířené představy štěstí... a odhalují skrytý nihilismus (povrchního) optimistického pojetí života, čímž uvolňují cestu k ‚pravému štěstí‘.“

KRITICKÁ REFLEXE KÁZÁNÍ JAKO SOUČÁST HOMILETIKY: BLAHOŠLAVŮV SPIS „VADY KAZATELŮ“ A JEHO AKTUÁLNOST¹

Tabita Landová

KRITISCHE REFLEXION DER PREDIGTPRAXIS ALS TEIL DER HOMILETIK: DIE SCHRIFT „VITIA CONCIONATORUM“ VON JAN BLAHOŠLAV UND IHRE AKTUALITÄT: Im Artikel werden wichtige Verbindungspunkte zwischen der humanistischen Homiletik von Jan Blahoslav (*Vitia concionatorum*, 1570/71) und der gegenwärtigen evangelischen Predigtlehre von Wilfried Engemann (*Einführung in die Homiletik*, 2002) dargestellt. In beiden Schriften werden die wichtigsten Predigtprobleme kritisch behandelt. Diese kritische Reflexion kann zur Ergänzung der positiven Predigttheorie und zur Vermeidung der Störungen in der Kommunikation des Evangeliums dienen. Die Verbindung zwischen beiden Schriften wird aber nicht nur in einem ähnlichen methodischen Verfahren gesehen. Es wird gezeigt, dass es sich in beiden Perspektiven der biblisch-theologische Akzent mit der Berücksichtigung der Hörer und der rhetorischen Dimension der Predigt verbindet, was zu vielen gleichen Stellungnahmen führt. Dennoch kann man nicht ebenso manche unterschiedliche Einstellungen verschleiern.

V prostředí české protestantské homiletiky předložil ucelené kritické pojednání o kazatelské praxi bratrský biskup Jan Blahoslav ve spisu *Vady kazatelův* (cca 1570–1571).² Přestože nás od jeho vzniku dělí více než čtyři

¹ Tato studie byla vypracována v rámci Univerzitního centra pro studium antické a středověké myšlenkové tradice při UK v Praze.

² Spis se dochoval pouze v opisu anonymního bratrského exulanta z r. 1632. Z něj vychází nejnovější kritická edice: Jan BLAHOŠLAV, *Vady kazatelův*, in: týž, *Čtyři menší spisy*, M. ČEJKA (ed.), Brno: Host, 2014, s. 137–251. Ta nahradila dřívější ne zcela přesnou edici Fr. A. Slavíka z r. 1876 (21905). Úryvky otiskl Pavel Váša ve výboru *Pochodně zažžená* (1949) a Amedeo Molnár ve výboru *Českobratrská výchova před Komenským* (1956). Blíže ke spisu viz: Pavel FILIP, *Tendence bratrské homiletiky*, in: týž; A. MOLNÁR (ed.), *Do posledních končin. Sborník prací Josefu Smolíkovi k 60. narozeninám*, (SAT

staletí, mohou jej s užitekem číst i dnešní adepti kazatelské služby, faráři a praktičtí teologové. Četné z problémů, na něž autor upozorňuje, jsou nedostatky, které se objevují ve všech dějinných epochách. Aktuálnost spisku, který navazuje na zásady klasické rétorické tradice, je navíc posílena tím, že se dnešní protestantská homiletika osvobodila od „tabuizace“ rétoriky a našla v ní užitečnou partnerskou disciplínu.

Záměrem této studie je představit Blahoslavovu kritickou reflexi kazatelské praxe jako dílčí součást jeho homiletiky a poukázat na její dodnes aktuální potenciál. Ten vynikne obzvláště při srovnání s pojednáním o homiletických omylech a problémech od současného německého praktického teologa Wilfrieda Engemanna.³ Mezi oběma texty nacházíme nejen podobnou formu spočívající ve výčtu kazatelských nešvarů, ale i řadu shodných důrazů, což není dáno jen obdobným metodickým postupem.⁴ Pokusím se ukázat, že oba autoři se ve své kritice homiletické praxe pokoušejí skloubit hledisko *biblické* s hlediskem *pastoračním*, kde posluchač platí jako „druhý text“ kázání,⁵ a *rétorickým*, kde kázání je řeč, kterou je třeba koncipovat podle zásad rétoriky. Zároveň však upozorním i na některé odlišnosti.

KEBF 4), Praha 1982, s. 77–100. Mirek ČEJKA, Terminologie in statu nascendi ve *Vadách kazatelů* Jana Blahoslava, in: B. HANSEN (ed.), *Diachrone Aspekte slavischer Sprachen*, München/Berlin/Washington, D. C.: Sagner, 2012, s. 117–128. Tabita LANDOVÁ, Práce s Písmem při tvorbě kázání podle Blahoslavova spisu „Vady kazatelů“, in: O. HALAMA (ed.), *Amica – Sponsa – Mater: Bible v čase reformace*, Praha: Kalich, 2014. Hana TOMŠŮ, *Blahoslavovy Vady kazatelů a současné řečnictví*, bak. práce na FF JU, České Budějovice, 2011.

³ Wilfried ENGEMANN, *Einführung in die Homiletik*, Tübingen/Basel: Francke, 2002, s. 1–76. V pěti oddílech pojednává problémy dogmatické a etické, exegetické a hermeneutické, jazykové a rétorické, psychologické a sociologické, a nakonec speciální.

⁴ Formou negativního výčtu koncipuje své rady k přípravě kázání také Thurneysen, který ze své kritiky vyvozuje tři základní homiletická pravidla: (1) žádná výmluvnost, (2) žádné přístupování na potřeby posluchačů a (3) žádná rozmanitost v kázání. Jeho přístup tak ve výsledku stojí v protikladu k Blahoslavovým požadavkům na řečovou, pastorační a obsahovou dimenzi kázání. (Eduard THURNEYSEN, *Die Aufgabe der Predigt*, in: G. HUMMEL /ed./, *Aufgabe der Predigt*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1971, s. 108n.)

⁵ Rudolf BOHREN, *Predigtlehre*, München: Kaiser, 1971, s. 453nn.

1. „Vady kazatelů“

Předmětem Blahoslavovy kritické reflexe jsou *vitia concionatorum*, doslova přeloženo „vady kazatelů“. Autor se však nezaměřuje ani tolik na morální či duchovní vlastnosti kazatelů jako spíše na jejich nedostatky v oblasti exegetických, jazykových a rétorických schopností. Samotný fakt, že provádí otevřenou kritiku kazatelské praxe, prozrazuje jeho implicitní pojetí kázání. Kázání pojímá nejen jako Boží nástroj k oslovení člověka, ale také jako lidskou řeč, která může – jako každá jiná lidská řeč – trpět nejrůznějšími nedokonalostmi a neduhy.

K sepsání spisku přivedla Blahoslava naléhavá potřeba praktické kazatelské příručky v jeho církvi, umocněná prosbami přátel o její sepsání. Záměrem spisu rozhodně není – jak mu někteří vytýkali – poskytovat posluchačům nástroj k zesměšňování kazatelů. Jeho cíl je opačný: napomoci, aby kazatelský výkon nezavdával posluchačům důvod k posměchu.⁶ Stejně tak by bylo mylné se domnívat, že autor chce svou příručku nahradit pozitivně formulovanou nauku o kázání. Tu ostatně sám předložil již dříve v nedochovaném spisu „O kazatelských ctnostech“ (*Virtutes concionatorum*).⁷ Ve *Vadách kazatelů* mu jde spíše o doplnění homiletické teorie názorným rozбором problémů kázání, které evangeliu ztěžují cestu k posluchačům. V praxi se totiž setkával s tím, že někteří prostí kazatelé prováděli pozitivně podané rady špatně.

Teoreticky navazuje Blahoslav na domácí homiletickou tradici s důrazem na Písmo a pastorační zřetel k posluchačům, které nacházíme již u Lukáše Pražského ve *Zprávách kněžských* (1527) či později v díle Jana Augusty *Umění práce díla Páně služebného* (1560).⁸ Domácí tradici propojuje se znalostmi světové reformační teologie a klasické rétoriky, které si osvojil při studiích na humanismem ovlivněných zahraničních univerzitách v Goldbergu, Wittenbergu, Královci a Basileji.⁹ Jeho spis je tak po obsahové i formální stránce plodem humanistické homiletiky. Výslovně odkazuje na

⁶ ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 139n, f. 2r–2v.

⁷ Tamtéž, s. 140, f. 2v–3r.

⁸ Blíže viz FILIPÍ, *Tendence*, s. 79–82.

⁹ Blíže viz Jiří JUST, *Biblický humanismus Jana Blahoslava*, *SAT ETF* 10 (2007/1), s. 136–153.

proslulé učebnice homiletiky a rétoriky té doby.¹⁰ S oblibou cituje Ciceroovy spisy, výroky antických básníků či církevních otců.¹¹

Kniha má čtyři části. Zabývá se chybami, jichž se kazatelé dopouštějí na cestě od hledání námětu kázání (*inventio*), přes uspořádání látky (*dispositio*), její jazykové vyjádření (*elocutio*) a učení z paměti (*memoria*) až po přednes (*pronuntiatio*) a gestické ztvárnění (*actio*). Autor tak v chronologickém pořadí kriticky sleduje jednotlivé fáze přípravy řeči, jak je známe z klasické rétoriky. Nakonec předkládá stručná doporučení, jak se uvede-
ných chyb vyvarovat.

2. O čem kázat? Problémy při vyhledávání látky

Přestože látku kázání mají kazatelé na rozdíl od jiných řečníků již předem danou, takže „není potřeba tak velmi hluboko kopati kazatelům“,¹² jejich úkolem je tuto látku z biblického textu vytěžit a homileticky zpracovat. Při tomto procesu dochází k nejrůznějším pochybením, jimž Blahoslav věnuje první část svého spisu. Zde pojednává nejprve problémy závažnější („vady při věcech větších“), poté méně závažné („vady při věcech menších“).

2.1.

Na prvním místě kritizuje Blahoslav takový výběr témat kázání, který nedostatečně zohledňuje aktuální situaci sboru. Nejedná se však o problém volby textu – bratrský biskup předpokládá, že kazatel káže na předem dané perikopy –,¹³ nýbrž o to, že kazatel z biblické řeči vybírá povrchní témata

¹⁰ Erasmus Rotterdamský, *Ecclesiastes*, 1535; Philip Melancton, *Elementorum rhetorices libri duo*, 1532; *Rhetorica ad Herennium*, 86–82 př. Kr.

¹¹ Zájem bratří o humanistickou homiletiku a potřebu praktických příruček dokládá také český překlad latinské učebnice homiletiky od proslulého dánského teologa a filipisty Nielse Hemmingsena: *Mikuláše Hemminga Umění kazatelské De methodis libri II* (Praha: NK, XVII F 40, f. 1–49r), který r. 1570 pořídili bratrství kněží Bartoloměj Justin a Jan Gerson v Uherském Brodě. Blíže viz Amedeo MOLNÁR, *Dvě kazatelské učebnice bratrských mládenců, Jednota bratrská* 33 (1956), s. 5–7 (Blahoslavovy *Vady* a Hemmingsenovy *De methodis libri II*, Rostock 1555). O Hemmingsenově oblibě v Jednotě bratrské svědčí také český překlad jeho spisu *Pastor* (...) provedený r. 1570 Janem Kapitou.

¹² ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 143, f. 5v.

¹³ Blíže viz Tabita LANDOVÁ, „Volba textu pro kázání“, in: *táž, Liturgie Jednoty bratrské (1457–1620)*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013, s. 123–148.

a nepronikne do hloubky textu ke zvěsti, která by odpovídala na potřeby přítomných posluchačů. Potřebami posluchačů přítom autor nemíní to, co by oni sami chtěli slyšet, nýbrž to, co by měli slyšet jako lidé nedokonalí, hřešící a potřebující nápravy. První kazatelské *vitium* tak podle Blahoslava spočívá v problému nedostatečné meditace, která by zahrnovala jak promyšlení biblického textu, tak promyšlení situace posluchačů ve vzájemné korelaci. Pokud by se kazatel této meditaci dostatečně věnoval, dospěl by podle bratrského teologa i v případě předepsané perikopy k „pravému jádru“ textu a objevil by myšlenky užitečné jak pro posluchače, tak pro sebe samého.¹⁴

Podobnou výtku směřuje na adresu kazatelů také Engemann, který za hlavní problém kázání označuje „opomíjení existenciality člověka“.¹⁵ K němu dochází, když se kazatel nevyrovnává s konkrétní životní situací, nýbrž předkládá pouze exegetický výklad textu či pojednání o teologických otázkách. Pokud jsou život posluchačů a jejich zkušenosti přeci jen nějak zohledněny, spektrum témat je často omezené na život ve sboru či otázky bohoslužeb.

Opomíjení životní situace posluchačů vede k „nehumánnímu kázání“¹⁶ dvojího typu: (1) kazatel buď zcela přehlíží konkrétní realitu posluchačů, (2) nebo je naopak zavaluje výčtem aktuálních problémů (nezaměstnanost, katastrofy etc.), které beztak již mají, bez vztahu k evangelium.¹⁷ Podmínky, aby se kázání zdařilo, však nejsou kvantitativní povahy, nýbrž kvalitativní. Neplatí, že čím více oblastí života je v kázání schematicky pojednáno, tím více posluchačů je zasaženo. Ilustrativní, objasňující síla příkladů spočívá v jejich detailech. Pokud kazatel názorně vykreslí, jak víra pomáhá v určité konkrétní situaci, může odtud posluchač načerpat posilu také pro svůj vlastní život.¹⁸

Dále Engemann upozorňuje na určitou obsahovou povrchnost kázání, která vede k „minimalizaci křesťanské zvěsti“. Dochází k ní například tehdy, když kazatel bagatelizuje to, co věřícím přináší evangelium, a popisuje život

¹⁴ ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 145, f. 6v.

¹⁵ ENGEMANN, *Einführung*, s. 5.

¹⁶ BOHREN, *Predigtlehre*, s. 446.

¹⁷ ENGEMANN, *Einführung*, s. 7.

¹⁸ ENGEMANN, *Einführung*, s. 30–32.

z víry pouze jako dění v rovině všedních, triviálních událostí. Tato „homiletika umenšování“ (*Verkleinerungshomiletik*) neozřejmuje, že evangelium souvisí předně s existenciálními ději, jako je záchrana, obrácení a obnova, že tedy nekonzervuje daný stav, nýbrž dává naději na změnu.¹⁹

2.2.

Další závažný problém spatřuje Blahoslav v tom, když se kazatelé sami nezabývají homiletickým výkladem příslušné biblické perikopy, „nevyhledávají pečlivě, což by z té řeči posluchačům dětem dávatí měli“,²⁰ ale nekritickým způsobem užívají cizích kázání. Takovým kazatelům bratrský biskup vytýká, že nereflektují úlohu a intenci kázání v nové homiletické situaci: „mluví tuze, horlivě a mocně, pravého cíle kázání svého nebo nevěda nebo hned nesoudě, t[otíž] co tím kázáním při tom lidu učiniti chce, na to se málo ohlédaje“.²¹ Vzhledem k tomu, že přejímaná kázání měla často velmi špatnou úroveň, připojuje Blahoslav i několik pozitivně formulovaných rad, jak si při užívání cizích kázání počínat.

Problém nekritického přejímání cizích kázání Engemann výslovně netematizuje, podobně jako Blahoslav však upozorňuje na problém nedostatečné reflexe úlohy a funkce kázání. Připomíná, že „obsah a podoba řeči podstatně závisejí na aktuálních funkcích a cílech, které se této řeči připisují popř. se od ní očekávají“.²² Pokud kazatelé reflexi těchto funkcí neprovádějí, dochází k tomu, že v kázání pouze osvětlují teologická témata, upadají do historizujícího výkladu textu či předkládají obecná poučení o mezilidských vztazích a křesťanské zbožnosti. Ačkoli to vše do kázání také patří, jedná se o sekundární motivy. Primární funkcí kázání je „hovořit s lidmi o jejich životě v tomto světě, jak se jeví v perspektivě Božího království, a v tomto smyslu být zvláštním aktem péče o duše“.²³ Náplní kazatelovy reflexe úlohy kázání by měly být odpovědi na otázky typu: Proč se chápu slova? Při jaké příležitosti? Co znamená moje řeč pro myšlení, cítění a jednání posluchačů?

¹⁹ Tamtéž, s. 26–27.

²⁰ ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 145n, f. 7r.

²¹ Tamtéž, s. 146, f. 7v.

²² ENGEMANN, *Einführung*, s. 63.

²³ Tamtéž, s. 63n.

2.3.

Jako další pochybení uvádí Blahoslav takový hermeneutický postup, při němž kazatel nedbá na strukturu biblického textu ani na jeho klíčová slova, nýbrž vybírá si z něj dosti nahodile určité vedlejší výrazy a témata, na jejichž základě pak konstruuje svou řeč, zatímco stěžejní výpovědi zůstanou opominuty. Tento postup přirovnává k nesystematickému porcování dobytčete, které nebere ohled na anatomii jeho těla: klouby, šlachy a kosti.²⁴ V Blahoslavově důrazu na respekt ke struktuře textu lze spatřovat určitý náběh k metodě strukturální analýzy, která má pomoci rozkrýt anatomii textu a jeho klíčové pasáže.²⁵

Na rozdíl od adresátů Blahoslavova spisu, kteří postrádali hlubší exegetické znalosti, dnešní adepti farářského povolání si při svém teologickém studiu osvojují vedle jiného také propracované exegetické postupy. Neschopnost rozčlenit text na základě jeho struktury tak obvykle nepatří mezi jejich přední nedostatky. Co však začínající kazatelé někdy postrádají, je vědomí, že „exegeze je ve fázi přípravy kázání nástroj, jehož uplatnění není samoúčelné, nýbrž slouží k tomu, aby ‚otevřela‘ text“.²⁶ Problémem mnoha exegetických příprav je absence fokusu, zacílenosti k porozumění textu. Kazatelé nejednou zaměňují shrnutí struktury textu za jeho klíčovou obsahovou výpověď.

2.4.

Další problémy může způsobit snaha při výkladu plně vyčerpát biblický text. Kazatelé tak nejednou činí z obavy, aby je posluchači nepokládali za nedostatečně teologicky kompetentní. Takový způsob kázání se však podle Blahoslava hodí spíše „do škol a kollejí nežli do kostela“. Kazatel má být svým posluchačům „plným zprávce a pastýřem“, který „ne k knihám papí-

²⁴ ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 149, f. 9v. Ačkoli samostatné pojednání o exegezi biblického textu Blahoslav nepředkládá (tak Josef SMOLÍK, *Kázání v reformaci*, Praha: ÚCN, 1957, s. 57), lze z jeho spisku vyčíst alespoň hrubou představu o kazatelově práci s Písmem (LANDOVÁ, *Práce s Písmem*.)

²⁵ SROV. FILIPI, *Tendence*, s. 95n.

²⁶ ENGEMANN, *Einführung*, s. 20.

rovým přivázán býtí má, ale k živým“.²⁷ Proto nemá usilovat předně o to, aby učinil zadost biblickému textu, nýbrž posluchačům. Má udělat vše pro to, aby jim kázání přineslo náležitý užitek. Kázání proto nemá být ani nadměru dlouhé.²⁸

Stejný problém, „špatně pochopené kázání na text“, je rovněž nemocí dnešní doby. Někdy kazatelé zaměňují „kázání na text“ s kázáním, které obsahuje množství citátů z Písma. „Textový fetišismus“ však může vést k paradoxnímu důsledku, že „se Božím slovem vyhání Boží slovo z kázání“.²⁹ Permanentní rekurs na jeho písemnou podobu brání jeho živému promluvení. Věrnost kázání biblickému textu vzniká podle Engemanna jako výsledek teologické (exegetické, systematické, hermeneutické a homiletické) práce s textem. Teprve takto získaný vhled do jeho intence umožňuje svobodně a současně věrně nakládání se slovy Písma.³⁰

2.5.

Za „*vitiosa applicatio*“ pokládá Blahoslav to, když kazatelé zaměřují svůj výklad Písma k napadání jiných osob či církví s odlišnými názory. Takovým kazatelům podle něj chybí elementární úvaha nad pragmatickou funkcí jejich řeči: „k čemu jest to dobré a jaký užitek toho bude při posluchačích“.³¹ Z hlediska účinku na posluchače se nenávidná kritika druhých jeví jako bezcenná, neboť vede jen k povrchnímu sudičství.

Kritické zaostření biblického výkladu nicméně Blahoslav zcela neodmítá. Má se však jednat na prvním místě o sebekritiku a o kritiku směřující do situace sboru. Kazatel má vést posluchače včetně sebe sama k sebereflexi vlastního života, svého konání a k jejich nápravě, ovšem nikoli arogantně a povýšeně, nýbrž po vzoru Ježíšově „v duchu tichosti“ a „laskavě“.³² Některé Blahoslavovy výpovědi nicméně vyznívají v tom smyslu, jako by autor připisoval kázání primárně úlohu napravovat nedostatky poslu-

²⁷ ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 150, f. 10r.

²⁸ Tamtéž, s. 152, f. 12r.

²⁹ Tamtéž, 14.

³⁰ ENGEMANN, *Einführung*, s. 24–25.

³¹ ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 154, f. 13r.

³² Tamtéž, s. 154, f. 13r.

chačů.³³ To by odpovídalo Smolíkovi zjištění, podle něhož aplikace v bratrských kázáních zaměřená do praktického života členů Jednoty někdy působí až moralizujícím dojmem.³⁴

Engemann pokládá kázání zákona za zcela legitimní součást křesťanského kázání. Jeho smyslem je, „aby posluchač nahlédl vlastní skutečnost plněji a vícevrstevněji a aby mohl rozlišovat mezi tím, co by mělo být, a tím, co se vždy znovu nevyhnutelně děje, mezi Božím zákonem a osudovou svézákonností“.³⁵ Nesmí se však jednat – a to zdůrazňuje i Blahoslav – o peskování posluchačů, neřku-li o vyřizování si osobních účtů.³⁶

Za problematické německý teolog považuje, pokud v kázání dojde k „zezákoničtění evangelia“. Tento jev je podle něj v dnešní době podobně častý jako v období před reformací (sic!).³⁷ Podstatou zákonického kázání je, že předkládá lidské jednání jako podmínku evangelia, nikoli jako jeho důsledek, a v podstatě tak ukládá posluchačům, aby uskutečnili radostnou zvěst svým jednáním v tomto světě. S tím úzce souvisí zploštění hříchu, který je vnímán pouze v povrchní rovině jednotlivých morálních nedostatků, nikoli ve své hloubce jako skutečnost vzdálení se od Boha.³⁸

Paradoxní je, že svými posluchači může být zákonické kázání vnímáno přesně naopak, totiž jako kázání evangelia. Posluchači se mnohdy cítí osloveni výstižnou analýzou situace, výzvami k vzájemné ohleduplnosti, k sociální angažovanosti apod. Dalším důvodem, proč nepocítují zákonické kázání jako zákonické, může být nevyřčený předpoklad, že člověk má možnost a schopnost morální apely relativně bez problémů uskutečnit.³⁹ Engemann varuje, že nic z uvedeného není kázáním evangelia a ani se nesmí stát „základním kursem křesťanského kázání“. Pak by totiž přestalo

³³ Srov. tamtéž, s. 145, f. 6v.

³⁴ SMOLÍK, *Kázání*, s. 49.

³⁵ ENGEMANN, *Einführung*, s. 13.

³⁶ Tamtéž, s. 51n. ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 200n, f. 47r–48r.

³⁷ ENGEMANN, *Einführung*, 9n.

³⁸ Tamtéž, s. 17.

³⁹ Manfred JOSUTTIS, *Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart* [1966], in: týž, *Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit. Homiletische Studien*, Bd. 2, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1995, s. 94–181, 121.

být zřejmé, že křesťanské jednání je důsledkem víry, a současně by se vytrátila i zvěst o tom, z čeho tato víra vychází.⁴⁰

2.6.

Několik dalších homiletických problémů („vady při věcech menších“) představuje Blahoslav na pozadí toho, jak by měl vypadat správný homiletický postup. Poté, co kazatel vyvodil z biblického textu „hlavní artikule“ či „věci“, o nichž bude kázat, má nejprve rámcově seznámit posluchače s touto látkou a teprve pak se ponořit hlouběji do tématu.⁴¹ Ve volné návaznosti na antické rozlišení trojí funkce řeči (*docere, delectare, movere*) může kázání (1) „buď vysvětlovati“, tedy poučovat posluchače, (2) „buď utvrzovati nebo amplifikovati“, tedy rozvíjet nějaké téma, (3) „buď v mravná (jako říkají) napomínání obracet i tudy k opravdovosti a k živosti lid přivozovati“, tedy napomínat a podněcovat k zaujetí určitých postojů. S ohledem na cíl kázání má kazatel volit vhodnou řečnickou strategii.⁴²

V souvislosti s tím se objevují následující nedostatky: (I) nedostatečně promyšlená řeč, (II) opakování myšlenek, (III) snaha uplatnit v kázání určitou látku bez ohledu na čas, místo a okolnosti shromáždění, (IV) vysvětlování beztak srozumitelných věcí, (V) přejímání zavádějících historek, (VI) užívání cizojazyčných výrazů kazateli neznalými cizích jazyků, (VII) neužitečné řeči, (VIII) špatné citování z Písma, (IX) užívání nevhodných příkladů, (X) neužívání obecně známých citátů (*loci communes*).⁴³

Na podrobné pojednání uvedených problémů zde není prostor. Zastavme se alespoň u jednoho z nich. Blahoslav opakovaně kritizuje kázání, které obsahuje „neužitečné řeči“, a tak ve výsledku zůstává neúčinné. Svým posluchačům nepřinese žádné poučení, napomenutí, potěšení ani zarmoucení či pokárání, takže „lidé rozejdouce se takoví zůstanou jako prvé“.⁴⁴

⁴⁰ ENGEMANN, *Einführung*, s. 11 a 15.

⁴¹ ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 155, f. 13v.

⁴² Tamtéž.

⁴³ ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 155–165, f. 14r–21v.

⁴⁴ Tamtéž, s. 159, f. 16r–16v.

Moderní homiletika se otázce účinku kázání věnuje v návaznosti na teorii řečových aktů, která umožňuje celou problematiku podrobně analyzovat.⁴⁵ Na základě rozlišení mezi obsahovou stránkou kázání, jeho intencí a faktickým účinkem se můžeme ptát, zda jsou jednotlivé roviny kázání v souladu, tzn., zda účinek odpovídá obsahu kázání a intenci kazatele. Problém nastává tehdy, když například kázání, pojednávající obsahově o Božím odpuštění hříchů, fakticky působí na posluchače jako napomenutí, místo aby jej osvobozovalo a ujišťovalo o odpuštění. Slabinou mnoha současných kázání je také přemíra konstatujících a poučujících řeči a naopak nedostatek výpovědí performativních, jimiž kazatel nepodává pouze nějaký popis, nýbrž nějak *jedná*.⁴⁶ Kázání totiž nemá jen sdělovat obsahy a poučovat, ale také potěšovat, povzbuzovat, zvat, vyzývat, přikazovat, napomínat, ptát se atd. Kazatel tím, že mluví, má také jednat, resp. pohnout své posluchače k tomu, aby se s nimi něco dělo a aby oni sami něco dělali.

3. Jak uspořádat kázání? Problémy struktury a cíle kázání

Další okruh problémů se týká uspořádání (*dispositio*) látky, kterou kazatel shromáždil podle principů *inventio*. Jde o problémy struktury a cíle kázání.

Někteří kazatelé si podle Blahoslava nedají práci s tím, aby si vytyčili cíl své promluvy, uspořádali své myšlenky a předložili je posluchačům v určitém logickém sledu. Takové počínání kazatele přirovnává Blahoslav, podobně jako již v případě nestrukturované exegeze, k chaotickému počínání řezníka.⁴⁷ Neuspořádané kázání však ve výsledku postrádá adekvátní účinek. Prostým posluchačům nepřinese žádný užitek, v rozumnějších vyvolá nelibé pocity. Nadto je kázání bez logické struktury špatně zapamatovatelné.

⁴⁵ Blíže viz John Langshaw AUSTIN, *Jak udělat něco slovy*, Praha: Filosofia, 2000. Austin rozlišuje tři typy řečových aktů: lokutivní (věta má svůj určitý slovní obsah), ilokutivní (intence čili záměr, s jakým byla věta pronesena) a perlokutivní (faktický účinek na posluchače).

⁴⁶ ENGEMANN, *Einführung*, s. 39n. Rozlišení mezi tzv. „konstativny“, které podávají popis a konstatují fakta, a „performativny“, jejichž vyslovením nepodáváme nějaký popis, nýbrž nějak *jednáme* (odsuzujeme, křtíme, vyhlašujeme válku apod.), podává AUSTIN, *Jak udělat něco slovy*, s. 19–28.

⁴⁷ ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 166, f. 22v.

Bratrský biskup doporučuje kazatelům tři typy dispozice: (I) pořádek, který bere věci „z řečí Božích [...] tak, jakž tam jedny po druhých stojí“, (II) „přirozený pořádek“ (*ordo naturale*) a (III) „umělý pořádek“ (*artificialis ordo*).⁴⁸

Přestože první typ struktury na první pohled nejvíce odpovídá formě homilie, ve skutečnosti zde autor nemíní tradiční výklad biblického textu verš po verši či slovo od slova, nýbrž spíše dispozici, která se opírá o klíčové věroučné téma textu („artikul“). Tento artikul vytěžený z textu s ohledem na situaci je nahlížen z různých aspektů v chronologickém průběhu textu.⁴⁹ Ve výsledku se tedy jedná o kombinaci mezi tematickým kázáním a homilií.⁵⁰

Druhý typ členění vychází z „přirozeného rozumu“, tedy z určitého logického principu, a lze jej ztotožnit s tematickým kázáním, velmi oblíbeným zejména ve středověku. Charakteristické je pro něj logické členění látky na množství oddílů a pododdílů. Kazatel postupuje buď analytickou metodou, tzn. od větších věcí k menším, nebo naopak metodou syntetickou, od menších věcí k větším, což jsou postupy logického důkazu známé již z aristotelské logiky.⁵¹

Třetí typ představuje uměle vytvořenou dispozici na základě vůle autora. Je pro ni zapotřebí dobrých řečnických schopností a znalostí rétorických pravidel. Snad je míněn typ „epideiktického“ kázání, v němž byla scholastická forma argumentu nahrazena narativem a obraznou mluvou.⁵² Výsledné dílo přirovnává Blahoslav k „pěkně uvitému věnci“ či „koruně“. Výhodou volné kompozice je možnost uplatnit aktuální vnuknutí Ducha svatého.

⁴⁸ Tamtéž, s. 167–169, f. 23v–24v. U Komenského nacházíme rozlišení mezi dispozicemi „textovní“ a „artikulní“. (KOMENSKÝ, Zpráva a naučení o kazatelství, s. 69.)

⁴⁹ ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 167n, f. 23v–24r.

⁵⁰ Ani Smolík nezotožňuje první typ dispozice s homilií, ale chápe ji tak, že „se mají vyzdvihnout jen některé body textu s přihlédnutím k jejich theologické důležitosti a aplikačnímu použití“. (SMOLÍK, *Kázání*, s. 50n.)

⁵¹ ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 168n, f. 24r–24v. O „vykládání synthetica“ a „analytica methodus“ pojednává také HEMMINGSEN, *Umění kazatelské*, f. 23v–24r.

⁵² K rozlišení mezi tematickým a epideiktickým kázáním viz O. C. EDWARDS, Jr., *A History of Preaching*, Abingdon Press, 2004, kap. 11.

Také Engemann pokládá zřetelnou dispozici kázání za klíčovou jak pro kazatele k uspořádání myšlenek, tak pro posluchače k porozumění smyslu a zapamatování. Mezi hlavní problémy prakticko-teologické estetiky řadí nedostatek dobře sledovatelné argumentace, nadbytek dogmatických pouček, narušenou narativitu či pseudo-dialogy (monology v rozdělených rolích).⁵³ Blíže popisuje čtyři typy uspořádání: (1) učebně-psychologický, (2) naratologický, (3) dialogický a (4) sémiotický model.⁵⁴

Sám jakožto sémiotik pojímá kázání jako „otevřené umělecké dílo“, které svou podobou zve posluchače k tomu, aby k němu připojil jeho význam.⁵⁵ Kazatel má předjímat aktivní spoluúčast posluchače na konstituci smyslu a utvářet své kázání tak, aby mělo onu „otevřenou“ podobu, tedy aby podněcovalo, provokovalo, zvalo posluchače k dotvoření. K tomu slouží například neobvyklé způsoby vyjadřování, nové obrazy či metafory vytrhující posluchače z rutinního naslouchání.

4. Jak kázat? Problémy jazyka, přednesu a gestikulace

Třetí část Blahoslavova spisu vychází z přesvědčení, že záleží nejen na tom, co kazatel říká, ale také na tom, *jak* to říká. Proto v ní autor zkoumá problémy, které vyvstávají při realizaci kázání: problémy jazykového ztvárnění (*elocutio*), mluveného projevu (*pronuntiatio*), gestikulace a pohybu (*actio*).⁵⁶

Kriticky se bratrský biskup vymezuje vůči užívání nepřiměřeného hovorového jazyka, totiž když kazatelé hovoří o duchovních věcech řečí „pacholků, děvek, sedláků, a sousedů“, a tak se pokoušejí přiblížit prostému lidu Boží tajemství. Sám naopak usiluje o to, aby jazyk kazatelů konvenoval biblické a církevní tradici.⁵⁷

⁵³ ENGEMANN, *Einführung*, s. 36–48.

⁵⁴ Tamtéž, s. 290–325.

⁵⁵ Tamtéž, s. 316nn.

⁵⁶ ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 175, f. 29r. Z hlediska gramatiky pojednal o mluveném projevu a o stylu in: Mírek ČEJKA, Dušan ŠLOSAR, Jana NECHUTOVÁ (eds.), *Gramatika česká Jana Blahoslava*, Brno: Masarykova univerzita, 1991, f. 167a–189b; f. 190a–219a.

⁵⁷ ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 178n, f. 31r–32v.

Současná homiletika sdílí s Blahoslavem požadavek na spisovnou mluvu kazatelů.⁵⁸ Za problematické však pokládá také to, když kazatel užívá v kázání teologickou, popř. náboženskou terminologii, tzv. „kananejštinu“, která je běžným posluchačům jen málo srozumitelná.⁵⁹ Řeč kázání by měla být vztahovaná ke zkušenostem, vyprávějíci, dialogická, měla by transponovat látku z abstraktní roviny do konkrétní. To ovšem nevylučuje, že by se kazatel nemohl někdy vyjadřovat elaborovaně, když pojednává o obecnějších otázkách.⁶⁰

Blahoslav podrobně rozebírá také základní problémy techniky mluveného projevu (hlasitost a rychlost řeči, artikulaci a větnou intonaci) a zdůrazňuje, že hlas je třeba formovat cvičením.⁶¹ Kazatelův projev by měl mít podobu živé promluvy k posluchačům, která zohledňuje obsah řeči tak, aby posluchači neodcházeli bez užitku, ale naopak duchovně nasyceni, potěšeni, povzbuzeni.⁶² Lze říci, že současná věda o technice mluveného projevu dochází v podstatě ke stejným závěrům.

Slovům a obsahu mají odpovídat kazatelova gesta, pohyby těla i výraz tváře. Negativně hodnotí Blahoslav kazatele, jejichž pohyby jsou příliš prudké a narušují vzájemnou komunikaci (kazatel se nedívá na lid, mračí se, lehá si na kazatelnu, hraje si s vlasy etc.). Naopak oceňuje klidné a rozvážené pohyby kazatelů, které jako by vyzářovaly otcovskou milost a lásku. Takový neverbální projev pokládá za „ozdobu“ (*decorum*) řeči.⁶³

5. Závěr

Blahoslavova prakticky zaměřená příručka pro kazatele v sobě propojuje základní biblicko-teologická východiska reformace s principy antické rétoriky. Jejím záměrem je naučit kazatele, jak propůjčit určitému teologickému obsahu kázání (skopusu) odpovídající řečnickou formu, a tak dosáhnout

⁵⁸ ENGEMANN, *Einführung*, s. 58. Motivací pro hovorovou mluvu bývá obvykle kazatelova snaha získat si přízeň posluchačů, anebo jeho obava z odmítnutí.

⁵⁹ Tamtéž, s. 328 a 34n.

⁶⁰ Tamtéž, s. 356n.

⁶¹ ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 187, f. 37v.

⁶² ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 189, f. 38v–39r.

⁶³ Tamtéž, s. 198, f. 45r.

zamýšleného účinku u posluchače. V této snaze konverguje Blahoslavův přístup s trendy současné protestantské homiletiky. Ta v rétorice rovněž spatřuje neutrální nástroj, který lze legitimně využít pro homiletické účely, a klade důraz na pragmatickou funkci kázání.

Kvalitu kázání měří Blahoslav tím, jaký užitek přináší svým posluchačům. Příprava kázání na určitý biblický text proto musí od samého počátku probíhat s ohledem na aktuální situaci a příležitost, při níž se káže. Kázání má vést posluchače k proměně a nápravě jejich života. Dnešní homiletika dovádí tento přístup orientovaný na posluchače ještě o něco dál. Kázání v jejím pohledu nepředkládá posluchačům hotové názory a návody ke křesťanskému jednání, ale spíše otevírá interpretační prostor, v jehož rámci dochází ke konstituci věřícího subjektu, k budování křesťanské identity a k reflexi vlastního životního příběhu. Přitom dnes stejně jako dříve platí, že materiálním a normativním zdrojem kázání je Písmo. Těsná vazba na biblický text, resp. jeho smysl je nezbytným předpokladem evangelického kázání.

Nejzávažnější nedostatky kázání pocházejí podle bratrského biskupa jednak z nedostatečného ohledu na situaci posluchačů, jednak z nedostatečné exegeticko-teologické kvalifikace kazatelů. Obojí způsobuje, že se obsahem kázání stávají povrchní a marginální témata a kázání postrádá jakoukoli účinnost. Současný evangelický teolog zas vnímá jako největší ohrožení kázání opomíjení existenciality člověka a slabě rozvinutou dogmatickou kompetenci, která má za následek trivializaci a zezákoničtění evangelia.⁶⁴ Ačkoli shodně s Blahoslavem zdůrazňuje ohled na situaci posluchačů, současně požaduje více prostoru pro kázání evangelia.

Originální součástí Blahoslavova spisu jsou pasáže, v nichž se autor v českém kulturním kontextu nejspíše jako první⁶⁵ podrobně zabývá neverbálními znaky, jimiž kazatel působí na své posluchače. Výčtem nešvarů v oblasti „zvukové kultury českého jazyka“⁶⁶ i v oblasti řeči těla se pokouší

⁶⁴ SROV. ENGEMANN, *Einführung*, s. 12, 20, 27.

⁶⁵ ČEJKA, *Terminologie*, s. 117–128.

⁶⁶ Amedeo MOLNÁR, *Česko-bratrská výchova před Komenským*, Praha: SPN, 1956, s. 189; podobně in: týž, *Dvě kazatelské učebnice*, s. 6.

napomoci k odstranění překážek v komunikaci mezi kazatelem a posluchači. Engemannův text rozvedení o výslovnosti, přednesu či gestikulaci překvapivě postrádá, přestože bychom je právě od něj jako stoupence sémiotiky očekávali.

Ačkoli je Blahoslavova příručka zaměřena na praktickou přípravu a realizaci kázání jako lidské řeči, její autor – podobně jako současný protestantský teolog⁶⁷ – má na paměti, že moc kazatelovy výmluvnosti má své hranice. Křesťanská víra a vnitřní proměna posluchače nevznikají jako důsledek vybroušené řeči, nýbrž se rodí při slyšení kázaného slova z moci Ducha svatého. Proto bratrský biskup v závěru své knihy povzbuzuje kazatele v jejich nesnadné službě poukazem na to, že efektivní zvěstování nezávisí jen na jejich schopnostech. Bůh „přijímá od tebe i nedostatečné služby, žehná jim [...] a summou s tebou jest v neumění tvém moudrostí svou“.⁶⁸

⁶⁷ ENGEMANN, *Einführung*, s. 329n.

⁶⁸ ČEJKA (ed.), *Čtyři menší spisy*, s. 207, f. 52v.

THEOLOGIE ČCE

Nejprve o tom, co bylo kdysi, co už není a co bohužel/bohudík sotva kdy opět bude, poté o tom, co bylo nedávno, co právě teď je, a nakonec o tom, co bohdá/nedejbůh jednou bude¹

Jan Štefan

ThDr. Zdeňku Souškovi

vděčně

jeho dávný libický vikář

THEOLOGIE DER EVANGELISCHEN KIRCHE DER BÖHMISCHEN BRÜDER – Zuerst von dem, was einmal gewesen war, nicht mehr ist und leider Gottes/Gott sei dank kaum wieder sein wird, dann von dem, was unlängst war und eben jetzt ist, und zuletzt von dem, was so Gott will/Gott bewahre sein wird: Der die Tagung der evangelischen PfarrerINNEN „Quo vadis, die EKBB?“ (2014) eröffnende Vortrag wird in drei Abschnitte gegliedert: 1918–1948: Der David-Salomonische Aufbau der Kirche unter den (historisierenden) Systematischen Theologen; 1948–1989: Die deuteronomistische Zentralisierung des Kultes unter den (systematisierenden) Biblischen Theologen; 1989: Der neue Nehemianische Wiederbau der Kirche unter den (nicht-akademischen) Praktischen Theologen. Der Verfasser untersucht die überwiegenden Trends der jeweiligen Zeitperiode in der akademischen und kirchlichen Theologie und vergleicht die gestrige theologische Intensität mit der heutigen theologischen Extensität. Mit Sorge konstatiert er die fortstrebende Ent-theologisierung jüngerer Theologen. Letztlich stellt er – im Anschluss an J. A. Comenius und O. Mádr – die Frage nach der Zukunft seiner Minoritätskirche und beantwortet sie mit Hilfe des Rahnerschen Konzeptes des ökumenischen Christentums in einer Welt-Diaspora.

¹ Předneseno na Kurzu kazatelů a kazatelek ČCE *Quo vadis, ČCE?* v Praze 28. 1. 2014. Tato kratší verze textu, bez poznámek a spolu s charakteristickými rysy mluveného projevu, bude publikována ve sborníku knižnice Spolku evangelických kazatelů.

1. 1918–1989: O tom, co bylo kdysi, co už není a co bohužel/bohudík sotva kdy opět bude

1.1. 1918–1948: Davidovsko-šalomounovská výstavba pod taktovkou (historizujících) systematicků

Na demokratickou Československou republiku se obě novodobé evangelické církve českého jazyka připravovaly. Církevní unii, sjednocení českých a moravských luteránů a reformovaných do spojené české evangelické církve historicky legitimoval salvátorský luterský farář a budovatel nové pražské theologické fakulty FERDINAND HREJSA (1867–1953), když v knihách *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny* (1912), popř. *Česká reformace* (1914) doložil, že naše husitství a bratrství jsou jevy theologicky svébytné. Druhdy jsme byli sví, budme tedy zase sví! Ustavující generální sněm ČCE, konaný v Praze 17. a 18. prosince 1918, vydal *Poselství českých evangeliků českému národu*.

V jeho závěru jsme postavili „ty rodáky své, kteří se s církví římskou rozpadli, ale náboženství a církev postrádati nemohou a nechtějí“ před alternativu: „buď bezkonfesijnost – anebo přijati (sic!) náboženství a církev jinou, takovou, která není v rozporu se svým národem, jeho dějinami, jeho zájmy a jeho svobodou“ a pozvali je „do svého středu“ emfatickými slovy: „Česká evang. církev, vzniklá z trosek husitských, která dříve následkem rakouských poměrů byla rozdělena na dvě s názvy cizími, spojila se nyní v jednu církev husitskou, českobratrskou. [...] Česká víra není římská víra, nýbrž husitská, českobratrská. A proto, kdo miluje památku otců [...], kdo se cítí býti potomkem Husitů a poznává, že zdroj jejich síly a slávy a svobody jejich bylo náboženství jejich, a kdo hledá pro sebe i děti své i náboženského vzdělání a náboženského společenství na základě evangelia, připoj se k církvi husitské, a tak se vrať k víře svých otců.“²

Obavy, že takto populisticky rozkročené evangelické církvi hrozí ztráta její vlastní evangelické identity, vyslovil církevní outsider, reformovaný fa-

² *Ustavující generální sněm Českobratrské církve evangelické*, Synodní výbor ČCE: Praha 1919, s. 58.

rář v.v. JAN KARAFIÁT (1846–1929). V třicátých letech se volání po vnitřní konsolidaci ČCE začalo ozývat i z oficiálních církevních míst.

V roce 1931 skončil první synodní senior ČCE JOSEF SOUČEK (1864–1938) svou řeč ke stopadesátému výročí „trvání obnovené české reformační církve“ nikoli odkazem k dědictví otců, nýbrž k náboženství Kristovu: „Čím nahradíme dědictví otců? [...] Máme být i my strženi náboženským nihilismem? Doba naše snad nechce náboženství vůbec, ale potřebuje ho a bude potřebovat stále více. A musí to být *náboženství Kristovo, skutečné* [...]“³

První profesor systematické theologie na nové Husově fakultě JOSEF L. HROMÁDKA (1889–1969), rychle dorostlý do role učitele své církve a duchovního otce mladé generace jejích farářů, vyzval v roce 1934 v bilancující knížce *Cesty českých evangelíků* k „revizi našeho sjednocení“.⁴

(1) „Dnes vidíme jasněji, že v době sjednocení nepřišly k platnosti nejhlubší motivy světové reformace, kalvinské (sic) a luterské; naše církve se spojily spíše na povrchu než v základech reformačních.“⁵

(2) „S tím souvisí, že jsme se obírali i náboženským odkazem českoreformačním (sic) příliš široce a schematicky. Mluvili jsme o obecně domácí reformaci, aniž jsme byli sevřeni určitým jejím poselstvím a ideálem.“⁶ Měli bychom si připustit i její slabost a deficit: „Připusíme však i možnost, že naší reformaci, i Jednotě, scházela náboženská hloubka a síla, vroucnost a niternost a že náš veřejný život nebyl dost proniknut přetavující mocí reformační víry. Možná, že jí něco scházelo, co jiné reformace měly.“⁷

Syn prvního a žák druhého, JOSEF BOHUMIL SOUČEK (1902–1972), otevřel v roce 1935 své „úvahy o navazování na reformaci a o smyslu našeho církevního sjednocení“ *K zákonu a svědectví* slovy: „Shodujeme se všichni

³ JOSEF SOUČEK, Stopadesát let trvání obnovené české reformační církve (1931), in: *1781–1931. Od tolerance k dnešku*, Praha: SR ČCE, 1932, s. 5–10, 10.

⁴ JOSEF LUKL HROMÁDKA, *Cesty českých evangelíků*, Knihovna Stezka, sv. 1, Praha: Kalich, 1934, s. 48 (podtitul IV. kapitoly).

⁵ Tamtéž, s. 50.

⁶ Tamtéž, s. 76.

⁷ Tamtéž, s. 76.

v tom, že naším závazkem a naším programem jest *navázání na reformaci*, arcíř předně na reformaci českou.⁸ Jestliže HREJSA postupoval od luterství k novoutraktivismu, a tedy k prvorepublikánskému českobratrství, postupovat SOUČEK v protipohybu od staré Jednoty k původnímu kalvinismu a od prvorepublikánského českobratrství k soudobému evropskému kalvinismu. Ve své disertační práci *Theologii výkladů kralické šestidítky* (1931, tiskem 1932, samostatně 1933) doložil theologickou příbuznost Bratří a kalvinismu, ve své habilitační práci *Bláznovství kříže. Smysl a význam paradoxu v Novém zákoně* (tiskem 1932) se zařadil mezi souputníky tehdy moderní dialektické teologie.

Panující konsensus o nezbytné *věroučné identifikaci* spojené evangelické církve tedy zní: *Konfesijní identity dosáhneme tím, že se budeme identifikovat s reformací*. Prakticky to znamená zodpovědět si otázky: Z jaké Bible budeme číst, z jakého zpěvníku budeme zpívat, podle jaké agendy budeme sloužit bohoslužby a v duchu jakého katechismu budeme vyučovat děti, procičovat konfirmandy či instruovat konvertity?

(1) Biblí se od počátku samo sebou rozuměla z české reformace zděděná Bible kralická. Proč jsme však – po vzoru Němců a jejich revize Luthe-rovy Bible či Angličanů a Američanů a jejich revize Bible krále Jakuba – nepřistoupili k její důkladné revizi? Ortodoxní starozákoník SLAVOMIL DANĚK (1885–1946) podmínil nový překlad Bible novou reformací: „aut nova translatio aut nova reformatio“.⁹ Nad touto ostrovtipnou antipragmatickou theologikou teoretik nemůže nezajásat, zato praktik se musí držet, aby nezaklel. Liberální novozákoník FRANTIŠEK ŽILKA (1871–1944) se naopak dle vlastních slov „odvážil“ přeložit *Nový zákon* (1933). „Klasickou a jedinečnou posvátnou knihu křesťanství“ nevydal v církevním nakladatelství Kalich, nýbrž ve „svět-ském“ nakladatelství Jan Laichter.¹⁰ Překlad se neujal ani v církvi ani mimo

⁸ JOSEF BOHUMIL SOUČEK, *K zákonu a svědectví. Úvahy o navazování na reformaci a o smyslu našeho církevního sjednocení*, Knihovna Stezka, sv. 2, Praha: Kalich, 1935, s. 11.

⁹ *Quod nolim. Pět distinkcí překladatelských*, napsal Josef B. Jeschke, vydal Slavomil Daněk v řadě Včera i dnes, *Biblické otázky* 2, Praha 1936.

¹⁰ *Nový zákon*. Z řečtiny přeložil F. Žilka, Praha: Laichter, 1933. Poté ještě dalších šest vydání. Citáty z předmluvy k 1. vydání, cituji podle 7. – (zatím) posledního – vydání, Praha: Kalich 1970, s. II.

církev. Bibli českých evangelíků zůstala *Bibli svatá podle posledního vydání kralického roku 1613*, v mírné revizi, kterou podnikl Jan Karafiát s Heřmanem z Tardy v letech 1890–1915. Mimochodem, odpovědně provedenou a církví přijatou revidovanou Kralickou nemáme dodnes. Pokus dvou východočeských farářů BLAHOŠLAVA PÍPALA (1926–1991) a BEDŘICHA B. BAŠUSE (1922–2004) z osmdesátých let se zastavil na pěti svazečcích malých skript.¹¹ Proto trvám na tom, co jsem kdysi napsal do ankety Českého bratra o Kralické bibli: Kralická nepatří do bohoslužeb!¹² V živé církvi nelze číst z překladu čtyři sta let starého.

(2) *Zpěvník ČCE*, na němž pracoval na základě zadání Generálního sněmu z 18. 12. 1918 Zpěvníkový výbor Odboru pro jednotu v bohoslužbě a učení, vyšel poprvé 1923. Obsahoval 311 písní; k jeho druhému vydání v roce 1927 byly přilepeny dvojí přídávky (první z nich o 122 písních vyšel předtím 1924 s názvem *Zpívejte Hospodinu*). V této prozatímní podobě (stále číslováno *Zpěvník + Přídávky*)¹³ pak vycházel tento zpěvník notovaný i bez not, harmonizovaný i jednohlasný, až do roku 1965, kdy vyšlo jeho 14. vydání. Od té doby bylo po kostelech méně a méně zpěvníků a čekalo se na nový.

(3) *Příručka bohoslužebná* (I 1925, II 1932) a na ni navazující *Knihy modliteb a služebností* (1939) představují klasobraní z toho, co se kde užívalo. K druhému vydání (1953) ji „zredigoval a připravil“ pozdější synodní senior a první řádný doktor tehdejší Husovy fakulty (1930) VIKTOR HÁJEK (1900–1968). Faráři si ji upravovali po svém všelijak (spíš škrtali, než doplňovali).

(4) Jednotný *katechismus* nebyl zaveden nikdy. Církevní schválení pro školní i církevní vyučování měly *Katechismy FERDINANDA HREJSY, FRANTIŠKA ŠUSTRA a VIKTORA HÁJKA*.¹⁴ Nadále obíhaly Heideberský katechismus i Ka-

¹¹ *Dvanáct malých proroků*, 1984; *Knihy přísloví*; *Pět svátečních svitků*, 1985; *Žalmy*, 1987; *Izaiáš* 1988; *Knihy Jobova, Evangelium podle Jana; Epistoly Janovy*, 1988; vždy s podtitulem *Revize kralického znění*, vydával Kalich, Praha. V letech 1994–1998 pracoval laik ALEXANDR FLEK (1968) na překladu Nového zákona, který nazval *Nová Bible kralická* (rev. znění 2004, načteno na 19 CD 2006, 1998 začaly vycházet svazky starozákonní).

¹² JAN ŠTEFAN, *Kralická nepatří do bohoslužeb* (Kralická versus Ekumenická), *Český bratr* 9/1989, s. 137.

¹³ Po roce 1945 byly vypuštěny čtyři textově nevyhovující písně. č. 87, 308, 402 a 425. Šlo o theologicko-estetickou, nikoli politickou cenzuru.) Nebyly nahrazeny písněmi vyhovujícími, číslování zůstalo nezměněné.

¹⁴ FERDINAND HREJSA, *Katechismus českobratrského evangelického náboženství*, 5. vyd. 1924; FRANTIŠEK ŠUSTR, *Katechismus pro českobratrské evang. dítky a konfirmandy*, 4. vyd. 1926; VIKTOR HÁJEK, *Evangelický katechismus. S použitím starších katechismů napsal V. H.*, Praha: SR ČCE, 1947, 1949.

techismus bratrský. Novinkou a zároveň textem theologicky zdaleka nejzajímavějším ovšem byl „stručný nástin učení a zásad“, popř. „příručka k poznání učení a zásad ČCE“, kterou vypracoval z uložení zvláštního výboru, pověřeného tímto úkolem III. synodem (1925), JOSEF LUKL HROMÁDKA. Spisek se spolkovým názvem *Zásady ČCE* byl na poradách výboru „doplněn, opraven a doporučen IV. synodu (1927) ke schválení“, ještě téhož roku pak vyšel tiskem.¹⁵

1.2. 1948–1989: Deuteronomistická centralizace kultu pod taktovkou (systematizujících) biblistů

Na Československou socialistickou republiku připravil sebe a pokusil se připravit svou církev sám JOSEF LUKL HROMÁDKA. V nástupu komunismu spatřoval Boží soudy nad nevěrnou církví. V prohlášení a v poselství X. synodu ČCE v roce 1950 synodálně přitakávají reálnému socialismu, řečeno s Římanům 13,5, „ne z bázně před trestem, nýbrž i pro svědomí“.

Zasloužili jsme si spravedlivého soudu a hněvu Božího.“ – „I když se (rozuměj: budování socialismu) děje z jiných předpokladů, než jsou poslední pravdy naší víry, jest přece na nás, abychom – právě pro víru, kterou vyznáváme – zhodnotili klady tohoto úsilí a abychom v naději a lásce svým způsobem pomáhali při budování spravedlivějšího společenského řádu, především nejmocnějším nástrojem, který je v rukou církve, totiž přímluvnou modlitbou [...], ale i službou svých rukou a podporou každého dobrého díla.“¹⁶

Biblické pokání se, jak víme, nevyčerpává v drásavém ponoru do sebe. Žid a křesťan se obracejí k vlastním hříchům, aby se mohli nově chopit Boží milosti. Kajícník chce a může začít znovu, tentokrát dobře. Nepůjde

¹⁵ JOSEF LUKL HROMÁDKA, *Zásady ČCE*, Praha 1927; 2. doplněné vydání, schválené VI. synodem, 1932. 3. vydání z roku 1938 a 4. vydání z roku 1946 je doslovný přetisk tohoto druhého vydání.

¹⁶ Oba citáty přebírá z: PAVEL FILIPI, *Českobratrská církev evangelická: včera, dnes, zítra*, který otevírá sborník *O společenství služby. Soubor esejů o českobratrské evangelické cestě*, uspořádal Luděk Brož, Praha: Kalich, 1981, s. 9–25, 12 a 13.

přítom o rozšiřování církve, nýbrž o obnovu církve.¹⁷ Extenzivitu vystřídala intenzivita: už ne rozmach církve do šířky,¹⁸ nýbrž sestup církve do hloubky.¹⁹ Když jde do tuhého, je třeba zavrtat hlouběji a proniknout až ke gruntům. Ruku v ruce ohledává jedna theologická disciplína za druhou samotné základy.²⁰ DANĚK by měl radost! Umírněný daňkovec Bič se inspiroval u umírněného liberála ŽILKY: je třeba dát českému čtenáři Bible do ruky příruční knihovničku. I obory převážně analyzující, jako starozákonní biblistika nebo historická teologie, přispěly do knižní řady Spisy KEBF syntézami: benjamínek fakulty MILOŠ BIČ (1910–2004) vydal v koncentračním táboře promyšlenou třídílnou *Palestinu od pravěku ke křesťanství* (I 1948, II 1949, III 1950), její doyen FERDINAND HREJSA „sepsal“ z odpřednášených historických kurzů šestidílné *Dějiny křesťanství v Československu* (I 1947, II 1947, III 1948, IV 1948, V 1948, VI 1950). První titul se bude číst hodně dlouho, druhý se nebude číst takřka vůbec. Nad oběma knihami se budou dnešní starozákonníci a církevní historici kroutit, jsou stokrát překonány – ale čím byly nahrazeny?²¹

Objev české svěbytnosti po první světové válce vystřídalo po druhé světové válce ujištění o naší světové sounáležitosti. Generální sněm se 17. prosince 1918 přihlásil k Českému vyznání z roku 1575 a k Vyznání Jednoty bratří českých dle vydání Komenského z roku 1662. IX. synod ČCE 14. led-

¹⁷ Pod názvem *Obnova církve* vydal v roce 1952 Hromádka znovu KOMENSKÉHO spis *Haggaeus rediivus* z roku 1623 a opatřil jej aktualizující předmlouvou.

¹⁸ Mnohé nové farní sbory po roce 1948 – v roce 1956 to bylo neuvěřitelných 23 sborů – vznikly prohlášením filiálních sborů za farní; na dlouhou dobu jako poslední se osamostatnil sbor Praha-Dejvice v roce 1965.

¹⁹ Katakombální sbory v moderních pražských čtvrtích Dejvice a Strašnice lze chápat jako opozici vůči sborům s kostely na Starém Městě nebo kostelovými domy, jako je ten na Korunní třídě.

²⁰ Sborník extenzních přednášek KEBF (donedávna doporučovaný zájemcům o studium evangelické teologie jako literatura k přijímacím zkouškám!), do něhož přispěli M. Bič, J. B. Souček, R. Říčan a J. L. Hromádka, nese v knižním vydání název *Základy učení křesťanského*, Praha: Kalich, 1951.

²¹ Totéž platí i o menší syntéze, s níž přišel o deset let později RUDOLF ŘÍČAN (1899–1975), když napsal pro cizinu „dějiny českého protestantismu“ *Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern. Geschichte des tschechischen Protestantismus*, přel. Bohumír Popelář, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1957, a pro domov i pro cizinu *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha: Kalich, 1957, něm. 1961.

na 1947 prohlásí, že ČCE, „kořeníc v české reformaci husitské a bratrské, stojí i při vědomí své svébytnosti společně s ostatními církvemi evangelickými na společných zásadách světové reformace, jak byly shodně vyjádřeny jejími klasickými projevy, zejména Augsburskou a Helvetskou konfesí“ a dodá, že „těmito usneseními se neporušují duch a základy ČCE z roku 1918“.²² Trvalým dokumentem této naší přihlášky k evropské reformaci a světovému protestantismu zůstane soubor *Čtyři vyznání* (1951), vzorná fakultní edice českých verzí luterské, reformované, bratrské a utrakvistické křesťanské profese.²³ Od té doby se rádi, zejména před hosty z evangelické ciziny, chlubíme, že jsme prakticky i teoreticky o několik desetiletí předběhli sjednocovací akce okolních sesterských církví. Nezdvořilou otázku, co děláme, když je třeba se mezi konfesemi rozhodnout, nejraději převádíme ve vtipkování.

Vůdčí slovo dostanou tentokrát biblisté: půjde o *biblickou obnovu*. Jejím nezbytným předpokladem je nový *překlad Bible*. Výše zmíněné odmítavé hlasy radikálního daňkovství vystřídal prakticko-církevně orientovaní Bič a Soušek; do světa rozkročeného Žilku naopak nahradil opatrný SOUČEK, který přece jen zkusí revizi Kralické a svůj pokus předloží k diskusi odborné veřejnosti,²⁴ aby se nakonec i on přiklonil k novému překladu. Faktické přípravy k němu už jsou v plném proudu a jsou do nich zapojeni faráři na sborech. Desítky farářů i laiků plus jedna asistentka (MARTA KOCNOVÁ, 1927–2013) pracovaly na monumentální *Biblické konkordanci* (vycházela v sešitech 1954–1967, knižně tři svazky, Praha: Kalich 1967), z fakulty odstavený a na SR uklizený profesor ADOLF NOVOTNÝ (1891–1968) sepisoval heslo za heslem *Biblického slovníku* (vycházel v sešitech 1951–1956, knižně dva svazky, Praha: Kalich, 1956). Studenti a studentky theologie, odříznutí

²² Z protokolů synodu cituje Říčan v úvodu k edici *Čtyři vyznání*, s. 5 (v poznámce).

²³ RUDOLF ŘÍČAN (ed.), *Čtyři vyznání. Vyznání augsburské, bratrské, helvetské a české se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými*, Praha: KEBF, 1951. Tedy vlastně třikrát čtyři vyznání! Sluší se připomenout, že na ní pracovali jako překladatelé jak sboroví faráři (Rostislav Nechuta a Rudolf Šimša), tak fakultní učitelé (Rudolf Říčan, František M. Dobiáš a Amedeo Molnár). Tuto „Knihu svornosti v různosti“ bylo možno zakoupit v knihkupectví Kalich ještě v dobách mých theologických studií.

²⁴ JOSEF B. SOUČEK, *O potřebě a způsobu revise Kralického překladu*, ThPř KR 1954, sešit 3, s. 61–69.

od možnosti obstarat si německé slovníky biblických jazyků, dostali plnohodnotnou náhradu za „Gesenia“ a „Baura“: *Hebrejsko-český slovník k SZ* z pera faráře BLAHOŠLAVA PÍPALA²⁵ a *Řecko-český slovník k NZ* z pera profesora JOSEFA B. SOUČKA.²⁶ Obě lexika stále vycházejí a podnes se užívají.

Během čtyř dekád reálného socialismu si církev darovala všechny své čtyři základní knihy: nový (liturgický) překlad Bible, nový (chrámový) zpěvník, novou (ekumenicky velmi otevřenou) církevní agendu a nové katechismy (pro konfirmandy i pro dospělé konvertity).

(1) Od roku 1961 pracovaly dvě na sobě nezávislé *překladačské komise* – starozákonní pod vedením MILOŠE BIČE, novozákonní pod vedením J. B. SOUČKA – na novém překladu Bible. Jak starozákonníci, tak novozákonníci prezentovali časopisecky ukázky své práce už v roce 1962.²⁷ Bylo nač se těšit. Do Pražského jara stihli starozákonníci vydat první dva svazky Překladač s výkladem (1968: *Genesis a Dvanáct proroků*), novozákonníci přišli s prvním svazkem až 1973, druhý následoval 1978. Když pak vyšla roku 1979 *Bible. Český ekumenický překlad*, stala se knižním bestsellerem, s nímž se obchodovalo za hradbami církve na černém trhu.

(2) *Hymnologický odbor SR*, pověřený prací na novém zpěvníku, pracoval už od roku 1951. Hudbymilovní faráři pod vedením manželů Horkých (MAGDALENA HORKÁ, 1923; JAN HORKÝ, 1923–1995) pilovali *Evangelický zpěvník* (1979). Nový zpěvník nakonec spatřil světlo světa tohož roku jako nová Bible. I zpěvníkáři autorsky přesáhli evangelické ghetto: mezi autory textů najdeme jméno KAMIL BEDNÁŘ (1912–1972), mezi autory melodií jména PETR EBEN (1929–2007) a OTMAR MÁCHA (1922–2006). Zpěvník (zejména jeho *Žaltář* a *Chorálník* k němu) vykazuje takové textové i hudební kvality, že vzbuzuje dojem, že snad ještě víc než k praktickému užívání chtěl sloužit jako vzorová ukázka theologické a kulturní vyspělosti českých evangelíků. Platí to ostatně

²⁵ BLAHOŠLAV PÍPAL, *Hebrejsko-český slovník k SZ*, Praha: Kalich, 1965; 2. doplněné vyd. 1974; 3. vyd. 1997 – uvádí ještě jména Petr Bažant a Šárka Petříková; 4. vyd. 2006.

²⁶ JOSEF B. SOUČEK, *Řecko-český slovník k NZ*, Praha: Kalich, 1961; 2. doplněné vydání připravili Jan Heller a Petr Pokorný 1973; 3. vyd. revidovala Milena Krejčová 1987; 4. vyd. 1994; 5. vyd. – přetisk minulého – 1997.

²⁷ MILOŠ BIČ, *Starý zákon nově přeložený a vyložený*, ThPř KR 1962, (celý) sešit 1, s. 1–32 (Gn 1–4,16, překlad a výklad); JOSEF B. SOUČEK, *List Filipským. Ukázka nového překladu Nového zákona*, ThPř Kr 1962, sešit 3, s. 65–72 (Fp, překlad a vysvětlivky k překladu).

i o „Zpěvníčku pro rodinné služby Boží ČCE“ *Bud' Tobě sláva* (1981/1983), jehož editorem a autorem byl branický farář LUDĚK REJCHT (1939) a ilustrátorem MIROSLAV RADA (1926). Katolíci si jej oblíbili jako svůj vlastní, Němci při pohledu na obrázky (svého času tvořily výzdobu jedné zdi kostela u Martina ve zdi) žasli.²⁸

(3) *Liturgický odbor SR* byl pověřen prací na nové agendě až XVI. synodem v roce 1969. (V tomto smyslu je její označení „normalizační agenda“ oprávněné). JOSEF SMOLÍK (1922–2009) kolem sebe shromáždil okruh svých žáků, nyní farářů střední generace. XXII. synod v roce 1981 sice její první díl doporučil k tisku, ale ne jako zavazující text, nýbrž pouze „jako pomoc“.²⁹ *Agenda ČCE. Bohoslužebná kniha* (I 1983; II 1988) odvážně vykoučila do ekumeny v čase i prostoru, přijímala texty i inspirace staré, nejstarší i nové. Poskytla jak teoreticky, ve svých direktářích, tak prakticky, ve svých formulářích, textovou oporu pro případnou svátostně-liturgickou obnovu v těch sborech, které se k ní – jako např. Jiří ŠTOREK (1941–2003) v Českém Brodě – odhodlal.³⁰

(4) *Katechetické příručky* vykazují nejmenší normativitu a největší pluralitu. Prozatímně Synodní radou v roce 1947 schválený *Katechismus pro děti evangelické církve*, který (s kruhem spolupracovníků vydal F. M. DOBIÁŠ) ještě počítá s vyučováním náboženství ve školách, zatímco stručná konfirmační příručka, kterou pod názvem *Cesta života* „zpracoval“ JOSEF SMOLÍK (1968), už je určena pro farní konfirmační přípravu.³¹ Daleko většího užívání došla *Biblická dějprava*, v níž se roku 1959 odhodlal synodní senior VIKTOR HÁJEK „vyprávět Bibli vlastními slovy“; v roce 1985 na svého strýce navázal synodní senior MILOSLAV HÁJEK (1923–1995).³² Na přání autora anonymně vyšel též Hájkův *Evangelický Katechismus 88* (1989), který žel v bouřlivé době nedošel

²⁸ Krátce po Listopadu k němu přibyl jeho „druhý díl“ *Zpívejte s námi* (1991).

²⁹ Z usnesení XX. synodu (1981), citováno v Předmluvě k Agendě I, s. 7. Ostatně sami její autoři jsou podobně zdrženliví: „Agenda chce být podnětem, příkladem a pomocí tam, kde je takové pomoci potřebí.“ – Tamtéž.

³⁰ Pro Český Brod viz, JAN ŠTEFAN, Farář Jiří Štorek očima jeho nástupce v Českém Brodě, in: *Ohlédnutí. Kazatel Jiří Štorek*, Praha: Farní sbor ČCE Praha Kobylisy, 2013, s. 21–27.

³¹ Její fotomechanický otisk vyšel roku 1986 společně s výše zmíněným katechismem, přejmenovaným na *Evangelický katechismus pro děti evangelické církve* (doplňný o jména Dobiášových spolupracovníků: Vladimír Čapek, J. B. Jeschke, Otakar Kadlec, Timoteus Pokorný).

³² Nová *Biblická dějprava* (uvnitř knihy jsou uvedeni oba autoři, přebal knihy je anonymní) vyšla po velikém ohlasu v církvi i mimo církve znovu 1988 a ještě jednou 1990 v obrovském nákladu.

sluchu. Práci na „nových Zásadách“ inicioval XIV. synod (1963), text *Zásad ČCE* „vypracoval J. L. Hromádka za spolupráce Komise pro nové vyjádření víry“, přijal je XV. synod (1966), tiskem vyšly 1968 a následujících dvacet let byly kalichovskou podpultovkou. Původně k církevnímu vyučování měla sloužit a snad i sloužila evangelická učebnice církevních dějin *Dějiny křesťanské církve*, kterou napsal klimentský farář ŠTĚPÁN ŠOLTÉSZ (1889–1975).³³

Při pohledu na Evangelický zpěvník a oba díly Agendy se nedokážu zdržet povzdechnutí: Držíme v ruce majstrštyky svého druhu, výstavní kousky co do obsahu, grafické úpravy, tisku, vazby. Církev zatlačená do „svátostného prostoru“,³⁴ stlačená za hradby a i za těmi hradbami ve svém působení napořád omezovaná, činí to, co musí činit, aby byla církví: čte Písma, modlí se, zpívá, slaví svátosti. Jakkoli jí k „bene esse“ chybělo to či ono, v elementárním „esse“ to je skutečná „ecclesia“! Řeknu-li, že ČCE požívala doma i v cizině, mezi křesťany i mezi nekřesťany respektu jako žádná jiná církev v ČSSR, pak mně nejde o sebechválu, nýbrž o parenezi a doxologii. Vděční Pánu Bohu mějme před očima příklad farářů a farářek, kteří – kromě toho, že opravovali kostely a fary, pěstovali meruňky a chovali včeličky, poslouchali Hlas Ameriky a rozvažovali svůj podpis pod tu či onu petici – také a především studovali Písma a zvěstovali slovo Boží. Jim vděčíme za to, že ČCE mohla na přelomu let 1989 a 1990 vykročit zpoza právě bouraných zdí na fórum veřejnosti jako standardní evangelická církev.

2. 1989–2014: O tom, co bylo nedávno, co právě teď je

Nehemjášovské nové budování pod taktovkou nefakultních praktiků

Vstoupili jsme do budoucí České republiky připraveni, nebo nepřipraveni? Strategie být vždy připraven na výstup z katakomb dostala za pravdu. Listopadový XXVI. synod působí jako historické předznamenání: zřejmě proto,

³³ ŠTĚPÁN ŠOLTÉSZ, *Dějiny křesťanské církve*, Praha: Kalich, 1948, 2. vyd. – přehlédl a doplnil Amedeo Molnár – 1952, 3. vyd. – nově revidoval autor – 1971, 4. vyd. 1990.

³⁴ BARTHŮV termín proslul v českém prostředí neblaze, protože mu byla podsouvána defetistická strategie úniku od křesťanské společenské odpovědnosti. Nikdo z jeho kritiků si nedal práci nahlédnout do příslušného svazku *Církevní dogmatiky*. (KD I/2, s. 253, tam celé proložené: „Prostor subjektivní skutečnosti zjevení je svátostný prostor.“ Srov. KD I/2, s. 394)

že žádné jiné grémium nezasedalo v pátek v pozdních večerních hodinách, připadla ČCE výsada vůbec prvního institucionálního protestu proti masakru na Národní třídě. (Telegram synodu předsedovi vlády ČSSR Ladislavu Adamcovi je datován 17. 11. ve 20.30 hod.) Na jeho pokračujícím lednovém zasedání v prvních týdnech svobody jsme se dokázali nejen smířit, ale už též rozhádat. Z všera nepohodlných bezsouhlasníků a chartistů byli rázem hrdinové víry. Manifestovanou jednotu církve však vzápětí rozdělil spor o *Hromádku* (JOSEFA HROMÁDKU, 1936, 1987–1990 synodního seniora a 1989–1990 jednoho z místopředsedů vlády národního porozumění ČSFR), za nímž se rozdoutnával spor o *Hromádky* (+ JOSEFA LUKLA HROMÁDKU, někdejšího prezidenta KMK, z níž církev právě takřka jednomyslně vystoupila). Pak už se naplno rozběhlo i v církvi to, co probíhalo v celé společnosti a v nejudné širší rodině: Poté, co jsme se objali a všechno si odpustili, nastoupil každý svou vlastní cestu. Nad konvergentními trendy stále víc převažovaly trendy divergentní. Minulá čtyři desetiletí dostala v retrospektivě punc výjimečné doby, kdy si církev dopřávala luxus přemýšlení a debatování, zatímco normální doby si vyžadují činy.

2.1. Církev

Čtyři základní knihy církve mezitím opět stihly zestarat.

(1) ČEP vychází po roce 1990 v nových a nových vydáních, katolických i evangelických, k dostání v každém trochu lepším knihkupectví. Překladatelské komise provedly první revizi svého překladu v letech 1980–1984 (1. revidované vydání 1985), další koncem devadesátých let (tiskem 2001), poslední úpravy byly provedeny v roce 2010 (tiskem až 2013; tento text má být nadále tištěn jako definitivní text ČEPu).³⁵ Ale, přichází první veliké ALE. Jestliže jsme podvakrát byli první: 1579–1593 s Šestidílkou, 1979 s ČEPem, potřetí, potřetí nám podobné prvenství dopřáno nebylo. Překlad Bible pro nové století, ano pro nové

³⁵ V Memorandu s datem 6. 7. 2011, které podepsali všichni tehdy žijící překladatelé ČEPu, starozákonní i novozákonní, se píše: „Poslední platnou verzí je text po zanesení posledních úprav učiněných do konce roku 2010, který je v současné době vysázen, ale nebyl ještě vytištěn.“ Za tuto informaci vděčím iniciátoru celého překladu, svému prvnímu šéfu ThDr. ZDEŇKU SOUŠKOVÍ (1925), jemuž jsem připsal tuto studii. Rád vzpomínám na rozhovor, který jsme spolu vedli v červenci 2013 na zahrádce jeho domku v Pelhřimově.

tisíciletí, *Bible 21 (Bible. Překlad 21. století, B21)* z roku 2009 už nevyjde z dílny českých evangeliků a jejich fakulty. Je dílem ex-charismatických laiků a nedojde církevního schválení ani v evangelické ani v katolické církvi.

(2) K EZ opět přibudou nové dodatky, tentokrát v samostatné knižní podobě *Evangelický zpěvník. Dodatek* (2000), s číslováním písní od č. 601 do č. 703. Ručně opisované a všelijak cyklostylované mládežnické zpěvníčky nahradí celocírkevní mládežnický zpěvník *Svíta. Křesťanské písničky (nejen) pro mládež* (1992, 3. vyd. 2002), který v některých sborech avansuje do ranku kostelního zpěvníku. Od roku 2004 pracuje Zpěvníková komise (vede ji hudebník MILOSLAV ESTERLE, 1957) na třetím *evangelickém zpěvníku*, který má vyjít v jubilejním roce ČCE 2018. Jeho vzorem tentokrát nebude zpěvník německý či anglický, nýbrž zpěvník švýcarský; konfesijně řečeno nikoli anglikánský, revivalistický či luteránský, nýbrž reformovaný, což – pro mnohé paradoxně – ještě více otevře možnosti pevných („katolických“) bohoslužebných forem.

(3) Ze „starých zpěvníků“ se v devadesátých letech nezpívalo snad v žádném sboru ČCE. Z Kralické bible se tu a tam ojedinele četlo a snad i čte. „Nová agenda“ se prosazovala ve sborech jen pozvolna a není málo sborů, kde se neprosadila nikdy. Autoři třetí *evangelické agendy*, kteří pracují pod vedením už ne šéfa katedry praktické teologie, nýbrž šéfky Poradního odboru liturgického SR, jíž je valašská farářka RADKA VČELNÁ (1976), uveřejňují výsledky své práce průběžně v on-line verzi a pro rok 2018 slibují ne velkou knihu s mnoha barevnými záložkami, nýbrž elektronické formuláře k případnému stahování a vlastním kombinacím. Tento typ práce ovšem vyžaduje gramotnost nejen počítačovou, nýbrž i liturgickou.

(4) Práce na katechismu či katechismech se neujali noví synodní senioři, nýbrž brněnský farář JIŘÍ GRUBER (1952). Vydal nejprve sešity konfirmačního katechismu *Otázky a odpovědi* (2004),³⁶ záhy na to orientační příručku pro zájemce o život v ČCE *Pojď a přesvědč se* (2007).³⁷ Tyto „kapitoly o víře pro nevěřící“, „silně autorské a přitom nezanedbatelně kolektivní“,³⁸ úspěšně nahradily dosavadní hromádkovské *Zásady ČCE*. Nedávno se k nim přiřadila „pomůcka pro vyučování dětí a jejich případnou konfirmaci“ *Dvakrát měš, jed-*

³⁶ JIŘÍ GRUBER, *Evangelický katechismus pro mládež i dospělé, skupiny i jednotlivce*. Sešit A: Pracovní listy; sešit B: Základy křesťanské víry; sešit C: Shrnutí, Praha: Kalich, 2004.

³⁷ JIŘÍ GRUBER, *Pojď a přesvědč se. Co může evangelická církev nabídnout těm, kteří ji znají i neznají*, Knižnice studijních textů ČCE, 2. svazek, Praha 2007, s. 63. 2. oprav. vyd. Praha: Kalich, 2009.

³⁸ Tak text výstižně charakterizuje MILOŠ REJCHRT v předmluvě, tamtéž, s. 3.

nou věř (2012)³⁹, mezi jejímiž autory najdeme dvě jména příslušníků mladší farářské generace: DAVID BALCAR (1973) a PETR GALLUS (1979). Po nějakém magisteriálním vyjádření evangelické víry mladší a nejmladší mezi námi ani netouží, nemluvě o tom, jak to kdysi formuloval MILAN BALABÁN, že už nemáme žádného Hromádku.⁴⁰

2.1.1. Luteráni – reformovaní

Více než půlstoletí po sjednocení církve se na české církevní scéně objevují – pro mnohé nečekaně – jak konfesionalističtí luteráni, tak konfesionalističní reformovaní; v obou případech v (neo)konzervativním vydání, nikoli bez spodního antiliberalního protestu.

Malá skupinka *kalvinistů* – trojice severočeských farářů TOMÁŠ PAVEKA (1979), JAN KUPKA (1977) a FILIP SUSA (1972) – neměla důvod k vyčlenění z ČCE, vnímané stále jako církev reformovaného typu. Jsou přesvědčeni, že normativní pravda je obsažena v KALVÍNOVĚ *Instituci* (tedy nikoli např. v BARTHOVĚ *Církevní dogmatice*). Nový překlad *Heidelberského katechismu*⁴¹ však nepřipravili oni, nýbrž kazatel Církve bratrské a učitel NZ na ETS PETER CIMALA (1976). O tom, že by si v našich řadách ještě někdy někdo – po B. Jířím Strejcovi a po faráři Františku Šebestovi a po Dobiášově překladu KALVÍNOVY malé, první *Instituce*⁴² – troufl na překlad jeho velké, poslední *Instituce*, se neodvažujeme ani snít.

Několik českých *luteránů* – navzdory nakonec uskutečněnému vstupu ČCE do Světového luterského svazu v roce 2004 – ČCE opustilo (RNDr. JAROMÍR NEUMANN, 1950), jiní do ní ani nevstoupili (TOMÁŠ MATOUŠ ŽIVNÝ, 1987). Pražský seniorát by jistě uživil jeden sbor ČCE s luterským kostelem, s luterskou liturgií a spiritualitou, kde by oltář, svíčky, klečení, hostie,

³⁹ DAVID BALCAR, PETR GALLUS, ZDENĚK ŠORM, *Dvakrát měř, jednou věř. Průvodce světem víry pro náctileté*. Pracovní sešity pro katechezi, kroužkový pořadač, volné listy, Praha: ČCE, 2012.

⁴⁰ MILAN BALABÁN, Už nemáme žádného Hromádku, takže..., *Kostnické jiskry* 34/2002, s. 1–2.

⁴¹ *Heidelberský katechismus. Křesťanské učení*, přel. Peter Cimala, Praha: Návrat domů, 2013.

⁴² JAN CALVIN, *Instituce. Učení křesťanského náboženství*. Přeložil, úvodem a poznámkami opatřil F. M. Dobiáš, Praha: KEBF, 1951.

komže atd. byly samozřejmostí. Jestliže se čeští luteráni napojili na pražské slovenské luterány a na americkou misi v Čechách a usadili se – pravda, v řádu sta metrů od sídla fakulty – u sv. Michala v Jirchářích jako již tradičního centra pražského luteránství, je zřejmé, že nešlo a nejde především o zpívané antifony nebo znamení kříže při áronovském požehnání. *Lutherova společnost*, založená roku 2004 jako dobrovolné zájmové sdružení s cílem „šiffit a rozvíjet duchovní odkaz Dr. Martina Luthera“, rozvinula přednáškovou a publikační činnost. Neorientuje se přitom na Lutherově vlasti ani na zemích s nejsilnějším luterstvím jako Skandinávie, nýbrž na USA; theologicky řečeno, ne na mladém, nýbrž na starém Lutherovi, politicky řečeno, ne na Lutherovi zleva, nýbrž na Lutherovi zprava. Když se chystalo nové české znění *Knihy svornosti*, dala ČCE k dispozici své intelektuální síly.⁴³ Když pak roku 2006 tento základní korpus reformačních konfesijních knih vyšel,⁴⁴ nevzala to většina našich sborů ani na vědomí.

2.1.2. Vysokocírkevníci – nízkocírkevníci

Sociolog náboženství si nemůže nevšimnout, že v nabídce českého církevního supermarketu dlouho zelo jedno oddělení prázdnotou. Co dát do regálů evangelická *high church*? Zdálo by se, že na ni bude aspirovat Církev československá, zejména po svém přejmenování (či spíše do-jmenování) na církev husitskou (kterýžto název nakonec převáží, členové CČSH už nejsou „čechoslováci“, nýbrž „husiti“), ale principiálně i fakticky chápe ČSCH sebe sama jako staro- či česko-katolickou církev. Prázdňé místo evangelické vysokocírkevnosti se jala od listopadu 2002 zaplňovat „*Coena* – Evangelická liturgická iniciativa“, občanské sdružení definované jako „otevřená iniciativa členů ČCE a sympatizantů, kteří usilují o prohloubení (JŠ: ve skutečnosti spíše obnovu) duchovního, liturgického a svátostného života v evangelické církvi“. Zapojili se do ní faráři a faráčky spíš postmoderní než

⁴³ MARTIN WERNISCH přeložil Formuli svornosti, napsal uvedení k jednotlivým symbolickým knihám a provedl jejich odbornou revizi, farář ČCE – tehdy ještě student! – ONDŘEJ MACEK z větší části přeložil oba Lutherovy katechismy.

⁴⁴ *Knihy svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese. Nové české znění podle standardní německo-latinské edice, s přihlédnutím k dosavadním převodům*, Praha: Kalich, 2006.

tradiční orientace a učinili tak individualisticky, bez ohledu na mínění svých sborů. Ať už se jedná o adiaforní prkotiny, jako bylo zavádění barevných talárů nebo nošení kněžských kolárek, nebo otázky zcela základní, jako byl návrh faráře MARKA LUKÁŠKA (1965) na obnovu apoštolské posloupnosti ordinované služby, přednesený na konventu Poděbradského seniorátu 2. 11. 2013, odtrženost od většinové mentality bije do očí. Coenisty mezi sebou tolerujeme, ale ve velké většině nejsme ochotni jim naslouchat, natož pak se od nich něčemu učit.

Staronová je česká evangelická *low church*. Vyskytuje se jak ve variantě probuzenecké (křesťanské sdílení ve „skupinkách“), tak ve variantě sekularistické („*Nová orientace*“). Retreaty Akademické YMCA a jí v květnu 1991 navržená platforma Křesťanská revue ovšem oslovuje spíše než pamětníky. Budoucnost bude zřejmě patřit nízkoprahovým farářům typu MIKULÁŠE VYMĚTALA (1971).

2.1.3. Liberálové a pietisté

Celkově ČCE sama sebe chápe a je domácí ekumenou vnímána jako církev s převahou prvků liberálních. V osobě synodního seniora PAVLA SMETANY (1937) se do jejího čela poprvé v její historii dostal farář probuzenecké orientace. Vzhledem k tomu, že za mozek theologického liberalismu je (právem?) považována pražská fakulta a za jeho šířitele z fakulty vzešlí či fakultou prošlí faráři, bylo přirozené, že se „pietisté“ pokusili vytvořit k ní protiváhu v podobě neuniversitního evangelického theologického učiliště, evangelický „seminář“. Vedle ETF tak poskytovala v letech 1992–2006 alternativní theologické vzdělání *Biblická a misijní škola* (BMS), v roce 1996 transformovaná do vošky *Evangelická akademie – Vyšší odborná škola biblická* (EA VPŠB), pro své sídlo v Hradci Králové nazývaná „Hradecká škola“. Mohla se uživit především proto, protože ČCE omezila, ale nezrušila institut svých kazatelů a kazatelek bez akademické theologické kvalifikace a její absolventi (absolventky?) se i v podmínkách standardní demokracie nadále mohli ucházet o ordinaci a následně sloužit na sborech jako jáhni nebo jako ordinovaní presbyteři. Představovali typ prakticky orientovaných farářů, kteří ve své církevní práci ani ve svém osobním životě nebudou

inklinovat k liberálním postojům. Protože Hradecká škola shromažďovala i zájemce z dalších protestantských církví, plnila roli alternativní pietisticko-evangelikální ekumeny.

2.1.4. Charismatici a klasici

Letniční vlna, která vtrhla do českých církví v osmdesátých letech jako velká voda a protekla nejedním sborem ČCE (pražská „přístavní“ čtvrť Holešovice se na několik let stala eklesiologickým termínem pro letniční evangelictví v rámci ČCE), v letech 89–90 kulminovala – a začala pozvolna opadat. Různá „křesťanská společenství“ a „vody života“ za poměrů náboženské svobody nepotřebovaly deštník státem uznané církve, ba ani kamenné kostely a fary a nastoupily cestu samostatné existence. Snad se nemýlím, když řeknu, že většina evangelických farářů a farářek si oddechla. Nekonečné theologické rozhovory (jako thema probandum posloužila, pokolikáté již, theologie křtu: Co je to křest duchem a jak se dívat na praxi překřtívání) byly hovory s hluchými. V případě letniční krize sesterské Jednoty bratrské osvědčila ČCE jednu ze svých už známých předností: výrazný a silný integrační potenciál. V roce 2000 přijala bez zjištěného zvažování případných zisků či ztrát ne-charismatické, tj. tradiční sbory obnovené Jednoty za své jako Ochránovský seniorát ČCE. Předchozí unijní debaty mezi oběma církvemi se vždy zasekly na otázce biskupského úřadu. V situaci akutní nouze proběhlo sjednocení podle vzporu připojení DDR k BRD.

2.1.5. Farářská církev – laická církev

ČCE, nejednou bližší poreformačním denominacím než klasickým evangelickým církvím, je v jednom ohledu výrazně blíže luterským, reformovaným a unionovaným církvím než církvím vyznavačským, svobodným: ve vysokém hodnocení universitního theologického vzdělání. Faráři jsou studováni theologové, farářky jsou studované theologky. Příznačně jsme nikdy nesvlékli farářské taláry. Jsme-li farářskou církví, pak proto, že si nedokážeme představit nestudované správce sborů.

Názory se nerozcházejí v otázce, zda theologické vzdělání, nýbrž jaké theologické vzdělání má theologická fakulta poskytovat. Po generace nikdo

nezpochybňoval, že zejména dobré školení biblické. Odpustím si špičku na adresu tradičně dominující filologicko-historické orientace Husovy a Komenského fakulty a povzdech nad jejím upozadováním orientace filosofické. Evangelický farář byl prostě ten, kdo se vyzná v Bibli a kdo umí biblicky fundovaně kázat. Když jsem se v roce 1985 ucházel o svůj budoucí sbor, zajímala se příslušná staršovstva nejprve o to, jak jsem na fakultě studoval a zda budu dobře kázat. Obávám se, že dnešní staršovstva zajímá na prvním místě to, jak se jejich budoucí farář/farářka vyzná v dnešním složitém světě. Ze specialisty na aktuální porozumění Bibli, který své farníky vede, se stal pomocník v životě, který své farníky doprovází. O tom, že vůdčí disciplínou bude praktická theologie, si zaprorokoval už v roce 1970 J. B. SOUČEK.⁴⁵ Nesmírné přitažlivosti psychologie či sociologie vzdoruje katedra praktické theologie setrvalou nechtí vůči oběma vědním disciplínám. Změnit kurz by znamenalo opustit kontinentálně-německou zažitou podobu theologického kurikula a nahradit ho jeho podobou anglosaskou. Po mém soudu k takové generální reformě dříve nebo později stejně dojde.

2.2. Církev a církve

Církev v pokřesťanském Česku – stejně jako církev kdekoli jinde na světě – bude buď ekumenická, a to jak směrem napravo ke katolickým církvím, tak směrem nalevo k evangelikálním církvím, nebo nebude žádná.

2.2.1. ČCE a katolíci

Česko – a teď dává dobrý smysl říci: Čechy, Morava a Slezsko – je katolickou zemí. Přesněji, jsme katolická země s evangelickou menšinou. Vzali jsme to na vědomí? Když jsem v roce 1996 uveřejnil v *Teologické reflexi* článek *Za co bych rád jako český evangelík poprosil českého katolíka o od-*

⁴⁵ JOSEF B. SOUČEK, Smysl a poslání theologie, in: JOSEF SMOLÍK (ed.), *Studium theologie na Komenského fakultě*, Praha 1970, s. 8: „Zdá se, že [...] praktická theologie se dnes stává ústřední nebo aspoň nejzřejmější iniciativní theologickou disciplínou. Vystřídá snad v tomto vedoucím postavení exegetickou theologii, která do velké míry určovala theologické dění v poválečném dvacetiletí, stejně jako ještě dřívější význam systematické theologie, která byla centrem zájmu a podnětů v meziválečném období a v krisi druhé světové války.“

puštění,⁴⁶ myslel jsem si, že vyprovokuji ČCE k dějinné sebereflexi. Moje výchozí stanovisko bylo prosté: Tak jako na rozpadu partnerského svazku není nikdy vinna jen jedna strana, není na církevním rozkolu žádná církev bez viny. V odpověď na slova papeže Jana Pavla II., v nichž se omlouval českému národu za to, co vytrpěl od katolické církve, jsem mezi řádky navrhoval, abychom se i my, čeští evangelíci, omluvili českým katolíkům za to, co jsme my provedli jim. Odpověděl jeden jediný hlas: hradecký farář PAVEL OTTER (1948), mj. doktor naší katedry, se v církevním tisku dotázal, zda nějaké evangelické grémium hodlá reagovat. Nikdo další se neozval. Zarputile trvám na tom, co jsem napsal před osmnácti lety:

Skončila doba, kdy český evangelík volal tento ‚husitský‘ či ‚bratrský‘ národ po prapor s Biblí a kalichem. Skončila doba proselytismu v Čechách. Protestantsko-katolický spor o českou duši nemá pozemského vítěze. Neskončil však společný úkol českého katolíka a českého evangelíka zvat českého člověka, naše bližní žijící v České republice, k víře v jednoho Krista.⁴⁷

Dobře, obecně formulované omluvy jsou věcí vysoké církevní politiky a diplomacie. Položím tedy pár věcných otázek zdola, z terénu fakultního a sborového.

Například zůstáváme dlužni jak členstvu svých církví, tak naší necírkevní veřejnosti ekumenicky pojaté *Dějiny církve v Česku*. Můžeme po historických theologích chtít, aby po německém vzoru psal o katolické církvi evangelický církevní historik a o evangelických církvích katolický církevní historik? Nebo, co hodláme dál dělat se dvěma či třemi theologickými fakultami University Karlovy, z nichž každá vykazuje počet učitelů a studentů theologie, který by na jiných fakultách vydal na jednu větší katedru? Najdeme odvahu spojit se do jedné universitní theologické fakulty, kde by konfesijně nevázané katedry spravoval profesor jedné konfese s kompetencemi pro studenty všech konfesí? Nebo snad existuje nějaká katolická či evangelická starozákonní, popř. novozákonní theologie?

⁴⁶ JAN ŠTEFAN, Za co bych rád jako český evangelík poprosil českého katolíka o odpuštění, *TR* 1996/2, s. 122–135.

⁴⁷ Tamtéž.

Po Listopadu jsem byl na několika farářských instalacích, které proběhly bez přítomnosti místního katolického parocha loci. Prý byl pozván a omluvil se svou nedělní zaneprázdněností. Z pohřbu katolického kolegy se zase omluvím já.

2.2.2. ČCE a evangelikálové

Na evangelické denominace jsme si zvykali už jako bohoslovci. Několik generací budoucích farářů a farářek ČCE se potkávalo s budoucími kazateli metodistů, baptistů, adventistů i Jednoty a Církve bratrské jak na fakultě, tak v Jirchářích. Stáli jsme vedle sebe, zřídka proti sobě. Případné přestupy z církve do církve souvisely spíš s obtížemi života, než s problémy věrouky či mravouky. Když v devadesátých letech začali nacházet – často po letničních zkušenostech – mladí konvertité domov v Církvi bratrské a na ETS – uvedu dvě jména: PAVEL HOŠEK (1973) a ROBERT HART (1972) – nerozuměli jsme tomu. Proč nepřijdou k nám, když už ne žít do „naší“ církve, tak proč ne alespoň studovat na „naší“ fakultu? Risknu zkusmou odpověď: Většinové české evangelictví jim bylo na jedné straně příliš staromilsky „českobratrské“, na druhé straně příliš současně neurčité, rozplízlé, rozmlžené. Poměrně nový fenomén post-konzervativního evangelikalismu⁴⁸ představuje, nerad bych se mýlil, blýskání na časy možného budoucího sblížení.

2.2. Církev a svět

2.2.1. Církev a vzdělání

Důraz na vzdělání a vzdělanost je vlastní protestantismu jako takovému, od počátku, vždy a všude. Evangelický křesťan ví, že před Bohem stojí nezastupitelně sám, a proto musí dobře vědět, co to je být křesťanem. Drasticky tuto skutečnost exemplifikoval MARTIN LUTHER v *prvním kázání na neděli Invo-cavit*, proneseném ve Wittenbergu 9. 3. 1522, na situaci člověka in articulo

⁴⁸ O novém obrazu evangelikalismu informuje ROGER E. OLSON, *Evangelikálové. Příběh evangelikální teologie*, Praha: Návrat domů, 2013 (americký originál *The Westminster Handbook to Evangelical Theology*, 2007).

mortis.⁴⁹ Jako křesťan/křesťanka musím umět naslouchat kázání, modlit se, číst Bibli, zpívat písně. V českém evangelictví nabyt tento důraz ještě více na síle.⁵⁰ Menšině vystavené omezením a zákazům ze strany nejprve katolické, pak komunistické státní ideologie nezbylo než převyšovat své okolí vzdělaností. Církevní tajemníci se dávali slyšet: Nač si, vy faráři, pořád stěžujete, všechny vaše děti vystudovali vysokou školu... A fakultu jsme mohli všem německým církevním radům ukazovat jako rodinné stříbro církve.⁵¹

2.2.1.1. Církev a „její“ theologická fakulta

(a) Odcírkevnění theologů

Na fakultu přišli – příznačně na dvě katedry z hlediska theologie pomocných věd, filosofii a religionistiku – učitelé bez vazby na ČCE a bez závaznosti vůči svým církvím: katolíci LENKA KARFÍKOVÁ (1963) a JAN KRANÁT (1968) a excharismatictí členové Církve bratrské PAVEL HOŠEK a ZDENĚK VOJTÍŠEK (1963). Noví fakultní učitelé z prostředí disentu byli evangelíci, do fakultních poslucháren však přinesli ducha akademické YMCA, SČEDu a bytových seminářů. JAKUB TROJAN (1927), LADISLAV HEJDÁNEK (1927) a MILAN BALABÁN (1929) přednášeli, diskutovali i publikovali přes hranice svých oborů. Vyjadřovali se k Bibli, k dějinám, k současnosti. Zaujali mnohé, následovníky nezískali. Křesťanská revue se nevrátila ke své prvorepublikánské funkci orgánu filosoficky, kulturně i politicky otevřeného protestantismu. Fakultní kavárna Marathon se nestala theologickým kolbištěm, kde by na sebe povykovali stoupenci angažované a fachidiotské theologie, o soubojích mrázkovců s roskovcovci, wernischovců s moréeovci nebo štefanovců s mackovci nemluvě.

⁴⁹ Proslulý začátek tohoto kázání text lze číst česky hned ve dvou překladech in: BERNHARD LOHSE, *Epochy dějin dogmatu*, přel. Jan Štefan a kol., Jihlava: Mlýn, 1994, s. 161n.

⁵⁰ Stačí si prolistovat komentovanou antologii dokumentů k dějinám výchovy v Jednotě od AMEDEO MOLNÁRA (1923–1990) *Česko-bratrská výchova před Komenským* (1956). Její vydání ve Státním pedagogickém nakladatelství zaštili hned tři profesori humanitních oborů: pedagog akademik Otakar Chlup, filosof Jan Patočka a historik Josef Polišenský!

⁵¹ Ještě sociolog historik a náboženství hodnotí ETF jako prestižní fakultu: ZDENĚK R. NEŠPOR, *Přiliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha: Kalich, 2010, s. 116.

První generace polistopadových absolventů ETF UK programově odmítla cokoli, co by jen vzdáleně budilo podezření „úteků do angažovanosti“. Jen žádnou esejistiku, žádnou mediální popularizaci, žádné novinové polemiky, žádné veřejné disputace. Myslitele vytlačil badatel. Novozákoník JOSEF B. SOUČEK napsal: „To, co je na theologovi ‚vidět‘, je [...] vždy filosof“⁵² – ano, filosof, nikoli filolog nebo historik. Nejmladší badatelé se vrhli takřka bezvýhradně na katedry biblistiky a dějin, aby se tam soustředili na detailní práci filologickou nebo historickou. Vše, co by jen vzdáleně zavánělo ideologickými koncepcemi, v to počítaje i koncepci theologickou, jim bylo a je od zlého.

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1768–1834) v *Krátkém vylíčení theologického studia* (2. vydání 1830) definoval theologa jako toho, kdo v sobě rovnou měrou spojuje „církevní zájem a vědeckého ducha“.⁵³ Americký katolický theolog DAVID TRACY (1939) rozlišuje ve své knize *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism* (1987) trojí publikum theologie: universitu, církev a společnost.⁵⁴ Americký luterský theolog ROBERT W. JENSON (1930) ve své *Systematic Theology* (I, 1997) dělí theologii na historickou (biblická a historická theologie) a normativní (systematická a praktická theologie)⁵⁵ a tvrdí, že obě mají za předmět

⁵² JOSEF B. SOUČEK, *Theologie a filosofie*, 1944, in: *Slovo-člověk-svět*. Osm statí z díla novozákoníka fakulty Komenského vybral a k tisku připravil Luděk Brož, Praha: Kalich, 1982, s. 96–120, 112.

⁵³ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Zweite umgearbeitete Auflage* (1830), § 12, KGA I/6, vyd. D. Schmid, Berlin / New York: de Gruyter, 1998, s. 317–446, 330, 26–27. V prvním vydání (1811) čteme (tamtéž, s. 243–315, 251, 1–2) místo „církevní zájem“ „náboženský zájem“.

⁵⁴ Podle referátu, který podává OTTO HERMANN PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erwartung*, Bd. 1/1, Ostfildern: Mathias-Grünewald-Verlag, 2008, s. 289–291. TRACY ovšem rozlišuje tři základní theologické disciplíny: theologii fundamentální (universita), systematickou (církev) a praktickou (společnost); každá z nich má pracovat jak historicky, tak konstruktivně (systematicky).

⁵⁵ ROBERT W. JENSON, *Systematic Theology* I, New York: Oxford University Press, 1997, s. 21n. „The distinction of historical from normative theology has been an equivocal blessing. Historical study, including historical study of the Bible, remains theological only as it indeed asks, Wherein was past churchly discourse *the gospel*? Pursued as distinct from normative theology, historical-theological studies are tempted to forget that this is their defining question. When they fall to this temptation yet remain within the theological curriculum,

zkoumání evangelium – jedna evangelium v minulosti, druhá evangelium v přítomnosti.⁵⁶

Komunitou mých mladších kolegů není universita a církev, nýbrž jen a jen universita. Na vně-theologické komunikaci s judaisty, religionisty nebo historiky z FF UK jim záleží neskonale víc než na vnitro-theologické komunikaci s kolegy z ETF, na komunikaci s theologicky zainteresovanými faráři a laiky z ČCE jim zřejmě nezáleží vůbec. Zvítězil „model Segert“, který kdysi z „barthiánské“ bohoslovecké fakulty jako „semitolog“ odešel (byl vyhnán?) do Orientalistického ústavu ČSAV, nad „modelem Molnár“, který se naopak jako „theolog“ vrátil z pracoviště Akademie na Komenského fakultu, odkud ho předtím vyexpedoval Hromádka akademikům Nejedlému a Mukařovskému. (Segert ovšem, pokud vím, církvi i nadále sloužil.)

Položím drzou otázku. Kolik theologie obsahují biblické studie „našich“ biblistů JANA DUŠKA (1978) či JANA RÜCKLA (1975)? Jak se liší historické práce „našich“ historiků OTY HALAMY (1974), JIŘÍHO JUSTA (1973) nebo DUŠANA COUFALA (1978) od historických prací „těch druhých“, např. PAVLA SOUKUPA (1976) nebo PETRA KITZLERA (1979)? Čím specificky křesťanským, neřku-li evangelickým, se vyznačují příspěvky k nejnovějším dějinám od PIETRA MORÉE (1964) nebo ONDŘEJE MATĚJKY (1978)?

Co mě trápí a rozčiluje?

Tak například, na vypátrání frekvence a výše trapných finančních odměn, které obdržel J. L. HROMÁDKA od komunistické vrchnosti za své státotvorné postoje, vylývali historici nemálo badatelského času a energie. Proč se raději někdo nepokusil z odstupe více než půl století zvážít skutečnost, že v Hromádkově děkovném proslovu za udělenou mezinárodní Leninovu cenu „Za upevnění míru mezi národy“ zaznělo 23. září 1958 ve Sverdlovově sále moskevského Kremlu veřejné přiznání mírového pracovníka k evangelické víře, k české reformaci, ke křesťanskému bohosloví?⁵⁷

they – including historical study of the Bible! – become superfluous at best.“

⁵⁶ Tamtéž.

⁵⁷ JOSEF LUKL HROMÁDKA, O svobodu a důstojnost člověka, *Křesťanská revue* XXV (1958), č. 8., s. 225–227. Sám Hromádka se ptal (tamtéž, s. 226): „Může v tom být spatřován rozpor a mohou se vyskytovat lidé, kteří se pozastaví nad tímto faktem v nepochopení a v údivu. Jak

Když loni pořádal Filosofický ústav AV symposium o křesťansko-marxistickém dialogu, pozval rovněž čtyři evangelické theology; celkový poměr filosofů vůči (evangelickým) theologům byl 18:4. Dva z theologů, OTAKAR A. FUNDA (1943) A JAN ČERNÝ (1969), nemluvili k theologii, kterou se už nezabývají. JAROSLAV VOKOUN (1956) s příspěvkem *Epilog dialogu* a PETR GALLUS s příspěvkem *Jak mluvit o Bohu v sekulární době podle Wolfharta Pannenberg* sotva došli sluchu u filosofů, kteří považovali dialog za mrtvou věc – ne proto, že by mezi nimi nebyli (neo)marxisté, nýbrž proto, že si hledají jiné partnery než křesťany. Když o křesťansko-marxistickém dialogu referoval v sedmdesátých letech v knihách *Church in a Marxist Society. A Czechoslovak view* (1970), *Christus oder Prometheus? Die Kernfrage des christlich-marxistisches Dialogs und die Christologie* (1972) a *Marx begegnen. Was Christen und Marxisten eint und trennt* (1975, 2. vyd. 1977) JAN MILÍČ LOCHMAN, hodnotil ho jako hvězdnou hodinu pražské theologie!

Na loňské konferenci věnované připomínce čtyřsetletého výročí posledního předbělohorského tisku Bible kralické *Amica Sponsa Mater. Bible v čase reformace* (18. 10. 2013) byl poměr theologů vůči ne-theologům 12:2. Za „theologické historiky“ promluvili: DUŠAN COUFAL na téma *Glosovaný výklad Žalmů Konráda ze Soltau a počátky české reformace* a JIŘÍ JUST na téma *Bibli svatá 1613 – poslední realizované předbělohorské vydání Bible kralické ve světle nových zpráv*. Nahlédneme-li proti tomu do jubilejních historických sborníků, jako jsou *Husův sborník* (1966)⁵⁸ z fakultního symposia v září 1965 nebo *Bratrský sborník* (1967) ze symposia z roku 1967,⁵⁹ najdeme v prvním sborníku mezi jinými také příspěvky o theologických předpokladech Husovy reformace, o jeho zájmu o hebrejštinu, o jeho vztahu k realismu a nominalismu, k Viklefovi, Lutherovi a Calvinovi a o jeho odvolání ke Kristu, ve druhém sborníku příspěvky o bratrské christologii, eklesiologii a sakramentologii, o Bratřích a Starém zákoně, o Zákoně Kristově v Jednotě, o theologii bratrských postil, ano o ideovém modelu první a druhé reformace.

je to možno, že křesťanský, česko-bratrský bohoslovec dostává Leninovu cenu míru? Není to nedorozumění z jedné nebo druhé strany?“

⁵⁸ RUDOLF ŘÍČAN, MICHAL FLEGL (eds.), *Husův sborník. Soubor prací k 550. výročí M. Jana Husa*, skriptum KEBF, Praha 1966.

⁵⁹ RUDOLF ŘÍČAN et al. (eds.), *Bratrský sborník. Soubor prací přednesených na symposiu konaném 26. a 27. září 1967 k pětistému výročí ustavení Jednoty bratrské*, skriptum KEBF, Praha 1967.

Biblická společnost vydala leták, v němž upozorňuje na připravovanou edici Kralické Šestidílky. Bohemisté se v něm rozplývají nad bohatostí a krásou jazyka Kralických, nad kulturností celé edice. Ani slovo o preciznosti či profi-lovanosti bratrské teologie!

Jaká biblistika, pro kterou je bible vším jiným než Biblií,⁶⁰ která nemfří k tomu zaslechnout z Bible slovo Boží? Jaké církevní dějiny, které nejsou dějinami výkladu Písma svatého, které nesměřují k tomu hledat v dějinách explikaci a aplikaci Bible? Stalo se snad samo slovo teologie neslušným slovem?

(b) Odfakultnění farářů

Hluboce zakořeněná nechuť dnešních farářských padesátníků a šedesátníků vůči fakultě pochází z dob jejich pražského studia ve dvacetiletí normalizace. Proč je tehdejší Komenského fakulta měřena jiným metrem než tehdejší Synodní rada, nevím. Dovedu pochopit jen to, že v okamžiku, kdy se ustavil církevní vikariát, zasadila výše jmenovaná farářská generace fakultě protiúder. Výtkou nepraktičnosti častují církve theologické fakulty snad všude na světě. Ale jsou žáci vždy lepší mistra? Např. liturgický seminář není součástí ani fakultního ani vikariátního kurikula. Jak konat evangelickou bohoslužbu se zřejmě naučí každý sám / každá sama.

(c) Necírkevní studenti

Všeobecně se ví, že na ETF studuje velké množství „necírkevních“ studentů a studentek. Tedy přesněji řečeno, studentů a studentek, kteří tam nepřišli studovat evangelickou teologii. Jistě, nejinak je tomu všude v protestantském světě. Kdyby ovšem bylo jasné, co je pravidlo a co je výjimka. Ať si na třicet nebo padesát církevních studentů připadá jeden dva necírkevní. Jenomže v Praze vypadá v letošním prvním ročníku denního studia (dálkové nemá v tomto ohledu smysl zohledňovat) poměr kandidátů církevní služby v ČCE vůči ostatním jedna ku čtyřiceti osmi! Jako fakultního učitele mne

⁶⁰ SROV. JAROSLAV VOKOUN, *Číst Bibli zase jako Bibli. Úvod do theologické interpretace Písma*, Praha: Česká biblická společnost, 2011.

ovšem dříve než ochota k práci v církvi, církevní příslušnost nebo praktikovaná křesťanská víra našich studentů zajímá jejich základní orientace v terénu církve a víry. A tu musím konstatovat, že tento terén dnes neláká, nepřitahuje, nedráždí k protestu – ani studenta či studentku theologie.

Necírkevní studenty zajímá na fakultě zejména etika a religionistika (takřka vůbec ne filosofie!). Tedy disciplíny, v nichž je nejen nejvíce světa a nejméně církve, ale kde může být i nejméně „náboženství“ – myslím teď náboženství v tillichovském smyslu slova, tj. bytostné zasaženosti, hlubinného osobního zaujetí.

2.2.1.2. Církev a její školy

Evangelické církevní školství se ve svobodných podmínkách rozeběhlo směrem alternativně nízkoprahové nabídky. Máme nevím kolik evangelických akademií, ale v hlavním městě jednu jedinou církevní základní školu a v celé republice ani jedno jediné osmileté církevní gymnázium (ne prestižní, prosím, ale proč ne elitní). V národě Komenského by jeden čekal navazující církevní školství jako oficínu humanity, jako dílnu lidskosti, pěkně od jeslí do maturity! V charitě a diakonii budou jiní lepší, už proto, že mají víc lidí, víc budov, víc peněz, zato v klasickém školství bychom mohli být jedničkou!

2.2.2. Církev a kultura

Literární historik JAN BLAHOŠLAV ČAPEK (1903–1982) připsal vinu za nepatrný příspěvek českých evangelíků české kultuře na účet údajně misomusického barthianismu. Nevím, kdy to řekl či napsal, vzpomínám si jen na to, jak na tuto námitku reagoval AMEDEO MOLNÁR protinámitkou, jaká že významná evangelická kulturní tvorba tu byla před barthiány. Ostatně už J. L. HROMÁDKA soudil v tomto ohledu zcela realisticky: „Vliv českého evangelictví tolerančního a potolerančního na český život byl [...] malý, skoro můžeme říci nepatrný. Česká kultura novodobá byla tvořena bez naší znatelné spolupráce.“ „Nelze si nedoznat, že my, čeští evangelíci, jsme svým duchovním obsahem a charakterem cizinci ve svém národě. A naše cizost je

tím nápadnější, čím plněji chceme vyjádřit a uplatnit svou podstatu svého náboženského poslání.“⁶¹

Nemělo by příliš smysl stopovat stopy evangelictví v dílech evangelíků-komunistů (či exkomunistů), jako byli např. básník VILÉM ZÁVADA (1905–1982) nebo hudební skladatel SVATOPLUK HAVELKA (1925–2009). Ve vysoké literatuře najdeme – poměrně překvapivě – hned dva významné a známé ex-komunistické spisovatele, kteří byli v dětství evangelicky pokřtěni a z gymnaziálního věku si odnesli až do období Charty krátkou osobní zkušenost z pražského evangelického prostředí. Svou evangelickou epizodu vzpomněli ve svých pamětech jak PAVEL KOHOUT (1928),⁶² tak IVAN KLÍMA (1931).⁶³ Klíma svou evangelickou zkušenost zužitkoval v epizodě svého nejvýznamnějšího románu *Soudce z milosti* (1986, v ČSFR 1991).⁶⁴ V pozdějším románu *Poslední stupeň důvěrnosti* (1996) dokonce učinil evangelického faráře „hrdinou“ knihy. Pastora – typ kolísavý už předtím uvedl do české krásné literatury ALEXANDR KLIMENT (1929) v románě *Nuda v Čechách* (1978, v ČSFR 1990). Odhlédneme-li od – pro evangelickou teologii a spiritualitu klíčového – termínu „milost“ v Klímově chef d’oeuvre, pak nemůžeme než konstatovat, jak málo si oba evangeličtí mládežníci z ČCE odnesli: žádné kázání, žádnou Večeři Páně, jen úvahy a diskuse v dorostech mládeže. Nedivil bych se, kdyby v paměti neevangelických knihomolů utkvěl jako typ českého evangelíka mnohem víc „hromádkovský“ evangelický intelektuál Kostka z románu MILANA KUNDERY (1929) *Žert* (1967) – důstojný to protiklad velebného pána Melouna z kosteleckého románového cyklu římského katolíka JOSEFA ŠKVORECKÉHO (1924–2012).⁶⁵

⁶¹ JOSEF L. HROMÁDKA, Toleranční církve a český národ, in: *Od tolerance k dnešku* (viz pozn. 3), s. 40–54. Citáty s. 52 a 43; druhý citát takřka celý proloženě. V závěru knížky *Cesty českých evangelíků*, svůj soud poněkud zmírnil: „Jsme z části cizinci ve svém národě.“ (Praha 1934, s. 89.)

⁶² PAVEL KOHOUT, *To byl můj život. První díl 1928–1979*, Praha / Litomyšl: Paseka, 2005, s. 37–40 (*Evangelíkem*).

⁶³ IVAN KLÍMA, *Moje šílené století* (I), Praha: Academia, 2010, s. 17 a 98–107 (část kapitoly *O utopiích*).

⁶⁴ IVAN KLÍMA, *Soudce z milosti*, 1986, v ČSFR Praha: Rozmluvy, 1991, s. 138–153.

⁶⁵ Zlomový Škvoreckého román má v titulu katolicko-theologický pojem „zázrak“ (*Mirákl*, 1972, v ČSFR 1991). Své poslední dílo nechává Škvorecký vyznít do latinské výzvy pomodlit se Otčenáš, sama modlitba před usnutím už zůstane nedopovězena. – JOSEF ŠKVORECKÝ, *Obyčejné životy. Novela pro stálé čtenáře*, Spisy sv. 25, Praha: Ivo Železný, 2004, s. 138.

Pod evangeličkem v kultuře si ovšem většina z nás vybaví jiné poschodí kultury: alternativní kulturu, kontrakulturu, např. písničky, které zpíval po hospodách SVÁŤA KARÁSEK (1942, vydáním svých písňových textů v knize *Vrata dokořán*⁶⁶ po vzoru velkých písničkářů postoupil do ranku básníků) nebo prózy autorů jako PETR PAZDERA PAYNE (1960) a JAN BALABÁN (1961–2010).

2.2.3. Církev a politika

Do politiky jsme vstoupili v listopadových týdnech 1989 na všech rovinách: od té nejvyšší (již zmíněný „případ Hromádka“, který podnítl spor o slučitelnosti funkcí, tj. o tom, zda může být služebník církve „uvolněn“ pro výkon politické funkce) až po místní faráře v regionálních občanských fórech. Pro naprostou většinu z nich se jednalo o epizodu, po níž následoval návrat z radnice na faru. Po lavicích v parlamentu, o křeslech ve vládě ani nemluvě, nezatožili ani faráři-bezsouhlasníci. A jestliže tu a tam přece jen někdo přešel na post ředitele nějakého pracoviště Diakonie, bylo takřka pravidlem, že se po čase vrátil do farářské služby. Pokud se konaly nějaké odchody či útěky, pak do podnikatelské, nikoli do zaměstnanecké sféry.

Na delší čas se v politice usadili vlastně jen exulanti: filosof ERAZIM KOHÁK (1933) a SVATOPLUK KARÁSEK (1942), který jako salvátorský farář a poslanec zavdal podnět k opakování debaty o slučitelnosti farářského úřadu a politické funkce.

2.2.4. Církev a ekonomika

Jak je tomu se vstupem evangeličků do ekonomiky? Kdo zná (a kdo by ji neznal?) proslulou tezi sociologa německého sociologa MAXE WEBERA (1864–1920) o vnitřní souvislosti kalvinistické etiky a ducha kapitalismu, čekal by víc. Ekonom TOMÁŠ JEŽEK (1940) zůstal solitérem. Proč? Proto, že nejsme autentickými kalvinisty, anebo proto, že nežijeme v autentickém kapitalismu? Proto, že Weber myslel na ideální kalvinisty v ideálním kapitalismu, zatímco my jsme reálnými kalvinisty v reálném kapitalismu?

⁶⁶ SVÁŤA KARÁSEK, *Vrata dokořán. Texty písní a básně*, uspořádal Jaroslav Riedel, první soubojné vydání, Praha: Kalich, 2010.

3. 2014: O tom, co bohdá/nedejbůh jednou bude

Přežije ČCE rok 2018? Co ji čeká v druhém století její existence? Čeká jí vůbec nějaké druhé století její existence?

3.1. Přirozený, nebo násilný konec? Vymírání, nebo umírání církve?

Nedramatický, nezajímavý, ale po lidsku viděno nejpravděpodobnější černý scénář je „přirozený konec“ církve, její postupné vymírání na letité, rozpoznané i nerozpoznané, léčené i neléčené vnitřní nemoci. Jednotlivé sbory odepřou s každým novým rokem po desítkách členů, malé sbory se nabídnou větším sborům, jejich fary budou na prodej, kostely spadnou. Z evangelické církve se stane menšina, požívající ochrany většinové společnosti, která bude mít zájem na jejím udržení a zachování. Nevymřeme docela, tak jako díky pozitivní diskriminaci úplně nevymřeli severoameričtí Indiáni. Cizinci se o nás dočtou v bedekru, budeme mít své zástupce v bohubilých a lidumilných organizacích stejně jako v zahraničních delegacích, svůj vysílací čas v médiích, asi i své mecenáše.

Dramatický, vzrušující, ale nepřilíš pravděpodobný scénář by byl „násilný konec“ církve, její urychlená smrt na rány, které jí zasadil její nepřítel nebo nepřátelé. V českých dějinách už jednou jedna církev, ano několik církví takto zemřelo – v první polovině 17. století, když s nástupem protireformace musely rázem ukončit svou činnost všechny naše nekatolické „jednoty“, na prvním místě Jednota bratrská. Podruhé církví, ano církvím v Česku podobný konec hrozil – v druhé polovině 20. století, kdy byly všechny české církve vystaveny útlaku komunistického státního ateismu, na prvním místě církev řecko- a římskokatolická. Jak Jednota bratrská, tak jednota římská svůj blížící se konec theologicky reflektovaly. Evangelickou eklesiologii umírající církve vypracoval JAN AMOS KOMENSKÝ (1592–1670) v proslulém spisku *Kšaft umírající matky Jednoty bratrské* (1650),⁶⁷ katolic-

⁶⁷ JAN AMOS KOMENSKÝ, *Kšaft umírající matky Jednoty bratrské: kterýmž (v národu svém a obzvláštěnosti své dokonávajíc) svěšené sobě někdy od Boha poklady mezi syny a dědice své rozděljuje*, vyd. Antonín Škarka, in: KOMENSKÝ, *Dvojí poselství českému národu*, Praha: Vyšehrad, 1970, s. 5–27.

kou – inspirován Komenským – Oto MÁDR (1917–2011) v traktátu *Modus moriendi ecclesiae. K teologii umírající církve* (1977).⁶⁸

Závěť bratra KOMENSKÉHO zní: Jednota bratrská nechť se rozpustí v evangelických jednotách protestantské Evropy. Konec jedné konkrétní evangelické církve přece není koncem evangelického křesťanstva. Křesťan všude bratra má! Nepochybuji o tom, že bychom v rámci Evropské unie zvládli stát se seniorátem některé nebo některých z okolních luterských církví: sasské, bavorské, slezské, slovenské? Nebo snad raději maďarské reformované? Byl by to vlastně tragikomický návrat před toleranční patent.

Otec MÁDR koncipoval své anonymně publikované a šířené myšlenky v letech padesátých nebo sedmdesátých, počítal s tím, že železná opona rozdělila Evropu na dobu mnohem kratší, než na jakou ji po Vestfálském míru rozdělila zásada *Cuius regio, eius religio*. Šestistránkové opusculum rozhodně nevyznívá defetisticky. „Přijmout smrt“ a „Neumírat“, překonat ochromující strach z konce a odhodlaně přijmout vlastní konečnost jsou – jak víme z knih paní ELISABETH KÜBLEROVÉ-ROSSOVÉ – dvě strany jednoho kladného životního postoje tváří v tvář fatálním diagnózám. Mádr, který jako politický vězeň počítal s možným trestem smrti, se dožil toho, jak setrvalá níže na politickém nebi ustoupila blýskání na časy. Neunavený a neunavitelný, rozmyšlí v druhé polovině osmdesátých let ve studii *Jak církev neumírá (Ars non moriendi ecclesiae, 1986)*⁶⁹ strategie neumlčené církve. Poslední větou tentokrát nejsou slova thanatologa, nýbrž citát z apoštolova listu (2. Korintským 6,9): „Umíráme – a hle, jsme naživu“.⁷⁰

Přemýšlet o konci církve tedy nemusí být dílem neproduktivního masochismu. Ale raději přejdu ke světlejšímu scénáři.

⁶⁸ OTO MÁDR, *Modus moriendi ecclesiae. K teologii umírající církve* – nejprve německy pod pseudonymem FRANZ MARKUS, in: *Diakonia* 2 (1977), s. 115–119; česky *Studie* 69 (1980), s. 265–269; doma v souboru *Slovo o této době*, vybrala a uspořádala Jolana Poláková, Praha: Zvon, 1992, s. 237–243.

⁶⁹ OTO MÁDR, *Jak církev neumírá (K teologii ohrožené církve)*, český samizdat *Orientace* č. 13 (1986), *Studie* č. 104–106 (1986), s. 93–133; in: *Slovo o této době*, s. 244–289; německy zkráceně pod titulem *Ars non moriendi der Kirche*, in: *Diakonia* 4 (1991), s. 233–236.

⁷⁰ MÁDR, *Slovo o této době*, s. 288.

3.2. Splývání církve se světem, nebo odlišování se od světa?

První rezident ČR, sám – jako jediný z našich prezidentů – evangelík, TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK (1850–1937), prý kdysi českým evangelíkům vzkázal: A kde je vás vidět? V roce 1989 nás bylo vidět na každé schůzi OF, ať ve městě, ať na dědině. Proč? Protože vidět je možné jen toho, kdo je mezi ostatními zviditelněn svou jinakostí. Bylo nás vidět proto, protože jsme „nebyli jako oni“, rozuměj jako „staré struktury“, které tehdy odcházely ze scény dějin.

První synodní senior ČCE JOSEF SOUČEK citoval ve své jubilejní řeči v roce 1931 slova jednoho bratra: „Přál bych si, aby ti, kteří budou slaviti za 50 let dvěstěletou památku tolerančního patentu, nebyli tak připodobněni světu, jako jsme my.“⁷¹ Nebyli jsme. Dei providentia et hominum confusione, díky osvobodivé moci Božího slova a díky svírajícímu útlaku komunistických soudruhů jsme byli roku 1981 „znormalizovaní“ méně než většina našich spoluobčanů.

A dnes – jsme viditelní, čitelní, rozpoznatelní? Liší se český evangelík výrazně od svého okolí? Jistě, podepisujeme nádherná vstupní slova pastoraální konstituce o církvi *Gaudium et spes* (1965): že „radost a naděje, smutek a úzkost lidí naší doby, zvláště chudých a jakkoli postižených“, jsou i „naší radostí a naší nadějí, naším smutkem a naší úzkostí“ a že „není nic opravdu lidského, co by nenalezlo v našich srdcích odezvu“.⁷² Nic nelidského by tedy u nás rezonovat nemělo. Nemyslím, že bychom mohli vycházet z premisy, že jsme a priori lepší než ostatní, jakkoli doufám, že a posteriori se to nejednou prokáže. Plus, které máme navíc, a pro křesťanskou existenci se jedná o konstitutivní plus, je naše neotřesitelná naděje. Naděje – jüngerovskými řečeno – v nezadržitelný Boží pokrok k dobrému, a proto naděje v případné lidské pokroky k lepšímu. Žijeme-li v naději, jsou naše radost, ale i náš smutek a naše úzkost kvalitami s napřed vytyčenými znaménky plus.

⁷¹ JOSEF SOUČEK, „Stopadesát let trvání obnovené české reformační církve“, s. 9.

⁷² PAVEL VI., *Gaudium et spes*, česky nejprve jako účelový tisk Documenta I, Praha: Vyšehrad, 1969, s. 7n. Text jsem převedl do wir-formy.

3.3. Diasporní křesťanstvo v globální vesnici

Ne, nebudu citovat ani Bartha, ani Hromádku. Rakouský jezuita, nazývaný někdy *doctor utilis*, nejvýznamnější římskokatolický theolog uplynulého století, KARL RAHNER (1904–1984), uveřejnil před šedesáti lety studii *Theologický výklad postavení křesťana v moderním světě* (1954).⁷³ Jejímí hesly jsou: situace planetární diaspory a ofenzivní apoštolát.

Rahnerova diagnóza. Dějinné situaci rozšíření křesťanství do OIKUMENÉ, do všeho obydleného světa, po sám okřeslek země, odpovídá dějinná situace všudypřítomné DIASPORA, rozptýlení křesťanstva v okolním nekřesťanském, stále pohanském či znovu zpohanštělém světě. Už nejsou žádné nekřesťanské země, ale nejsou už ani žádné křesťanské země. Nikde na světě se církev nekryje se součtem obyvatel daného teritoria. „Křesťanství je *všude* na světě a *všude* na světě existuje v diaspoře: *co do počtu* skutečně je *všude* menšinou“.⁷⁴ Církev *všech* pohanů je církví *přítomnou všude mezi pohany*. „Církev totiž musí být vždy církví, vůči níž se zvedá odpor.“ „Odpor k církvi buď musí být *všudypřítomný* nebo *vůbec neexistuje*. Protože ale ‚musí‘ existovat, musí být *všude*.“⁷⁵ Měl-li si katolický křesťan v Rakousku 1954 začít zvykat na to, žít jako křesťan mezi pohany, čím spíše by si na to neměl zvykat evangelický křesťan v Česku 2014?

Rahnerova terapie. Situaci, do níž jsme postaveni, nemáme vnímat pouze a především jako něco, co jsme zavinili my svými selháními, nýbrž také a především jako něco, co Bůh chce a čím nás v tomto okamžiku dějin spásy k něčemu vyzývá. Na místě není ani radikalistický utopismus, ani rezignovaná frustrace. „Osvobodme se od tyranie statistiky. Když ji i v příštích staletích (sic! JŠ) dopřejeme sluchu, bude stále svědčit proti nám. *Jedno* skutečné obrácení ve velkoměstě je velkolepější, než když v malé odlehle vesnici chodí všichni ke svátostem.“⁷⁶ Na místě není ani defenzíva. „Když

⁷³ KARL RAHNER, *Theologický výklad postavení křesťana v moderním světě* (1954), in: *Poslání a milost. Příspěvky k pastorální teologii*, Olomouc: Refugium, 2011, s. 20–53. Něm. orig. *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt*, in: *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, 1988.

⁷⁴ Tamtéž, s. 33.

⁷⁵ Tamtéž, s. 37.

⁷⁶ Tamtéž, s. 48.

ale nepředpojatě přijmeme skutečnost, že křesťanů je málo a my dobudeme nové, dostaneme se do ofenzívy. [...] Při lokálních ofenzívách tolik nezáleží na početně vykazatelném úspěchu. Odvaha k něčemu takovému a několik nových křesťanů znamenají už mnoho a někdy všechno.⁷⁷ Na místě konečně není ani lhbivá apologetika, ani prospěchářská filantropie. „Také hypertrofie starosti o tento svět se odvíjí od mentality ghetta a z toho, že odmítáme připustit, že žijeme v diaspoře. Chceme najít takovou stránku křesťanství, která ho může za všech okolností učinit salonním. To má pak za následek, že existují křesťané (upravil JŠ, v originálním textu: katolíci), kteří jsou kulturní, političtí, občansky morální, ale nechtějí být věřícími. Život v diaspoře vydrží natrvalo jen ten, který skutečně věří ve věčný život a v Boží zaslíbení.“⁷⁸ Elementární rada, kterou nám vzkazuje katolický theolog sousední země (s níž jsme po staletí žili ve společném státě!), je evangelijní a evangelická výzva: věřit; opravdu, skutečně věřit.

Protože pokud věříme, stane se nám břímě křesťanského života v pokřesťanské zemi, „in partibus infidelium“, břemenem lehkým. Budeme mít lásku i tam, kde jiní už mít rádi nedokážou – lásku ke všem, nejen k „domácím víry“ (srov. Galatským 6,10 kral.). A budeme mít „naději proti naději“, „naději, kde už naděje není“ (srov. Římanům 4,18 kral. a ČEP) – naději pro nás a pro všechny. „Kde vlastně stojí psáno, že my musíme mít všech 100 %? Bůh musí mít všechna procenta. Doufejme, že se nade všemi smiluje a získá svým způsobem všechny.“⁷⁹

⁷⁷ Tamtéž, s. 51, 52.

⁷⁸ Tamtéž, s. 53.

⁷⁹ Tamtéž, s. 50.

ZA PROFESORKOU RŮŽENOU DOSTÁLOVOU

18. srpna 2014 zemřela po delší nemoci ve věku 90. let prof. PhDr. Růžena Dostálová, CSc., přední česká grecistka, která ke konci svého života působila pět let také v Centru biblických studií AVČR a UK v Praze. Velkou část svého života pracovala v Kabinetu pro klasická studia AVČR (dříve Kabinet pro studia řecká, římská a latinská ČSAV), ale průkopnický se zapsala do dějin Masarykovy univerzity v Brně a Univerzity Karlovy tím, že na nich založila katedry novořeckého jazyka. V Centru biblických studií byla zodpovědná za přípravu hesel dokončeného, ale dosud nevydaného Encyklopedického biblického slovníku, které se týkají řeckých dějin a řeckého náboženství. Nad rámec svých povinností učila nás, své spolupracovníky, novořecky.

Narodila se v Bratislavě a od dětství mluvila kromě rodné češtiny německy, slovensky a francouzsky. Četla a rozuměla také maďarsky, rychle se naučila anglicky a na gymnáziu v Praze, kam se s rodiči přestěhovala v roce 1935, si zvolila ruštinu, z níž maturovala ve válce za německé okupace (!). Byla filoložkou zaujatou pro svůj obor a až do konce využívala při výkladech z etymologie a morfologie to, co znala ze sanskrutu. Na základě latiny pro ni nebylo těžké naučit se italsky a italsky publikovat. Byla radost s ní diskutovat a často jsme se při novořecké konverzaci do některého problému zabrali tak, že jsme přešli do češtiny, abychom se vzápětí ukáznili, ale současně omezili své vyjadřovací schopnosti tím, že jsme se vrátili do novořečtiny.

Její dílo je rozsáhlé a známé i za hranicemi naší vlasti. Celý život sledovala téma řeckého románu (od 2. stol. př. n. l. k pozdnímu starověku) a její studii k tomuto tématu otištěnou v Listech filologických roku 1953 cituje ve sěžejním díle k řeckému románu *The Ancient Romance* (1967) B. E. Perry. Řeckému románu věnovala i svou italskou monografii *Il Romano Greco e i papiri* (1991). Až do posledních dní se věnovala překladům z novořečtiny

(Kazantzakis, Seferis, Kavafis – poslední dva výběry z díla připravila spolu s dr. V. Hladkým; výbor z Ritzosovy poezie již nedokončila), ale starou literaturu neopustila. Její podnětná monografie o Nonnovi z Panopole – řeckém filozofovi a básníkovi, který se stal křesťanem (5. stol. po n. l.), vyšla nedlouho před její smrtí. Mezi těmito počátečními a závěrečnými díly se rozprostírá celá její široká vědecká a pedagogická činnost (Učebnice novověčtiny, Úvod do papyrologie – spolu s dalšími kolegy) vrcholící Dějinami byzantské kultury, dostupnými již ve dvou vydáních.

Ve vědeckém světě se prosadila, i když musela překonávat různá protivenství plynoucí z toho, že, podobně jako několik dalších kolegů, odmítla stát se členkou KSC. Její odvaha se odráží i v tom, že jejím celoživotním koníčkem bylo horolezectví. Její dílo bylo oceněno řeckým Řádem Fénixe a medailí Učené společnosti ČR. Růžena Dostálová není mezi námi. Nezmizela však v temnotách nicoty, ale její život došel cíle, který je za naším horizontem.

Petr Pokorný

NOVÁ KNIHA O DIONÝSIOVI Z HALIKARNÁSSU

Jiří Pavlík, *Dionýsios z Halikarnássu – O starých řečnících*, Praha: KLP, 2013, xciv + 178 stran.

Znalec klasických jazyků a patrista Jiří Pavlík nabídl zainteresované veřejnosti svou druhou publikaci zaměřenou na Dionýsia z Halikarnássu a jeho dílo, jež nese název *Dionýsios z Halikarnássu – O starých řečnících*. Již předchází autorova rozsáhlá studie *Zvuková estetika v literární teorii a kritice Dionýsia z Halikarnássu* (s překladem Dionýsova spisu *O slovní synthesi*; Praha: KLP, 2010) zaujala erudici zpracování a potěšila všechny milovníky antické rétoriky. V případě druhé publikace Jiřího Pavlíka je tomu rovněž tak. Autor ji vydal v odstupu tří let, a je patrné, že se po celé toto období od tématu nevzdálil a roky prožité nad dílem řeckého řečníka a dějepisce, jenž začal působit v Římě v letech augustovské éry, náležitě zúročil.

Ač publikaci docení především profesně vyhraněný okruh čtenářů, autor se snaží o to, aby byl co nejširší. Své dílo začíná sérií kapitol „1. Specifika zkoumání starověké rétoriky“, „2. Atticismus a asianis-

mus“, „3. Interpretace Dionýsiových traktátů“ a pokračuje k „4. Závěrečnému shrnutí“, čímž buduje čtenářovo předporozumění a cíleně jej připravuje na porozumění samotnému Dionýsiovi. Tři z kapitol jsou dále členěny a poskytují hodnotný úvod do problematiky rétorického pojmosloví, zvláště *stylu*. Čtenář se dozví o potížích při práci se starověkými zdroji (zvl. s. xi–xiii), nahlédne na základní životopisná data Dionýsia z Halikarnássu a je seznámen s tím, proč je Dionýsovo dílo pro studium řecké rétoriky a literární kritiky tak zásadní. Dle autora to není jen rozsah a obsahová pestrost v porovnání s jinými dochovanými texty, ale také samotná hodnota jeho literárněkritických pojednání, jež nejsou toliko „souborem systematických didaktických spisů školské rétoriky“ (s. xiii). Poměrně obširně je čtenář obeznámen s problematikou atticismu a asianismu, kde autor těžší informace nejen z původních zdrojů, a tedy dobových autorů, ale opírá se hojně o autority U. Wiliamowitze-Möllendorffa a E. Nordena, na jejichž často i protikladných postojích své pojednání staví. Čtenář se rovněž dočte, jak přispěl k rozvoji rétorického myš-

lení a technik např. Thrasymachos z Chalkédonu, Gorgiás z Leontín nebo Aristotelův žák Theofrastos (s. xviii). Četné poznámky pod textem s řadou citací a doplnění výborně upřesňují předkládané teze a ilustrují šíři celé problematiky. Zvláště přínosná je kapitola třetí – „Interpretace Dionýsiových traktátů“ a její dílčí podkapitoly. Autor zde nastiňuje možnou chronologii Dionýsových traktátů, poukazuje na význam Démosthena a nabízí základní přehled rétorické teorie a terminologie (s. lix–lxii), jak mohla být v době Dionýsově klasifikována. Klasifikace se týká druhů řečí (či druhů rétoriky), částí řečí, činnosti řečníka a oblastí rétorické teorie. Důležité je i hodnocení jednotlivých Dionýsových traktátů ze souboru *De antiquis oratoribus* (*De Lysia, De Isocrate, De Isaeo, De Demosthenis dictione*), neboť s jejich překladem se čtenář záhy setká. Podkapitola 3.3. řeší „Systém kvalit stylu“ (s. lxxv–lxxvii) a čtenář se zde dozví nejen o ctnosti stylu či situační vhodnosti, názornosti, jasnosti, ale také o užívání metafor a dalších stylistických prostředků. Autor využívá k polemikám převážně práce J. Stroux a G. L. Hendricksona

z počátku 20. století a dává si záležet na tom, aby byl vývoj rétorické teorie od dob Aristotela dobře patrný a Dionýsovo interpretační úsilí náležitě vyniklo, což se na základě kritického přehodnocení stanovisek Stroux či Hendricksona autorovi daří. Tematika je dále rozvíjena ve čtvrtém pododdíle třetí kapitoly („Systém druhů stylu“, s. lxxvii–xcii) a pro všechny, kdo se nomenklaturou i pochopením rozkošatělé stylistické teorie zabývají, je velmi cenná. Podkapitola prezentuje systém, jaký Dionýsios při klasifikaci stylu užíval a zmiňuje i terminologii vycházející z metaforiky tělesných dispozic a tvarů. „Metaforika mohla mít základ v představě, že řeč je jakýsi živý tvor, u něhož je myšlenková stránka duší a stránka jazyková tělem.“ (s. lxxxvi) Takovéto vnímání mohlo mít základ právě v Ísokratově škole a svědčí o tom, s jak pestrými příklady dokázala rétorická teorie pracovat.

Samotný překlad traktátů Dionýsia z Halikarnássu nabízí autor ve druhé části knihy, která je již číslována arabskými číslicemi, má vlastní „Přehled obsahu“ číslovaný paragrafy (s. 2) i Dionýsovu „Před-

mluvu“ (s. 3–4), což podtrhuje fakt, že hlavní část práce se nachází zde a předchozích 93 stran je spíše obsáhlým úvodem do problematiky Dionýsova díla, antické rétoriky a nauky o stylu. Čtenář však takový přístup ocení, neboť získané vědomosti kvalifikují k další četbě. Jednotlivé traktáty (*O Lýsiuvi*, s. 5–31; *O Ísokratovi*, s. 33–54; *O Ísaiovi*, s. 55–74; *O stylu Démostenově*, s. 75–147) mají každý svůj nadpis i přehled obsahu, po stranách pak ještě označení paragrafem a na strany 33 a 148 vřadil autor ukázky řeckých textů z pojednání *O Ísokratovi* z roku 1586 a fragment *P. Oxy. XIII 1606* ze 2.–3. století po Kristu. Důkladně zpracované poznámky k překladu i pojednávaným osobnostem, jakož i přesné odkazy na literaturu a prameny ukazují na exaktnost autorovy práce i široký rozhled v problematice. Z četných míst, kde se nachází v jednom sloupci text řecký a vedle něj sloupec s českým překladem, je patrné, že se nejedná o překlad doslovný, ale o překlad výstižný, respektující smysl, důrazy i styl původního textu. Přeložený text je velmi čtivý, srozumitelný i jazykově vybroušený a Jiří Pavlík zde odvedl příkladnou práci.

Přeložit řeč či traktát antického autora, zachovat jejich kvality i styl, to není snadný úkol. Autor překladu však prokázal své umění a předložil dílo, jež úrovní zcela zapadá do produkce nakladatelství KLP (Koniasch Latin Press) a navazuje na odborně skvěle zpracované publikace, jež vydávala před druhou světovou válkou Jednota českých filologů či prof. Karel Wenig a další.

Co se týče samotného obsahu zmiňovaných Dionýsových traktátů, jejich četba je dnes velmi užitečná a záměr Jiřího Pavlíka přiblížit je v českém jazyce modernímu čtenáři je nadmíru chvályhodný. Obsah Dionýsových děl nepřináší „jen“ informace o dávné minulosti, životě a slávě či pádech Řeků nebo ilustrace dobových řečnických projevů. Patrný je etický rozměr Dionýsova myšlení, důraz na vzdělanost, roli a čest řečníka, filosofa či muže ve společnosti. Je patrné, jak je nutné formovat správné myšlení a myšlenky umět následně adekvátně vyjádřit tak, aby zasáhly posluchače a splnily cíl řeči. Řeč má i své estetické nástroje, vyjadřuje krásu, city, rozporuplnosti a zpřítomňuje historii. Skladba myšlenek, vět i celé řeči má svá pravidla, je

dílem patřičného umu, osvojených vědomostí, zkušeností, ale i talentu, který se musí rozvíjet. I dnes je nadmíru aktuální otázkou, jak mluvit a co říkat. Styl projevu nebo styl řečníka je věci zásadní a právě zde inspiruje Dionýsios z Halikarnássu se svým pojednáním *O starých řečnících* ve zdařilém překladu Jiřího Pavlíka.

Co je možné autorovi vytknout, je jeho určitá interpretační zdrženlivost, mnohdy snad až přehnaná. Raději prezentuje postoje dávných autorit než názory své, přičemž stanoviska překladatele by byla (ve větší míře) pro čtenáře bezesporu zajímavá.

Závěr publikace, jenž tvoří „Appendix: Životy řečníků“ (s. 149–161) je poutavě zpracován Pavlem Nývltem a přibližuje životy Dionýsem pojednaných velikánů (Lýsiás, Ísokratés, Ísaios, Démostenés). „Bibliografie“ (s. 163–169) je zpracována velmi přehledně, autor těžší z několika jazykových okruhů, primární i sekundární literatura je bohatá a zahrnuje významné světové edice i české překlady. „Jmennému rejstříku“ (s. 170–177), který publikaci uzavírá, je věnována rovněž náležitá pozornost.

Publikace Jiřího Pavlíka patří k dílům, k nimž je možné se vrátit jako k učebnici, je vhodná pro komentovanou četbu na specializovaných badatelských seminářích a díky hutnosti obsahu rozhodně není vyčerpána při prvním čtení. Tomu je uzpůsobena i kvalitní vazba v tvrdých deskách s poutavou grafickou úpravou titulní i zadní strany (s informacemi o autorovi).

Jiří Lukeš

BIBLE A EKONOMIKA

G. Benyik (ed.), The Bible and Economics. International Biblical Conference XXV, Szeged: JATE Press, 2014, 437 stran.

Jde o sborník z mezinárodní ekumenické konference, která se roku 2013 za podpory *Studiorum Novi Testamenti Societas* konala v maďarském Szégedu (Segedíně) na zdejší katolické teologické fakultě a tematicky se zaměřila na společensky aktuální téma. Zahrnuje téměř čtyřicet příspěvků, jejichž témata sahají od Starého zákona přes Nový zákon, přes zákazy úroků a otázky almužen u církevních otců, Kalvínovy názory na úroky (G. Kovács) až k ekonomickým pravidlům muslim-

ských komunit. Příspěvky týkající se Starého zákona pojednávají o pohledu na chudobu a bohatství v knize Přísloví, na otroctví v knihách Zákona, na proctví Amosovo, na dobročinnost v Tenaku a v Talmudu, na chudé v žalmech a na vybírání daní v Izaiášově proctví podle Septuaginty. Nechybí ani výklad o pojetí biblických předpisů v novověkém a současném židovství. Pestrá jsou témata kapitol z oblasti Nového zákona: Ježíš a chrámová daň, společný majetek a almužny dle knihy Skutků, ekonomické pojmy v metaforách eschatologické naděje, sociosomatický aspekt uzdravování v evangeliích, Kázání na hoře, varování před mamonem v 1. listu Timoteovi, purpur a šarlat jako znak *honestiores* v Zj 18,16 nebo Ježíš a almužny (Mk 12,41–44).

Konference zmapovala základní problémy a přinesla některé zajímavé závěry: Propojení židovské a křesťanské tradice, charita jako součást spravedlnosti, křesťanská rehabilitace rukodělné práce. To vyváží některé slepé uličky, kterými se vydali jen ojedinelí přispěvatelé. Vcelku významná publikace, kterou ve svých úvodních pozdravech na dálku pochválili Joachim Gnilka

a Ulrich Luz a o níž se rozhodující měrou zasloužil její vydavatel György Benyik, určitě stojí za povšimnutí.

Petr Pokorný

HEIDELBERSKÝ KATECHISMUS NA ROZCESTÍ

Heidelberský katechismus. Křesťanské učení 129 otázek a odpovědí, překlad Petr Cimala, Praha: Návrat domů, 2013, 112 stran.

Heidelberský katechismus vyšel poprvé r. 1563 (do češtiny přeložen poprvé r. 1619) a jeho nejnovější český překlad od Petra Cimaly (vyšel vloni) tak vhodně připomíná jeho 450. výročí. Velkou část nás, starší generace českých evangelíků, znamenala na celý život jeho první odpověď: „Mým jediným potěšením v životě i smrti jest, že nejsem sám svůj, ale svého věrného Spasitele Ježíše Krista ...“ Cimalův překlad je mírně odlišný a přesnější: „Mým jediným potěšením v životě i smrti je to, že nejsem sám svůj, ale tělem i duší patřím svému věrnému Spasiteli Ježíši Kristu...“ „Tělem i duší“ vynechali překladatelé z 20. století zřejmě pod vlivem teologie Karla Bartha, který nechtěl člověka dělit na tělo a na nesmrtelnou duši (viz

otázku 57). Tady však výraz „tělem i duší“ podmanivě vyjadřuje, jak důsledně Kristus při člověku stojí. Překlad J. B. Jeschkeho z roku 1949 místo smrti mluví o umírání. Umírání je však přece stále ještě život, kdežto tady jde o to, že společenství s Kristem nebude zrušeno ani smrtí. Hned v první otázce se tak překladatel vyhnul několika úskalím.

Kromě těchto teologicky zásadních kroků je Cimalův překlad přínosem i pro svou srozumitelnou a čtivou češtinu, odkazy na Bibli jsou citovány v Českém ekumenickém překladu a celá knížka je vydána pečlivě a sličně. Je to důstojné připomenutí tohoto cenného reformačního textu.

Při takové příležitosti se však dnes musíme zastavit a uvažovat celkově o dnešní funkci katechismů. Dříve byly katechismy stručným a jasným vyjádřením obsahu víry (*fides quae creditur*). Dnes jsou vyjádřením stručným, ale již ne srozumitelným. To neznamená, že je opustíme, ale musíme je komentovat a vykládat. Heidelberský katechismus celým svým textem spojeným s obrazem světa starým půl tisíci letí klade otázky nám. V odpovědích cítíme velké vnitřní zaujetí (vliv Du-

cha svatého), ale máme chuť ptát se, jak to dělá Komenský ve svém o půl století mladším katechismu: „Vyjádři se lépe, to zní podivně, tomu nerozumím“ (otázka 125 a 126), ale jazyk a obraz světa, do něhož reformační otcové vepisovali svou zkušenost víry, je dnes již odlišný. A chtít, aby dnešní člověk spolu s vírou převzal i dřívější obraz světa, by znamenalo vázat ji na „literu zákona“ nebo na „obřizku“ – tedy dělat předně to, od čeho nás podle apoštola Pavla Kristus osvobodil. Tím bychom popřeli základní dědictví reformace.

Nenápadnou pomocí při interpretaci toho, co chce povědět Heidelberský katechismus, jsou biblické odkazy. U každé otázky jsou soustředěny k jejímu tématu, ale ukazují jiné způsoby vyjádření. Tím zároveň mírně relativizují jediný výraz zahrnutý v odpovědi katechismu. Témata jsou dána teologicky a doporučena církví, ale odkaz k Písmu chrání dosavadní tradici před pobožnou ideologizací. To je výhoda reformačních věroučných textů. To však nestačí. Odpověď, která by dnes byla srozumitelná, musí poučit křesťana o povaze náboženské řeči, zejména o funkci jednotlivých

literárních žánrů a roli metafory (třeba, že Kristus nás „vykoupil“), kterou nelze brát doslova (nikomu nevyplácel výkupné v penězích), ale není to „jen“ literární ozdoba. V tomto případě odkazuje k dění, jehož dosah přesahuje naše vyjadřovací schopnosti, protože jazyk má výrazy (kódy) jen pro to, co je obecnou zkušeností a nové zkušenosti musí vyjadřovat pomocí analogií. Vysvětlit to jde poměrně jednoduše, ale teolog nebo farář si tento problém musí nejdřív sám uvědomit.

Heidelberský katechismus vychází, podobně jako starší katechismus Lutherův (1529), převážně z Apoštolského vyznání víry, které, na rozdíl od vyznání Nicejsko-cařihradského, vyjadřuje dosah Ježíšova příběhu tím, že Bůh se k němu přiznal vzkříšením, nepřipomíná význam Ježíšovy smrti. Proto autoři tohoto katechismu zasadili Pavlovo učení o soteriologickém dosahu Ježíšovy smrti do úvodní otázky, a vytvořili tak dynamický literární celek. Se všemi dnes již klasickými katechismy sdílí však i Heidelberský katechismus některé vlastnosti, které působí, že dnes ho v katechezi užívat nelze. Postava Ježíšova, jeho zaměření

k horizontu království Božího, jeho příklon k chudým, nemocným, ženám, dětem nebo Samařanům, jeho projekt nápravy Izraele – to všechno je strukturou katechismu zastíněno. Je také pochopitelné, že v tehdejší světě, kde všichni lidé byli pokřtěni, nebyl aktuální problém lidí mimo církev. Heidelberský katechismus mluví jen o nepřátelích, ale dobří lidé mimo církev, v nichž jistě také působí Boží Duch, a měli bychom za ně Bohu děkovat – to není ještě jeho téma. Když používáme pracovní Evangelický katechismus Jiřího Grubera (2004), jsme již metodicky na nové cestě.

Co tedy dnes s Heidelberským katechismem? Jako konfirmační příručka již neposlouží, ale budeme-li jej číst a sledovat jeho otázky, nedovolí nám, abychom sklouzli do povrchnosti, bude nás vracet zpět k Písmu a k základním tématům myšlení víry.

Petr Pokorný

NA CESTE DO STREDU SKUTOČNOSTI¹

Pavel Hošek, Cesta do středu skutečnosti: Směrování k nebeskému cíli duchovní pouti v myšlení a díle C. S. Lewise, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2014, 152 stran.

Pavel Hošek, docent religionistiky na ETF UK v Prahe, sa už dávnejšie etabloval ako jeden z popredných českých odborníkov na dielo C. S. Lewisa. Jeho bádateľský záujem o Lewisa je dlhodobý a intenzívny a zameriava sa predovšetkým na premýšľanie teologických implikácií jeho myslenia a tvorby. Hošek po monografiách *C. S. Lewis – mýtus, imagine a pravda* (Návrat domů 2003) a *Kouzlo vyprávění* (Návrat domů 2013) prichádza s ďalšou samostatnou štúdiou, ktorú tentokrát vydalo brnenské Centrum pro studium demokracie a kultury. *Cesta do středu skutečnosti* sa oproti obom predchádzajúcim zmieňovaným prácam vyznačuje najužšie vymedzeným predmetom skúmania. Na rozdiel od nich sa totiž venuje jedinému motívu Lewisovej tvorby, a to konkrétne stupňovitému pojatiu

skutočnosti a miestu človeka v ňom (s. 7). Hošek hneď na začiatku zreteľne definuje cieľ svojej práce ako snahu ukázať, že práve tento motív je jedným zo zásadných „stavebných kameňov Lewisovho myslenia“ (s. 9) a zároveň kľúčom k pochopeniu zmyslu úsilia tohto literárneho vedca, spisovateľa a apologéta kresťanstva.

Pavel Hošek si je veľmi dobre vedomý faktu, že takto koncipované bádanie sa viaže s metodologickými úskaliami, nakoľko Lewis vybraný motív prakticky nikde vo svojom diele podrobne a systematicky nerozvádza. Hoškovo bádanie preto nespočíva ani tak v analýze nejakého rozvinutého filozofického či teologického argumentu, ako skôr v takmer až detektívnom pátraní po stopách toho, čo opakovane nazýva Lewisovou „základnou ontologickou intuíciou“ (s. 8), t.j. akýmsi implicitným, no pritom základným presvedčením dávajúcim jasné smerovanie a koherenciu celému akademickému i beletristickému dielu tohto anglického veľikána.

Hošek vo svojom výskume postupuje veľmi dôkladne, trpezlivo

¹ Príspevok vznikol v rámci grantu GAČR, 14-22950P „Mýtus jako výrazový prostředek narativní teologie“.

a pozorne sledujúc zvolený motív v Lewisových literárnych i odbornejšie ladených textoch, pričom zároveň vstupuje do poctivej a fundovanej diskusie so sekundárnou literatúrou, rukolapným dôkazom čoho je rozsiahly a užitočný poznámkový aparát čítajúci 279 odkazov i záverečný zoznam použitej literatúry. Monografia je logicky a prehľadne členená na päť základných kapitol. Prvá z nich je venovaná východiskám Lewisovej „základnej ontologickej intuície“ a Hošek v nej podrobne pojednáva nielen o Lewisovom pochopení hierarchie bytia vychádzajúcej z perspektívy kresťanského (novo) platonizmu či o význame metaforickej a antropomorfickej reči a jej implikáciách pre teológiu, ale čitateľovi taktiež predstavuje rozhodujúci význam niektorých Lewisových osobných skúseností pre jeho vývoj ako mysliteľa a autora (existenciálne napätie medzi „hlavou“ a „srdcom“, postupný odklon od filozofického postulátu absolútneho Ducha a príklon k „nedomestikovateľnému“ Bohu biblickej viery).

Biograficky ladené sú i dve nasledujúce kapitoly. V nich autor priblížil niekoľko postáv, ktoré

mali rozhodujúci vplyv na Lewisovo myslenie a formovanie životných, intelektuálnych i umeleckých postojov. Čitateľ tu nachádza pasáže o vplyvoch na filozofické pochopenie skutočnosti (Platón), porozumenie náboženskej skúsenosti (R. Otto), či rozpoznanie významu krásnej literatúry (G. MacDonald). Na Lewisa mali obrovský vplyv aj názory jeho blízkych priateľov, či už s nimi súhlasil alebo energicky polemizoval. J. R. R. Tolkien je preto predstavený vo vzťahu k úlohe imaginácie a pravdivosti mýtopoetickej tvorby, O. Barfield zase v kontexte filozofických úvah nad vzťahom subjektu a objektu a napokon Ch. Williams v súvislosti s referencialitou básnického jazyka.

Predposledná kapitola skúma dôsledky tejto Lewisovej „základnej ontologickej intuície“. Pochopenie Boha ako Zdroja pravdy, krásy a dobra má totiž zreteľný dopad na otázky teodicey, zázrakov či modelu vesmíru. Veľmi presvedčivo je prezentované Lewisovo úsilie čeliť redukcionistickým trendom vychádzajúcim z určitého pochopenia novovekého svetonázoru. Ako vierohodne tvrdí a dokladá Hošek, Lewis sa vo svojom diele snažil

ukázať, že človek nie je mierou všetkých vecí, ale že úlohou jeho „duchovnej púte“ i celej existencie je hľadať Stred skutočnosti (s. 106) a nájsť svoje miesto v rámci jej harmonicky usporiadaného celku. Hnacím motorom tohto putovania je, podľa Lewisa, sladkobôlna túžba (*Sehnsucht*). Práve táto túžba predstavuje spojnicu s poslednou kapitolou monografie zameranou na Lewisovu eschatologickú víziu. Hošek zmieňovanú túžbu interpretuje ako túžbu po nebi, po skutočnom Domove, v ktorom človek predtým síce nikdy nebol (ohlas Lewisovho dôrazného dištancovania sa od viery v preexistenciu duší, ako ju razil platonizmus), no o ktorom vie, že tam bezpochyby patrí. V teologickom diskurze je „návrat“ do tohto Domova možné prirovnať ku vstupu do vnútornej dynamiky vzťahov v rámci Božej Trojice, pre ktorú Lewis v nadväznosti na starú kresťanskú tradíciu používa obraz Veľkého tanca či hudby sfér. Inými slovami, zmyslom ľudskej existencie je nájsť svoje „miesto v rámci veľkolepej dynamickej hierarchie bytia“ (s. 132).

Nespochybniteľným prínosom Hoškovej knihy je systematické a súvislé predstavenie Lewisovej

„základnej ontologickej intuície“ a eschatologickej vízie, ktorá z nej vychádza, na základe dohľadania skusmých a niekedy implicitných zmienok roztrúsených v mnohých Lewisových dielach. Tento počín je o to významnejší, že ide – ako Hošek presvedčivo ukazuje – o dôležitý hermeneutický kľúč k pochopeniu Lewisovho myslenia a tvorby.

Pavel Hošek sa vo svojej práci dosvedčuje ako výborný interpret Lewisovho diela i akademickej diskusie k nemu. Do tejto diskusie vstupuje s veľkým prehľadom a zrozumiteľne a zároveň poučene ju sprostredkuje čitateľovi. V polohe hermeneuta je teda Hošek majstrom. Čo však v jeho knihe chýbalo autorovi tejto recenzie je kritickejšia reflexia zmieňovanej diskusie i samotného Lewisovho diela. Pre ilustráciu si uveďme tri stručné príklady. Hošek v podkapitole nazvanej „Boží megafón“ (s. 85–86) bez prezentácie vlastného stanoviska sprostredkuje Lewisovu tézu, že bolesť nemusí byť nutne zlom, ale že môže mať potenciálne pedagogický zmysel: môže byť „megafónom“, pomocou ktorého Boh volá človeka k tomu, aby vyšiel z ulity vlastného egoizmu. Táto silná téza si

však skôr než nezaujatý výklad zasľúži kritickú reflexiu odvíjajúcu sa okolo lapidárnej otázky „Ako môže dobrý Boh dopustiť, aby ľudia trpeli?“ – i keď je to v mene dobrého úmyslu.

Druhý príklad je vybraný hneď z nasledujúcej podkapitoly, kde Hošek okrem iného prezentuje Lewisu analógiu vzťahu Boh – človek ako vzťah medzi spisovateľom a ním vytvorenou literárnou postavou s dôrazom na to, že „postava knihy nemôže vedieť a tým menej rozhodovať o tom, kadiaľ sa bude uberať jej dej“ (s. 90). Po prečítaní takéhoto tvrdenia čitateľovi okamžite vyvstane otázka týkajúca sa povahy slobodnej vôle človeka a následne i adekvátnosti použitej analógie. Hošek však, bohužiaľ, svoj výklad nevedie smerom, ktorý by pátral po zodpovedaní takejto otázky.

A napokon, celý motív duchovnej púte človeka do stredu skutočnosti vyvoláva otázku po úlohe a význame Božej milosti v tomto procese. (Protestantský) teológ by sa totiž mohol ohradiť, že takéto putovanie príliš spolieha na vlastné úsilie človeka. Tento dojem ešte posilňuje jeden z odkazov na Lewisovo dielo. Konkrétne ide o list odpovedajúci na

otázky čitateľov *Letopisov Narnie*, v ktorom autor tvrdí, že „niektorým veľmi dobrým ľuďom“ je do „Aslanovej zeme“ umožnené nahliadnuť už i počas pozemského života (s. 116, pozn. 219). V pozadí samozrejme stoja kristologické a soteriologické otázky, ktorým sa však Hošek vo svojom výklade vôbec nevenuje. Obzvlášť zaujímavé a podnetné by bolo skúmať význam imaginácie vo vzťahu k vykúpeniu v kontexte stavu po Páde, t.j. s ohľadom na skutočnosť, že človek je ako nositeľ Božieho obrazu povolaný k tomu, aby bol „malým stvoriteľom“ (s. 62), no zároveň je v ňom tento obraz porušený.

Aj keď je monografia napísaná jasným a zrozumiteľným štýlom, v niektorých pasážach by bolo prospelo zaradenie grafického materiálu, ktorý by čitateľovi vizuálnym spôsobom priblížil diskutovanú problematiku. Takéto náčrty by boli vhodné predovšetkým na znázornenie stupňovitej hierarchie bytie (s. 12–15), rozdielov medzi Lewisovým a Barfieldovým pohľadom na skutočnosť (s. 67), „retazca bytia“ v stredovekom modeli vesmíru (s. 91nn), či paradoxného

zväčšovania polomeru sfér smerom k „božskému Strediu“ v jednej z Lewisových inverzií vnímania skutočnosti (s. 94n).

Kniha síce obsahuje ešte niekoľko drobných nedostatkov skôr technického charakteru (v záverečnej bibliografii chýba zopár v texte citovaných diel, hojne sa vyskytujúce dlhšie citáty by bolo vhodné odsadiť), avšak to nič nemení na skutočnosti, že Pavel Hošek opäť ponúka

českej (a slovenskej) odbornej verejnosti nesmierne cenný príspevok do diskusie v rámci *Lewis scholarship*. *Cesta do strediu skutočnosti* bude užitočná nielen pre všetkých študentov Lewisovho myslenia a diela, ale aj pre bádateľov z najrozmanitejších disciplín, ktorí sa zaujímajú o to, akým spôsobom človek pristupuje ku skutočnosti/Skutočnosti a snaží sa jej porozumieť.

Pavol Bargár

Rejstřík ročníku XX (2014)
Články

<i>Filip Čapek</i>	147
Na cestě k poznání zpět přes zahradu Eden (Kazatel 8,16–17)	
On the Way to Knowledge backwards through the Garden of Eden	
<i>Martin Dostál</i>	21
Burton L. Mack a kynická hypotéza	
Burton L. Mack and the Cynic Hypothesis	
<i>Pavel Hejzlar</i>	130
Hospodin usmrcuje i oživuje: původ motivu a jeho relevance	
pro teologii Starého zákona	
The Lord Brings Death and Makes Alive: The Origin of the Motif	
and its Relevance for the Theology of the Old Testament	
<i>Jiří Hoblík</i>	53
Filosof Iústinos proroky motivovaný	
Ioustinos – Ein durch die Propheten inspirierter Philosoph	
<i>Martin Horák</i>	83
Lutherova kázání na žalmy	
Psalmenpredigten Luthers	

<i>Lýdie Kucová</i>	5
Novodobé české překlady a textová kritika knih Samuelových	
Recent Czech Bible Translations and Textual Criticism	
of the Books of Samuel	
<i>Tabita Landová</i>	158
Kritická reflexe kázání jako součást homiletiky:	
Blahoslavův spis „Vady kazatelů“ a jeho aktuálnost	
Kritische Reflexion der Predigtpraxis als Teil der Homiletik:	
„Vitia concionatorum“ von Jan Blahoslav und ihre Aktualität	
<i>Petr Sláma</i>	117
Vnitřní a vnější dějiny Starého zákona: na příkladu exodu	
Inner and Outer History of the Old Testament	
<i>Jan Štefan</i>	174
Theologie ČCE	
Theologie der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder	
<i>Tomáš Živný</i>	69
Bůh namísto Otec	
God instead of Father	

Recenze

Pavel Hošek: <i>Cesta do středu skutečnosti: Směrování k nebeskému cíli duchovní pouti v myšlení a díle C. S. Lewise</i> (Pavol Bargár) . . .	216
---	-----

Mynářová, J. – Dušek, J. – Čech, P. – Antalík, D. (eds.): <i>Starověký přední východ a jeho písemnictví</i> (Filip Čapek)	100
Jiří Pavlík: <i>Dionýsios z Halikarnássu – O starých řečnících</i> (Jiří Lukeš)	209
G. Benyik (ed.): <i>The Bible and Economics</i> (Petr Pokorný)	212
<i>Heidelberský katechismus (překlad Petr Cimala)</i> (Petr Pokorný)	213
 Různé	
Za profesorkou Růženu Dostálovou	207
Práce přijaté a obhájené 2013	102

