



Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

řídí Pavel Filipi

číslo 11 (2007/2)
Slavomil C. Daněk
v kontextu českého protestantismu
a starozákonního bádání

Slavomil C. Daněk
v kontextu českého protestantismu
a starozákonního bádání

uspořádali
Ondřej Macek a Jan Rückl

Články Ladislava Beneše, Tabyty Landové, Ondřeje Macka a Jana Rückla jsou výsledkem badatelské činnosti v rámci grantu poskytnutého Grantovou agenturou Univerzity Karlovy (418/2005/A–TFP/ETF) *Slavomil C. Daněk – dílo a působení v českém protestantismu*.

Články Milana Balabána, Filipa Čapka, Pavla Filipiho, Pavla Keřkovského, Martina Prudkého a Petra Slámy jsou výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru *Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy* (MSM 0021620802) uděleného Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy a vycházejí s jeho finanční podporou.

Studie a texty Evangelické teologické fakulty

Řídí Pavel Filipi

Vychází dvakrát ročně

Pro Univerzitu Karlovu v Praze, Evangelickou teologickou fakultu

vydává nakladatelství Mlým v Jihlavě

Sazba Lukáš Klíma

Adresa a objednávky: Mlým, Vrchlického 1, 586 01 Jihlava

Obálku navrhl © Jakub Tayari

<http://www.etf.cuni.cz/sat>

ISSN: 1802-6818

ISBN: 978-80-86498-19-5

MEMORIAE
IOANNIS HELLER
(22. 4. 1925 – 15. 1. 2008)
DISCIPVLI PRAESTANTISSIMI
SLAVOMILI C. DANĚK
HOC VOLVMEN
D * D * D
AVCTORES

Obsah

Předmluva	ix
MARTIN PRUDKÝ Slavomil C. Daněk v kontextu starozákonní bibliistiky 20.–30. let	1
PETR SLÁMA Daňkovo Dobové pozadí Starého zákona aneb dějinám navzdory vstříc vyšším kvalitám náboženským?	14
FILIP ČAPEK Slavomil C. Daněk a tradiční proces: Několik metodologických úvah .	25
JAN RÜCKL Kořen hořkosti: Písmo a dějiny podle Slavomila C. Daňka	32
MILOSLAV BOHATEC Slavomil C. Daněk: Libštát–Praha, 16. 11. 1949	45
JAN HELLER Pokus o zhodnocení theologického přínosu Slavomila C. Daňka	57
MILAN BALABÁN Daněk přínosný i sporný	66
PAVEL KEŘKOVSKÝ Počkati na svéráznou kulturu náboženskou	76
JOSEF SMOLÍK Slavomil C. Daněk a Karl Barth	89
ONDŘEJ MACEK „Daněk se v některých podstatných věcech mýlil...“ Základní témata diskuse nad Slavomilem C. Daňkem	97
PAVEL FILIPÍ Daněk a daňkovci	114

Obsah

LADISLAV BENEŠ

Daňkovy představy o faráři: Útržky z pastorální praxe 119

TABITA LANDOVÁ

Slova – fakta – Slovo: Kazatelské dílo Slavomila C. Daňka
a jeho pojetí homiletického procesu 128

Autoři 144

Předmluva

Miloš Bič v úvodu k reedici čtyř textů Slavomila C. Daňka (1885–1946) z roku 1977 konstatuje: „I mezi učiteli Komenského fakulty nastoupila generace, která už nepoznala prvního starozákonníka naší (tehdy Husovy) fakulty, prof. Dr. Slavomila Daňka. Z posluchačů jej nezná nikdo.“¹ Dnes, po třiceti letech, má fakulta opět jiný název a mezi jejími emerity jsou již jen dva přímí žáci tohoto učitele.

A jak je to dnes se „znaností“ Slavomila C. Daňka, resp. jeho díla, u posluchačů? Vedle Josefa L. Hromádky (1889–1969) je Daněk bezesporu nejhojněji zmiňovaným učitelem první generace pražského evangelického bohosloveckého učiliště. Zvláště pak Jan Heller (1925), Milan Balabán (1929) a Pavel Filipi (1936) zhusta své posluchače a čtenáře na Daňkovo dílo odkazují. Jenže před potenciálním čtenářem vyvstávají, stejně jako před třiceti i šedesáti lety, dvě překážky. Slavomil C. Daněk nebyl svým jazykem, strukturou i obsahem textu jednoduše srozumitelný již svým současníkům. A jeho nerozsáhlé dílo zůstalo až na výjimky roztroušeno v dnes těžko dostupných časopisech a ve vybledlých strojopisných kopiích či stenciloprintech.

V roce 2004 byl Grantovou agenturou Univerzity Karlovy schválen dvouletý projekt Slavomil C. Daněk – dílo a působení v českém protestantismu,² jehož cílem bylo vytvoření reprezentativního výboru z Daňkových prací, který by seznamoval čtenáře se základními konturami jeho díla, s oblastmi jeho odborného působení i s oblastmi, které zasahoval svou publikační či dosud nepublikovanou činností. V nejbližších měsících by tedy v nakladatelství Mlýn měl vyjít soubor takřka šesti desítek Daňkových prací.

Slavomil C. Daněk získal zvláště během druhé světové války při polegálních seminářích a biblických hodinách celou řadu žáků, kteří jeho dílo začali propagovat, vysvětlovat a někteří i rozvíjet. Především však nezřídka svého učitele bránili před obviněními z nepravověří, která nad jeho dílem (rovněž nezřídka) zaznívala. Od poloviny čtyřicátých let 20. století vycházely na stránkách českého církevního i theologického tisku články a studie věnované rozboru celého Daňkova díla či jednotlivým dílčím

¹ MILOŠ BIČ, Úvodem, in Slavomil Daněk, Vybrané studie, Praha: Kalich, 1977, s. 5.

² Grantová agentura Univerzity Karlovy (418/2005/A-TFP/ETF): Slavomil C. Daněk, His Work and Influence in Czech Protestantism. 01/2005–12/2006.

problémům. A v roce 1986 se uskutečnilo péčí Jana Hellera první symposium Daňkovi věnované. O dvacet let později, 5. prosince 2006, proběhlo na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze symposium druhé. Příspěvky na něm přednesené obsahuje v jejich rozšířené a přepracované podobě toto číslo Studií a textů. Skladba témat se za oněch dvacet let zřetelně proměnila, místy apologetický tón nahradily odborné rozborly a srovnání, vymizely ovšem zároveň až na výjimky osobní vzpomínky.

První část symposia byla tentokrát věnována Daňkovu místu ve starozákonní vědě začátku 20. století, resp. v kontextu německé bibliistiky dvacátých a třicátých let (Martin Prudký), Daňkovu způsobu chápání Starého zákona (Daňkovo Dobové pozadí Starého zákona z odstupu půl století) (Petr Sláma), představám o utváření kanonického textu Starého zákona (Filip Čapek) či vztahu Písma a dějin (Jan Rückl). Dříve v diskusích často zmiňovanou ale dosud nezpracovanou otázku po paralelách mezi Karlem Barthem a Slavomilem C. Daňkem otevřel Josef Smolík. Dva příspěvky se pokusily o systematické zhodnocení Daňkova přínosu (Jan Heller a Milan Balabán). Dosavadními diskusemi o Daňkovi a zároveň jakýmisi dějinami působení, resp. kroužkem Daňkových žáků, tzv. daňkovci, se zabývali Pavel Filipi a Ondřej Macek. Tabita Landová s Ladislavem Benešem představili rozbor Daňkovy homiletické produkce a jeho tezí k poimenické praxi. Symposium uzavřel Pavel Keřkovský podněty k domyšlení Daňkových tezí o čekání na svéráznou kulturu náboženskou a o jejich inspirativnosti pro narativní etiku. Případnému čtenáři Daňkova díla se tak tímto číslem Studií a textů dostává do rukou alespoň drobná pomůcka k četbě.

Mezi hodnocení Daňkova díla zařazujeme jako unikátní svědectví blízkého Daňkova žáka také dosud neotištěnou přednášku Miloslava Bohatce (1913-1967) z 16. listopadu 1949 původně určenou studentům Husovy fakulty. V Bohatcově textu, který se zachoval v autorově pozůstalosti, opravujeme některé chyby způsobené zjevným opomenutím, jinak jej ale ponecháváme v původní podobě. To se týká i citátů z Daňkova díla, ve kterých se Bohatec někdy odklání od původního znění, na což tímto upozorňujeme. Po jistém váhání jsme se rozhodli pro tento snad až přehnaně diplomatický přístup k Bohatcově textu, protože jej dnes považujeme především za historický doklad o určitém typu recepce Daňkova díla.

Uvědomujeme si, že český protestantismus má celou řadu prvořadých vydavatelských i badatelských dluhů, řádnou edicí české reformace počínaje. Jedním z nich jsou podle našeho soudu však také právě výbory nejzávažnějších prací první generace učitelů Husovy fakulty a reflexe této generace vůbec. Tito učitelé totiž většinou určili směr budoucího domácího

vývoje svých disciplín, ovlivnili své žáky, faráře nově vzniklé (sjednocené) Českobratrské církve evangelické, (a tak mnohdy celý český protestantismus) i určili způsob zdejšího moderního traktování teologie.³ Takto reprezentativní práce se zatím dostalo např. Josefu B. Součkovi v podobě Theologických a exegetických studií, jak je připravil Jan Roskovec.⁴ A tak doufáme, že i naše snažení nalezne své pokračovatele.

5. října 2007

Ondřej Macek a Jan Rückl

Během dokončování tiskové přípravy tohoto čísla Studií a textů zemřel jeden z posledních posluchačů Slavomila C. Daňka, profesor Jan Heller. Autoři zde předkládaných prací mu tento svazek připisují jako vzpomínku žáků na učitele.

23. února 2008

³ Ač na začátku devadesátých let 20. století zvítězilo v českých protestantských bohosloveckých kruzích psaní slova teologie bez h, což je zřejmé i z názvu tohoto časopisu, rozhodli jsme se držet se pro toto číslo staršího pravopisu. Činíme tak především (ale nejenom) z estetických důvodů, aby se vedle sebe neobjevovaly citáty z Daňkových prací, kde bude h a moderní podoba názvu našeho oboru bez h.

⁴ JOSEF BOHUMIL SOUČEK, *Theologické a exegetické studie*, Praha: Centrum biblických studií, 2002.

Slavomil C. Daněk v kontextu starozákonní biblistiky 20.–30. let

Martin Prudký

Summary: S. C. Daněk against the background of Old Testament Studies in the 1920s and 1930s. The study attempts to combine both the biographical and thematic approaches in order to deal with one of the crucial issues in Daněk's biblical theology, namely, with the question of how to combine the historical-critical method in biblical scholarship with the religious quality and religious perspective of biblical writings and traditions. This question and its solution in Daněk's writings is examined against the historical setting of continental European (especially German) biblical research during the 1920s and 1930s. His method in differentiating „religious quantities“ from „religious qualities“ is compared with contemporary statements by H. Gunkel, R. Kittel, O. Eissfeldt, and W. Eichrodt. Finally, Daněk's use of the term „tradition“ is found to be inventive and pivotal on the one hand, and problematic and not sufficiently developed on the other hand.

Jakkoli dílu Slavomila C. Daňka nebyla věnována zase tak malá pozornost, jak jeho příznivci či žáci zhusta naříkají,¹ na solidní celkové a soustavné představení – jež by tato postava nepochybně zasluhovala – stále čekáme. Mezi dosud nejzávažnější pokusy o prezentaci Daňkova díla (pomineme-li speciální studie k jednotlivostem²) můžeme počítat zejména dvě studie J. B. Součka,³ biograficko-theologickou skicu M. Biče,⁴ několik drobných

¹ JAN HELLER, Nad dílem prof. Daňka, *Křesťanská revue* 32 (1965), s. 176–178; JAN HELLER, Zápas o Daňka. *Kostnické jiskry* 34 (8. října 1965).

² Jako např. PAVEL FILIPI, Homiletický aspekt Daňkovy exegetické metody, *Křesťanská revue* 43 (1976), s. 124–125; JAN ŠIMS, Problém historisace u Slavomila Daňka, *Křesťanská revue* 24 (1957), s. 70–73; ROSTISLAV NECHUTA, K otázce dějin v bibli, *Křesťanská revue* 53 (1986), s. 203–209; MILAN BALABÁN, A kdo uvěřil kázání našemu? *Theologie Daňkových kázání*, in *Rosa na ratolestech, Z odkazu evangelických kazatelů 2 / Slavomil C. Daněk*, Praha: Kalich, 1999, s. 13–19.

³ JOSEF B. SOUČEK, Slavomil Daněk: Pokus o rozbor jeho theologického díla, *Theologia evangelica* 3 (1950), s. 65–73, 132–143; JOSEF B. SOUČEK, Problém „navazování“ v exegesi: K teorii exegese R. Bultmanna a S. Daňka (Předneseňno v Evangelickém díle dne 20. 2. 1945), Praha: Evangelické dílo při SR ČCE,

publikací J. Hellera⁵ a ovšem disertační práci E. Humla.⁶ Typově jsou mezi těmito studiemi zastoupeny oba základní možné přístupy. Na jedné straně biograficko-historický, jenž sleduje Daňkovu životní cestu od kořenů, z nichž vyrostl, přes hledačské mládí, zlomové období, v němž si Daněk vytvořil svébytný přístup a pozici, až po zralá léta dost brzy skončené životní cesty. Pokus o celkovou skicu tohoto typu předložil zejména M. Bič (1977), Humlova disertace zůstává v tomto záměru torzem, zachycuje jen počáteční úseky Daňkovy životní cesty. Na straně druhé jsou tu i pokusy tématicko-systematické, jež si kladou za cíl představit základní problémy, postoje či teze, jimiž se Daněk vyznačoval. Jejich dílčí povaha je dána už tím, že se vesměs věnují jen vybranému problému či některému z okruhů Daňkova širokého a komplexního díla.

Ve svém dnešním příspěvku hodlám uplatnit obojí přístup a své téma si tak vymezit hned dvojité. Chtěl bych se pokusit charakterizovat S. C. Daňka jako biblického theologa v kontextu evropské (zejména kontinentální) starozákonní vědy jeho zralých let, tj. 20. a 30. let minulého století. Daňkovo místo v odborné rozpravě jeho doby bych přitom chtěl nahlédnout přes nejdiskutovanější a z věcného hlediska nepochybně klíčový problém jeho přístupu, totiž otázku vztahu „náboženského zřetele“ a historické metody.

1.

Z hlediska biografického není Daněk, jak známo, ani zdaleka jediným, kdo zhruba mezi léty 1919–1922 prožil theologický přerod – či prostě

1945; přetištěno v JOSEF B. SOUČEK, *Slovo – člověk – svět*, Praha: Kalich, 1982.

⁴ MILOŠ BIČ, Slavomil Ctibor Daněk: k 30. výročí úmrtí a nedožitým devadesátinám, in SLAVOMIL DANĚK, *Vybrané studie*, Praha: Kalich, 1977.

⁵ Např. JAN HELLER, Nad dílem prof. Daňka, *Křesťanská revue* 32 (1965), s. 176–178; JAN HELLER, Výročí Slavomila Daňka, *Křesťanská revue* 52 (1985), s. 231–237; JAN HELLER – MARTIN PRUDKÝ, Die Prager Arbeit am Alten Testament und ihre Analogien zur sog. Amsterdamer Schule, *Summa* 19 (1987), s. 14–18; JAN HELLER, Daňkova christologie, *Křesťanská revue* 62 (1995), s. 193–196; srov. také PETR MACEK, The Prague School of the Old Testament Research and the Canonical Approach to the Scripture: A Preliminary Comparison, *Communio viatorum* 30 (1987), s. 89–97.

⁶ EMANUEL HUML, Slavomil Daněk: Rozbor základů jeho theologického myšlení a zrání do roku 1922: disertační práce, Praha, 1987.

theologicky prozrál – a kriticky se vymezil vůči své dosavadní cestě, vůči svým učitelům a autoritám liberální protestantské teologie počátku 20. století. V českém evangelickém prostředí jsme zvyklí si tento příslovečný „přelom v evangelické teologii“ spojovat se jmény K. Bartha a J. L. Hromádky.⁷ Se základními problémy, jež tento přelom přivodily a utvářely, však nezápasili jen oni, nýbrž – po svém – prakticky celá generace tehdejších theologů. Tento zápas se přitom netýkal jen těch tehdy mladých či dozrávajících, nýbrž i těch, kdo patřili k představitelům předchozí éry a na konci života stáli před úkolem kriticky přehodnotit své dosavadní přístupy. To se dá dobře doložit právě v oboru starozákonní biblistiky.

Jednou z klíčových otázek těchto let se stala otázka po vztahu „nábožensko-normativních“ zřetelů, jež souvisejí s živou vírou, s učením a zvěstováním církve, k „historicko-kritické“ metodě, s níž pracuje teologie – a zejména biblistika – jako vědecká disciplína. Pro Daňka se toto dilema stalo jedním z podstatných témat jeho zápasu. Nejen však pro něho – byl to bez nadsázky klíčový problém jeho doby.

Na začátku dvacátých let tuto otázku velmi nahlas nastolil Rudolf Kittel (1853–1929). Jako představitel tehdy velmi slavné hostitelské univerzity přednesl na orientalistickém kongresu v Lipsku 29. září 1921 na zvláštním zasedání sekce badatelů starozákonních hlavní přednášku s titulem „Budoucnost starozákonní vědy“.⁸ V ní jako uznávaný představitel biblické vědy – jako téměř sedmdesátiletý vědec světového renomé, na vrcholu své životní kariéry – požadoval, aby tato vědní disciplína provedla podstatnou revizi své dosavadní cesty a věnovala nadále více pozornosti obsahové a věcné stránce starozákonních textů – „trvalé hodnotě“ Starého zákona, jeho „pravdě“, osvětlení jeho „specificky náboženských hodnot“, a to vše spíše systematickým než historickým způsobem. Z dikce těchto požadavků na nás dýchá dobová terminologie, jak ji známe i od Daňka; o tyto pojmy se ostatně už dobré desetiletí vedl v oboru zápas. Pro vrcholného představitele tehdejší biblistiky, jež byla se svým metodologickým historismem nakonec k nerozeznání od orientalistiky, je ovšem

⁷ Srov. JOSEF L. HROMÁDKA, *Přelom v protestantské teologii*, Praha: Komenškého evangelická bohoslovecká fakulta, 1955. Hodnotícím způsobem JOSEF SMOLÍK, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, Praha: ÚCN, 1966 (2. opr. vyd. 1993). A nověji JAN ŠTEFAN, *Karl Barth a ti druzí: Pět evangelických theologů 20. století: Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*, Brno: CDK, 2005.

⁸ RUDOLPH KITTEL, *Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 39 (1921), s. 84–99.

nanejvýš pozoruhodné, jak rázně se postavil na danou stranu sporu a jak jednoznačný soud vyslovil nad panujícím „historismem“. K základnímu sebepochopení starozákonní biblistiky jako vědy přece patřilo, že byla spokojena s pozicí dílčí subdisciplíny v rámci orientalistiky, jejímž úkolem je zabývat se dějinami /náboženství/ starověkého Izraele a dějinami jeho písemnictví.

Aniž bychom zabíhali do prehistorie a do detailů situace, která Kittela přinutila vyslovit i nad vlastním celoživotním dílem požadavek revize, měli bychom si alespoň stručně tehdejší stav starozákonní vědy nastínit. I pro Daňka je to totiž základna, z níž se vydal hledat alternativu. Daňkovy ostré výroky proti „zajištěným výsledkům“ historické analýzy, jež mu příležitostně vyčítal J. B. Souček, mají právě zde své kořeny a svůj „Sitz im Leben“.

2.

Řekne-li se, že biblistika byla na počátku 20. stol. určena historickým přístupem (historismem), je to nedostatečně specifické – to přece o biblistice naplno platí už v 19. století a zůstává to základní charakteristikou i později, namnoze dodnes!⁹ Počátek 20. století se ovšem vyznačuje specificky tím, že historická perspektiva je určena pozitivisticko-evolučním pojetím, jež vychází z německé idealistické filosofie (obvykle Hegelovské ražby). Náboženské látky jsou na poli vědy pojímány – jak se říká – „kriticky“, což v zásadě znamená, že jsou nahlíženy v rovině imanentně sledovatelných jevů a jejich funkcí. Konkrétní podoba jednotlivých škol se může všelijak lišit, nicméně evolučně historická perspektiva a analytické nástroje historické kritiky jsou koncem 19. a začátkem 20. století pro obor kritériem vědeckosti. Starozákonní biblistika přijala koncem 19. stol. místo zvláštní subdisciplíny orientalistiky a na jejím fóru musí hájit svou odbornost a vědeckost. I Daňkův zápas se odehrával na tomto poli. Promoval mezi

⁹ Srov. např. hodnocení současných trendů a role historicko-kritického přístupu v MANFRED OEMING, Úvod do biblické hermeneutiky: Cesty k pochopení textu, Praha: Vyšehrad, 2001, s. 45nn. Nebo mohutnou vlnu diskuse, již vyvolal RAINER ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung, in INGO BALDERMANN (ed.), Jahrbuch für Biblische Theologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995. Viz též MARTIN PRUDKÝ, Starozákonní biblistika v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem, in Teologická reflexe 9 (2003), s. 118n.

orientalisty jako žák Bedřicha Hrozného (1879–1952) a tuto scénu nikdy nepřestal sledovat.

Jak konkrétně vypadalo pojetí starozákonní vědy v této éře můžeme ve zhuštěném tvaru pozorovat kupříkladu na studii Hermanna Gunkela (1862–1932), již publikoval v roce 1916 pod titulem „Co ze Starého zákona zůstává?“¹⁰ Gunkel zde nejprve shrnuje, s čím vším se musí moderní člověk při čtení Starého zákona vyrovnat – s tím, že tradice o autorství jednotlivých spisů i celých částí Bible je mylná; s tím, že mnohé látky jsou z hlediska moderních lidských vědomostí prostě nevěrohodné, že odporují nejen rozumové kritice, ale i sobě navzájem v rámci biblického kontextu; s tím, že mnohé stránky biblického náboženství a mravů jsou z dnešních hledisek neudržitelné, ba pohoršlivé. Na otázku, co nám tedy ze Starého zákona ještě zbývá, dává jasnou odpověď pouze starozákonní věda, která vypracovala *jasný historický obraz* starozákonních látek.

„Díky neutuchajícímu nasazení důvtipu, trpělivému zkoumání detailů, stejně jako přispěním geniální schopnosti vnímat celkové souvislosti vyneslo vědecké bádání *mohutný obraz dějin* izraelského lidu, jeho náboženství a jeho literatury. Tím [toto bádání] se vši rozhodností odstranilo starou víru v inspiraci.“¹¹

Knihu, jako je Bible, lze podle Gunkela proto číst dvěma alternativními způsoby – laicky a vědecky, tj. *historicky*. Laik si pro čtení vyhledává taková místa, kterým rozumí a která mu jsou svou povahou bezprostředně přiměřená. To je zajisté jeho právo. Postupně by však měl i laik – například ve vyšších ročnících školní výuky – být veden od „takového ryze dětinského pojetí“¹² k vyšším stupňům poznání. Celkový obraz, jak jej prostředkuje biblická věda, ovšem nazírá pouze historik¹³ (sic!) – tedy nikoli theolog! „Ten, kdo má historické vzdělání, se nezabývá jen pěknými jednotlivostmi, nýbrž dbá na to, co dává úplnost, totiž na dějiny.“¹⁴ – Jinými slovy: Odpověď

¹⁰ HERMANN GUNKEL, Was bleibt vom Alten Testament?, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1916. O významu tohoto článku svědčí, že byl zakrátko vydán i anglicky a dal přitom jméno celému sborníku GUNKELOVÝCH studií: HERMANN GUNKEL, What Remains of the Old Testament and Other Essays, New York: Macmillan, 1928.

¹¹ H. GUNKEL, Was bleibt vom Alten Testament? s. 5 (kurziva M.P.).

¹² H. GUNKEL, Was bleibt vom Alten Testament? s. 32.

¹³ H. GUNKEL, Was bleibt vom Alten Testament? s. 33: „...das Gesamtbild, wie es der Historiker schaut“.

¹⁴ H. GUNKEL, Was bleibt vom Alten Testament? s. 33.

na otázky, které modernímu člověku nad Bibli vznikají, poskytuje celkově vyvážený *historický obraz*; ten poskytuje porozumění a celkový smysl a do něj proto musí být každá jednotlivost vřazena.¹⁵ Tolik Gunkel jako představitel pojetí, jež v jeho době zcela jednoznačně převládalo.

Na takto chápané poslání starozákonní vědy reagoval tedy v roce 1921 Rudolf Kittel svou přednáškou – příznačně právě v roce, kdy Adolf von Harnack vydal svou monografii o Markiónovi, v níž prohlásil aktuální přijímání Starého zákona jako součásti kanonické literatury za příznak náboženské paralýzy křesťanstva.¹⁶ Taková je doba, v níž Daněk vstupuje na akademickou půdu a začíná vytvářet svůj koncept biblických studií a biblické theologie.

Je příznačné, že Daněk cítil potřebu na této frontě zápasit nejen ve dvacátých, ale ještě i třicátých letech 20. století; jeho slavné teze v úvodu studie ke Gedaljovi (1930) i polemické pasáže v přednášce Verbum a fakta patří k této debatě.¹⁷

Daněk však zdaleka nebyl sám, kdo se pouštěl do boje na této frontě. Ke sledovaným otázkám – zda či nakolik je historický přístup oprávněný či dostačitelny pro kritické (rozuměj vědecké) studium biblických látek,

¹⁵ H. GUNKEL, Was bleibt vom Alten Testament? s. 33: „Tak je tomu s monotheismem, k němuž Izrael od počátku směřoval, ale jehož plně dosáhl teprve na konci svých dějin. V mnoha zejména poetických výpovědích jej nalezneme ještě propojen s pozůstatky polytheismu. Člověku, který je zaměřen historicky, je takový obraz svízelného procesu vznikání ovšem přitažlivější než obraz zajištěného statického výskytu. Ostatně ani křesťanská víra se na této myšlence nemusí nijak pohoršit – podle křesťanského pojetí přece Starý zákon není dokonalým zjevením, nýbrž takovým, které se uskutečňuje v dějinách.“

¹⁶ ADOLF HARNACK, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott: Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig: Hinrichs, 1921. Česky je Harnackovo dictum a jeho kontext pojednáno v nedávno přeložené knížce THOMAS RÖMER, Skrytý Bůh: sex, krutost a násilí ve Starém zákoně, Jihlava: Mlýn, 2006, s. 11n.

¹⁷ SLAVOMIL C. DANĚK, Gedalja: Illustrace k teorii exegese, in Sborník k prvnímu desítiletí Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké v Praze: 1919/20-1928/29, Praha, 1930. Srov. též přímou polemiku s Gunkelovou historickou analýzou stvořitelských tradic ve SLAVOMIL C. DANĚK, Verbum a fakta Starého zákona!, in Ročenka Husovy československé fakulty bohoslovecké v Praze za rok 1935–1936, Praha: Husova fakulta, 1937, s. 17; přetištěno jako SLAVOMIL C. DANĚK, Verbum a fakta Starého zákona, in SLAVOMIL DANĚK, Vybrané studie, Praha: Kalich, 1977, s. 39; v dalším textu citováno podle vydání ve Vybraných studiích.

resp. zda či jak se obraz historických (dobově podmíněných událostí) může stát závazným či dokonce normativním prvkem tradice – se ve dvacátých letech strhla velká debata.¹⁸

3.

Jedna z nejvýraznějších kontroverzí této debaty proběhla mezi Otto Eißfeldtem (1887–1973) a Waltherem Eichrodtem (1890–1978). Vyhrotila se do otázky po vztahu starozákonní teologie k historiografii, resp. k dějinám náboženství starověkého Izraele. První jmenovaný publikoval své teze pod názvem „Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie“ v roce 1926;¹⁹ druhý na tuto studii polemicky reagoval o dva roky později svou přednáškou na Pátém dnu orientalistů v Bonnu nazvanou „Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft?“²⁰

Eißfeldt považoval problém vztahu disciplín „dějin náboženství Izraele“ a „starozákonní teologie“ za součást širší problematiky křesťanského myšlení, totiž problematiky napětí mezi dějinami a zjevením, mezi imanencí a transcendencí či mezi relativním a absolutním. Toto napětí podle Eißfeldta nelze žádným řešením „odstranit“; je třeba jen formulovat přístupy, které je metodicky „unesou“. Proto navrhoval, aby se řešení problémů obou oblastí – disciplín „dějin náboženství Izraele“ a „starozákonní teologie“ – striktně oddělovalo. Zkoumání dějin izraelského náboženství se vši jejich dobovou podmíněností a postupným vývojem patří do oblasti religionistické historiografie (Religionsgeschichte), zatímco starozákonní

¹⁸ Srov. např. Der gegenwärtige Zustand der „Bibl. Theologie des AT.s“ und die Wege zu seiner Verbesserung, Muséon (1922), s. 187–192; viz pozn. in Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung (1922), s. 242–245; CARL STEUERNAGEL, Alttestamentliche Theologie und alttestamentliche Religionsgeschichte, in K. BUDDÉ, Vom Alten Testament: K. Marti zum 70. Geb., Gießen, 1925; JOHANNES HEMPEL, The Religious Value of the Old Testament, Lutheran Church Quarterly 6 (1933), s. 225–245 aj.

¹⁹ OTTO EISSFELDT, Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie, in Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 44 (1926), s. 1–12.

²⁰ Otištěno o rok později v témže periodiku jako teze Eißfeldtovy – WALTHER EICHRODT, Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft?, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 47 (1929), s. 83–91.

výpovědi o Božím zjevení či o jiných „absolutních“ náboženských hodnotách patří do biblické [starozákonní] teologie. Způsoby a postupy kritického zkoumání jsou v těchto dvou oblastech nejen rozdílné, nýbrž přímo neslučitelné a nesmiřitelné; jakékoli kompromisy se nutně musejí ukázat jako neuspokojivé a nepřiměřené. Řešení může nabídnout pouze takový přístup, který tuto rozdílnost nazná, uzná a unese napětí, jež zde vzniká.

Eiðfeldt tento dualistický přístup zdůvodňuje a ospravedlňuje poukazem na dvojí způsob chápání/rozumění/vnímání, jenž je dán lidské mysli – intelektuální porozumění a náboženskou víru. Porozumění intelektuální spočívá na neutuchající noetické aktivitě člověka, který chce poznat realitu, jak byla či jak jest. Chápání víry je oproti tomu spíše pasivní, je výrazem ochoty člověka důvěřovat vyšší moci, jež poznání nabízí (zjevení); má vždy zcela osobní rozměr a jeho síla se ukazuje právě tam, kde nelze realitu ověřit. Jakkoli jsou oba způsoby odlišné, jsou oba zcela legitimní. Těmto dvěma typům noetiky podle Eiðfeldta také odpovídá tradiční rozčlenění disciplín na „dějiny náboženství“ (Religionsgeschichte) a „starozákonní teologii“. Z toho pak vyplývá i příslušné vymezení kompetence obou – historik náboženství může popsat věcnou stránku svého materiálu, nemůže však odpovědět na otázku po jeho náboženské hodnotě či hodnověrnosti, případně o jeho autoritě a normativnosti; starozákonní theolog naopak pracuje v perspektivě víry a tentýž materiál vyhodnocuje jako svědectví víry.

Tento Eiðfeldtův článek je příznačný pro hledání nové orientace v biblistice dvacátých let. Je výrazem nově projeveného zájmu o staré téma, nikoli však návrhem již vskutku nového přístupu. Jeho řešení je v jádru věci klasickým konceptem Gablerovým, který již na konci 18. století metodicky rozlišil oblast „pravé“ (wahre; tj. dekriptivní) a „čisté“ (reine; evaluativní, ideové, normativní) biblické teologie.²¹

²¹ JOHANN P. GABLER, De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus, in THEODOR A. GABLER – JOHANN G. GABLER, Kleinere Theologische Schriften II, Opuscula academica, Ulm, 1831. Pro vyhodnocení viz RUDOLF SMEND, Johann Philipp Gablers Begründung der biblischen Theologie, Evangelische Theologie 22 (1962), s. 345–357; J. SANDYS-WUNCH – L. ELDREDGE, J. P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary and Discussion of His Originality, Scottish Journal of Theology 33 (1980), s. 133–158.

Walther Eichrodt reagoval ve svém článku²² nejen na Eißfeldtovy teze, ale i na aktuální důrazy představitelů dialektické teologie a s nimi související požadavky „theologické“ či „pneumatické“ exegeze. Aniž by se výslovně k dialektické teologii sám přihlásil, oceňuje na ní, že přivedla teologii opět k jejímu základnímu tématu, totiž ke „skutečnosti zjevení“ (Offenbarungswirklichkeit), a vítá, že tyto podněty pronikly také na pole starozákonního bádání.²³ Proti protagonistům „pneumatické exegeze“, kteří chápou svůj přístup jako polemickou alternativu k „netheologickému“ a na osobní víře interpreta zcela nezávislému historicko-kritickému výkladu Bible, stejně jako proti Eißfeldtovi však Eichrodt zdůrazňuje, že jejich striktní oddělení „empiricko-historického popisu“ a „normativního vyhodnocení“ je přehnané a zavádějící. S odkazem na právě probíhající diskusi v obecné historiografii zdůrazňuje, že i v historické deskriptivní práci hrají podstatnou a nepominutelnou roli subjektivní aspekty a že se žádný historik neobejde bez hodnotící reflexe, založené na určité „filosofii dějin“. Protiklad, na němž budují své postoje jak Eißfeldt, tak zastánci „pneumatické“ exegeze, je proto nevěcný a neprávem svádí bibliistiku do bezvýchodného dualismu. Navíc tento protiklad počítá s nepřiměřeně zúženým pojetím historiografie – jakkoli je pravda, že historické deskripci nepřisluší vynášet soudy o pravdivosti či normativní hodnotě postojů a jevů, jež zkoumá, neznamená to, že by historická analýza mohla rezignovat na jakoukoli systematicky hodnotící práci a omezit se jen na popis vzniku a vývoje jevů. Eichrodt naopak postuluje, že i historický popis musí usilovat o „příčný řez“ (Querschnitt) existujících jevů, o představení vnitřní struktury zkoumaného náboženství a vzájemných vztahů jeho dílčích obsahových složek. Tvrdit, že je tato systematická a hodnotící práce v nesmiřitelném protikladu k historiografické metodě, je hlubokým omylem. V přímé reakci na Eißfeldta proto Eichrodt nárokuje, aby úkol systematizovat a hodnotit byl vždy zahrnut do historického bádání a aby byla z hlediska teorie poznání důkladně diskutována a vyhodnocována role subjektivního zřetele v historické vědě.

Daňkův přístup k této debatě můžeme – po mém soudu – spatřovat nejprve v jeho distinkci rozlišující *náboženské kvantity a kvality*.²⁴ Jakkoli

²² W. EICHRODT, Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft?, s. 83–91.

²³ V této souvislosti výslovně odkazuje na Kittelovu přednášku z r. 1921 (R. KITTEL, Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft).

²⁴ Tuto terminologii Daněk převzal od Schleiermachers. V publikovaných textech ji poprvé uplatnil v Problém náboženského inferiorna, Kalich: Rozhledy

Daněk tuto terminologickou distinkci nikdy soustavněji nerozpracoval do podoby analytického nástroje a nikdy ji výslovně nenavrhl jako klíč ke shora uvedeným otázkám,²⁵ přece je zřejmé, že mu byla prostředkem k uchopení právě onoho základního problému disciplíny, o němž mluvíme (viz Problém náb. inferiorna, ed. 1977, 7n); v této souvislosti prostě tuto distinkci používal. Narozdíl od Eißfeldtova vyhocení historicko-deskriptivních a systematicko-normativních aspektů do naprostého protikladu, ba až do mimoběžnosti, se takto Daněk může jak ke kvalitám náboženských jevů, tak k jejich kvantitám vyjadřovat jak deskriptivně, tak i hodnotícím způsobem. Jedno nevylučuje druhé, což je znatelné plus. Tento Daňkův příspěvek do debaty je však jen jakoby mimoděčný; pokud je mi známo, ve sledované souvislosti jej Daněk nikde netematizuje.

4.

Příspěvkem vědomým a pro Daňka příznačně polemickým jsou ovšem teze vyjádřené ve studii Verbum a fakta Starého zákona. Na tomto sympoziu o nich zazní samostatný příspěvek. K možnosti uchopit obvyklými nástroji historické analýzy ona fakta, jež jsou za biblickými látkami, se zde Daněk vyjadřuje velmi skepticky. Naše schopnost poznat tato fakta naráží nejen snad na metodické limity, které přiznává každý aspoň trochu sebekritický historik, nýbrž na jakousi *epistemologickou past* – čím přesněji fakta poznáváme, tím více jsou elusivní, tím více nám unikají a ztrácejí na výpovědní hodnotě. Shledáváme, že jsou buď kvantitativní nicotou nebo prodělávají kvalitativní proměnu, přestávají být fakty a stávají se slovem. Daňkovými slovy: „Facit je..., že stzákonní skutečnosti neznáme, vlastně už nepoznáváme a snad vůbec nerozpoznáváme.“²⁶ A o několik odstavců dále:

„Summa summarum: fakta SZákona se mění, když se na ně dobře podíváme, mýlí se při lepším počítání a mizí – v nejlepším. Facta labuntur. Nemluví sama od sebe. A matou se čím víc jim napovídáme.“²⁷

po životě náboženském 7/5a6 (1922), s. 230–239. Srov. M. Brč, Slavomil Ctibor Daněk: k 30. výročí úmrtí a nedožitém devadesátinám, s. 59n.

²⁵ I nejnvýraznější uplatnění této distinkce v Problému náboženského inferiorna má rysy příležitostného uplatnění, nikoli definičního vymezení a zřetelného vypracování ve smyslu metodicky jednoznačného nástroje.

²⁶ S. C. DANĚK, Verbum a fakta Starého zákona, s. 37 [pravopis zkrácených výrazů S. Daněk; tak i nadále].

²⁷ S. C. DANĚK, Verbum a fakta Starého zákona, s. 39.

Mám za to, že jednostrannost a radikální skeptičnost tohoto postoje, v němž viděl velké nebezpečí např. J. B. Souček, je třeba vnímat jako výraz *polemiky*. Tento Daňkův postoj není vyváženou syntézou, uměřenou tezí, jež by si činila nárok na obecnou platnost, nýbrž projevem sršatého zápasu o reorientaci, kritickým pokusem o překonání historismu, s nímž Daněk zápasil především sám u sebe. Jakkoli mu na frontě velkých theologických linií šlo o „nábožensky“, mohli bychom snad říct „kérygmaticky“ orientovanou biblistiku (zřetel k živému Slovu), sám nevyhnutně pracoval nástroji historické kritiky, protože jiné nástroje věda jeho doby neznala či neuznávala. Stačí se trochu začíst do Daňkových exegetických studií, aby nám bylo zřejmé, jak silně se historická kritika u jejich autora uplatňuje – pozitivně i kriticky.

5.

Před dvaceti lety poznamenal k Daňkově theologii Milan Balabán (tehdy dělník poštovního oddělení Městské knihovny na Mariánském náměstí v Praze) na fakultním sympoziu k Daňkovu výročí, jež se konalo 21. února 1986 na tehdejší Komenského evangelické bohoslovecké fakultě, že má Daněk *deficit v rozlišování historie a dějin*. Něco na tom je. Přinejmenším v tom smyslu, jak si toto rozlišení zavedla starozákonní věda pod vlivem školy kritiky dějin podání (tzv. Überlieferungsgeschichtliche Schule, spojené se jmény Albrechta Alta, Martina Notha a Gerharda von Rada). Něco na tom je, ale zcela to neplatí. Daněk rozdíl mezi dějinami (dějinnými skutečnostmi) a historií (konstruovaným obrazem dějinné minulosti) zná. V několika odstavcích své studie *Verbum a fakta* jej pojednává. Ptá se například: „Co zbude z dosavadních ‚dějin Izraele‘ až se dobereme nitě, za níž se rozuzlí spleť stzákonního podání?“²⁸

Problémem je u Daňka však po mém soudu to, že nedostatečně či nejasně diferencuje svůj termín „podání“. Není vždy jasné, zda „podáním“ (tradicí) myslí proces předávání (*traditio*) či obsah, jež je předáván (*traditum*). Často o „podání“ mluví jako o absolutní veličině, v samozřejmém singuláru a bez přívlastků. Přínosem von Rada a jeho souputníků už ve 30. letech bylo, že o podání – tradicích – mluvili v plurálu a začali rozlišovat alternativní „dějiny“, soupeřící obrazy či pojetí dějin v biblických látkách a jejich různé obsahy. V perspektivě různých konceptů dějin pak

²⁸ S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 33–49.

vyhodnocovali a pojednávali „fakta“ příslušných látek a jejich zvěstné funkce – řečeno daňkovsky: jejich „kvality“ a jejich vždy nově aktualizovaný „náboženský titul“.

Tuto debatu, která se začínala rozvíjet ve 30. letech, však Daněk (na- kolik vím) již nesledoval a nezasahoval do ní. Byl více zaujat vyhodnoco- váním kulticko-rituálních aspektů a pozadí starozákonních látek, jak je s okruhy svých žáků pěstovali Sigmund Mowinckel v Uppsale a Samuel Henry Hooke v Londýně. Na příklonu Daňka – a zejména jeho žáka Mi- loš Biče – k této škole je patrné, jak silné pouto k historickému přístupu a historicko-analytické metodě u nich přetrvává. Ono živé Slovo, o které v posledu běží (verbum), napařád hledají „za textem“, v diachronně vy- hodnoceném materiálu, jak jej prostředkuje proces podání.

Podstatný pokrok oproti přístupu Eißfeldtovu i Eichrodtovu (o éře předchozí, např. o H. Gunkelovi či J. Wellhausenovi nemluvě) vidím u Daňka v tom, že pozornost své diachronní analýzy zaměřil nejen na sledování nejzazších vysledovatelných počátků, na problematiku vzniku tradic, původu jejich součástí a pozadí jejich motivů (v perspektivě zkou- mající jevy proti proudu času, „proti srsti“ tradičního procesu), nýbrž také k „procesu podání“ jako takovému, tedy ke sledování jevů v jejich dějinných proměnách po proudu času, „po srsti“ tradičního procesu. Ona dynamika, jež oživuje tradici a z předávaného pokladu vždy znovu utváří živé Slovo, totiž nepůsobí jen „za textem“ v jeho dějinné prehistorii, nýbrž skrze proces kanonizace i v textu samém a pak také v dějinách recepce a adaptace biblických látek v komunitě tradentů, dědiců a aktuálních nositelů tohoto „podání“. – V tom je Daněk (opět nejspíš mimoděk) sou- putníkem G. von Rada a dalších protagonistů přístupu školy dějin podání (tzv. *überlieferungsgeschichtliche Schule*), jenž se ovšem širě prosadil a zřetelněji vyprofiloval až po Daňkově smrti. Není však žádnou náho- dou, že právě v této perspektivě kongeniálně rozvinul Daňkovy podněty „benjamínek“ mezi Daňkovými přímými žáky, Jan Heller.²⁹

²⁹ Srov. např. JAN HELLER, *Die Wissenschaftlichkeit der kerygmatischen Bibel- auslegung*, *Communio viatorum* 23 (1980), s. 49–56. JAN HELLER, *Der Tra- ditionsprozeß in der Auffassung der Prager Alttestamentler*, in JAN HELLER, *Von der Schrift zum Wort: Das Alte Testament zwischen Gestern und Heute*, Berlin: EVA, 1990 a jiné studie.

6.

Pokusíme-li se z odstupu charakterizovat Daňkovu pozici v kontextu starozákonní biblistiky 20. a 30. let, lze říci obojí: (a) že je solitér a myslitel veskrze originální i (b) že je dítětem své doby a namnoze do ní zapadá.

To první vyniká v jeho novátorské dikci, v jeho ambici pracovat na teologii nové, komplexně přetvořené a nově ukotvené, stejně jako v jeho nanejvýš kritickém přístupu k učitelům a současníkům. Daněk málokdy někoho poctil svým souhlasem; naopak, velmi často se kriticky vymezoval, zhusta dosti ostře, a authority své doby častoval „geniálně neuctivými poznámkami“.³⁰ To přispívá k jeho obrazu nezařaditelného originálu.

Na druhé straně však nelze nevidět, že Daněk řeší problémy své doby a v zásadě neopouští její přístupy. Ostatně, jak by tomu mohlo být jinak? Jeho velikost je pak možno vidět v průsečíku těchto dvou zřetelů: v mohutnosti jeho zápasu s výzvou „theologického přelomu“, v jeho úsilí formulovat alternativu k liberalismu (tj. zejména historismu) v biblistice. Nepochybně je jeho velikost v originalitě kritického myšlení, jež bylo stejně novátorské jako ukázněné, přísné k sobě neméně než k druhým, britce kritické a přitom pevně ukotvené v základech reformované teologie.

Nosnost Daňkových důrazů lze po mém soudu doložit na mnoha postavách jeho žáků – těch přímých i těch posthumních. Za všechny uvedu jen Jana Hellera a Pavla Filipiho, jejichž teze „Autorita a výklad Písma: Příspěvek k současným bohosloveckým rozhovorům“ z roku 1979 (věnované Lubomíru Moravcovi k jeho tehdejšímu osmdesátinám)³¹ považují za přímo katechismový souhrn Daňkova odkazu české biblistice.³²

³⁰ Tak J. B. SOUČEK, Slavomil Daněk, s. 68.

³¹ JAN HELLER – PAVEL FILIPI, Autorita a výklad Písma: Příspěvek k současným bohosloveckým rozhovorům, Křesťanská revue 46 (1979), s. 158–161. Přetištěno v JAN HELLER, Podvečerní děkování: Vzpomínky, texty a rozhovory, Praha: Vyšehrad, 2005, s. 190–196.

³² Tento článek je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy (MSM 0021620802) uděleného Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy a vychází s jeho finanční podporou.

Daňkovo Dobové pozadí Starého zákona aneb dějinám navzdory vstříc vyšším kvalitám náboženským?

Petr Sláma

Summary: The essay deals with a textbook Historical background of the Old Testament, written by S.C. Daněk and published posthumously in 1951, devoted to the question of history of biblical Israel. Also, Daněk's concept of history is discussed on more general level. Extremely well versed in contemporaneous scholarly debate, Daněk seems to be a victim of his own fancy for sharp contrasts, his disdain for singular features of history and his exclusively theological interest in Bible. On this base and unlike most of his colleagues he carries out a daring attempt of „religious allegorisation“, hoping to grasp in re-mythologized Bible its real message. Critical as one can be towards his endeavor, one has to admit that his accents are inspiration for our postmodern age.

1.

Duchaplný stařík, který si něco mumlá a jedovatými poznámkami častuje přítomné v místnosti. Tu a tam se sám škodolibě uchechtne a oči obrátí v sloup, sledován nechápavými zraky přítomných. Obklopen, zčásti zastíněn, úzkým kroužkem žáků, kteří jako svátost převracejí na dlaních mistrovy enigmatické koany – ať v poslušárně, ať v pomyslné theologické bibliotéce světa. Tak bych popsal své první dojmy z četby Slavomila Ctibora Daňka.

Tento dojem s postupující četbou nezmizel, byl ale obohacen a tedy zeslaben dalšími dojmy. Rád bych nyní „popřevracel na dlani“ Daňkovo Dobové pozadí Starého zákona.¹ Kniha vyšla posthumně, péčí dcery Miriam a zetě Miloslava Bohatce v roce 1951. Jde ovšem o opožděné vydání textu, který zrál od 20. let. V latinském kolofonu knihy nese vročení 1935. Své ohlédnutí dnes provádíme z odstupu více než 70 let.

¹ SLAVOMIL C. DANĚK, Dobové pozadí Starého zákona, Praha: Kalich, 1951.

Kniha je nejrozsáhlejší ukázkou Daňkova přístupu k dějinám, je aplikací jeho kratších prací, zejména studie Gedalja.² Psaná je ovšem jazykem stejně kryptickým jako ony dílčí studie. Sám Daněk si svou nesrozumitelnost zřejmě uvědomoval, když – ne zcela prost ublíženectví – cituje Pekařovu recenzi na jednu ze svých prací. Ta je podle českého historika „zřejmě plodem pracného a rozsáhlého studia, ale tak těžce psaná, že sotva lze rozuměti.“

2.

Ve svém bilancujícím článku, věnovaném tehdy jen nedávno zesnulému kolegovi, lokalizuje Josef B. Souček po uctivém úvodu právě do oblasti biblických dějin Achillovu patu Daňkova pojetí. Sám se ve stati dokonce hlásí k autorství oné v nadsázce míněné výtky z doketismu,³ kterou na adresu Daňka – v ústní výměně s ním samotným, a zejména na základě jeho novozákonních výletů – prý učinil. Jde samozřejmě o nadsázku již proto, že takových výletů u Daňka tolik nebylo. Souček Daňkovi vyčítá abstrakci, neustálé odhlížení od kontingentního, v na určitém místě v určité době se stanovšího, příběhu Ježíše Nazaretského. Jako novozákoník ví, jakou důležitost přičítají evangelisté vyznání vtěleného Ježíše. Ve své studii vznáší domněnku, že jsou to Daňkovy apologetické obavy, co jej k tomu vedlo (v Součkově parafrázi obava, „co když se dokáže, že Ježíš skutečně nežil? Co když se to dokonce vykope“?)⁴ Také ve vztahu ke Starému zákonu lze předpokládat Daňkovu obavu, s níž Starý zákon odvádí z lavice obžalovaných před soudnou stolicí historie. Je ovšem otázka, zda dějiny nejsou právě tím polem, na kterém chce Písmo svou věc exponovat a dosvědčit – a chtít „zvěst Písma“ z tohoto pole stáhnout může znamenat, že nám tato zvěst zůstane v ruce jako nehybná fosilie.

² SLAVOMIL C. DANĚK, *Gedalja: Ilustrace k theorii exegese*, in *Sborník k prvnímu desetiletí Husovy fakulty: 1919/20–1928/29*, Praha: nákladem státním, 1930, s. 51–98.

³ Církví odmítané učení, podle něhož byl Kristus pouze zdánlivě člověkem. Doketismus hájila především gnose a manicheismus, aby nemusely spojovat božské s hmotným, které považovaly za špatné. Jak v ústní konverzaci poznamenal PAVEL FILIPÍ, přesnější by ovšem vzhledem k intenci SOUČKOVY výtky bylo hovořit o monofyzitismu, tedy tvrzení, že je Kristus pouze jedné, boholidské podstaty.

⁴ JOSEF B. SOUČEK, Slavomil [Ctibor] Daněk: Pokus o rozbor jeho theologického díla, in JOSEF B. SOUČEK, *Theologické a exegetické studie*, Praha: Centrum bib-

3.

Kniha je nazvaná „Dobové pozadí“. Tématicky odpovídá monografiím věnovaným dějinám Izraele („Geschichte Israels“). Právě díky Daňkovi se u nás až podnes prosadil tento název, který v sobě nese nádech znehodnocení: pozadí jako něco do pozadí odsunutého, zasutého. Cílem knihy je podle Daňka získat „výraznou folii dějinného reálu k dějinnému ideálu náboženskému, jak se rýsuje ve Starém zákoně.“⁵ Folie dějinného reálu je termín jako vypadlý z dílny literárních teoretiků (ruských formalistů, pražského kroužku, strukturalistů; termín folie v uvedeném smyslu používá např. Viktor Šklovskij).⁶ Na základě pozornosti, kterou věnují jazyku, hovoří literární teoretici o tzv. ozvláštění. Jde přitom o takovou organizaci jazyka, která se vzepře obecně zavedenému úzu, tedy automatizované folii, a svou věc přednese jinak, aktualizuje ji, ozvláští. Formalistické podvojnosti folie a ozvláštění odpovídá v úvodu knihy několik dalších polarit či, řečeno se strukturalisty, binárních opozic: dějinný reál vs. náboženský ideál, osud vs. náboženství, o kus dál (s. 9) faktor lidský vs. božský, kvantita vs. kvalita. V jeho jiných spisech bychom našli polaritu fakta vs. verbum. Všimáme si již v tomto terminologickém obhlédnutí, že svůj systém Daněk rozpíná právě pomocí výše zmíněných polarit. To mu dodá ostrost výrazu, to bude ale i jeho úskalím. Mám za to, že něco z Daňkova odporu k dějinám jakožto theologické kategorii koření jinde než v jeho apologetických obavách, o nichž jsme mluvili v předešlém odstavci. Aniž by to sám někde výslovně zmínil, čerpá Daněk v mnoha svých důrazech (např. v jistém ahistorizujícím přístupu k Bibli, v důrazu na její celek jakožto rámec výkladu) z téhož myšlenkového podhoubí, z něhož vyrůstá i tvorba ruských formalistů, prostředkovaných v domácím prostředí působením Pražského lingvistického kroužku. Zda to bylo čerpání vědomé a přiznané, je ovšem jiná otázka.

lických studií UK v Praze a AV ČR, 2002, s. 17–39. Poprvé vyšlo jako JOSEF B. SOUČEK, Slavomil Daněk: Pokus o rozbor jeho theologického díla, *Theologia evangelica* 3 (1950), s. 65–73, 132–143.

⁵ S. C. DANĚK, Dobové pozadí Starého zákona, s. 5.

⁶ VIKTOR ŠKLOVSKIJ, *Teorie prózy*, Praha: Akropolis, 2003.

4.

Překvapivý – a při bližším pohledu příznačný – je způsob, jak si s úkolem podat „dobové pozadí“ poradí. „Fólii“ v nahlášeném slova smyslu mu poskytně učebnice *Geschichte des Volkes Israel* starozákonníka Antona Jirku, vydaná poprvé v roce 1931.⁷ Tento Daňkův vrstevník se narodil roku 1885 v obci Birnbaum (dnes Hrušky) na jihomoravském Břeclavsku a působil především ve slezské Vratislavi (tehdy Breslau), v Greifswaldu a v Bonnu. Jeho zájem platil zejména materiálním dějinám starověké Palestiny, kam podnikl několik badatelských cest. Daněk v kolofonu Dobového pozadí na konci knihy skromně uvádí, že jde o zestručněné a přestavěné dílo Jirku. Místy od něj skutečně takřka opisuje. Restruxit, přestavěl ovšem Daněk svůj materiál také podstatně.

Knihy Antona Jirku je psána přehledným a živým stylem.⁸ Je uspořádána do čtyř částí. První oddíl, jakýsi obecný úvod knihy, představí Palestinu, její zeměpisné danosti i její sousedy (líčením tu a tam uklouznou vlastní vzpomínky na autorův nedávný pobyt ve Svaté zemi). Druhá část je věnována exodu, třetí období Davida a Šalomouna, čtvrtá osudům rozděleného království. Svůj záběr končí rokem 588. Zmíněné čtyři oddíly lze zřetelně sdružit jako 1 + 3. Prvá část obsahuje mnoho informací o náboženských poměrech u sousedů, pracuje s el-amarnskými tabulkami a předkládá relativně čerstvé teorie o *chabiru* jako předchůdcích Izraelců. Na rozdíl od této sledují pak ovšem další tři kapitoly víceméně dějpravnou linii biblických výpravných knih a jen tu a tam se odchýlí od vyprávění tváří v tvář archeologickým nálezům (jako např. v případě Jericha, kdy zprávu o jeho dobytí řadí Jirku do kategorie *Dichtung*, nikoli *Wahrheit*, neboť ví, že v letech 1400 až 1000 a. město leží v troskách). Snaží se o maximální harmonizaci s biblickým narativem, takže se místy neubrání tvůrčímu fantazírování. Známostou nejednotností tradice ohledně kmenů Izraele, jejich počtu, jednotlivých území i původu jejich jmen, historizuje

⁷ ANTON JIRKU, *Geschichte des Volkes Israel*, Leipzig: Verlag Quelle & Meyer, 1931.

⁸ S občasnou úlitbou dobovým trendům. V rámci líčení Saulova boje s Pelištejci a poznámky v 1S 13, že „v celé izraelské zemi nebylo možno najít kováře... a ... jen Saul a Jónatán měli meče“, tuto skutečnost na s. 121 glosuje s narážkou na meziválečné versailleské uspořádání, Němcům tak protivné, slovy „Na tomto případě je vidět, že ani odzbrojovací komise nic nezможou s národem, který je sebevědomý...“ Sám JIRKU později poznal ústrky ze strany národně-socialistického režimu.

se slovy „brzy po obsazení se ale tento kmen (Josef) rozdělil a označení je nahrazeno jmény Efraima a Manasese.“⁹ U Saula věnuje odstavec tomu, že Saul musel být v nejnějším jádru přece jen dobré povahy, neboť měl rád hudbu.¹⁰ V podobně harmonizujícím duchu podává Jirku i poslední část svých dějin, věnovanou porážce Jeruzaléma babylónským králem:

„A tak jsou sice Babylónané politickými vítězi roku 588 př.Kr., nakonec však přece zvítězily duchovní ideje, které působí až do dnešního dne. A pouze tendenční nebo jednostranné dějepisce by to chtělo popírat.“¹¹

5.

Poskytl-li Jirku negativní folii, jak je tomu s vlastním Daňkovým ozvláštěním? Na základě jakých paradigmat, jakého typu kladení otázek pak na této folii provede svou aktualizaci? J. B. Souček ve svém bilančním článku tvrdí, že „kdo na sebe vezme úkol opravdu od základu pochopit a vyložit Daňka, bude se musit důkladně seznámit s dílem Bernharda Duhma.“¹²

Bernhard Duhm, Daňkův basilejský učitel, skutečně svého žáka z Čech doživotně poznamenal. Hans-Joachim Kraus¹³ ovšem popisuje Duhmův vývoj od představy původních dvou stupňů (přírodní stupeň a etický stupeň), formulovaného v Komentáři k Izajášovi, k představě třech stupňů náboženského vývoje v Bibli, formulované v knize *Israels Propheten*.¹⁴ Nejnižší je v tomto Duhmově pojetí stupeň přirozeného či přírodní náboženství (nazývá ho také stupněm démonickým, a to v tom smyslu, že v tomto pojetí považuje člověk svět kolem sebe za výsledek působení nadpřirozených sil). Tento nejnižší stupeň přechází na počátku dějin do stupně etického či dynamického. Proti *daimoniū* i pudům se v něm jako svébytná veličina pozvedá mravnost. Jako nejvyšší v tomto procesu vývoje přistupuje stupeň prorockého náboženství, které se ovšem netýká nikdy

⁹ A. JIRKU, *Geschichte des Volkes Israel*, s. 99.

¹⁰ A. JIRKU, *Geschichte des Volkes Israel*, s. 128.

¹¹ A. JIRKU, *Geschichte des Volkes Israel*, s. 222.

¹² J. B. SOUČEK, Slavomil [Ctibor] Daněk, s. 20.

¹³ HANS-JOACHIM KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformatio bis zur Gegenwart*, Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956, s. 256.

¹⁴ BERNHARD DUHM, *Israels Propheten*, 2. vyd. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922, s. 5nn.

lidu jako celku, nýbrž vždy pouze jednotlivců, povolanych ne k tomu, aby dál posilovali identitu lidu a jeho institucí, nýbrž aby nad ním ve jménu živého Hospodina vynášeli soud. „Proroci jsou muži onoho věčně nového.“¹⁵ Tento třetí stupeň, veden svým „ideálním zájmem“, již ukazuje ke křesťanskému náboženství. Je pozoruhodné, že tento třetí krok se svým učitelem již Daněk neudělal. Tu a tam se sice k feoménu proctví vysloví, nikde ale ne systematicky. Snad to souvisí s jeho theologickým binarismem a takovou mírou systematickosti a konzistence, že se mu do jeho schématu proroci prostě nevejdou. Anebo se bojí, že by mu tam ve jménu onoho „věčně nového“ udělali v binárních opozicích nepořádek.

Mám ovšem za to, že na Daňkovo dílo má možná ještě silnější vliv jiný představitel německé nábožensko-dějinné školy, Albert Eichhorn. V kritickém odstupu k historické a literární kritice Wellhausenově zdůrazní Eichhorn především to, že nejde o stanovení literární nejstarší podoby mýtu, ale o zachycení jeho pohybu zevnitř „naprogramovaného“ vývoje. Pozdější starozákoníci – např. Jan Heller – povědí: jde o to zachytit tradiční proces. Je to ovšem také úspornost a ultimativnost formulací, stejně jako fakt, že po sobě Eichhorn nezanechal souhrnou starozákonní teologii, nýbrž své dílo odměřoval po spíše drobnějších studiích či dokonce tezích, co činí z Eichhorna přímého předchůdce Daňkova.¹⁶ Jmenovat bychom měli jistě i další představitele nábožensko-dějinné školy, např. Alfreda Bertholeta a Paula Volze. Druhý z nich zřejmě Daňkovi otevřel oči pro rabínskou literaturu, v níž byl Daněk velmi dobře vzdělán a kterou – zejména v přednáškách k Literárnímu úvodu z roku 1929¹⁷ – cituje neuvěřitelně rozsáhle a přesně. Mezi ty, s jejichž prací se Daněk celoživotně vyrovnával, patří také představitelé skandinávské větve nábožensko-dějinného přístupu, zejména norský starozákoník Sigmund Mowinckel. V jedné věci ovšem Daněk se svými učiteli a intelektuálními partnery nesplynul. Hlubokým ideovým základem mnoha stoupenců nábožensko-dějinné školy je vzlínavá představa vývoje, začasť ztotožněná

¹⁵ B. DUHM, *Israels Propheten*, s. 8.

¹⁶ Jako doklad sourodosti německého a českého starozákoníka uvedme EICHHORNOVU 6. tezi přichystanou k disputaci v roce 1886, kde uvádí: „Chybný je každý výklad, který by nebral ohled na vznik a ustrojení mýtu.“ (citováno podle H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformatio bis zur Gegenwart*, s. 296nn)

¹⁷ SLAVOMIL C. DANĚK, *Literárně-kritický úvod do Starého Zákona: Přednášky na Husově evang. bohosl. fakultě 1929/30*. Praha : rozmnožený strojopis, 1930.

či všelijak propletená s dějinami. Uvidíme, že v tomto bodě zůstal Daněk velmi obezřetný.

6.

Vraťme se nyní k Jirku dějinám a podívejme se, jak tedy Daněk knihu *restrinxit imo restruxit*. Svou látku předkládá pražský starozákoník ve 30 kapitolách, jejichž název je kombinací odborné terminologie („Prahistorie Palestiny“, „Semitský předvoj“ apod.) a biblického narativu („Jisrael Exodu“, „Organizace postupu“). Mimo rytmus tohoto dělení je ale kniha rozdělena ještě dalším členěním, a to do oddílů, které odpovídají periodizaci moderní historiografie (hyksotské, habirské, hattijské, pelištejské, aššurské, babelské a perské, období řecké a římské). Jakými pomocnými koordinátami jsou zde tedy epochy obecných dějin, nikoli epochy biblického příběhu. Ale právě jen pomocnými, představují totiž ona nemá, nic neříkající fakta.

Na terénu biblické dějepřevy provádí Daněk svou smělou – jak bych to nazval – *religionizující alegorezi*, tedy takové alegorické čtení původně nealegorického příběhu, kdy za nevinně znějícími historickými příběhy odhaluje jejich „genuinně náboženský význam,“ tvrzení theologické či náboženské povahy, zastřené později příběhem. Krystalicky čistou ukázkou takové religionizující alegoreze představuje jeho studie Gedalja z roku 1930. Za postavou Gedaljáša, protektorátního úředníka, syna Achíkama, šafanovce a Jeremjášova ochránce, kterého na místo správce Judska dosadil Nebúkadnesar, nachází Daněk nikoli historickou postavu, nýbrž „místo či znamení v Mispě“. ¹⁸ Příběh o atentátu, který na něj spáchá Davidovec Jišmael (Jr 40–43), tedy nechte prvoplánově historicky, nýbrž jako nábožensky symbolickou kompozici, sourodou např. s obrazoboreckou akcí Jónatanovou (1S 13,3). Podobně pak Daněk nalézá na mnoha dalších místech Starého zákona doklady toho, že jsou původní kultisté zpolitizována a „postižená božstva zlidštěna, resp. jejich symboly zosobněny.“ ¹⁹ Epochy biblického příběhu nechtějí v Daňkově pojetí vyprávět příběh lidu Izraele, ale být jakousi, v podstatě zbytnou, exemplifikační onoho jednoduchého dramatu, kdy na troskách mýtu, potřebující jej k životu a likvidující, ano pohlcující jej, vyjevuje se ono základní *verbum* Starého zákona, jímž je Boží osvobozená existence.

¹⁸ S. C. DANĚK, Literárně-kritický úvod do Starého Zákona, s. 91.

¹⁹ S. C. DANĚK, Literárně-kritický úvod do Starého Zákona, s. 90.

Jak vypadá v tomto způsobu vidění exodus, vyvedení Izraele z Egypta? Oproti Antonu Jirku, který události Ex 12–19 víceméně převypráví, označí Daněk epochu jako chetejskou – podle hlavního protihráče Egypta té doby, chatušského království. Všimá si theologických souvislostí programu dobytí země, zamýšlí se nad religionistickými kořeny jmen některých kmenů (Ašer, Gad, Levi). K archeologii se v této kapitole sice obrací častěji než Jirku, přesto uzavírá, že Izrael je program, nikoli etnikum.²⁰ Symbolický a zvěstný je význam mocných činů Hospodinových na poušti. Historický Mojžíš se v Daňkově pojetí zcela ztrácí za mesiášskou postavou, jejíž prioritní funkcí je „inaugurace jahvismu a intabulace Zákona.“²¹ Klikatá cesta pouští vede „ekumenickým terénem.“ Toto vyprávění je aitiologií vztahů k okolním národům doby poexilní.²² V tomto bodě tak Daněk poněkud jinými slovy dospívá k podobným závěrům, jako v roce 2006 ve své pražské přednášce heidelberský starozákoník Bernd Jørg Diebner, který si všímá eklesiálních aspektů hermeneutiky kánonu.²³

Příběh obsazení země cílí – neboť proces Daněk uznává, ale jen jako přestupeň onoho kýženého finálního nehybného protože nezvratného stádia – k příběhu Gibeonanů:

„Je to paradigma nábožensko-kultického převratu, který přivedl massu kenaanského obyvatelstva do řad Jisraele... Teprve tímto proselytismem nabývá uplnosti a přesvědčivosti obraz jisraelské okupace i následující degenerace jahvismu.“²⁴

Zastavme se u Daňkova obrazu počátků monarchie. Aniž by hned zkraje prozradil, kam míří, všimá si (otevíraje tak tradici, v níž svým mnohaletým onomastickým úsilím pokračuje Jan Heller²⁵), že již v počátcích Šaulova příběhu (1S 10,14nn) stojí proti sobě Šaul a jeho strýc, hebr. dód, ale konsonantně david.²⁶ Šaul sice nepřiznaně, přesto ale rozhodně vykazuje afinitu se severním královstvím. Ti dva, Šaul a David, nemohou ani přes četné pokusy dojít smíru, neboť představují dva antagonistické principy. Oproti úsměvně znějícím úvahám Antona Jirku o v jádru dob-

²⁰ S. C. DANĚK, *Dobové pozadí Starého zákona*, s. 44.

²¹ S. C. DANĚK, *Dobové pozadí Starého zákona*, s. 57.

²² S. C. DANĚK, *Dobové pozadí Starého zákona*, s. 51.

²³ BERND JØRG DIEBNER, „Erwägungen zu einer ekklesiologischen Kanon-Hermeneutik“, hostovská přednáška na ETF UK 28. března 2006, dosud nepublikováno.

²⁴ S. C. DANĚK, *Dobové pozadí Starého zákona*, s. 69.

²⁵ JAN HELLER, *Výkladový slovník biblických jmen*, Praha: Centrum biblických studií UK v Praze a AV ČR, 2003.

rém srdci hudbymilovného Šaule má Daňkův David co do činění nejen se Šaulem, ale přímo s podsvětím (šeólem), které se bratříčkuje s Amálekem a poprávu končí v propadlišti – dějin? – pardon: tradičního procesu. O Davidovi čteme ke konci jemu věnované kapitoly: „Biologický průmět biblického příběhu Davidova stínuje rozhodnými rysy profil božstva.“²⁷ Jelikož se Daňkovo dílo takřka neobjevilo v překladech do světových jazyků, nemohlo být jeho argumentace použito při diskusích o nálezů v severoizraelském Tel Danu. Pod vedením Avrahama Birana zde byla v l. 1993 a 1994 nalezena deska, zmiňující mj. vítězství aramejského krále Chazaele nad – zřejmě – Achazjášem z „domu Davidova.“ Podle Birana tak máme v ruce nejstarší přímou zmínku o jeruzalémské dynastii odvozující svůj původ od krále Davida. Část tzv. minimalistů ovšem odmítá považovat zmínku o *bjtdwd* za doklad toho, že 9. století počítá s judským královstvím vedeným dynastií Davidovců, a argumentuje tím, že jde o božský eponym. Stejně jako Daněk.

Přeskočíme-li dlouhé pasáže jeho Dobového pozadí, dospějeme k obrazu exilu a poexilního uspořádání. Opět v pozoruhodné shodě s některými soudobými (pro-palestinskými a proti-sionistickými) minimalisty zdůrazňuje, že deportace se dotkla pouhé elity obyvatel Judska.²⁸ Z jejich kruhů vzejdou protagonisté budoucí obnovy, „noví Jerušalemané“, kteří mají v zádech císařský edikt Kýra i pozdějších perských vladařů. Daněk s nebývalou důkladností a při zhrnutí obdivuhodného množství pramenného materiálu perského zmiňuje Dareiovy říšské soupisy zákona v bývalých egyptských doménách. To vše dle něj ústí k tomu, aby byl zajištěn duchovní náskok východní, babylónské, diaspory. I zde je prý smyslem „mumifikace (= zposvátnění), nikoli fortifikace svatého města.“²⁹ Nehemjáš objíždějící za noci hradby jeruzalémské je andělskou (tedy ahistorickou) postavou, naznačující naplnění ideálu teokracie, ztělesněné nyní chrámem.

7.

Svébytnou kapitolou, která by do knihy Dobové pozadí jistě patřila, ale Daněk ji sem nezařazuje, by byla výše zmíněná rekonstrukce zprávy

²⁶ S. C. DANĚK, Dobové pozadí Starého zákona, s. 92.

²⁷ S. C. DANĚK, Dobové pozadí Starého zákona, s. 112.

²⁸ S. C. DANĚK, Dobové pozadí Starého zákona, s.144.

²⁹ S. C. DANĚK, Dobové pozadí Starého zákona, s. 175.

o tom, jak Davidovec Jišmael zavraždil Babylóňany ustanoveného Gedaljáše. Jak jsme již zmínili, předcházelo vydání Gedalji Dobovému pozadí. Právě v úvodních odstavcích Gedalji stanoví Daněk pravidla své exegeze:

„Sz látky v nejzáz dosažitelné úpravě a soupravě byly zachovány a předány už nepochybně z titulu náboženství. Proto může uspokojiti jen výklad, který hledí vystihnouti nebo vypátrati náboženský podklad ne-li povahu každé sz látky. Proto všecy pokusy hledati důvod a smysl textů nebo kontextů v momentech jinakých, na př. politických, sociálních, kulturních, ethických, jsou nepřislušné nebo předčasné a tím scestné.

Sz látky prošly dlouhým a složitým processem tradičním, jímž náboženský jejich kolorit byl dotčen ne-li odbarven. Proto jest nezbytno přezkoušeti je terminologicky v úvaze, že genuinně náboženský význam určitých názvů zapadl nebo někdejší náboženská jejich příslušnost se obměnila, ač-li nebyly vědomě přeznačeny.“³⁰

8.

Jak tedy hodnotit Daňkovo Dobové pozadí i obecněji jeho pojetí vztahu theologie a dějin z odstupu tří čtvrtin století? Nesporná a příkladná je Daňkova sečtělost, bezesporu předpoklad badatelské práce nejen historické. Pozoruhodně odvážná je jeho demontáž domnělých historických opor víry. Nikdo v českém prostředí netrval tak důsledně na tom, že víra má být vírou – a nikoli evidencí – právě i tam, kde jde o vztah k dějinám. Obrněn tímto způsobem čtení Bible, stojí zde Daněk přichystán k periodicky se objevujícím poryvům nových a ještě novějších archeologií. Jeho odpovědi ohledně historicity předexilních epizod zní opakovaně: o tom máme minimum informací. Tato dějinná skepse jej přivádí do blízkého sousedství skandinávských a britských historiků Bible, tzv. minimalistů. Lze říci, že některé jejich zdánlivě revoluční závěry, přednášel v Praze desetiletí před vypuknutím 2. světové války. Je zde ale podstatný rozdíl: zatímco minimalisté jsou většinou salónními marxisty, kteří při svých rekonstrukcích spatřují otázky kultury a náboženství, tedy onu nadstavbu, vždy jen jako projev a důsledek hmotných poměrů, pokládá naopak Daněk „zřetel náboženský“ za to, oč v exegezi jde. Předjímaje tak v nejednom ohledu pozdější strukturalisty, nachází v biblickém textu jeden a tentýž zápas, exponovaný na mnoha příkladech, v jádru ale spočívající v dilematu „s Bohem nebo s pabohy?“ (jeho termín pro modly). Daňkovi je cizí

³⁰ S. C. DANĚK, *Literárně-kritický úvod do Starého Zákona*, s. 52.

pojetí, podle něhož má biblický příběh právě jako příběh, ve svém s rabíny řečeno *pšatu*, a tedy ve své jednorázovosti a časoprostorové omezenosti, pro obecenství čtenářů Bible osvobodivou a inspirující funkci.

Mám za to, že tento postoj odráží i jeden z nesčetných latinských bonmotů, které se mu připisují: *solī deo existentia* („samému Bohu existence“). Jde o parafrázi Kalvínova *solī deo gloria* („samému Bohu sláva“). Posun mezi slávou a existencí je ovšem povážlivý. Lze-li Kalvíново dictum chápat jako výpověď o dobrém stvoření, jehož smysl spočívá v oslavě Boha, pak v Daňkově extrémním *solī deo existentia* mizí konkrétní místo a čas, mizí dějiny a příběh, mizí člověk. Temným pokračování jeho výroku je totiž *annihilatioque hominis* („člověka pak zánik“).³¹ S touto nechutí vůči všemu nahodilému, jednorázovému, jen lidskému, se druží další povážlivý rys Daňova díla. Tím je jeho minimální komunikabilita. Nejde přitom pouze o obtížně srozumitelný způsob vyjadřování. Spíše mám na mysli ambici provázející celou Daňkovu tvorbu, touhu, „aby věc byla formulována tak, aby ji vůbec nebylo možno vyvrátit, ano ani na ni odpovědět.“³² I zde jakoby vanul zmrtevující dech anihilace toho lidského, i s jeho otázkami a rozmanitostí perspektiv. Mám za to, že nejlepším způsobem uchopení odkazu prvního starozákonníka pražské evangelické fakulty je této touze nevyhovět, nýbrž učíteli namítat a dál se jej ptát.³³

³¹ Patří ke svérázu Daňkova dědictví v české teologii, že se tento výrok, nakolik je mi známo, dochoval pouze v ústní tradici. Příným svědkem a tradentem tohoto výroku je Daňkův žák a interpret Jan Heller. V ústní konverzaci na počátku roku 2007 Heller ovšem opakovaně zdůraznil, že je tento Daňkův extrémní výrok třeba chápat v duchu kénotické tradice křesťanství jako projev člověkovy nelpění na věcech kolem sebe, ba na sobě samotném (viz Ř 6,3–11).

³² Uvádí J. B. Souček, Slavomil [Ctibor] Daněk, s. 39.

³³ Tento článek je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy (MSM 0021620802) uděleného Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy a vychází s jeho finanční podporou.

Slavomil C. Daněk a tradiční proces: Několik metodologických úvah

Filip Čapek

Summary: Slavomil C. Daněk and Traditioning Process: Some Methodological Remarks. The term 'traditioning process' has in Czech Old Testament scholarship from its very beginnings specific referential value which is connected especially with the name of Slavomil Ctibor Daněk (1885–1946) who was the first teacher of the Old Testament at the Protestant Theological Faculty of Charles University in Prague. Concerning this 'process' Daněk was occupied primarily with 'original' religious data contained in biblical texts. To reach them requires, according to him, to read critically present 'canonical' texts against the chronological axis. As a result, astonishingly new insights about theological thought of Israel might be gained. Canonical process serves in Daněk's thinking in the first instance as a line connecting present biblical text with its religiously interesting remote past. Although not that inventive as his preceptor, Miloš Bič (1910–2004) pushed forward main bulk of Daněk's ideas. The same applies to Jan Heller (1925) who as compared with Daněk advocates that the result of the discussed process, i.e. the so-called 'final form' has its substantial theological importance which should be taken in biblical interpretation as a supreme hermeneutical variable. At the end of the study an opinion is expressed, that the pursued phenomenon of traditioning process ought to be studied in a wider – at least continental – context.

Uvedení

Se jménem českého starozákonníka Slavomila Daněka je spojena celá řada důrazů. Jedním, rozhodně ne zanedbatelným pro další vývoj domácí starozákonní scény, je důraz na *tradiční proces*. Co tento důraz a pojem znamená či může znamenat bude tématem následujícího příspěvku.

Různé definice tradičního procesu

Výměr či definice toho, co je to tradiční proces, je poměrně široký. Důsledkem jsou velmi rozmanité interpretační předpoklady každé z definic. Zatímco někdo počítá s dlouhodobým procesem ustavování biblických tradic, jiný vidí sílu tohoto procesu až v jeho tzv. závěrečných fázích, když už se začalo víceméně mezi autory, redaktory a tradenty tušit, že zatím

pohyblivý, ‚horký‘ text pomalu začíná tuhnout, ‚ochládávat‘ a stávat se tím, co lze nazvat kánonem, závěrečnou redakcí nebo definitivně fixovaným a závazným textem.

Podívejme se, jak se na tento proces dívají někteří starozákonní badatelé a co si také od tohoto procesu z hlediska interpretace Starého zákona slibují. Začneme u Slavomila Daňka, a to nejen proto, že se kvůli této osobnosti právě dnes scházíme, ale proto, abychom jeho pojetí tradičního procesu pochopili – jde-li to – na pozadí dění v české starozákonní vědě i s důsledky, které Daněk svým pojetím tohoto procesu uvedl do pohybu.

Slavomil Ctibor Daněk (1885–1946)

Jak se dívá na tradiční proces náš jubilant? Snad nejnámější a často citované místo na toto téma nacházíme v jeho enigmatické studii *Gedalja*. V té se nejprve konstatuje cíl exegeze, jímž je nalezení náboženského podkladu studované starozákonní látky. Naopak exegezi, která by se zajímala o ‚jiné kontexty‘, jako například o kontext politický, sociální, kulturní či etický považuje Daněk za nepřislušnou, předčasnou či scestnou.¹ Exegeze, o níž Daňkovi jde, se zabírá „náboženským bytem Starého zákona“.² K náboženskému podkladu starozákonních látek nás má dovést právě sledování tradičního procesu. A teď již slibovaný *locus classicus*:

„Sz látky prošly dlouhým a složitým processem tradičním, jímž náboženský jejich kolorit byl dotčen, ne-li odbarven. Proto jest nezbytno *přezkoušeti je terminologicky* v úvaze, že genuinně náboženský význam určitých názvů zapadl nebo někdejší náboženská jejich příslušnost se obměnila, ač-li nebyly vědomě přeznačeny. Zvýšenou pozornost jest věnovati rysům, jež (po pravidle) drasticky nebo kuriosně vynikají a v *surdetailech* látky zabíhají vždy do perifernosti naprosto neúměrné ostatní sporé struktuře – příznak, že to jsou po většině alterované stopy podle všeho náboženských kdysi point.“³

Co z uvedené teze pro pojetí tradičního procesu vyplývá? Jednak – jakoby pod čarou – je dobré tuto tezi dějinně lokalizovat. Víceméně jde o tvrzení kongruentní se školou dějin náboženství (něm. *Religionsgeschichtliche Schule*) a které do období působení této školy nakonec i časo-

¹ Viz SLAVOMIL C. DANĚK, *Gedalja*, in Sborník k prvnímu desetiletí Husovy fakulty: 1919/20–1928/29, Praha: nákladem státním, 1930, s. 51–98. Též in SLAVOMIL C. DANĚK, *Vybrané studie*, Praha: Kalich, 1977, s. 30.

² S. C. DANĚK, *Gedalja*, s. 53.

³ S. C. DANĚK, *Gedalja*, s. 52–53.

vě spadá. Co konkrétně Daněk při svém výkladu sleduje? Na co z toho, co utváří tradiční proces, se soustřeďuje? A co jeho vlastní výklad předpokládá? Uvedu několik bodů:

- Tradiční proces se podle Daňka dává do pohybu ve chvíli, kdy je určitý text „ustálen jakožto text recipovaný, přejatý“.⁴ To je základní a celkem logický předpoklad.
- Více než na látky a jejich literární strukturu či celky je u Daňka důraz kladen na detaily, terminologii, jednotlivá slova. Zvláště jména s jejich etymologickou víceznačností tradiční proces záměrně předává jako tajné šifry, jež musí dobrý theolog a exeget i s jejich náboženským obsahem dekodovat.
- Sémantické proměny podle Daňka probíhají již na úrovni dělení konzonantního textu, popřípadě souvisejí s vokalizací.⁵ Tradiční proces má dlouhé, a *rekonstruovatelné* dějiny. Tyto dějiny jsou především dějinami textu⁶ v jeho proměnlivosti.
- Důležité je původní religionistické datum, tj. co určitý výraz znamenal původně. Další dějiny tohoto výrazu můžou, ale i nemusí být dějinami jeho proměňování, vyprazdňování, resignifikace apod.
- Tradiční proces je Daňkem čten proti proudu času; je třeba objevit původní náboženské obsahy. Jsme svědky archeologie textu...
- Jakkoli je středem zájmu znovuožilý a svou původní „barvu“ mající náboženský kontext té které biblické látky, tento zájem se neobejde bez stávajícího tvaru Hebrejské Bible.

⁴ SLAVOMIL C. DANĚK, Literárně-kritický úvod do Starého Zákona: Přednášky na Husově evang. bohosl. fakultě 1929/30, Praha: rozmnožený strojopis, 1930, část 1.

⁵ K tomu srov. PAVEL FILIPI, Pozvání k naději: Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegezi, Praha: Kalich, 2006, s. 55–56.

⁶ Srov. JOSEF B. SOUČEK, Slavomil Daněk: Pokus o rozbor jeho theologického díla, *Theologia evangelica* 3 (1950), zde zvláště s. 73: „Základní smysl Daňkových vědeckých thesů bychom mohli shrnout asi takto: ve Starém zákonu nemáme na prvním místě – anebo snad vůbec – hledat dějiny Israele ani dějiny literárních celků a jejich pramenů, nýbrž dějiny textu, dějiny pojmů a představ a nade vše dějiny oné kontinuitní a při vsí vnější ‚kvantitní‘, proměnlivosti ‚kvalitně‘ tak konstantní, jakoby cílevědomé tradice, již bylo plněno posláním syntheses náboženství starého předního Východu.“

Miloš Bič (1910–2004)

Pro Biče bylo Daňkovo dílo normou, jíž poměřoval ostatní dění ve starozákonní vědě. Byl to Daněk, kdo podle Biče „daleko předstihl svou dobu a položil základy k práci dalších pokolení /a kdo/ sám promarnil mnoho sil i času polemikou s tou vědou, která se stala málem hrobačkou Starého zákona“.⁷ Pokud se však dělo v této vědě něco dobrého, byl to podle Biče právě Daněk, kdo totéž traktoval když ne ve stejnou dobu (tak např. tzv. uppsalská škola) tak již o generaci dříve (tak např. von Rad). Pokud tatáž věda přicházela s problematickými tezemi, byl to tentýž Daněk, kdo se takovémuto trendu postavil (např. literární kritika 19. století a zde zvl. Julius Wellhausen). Bič je, co se pojetí tradičního procesu týče, věrným Daňkovým žákem a snad i proto nic zásadně nového – alespoň podle mého zběžného zkoumání – k otázce tohoto procesu nepřináší.⁸ I jeho představa o důležitosti interpretačního pohybu „za“ svrchní vrstvu tradičního procesu k jeho jednotlivým detailům, v nichž se zračí genuijní, původní – dalším procesem tradování zastřené i nezastřené – náboženské obsahy, je s Daňkovou vizí téhož takřka totožná. Za určitou Bičovu korekturu Daňka lze nicméně považovat jeho větší obezřetnost k možnosti rekonstrukce tradičního procesu v jeho prapůvodních stádiích. Bič je zde ostrážitější a klade si otázku „zde je vůbec realistické počítat s postižením tohoto procesu v jednotlivostech“.⁹ Tím nás upozorňuje na problematičnost veškerého mluvení o tradičním procesu, pokud k němu nepřístupí rozpoznání, že každý předliterární i literární fenomén – třeba i náboženský – je možné nebo dokonce nezbytné a žádoucí zkoumat z hlediska širších dějin, tedy z hlediska toho, co sám Daněk jakoby vyloučil ze hry.

Jan Heller (1925)

Přiznaně a s hrdostí na Daňka navazuje i Jan Heller. Také on rozvíjí již zmíněnou tezi, že „starozákonní látky prošly dlouhým a složitým proce-

⁷ MILOŠ BIČ, Novější směry starozákonné vědy, Theologická příloha Křesťanské revue (1965), s. 100.

⁸ Dále srov. MILOŠ BIČ, Das Alte Testament und das Wort Gottes, in H. J. STOEBE et al. (ed.), Wort – Gebot – Glaube: Walter Eichrodt zum 80. Geburtstag, Zürich: Zwingli Verlag, 1970, s. 143–156.

⁹ MILOŠ BIČ, Slavomil Ctibor Daněk k 30. výročí úmrtí a nedožitým devadesátinám, in SLAVOMIL DANĚK, Vybrané studie, Praha: Kalich, 1977, s. 60.

¹⁰ S. C. DANĚK, Gedalja, s. 52.

sem tradičním...“¹⁰ a proto je nezbytné tyto látky terminologicky přezkoumat, aby jednak vynikl jejich původní náboženský význam, jednak aby se i ukázalo jejich vědomé přeznačení. Podle Hellera je to právě tento tradiční proces, co tvoří „nejzávažnější přínosné jádro pražské starozákonné školy“¹¹, které je on sám třetím generačním článkem. Z dlouholetého pedagogického působení Jana Hellera i jeho publikační činnosti je víc než zřejmé, že svému závazku navazovat právě na pojem tradiční proces dostal. V jeho kreativních, etymologizujících a mnohdy i pozoruhodně poetických meditacích nad hebrejskými jmény a slovy s jejich více či méně doložitelnou ‚původní‘ religionistickou lokalizací je vyslyšena Daňkova prosba, aby se studovaly ony ‚surdetaily‘ a terminologie. Navíc, a to je důležité, Heller své vlastní uvažování ústrojněji než Daněk a navěskrz nepolemicky zakreslil do evropské mapy starozákonního bádání. Pomyslnými vlaječkami, které značí místa, kde Heller našel své spojení, jsou bašta historické kritiky Marburk¹² (respektive Bonn) a tam Werner H. Schmidt, Heidelberg a zde zejména G. von Rad a Amsterdam se jmény K. Deurloo a další.¹³ Za důležité dotažení Daňka a Biče považují Hellerovu snahu prokázat, že Daněk neuvažoval ahistoricky, nýbrž že se vymezoval vůči takovému pojetí historické rekonstrukce, která zastírá kerygmaticky orientovanou výpověď a dává naopak přednost historii. Zda jde o dva neslučitelné protiklady a zda tomu tak ve starším německém starozákonním bádání například již ve 20. a 30. letech 20. století bylo, ponechávám z časových důvodů stranou.¹⁴

¹¹ JAN HELLER, Výročí Slavomila Daňka, *Křesťanská revue* 52 (1985), s. 232–3.

¹² Zde viz např. badatele, jakými jsou Otto Kaiser nebo Aaron Schart.

¹³ K tomu viz vlastní Hellerovo prohlášení ve Výročí Slavomila Daňka, s. 237: „Jeho /tj. Bičův/ nástupce na fakultě J. Heller se snaží konfrontovat Daňkovy podněty se školou dějin podání, jak ji představuje M. Noth, G. v. Rad a jejich žáci až po W. H. Schmidta... Zbývá – a to je úkol pro budoucnost – konfrontovat Daňkovy podněty se školou amsterodamskou, představovanou jmény Miskotte, Breukelman, Deurloo atd.“ K témuž srov. JAN HELLER, *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*, Praha: Kalich, 1994, s. 51.

¹⁴ K tomuto tématickému okruhu viz RUDOLF KITTEL, *Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft*, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 39 (1921), s. 84–99. OTTO EISSFELDT, *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und atl. Theologie*, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 44 (1926), s. 1–12; WALTER EICHRODT, *Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft*, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 47 (1929), s. 83–91.

Když tři myslí totéž, je to totéž?

Pokusme se nyní o jakýsi stručný souhled tří našich českých starozákonních badatelů vzhledem k tomu, *jak traktují* tradiční proces, a pak také vzhledem k tomu, *co od něho očekávají*:

- U *Daňka* je zájem soustředěn na minulé náboženské obsahy, zvl. na jména coby božstva, jež Izrael desakralizuje, a tím i fakticky na rovině náboženské konfrontace Izrael a ti druzí destruuje. Tradiční proces umožňuje plout proti proudu času ke genuijním náboženským obsahům; je nabídkou, jak se dostat až k samým počátkům i jak rozlišovat mezi ‚kvalitami‘ a ‚kvantitami‘ staroorientálních textů. Nástrojem k poznání tohoto procesu je důkladná jazyková analýza.
- *Bič* je rovněž nakloněn představě rekonstrukce původních náboženských obsahů, nejde však tak daleko jako Daněk. I on staví na důkladné jazykové analýze, která ho dovádí – stejně jako jeho učitele - k náboženských realitám více či méně patrným ve stávající podobě starozákonních textů.¹⁵
- Poslední ze sledovaných badatelů, *Heller*, se soustřeďuje jak na možnost pohledu zpět, k prvopočátkům, které lze analyzovat pomocí citlivě užitých historické kritiky, tak i na možnost, že hlavní theologické důrazy zaznívají i z celkové struktury kánonu,¹⁶ který je co do petrifikovaného textu poslední fází tradičního procesu a který je – jako takový – normativní.

Co je to tedy *tradiční proces*? Představme si jej jako dlouhý vlak vyjíždějící ze zatáčky, navíc v ranním šeru a v poměrně husté mlze. Daněk je kdesi za zatáčkou a s lingvistickou urputností a imaginací jemu vlastní odhaluje, jak to bylo, tehdy za úsvitu tohoto procesu. O něco blíže směrem k nám se o něco podobného snaží Bič. A Heller? Ten běhá po celé délce vlaku a prostředkuje mezi minulými a stávajícími významy textu.

Z uvedené stručné a nepochybně i určitým způsobem zjednodušující expozice vyplývá, že tradiční proces je především sběrný pojem pro různě

¹⁵ Viz zvl. Bičovu disertaci *Haruspicium* ve Starém zákoně: disertační práce, Praha, 1936, kde dokládá, že Ámos byl podle původnější textové verze drobopravcem. K etymologii tohoto jména viz např. BRUCE E. WILLOUGHBY, *Amos, Book of*, in DAVID NOEL FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* 1, New York et al.: Doubleday, s. 203–212.

¹⁶ Srov. JAN HELLER, *Pozdní sklizeň*, Praha: Advent – Orion, 2000, s. 61.

né více či méně spjité fenomény. Jednotícím prvkem všech tří badatelů je zájem o existenci tohoto pojmu *jako takového*. Jeho další prohloubení a zanesení na širší – nejen českou – mapu současného dění ve starozákonní vědě je žádoucí.¹⁷ Rozsah takového pojednání nepochybně vydá na jednu důkladnou monografii.¹⁸

¹⁷ K tomu srov. velmi podnětnou studii PĚTR MACEK, *The Prague School of the Old Testament Research and the Canonical Approach to the Scripture – A Preliminary Comparison*, *Communio Viatorum* 30 (1987), s. 89–97.

¹⁸ Tento článek je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru *Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy* (MSM 0021620802) uděleného Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy a vychází s jeho finanční podporou.

Kořen hořkosti

Písmo a dějiny podle Slavomila C. Daňka

Jan Růckl

Summary: Root of Bitterness: Scripture and History According to Slavomil C. Daněk. The article sums up distinctive features of Daněk's understanding of the relation between history and the Old Testament. The first part treats his conception of history as the context in which the Old Testament traditions and texts came into existence and were handed down. In Daněk's view, religion belongs to history, but it cannot get into the casual frame of history. As opposed to the values of culture and politics which depend on the standard of life, religion is a "realization of freedom alone". Consequently, for Daněk, political and cultural conditions in ancient Israel are of interest only as a contrastive foil for her religion. The second part of the paper deals with history as the theme of Old Testament texts. Daněk sharply rejected any notion of the Old Testament as Israelite national historiography. If properly understood, all the "facts" of the Old Testament that ostensibly belong to "profane" history should prove to be events of a different (religious) kind (e. g. events belonging to the history of cult), or "extrahistorical facts altogether" (e. g. mythical conceptions). The last part of the article touches on the relation of history to revelation, which, as could be expected, was in Daněk's eyes rather loose, if not non-existent. The debate about Daněk's understanding of this subject traditionally concentrated on the theme of incarnation. Undeniably this is the most acute aspect of the question. However, the present article argues that Daněk's opposition to history as means of revelation resulted specifically from his work on the Old Testament, and he himself was rather reluctant to apply his ideas about the relation of Scripture and history to Christ.

Josef B. Souček si ve svém článku o Daňkovi v r. 1950 povzdechl, že zakladatel starozákonní vědy na Husově bohoslovecké fakultě užíval pojmu „historie“ a „historický“ dosti neurčitě a v různých významech.¹ Souček se pokusil o rozbor systematických a filosofických předpokladů Daňkova pojetí dějin, ve kterém se zaměřil, ostatně podobně jako celý spor o Daňka probíhající v letech 1949–50 především na stránkách Křesťanské revue, na problém vztahu historického Ježíše a zjevení.

¹ JOSEF B. SOUČEK, Slavomil Daněk: Pokus o rozbor jeho theologického díla (Dokončení), *Theologia evangelica* 3 (1950), s. 136.

V tomto svém článku bych chtěl naopak pouze shrnout některé základní rysy Daňkova chápání vztahu dějin a Starého zákona. Nejdříve se zastavím u Daňkova pojetí dějin jako kontextu vzniku a tradování starozákonních látek, poté u otázky dějin jako tématu těchto látek a nakonec bude třeba se alespoň krátce dotknout problému vztahu dějin a zjevení.

1. Dějiny jako kontext vzniku a tradování starozákonních látek

Daňkovy názory na dějiny jako kontext starozákonních tradic najdeme přehledně vyloženy v úvodních poznámkách k jeho Dobovému pozadí Starého Zákona.² Daněk tu rozlišuje co nejostřeji dějiny náboženské od dějin politických a kulturních, které nazývá osudy. Náboženství samozřejmě patří k dějinám, nedá se však vměstnat do jejich příčinného rámce. Na rozdíl od hodnot kulturních a politických, které jsou závislé na životní úrovni, je náboženství „realizací svobody po výtce“. „Politické a kulturní poměry v Jisraeli“ proto Daňka zajímají pouze jako „folie poměrů náboženských“, zpravidla ovšem folie kontrastní. Daněk by rád změřil rozdíl mezi dějinnou skutečností a politickým a kulturním ideálem, jak jej postuluje náboženství, a odlišil tak „faktor „lidský“ a „božský“. Pokud náboženství svou nezávislost ztratí, přichází tím o svou osvobozující životnost a „kulturní nutnosti stávají se osudnými, to jest trvale poutají a brzdí“. Starozákonní náboženství si však podle Daňka svou nezávislost na kulturních a politických institucích udrželo a jen díky tomu lid Starého zákona přežil v dobách a poměrech, kdy kulturního a politického života téměř nebyl schopen. Svěbytnost starozákonního náboženství vůči státu považoval Daněk za jeho základní kvalitu, která by měla být směrodatná i pro křesťany v moderní době.³

Příznačné je, že „lid Starého zákona“, o jehož náboženství Daňkovi jde, pro něho není národem v „ethnologickém“ nebo „genealogickém“ smyslu. V úvodních poznámkách k Dobovému pozadí zdůvodňuje Daněk zave-

² SLAVOMIL C. DANĚK, *Dobové pozadí Starého zákona*, Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1951, s. 5–11. Kniha vyšla po Daňkově smrti, k vydání ji připravili Miloslav Bohatec a Mirjam Daňková. Podle přetištěného kolofonu Daněk dokončil rukopis v r. 1937, úvodní úvahy však zřejmě pocházejí z přednášek, které měl již v r. 1921.

³ SLAVOMIL C. DANĚK, *Stát a náboženství: Starozákonní marginalie*, Kalich 9 (1924), s. 147–149.

dení termínu „lid Starého zákona“ tím, že starozákonní lid je staršího data než Izrael „jako právě náboženství samo“.⁴ Také Izrael sám však podle něho od počátku nebyl ani tak národem, jako spíše církví. Z biblického textu to dovozuje mj. zmínkou o velkém množství „přimíšeného lidu“, který podle Ex 12,38 vyšel s Izraelem z Egypta. Externí potvrzení náboženského určení Izraele nachází Daněk v Merenptahově stéle, která zmiňuje Izrael (s determinativem pro „lid“) vedle Palestiny (Charu) – vyvozuje odtud, že také z egyptské strany byl protiklad Egypt : Izrael chápán především jako antagonismus ideologický, ne geografický nebo politický.⁵

S ostrým rozlišením dějin profánních a náboženských zřejmě souvisí také Daňkovo příkré odmítání wellhausenovské teorie pramenů.⁶ Tento model jde totiž ruku v ruce s odpovídajícím konceptem dějin Izraele a vývoje jeho náboženství – díla více či méně individuálních autorů pramenů tu přirozeně odrážejí určitá období dějin Izraele.⁷ Tuto představu vzniku starozákonních látek Daněk odmítá a nahrazuje ji anonymním a povlovně se přetvářejícím podáním, jehož kořeny se ztrácejí v nedohlednu. Z teorií vzniku Pentateuchu, které byly k dispozici v dobové diskusi, se Daněk asi nejvíce přiklání k hypotéze fragmentů. Různorodost textů podle něho nevznikla spojením literárních děl nesených spisovatelskou „tendencí“, ale má „samorostlý původ“ v liturgické praxi.⁸ Hledání konkrétních, do jisté

⁴ S. C. DANĚK, Dobové pozadí Starého zákona, s. 5–6.

⁵ S. C. DANĚK, Dobové pozadí Starého zákona, s. 41–47.

⁶ Literárně-kritickou orientaci podle Božích jmen Daněk označuje za „diletantský nápad 18. století“ (Literárně-kritický úvod do Starého zákona: Přednášky na Husově evang. bohosl. fakultě 1929/30. Praha: strojepis rozmnožený péčí Svazu Nedělních Škol v ČSR, s. 63).

⁷ Srov. Daňkovo opovrhlivé hodnocení všech verzí teorie pramenů: „Naprostou desorientaci na dalším literárně kritickém postupu (...) dokládají kontrasty [v datování konceptů] čím dál tím povážlivější... Přirozený to důsledek sepnutí literární kritiky se zájmem historickým, při němž nemístně rozhoduje o literární příslušnosti v první řadě ohled na fabuli s jejími osobami a náměty, nejvýše pak na kolorit v představách a názorech domnělých autorů nebo jejich „škol““ (Literárně-kritický úvod do Starého zákona, s. 65).

⁸ S. C. DANĚK, Literárně-kritický úvod do Starého zákona, s. 65–67. Stejně vysvětluje Daněk vznik i jiných textů, viz např. výklad o knihách Joz (s. 69–70) a Sd (s. 70–73). Uvažuje dokonce o tom, „zda snad všechny tři díly SZ nevznikly systematickým rozřazením materiálu onakých předčitatelských příruček pod hesla sběrných typů (Moše, Prorok, David atp.)“ (s. 82).

doby a prostředí zasaditelných autorů, Daněk příznačně odmítá i u knih tzv. písemných proroků.⁹

Josef B. Souček napsal, že Daněk neodmítal pokus literární kritiky jako zásadně nemístný, ale spíše jako „předčasný“, protože jazykové a jiné odlišnosti, kterých literární kritika užívala jako vodítka při rozkladu textu na původnější prameny, mohou ve skutečnosti odrážet pouze různé fáze vývoje textu, nebo naopak může být jazyková a pojmová rozmanitost záměrným výrazem komplexního významu daného oddílu či spisu.¹⁰ Souček zřejmě naráží na poslední větu článku „Skladba, nikoli prameny!“, kde Daněk říká:

„Pokud pak literární rozbor má z povahy stžák. písemnosti vůbec jakou oprávněnost a vyhlídku, jsou všechny dosavadní ‚výsledky‘ či pokusy pochybené a nebo předčasné.“¹¹

Z tohoto výroku mi ale naopak vyplývá, že Daňkovy pochybnosti o možnostech literárního rozboru (alespoň některých) starozákonních textů na jednotlivé prameny byly zásadní povahy. Dosavadní výsledky literární kritiky jsou pro Daňka přinejmenším „pochybené a nebo předčasné“, v zásadě však pochybuje o oprávněnosti tohoto přístupu vůbec. To je také téměř nutným důsledkem Daňkovy celkové představy o původu a vývoji starozákonních látek, jak ji z výroků roztroušených po různých textech rekonstruoval asi dodnes nepřekonaným způsobem právě J. B. Souček.¹²

⁹ SLAVOMIL C. DANĚK, Verbum a fakta Starého zákona!, in Ročenka Husovy československé fakulty bohoslovecké v Praze za rok 1935–1936, Praha: Husova fakulta, 1937, s. 14; S. C. DANĚK, Literárně-kritický úvod do Starého zákona, s. 81.

¹⁰ JOSEF B. SOUČEK, Slavomil Daněk: Pokus o rozbor jeho theologického díla, Theologia evangelica 3 (1950), s. 73.

¹¹ SLAVOMIL C. DANĚK, Skladba, nikoli prameny! (Genesis 42,27), in Krise kritiky: Tři filologické vykřičníky, Praha, 1935, s. 15.

¹² Slov. Součkův výklad o několik stran výše: „Nejenže literární analýsa starší literárně kritické školy neřeší všechny problémy ani po stránce vzniku starozákonního písemnictví, nýbrž je nutno psát nad celou touto methodou zásadní otazník a hledat docela nové cesty k pochopení vzniku Starého Zákona. Nejenže otázka po dobovém, ‚pramenném‘ a ‚historickém‘ zařazení a smyslu té které biblické látky není jediná ani základní ani postačující, nýbrž je nutno se ptát, zda otázka po takovém dobovém zařazení či významu je vůbec legitimní, popř. zda na podobné dobové (‚dějinné‘) pochopení vůbec něco zbude, když se provede odhalení prvotně náboženského původu a významu příslušných látek a motivů.“ (s. 70–71)

Daněk se jistě nedomníval, že např. Pentateuch byl sestaven zhruba tak, jak to popisovala hypotéza pramenů, pak však byly různé styly textu natolik zpracovány tradičním procesem, že jej dnes už na originální prameny nelze rozplést. Daňkův pojem tradice je mnohem širší. Jak napsal Souček, Daněk jím – v souladu se svým názorem, že ve Starém zákoně máme „správnou synthesu starověkého náboženství“¹³ – označoval „onen proces, jímž byly z textů a skutečností původně zcela blízkých ostatním staroorientálním náboženstvím vylisovány a vypracovávány (...) kvalitní theologické kategorie“¹⁴. Souček tu příznačně nemluví jen o přeznačování a vývoji jednotlivých prastarých motivů, ale správně zmiňuje texty, neboť v Daňkově pojetí tradiční proces takto zásadně reinterpretuje textové celky. Tento přístup Daňkovi umožňuje postulovat různé hypotetické původní podoby starozákonních textů, které jsou na hony vzdáleny jejich současné podobě. Tak např. v knize Rút Daněk nenachází, tak jako někteří jiní badatelé, ozvuky starých „pohanských“ motivů,¹⁵ jedním z nichž by mohlo být jméno Bóaz, ale je schopen mluvit o takřka polyteistické minulosti knihy.¹⁶ Již tato starší forma příběhu, ve které byly hlavní postavy božské, byla pro Daňka jakousi knihou Rút a dnešní podoba spisu vznikla úpravou původnějšího textu, takže starší vrstva na mnoha místech prosvítá, jako třeba právě Bóazovo božství v Rt 2,20, kde o něm Noemi

¹³ SLAVOMIL C. DANĚK, Ještě Delitzsch a stžák. věda, Kalich 7 (1922), s. 135.

¹⁴ J. B. SOUČEK, Slavomil Daněk: Pokus o rozbor jeho theologického díla, s. 72.

¹⁵ HERMANN GUNKEL, Ruthbuch, in RGG¹, s. 108, srovnává hlavní motiv příběhu mj. s egyptským mýtem o Osiridovi a Isidě, ve kterém Isis zázračně zplodí syna s mrtvým Osiridem.

¹⁶ SLAVOMIL C. DANĚK, Podání, nejen výklad! (Rut 2,20), in Krise kritiky: Tři filologické vykřičníky, Praha, 1935, s. 41.

¹⁷ Bóazův božský původ dokládá Daněk ještě odkazem ke stejnojmennému sloupu v Šalomounově chrámu (1Kr 7,21) a tvrzením, že „foinické nápisy dokládají b'z co přídomek Baale“ (s. 40). Daněk tu zřejmě vychází z článku CHARLES BRUSTON, L'inscription des deux colonnes du temple de Salomon, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 42 (1924), s. 153–154, kde je zmíněn jeden (sic!) novopunský nápis z území dnešního Tuniska obsahující podle Brustona slova „Anat dcera b'z“ (Daněk tento článek znal, zmiňuje jej v Gedaljovi, s. 90). Bruston odtud vyvodil, že Boaz bylo Baalovo epiteton. Novější edice nápisu však ukázaly, že daná pasáž slova Anat a b'z vůbec neobsahuje – viz JAMES GERMAIN FÉVRIER, Une corporation de l'encens à Althiburos, Semitica 4 (1951–1952), s. 19–24; HERBERT DONNER – WOLFGANG RÖLLIG, Kanaanäische und aramäische Inschriften, dritte, durchgesehene Auflage, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971–1973, č. 160.

v kralickém překladu říká, že „nepřestal milosrdenství svého nad živými i mrtvými“.¹⁷

Přísně vzato by ovšem ani tento způsob vzniku biblického textu a jeho cesty staletími nebyl žádnou zárukou, že proměny textu nemají své příčiny ve změnách poměrů politických a kulturních. Daňkovo ostré kontrastování „spisovatelské tendence“ s obrazem anonymního, samorostlého a povolného tradičního procesu však naznačuje, že jeho literárně-kritické názory souvisejí s jeho vyhroceným oddělováním dějin politických a náboženských. Daňkův koncept tradičního procesu přinejmenším sugereuje dojem, že „autoři“ starozákonních textů jsou společensky a historicky nezařaditelní, a jejich díla tedy nemohou být vykládána jako výslednice určitých politických a kulturních poměrů.

Mezním problémem vztahu náboženství a kultury je ovšem jazyk, kterým je náboženství vyjádřováno. V r. 1945 napsal Souček v návaznosti na Rudolfa Bultmanna a v kritickém zaměření proti Daňkově chápání Písma, že na jazyku se dobře ukazuje, jak jsou sféry profánního a náboženského propojené. Bible mluví jazykem, kterým je jinak vyjadřováno i „obecně lidské pochopení světa“, což se musí promítat i do náboženského užití tohoto jazyka. Boží zjevení, ke kterému dochází v přirozeném lidském jazyce, takto „navazuje na lidské podmínky a předpoklady“ a vědecká exegeze, pracující převážně filologickými metodami, by měla této „lidské stránce“ slova věnovat soustředěnou pozornost.¹⁸ Daněk, pokud vím, Součkovi písemně již neodpověděl, máme ale některé náznaky toho, že by Součkovu výtku nemusel bez výhrad přijmout. Některé Daňkovy výroky o starozákonním textu zapsaném ve scriptio continua totiž vzbuzují

¹⁸ JOSEF B. SOUČEK, Problém „navazování“ v exegesi: k teorii exegese R. Bultmanna a S. Daňka, Praha: Rozmnoženo péčí Evangelického díla, 1945, s. 4.

¹⁹ V Daňkově době poměrně rozšířený názor, že starozákonní spisy (v hebrejštině či aramejštině) byly původně zapsány bez jakéhokoliv vyznačení mezislovních předělů, je nanejvýš sporný sám o sobě. V textech psaných západosemitskými konsonantními abecedami bylo oddělování slov běžnou praxí od poloviny 2. tisíciletí př. Kr., i když u krátkých textů na ně někdy pisatelé částečně nebo i úplně rezignovali. Jinak je tomu pouze u pozdně foinických, punských a novopunských nápisů, kde je pravidlem scriptio continua a oddělování slov se objevuje výjimečně. Biblické texty nalezené v Kumránu slova oddělují (v textech psaných kvadrátním písmem většinou pomocí mezer, v textech napsaných „paleohebrejským“ písmem většinou pomocí teček), jen krátké texty vkládané do mezuzot a tfilin jsou ve scriptio continua. Pro podrobné informace viz ALAN R. MILLARD, Scriptio Continua in Early Hebrew: Ancient Practice

dojem, jako by v této své předpokládané podobě starozákonní spisy snad ani nebyly psány žádným přirozeným jazykem.¹⁹ Nejsilněji na mě takto působí tvrzení z Literárně-kritického úvodu, že teprve úpravou textu do ortodoxního tradičního typu se hebrejštině dostalo „systematického vypěstění gramatického a vyhranění lexikálního“.²⁰ Přímo odpověď dal Součkovi Daňkův žák a pozdější zeť Miloslav Bohatec v úvodu svého článku věnovaného Daňkovi k šedesátinám. Bohatec píše:

Ze skutečnosti, že NZákon jest psán řeckou „obecnou“ řečí (koine) vyvozuje RBultmann, závěr...: Slovo boží navazuje prý na „všední“ život člověka. Falešnost závěru ukázal... KBarth, falešnost předpokladu musí trpělivě ukazovat poctivá exegese NZákona v konkrétních případech. Vždyť se dnes skoro obecně přiznává, že prý evangelia nebyla původně tradována řecky, nýbrž aramejsky; že novozákonní řečtinou prosvítá velmi zřetelně jazykový kolorit semitský, takže „vědecká exegese NZákona nezřídka musí slova Ježíšova přeložiti do originální aramejštiny, jmenovitě tam, kde jest naděje, že takovou retroversí budou osvětlena temná místa řeckého textu nebo znovu vyleštěná skrytá krása“ (Knopf, RGG 1909, 1128). Kdo se spokojí s leštěním skryté krásy, hrej si, ale nemluv o vědě! Chceš-li vykládat, poznáš, že ti aramejšтина příliš nepomůže, poněvadž *evangelisté*, atsi *psali* aramejsky nebo *řecky*, *mysleli hebrejsky*. Do jejich myšlení nevníkne, když si vystoupíme na stoličku všedního života, nýbrž ponořením do krve, ohně a ducha SZákona. Ruce pryč od nových překladů do našich mateřštin, nedovedeme-li přeložit NZákon do jeho vlastní mateřštiny, totiž do hebrejštiny! Učiníme-li to, bude nám mluvit zcela jinou řečí než dosud.²¹

Mateřštinou Nového zákona tedy není žádný přirozený jazyk „všedního života“, ale specificky náboženský jazyk Starého zákona. Zda toto psal Bohatec s požehnáním Daňkovým, bohužel nedovedu říci.

2. Dějiny jako téma Starého zákona

Jak je všeobecně známo, Daněk ostře polemizoval s představou, že by Starý zákon, i třeba jen jeho tzv. dějepravné knihy, chtěly vyprávět politické národní dějiny Izraele, nebo že by se např. prorocké texty vztahovaly k po-

or Modern Surmise?, *Journal of Semitic Studies* 15 (1970), s. 2–15; JOSEPH NAVEH, *Word Division in West Semitic Writing*, *Israel Exploration Journal* 23 (1973), s. 206–208; EMANUEL TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Second Revised Edition, Minneapolis: Fortress Press, 2001, s. 208–209.

²⁰ S. C. DANĚK, *Literárně-kritický úvod do Starého zákona*, s. 34.

²¹ MILOSLAV BOHATEC, *Bez peněz a bez záplaty*, in *K slovu tvému*, Praha 1945, s. 11–12.

litickým či sociálním poměrům. Při správném pochopení fakt Starého zákona by se podle Daňka téměř vždy mělo ukázat, že starozákonní události patřící zdánlivě k „profánním“ politickým dějinám jsou ve skutečnosti buď události jiného („náboženského“) druhu, nebo „fakta mimodějinná vůbec“.²²

Příkladem první vykladačské tendence je Daňkovo objasnění „případu Gedalja“ (2Kr 25,22–26; Jr 40n).²³ Daněk nepopírá, že pádem Gedaljášovým se cosi stalo, popírá však, že by šlo o událost politických dějin (zavraždění judského místodržitele ustanoveného Nebúkadnesarem) a snaží se doložit, že Gedaljáš, kterého Jišmael ubil k smrti, byl ve skutečnosti kultický objekt. Čistě náboženské, do oblasti kultu spadající, byly také motivace jednání všech zúčastněných postav. Podobně ke zprávám knihy Jozue o vybití obyvatel Kenaanu Daněk říká, že Izrael ve skutečnosti neokupoval města, ale svatyně, a nevyhlazoval obyvatelstvo, ale jeho božstva.²⁴

Druhá tendence se uplatňuje např. v Daňkově pojetí praotců, jejichž „příběhy zůstávají zcela stranou toho, co víme o dějinách a kultuře 3. bronzoviny a 2. tisíciletí vůbec“, a to podle Daňka proto, že se jedná o „postavy kdysi božské“. Podvojnost jmen (Abram/Abraham, Sára/Sára) a přejmenování Jáкова na Izraele jsou pak dokladem dělení a slučování těchto božstev.²⁵

Uvedené interpretační přístupy je ovšem možné kombinovat, jak je vidět na Daňkově zacházení s postavou Davida. Také ten je bůh a některé jeho příběhy spadají do mytologie, jiných událostí líčených v knihách Samuel se však mohl zúčastnit in effigie.²⁶

Daněk si samozřejmě uvědomuje, že rozsáhlé části Starého zákona se nám podávají v „dějepravném rouše“²⁷, to je však podle něho druhotné. K proniknutí k původním, čistě náboženským významům podání má sloužit zvláštní exegetická metoda, u které se musíme alespoň krátce zastavit. Svůj vykladačský program formuluje Daněk do dvou tezí:

²² S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona!*, s. 28.

²³ S. C. DANĚK, *Gedalja* (Illustrace k teorii exegeze.), in *Sborník k prvnímu desítiletí Husovy fakulty: 1919/20-1928/29*, Praha: Nákladem státním, 1930, s. 51–98.

²⁴ S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona!*, s. 12; S. C. DANĚK, *Dobové pozadí Starého zákona*, s. 67–70.

²⁵ S. C. DANĚK, *Dobové pozadí Starého zákona*, s. 33n.

²⁶ S. C. DANĚK, *Dobové pozadí Starého zákona*, s. 92–113.

²⁷ S. C. DANĚK, *Dobové pozadí Starého zákona*, s. 74.

Starozákonní látky v nejzáz dosažitelné úpravě a soupravě byly zachovány a předány už nepochybně z titulu náboženství. Proto může uspokojiti jen výklad, který hledí vystihnouti nebo vypátrati náboženský podklad ne-li povahu každé starozákonní látky. Proto všechny pokusy hledati důvod a smysl textů nebo kontextů v momentech jinakých, např. politických, sociálních, kulturních, etických, jsou nepřislušné nebo předčasné a tím scesné.

Starozákonní látky prošly dlouhým a složitým procesem tradičním, jímž náboženský jejich kolorit byl dotčen ne-li odbarven. Proto jest nezbytno přezkoušeti je terminologicky v úvaze, že genuinně náboženský význam určitých názvů zapadl nebo někdejší náboženská jejich příslušnost se obměnila, ač-li nebyly vědomě přeznačeny. Zvýšenou pozornost jest věnovati rysům, jež (po pravidle) drasticky nebo kuriosně vynikají a v surdetailech látky zabíhají vždy do perifernosti naprosto neúměrné ostatní sporé struktuře – příznak, že to jsou po většině alterované stopy podle všeho náboženských kdysi point.²⁸

Zdá se mi, že kupodivu již tyto dvě výchozí teze jsou jedna s druhou v jistém napětí. Základním předpokladem Daňkova výkladu je skutečnost, že starozákonní texty „v nejzáz dosažitelné úpravě... byly zachovány (...) z titulu náboženství“. Z toho vyvozuje, že správná interpretace musí vystihnout náboženský podklad či povahu každé starozákonní látky, což pro něho konkrétně znamená vypátrání náboženské povahy v podstatě všech motivů daného textu, nejen jeho celkového vyznění. Zároveň však v druhé tezi Daněk říká, že starozákonní látky prošly dlouhým tradičním procesem, který poškodil náboženský „kolorit“ látek, takže tento zapadl, nebo byl dokonce úmyslně přeznačen. Podle Daňkova názoru tedy podání vše vědomě předává kvůli „náboženství“, zároveň však podání o mnoha náboženských významech textů neví. Nebo jindy tradice předává látku kvůli náboženství, zároveň však toto „náboženství“ úmyslně potlačuje.

Lze snad správně namítnout, že jsem Daňkův program zjednodušil a jeho teze ve skutečnosti lze integrovat do jednoho obrazu, pochopíme-li správně Daňkovu představu o procesu vedoucím od starých náboženství Předního východu ke Starému zákonu, jak se o to pokusil např. J. B. Souček v již zmiňované studii. Daněk podle Součka věřil, že již tato stará náboženství se svými mýty a kulty vyjadřovala skutečný vztah člověka k transcendentnímu božskému světu, ten byl však různými způsoby – jako právě mýty, magií apod. – zastřen. Starý zákon by pak byl výsledkem procesu, během kterého se „kvality“ staršího náboženství očišťovaly od těchto primitivních „kvantit“. Podstatné pro Daňkovu koncepci je, že

²⁸ S. C. DANĚK, *Gedalja*, s. 52–53.

v tomto procesu jde o reinterpretace motivů a látek již původně náboženských, ne o náboženské interpretace např. historických událostí.

Při bližším pohledu na praktické provedení oněch základních exegetických principů se však dojem jejich jisté protiřečivosti posiluje. Při čtení analýz v Gedaljovi se zdá, jako by Daňkovo oblíbené „podání“ neustále zápasilo na dvou frontách. Náboženská povaha jednotlivých motivů se ztrácí, nebo je přímo nepohodlná, a proto ji podání přebarvuje. Zároveň však jako by podání chtělo tu a tam tyto motivy alespoň nějak zachovat, a to právě kvůli náboženské zvěsti textu, a dokonce jako by chtělo na jejich konkrétní náboženské významy, nyní potlačované, upozorňovat. Opět jsme tedy u toho, že podání snad alespoň někdy náboženské významy záměrně přebarvuje, současně však příběhy uchovává kvůli nim a dokonce na ně nějak upozorňuje.

Príznačný je již zmiňovaný Daňkův výklad Rt 2,20. Noemi podle něho může o Bóazovi říci, že „nepřestal milosrdenství svého nad živými i mrtvými“, protože Bóaz je postava (původně?) božská. Jako zvláště závažně Daněk hodnotí, že tato „takřka polytheistická minulost knížky Rut dotýká se tu hotového, podáním autorisovaného literárního celku, nikoli snad (...) teprve rekonstruovaného „pramene““. ²⁹ Podání jako by podle Daňka chtělo vytvořit z knihy Rút jakýsi anagram: mytologie je z příběhu odstranována pomocí „historizace“, zároveň tu ale zůstává dostatek signálů, ze kterých je původní náboženský význam motivů látky patrný. Mytologie a kult jsou likvidovány, ale tak, aby mytologické a kultické významy motivů zůstaly nějak obsaženy i v nové podobě látky a mohly nadále působit na její význam. To je snad také smysl teze, že mytologie je ve Starém zákoně „ve stavu likvidace, což je status nascendi theologie“. ³⁰ Daňkovi tu jde zřejmě právě o onen okamžik, ve kterém je mytologie likvidována, ale ještě zřetelně – a z hlediska „podání“ asi i záměrně – určuje smysl nové, zvláštním způsobem „demytologizované“ podoby látek. Potvrzením tohoto dojmu mi jsou Daňkovy věty z předposledního odstavce stati:

„Božská příslušnost postavy Boazovy jako Šelomoovy rozhodla o tom, že synagoga převzala jejich příběhy do kanonu. Božská minulost jejich umožnila církvi, aby vzala Boaze za předka a Šelomoa za figuru Syna Davida.“ ³¹

²⁹ S. C. DANĚK, Podání, nejen výklad!, s. 41.

³⁰ S. C. DANĚK, Podání, nejen výklad!, s. 42.

³¹ S. C. DANĚK, Podání, nejen výklad!, s. 43–44.

Dnes je již asi každému jasné, že při vlastním hledání náboženských podkladů za zdánlivě dějepravnými motivy si Daněk počínal dosti divoce. Uplatnění jeho druhé teze musí vlastně skoro vždy vést k destrukci kanonického textu. Daněk si dobře uvědomuje, že jeho představa o tom, co podání má obsahovat, je v silném rozporu s kanonickým textem, a proto odmítnutí současné podoby textu činí metodologickým pravidlem. Rozhodující je tu ovšem jeho přesvědčení, že starozákonní látky jsou náboženské svým původem, tzn. že za nimi stojí buď mytologie, nebo události z dějin kultu, ne z náboženského hlediska interpretované události „profánních“ dějin, ať už skutečné či fiktivní.³² Daňkův masivní nápor na současnou podobu textů je pak důsledkem hledání konkrétních náboženských významů za jednotlivými motivy textů. Jak poznal již Souček, zásadní postulování konkrétního náboženského původu starozákonních látek je specifikem a zároveň problémem Daňkova přístupu. Daňkův výklad např. zprávy o zavraždění Gedaljáše pak není jen poněkud přetaženým uplatněním jinak vhodné a neproblematické metody. Ve své ortodoxní podobě, jak se s ní kromě Daňkových spisů setkáváme také např. v textech Miloslava Bohatce, musel tento přístup asi vždy vést k výsledkům podobně výstředním.

Závěrem tohoto oddílu bych chtěl upozornit, že Daněk sice občas zmiňuje dějepravný rámec současné podoby starozákonních látek, tyto texty však podle něho ani v dnešní historizované podobě o dějinách vlastně nemluví. Pojem dějin Božího lidu nahrazuje Daněk konceptem nekonečného procesu mezi Bohem a člověkem, jehož výsledkem je soud. Starý zákon nepodává příběh Hospodinova jednání s jeho lidem, ale spíše sled kritických okamžiků. Asi nelze říci, že by podle Daňka historizace zasahovala každý skrze ní vznikající okamžik zvlášť, každopádně ale starozákonní knihy obecně považované za dějepravné se takto rozpadají na

³² Jinak JAN HELLER, Výročí Slavomila Daňka, Křesťanská revue 52 (1985), s. 232, který vykládá první tezi takto: „Pohnutkou vzniku posvátných textů (...) nebyl zájem zaznamenat (totiž co nejpřesněji a nejobjektivněji) minulost, nýbrž ‚příkladem‘ z minulosti či ‚odkazem‘ na minulost formovat přítomnost, oslovit současníky.“ Věcně považuji Hellerovu formulaci za správnější než představy Daňkovy, jemu samotnému ale není práva. Kdyby Daněk tvrdil pouze toto, nemohl by se nikdy stát tak kontroverzní postavou, jakou byl. Pochybuji, že by např. takový Wellhausen kdy chtěl tvrdit něco jiného.

³³ S. C. DANĚK, Verbum a fakta Starého zákona, s. 26.

jeden soud za druhým, nebo lépe jeden vedle druhého. „Starý zákon zná leda kritické okamžiky, a se zřetelem na jeho literární faktum řekněme: kritická místa – loci.“³³

3. Dějiny a zjevení

Posledním odstavcem předchozího oddílu jsme se vlastně již dotkli Daňkova chápání vztahu dějin a zjevení. Toto téma natolik souvisí s Daňkovými systematickými a filosofickými předpoklady, že mi nezbývá než doufat, že se jej ujme někdo povolanější. Přidám pouze jednu poznámku. J. B. Souček napsal, že Daňkovo odmítnutí historie v Bibli se obracelo především proti konceptu dějinného zjevení jako imanentní součásti dějin, během kterých člověk přichází ke své vlastní, v posledku imanentně božské podstatě, jejímž ztělesněním je pak „historický Ježíš“. Souček (tehdy již 4 roky zesnulému) Daňkovi namítl:

„Když theolog řekne bez záporného předznamenání ‚dějiny‘ nebo ‚dějinný‘, nemusí mít nutně na mysli zjevení jako přívlastek dějin, nýbrž možná docela naopak Slovo jako svrchovaný a neobratitelně prvotní subjekt, který z milosti bere za svůj predikát nikoli dějiny vůbec v celé šíři, nýbrž zcela určitý bod pozemského bytí, lidství Ježíše Krista, k němuž neoddelitelně patří i bytí v určitém úseku časovém, zásadně vymežitelném i určitými daty našich dějin.“³⁴

Troufám si hádat, že Daňka by Součkovu pozitivní užití dějin neuspokojilo. Daněk totiž neodmítá jen „dějinné zjevení“, ale také „dějiny spásy“. Součkův poukaz ke Slovu, které z milosti bere za svůj predikát nikoli dějiny v celé šíři, ale určitý bod pozemského bytí, by Daňkovi nepomohl z jeho potíží s dějinami ve Starém zákoně, který se právě zdá popisovat Boží jednání s jeho lidem v poměrně velké šíři; vezmeme-li v úvahu i výhledy do budoucnosti, obhlídí Starý zákon dějiny světa od stvoření do „konce dnů“ (Da 12,12). Právě v dějinách takto široce pojatých Daněk nachází mnohé, s čím se nemůže srovnat a kvůli čemu odmítá pojem „Boha jako Pána dějin ve Starém zákoně“ pomocí argumentů, jež nám připomenou Ivana Karamazova:

„Učíníte-li Boha Pánem něčeho tak lidského či spíše nelidského jako dějiny, nezbavíte se otázek, proč Bůh stvořil člověka jen dobrého místo lepšího, proč dovolil blouditi lidu svému i národům?“³⁵

³⁴ J. B. SOUČEK, Slavomil Daněk: Pokus o rozbor jeho theologického díla (Dokonceň), s. 136–137.

³⁵ S. C. DANĚK, Verbum a fakta Starého zákona!, s. 25–26.

Daňkův odpor vůči dějinám jako prostředku zjevení vyplývá tedy (alespoň částečně) specificky z jeho práce nad Starým zákonem, a soustředění debaty o Daňkově pojetí vztahu dějin a zjevení na otázku inkarnace, jak k němu v poválečném sporu o Daňka došlo, mu asi není zcela právo. Jde jistě o nejzávažnější implikaci Daňkova vztahu k dějinám, ale z publikovaných textů a vlastně i svědectví Součkova³⁶ se zdá, že Daněk sám s uplatněním svých myšlenek o vztahu Písma a dějin na Krista poněkud váhal.

³⁶ J. B. SOUČEK, Slavomil Daněk: Pokus o rozbor jeho theologického díla (Dokončení), s. 136.

Slavomil C. Daněk
Libštát–Praha, 16. 11. 1949
(Pro studenty bohosloví v Jirchářích)

Miloslav Bohatec

Resumé: L'article est une conférence (inédiťe jusqu'à présent) que Miloslav Bohatec (1913–1968) a donnée aux étudiants de théologie protestante le 16 novembre 1949 à Prague. Il s'agit d'un éloge et une défense de Slavomil C. Daněk (décédé en 1946) dont les positions commençaient à être vivement critiquées à cette époque. Dans la première partie, Bohatec évoque notamment ses souvenirs personnels de Daněk qui était son professeur, ami et beau-père. Dans la deuxième partie, il présente les idées directrices de Daněk. L'Ancien Testament nous a été transmis à titre de document religieux, mais la couleur religieuse des motifs individuels s'est souvent effacée pendant le procès de transmission. Le but de l'exégèse d'un texte véterotestamentaire est de découvrir des acceptions religieuses et culturelles derrière le maximum de ses motifs. Étant donné le caractère tardif et secondaire des formes textuelles de la Septante et du texte massorétique, il serait illusoire et aberrant de vouloir baser une reprise spirituelle (une « nouvelle réformation ») sur le retour vers la forme de la tradition attestée dans ces versions textuelles. Ce procédé ne pourrait point prétendre à un retour vers la doctrine « originelle ». Chaque époque doit se créer de nouvelles valeurs religieuses et une « nouvelle bible ». Avant qu'une nouvelle culture religieuse surgisse, le protestantisme tchèque devrait cultiver et développer la religion de la bible de Kralice.

1.

Slavomil Daněk byl theolog rodem i žitím. Nějaký student se ho ptal, jak se stane člověk theologem. Odpověděl: potkat se s Bohem také v intelektu. Tedy nejen srdcem nebo vůlí. Předpokladem toho povolání je předně intelekt (rozumné poznání) vůbec mít, a pak užívat ho věrně a neutíkat od něho co chvíle k nějakým těm důvodům srdce či vůle. Jednou mi někdo sebral mladistvé prudké kázání proti sentimentálním písničkářům ve zpěvníku a předložil je k posudku známé básniřce. Přečetla, zkritizovala a vzkázala: všecko prý je to pravda, všecko prý uznává, ale do kostela by ke mně chodit přestala, poněvadž prý to jejímu srdci nic neříká. Profesor sic kázání nečetl, ale cítil se dotčen posudkem a opáčil: to zas k mému

srdci mluví jen to, co projde mozkiem, rozuměj intelektem. To je velmi charakteristické. Když přednášel první část (neuveřejněnou) přednášky Verbum a fakta mladým farářům v Myslibořicích, dostal se do napjatého věroučného konfliktu se všemi posluchači. Všichni se cítili napadeni u víře. Ovzduší bylo velmi nepříjemné, jak před zapálením kacířské hranice. U oběda seděla vedle význačná pražská lady a zeptala se sladkým hlasem: „A pane profesore, máte vy vůbec potřebu věřit?“ Odpověděl dost nerudně: „Abych vám pravdu řekl, to co vy věříte, já nemohu potřebovat.“

A ještě historku. Vyrůstal pod Prudkým. To byl, myslím si, rádný kus pietisty. Daněk často vzpomínal na svého faráře (i v Dobovém pozadí je ta vzpomínka zachycena), ale k rozhodnutí ke studiu teologie pomohl prý mu Komenský. Proč? Protože uznával rozum v náboženství. Přesvědčil mládenčka, že v náboženství je možnost i potřeba myslet. Všimněte si dobře toho, co Daněk napsal o dogmatech ideologických v Náboženském významu dogmatu. Aby z něho někdo neudělal rozumáře, intelektuála nebo racionalistu, nezapomeň vštípit si také poučení o takzvaných dogmatech biologických. Mám zato, že by Daněk každou jinou vědu provozoval právě tak přísně a přesně jako teologii, byl by dobrý matematik, biolog, fyzik, chemik, poněvadž měl onen vzácný dar, který je předpokladem vědy vůbec: intelekt. Moc se zlobil na Husovu fakultu, kdykoli profesorský sbor chtěl vychovávat jen „dobré faráře“ a nikoli pěstovat vědecké pracovníky. To je pamětihodné: na fakultě studujeme proto, že máme vzdělávat svou vědu. Daněk se věnoval teologii proto, že ji poznal a uznal za vědu. Kdyby teologie věda nebyla, byl by šel od ní dál. Jeho kolega profesor se jednou rozčiloval právě nad zmíněnou statí o dogmatu, že si nenechá dávat známky z náboženství. Daněk odpověděl posměšně: „To mně by nevadilo, kdyby mi někdo dával známky z náboženství, ale kdyby řekl, že jsem hloupý, to bych na sobě nenechal.“

Intelekt, poznávající a tvořivý, tedy nikoli trpný, nýbrž dynamický, je první předpoklad vědecké práce – a první předpoklad teologie, má-li obstát jako věda. Prolistujte si někdy Daňkovu Gramatiku. Čím se liší od všech ostatních gramatik? Stručnost, tabulky, přehledy, algebraické vzorcečky, geometrická schémata. Můžete, ba musíte si ji nacvičit jako matematiku. Propočítáte-li si určitý počet příkladů, umíte. Daněk na nás nikdy nežádal, abychom uměli bezduše odříkávat paradigmata, ale chtěl, abychom rozumně zvládali gramatickou technologii, abychom před ní nestáli bezradně, abychom věci sloužili tím, že ovládneme materii. Někdy říkával, že hebrejšтина musí vycházet jako matematická rovnice. Matematická přesnost, akribie, byla mu vždycky vzorem vědecké práce. Matematickou

přesnost vyžadoval od theologa jako od filologa. Proč vyžadoval tu přesnost právě v hebrejštině, povíme si později: ta přesnost nebyla cílem sama sobě, nýbrž prostředkem k cílům daleko vyšším. Melanchthon, myslím, řekl, že pravá theologie je gramatika. Že gramatika vyžaduje matematické přesnosti, dovíte se i z Konopáska. A všimněte si v Solí ozdobené prvního fadingu, jak Daněk určuje řady:

- 1) Syn Boží, Kristus, Bůh v Kristu
- 2) Bůh Otec, Ježíš, Ježíš jedno s Otcem (s. 79).

I dogmatika musí pracovat s matematickou akribií, má-li být vědou. Všecko musí být zařazeno na svém místě. Nesmíme plést myšlenkové řady. Jednou se ve veřejné diskusi urazil Žilka, poněvadž prý mu Daněk řekl: „Neumíte myslet!“ Neřekl však: „Neumíte myslet“, nýbrž: „Neumíte myslet v kategoriích“. Daněk totiž velmi jasně viděl slabost a bídu věd takzvaných duchovních, totiž že velmi rády a velmi snadno konfundují rozdílné myšlenkové řady, mísí dohromady různé kategorie. Daněk si kategorie vytvářel a myslel v nich, to mu bylo přímo podstatou logického vědeckého myšlení. Ne mravenčí píle byla Daňkova ctnost, ale neustalost v utváření a třídění myšlenek i faktů v kategorie. Z českých myslitelů ztěžka kdo se Daňkovi vyrovnal a vyrovná. Formátem nejbližší mu stojí F. X. Šalda. Vskutku, chce-li se kdo pocvičit v přesném rozsuzování, musí do školy k Šaldovi. Když vyšly Rádlovy dějiny filosofie, zmocnilo se evangelického lidu veliké rozvlažení. Daněk přišel tehdy do posluchárny s chladným výrokem: Rádlovi je *primum vivere, deinde philosophari*, kdežto nám právě naopak: *primum philosophari, deinde vivere*. Když theologové utíkají od řádného myšlení, vyhýbají se mu, není to jen zrada nebo smutek intelektuální cti, ale ostuda inteligence. Když theolog řádně nemyslí, popírá Pána Boha. Mám před očima myšlenkový chaos dnešních dnů. Jak se všichni motáme jako opilí sem tam a nevíme si rady. Přečtěte si Kristus revoluce. Ocituji malý oddílek (s. 27):

„Tím se dostáváme k aktualitě: křesťanství a socialismus. Konstatuji, že jsem ochoten mluvit jen za předpokladu terminologického pokání či vystřízlivění z pojmového chaosu, v němž se diskuse naše a všechny vůbec zaplétají v nepřičetném tempu života, který je vskutku ‚dnešní‘ tak, že nenechá domyslet, co kdo řekl včera a co proto nemůže říci zítra. Proti socialismu mi stojí solitarism – tedy něco jiného nežli solidarism – proti kolektivismu pak individualismus, kdežto kapitalism patří do kategorie s proletarismem. I považuji za povinnost říci jasně, že socialism, pokud se váže na principy a metody kolektivismu, je s křesťanstvím neslučitelný. Kolektivistický socialismus, ať reformní či revoluční, ať idealistický či materialistický, nutně vede k popření individua, zatím co křesťanství chce

zmocniti individuum jako duši. A co se týče metody: kolektivism nemůže než pracovat i vyrovnání (nejobecněji řečeno) životní úrovně tím, že ji sníží pro všechny nebo dokonce pro některé na prospěch ostatních. Naproti tomu křesťanství nesmí pracovat jinak, než zvedáním z nižší úrovně k těm, kdo jsou výš, anebo zvedáním všech. Doklady na jedné straně od miliard sociální pojišťovny s efektem 560 Kč pro 65leté – přes nivelisaci platů až k nivelisaci střední školy s měšťankou škrtnutím latiny. (...) Proto s díky kvitují thesi profesora Philipa, že církev není k tomu, aby ani jen spolu vytvářela sociální řád, zato však, aby připravila jeho tvůrce. (...) Ale, řekl bych dále, silně pochybuji, smí-li se církev postavit kapitalismu, aniž stejně měřila proletariismu jakožto třídnímu socialismu.“

Dál si dočtete sami. Cítoval jsem ten odstavec schválně, poněvadž nedávno probíhala mezi Barthem a Brunnerem jakási diskuse o Hromád-kovi. Jak dnes theologové mluví nejasně a v divných okolcích! Všimněte si, prosím, toho, že theologické rozsouzení je toto: kapitalism patří do kategorie s proletariismem a že křesťanství je neslučitelné se socialismem, pokud se tento váže na principy a metody kolektivismu. To jsme povinni vědět, at zvolíme jakoukoli politickou taktiku. Pravím: vědět! Nesmíme sebe obelhávat a lidi mást!

To je vzácné theologické světélko do všelijakých těch myšlenkových temnot a bezradností dnešních dnů. Musíme si vědět rady theologicky, myšlenkově, musíme umět věci theologicky zařadit, formulovat, pojmenovat je pravými jmény, a pak si budeme vědět rady i v denním životě, v praxi, v etice, nebudeme žít ze dne na den. Proti tomu vždycky Daněk brojil: aby církev žila z ruky do huby, ze dne na den, církev musí přec počítat s životem věčným.

A ještě jednu, snad už poslední historku. Byla schůze správní rady Kalicha. Daněk tam neprosadil (s bouřkou) nějaký návrh. Po schůzi k němu kdos přišel: „A vy si myslíte, pane profesore, že všemu nejlíp rozumíte“. Daněk se jen podíval a opáčil: „A vylučujete to?“ Ano, byl pyšný, byl hrdý, ale ne na sebe a na svou osobu, nýbrž na ten dar nejvzácnější, který Pán Bůh člověku dal: na rozum. A že ho někdy bylo málo po vlastech, byl zas ten nejskromnější, nejpokornější a nejtrpělivější člověk na světě: vážil si jakékoli myšlenky, pokud se jen myšlenkou mohla zvat. Ani tím nejspolečnějším studentíčkem nepohrdal, pokud nějaký, byť ten nejhoupější nápad pronesl. Člověk je vždycky nejtrpělivější v tom, čím ho Pán Bůh nejlépe vybavil, a u Daňka to byly skvělé schopnosti intelektuální.

2.

Daněk začal theologicky žít a tvořit v prostředí, které nebylo zvláště theologicky živné. Na jedné straně neoortodoxie, již reprezentují jména (namátkou) Kohlbrügge, Böhl, Karafiát, s jejich verbální inspirací, na druhé straně liberalism a religionsgeschichtliche Schule, Sellin, Duhm (jeho učitelé) etc., u nás Žilka, řekněme. Neměli jsme svou vlastní fakultu a naši hoši studovali v cizině, Daněk ve Vídni a Basileji. Jeho zvláštní intelektuální nadání jej uchránilo od školáckých výstřelků těch škol, které theologicky skončily v písku, myslím, že měl také dar rozpoznávat, co je ještě náboženství a co už náboženství není. Když si vezmete jeho stará kázání, vidíte, že vždycky věděl a poznal, co potřebuje sbor i duše. Zdůrazňoval jsem tolikrát intelekt. A že to byl celý a opravdový intelekt, nejen půl intelektu, karikatura nebo bastard, s jakým se setkáváme u takzvaných intelektuálů, Daněk vždycky rozpoznal svou *theoria* všeho pravou míru a potřebu. Dnešní mladí faráři se bouří proti některým sentimentálním písničkám našeho zpěvníku. Ale přečtete si v Náboženském významu dogmatu (s. 12), co Daněk píše o písni Skálo klaná pro můj hřích. Jak Daněk vyzkoumal, proč lidé takovou píseň rádi zpívají, ba víc: proč potřebují takové písně ve svém zpěvníku mít. Jednou jsme se rozčilovali před ním na písničku Ó hlavo plná trýzně. Někoho pohoršovalo „a líce purpurové již cele zsinaly“. On však řekl: „Mně to nevadí. Vidím za tím něco jiného – orientální symboliku totiž, kde purpur je barva života.“ – Theologie nesmí být a není jednostranná, theolog musí mít smysl pro potřeby náboženského života, pro potřeby duše. Než jde farář na sbor, měl by ten článek umět skoro zpaměti, a vyhnul by se mnoha mladickým chybám, které všichni děláme. Daněk byl dobrým pastýřem svému sboru proto, že svěřené duše dovedl žít a uživit. Nenechával lidi odcházet z kostela hladové a prázdné, a nenechal je odejít prázdné, kdykoli se s ním setkali. Každému podal kus chleba. Ta kapitola nebude ovšem o něm nikdy napsána, poněvadž nedovedl tak vynášet sebe jako třeba Karafiát.

Ale abychom se vrátili k theologické situaci. Budu mluvit o Karafiátovi. Že Karafiát neužíval dostatečného vědeckého aparátu k svým písmařským pracím, ukázal dost průkazně Konopásek. Neprovozoval theologii vědecky, a snad ji ani vědecky provozovat nechtěl. Stačily mu staré reformační formulky, které chtěl v sobě znovu zažívat a zakoušet. Odtud ta strašlivá nudnost jeho kázání. Když si přečtete tři, čtyři, víte už potom, jak bude vypadat páté na text zcela neznámý. Všecka ta kázání jsou vlastně stejná. A vezměte si proti tomu Daňkova kázání, třeba Listy poslům nebo

K odpočinutí. Jak hýří životem, jak vás vždycky znovu obohatí a vždycky znovu duchovně nasytí. A jak jsou nenapodobitelná a nepadělatelná – po kázáních jejich poznáte je – totiž jaký kdo *theologos*. Ve svých biblických studiích a revizi textu postupoval Karafiát krůček za krůčkem k *hebraica veritas* (jako kdysi Hieronymus). Přitom vycházel od Recepty, to jest od určitého biblického textu, který přijímal jako inspirovaný Duchem svatým. Inu, já bych řekl, že se in hoc puncto ani příliš nelišil od svých protivníků z řad nižších i vyšších kritiků, kteří také vycházeli od určitého textu, jenže ne od textu, který přijali za inspirovaný Duchem svatým, nýbrž od textu, který prohlásili za vědecky spolehlivý, to jest od textu vědecky vykonstruovaného. Jejich „původní“ text byla velkolepá vědecká hypotéza, jako je, řekněme, novozákonní text Nestleův, totiž Wahltext. U novozákonního textu je to zvláště nápadné, poněvadž text je vlastně vykonstruován, jakýmsi demokratickým hlasováním, rozhoduje většina, při rovnosti hlasů rozhoduje předseda, to jest editor.

A zde jsme u jedné ze základních otázek Daňkových, a u principu theologie vůbec. Z čeho theologie vychází, z čeho tvoří? Z Písma! Karafiát si východisko velmi zjednodušil a velmi si usnadnil theologickou situaci, poněvadž položil rovnítko mezi Písmo a Slovo boží. Písmo je Slovo boží a vice versa. Víte, že neváhal prohlásit sa slovo boží i kralický překlad, poněvadž nakonec i ten uznal za inspirovaný. Proto ve své revizi postupoval převelice opatrně. Vždyť běželo o slovo boží, a jak by člověk mohl mistrovat Ducha svatého, jenž překlad inspiroval? Ve svých biblických studiích Kralické opravoval a kritizoval, ale nakonec svou revizí hodně ze svých kritik odvolal. Neopravil mnohé, co se opravit dalo, a zdá se, že nakonec u něho rozhodovalo měřítko estetické. Chtěl tomu slovu dodat ještě větší krásy a půvabnosti, vymítal hlavně slova ošklivá, když už se revize odvážil, tak jen s prstem na doslovném znění řeckém nebo hebrejském. Českého Ducha svatého opravoval hebrejským Duchem svatým.

Ti druzí si situaci tak neulehčovali. Pracovali za předpokladu, že s biblickým textem se dály mnohé změny a říkali: ano, slovo boží je v bibli, jenže ne napořád, theologie má nesnadnou práci slovo boží v bibli hledat a zjišťovat a pak na ně ukazovat. Musí k tomu používat složitého aparátu: gramatiky, archeologie, dějin, folkloristiky a nevím čeho ještě. Podle své *theoria* zkonstruovali původní biblický text a podle své vědy rozhodovali o textu i o slovu božím. Uplatňovali vedle měřítek a metod historických především měřítko etická. Starý zákon přicházel při tom zkrátka, jako kniha stará a překonaná Zákonem novým.

Máme-li si tu postavit protistanovisko Daňkovo, ocitujme si začátek díla *Verbum a fakta Starého zákona*: „Písmo není Slovo boží... Slovo boží není ani v něm. Slovo boží je za Písmem.“ To je věta, pro kterou tehdy v Myslibořicích Daněk seděl jako na lavici obžalovaných a pro kterou se více méně už nesešel s nejnvýznačnějšími našimi theology. A to je teze vlastní, pro kterou se Daněk odmítá, ačkoli se říká navenek, že je nesrozumitelný. Není to však nesrozumitelnost, nýbrž bezradnost, co s touto tezí počít. Podrobnosti si přečtete ve *Verbum a fakta*, nebudu se jimi dnes zabývat. Daněk nemohl přijmout princip Karafiátův o inspiraci, poněvadž při své práci poznal, že s Písmem se dály tak dalekosáhlé změny, že vůbec není možno zjistit nějaký originální text, který bychom mohli uzнат za věroučnou autoritu.

Zde bude nejlépe, když si zopakujeme Gedalju (s. 51) – citát známý a ohraný, i také zkruslovaný, ale přece jen základní důležitosti:

„Vskutku, exegese, opustivši jednu dogmatism, jistě právem, neuvědomila si podnes, že právě z důvodu kritičnosti neměla ztratiti výlučnou orientaci za náboženstvím. Přimo řečeno, každá, nejen theologická exegese starozákonních písemností nutně selže, nedrží-li se náboženství v principu i v methodě, neprokáže-li příslušnost a nedokáže-li správnost výkladu vyladěním a souhrou náboženských momentů v daném textu. Právě úkolem odborně theologické exegese jest najíti a na residuum myslitelně nejmenší vyloučiti a vyhraditi si každý atom starozákonních textů, nábožensky aspoň potenciální, aby se tak ukázalo, co ze všeho snad zbývá na kulturu nebo politiku. Dosavadní, zrovna obrácený postup nekriticky ulpívající na politickém a kulturním aspektu starozákonních textů a zaslepeně jej dokreslující emendacemi textu a literárními a historickými rekonstrukcemi, začínající tedy tam, kde přestával tradiční proces starozákonní (někdy včetně recipovaných překladů), nemůže končiti než v rozpacích nad křížencem „vývoje“ a „zjevení“ v „dějinách“ starozákonního náboženství – o jalovosti náboženského výtěžku pořád ještě vůbec nemluví – a pokud profaní dějepis nemá dost korektivů nebo rezervovanosti, v mystifikacích vůbec.

Naproti tomu, ale už s ohledem na přítomné thema, formuluji požadavky, jež na exegesi klade Starý zákon, v these:

Starozákonní látky v nejjáz dosažitelné úpravě a soupravě byly zachovány a předány už nepochybně z titulu náboženství. Proto může uspokojiti jen výklad, který hledí vystihnouti nebo vypátrati náboženský podklad ne-li povahu každé starozákonní látky. Proto všechny pokusy hledati důvod a smysl textů nebo kontextů v momentech jinakých, například politických, sociálních, kulturních, ethických, jsou nepřislušné nebo předčasné a tím scestné.

Starozákonní látky prošly dlouhým a složitým procesem tradičním, jímž náboženský jejich kolorit byl dotčen ne-li odbarven. Proto jest nezbytno přezkoušeti je terminologicky v úvaze, že genuinně náboženský význam určitých názvů zapadl nebo někdejší náboženská jejich příslušnost se obměnila, ač-li nebyly vědomě

přeznačeny. Zvýšenou pozornost jest věnovati rysům, jež (po pravidle) drasticky nebo kuriosně vynikají a v surdetailech látky zabíhají vždy do perifernosti naprosto neúměrné ostatní sporé struktuře – příznak, že to jsou povětšinou alterované stopy podle všeho náboženských kdysi point.“

Myslím, že všichni rozumíte těmto tezím. Podtrhnu jen několik bodů. Říká se nám tu, že exegeze právem opustila dogmatism (e. g. Karafiátův), ale vylila s vaničkou i dítě, poněvadž ztratila ze zřetele, že bible je kniha náboženská povýtce a učinila z bible jakousi encyklopedii všech možných údajů, nesourodý konglomerát, neorganický slepenec, který nábožensky drží pohromadě jen *nomen Dei* – že se tam mluví o Bohu. Povinností exegeze však jest shledat všechny náboženské momenty textů a vyladit je dohromady. Všimněte si oněch slov „vyladění a souhra“. Nesmíme pracovat se Starým zákonem tak, že bychom rejpli sem, rejpli tam a šli od toho pryč, že bychom řekli třeba: tohle je kultický termín, tamto je kultický termín, tu je nějaký mytologický motiv a tam je také nějaký. To je jen takové nakusování. Bible sama je kniha jednotná a vyladěná, a když s ní pracujeme, nesmíme tu souhru porušit. Dám příklad: Taková Rut, když je na poli Boazově, může sbírat trojí věc: 1) Konvence tvrdí, že klásky ječmene, pak je ta kniha selská selanka – nemožná, nepotřebujeme ji v bibli, k čemu nám je! 2) Rut může sbírat světylka na hřbitově mezi sloupy – to jsme v kultu. Pak víme, proč je ta kniha v bibli a můžeme v ní hledat něco pro sebe. 3) Rut mohla sbírat daimony (*sé'írím*) – to jsme v mytologii, na Olympu! Ty tři možnosti tu jsou. Nejhuř jde vyladit možnost prvá. Činí velké obtíže exegetické, nábožensky je prázdná a jalová. Snad rodokmen, snad..., snad protest proti Ezra – Nehemja, snad počátek universalismu. Na ničem z toho nemáme náboženský zájem, snad idyla s happy endem. Když se budeme rozhodovat mezi dvěma druhými možnostmi, nesmíme jen pohledat nějaké izolované motivy a nechat věc stát, nýbrž musíme všechny momenty vyladit, aby nám všechno zase spolu hrálo, a ta souhra je zkouškou správnosti předpokladů. Když nedovedeme vyladit, musíme počkat s konečným úsudkem, a dál shledávat materiál. Stručně řečeno: nesmíme text znásilňovat, dost násilí nadělala biblickému textu konvence. Když bibli rozatomizujeme, musíme ji zas dát dohromady, byť to byla pak zcela jiná bible. Kritikové téhle metody jsou vždycky tak trochu komičtí, protože kritizují předčasně, ačkoli si mají počkat na výsledky. Ostatně jim začíná zacházet, poněvadž ve světě se mocně hlásí ke slovu uppsalská škola, která nám z celého Písma nadělá kultické legendy a řekne teologii (především dogmatice): *hic Rhodus, hic salta!* Dosavadní historický přístup k Písmu je neudržitelný, poněvadž s Písmem nic nedělá. Toť se

ví, jsem trochu škodolibě zvědav, co si počnou novozákoníci, až se jim ukáže, že takové „ejhle člověk“ je oslovením krále mimů, a až se jim celé drama golgotské objeví jako drama nikoli historické, nýbrž teatrální a co pak bude dělat barthovská dogmatika se svými průsečíky věčnosti a časnosti v historii. Sám nevím, co bych si s tím počal.

Ale brzo se dočkáme, poněvadž bibli nám začne exegetovat židovská věda biblická, která nebude znát slitování s dogmaticností křesťanskou. Nová fakta arci nepřekvapí pravoslavné a římany, poněvadž jsou na takové okolnosti theologicky a nábožensky připraveni: každého dne předvádějí shromážděné církvi drama inkarnace či zástupné smrti Ježíše Krista. Jen protestantismus je nepřipraven, protože spasitelné skutky Boží poodsunul do historie. Jediná pomoc je zase vzít ty události historii a předvádět je lidem dnes ad oculos, aby mohli být svědky toho, co se ustavičně děje mezi nebem a zemí. Ovšem že na to nestačí kostelní divadlo, tím méně však nějaké bytí sebebarvitější kazatelské líčení toho, co se kdysi vskutku odehrálo. Ale rozhodně to divadlo v kostele, beze mše i se mší, dobře vyhovuje náboženským potřebám člověka, rozhodně lépe než všeliká etická kázání. Objektivně vzato, ať je mše zlořečené modlářství, rozhodně dnes přibližuje lidem Boha víc než chabé a mdlé protestantské přijímání. Zřetelný doklad toho je úpadek svátostí v protestantismu. Léky hledáme už dlouho a marně. Vědět si rady s našimi svátostmi, věděli bychom si rady s náboženstvím vůbec. V otázce svátostí však, náboženském to mikrokosmu, protestantismus žalostně selhává, mnohdy se dokonce zdá, jako by mu byly čizím živlem.

Slíbil jsem vám na počátku, že se vrátíme k oné matematické akribii v oblasti gramatiky. K tomu potřebujeme několik vět ze závěru Daňkovy habilitace *El Šaddaj*:

Stanovisko k mythologii ve Starém zákoně jest vposledu také stanoviskem k Písmu, v jeho určení za pramen náboženského poznání pro společnost křesťanskou... Obsahuje totiž dosti pokynů, abychom se vzdali iluze, že Písmo jako známá a určitá autorita *produkuje* náboženské hodnoty. Jestliže helenistická diaspora si vyžádala Septuagintu, rodící se katolicismus Vulgátu a reformace Luthera s Kralickou, jest očividno, že náboženská hnutí a hodnoty, nikoli naopak, jsou impulsem a regulátorem tradice, a že potencují teprve tradici na určitý – zprvu dokonce i textový – exegetický a dogmatický typ. Z toho následuje, že i v tom případě, kdybychom dnes měli před sebou definitivní rekonstrukci Recepty, nestačila by uspokojiti náboženskou potřebu dneška, jestliže by náboženský zájem neklesl na „pouhé držení za pravdu toho, co Bůh v slovu svém zjevil“. Pak-li přeče, ocitli bychom se na stanovisku církve, jež autorizuje Vulgátu proti „původnímu textu“ za východisko svého systému.

Naproti tomu značí protestantské verze snahu *orientace* na tradici co nejstarší. Dle tehdejších představ arci: z téhož principu a v intencích Kralických byli bychom dnes nuceni překládati Septuagintu lepším právem, ježto ona byla prvokřesťanskou biblí (cf. Harnack). Neučiníme-li to právě proto, že bychom se tu vázali zas jen na tradici, jež sebe starší nemůže nám zaručit původnost svých náboženských kvalit, pak zbývají jen dvě východiska, než budeme s to rekonstruovat: počkati na svéráznou kulturu nebo osobnost náboženskou, postavit ji před devokalizovanou a dle možnosti deverbalizovanou Receptu a dát jí odposlouchati náboženské akcenty Starého zákona tak, jako Sievers odposlouchal svou metriku – zda ji *dobře* odposlouchal, jest jiná otázka, jež by však v našem případě nebyla na újmu *ryzosti* a oprávněnosti typu, jež bychom obdrželi jako symbol bezprostředního působení starozákonních hodnot náboženských – ano jistého druhu reinspiraci. Nechceme-li však čekati, snad i proto, že bychom se tak hned nedočekali – pak zbývá jen druhá eventualita: recipovati nadále Kralickou jako pramen náboženského myšlení, u vědomém navázání na její *dobové* náboženské pojetí a – jak skutečná potřeba káže – *revidovati* ji, ale ne podle Septuaginty nebo dokonce Masory či všech možných receptcí, nýbrž podle jejích předpokladů, jež nutno získat pramenným vyšetřením náboženských hodnot reformačních, pokud se orientují přímo na Písmu, krátce revidovat dle Husa, Chelčického a jiných. A to ne zase podle jejich předloh snad, nýbrž podle náboženských jejich dedukcí a zkušeností, podle jejich náboženské aplikace... A starozákonní věda? V krátkosti pohlížím na její úkol jakožto theologické disciplíny vzhledem k naznačené orientaci její *náboženským* zájmem o Starý zákon – takto: Jest jí bdíti a při vědomí udržovati onu distanci, jež dělí zvolený náboženský typ od starších typů tradičních v souhrnné jejich vývojové linii (tedy zase ne v poměru jakési zatímní rekonstrukce Recepty), kontrolovati a regulovati onen typ, aby ve svých účincích nevybočoval z linie, která udává *směr* vývoje tradičního z prvních jeho počátků, a tím obojím vlastně podporovati a nabádati k samostatnému a svéráznému myšlení náboženskému.“

Divíte se, že se Bedřich Hrozný zděsil a napsal: „Originelní, avšak stejně nepřijatelný jest názor autorův na předpoklady moderního překlada Starého zákona... Autor zde hlásá vzhledem k textu Starého zákona ten nejkrajnější subjektivism, tedy metodu, o jejíž nevhodnosti nebo nesprávnosti právě zde nemůže býti nejmenší pochyby. Vysvětlují si názor autorův pouze jeho snahou býti za každou cenu originelní.“ Je to tentýž kritik, který o něco později řekl Daňkovi: „Já jsem se Starým zákonem hotov; no snad vy tam ještě něco najdete.“ To se rozumí, že byl se Starým zákonem hotov vědecky, patrně i nábožensky, a vůbec asi s náboženstvím byl hotov. Na tu jízlivost nezůstal Daněk dlužen odpověď. Počkal si s ní až do roku 1940, kdy recenzoval Hrozného knížku *Die älteste Geschichte Vorderasiens*:

„Nemenší naději mám, že zmizí také druhý stín, ačli to není (a tak docela snad není) vlčí nebo jaká mha. Profesor Hrozný zakončil svou přednášku: ‚Problém nejstarších dějin indických, problém kultury protoindické, jest, jak doufám, definitivním způsobem vyřešen.‘ Což jest s pokračujícími a přibývajícími důkazy přirozeně více než ‚rozluštěn (pře)důležitý problém původu skvělé kultury protoindické.‘ Nevím jak vám, ale mně se tu nelíbí slůvko ‚definitivně‘, jež ostatně vypadlo z německého spisu. Ne že bych se nadál nějakého zklamání. Ani ne tak proto, že pojmy definitivna a vědy přísně vzato se vylučují. Konečně rozřešení! – to by už tak nestínilo, ale konečně – to zní příliš pohádkově: myslím na ten zvonec.“

Podtrhněme si hlavní teze ze závěru *El Šaddaj*: jsou to právě antiteze k dosavadním tvrzením ať ortodoxním či liberálním. Písmo neprodukuje náboženské hodnoty, nýbrž naopak: náboženská hnutí a hodnoty jsou impulsem a regulátorem tradice. Písmo není a nesmí být nejen papírovým papežem, ale ani mrtvou knihou. I výraz „živá kniha“ diskvalifikuje v Daňkových očích Písmo. Proto svého času Šoltészovu Živou knihu recenzoval na „žijící“ knihu, s poznámkou, že živý je i chcípající pes. Církev musí vytvářet samostatně nové náboženské hodnoty každého času a novou náboženskou kulturu své doby, a tak si dělat svou vlastní bibli. Bible historie je pro dnešek mrtvá bible. I to je hodné pozoru a paměti, že Daněk se nebojí bible zcela a naprosto nové. Bible, která by vypadala zcela a naprosto jinak než všechny bible, které máme, když by se odvážila podati devokalizovaný a dle možnosti deverbilizovaný biblický text nějaké svérázné osobnosti náboženské, aby na se vzala reinspiraci, to jest, po svém rozdělila biblickou *scriptio continua*, po svém vokalizovala, akcentovala atd. Možná, že někteří víte, že určité partie Starého zákona lze takto proměnit. Rodokmeny v diegetické oddíly a *vice versa*. Proto onen důraz na matematickou přesnost hebrejské gramatiky a na filologii vůbec, poněvadž: čím kdo dokonaleji ovládá hebrejštinu (a ovšem řečtinu) a čím kdo má větší náboženskou odvalu (Böhl by řekl: spolehnout se na Ducha svatého), tím méně mohl by být závislý na tradici. Vzpomeňte na citovaný už výrok Melanchthonův, že pravá theologie je vlastně gramatika. A z toho, co jsme právě teď vykládali, porozumíme, proč Daněk přikázal Jeschkemu napsati *Quod nolim se závěrem: aut reformatio nova, aut nulla translatio!* Československy a vůbec: nechme překladů, modleme se za reformaci! To strašení subjektivismem je věru směšné, a nemyslíci. Jednak: to, co podává takzvaná vědecká exegeze, není nic objektivního a zaručeného, jakože všechny textové konjektury jsou subjektivní hypotézy, nemluvě o všelijakých jiných exegetických konstrukcích, nápadech a dohadách, jednak náboženství a křesťanství povýtce se vůbec bez subjektivismu a ovšem

individualismu vůbec neobejde. Chytrému to napovídá už 21. otázka Heidelberského katechismu: „nejen jiným, ale také i mně“. Stručně zopakujeme úkol starozákonní vědy: udržovati distanci mezi náboženskými typy, kontrolovati a regulovati typ zvolený a tím obojím vlastně podporovati a nabádati k samostatnému a svéráznému myšlení náboženskému. K čemuž si dodejme, kdo nemá dostatek vzdělání nebo odvahy samostatně nábožensky tvořit, necht' se drží Kralické a dobude z ní, co jen nábožensky dobýt lze. Živé náboženství v duchu a v pravdě není náboženství etiky a dobrých skutků, nýbrž náboženství vytvářející nové náboženské kvality.

3.

Byl bych rád, kdybych mohl konstatovat, že Daněk je hodně kritizován a kritikou odmítán. Žel, není tomu tak. Odporu je sice dost, ale kritika žádná. Na vyvrácení Daňkových tezí (rozumí se vědecké vyvrácení) ani pomýšlení. Je to ovšem zcela přirozené, poněvadž každá kritika dosud je příliš předčasná. Nejprve musíme novou metodou vzdělat celý Starý zákon, ba celou bibli; kdyby výsledky byly napořád záporné, mohli bychom teprve odmítat. Dvakrát žel, že kritika u nás se povětšinou vybíjí jen šeptandou a nikoli odbornými články a diskusemi. A přece i ta šeptanda od určitého času doznala určitý obrat. To tehdy, když se naši odborníci dověděli o takzvané škole uppsalské. Uppsalská škola hledá ve Starém a Novém zákoně kultické legendy, což znamená, že jest orientována na náboženství, ale zdá se, že si se starozákonním kultem nedovede poradit, že je slabá v theologii. Neboť nestačí objevit kult nebo mýtus v textu, nýbrž je třeba vědět, co s ním, transponovat je do theologie. A tomu právě nás učí jedinečně Daněk, který ovládal dokonale biblickou systematiku. Bude naše škoda, jestliže promeškáme příležitost, která se nám tu dává, a necháme se zahanbit cizinou. Uppsalská škola znamená velikou pomoc pro každého, kdo chce pracovat v naznačeném směru. Jednotlivec ovšem nic nespraví. Je třeba vedle uppsalské školy vytvořit *scholam Pragensem*, kolektiv lidí, kteří by se oddaně věnovali biblickému studiu nejen proto, aby byli snad dobrými kazateli, nebo proto, aby mohli zasedat za katedrou, nýbrž aby věrně sloužili slovům Písma a připravovali tak celým svým životem novou reformaci. Nepřijde-li reformace, budeme pohlčeni mocnostmi věku tohoto.

Pokus o zhodnocení theologického přínosu Slavomila C. Daňka

Jan Heller

Zusammenfassung: Der theologische Beitrag von Slavomil C. Daněk.

Prof. ThDr. Slavomil Daněk gehört bis heute zu den anregendsten Persönlichkeiten des tschechischen Protestantismus. Er hat in Basel bei Duhm studiert, dann zehn Jahre als Pfarrer gearbeitet und 1917 über die heiligen Bäume im AT promoviert. 1919 hat er die Habilitationsschrift über El Šaddaj eingereicht und dann seit 1920 bis zu seinem Tod 1946 an der neueröffneten theologischen Fakultät als unser erster Alttestamentler gelesen. Er schrieb nicht viel und durchaus tschechisch. Aber seine knappen Arbeiten gehören bis heute zu den Grundlagen der Prager biblischen Forschung. Sein Hauptanliegen war eine autentische Antwort auf die damals brennende Frage von der Beziehung der wissenschaftlichen Exegese zu ihrem Glaubensertrag. Da näherte er sich der Position von Bultmann. Im Unterschied zu ihm legt aber Daněk den Nachdruck nicht auf die Entmythologisierung als Vorgang des Exegeten über dem Text, sondern auf die Entmythisierung oder besser auf die Theologisierung, die die Überlieferung (oder anders gesagt: die Tradenten) selbst betreibt, wenn sie im Laufe des Traditionsprozesses immer konsequenter das Magische und Mythische liquidiert und so den souveränen und zugleich barmherzigen Gott in den Vordergrund stellt. Die Aufgabe des Exegeten ist in dieses Ringen herunterzusteigen und es weiter zu führen, und zwar so, dass die innere Norm dieses Ringens die Rücksicht auf die Intention der Überlieferung ist. So legte Daněk bei uns schon um 1920 eine Konzeption vor, die erst in den vierziger und fünfziger Jahren in der Weltforschung zur Sprache kam.

I. Daňkova osobnost

Pomíjím tu záměrně údaje životopisné i bibliografické. To vše je zpracováno a známo. Chtěl bych se soustředit na trojí: odkud Daněk rostl, na čem mu záleželo a konečně v čem zůstal zajatcem své doby a v čem se mu zdařilo ji překročit.

Daněk byl provokativní osobnost. Nekonvenční od životního slohu (s pověstným ponocováním) přes literární projev (sloh hutný až na samy hranice srozumitelnosti) až po badatelskou metodu. O té si později povíme více.

Není divu, že měl horlivé žáky i rozhodné odpůrce. Obě skupiny jej však nejednou vytrhovaly z historického kontextu a dělaly z něho exotick-

kého solitéra české biblistiky. Tomu bych chtěl čelit tím, že se pokusím zasadit Daňka, jeho důrazy i postoje do dobového kontextu. Tím lze alespoň poněkud vytřídit, v čem šel cestami tehdy novými a v čem byl naopak synem své doby, jejíž některé pohledy je nutno dnes překročit.

K tomu mé krátké osobní slovo: pro mne je Daněk dodnes nejdůležitější z mých theologických učitelů a zároveň nejpodnětnější biblista od dob reformace.

2. Daňkovy kořeny

Na otázku, odkud Daněk rostl, je jednoznačná odpověď: na jeho psacím stole stávala fotografie jeho basilejského učitele Bernharda Duhma (1847–1928). Tím se Daněk předně zřetelně hlásil ke „kritické theologii“ své doby – narozdíl třeba od Karafiáta, který ji odmítal.

Kdo to byl B. Duhm? Nejen časově, i mnohými důrazy souputník Wellhausenův. Leccos viděl podobně, a přece si byli rozdílní. Wellhausen načrtl na základě historické a literární kritiky Starého zákona nový obraz dějin Izraele, který fascinoval většinu jeho současníků. Určitou přitažlivost má dodnes, jmenovitě pro ty, kdo myslí v pozitivistických vývojových souřadnicích. Wellhausenův zájem byl především historický. Duhm vycházel v lecčem z podobných důrazů, ale celoživotně se zabýval proroky. Ptal se, proč byli takoví, jací byli, co je k tomu vedlo či nutilo. To už je theologická otázka, která překračuje historická hlediska. Duhm na tuto otázku odpovídal tak – a řeknu to samozřejmě jen ne zcela přesnou zkratkou – že proroci získali zvláštní hlubší (náboženský) vhled do dějin, kterým prolomili vazby Izraele na přírodní kultury sousedů. Uznával tedy, že to, čemu se tehdy běžně říkalo „náboženství Izraele“, prodělalo vývoj a bylo ovlivněno svým okolím. V tom se shodoval s Wellhausenem. Ale – podle Duhma – proroci posunují toto „náboženství“ na etickou rovinu. Její představa souvisí u Duhma s filosofickým idealismem, který Duhm samozřejmě zastával a který byl v německé tradici živý. Zde jsou asi také kořeny Daňkova „platonismu“ či spíše – jak říkával Daněk sám – jeho „realismu“, samozřejmě ve středověkém smyslu slova. Hus byl filosofický realista a toho si Daněk vážil, kdežto ke středověkému „nominalismu“ měl odstup. Pochopitelný, když víme, kdo se kdy a zvláště později nominalismu dovolával nebo ještě dovolává. V tom stál Daněk nedaleko Masaryka i Rádlu, i když je – a to zase ze zcela jiných důvodů – necitoval.

Ale vraťme se k Duhmovi a Wellhausenovi: u prorocké otázky se Wellhausenova a Duhmova cesta dělí. Wellhausen chce v podstatě re-

konstruovat texty a z nově vypracované literární historie Izraele pak rekonstruovat i události – tj. pro něho vývoj dějin i náboženství. Duhm se ptá, proč se proroci stali proroky a vnesli do Izraele podněty, které jej formovaly. Samozřejmě in nuce najdeme takové otázky i u Wellhausena, ale jemu se nestaly centrální, kdežto Duhmovi ano.

A právě toto „rozcestí“ je pozadí toho, proč Daněk, a to zvláště později, od dvacátých let, odmítal Wellhausena a zastával Duhma. Totiž – necitoval Duhma často, ale Duhmovy otázky a důrazy se mu staly východiskem či obrazně „stavebními kameny“ podobně jako tehdy pro právě se rozvíjející německou školu „nábožensko-dějinnou“ (religionsgeschichtliche Schule). S ní byl Daněk v živém rozhovoru, ba zůstaneme-li u formálních (řekl bych „netheologických“) kritérií, lze do ní Daňka řadit.

O co této škole šlo? Zdůrazňovala, že ve Starém zákoně nejde o dějiny obecně, tedy dějiny profánní, politické apod., ale o dějiny – jak se tehdy říkalo – „náboženství Izraele“. Tato škola svým rozbořem kultů a mýtů dodávala Daňkovi materiál. Někdy říkával polovážně a položertem: „Však oni mi to vykopou!“

Závažné je, co tato škola – a to zvláště na německé půdě – přebírala nereflektovaně z minulosti. Byl to pojem dějin a vývoje. Tehdejší filosofové už s oběma pojmy podnětně pracovali. Ale to většinu tehdejších starozákonníků málo zajímalo. – A tím stojíme u dalšího odstavce výkladu: co je specifický Daňkův důraz a přínos?

3. Daňkovo „specificum“ .

Daněk se pokusil – a to záměrně a cílevědomě – tehdejší situaci na poli starozákonního bádání překročit. Patrně tu byly další dva důležité vlivy, které tu zatím nebyly zmíněny, a to především vlivy duchovní (reformovaná tradice rodiny a živá víra, kterou Daněk nikdy nepochybnal až do svého smrtelného lože, kde před operací jako svůj duchovní odkaz napsal – pro nedostatek sil ovšem už zkrácené – Apostolikum) a zážitek první světové války, která u vnímavých duchů podlomila tehdy běžnou víru ve vývoj a pokrok (samozřejmě samočinný, náboženský i etický). Takovým podlomením prošli Barth i Buber, u nás pak Hromádka i Daněk. Zlo a hřích se s novou a neslýchanou silou objevilo jako mocnost, nikoli jako malá vývojová chyba. Tím byla u všech aktualizována ze známého Hegelova schématu „tří kroků“ antiteze, diskontinuita a rozpor. Tím jsme samozřejmě filosoficky u velkého – asi nedoceneného – Hegelova protivníka Kierkegaarda. Ale to už přenechme filosofům.

Nemalý význam mělo jistě i to, že Daněk byl před působením na fakultě deset let farářem. Po krátkém vikářování v Čáslavi, kde se s tamním sborem nesžil, se přibližně po zmíněných deset let cítil doma v podkonošském Libštátě, který mu přirostl k srdci natolik, že si přál být tu i pohřben.

O nový theologický pohled, o syntézu hluboké theologie a střízlivé kritiky, zápasil Daněk nepochybně už v době svých studií. Ale o tom máme málo zpráv. V době libštátské sborové práce, tedy mezi léty 1910 a 1920 se mu už jistě leccos rýsovalo, ale jeho nová koncepce zřejmě dozrála na počátku dvacátých let, jak můžeme dosti spolehlivě soudit z jeho tehdejších článků. Závažný je zvláště článek „Problém náboženského inferiorna“,¹ kde Daněk už zřetelně hájí důraz na Boží svrchovanost (a tím odmítání magie) jako jádro starozákonního poselství. V dozrálé podobě představuje Daňkovu exegetickou metodu „Gedalja“;² Daňkův přístup k Písmu „Verbum a fakta“³ a jakousi – sit venia verbo – Daňkovu „systematiku“ „Kristus – revoluce“.⁴ Co je v nich, to ostatní práce spíše rozvádějí.

Pokusme se o stručný souhrn. Pro Daňka není Starý zákon pouhým (snad i etizovaným) „vývojovým stádiem“ starověkých náboženství, nýbrž výsledek vnitřního zápasu – tedy apologie a polemiky – s náboženskými stanovisky okolí Izraele. Text Starého zákona byl průběžně upravován, ale motivem těchto úprav bylo vydat i v nové – historicky měněné situaci – co nejzřetelnější svědectví. Takže – řečeno ostře a rovnou – motivem tradičního procesu je víra tradentů. Tedy obhajoba Hospodinovy svrchovanosti a tím i postupná a stále důslednější likvidace prvků magických. Daněk říkal „likvidace mýtu“, protože výraz „mýtos“ chápal jako výraz magického postoje, nikoli jako literární formu. Dnes je tomu většinou naopak. Proto nám nevadí, když se o některém biblickém vyprávění řekne, že je

¹ SLAVOMIL C. DANĚK, Problém náboženského inferiorna, Kalich 7 (1922), s. 230–239.

² SLAVOMIL C. DANĚK, Gedalja (Illustrace k theorii exegese.), in Sborník k prvnímu desítiletí Husovy fakulty: 1919/20–1928/29, Praha: Nákladem státním, 1930, s. 51–98.

³ SLAVOMIL C. DANĚK, Verbum a fakta Starého zákona!, in Ročenka Husovy československé fakulty bohoslovecké v Praze za rok 1935–1936, Praha: Husova fakulta, 1937, s. 11–33, 35–38.

⁴ SLAVOMIL C. DANĚK, Církev, revoluční útvar náboženské společnosti, in JOSEF B. SOUČEK (ed.), Kristus revoluce: Kristus a církev: Kristus a společnost, Praha: Spolek evangelických akademiků Jeronym, 1932, s. 9–34.

to mýtos. Rozumíme tím literární formu. Za Daňka to bylo jiné. Daněk ví (s Kalvínem), že „člověk je továrna na modly, stále v chodu“, a tak se snaží, ať už narativně v mýtu či demonstrativně v kultu, podrobit si božské síly, zlikvidovat Boží svrchovanost a tím i transcendenci, aby měl v posledku sám vše v rukou a mohl rozhodovat o dobrém a zlém (viz Gn 3).

Tím se hluboce mění i funkce Písma. Z komemorace údajně dějinných událostí, které slouží především jako etické vzory, se stává oslovení „z druhé strany“. Z fakt, které se ovšem pod drobnohledem kritiky proměňují, posunují do nové roviny a leckde téměř mizí z dohledu, se stává Boží nástroj, jímž jsme oslovováni. To je smysl Daňkova hesla „verbum fit“ – slovo se stává, přichází z Ducha, nevyždímáme je z textu sebestřednější „objektivní“ exegezi. Nejvlastnější funkcí Písma tedy není informovat čtenáře, „jak to bylo“, aby si z toho vzal sám příklad, ale oslovit čtenáře, a to tak, aby rozpoznal, že se v textu hovoří o něm, že je sám uvnitř dění a nikoli venku, mimo ně. K tomu je třeba ptát se na záměr čili kerygmatickou intenci (to je samozřejmě Bultmannova formulace, ale Daněk byl v něčem Bultmannovi blízko, jak už před lety doložil Souček) a vystavit se jí. Zkrátka – s Barthem – změnit se pod Slovem ze subjektu na objekt. Daněk říkával, že Barth „přehodil výhybku“ – myslel tím nepochybně schleiermacherovské soustředění na zbožného člověka, jeho city a zbožné zážitky. Ale jde o Krista a o to, co nám nese. Samozřejmě Barth měl přátele, žáky i soupeřníky (jako byl třeba u nás právě J. L. Hromádka), ale ty měl ovšem i Daněk. Když se ve starozákonním bádání začaly věci hýbat, od Eichrodta po Gerharda von Rada, jehož pozoruhodná koncepce starozákonní teologie je pozdější, byl už Daněk po smrti (1946).

Vlastně to byl zápas o víru: „imanentisté“, myslící v pozitivistických kategoriích, měli za to, že každý, kdo počítá s nějakým „vlivem“ shůry, opouští půdu vědy. Dali si prostě svou dobou vnutit představu o tom, co je to „věda“, a pak jim nezbyl než vývoj, řízený prý náhodou. Tady musím být trochu osobní. Už když jsem se jako chlapec rozhlížel po světě, nebyl jsem nikdy dost věřivý, abych takovou „víru“ v mechanický vývoj a postup slepou náhodou zdařilých a nezdařilých pokusů sdílel. To mně byli mnohem věrohodnější skeptici, kteří říkali a říkají: „Nevíme“.

Jenže to nebylo řešení, nýbrž teprve otázka: lze myslit – totiž nad biblickým textem – břitce, kompetentně a se zásadou „padni, komu padni“ (tu Daněk rád citoval) – a přece věřit, hluboce, neokázale a pevně? Mnozí se o to pokoušeli, ale často jsem cítil, jak se před jednou nebo druhou otázkou opatrně zastavují a bojí se domyslet ji do konce. Ti jedni se báli, že budou „nevědečtí“, ti druzí, že se zpronevěří křesťanskému pohledu, tak

jak v něm vyrostli a byli jím formováni. A tu jsem potkal Daňka a byl až fascinován tím, jak důsledně kriticky myslí a právě při tom hluboce věří.

Jak to udělal? Nakonec docela prostě: kriticky doložil, že Písmo vznikalo, bylo tradováno a redigováno právě z víry. Vyjadřoval se ovšem v pojmech, které byly tehdy běžné. Ale toto rozpoznání je jádrem jeho skvělých exegetických tezí v úvodu článku o Gedaljovi. Považuji je za jádro Daňkova přínosu, za korektní a nosný most mezi střízlivým a kritickým vědeckým badáním a mezi vírou. Jeho ostatní práce toto východisko domýšlejí, ilustrují, možná někde doplňují nebo zase poněkud překračují, vybočují z něho. A tím jsme u poslední otázky:

4. Hodnocení Daňkova přínosu

Daněk byl samozřejmě dítětem své doby. Na nikom nemůžeme chtít, aby vyskočil ze své kůže a odložil to, čím byl – jmenovitě ve svém mládí – formován. Takže řečeno obrazně – jistě v něčem přestřelil a nebo nedostřelil. Otázka není jen v čem, ale také odkud to rostlo.

Rostlo to z doby, v níž žil, i z jejích představ a dále z vnitřního zápalu boje, v němž stál. Jinak řečeno: byl tak zaujat polemicko-apologetickou distancí starozákonního textu od náboženských jevů okolí Izraele, že – alespoň po mém soudu – poněkud podcenil „zpětnou vazbu“ či dialektiku přebírání a odmítání. Tušil to, jednou řekl cosi, co jsem v jeho textech nenašel, ale možná že tam někde je – že „Starý zákon je syntéza prvků starověkých náboženství“.⁵ To slůvko „syntéza“ si pamatuju přesně, ostatní cituju po paměti, tedy možná ne úplně přesně. Pamatuju se zřetelně na svou reakci. Nejdřív jsem se vyděsil: to je přece návrat do imanentizujícího liberalismu, tím Daněk odvolává vše, co říkal dřív! Ale nebylo to tak. Osvětli to protějšek výrazu: a to je synkreze, tedy srůstání. Pozor, srůstání náhodné, bez koncepce a cíle, tedy „guláš“. Na rozdíl od toho je syntéza počínání cílené, architektonické: architekt zná zadání, ale jako materiál používá toho, co našel či měl po ruce.

Co je zadání? Evangelium, poselství o Boží svrchovanosti, milosti a lásce, či jak jsem to už před léty vyjádřil ve své knize, poselství o Bohu sestupujícím, který je lidem blízko a vede si je – kdo se nevzeprou – různým způsobem k sobě. Pohanství vzniká záměnou koncepce – nejde v ní

⁵ *Pozn. editorů:* v článku Ještě Delitzsch a stzák. věda, Kalich 7 (1922), s. 135, Daněk říká: „tradice zprostředkovala nám ve SZ správnou synthesu starověkého náboženství...“

už o milostivého Boha, ale o svrchovaného člověka. To je ta Kalvínova „továrna na modly“. – Boží láska tu byla od počátku, až pak se to nějak pokazilo (Gn 3). Tedy byla i dřív, než tu bylo Písmo, ba než tu byl Izrael. Jenže z rozlétlých a hasnoucích jisker bylo třeba udělat ohniček, který svítí a hřeje. A to je „vtělení“ či lépe kondescendence Hospodinova do Izraele. To měl Daněk na mysli slůvkem „syntéza“. Možná že je za tím Duhmův vliv, kterému cílem „syntézy“ bylo překonání přírodní náhodnosti cílevědomou koncepcí etickou. Daněk ovšem šel dál, to už jsme si vyložili.

To vše tedy považuju za Daňkův přínos. Ale teď kritika: především toho, čemu říkám „přestřelení“. V závěru článku o Gedaljovi Daněk tvrdí, že Gedalja byla socha – modla, nikoli člověk. To je citlivá otázka, protože u některých odpůrců Daňkova nahrazování lidí modlami (další příklady jsou v Dobovém pozadí) se tím vytvářelo podezření, že ani Ježíš podle Daňka nebyl člověk. Proti tomu je třeba se ozvat jeho citátem hned z první strany Daňkovy práce „Církev, revoluční útvar náboženské společnosti“: „Krista mám za ztělesnění Božího zásahu sesláním lidského individua...“ To individuum je tu zřetelné.

Ale zpět ke Gedaljovi. Když jsem v letech 1966–68 působil v Berlíně, probíral jsem tam se studenty jeremjášovské texty o Gedaljovi slovo za slovem. A vyšlo z toho poměrně jednoznačně, že se v nich o Gedaljovi jako o modle nikde nemluví a všechny náznaky, z nichž Daněk čerpal, jsou v tomto bodě sporné. Něco jiného je Daňkovo tvrzení, že Gedalja je postava s náboženským nimbem, podobným, jaký měli králové, vladaři a – za určitých okolností – i místodržitelé, zpřítomňující a reprezentující „božného“ krále. Slůvko „božný“, dnes neobvyklé, přejal Daněk od Palackého, ale neujalo se. Dnes je odborný výraz „Gottkönigtum“ nebo „sacral kingship“. Takže zavraždění Gedalji mělo nejen politické, nýbrž i náboženské souvislosti a bylo útokem na náboženský systém, který měl Gedalja reprezentovat. Text Písma naznačuje, že ten systém Gedalja příliš nereprezentoval, ale to může být i stylizace, která dodává další kolorit jeho vraždě.

Ale v čem je podstata věci? Daněk o božnosti starých králů věděl a napsal o tom velice podnětný článek „Stát a náboženství“ a v něm ukázal, jak to tehdy bylo se sakralitou králů i jejich dalších reprezentantů.⁶ U Gedalji stačilo odkázat na článek o „Státu a náboženství“, který je starší. To Da-

⁶ SLAVOMIL C. DANĚK, Stát a náboženství: Starozákonní marginalie, Kalich 9 (1924), s. 142–162.

něk neudělal. Dal se svést některými mýtickými asociacemi a přestřelil. Nebo opustil znění textu a orientoval se (až příliš) na tom, co za ním (či před ním, ovšem literárně-historicky) předpokládal. To dělali právě Daňkovi učitelé, zmínění už v úvodu. Poučení: jestliže vykládáme některé stati „mýticky“, ještě tím nepotencujeme jejich poselství. To se ozve až tam, kde tyto texty – bez ohledu na mytizující kolorit – začnou svědčit o Hospodinově svrchovanosti a milosti. Problém ovšem je, že neustálé pokusy Daňkových učitelů a současníků (řekněme kolem let 1900–1920) o historickou rekonstrukci textu i událostí často od poselství textu odváděly. A tak si Daněk v určitém okamžiku polemického zápalu řekl: raději mytologie, ta – leckde – zachovává existenciální náboj, byť v „myticko-poetické formě“ (habilitace Luďka Brože) – viz např. Gilgameš, kdežto tzv. „dějinná interpretace“ strhuje často vše do lidských rukou.

Samozřejmě tu zůstává jeden otevřený a velmi citlivý problém, který se týká rozdílu mezi Bultmannem a Daňkem. Bultmann chtěl demytologizovat, Daněk demytizovat (termín poprvé užil W. H. Schmidt). Demytologizace je to, co dělá interpret s textem, kdežto demytizace je to, co dělá svatopisec či možná lépe tradent se svým materiálem. Likviduje v něm magii a odkazuje k Boží milostivé svrchovanosti. A tím mýtus, a zvláště kult jako jeho mechanizaci, rozpouští. Na to Daněk ještě neměl příhrádky ani přesnější terminologii a užíval terminologie starší, leckdy nevyhovující. Třeba říkal „náboženství“, kde my dnes raději řekneme „víra“. Nebo ještě přesněji „víra v Hospodina“. Výraz „náboženství“ lze zamlžit, kdežto obrat „víra v Hospodina“ je jednoznačný, protože jej lze exegeticky kontrolovat. Takže dnes nemůžeme zůstat u Daňkovy terminologie.

5. Souhrn

Daněk je – a to neobyčejně bystrý a hluboký – syn své doby. Ale v této době ještě nebylo leccos dostatečně rozpracováno – třeba dialektická a korelační metoda, a ještě některé další interpretační skalpely. Myslím, že mu to nelze zazlívát, ale je třeba jej překračovat. Závažné se mi tu jeví tři okruhy. První už byl zmíněn: osoba či modla, případně postava jako šifra, často určená jménem. I Gedaljovo jméno mluví – „Zveličil se Hospodin“. O tom jsou cenné podněty v Daňkově stati „Verbum a fakta“.

Druhý bod je vztah mýtu a kultu. Samozřejmě je mýtus scénář kultu a kult jej opakovaním zpětně magizuje. Viz vegetační kultury o vzkříšení božstva, které se stávají posléze podmínkou probuzení přírody. A tedy magií. To Daněk – jak se mi to dnes jeví – nedopracoval.

Třetí okruh – možná nejcitlivější – je vztah dějin, chápaných v Daňkově době samozřejmě v imanentních souřadnicích, a dění jako prostoru Boží kondescendence. To už je v Radovi, v postmoderně se na to někdy zapomíná, možná proto, že toho i nad Písmem chceme mít víc sami ve svých rukou. Ale nejen, je to jistě složitější. Řeknu to po svém: dokud je podstatou pojmu dějin kauzální kontinuita, vnější evidence a sebeuzavřenost proti kontingenci, nelze s takovým pojmem dějin theologicky nic počít. Není divu, že se mu Daněk bránil. Jestliže však jsou pro nás dějiny především děním, v němž stojíme, stále stavění do otázek (to už dosti důkladně vypracovali existencialističtí filosofové), je to něco jiného. Takže když řeknu „dějiny“, vysvětlím hned, co tím myslím. To Daněk cítil a prožíval, ale výslovně neudělal.

Docela nakonec: kdo tedy vlastně Daněk byl – alespoň v mých očích? Docela prostě svědek, nic víc a nic méně. Vyřídil, co mu bylo svěřeno, ovšem že v hranicích lidské předběžnosti. To se jeví nejzřetelněji v jeho minulostní terminologii. Ale to by nám nemělo vadit. Důležité je, že mu bylo dáno vidět hluboko a že to, co měl, vyřídil dál po velkém vnitřním zápasu s odvahou a britkostí, která byla a je dodnes vzácná. Obrazně řečeno: položil základy pro pilíře mostu, po němž putujeme dodnes. Jména stavitelů se časem zapomenou. Kdo z cizinců, ale i z mnoha domácích ví, že Karlův most stavěl Petr Parléř? Mám za důležité, že z Daňkova dědictví se mnoho jakoby rozpustilo, ovšem že už bez jeho jména, ve sborech a církvi. Zvláště v kázáních. Je u nás – u mnoha kazatelů – stále dobrým zvykem vykládat Písmo. Vycházet z něho, otevírat se jeho poselství. Slychám, že u našich sousedů to leckde už tak není. Někde se tam rozdávají náhražky, jmenovitě proto, aby se hasnoucí církvi udělala větší reklama. Ale takový „televizní“ přístup sotva povede k obnově. Daněk byl výslovně nereklamní: Ad fontes! K pramenům! K zákonu a svědectví! Za to je třeba poděkovat, samozřejmě především Tomu, kdo ho na tuto cestu přivedl, pak na ní držel a to do konce.

A jako tečku ještě malý žertík. Když jsme studovali, obíhaly na naše profesory epigramy. Ten na Daňka zněl: „V háji kulticky zeleném, z Daňka staneš se jelenem“.

Daněk přínosný i sporný

Milan Balabán

Zusammenfassung: Daněk – Beitrag mit Streit. Es sei möglich, meint Balabán, das Werk Slavomil C. Daněks in der Optik von mehreren methodischen Zutritten zu bewerten: (1.) Bevorzugte Konzentration auf sein Lehrfach: das Alte Testament; (2.) Seine Predigten kritisch (noetisch) zu analysieren; (3.) Ein Versuch, Daněks Christologie, Ekklesiologie, Pneumatologie usw. kritisch zu betrachten; (4.) Den Nachhall Daněks Theologie in den Arbeiten seiner Schüler (Blahoslav Pípal, Miloslav Bohatec u. a.) zu revozieren. Daněk hat als erster von tschechischen Forschern die erstrangige Funktion des Kultes in der israelitischen Religion entdeckt und exegetisch demonstriert. Noch wichtiger ist seine These, die Heilige Schrift sei nicht automatisch das Wort Gottes. Die Schrift (der Bibel) wird Gottes Wort.

1. Daněk rodinný

1.1.

Daněk na mě působil od mých gymnaziálních let. V septimě jsem pod lavicí pročítal Daňkovu inaugurační přednášku *Verbum a fakta Starého zákona*. Brzy na to jsem se setkával s některými Daňkovými stoupenci, z nichž někteří na mě působili jako theologičtí meditační (R. Nechuta), jiní jako kazatelé (B. Pípal) nebo mystici (J. Ruml). Byli tu i Daňkovci typu „on to řekl“ (J. Altynski). Z. Soušek vlastnil opis Daňkovy disertace (*Posvátné stromy ve Starém zákoně*). Byl tu i marxisticky orientovaný Daňkův zasvěcenec B. Pospíšil, jehož přičiněním jsem nevypadl z evangelické fakulty předčasně. Na fakultě nám přibližoval velkého theologického kapitána Jan Heller. Tento extrémně nadaný bohoslovec byl s to alespoň zčásti porozumět našemu společnému vykladačskému mistrovi. Proto jsme Hellera milovali, ale i ctili. Byl to zkrátka náš Hermes, posel bohů, s nímž jsme se někdy s chutí vydali do exegetického podsvětí.

Později nás, daňkovsky laděné studenty (v údobí 1948–1952), inspiroval Miloslav Bohatec. K poslechu jeho kázání jsem zajížděl do Hradiště, v jehož blízkosti se malebně rozkládal Libkov, rodiště mé matky. Bohatcova kázání byla úžasná. Některá z nich bych rád vydal tiskem. Bohatcova disertace vyšla ve zkrácené podobě ve sborníku k Daňkovým šedesátinám.¹ Bohatec (podobně jako J. Sládek) se tu snaží vyložit novozákonní

text² pomocí starozákonních příběhů a paradigmat. Při „sycení“ jde v podstatě o existenciálně naléhavé kultické drama. Ilustroval tím Daňkovu tezi, že „konec slova je protimluv. I každé verbum v gramatice má leda koncovku. Verbum szákonní koncovku Nového zákona“.³ Daňkův theologický odkaz zakomponoval do svého encyklopedického díla profesor Miloš Bič.⁴ Naštěstí máme k theologické ruce brilantní interpretaci Daňkova životního díla od profesora J. B. Součka.⁵ To, co mě na Daňkovi a jeho zacíleních uchvacovalo byla láska k Bibli, především k té české. To byla skoro zamilovanost, podobně jako u Jana Milíče z Kroměříže. Víc než akademické vzdělání rozhodoval tu osobní existenciální zájem, který zcela odsunul jiné životní zájmy. Podle Daňka, „nosorožce české exegeze“, každý originální „strejda od lesa“ strčil do kapsy kdejakého renomovaného theologa.

1.2.

Daňkův životopis napsala s důvěrnou znalostí a záviděníhodnou akribií jeho dcera Mirjam Bohatcová – Daňková. Vydal jsem tuto biografii v knižnici Rosa na ratolestech.⁶ Již předtím se objevuje životopisný theologicky hodnotící nárys z pera M. Biče.⁷ Sám jsem se pokusil o větší studii o Daňkovi a jeho díle.⁸

¹ BOHUSLAV POSPÍŠIL (ed.), *K slovu tvému: Studie z Písma a o Písmu*, Praha: přátelé profesora Daňka, 1945.

² Mt 14,13–21; 15,32–39; Mk 6,30–44; 8,1–10; L 9,10–17; J 6 – nasycení zástupů.

³ SLAVOMIL C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona!*, in *Ročenka Husovy československé fakulty bohoslovecké v Praze za rok 1935–1936*, Praha: Husova fakulta, 1937, s. 33; též ve *Vybrané studie*, Praha: Kalich, 1977, s. 47; nadále citováno podle tohoto vydání.

⁴ MILOŠ BIČ, *Palestina od pravěku ke křesťanství I–III*, Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1948, 1949, 1950.

⁵ JOSEF B. SOUČEK, *Slavomil Daněk: Pokus o rozbor jeho theologického díla*, *Theologia evangelica* 3 (1950), s. 65–73, 132–143.

⁶ SLAVOMIL C. DANĚK, *Rosa na ratolestech, Z odkazu evangelických kazatelů 2 / Slavomil C. Daněk*, Praha: Kalich, 1999.

⁷ MILOŠ BIČ, *Slavomil Ctíbor Daněk: K 30. výročí a nedožitým devadesátinám*, in S. DANĚK, *Vybrané studie*, s. 51–64.

⁸ MILAN BALABÁN, *Solí ozdobený, Evangelický týdeník: Kostnické jiskry* 36 (1996), s. 3–6.

2. Možné metody zkoumání Daňkova díla

Metody takové pátrací práce mohou být různé. Musíme se ptát: Co znamená dnes bohoslovecký přínos toho či onoho myslitele. Mnohdy není dbáno doby a obecně psychologického milieu, v němž myslitelovo dílo vznikalo. Takový anachronický přístup vede k interpretačním zkratům a k falešnému jásotu: Tento pán je překonán.⁹ Ten překonanec, připomeňme Gerharda von Rada, však výrazně naznačuje, a to rozmachem přes celý starozákonní kánon, principiální sepjatost vertikálního a horizontálního rozměru biblického kerygmatu. I biblický výklad má své dějiny a každá doba (nebo údobí) uvádí na vědeckou scénu inspirující osobnosti. Nyní je našim exegetům takovou osobností americký theolog Walter Brueggeman.¹⁰ Pro mou generaci to byl S. C. Daněk.¹¹ Jeho gruntovní pokračovatel, Miloš Bič, se celoživotně máchal v moři Daňkových idejí, ale takového téměř mystického šarmu už nedosáhl. Okouzlení vůdčí duchovní osobností je patrně obecný fenomén. Vezměte si takového Karla Bartha, velikána a mohykána evangelické theologie: kolik bohoslovců jím bylo zasaženo, téměř magicky.¹² Tak tomu je i v oblasti filosofie. Martin Heidegger byl ve svých filosofických počátcích okouzlen dílem Husserlovým.¹³

⁹ Například Gerhard von Rad – ano, v mnohém je překonán; jak by ne: starozákonní bádání „kráčí stále vpřed“, některé hypotézy (např. o fenoménu „svaté války“) jsou silně otřeseny; „Heilsgeschichte“, právem napadená DAŇKEM (Verbum a fakta Starého zákona), je (zřejmě) simplifikací záležitosti „zjevení a dějiny“ atd.

¹⁰ Osvícení, ba ozáření, tímto mistrem exegeze a patrně i hermeneutiky se obráží ve vykladačském úsilí Petra Slámy. Například Bylo nebylo: historie, historicita a pravda Bible, Křesťanská revue 73 (2006), s. 28–32.

¹¹ Toto okouzlení, skoro omámení, lze skoro hmatat v odkazu Jana Rumla, který se blížil (či spíše vztahoval) k osudovému guruovi jako dávní mladí filosofové k Parmenidovi. Mladé bohoslovce někdejší Husovy fakulty okouzloval spíše Josef L. Hromádka, Daněk „vzbuzoval shovívavé úsměvy“, a přesto byl Daněk svým poselstvím strhující: JAN RUML, Nezdál se! K odkazu S. C. Daňka, in Brána i klíč, Český Těšín: nákladem vlastním, 1992, s. 5.

¹² Jmenuji zde, výběrem, Josefa B. Jeschkeho z dávnějších časů, a z nynějšíka Jana Štefana. Josef L. Hromádka si uchoval potřebnou dávku theologické samostatnosti, ostatně i on, aspoň občas, ozářil velikého K. Bartha.

¹³ „Husserlovým dílem jsem zůstal nicméně zasažen natolik, že jsem si v něm... četl vždy znovu, aniž bych dostatečně chápal, co mne to poutalo. Kouzlo, které z díla vycházelo, sahalo až k vnějšímu vzhledu sazby..“ MARTIN HEIDEGGER, Konec filosofie a úkol myšlení, Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 43.

1. Je možné se soustředit na jedno dílo. Odtud pak interpretovat všechno ostatní. Takovým východiskem a odrazíštěm mohou být tři proslulé Daňkovy večerní pobožnosti.¹⁴

2. Možné je vyjít i z kazatelského díla Daňkova, jež je poměrně rozsáhlé.¹⁵

3. Zabývejme se Daňkovou christologií, ekklesiologií, pneumatologií etc. Tady však Daněk (patrně) mnoho štěstí neudělal.¹⁶ Přesto však úsilí o náboženskou, nikoli metafyzickou pojetí dogmatu naznačuje, že i křesťanský trinitarismus by se mohl dostat na jiné noetické, vpravdě bibličtější stezky.¹⁷ Daňkova systematika je naznačována spíše implicitně, tedy ne tematicky, především v přednášce Kristus – revoluce.¹⁸ Zde se říká: církev je memento každé a celé společnosti lidské, „pohotovost proti každé člověčině v lidské společnosti“,¹⁹ nikoli nějaký věčný monument.²⁰

4. Možná by bylo prospěšné dobírat se Daňkových theologických úmyslů rozborným vhladem do publikací Daňkových žáků, kterých bylo v našich vlastech rozeseto dost a dost. Kromě radikálně laděného, „švekultizujícího“ M. Bohatce a jeho pozdější ženy Mirjam Daňkové, značně promarxistického B. Pospíšila, Daňkovi synovsky oddaného Jiřího Rumla, jehož „Daňkovskou čítanku“²¹ jsem již zmínil, platonizujícího R. Nechuty, patrně největšího Daňkova interpreta B. Pípala, mimořádně vzdělaného písmáře M. Růžičky, jehož některá kázání puncoval svým „bene“

¹⁴ SLAVOMIL C. DANĚK, *K odpočínutí: Tři večerní pobožnosti, Dnem i nocí: Biblické úvahy 1*, Praha: vlastním nákladem, 1935.

¹⁵ Několik kázání, propůjčených mi Dr. M. Bohatcovou-Daňkovou, jsem vydal v S. C. DANĚK, *Rosa na ratolestech*.

¹⁶ SLAVOMIL C. DANĚK, *Náboženský význam dogmatu*, *Kalich: Revue českého náboženského života* 6 (2)/7–8 (1919), s. 285–307, se mi zdá naprosto nepřesvědčivý.

¹⁷ Viz SLAVOMIL C. DANĚK, *Solí ozdobená: Dva essaye zvěstovatelské, Včera i dnes: Biblické otázky 3*, Praha: Kalich, 1948.

¹⁸ SLAVOMIL C. DANĚK, *Církev, revoluční útvar náboženské společnosti*, in JOSEF B. SOUČEK (ed.), *Kristus revoluce: Kristus a církev: Kristus a společnost*, Praha: Spolek evangelických akademiků Jeronym, 1932, s. 9–34.

¹⁹ S. C. DANĚK, *Církev, revoluční útvar náboženské společnosti*, s. 33.

²⁰ S odvoláním na JOSEPHA WITTIGA, *Höregott: Ein Buch vom Geiste und vom Glauben*, Gotha, 1929, s. 345: „Každá matka musí propustiti své dítě ze svého lůna, jakmile dozrálo, a po několika letech i ze své náruče, a po několika letech dokonce i ze svého domu.“

²¹ J. RUMLA, *Brána i klíč*.

sám Daněk,²² vynikajícího farářského a sborového aplikátora Daňkových zvěstných idejí Lubomíra Moravce,²³ investigativního biblického a religionistického vykladače Milana Mrázka,²⁴ R. M. Šimsy, J. Sládka, daňkovského pietisty B. Popeláře, organizační duše překladatelské skupiny Z. Souška a jiných. Blízko Daňkovi a jeho výchozím pozicím se blížili i představitelé jiných křesťanských církví (V. A. Žák, V. Kubáč, Z. Fišer aj.). Zmínit zbývá, a to důrazně, profesora M. Biče, který byl Daňkem doslova uhranut. Bičovou zásluhou objevíme několik noetických myšlenek a postřehů Daňkových, a to přímo v Bičově díle,²⁵ zde jsou ostré Učitelovy myšlenky zabalené v jakémsi ochranném alobalu (v jistém rozmělnění či otupení). A je tu nejprofilovanější, skoro sofialní, Daňkem zasvěcený učenec Jan Heller, který je ovšem synem dvou otců: S. C. Daňka a Karla Bartha. J. Hellera (na štěstí? na neštěstí?) políbili osudově oba. J. Heller proto nedrží ani čistého Daňka ani čistého Bartha, takže ho nečeká ani bohoslovecké nebe ani theologické peklo. Ostatně: kdo kdy získal čistého následovníka? Žádnému z reformátorů se to nepodařilo. J. Heller integroval do svého theologického programu, shrnutého později do tématu „Bůh sestupující“, některé myšlenky Daňkovy; ty harmonizoval do určité míry s dialektickými zásadami či principy Barthovými a přidal myšlenky své tříbené myšlenkovými vizemi velkých židovských myslitelů (M. Buber, E. Lévinas aj.) Po metodologické stránce zamítl Heller „theologický hydrologismus“ (můj výraz – mb), tedy nauku o pramenech (J. Wellhausen a spol.), k nimž přiklekal i geniální český orientalista S. Segert a důmyslný exeget J. Z. Dus. Avšak ne příliš šťastně mluví o „vrstvách textu“ a tak se přiklání k „theologickému geologismu“ (můj výraz – mb), lze (prý) mluvit o starší či mladší vrstvě textu.²⁶ Představa, že text je terén, v němž na sobě spočívá několik vrstev, se mi zdá málo přesná a těžko úchopná. A kdyby: která vrstva rozhoduje? Ta

²² MIROSLAV RŮŽIČKA, Prorok beze cti: Tři kázání občanská, Dnem i nocí: Biblické úvahy 2, Praha: Slavomil Daněk vlastním nákladem, 1935.

²³ MORAVEC se celý život chystal k doktorátu, DANĚK byl připraven, nikdy k tomu nedošlo, jeho tak nadaný žák byl až příliš zaplaven sborovou, zvl. pastorační prací.

²⁴ Mrázek osvěceně pochopil souvislost mezi theologií a religionistikou; o tento problém se intenzivně zajímal i Jan Heller. Proto se Mrázek zabýval i Filónem Alexandrijským: MILAN MRÁZEK, Cesta Božích lidí v díle Filona Alexandrijského, Praha: Kalich, 1971, s. 40–43.

²⁵ MILOŠ BIČ, Palestina od pravěku ke křesťanství I–III.

²⁶ Dost příkladů takové theologické „geologie“ najde čtenář v JAN HELLER, Pozdní sklizeň, Praha: Advent-Orion, 2000.

„původní“ (?) nebo ta mladší, popřípadě výsledná? Není text sám, tak jak jej máme před sebou, ať v „originálu“²⁷, nebo odpovídajícím („kanonizovaném“) překladu, tou jedinou „vrstvou“?

3. Sugestivita kultu a slepá ulička interpretace

Daněk objevil *kult v Bibli*, zvláště ve Starém zákoně. V jeho době to byl průlom. Něco o izraelském (popřípadě židovském) kultu se vědělo. Křesťanské čtenářstvo se zdálo být informováno o pohanských kultech národních (etnických) celků: uctívání stromů, vod etc., znalo se přikázání, které zakazovalo uctívat božstva, jež vystupovala jako uctívané předměty, nebo také zpředměťovat samotného Hospodina (Ex 20,3n). Nové vidění věcí zahájil Daněk disertací na filosofické fakultě o posvátných stromech ve starozákonní Bibli.²⁸ Dřívější předpoklad, že posvátné fenomény jako stromy, kameny, potoky atp. patří leda do okruhu pohanského náboženství, vzal za své. Abraham hostil znavené příselce pod posvátným stromem, který byl „součástí bojiště“.²⁹ Daňkova zjištění vymaňovala čtenáře ze všedního vyprávění a učinila ze „známého“ výjevu bohoslužebnou scénu. Přesto nebylo to kultické zvládnuto, zvláště někteří Daňkovi žáci někdy u kultu bezradně okolkovali (Bohatec, Sládek a jiní, nikoli Nechuta a Pípal), tomuto „obkružování“ kultu neunikl ani Bič. To bych chtěl nyní demonstrovat. Zástupek tzv. daňkoců odhaloval kultický (rituální) charakter některých úkonů, například různé věštbébné praktiky, zejména játropravectví. Hebrejské *b-q-r* nemuselo znamenat jen obětní úkon odbývaný zrána (*bóqer*); mohlo se jednat o hledání boží vůle na základě zvířecích drobů. Oporu tu poskytli někteří tehdejší významní badatelé.³⁰ Tím se nabídlo přesvědčivé vysvětlení biblických zázraků, jimž věnuje Daněk dosti širokou pozornost.³¹ Neboť zázraky či znamení jsou „nerozlučně spjaty s posláním tradice“ a je nezbytné „respektovat a reklamovat všude bezprostřední služebnost těchto prvků v kontextu podání“.³² Daněk

²⁷ Nemáme k ruce žádný originální starozákonní text, jde o opis opisů.

²⁸ SLAVOMIL C. DANĚK, *Posvátné stromy ve Starém zákoně: disertační práce*, Libštát, 1917.

²⁹ První kniha Mojžíšova: Genesis, Praha: Kalich, 1968, s. 115–117.

³⁰ SIGMUND OLAF PLYTT MOWINCKEL, *Psalmenstudien 1: Awän und die individuellen Klagepsalmen*, Kristiania: Jacob Dybwad, 1921.

³¹ S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 37–39.

³² S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 38.

vysvětlil i „egyptské zázraky“ (Ex 5nn). Proměnění vody v krev (Ex 7) nebyl přírodní zázrak, nýbrž haruspiciem. Mojžíš „před očima faraonovými věští egyptské rány z jater“.³³ Tento postup nadchl Daňkova exegetického pokračovatele M. Biče k napsání disertace na toto téma.³⁴ Prorok Ámos, přesvědčuje Bič, nebyl pouhý chovatel a pěstitel, „pastýř“, nýbrž *bóqér* – tedy haruspex – a „řadí se po bok prorokům z *kněží*“.³⁵ Toto pojetí je prezentováno i v české vykladačské řadě (ČEP).³⁶ Ámosovu játropravectví přitakává i katolický badatel F. Kotalík.³⁷ Podobně i vynikající biblista V. A. Žák.³⁸ Profilovaný katolický exeget V. Bogner na játropravecké pojetí Bičovo nepřistupuje.³⁹ Lhostejný vůči *b-q-r* zůstává i J. Beneš.⁴⁰ M. Bič poskytl akademické vykladačské obci velmi svědomitou práci. Zároveň to byl patrně pokus popularizovat a zdůvěryhodnit velkého gurua Daňka. Šlo mu o „zařazení *bqr* na pravé místo v jiráelské minulosti kultické“ a „přezkoumati dosavadní výsledky literární vědy starozákonné“.⁴¹ Tím má Bič egyptské zázraky za „vysvětlené“.⁴²

Ptám se: je vysvětlený zázrak zázrakem? Zmizí-li překvapení, pak smysl biblických zázraků zcela vybledne. Bičova radost z „vysvětlených“ zázraků mi bohužel připomíná radost některých starozákonníků, zvláště z 19. století, když zjistili, že zastavení slunce v Gibeónu (Joz 10,12n) lze lehce vysvětlit zatměním slunce, nebo že Elijáš použil na Karmelu naftu (1Kr 18). Kult sám ještě žádné řádné vysvětlení neposkytuje. Kult ukazuje ovšem (zvláště některé staré rity) do kultické minulosti raného, nebo ještě citlivěji řečeno, předexilního Izraele. I již zmíněný Hellerův „geologismus“ (vrstvy) tu trochu trčí z klimatu biblické pedagogické metodiky.

³³ S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 38.

³⁴ MILOŠ BIČ, *Stopy po drobopravectví v Jisráeli*, Praha: Spolek posluchačů Husovy evangelické fakulty bohoslovecké, 1947.

³⁵ M. BIČ, *Stopy po drobopravectví v Jisráeli*, s. 20.

³⁶ Dvanáct proroků: Ozeáš až Malachiáš, Praha: Kalich, 1968.

³⁷ FRANTIŠEK KOTALÍK, *Ras Šamra-Ugarit: studie o významu a vztazích Ugaritu k prostředí a knihám starozákonním*, Praha: Česká katolická charita, 1955, s. 77nn.

³⁸ VLADISLAV A. ŽÁK, *Pozvání k Bohu: Výklad knihy proroka Ámose*, Praha: Evangelická církev metodistická v ČR, 1986, s. 7.

³⁹ VÁCLAV BOGNER, *Starý Zákon: knihy prorocké 4: Malí proroci*, Praha: Česká katolická charita, 1985, s. 61nn.

⁴⁰ JIŘÍ BENEŠ, *V moci slova*, Praha: SGS, 2003, s. 9nn.

⁴¹ M. BIČ, *Stopy po drobopravectví v Jisráeli*, s. 32.

⁴² M. BIČ, *Stopy po drobopravectví v Jisráeli*, s. 24nn. Nadpis „Vysvětlené zázraky“.

Čtenář, a to je mi základní datum, má před sebou celostní text, který není příliš vhodný pro „theologicko-geologické“ vrty. Ostatně předchozí textová či předtextová stadia byla pozdějšími, zvláště prorockými, důrazy silně sekularizována. Podání Joz 10 chce ukázat, že časové lhůty jsou v ruce Hospodinově a že kosmicko-mytické „zákony“ jsou z biblického hlediska „plastické“.⁴³ Bůh Izraele „natáhne“ den (zastaví jej, čímž umlčí slunce v jeho běhu), je-li to ke spásnému užitku jeho vyvoleného lidu. Daňkovo, Bičovo i Hellerovo úsilí „vysvětlit“ zázraky mě podněcuje k otázce: jaký je vlastně smysl těch egyptských znamení. Možná, že egyptské zázraky načrtávají nikoli systematicky, nýbrž v tempu malých dějových pásem, to, co bylo možno nazvat „theologií přírody“. Příroda, háklivé to místo protestantské pobarthovské teologie, není Magna Mater, nýbrž soubor božího služebnictva. Skrze toto služebnictvo zasahuje náš Pán do lidských dějin. Podle Ž 19 jsou slunce a měsíc božími liturgiemi.⁴⁴ Ale pozor: Daněk netvrdí, že Mojžíšova haruspicia byla Božím slovem. Mojžíš použil pouze egyptského způsobu či jazyka, aby demonstroval, že i údajně božský Nil je plně vlastnictvím Hospodinovým.⁴⁵ Mě inspiruje Daněk (i přes svůj a Bičův někdy omylný kultismus) k myšlence, že příroda a dějiny jsou jevy, jež lze theologicky pochopit a vyložit na základě starozákonních pašijních (egyptských) událostí. Pesach je důvodem k Božímu zasahování do dějin, krev beránka vyjevuje smysl přírody.⁴⁶

4. Slovo Boží je za Písmem

Daněk jako první u nás rozlišil, nikoli rozloučil, veličiny Písmo (svaté) a Boží slovo. Tyto veličiny nejsou identické. Slovo Boží není ani v Bibli. *Slovo Boží se stává*. Je to *událost*, kterou nelze spoutat, ani omezit, literou, byť svatou.⁴⁷ Slovo Boží je za Písmem. Toto ZA Daněk, bohužel, nikde zcela veřejně nevyložil. Toho si byl vědom sám M. Bič.⁴⁸ Analogie s R.

⁴³ To vyjadřuje Joz 10,13: Slunce stálo v polovině nebes a nespíchal k západu po celý den.

⁴⁴ Ž 19,1: Nebesa vypravují o Boží slávě, obloha hovoří o díle jeho rukou.

⁴⁵ Sem spadá i scéna s hadí holí (Ex 4,2-5).

⁴⁶ Názraky této koncepce jsem uvedl ve spisech Hebrejské člověkosloví, Praha: Herrmann & synové, 1996 a Tázání po budoucím, Praha: Herrmann & synové, 1998.

⁴⁷ S. C. DANĚK, Verbum a fakta Starého zákona, s. 33.

⁴⁸ M. Bič, Slavomil Ctibor Daněk, s. 61.

Bultmannem, kterou podnikl J. B. Souček v *Theologia evangelica*⁴⁹ silně kulhá. Bultmann svléká Evangelium z mytického šatu, pokouší se vlastně o „nahé evangelium“, Daňkovi je mýtus leda dobovým pozadím. Slovo Boží nelze svléknout z šatu Písma a tedy ani z mýtu, který v Písmu vždy nějak je, byť v likvidaci. Rozlišení mezi Božím a lidským slovem v Písmu není z vnějšku možné. To bychom byli na úrovni magie, i když snad velmi kultivované, na úrovni manipulace, i když věroučně ověřené, na úrovni techniky, která nikdy nepostihne bytí. Proto platí, že slovo Boží je za Písmem. Toto za nevysvětlil ani duchaplný Souček. Spíše jen naznačil, že ono za spočívá „v onom kontinuitním tradičním procesu s jeho vědecky zjiřitelnou proměnlivostí kvantit a konstantností kvalit, subjektivně v oné stále opakované události, v níž se ‘stává Slovo’...“, arci vždy v obecnství církve a za současného osobního vyznání...“⁵⁰ Daňkovo za Písmem zřejmě znamená, že „církve je zcela a výlučně odkázána na milost Božího obdarování“⁵¹ Nejsilnější formulaci podal R. Nechuta:

„Řeč Boží není ani prostředkem ani navazadlem zjevení, ale jen lidská a nedostačtčná evokace zjevení Božího, vzniklá pod pužením Slova a Ducha, sama sebou vždy nepřiměřená a mající také být překonána, při níž však má Duch nadále pevnou ochotu působit, aby čtenáře či posluchače revokoval od slov k Slovu.“⁵²

Můj komentář: Slovo Boží je možno v Bibli rozeznat jen, jsme-li vedeni prozřetelností milosti. Přesto je „v-teze“ zavádějící, poněvadž zavání kvazibožskou magií a nahrává pojetí, že Bible je vlastně papírovým papežem evangelíků. Daňkovo ‘za’.. respektuje literu, zároveň však naznačuje náležitý theologický promyšlený odstup od litery. Bůh si může eventuelně použít i jiných prostředků k sebeoznámení, než je Bible.⁵³ I s Písmem zůstáváme ve vakuu, jestliže se k nám tradicí Písma, eventuelně podáním a předáním jeho přítomných tradentů neprolomí ODJINUD (srov. K. Barth, E. Lévinas aj.) slovo Boží. Kdybychom chtěli toto Odjinud pojmenovat, zpředmětnili bychom je a tak ponížili na banální rovinu pouhé kvantity. Sotva bychom pak mohli mluvit o tajemství Božího vyvolení.⁵⁴ Daněk

⁴⁹ J. B. SOUČEK, Slavomil Daněk.

⁵⁰ J. B. SOUČEK, Slavomil Daněk, s.138.

⁵¹ Tak JOSEF B. JESCHKE, Kérygma v kázání, Theologická příloha Křesťanské revue (1953), s. 101.

⁵² ROSTISLAV NECHUTA, Není hlásání slova bez hláskování Písma, *Theologia evangelica* 3 (1950), s. 269.

⁵³ MILAN BALABÁN, Písmo a slovo, in *Hebrejské myšlení*, s. 79.

⁵⁴ Tato myšlenka prosvítá a někdy jiskří v Daňkových kázáních.

zůstal patrně vděčným žákem (či obdivovatelem) Bernharda Duhma⁵⁵ s jeho důrazem na *mysterium*. Podle mého přesvědčení je Písmo jen poslem běžícím k místům, kam má přijít ten, který ho poslal. *Pán jde za svým poslem, který připraví jeho přijetí.*⁵⁶ Písmo není věcí podstatnou, nýbrž služebnou. *Vztah mezi Písmem a slovem Božím není kauzální.*⁵⁷

⁵⁵ Viz kontextovou zmínku o Bernhardovi Duhmovi ve zmíněné „daňkovské“ studii J. B. Součka, s. 67.

⁵⁶ To lze ilustrovat mnoha biblickými místy, např. „Jak líbezné, když po horách jdou nohy toho, jenž poselství nese...“ (Iz 52,7).

⁵⁷ Tento článek je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy (MSM 0021620802) uděleného Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy a vychází s jeho finanční podporou.

Počkati na svéráznou kulturu náboženskou

Pavel Keřkovský

Summary: Waiting for a specific culture of religion. Daněk distinguishes between the primordial and comprehensive religions. The primordial religions are significant for using words as magic instruments (damnation, oath). God is grasped as a divine power (mana). The comprehensive religions think about the God, they interpret names of the places with the help of legends (aitiologia), they make doctrines. Israel's religion belongs to comprehensive religions. Daněk considers all the Old Testament to be the theological work. Biblical composers tell stories, sing songs, teach doctrines. Daněk asserts, that some biblical texts arose from ritual texts. Biblical composers transformed ritual texts into narrations (liquidation of myth – status nascendi theologiae). Some texts are new works, some are retold old stories. Daněk's theory about the origin of biblical stories influenced Milan Mrázek (Nástin religionistiky) and Milan Balabán (Hebrejské člověkosloví).

1. Starý zákon je plod theologického myšlení

Daněk je přesvědčen, že starozákonní věda, má-li být věrná svému úkolu, musí respektovat rozpoznání, že biblické svědectví je dílo theologické. Proto Daněk hovoří o theologii, o podání, popř. o theologické směrnicí podání.¹ Daněk konkretizuje, že podání je koncipováno s určitým theologickým záměrem, proto nese rysy svědectví.² Lidské postavy nemohou vykazovat rysy božství – jednotlivé postavy jsou svědky, nikoli světci. Proto nejsou svědci bezchybní a naopak ve stálém konfliktu s okolím. Daněk vidí tento záměr zakotvený již v samotném hebrejském kořeni *jadj*: „chváliti Boha (*jadj*) znamená ve starozákonní hebrejštině vlastně vyznávatí se.“³ Daněk si je vědom svého nového přístupu k podání, že jde arci o „velký rozdíl

¹ SLAVOMIL DANĚK, Verbum a fakta Starého zákona, in Vybrané studie, Praha: Kalich, 1977, s. 39. (Znamení, zázraky nejsou podáním uváděny jako holé přírodní fenomény, ale vždy v kontextu symbolických úkonů, obzvláště proroků – jde tedy o theologický kontext, nikoli o reportážně/historický, popř. přírodní fakt – viz Daňkovy výklady s. 39–40.)

² S. DANĚK, Verbum a fakta Starého zákona, s. 40.

³ S. DANĚK, Verbum a fakta Starého zákona, s. 40.

od konvenčních představ⁴. Uznáme-li s Daňkem, že biblické texty byly sepsány s určitým theologickým záměrem, pak porozumíme jeho provokujícím výrokům. Třeba tomu, že bible pro něj není knihou dějinných zjevení.⁵ Bible je pro něj svědectvím, theologickým podáním, nikoli tedy slovem Božím spadlým s nebe. Začínáme rozumět, že Písmo se Božím slovem teprve stává.⁶ Také chápeme další Daňkovo tvrzení, že autoři biblického podání neusilovali o reminiscenci a vytváření vzorů. Chtěli spíše vydat svědectví o soudu, který není zničující, protože napravuje vztahy: jde o stálý soud mezi člověkem a Bohem.⁷ Kvůli nápravnému rysu soudu lze říci, že logickým zavrhlením biblické theologické práce starověkých autorů se stává svědectví o zaslíbení.⁸ Právě zaslíbení se stává theologickým předpokladem Daňkovy theologicky závažné teze „*Facta labuntur, Verbum manet*“.⁹ Bez theologického podloží zaslíbení by se ono manet stalo fundamentalistickou výpovědí, která by šla proti celému theologickému záměru Slavomila Daňka. A jeho exegetická metoda by byla interpretovatelná jako pouhý historicko–konkordančně–filologický pokus o rozluštění některých náboženských hádanek starozákonní tradice.

Při pokusu o porozumění Daňkově theologii je proto možná výhodnější vycházet nikoliv z jeho virtuózní exegetické práce „Gedalja“, v níž sice setrvává v rozhovoru s interprety mnoha staletí (Septuaginta, Josephus Flavius, Órigenés, Tertullian, Eusebios, Calvin, theologové Bible kralické, Gibbon, Duhm, a mnozí další) nýbrž spíše z pozdější systematizující práce „*Verbum a facta*“, v níž se komplexně zamýšlí nad theologií starozákonního podání. Zde se výrazně vyjadřuje o tom, že v theologické práci starozákonních autorů je možno vidět zavrhlení jejich theologické práce právě v motivu zaslíbení.

Podle Daňka má smysl hovořit o theologickém pojetí zaslíbení jen tehdy, pokud vyznávající autoři chápou svět jako svět stvořený Bohem, mají-li komplexní pojetí Boha. A komplexní pojetí Boha je charakteristické pro komplexní náboženství. Kdežto náboženství primitivní se spokojí

⁴ S. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 40.

⁵ S. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 34 a 42.

⁶ S. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 33

⁷ S. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 41 a 43

⁸ S. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 44–46. Zaslíbení je víc než znamení, proto může Daňek nakonec říci: „i znamení Kainovo ustupuje zaslíbení.“ (s. 46).

⁹ S. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 46.

s magickou představou bezprostředně působící moci, kterou lze ovládat, popř. je možné se vystavit jejímu bezprostřednímu působení – různým hierofaniím. Komplexní pojetí Boha počítá s jeho jinakostí, odlišností od člověka, a tedy nepočítá s magickou manipulovatelností.

Proto lze sumarizovat: starověcí theologové psali tóru. Nechtěli vytvářet příběhy o bozích nebo historii o vzorových postavách, světcích. Chválili, tj. svědčili (jdy). Psali před tváří boží. Psali tóru,¹⁰ tj. učení – theologické podání. Vyprávěná tóra má svou theologickou zápletku, theologický horizont, tím je zaslíbení. Horizontem tóry je zaslíbení. Tóře sice schází diskursivní systematickosti filosofické řeči, neschází jí však biblický „narativní diskurs“, který v rovině literárního žánru vyprávění disponuje určitými výrazovými prostředky: zaslíbením, zápletkou a naplněním zaslíbení, popř. jejím nenaplněním, respektive ztroskotáním. Rozpoznání, že jde o jinak strukturovanou řeč, nám dovoluje říci, že biblický text skutečně není učebnicí dogmatiky – jak připomenul Daněk kriticky na adresu E. Brunnera.¹¹ Pro tóru je charakteristická narativní systematizace s časovým indexem.¹² Jde o theologickou práci, která je psaná pro společenství Izraele, který se díky zaslíbení neuzavírá do sebe. Díky theologii zaslíbení se Nový zákon může stát koncovkou starozákonního svědectví, jak opět neopomene připomenout Daněk.¹³ Nyní snad chápeme, že koncovkou je míněno něco výsostně důležitého, že Daněk novozákonní svědectví tímto výrokem zvýraznil. Je to možné zavrcholení starozákonního svědectví. V tomto ohledu jde o pokračování soudu i zaslíbení, aniž by byl odsouzen, tj. zničen Izrael jako takový, a křesťané že by substitutivně nahrazovali Izrael. Daňkovo pojetí slova, soudu, zaslíbení, podání, aj. zřejmě zůstává inspirující, a lze ho výše uvedeným způsobem (narativním) systematizovat, aniž bychom se museli nyní vyrovnávat s jeho všemi exegetickými hypotézami, které rozvíjí v Gedaljovi. Např. nelze si však nevšimnout, že pro odborníky se stával odrazovým můstkem pro kritiku více Gedalja, než pozdější Verbum a facta, či jiné práce. Ale právě Daňkovo pozdější práce, v nichž je čitelné celkové zhodnocení starozákonní theologie podání, se staly zřejmě větší inspirací než Gedalja. Badatelé jako Milan Mrázek, Milan Balabán, Jan Heller, a někteří další, rozvíjeli spíše

¹⁰ KORNELIS HEIKO MISKOTTE, Wenn die Götter schweigen, München: Kaiser, 1963, s. 231n.

¹¹ S. DANĚK, Verbum a fakta Starého zákona, s. 42.

¹² THEO DE BOER, Bůh filosofů a Bůh Pascalův, Benešov: Eman, 2003, s. 158

¹³ S. DANĚK, Verbum a fakta Starého zákona, s. 47.

některé jeho hypotézy lingvistické, systematické, religionistické z pozdější doby. Navíc svou vydatnou spoluúčastí na ekumenickém překladu překonal požadavek Daňkem v Gedaljovi znovu vyslovený: zatím biblický text nepřekládat, a spíše revidovat staré překlady, zejména překlad reformační – kralický. Poprvé tento požadavek Daněk theologicky zdůvodnil v závěru své habilitační práce.

2. Naše neznalost starozákonní theologické řeči

Slavomil Daněk byl přesvědčen, že pro novověké starozákonní badatele je nepřípustné, aby si vypůjčovali metodologické postupy historiků a filosofů, právníků a religionistů či metafyzicky orientovaných theologů. Intelektuální práce starozákonních theologů má totiž svou metodologii, určité intelektuální návyky, a ty je zapotřebí objevit a respektovat. Proto starozákonní kánon vykazuje na mnoha místech rysy, které nesou pečeť kritické, transformativní práce – tedy theologické práce. Daněk sleduje přetváření látek do nové podoby.

S ohledem na naši dnešní nepoučenost o hlavních rysech starověké theologické práce Daněk nespěchá s překladem Písma do nové češtiny, protože bez znalosti této starověké kritické práce by šlo o mechanické překládání. Proto radí zatím nepřekládat a *počkati na svéráznou kulturu náboženskou*. Daněk svou zdrženlivost k překladu bible zdůvodnil velmi jasně: „Přijali jsme bibli z ruky otců theologicky zpracovanou, a theologicky nově zpracovanou ji máme předat potomkům“ – s tímto přístupem se ztotožňoval také Miloslav Bohatec,¹⁴ Daňkův znalec a žák, který se zasloužil o vydání části Daňkova díla, a tímto způsobem přispěl k zachování Daňkovy myšlenky o vytváření svérázné kultury náboženské. Základy svérázné kultury náboženské je v plné míře možné zahlédnout u Milana Mrázka v jeho „Fenomenologii náboženství“¹⁵ a v knížečce „Gn 1–11“, a též v jeho souboru básní.¹⁶ Mrázek upozorňuje na bázeň Hospodinovu – ta je ve Sz terminus technicus pro náboženství¹⁷ a komplemen-

¹⁴ MILOSLAV BOHATEC a MIRJAM DAŇKOVÁ, Demythologizace víry, in SLAVOMIL C. DANĚK, Dobové pozadí Starého zákona, Praha: KEBF, 1951, s. 190.

¹⁵ JAN HELLER a MILAN MRÁZEK, Nástin religionistiky, Praha: Kalich, 1988, s. 225–310.

¹⁶ MILAN MRÁZEK, Gn 1–11, Praha: Synodní rada ČCE, 1989.

¹⁷ M. MRÁZEK, Gn 1–11, s. 25.

tárním pojmem pro víru.¹⁸ Podobně Balabánovo Hebrejské člověkosloví¹⁹ nabízí vhléd do noetických zvláštností starozákonního světa.

3. Dva druhy mýtu

Nejprve je nutné rozpoznat naše vlastní nedostatky v přístupu k biblickému textu a zároveň odhalit theologickou práci starověkých písmařů. Proto je zapotřebí zamyslet se nad Daňkovým výrokem o statu nascendi theologie, který je totožný s okamžikem likvidace mýtu. Hermeneutická diskuse o mýtu, logu, metafoře a vyprávění se tak dostane do nové roviny. Starověcí myslitelé měli odvahu vytvořit z mýtů, tzv. rituálních scénářů mýty nové. Vytvořili mýty nového typu, jak upozorňuje Milan Mrázek. Nové mýty se již pouze vyprávěly a přestaly být rituálním scénářem. Staly se vyprávěním, aitiologickým vysvětlením, učením – tórou. Ztratily své kultické aby. Neboť kultický scénář je inscenován proto, aby se něco ovlivnilo. Vyprávěné, předčítané mýty nevybízejí ke kultickému zpřítomňování illa tempore. Původní kultické scénáře se staly pouhým vyprávěním, pouhou písní – tedy pouhým učením, tj. tórou, podobně Izajáš své písně považuje za tóru. Nelze ovšem vztáhnout teorii o vzniku vyprávění z rituálních scénářů na všechna vyprávění. Jak připomíná Mrázek, podobenství o babylónské věži je novou tvorbou a v mezopotamské oblasti nemá obdoby – jde o kritiku prostřednictvím nové tvorby nikoli o transformaci staré látky. Kromě toho zřejmě mudroslovná literární vrstva nepovstala z náboženského kultu, nemusíme ji chápat jako vedlejší produkt etizace náboženství v tzv. axiální době. Nýbrž v těch kulturách, kde se mudrosloví dostalo ke slovu prostřednictvím literární tvorby, v Izraeli za pomoci literární figury paralelismu membrorum, tam vyrostla z původních krátkých útvarů – z přísloví. Přísloví znají všechny národy. Přísloví vznikala pravděpodobně vedle kultu, to vyplývá z analýz Clause Westermanna.²⁰ Jaspersova teorie o axiální době, popř. Duhmova, ale též Hellerova modifikace Duhmovy a Jaspersovy teorie o etizaci náboženství²¹ a vzniku

¹⁸ PAVEL KEŘKOVSKÝ, Úvahy nad současnou evangelickou zbožností, in PAVEL KEŘKOVSKÝ (ed.), Zbožnost: sborník příspěvků z kurzu pro kazatele ČCE pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 1.–5. února 1999, Heršpice: Eman, 2000, s. 62.

¹⁹ MILAN BALABÁN, Hebrejské člověkosloví, Praha: Herrmann a synové, 1996.

²⁰ CLAU WESTERMANN, Wurzeln der Weisheit: Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

²¹ J. HELLER a M. MRÁZEK, Nástin religionistiky, s.160n.

etiky z náboženství, je nedostačující, protože si nevšímá fenoménu etické reflexe v mudrosloví jako specifické veličiny.

Rozlišování na mýty/rituální scénáře a mýty/pouhá vyprávění je výhodné také tím, že je pak jasné, že u pouhého vyprávění odpadá mýtická funkce ztotožnění účastníka se zpřítomněným dávným božským gestem, postojem, činností či posvátným dějem *illa tempore*. Nedochází pak k nedocenění vyprávění. Vidíme kritický postoj vypravěče, oproštění od mýtických intelektuálních návyků, které nedovolují odstup od svého vlastního podání a nedovolují cokoli upravit a přetransponovat do nového tvaru, protože to by byla bezbožná novota a prohřešek proti správně provedenému rituálu. Upravit dle nového kontextu – to je intelektuální návyk tórického vypravěče, protože tóra vybízí k reflexi a k hledání, k pohotovému zásahu, k transformaci do pravého slova v pravý čas.

4. Výhody rozlišování na dvojí druh mýtu

Rozlišování na mýtus/rituál a mýtus/vyprávění dovoluje překročit hranici, kterou naznačil Petr Pokorný ve výkladu o starozákonním mýtu, ve starozákonním vyprávění knihy Genesis. Nerozlišujeme-li ony dva typy mýtu, pak bezděky připisujeme též ztotožňující a zpřítomňující funkci mýtu také vyprávěním, která nevedou ani k zpřítomňování a ztotožňování. Mýty jsou již vyprávěny z vypravěčského odstupem. Ze setrvačnosti jsou nazývány mýty. Již nejsou scénáři kultu, ale stávají se poučnými vyprávěními, podobenstvími s tórickou autoritou. Proto bychom měli vypravěče podobenství z Gn 1–11 považovat za autory/mluvčí.²² Některá vyprávění prozrazují jejich vypravěčsky kritický odstup od mýtických scénářů. Rendtorffův termín autoři/mluvčí naznačuje složitost biblického podání – Písmo není diktátem, je autorským počinem před tváří boží a zároveň nějakým způsobem jsou autoři také mluvčí již určité tradice, které zřejmě dávají aktuální tvar, alespoň tak navrhuji chápat Rendtorffův termín, který ovšem užívá termín mluvčí/autoři. Také Daňkova klasifikace theologické práce vypravěčů – „theologický záměr tradice“ – ukazuje podobným směrem, jako modifikovaný termín autoři/mluvčí. A Petr Pokorný také připouští jakýsi náběh ke kritickému odstupem vypravěče od látky. Nejprve sice říká, že texty z knihy Genesis (dvojí zpráva o stvoření) „nelze ještě považovat za vědomou kritiku mýtu“, nicméně po dalším zvážení přece jen připomene, „že autor literárních záznamů si byl vědom

²² ROLF RENDTORFF, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 1996, s. 109.

jisté jejich předběžnosti.²³ Také Ricoeurovo rozlišování na různé literární žánry, řeč o narativním diskursu²⁴ by mohla naznačovat tento kritický odstup vypravěčů. Že ovšem starozákonní autoři/mluvčí užívali kritický odstup od svých vyjádření, od metafor, o tom zřejmě svědčí narážky na některé mýtické postavy (Gn 6) a tvůrčí využití literární figury paralelismu membrorum,²⁵ s nímž pracují téměř všichni – hymnická, prorocká i mudroslovná řeč, a také vypravěči protkávají své vyprávění písněmi, v nichž využívají paralelismu membrorum. Schematicky lze paralelismus charakterizovat jako pokus o „metaforickou definici“, protože druhý verš vysvětluje první verš z nového hlediska. Nejde o nekonečnou tvorbu synonym, ale o nový pohled na určitou metaforickou výpověď pomocí další metafory, která je originálním příspěvkem autora/mluvčího. Jako má metafora kognitivní povahu, tak má i paralelismus membrorum kognitivní povahu – poznáváme jím základní strukturu zbožnosti, ale i dalších záležitostí zejména všedního života. Paralelismus membrorum – užívaný již v sumerské epice²⁶ – rozvinuli a využili izraelští autoři/mluvčí podivuhodným způsobem.

5. Vyprávění není historií ani reportáží, nýbrž tórou s dějinnými rysy

Podle Milana Mrázka takovým typickým přetvořením rituálního scénáře na pouhé vyprávění je např. vyprávění o potopě. V případě literárního žánru vyprávění ovšem velmi brzy – a zcela zřetelně již Septuagintou a potom později s Aureliem Augustinem dochází k zásadnímu neporozumění, v němž v průběhu staletí pokračovali mnozí významní theologové,

²³ PETR POKORNÝ, *Hermeneutika jako teorie porozumění*, Praha: Vyšehrad, 2005, s. 74.

²⁴ PAUL RICOEUR, *Manifestation and Proclamation*, in Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, s. 56.

²⁵ NORMAN C. HABEL, *The Book of Job*, London: SCM Press, 1985, s. 46–49 – ilustrace na Jób 1,21 – konotace na Matku zemi v souvislosti s ženou pozemskou, příchod – zrození a návrat do země. Habel nabízí ještě další příklady: 7,17 či 3,8; G. VON RAD probírá paralelismus v knize *Weisheit in Israel*, Balderman zase se nad noetickou funkcí paralelismu zamýšlí v kontextu žalmů, viz též Rolf Rentdorff.

²⁶ SAMUEL NOAH KRAMER, *Historie začíná v Sumeru: Z nejstarších záznamů lidské literatury*, Praha: Československá akademie věd, 1961.

a kvůli kterému Daněk velmi ostře kritizoval i své současníky. Kritizoval je za to, že demytizovaná vyprávění považovali za historickou látku, bezmála reportáž, a nikoli za theologické dílo specifické povahy. Dnes bychom řekli za naučení, tóra.

Poznámka. Shodneme se jistě na tom, že Ježíšovo podobenství o milosrdném Samaritánovi je také tórické vyprávění, podobenství, a nikoli historie, zápis reportéra. A přesto právě tórickým vyprávěním/podobenstvím je vyjádřeno nejlépe, kdo je náš bližní, a proč náboženští funkcionáři jsou neschopní dívat se na polomrtvého, tedy nečistého a znečišťujícího člověka jako na našeho bližního. Známe-li náboženský význam kategorií čistoty a nečistoty, pak nás tórické vyprávění poučí, proč si dva funkcionáři myslí, že jednají nábožensky správně, když míjejí polomrtvého člověka, a proč Samařan – hnutý lítostí – přestupuje nařízení, která jako Samařan musel znát, a pomáhá.

Tak jako autorovi tórického vyprávění nevyčítáme doketismus, tak podobně Slavomilu Daňkovi bychom neměli vyčítat doketismus, hledá-li náboženský význam starozákonních příběhů a nejde mu předně o historickou fakticitu, nýbrž o zvěst a pozemskou odpovědnost před tváří boží. Daněk zkoumá tórický záměr starozákonních vyznavačů, jimž se právě tímto způsobem daří vyjádřit dějinnost a jedinečnost lidských příběhů, žitých pod božím zaslíbením. Klíčem k Ježíšovu podobenství jsou v tomto případě náboženské kategorie čistoty a nečistoty. Náboženský kontext – náboženská terminologie stojí v pozadí tohoto příběhu. To odpovídá intenci Daňkova požadavku, abychom pamatovali při výkladu na náboženský kontext, na náboženské kategorie. Bylo by zavádějící příběh jen psychologizovat a vykládat ho pouze pomocí nám pochopitelné kategorie lítosti, schopnosti vcítění do utrpení druhého. Tato schopnost tady také jistě je, ale u náboženských funkcionářů kněze a levíty je zablokována věrností náboženským předpisům o čistotě a nečistotě, tedy špatným pochopením toho, co je to tóra.

6. Okamžik zrodu theologie

Okamžik zrodu theologie je zároveň okamžikem likvidace mýtu. Daněk měl jiný pohled na mýtus a genezi theologie než Rudolf Bultmann. Bylo by proto zavádějící vidět v Daňkovi českého předchůdce bultmanovského demytologizačního programu, který Bultmann rozvíjel za pomoci existenciálních kategorií. Navíc Bultmann situoval vznik theologie do nz-ního kánonu, Starý zákon neanalyzoval jako výsostnou theologickou záležitost.

Daněk považoval Starý zákon za myšlenkové podloží dostatečně dobré, aby bylo možné říci, že kritická theologie určitého typu se zrodila již na půdě Starého zákona.

Daněk hledá za některými biblickými termíny a metaforami náboženský rozměr a to třeba i při výkladu novozákonních textů. To, co se nemá předhazovat sviním, tedy ony pověstné perly Daněk ztotožňuje s náušnicemi, resp. s amulety. Což znamená, že Ježíšův výrok má zřejmě varovat čtenáře před spoléháním na magii. Řečeno Daňkovým slovníkem, Ježíš varuje před náboženskými kvantitami.²⁷ Daněk rozlišuje mezi náboženstvím a magií. Magii řadí do inferiorna, tedy k primitivním výrazovým prostředkům. Daněk rozlišuje mezi intelektuálními návyky theologů a magiků. U některých textů se zamýšlí nad jejich genezí a rozpoznává theologický zápas autorů, kteří překonávají magické intelektuální návyky. Jejich theologický zápas vidí jako klíč k porozumění textu, a proto hledá theologický rozměr výpovědi biblického textu.

Teze: pro současného etika je Daňkovo analyzování biblických textů inspirující. Je zřejmé, že právě díky překonávání magických intelektuálních návyků a praktik se před čtenářem otevírá možnost vstoupit do oblasti rozhodování působnosti bezmocného slova, které nemá působit a také nepůsobí magicky. Čtenář se již nemá spoléhat na moc amuletů, na apotropaickou logiku myšlení. Podobně je odmocněno prokletí, přestává být chápáno jako mocné slovo působící na dálku. Slovo již není magickým nástrojem, nýbrž zvěstí, výzvou, požehnáním, tórou, učením. Záleží na člověku, zda tóru přijme. Proto je možné říci, že slovo se stává bezmocně mocné, ztratilo magické kouzlo a moc. V tomto ohledu je Daněk inspirující pro etickou reflexi a etickou nauku. Slovo boží není magický nástroj. Proto chápeme i jinou Daňkovu tezi, že slovo boží se stává. Etická reflexe a soustavná nauka skutečně nezačíná až s aristotelským pojetím rozumnosti, již ve SZ smíme počítat s kritickou etickou reflexí a s mudroslovně narativní etikou.

²⁷ SLAVOMIL DANĚK, Problém náboženského inferiorna, in SLAVOMIL DANĚK, Vybrané studie, Praha: Kalich 1977, s. 10; srov. Daňkovu poznámku č. 12 k tomuto textu.

7. Intelektuální návyky starověkých filosofů a autorů tragédií

Daněk je inspirován kategoriemi biblických theologů – není tedy přednostně inspirován kategoriemi významných filosofů či tvůrců řeckých tragédií. Nehledá klíč k biblickým textům v kultuře, která obdivuhodným způsobem vypracovala určité pojmy a kategorie. Daněk je nezatrácuje a dovede také některé využít. Nežije v kulturním vakuu. Opakem Daňka v tomto ohledu je např. John Barton, který využívá přednostně starověké filosofické termíny aristotelské etické reflexe a starořeckých autorů tragédií a díla filosofky Marthy Nussbaumové. Barton je přesvědčen, že tak odhalí etický význam alespoň některých starozákonních textů. Barton má dojem, že kategorie jako přirozenost, přirozený zákon náleží také k intelektuální výzbroji starozákonních myslitelů. Barton s kategorií přirozenosti nepracuje jako kategorií pochopitelnou pouze v určitém kulturním kontextu, a předpokládá její univerzální přítomnost ve všech kulturách a tedy i hebrejské. Barton nepřipouští, že přirozený zákon je kulturní výtvar, a tedy metafora jako každá jiná, závažná metafora závislá a pochopitelná ve svém kulturním kontextu, nemusí být proto přítomná v jiném kulturním kontextu. V průběhu dějin myšlení se setkáváme s různým chápáním toho, co je přirozené. V případě plurality významů u kategorie přirozenosti jde tedy o jakýsi logický defekt, jak upozornila Božena Komárková. Chápeme-li přirozenost jako univerzální termín, pak jde o matení pojmů, a naše přání je otcem nejen myšlenky, ale i pokračováním v pomýleném chápání metafory, možnostmi a mezí naší komunikace. Přibližně jde o podobně zmatečné tvrzení, jako kdyby odborníci v matematice tvrdili, že nějaká konstanta je nazývaná konstantou, protože je proměnná.

8. Nejde o návrat, ale o kritickou inspiraci

Ve filosofii to byl Martin Heidegger, který zval odbornou i laickou veřejnost k předsokratikům a ke konci života k poetické řeči básníků.²⁸ Na první pohled se zdá, že Heidegger míří k řeči poetické řeči a tedy i textům, které by mohly být jakousi vzdálenou paralelou k poetické řeči

²⁸ MARTIN HEIDEGGER – RUDOLF AUGSTEIN – GEORG WOLF, Už jenom nějaký bůh nás může zachránit: rozhovor M. Heideggera s časopisem Spiegel, Filosofický časopis 43 (1995), s. 6–31; (původně Der Spiegel 1976, č. 23).

biblických svědků, popř. k naracím starozákonních theologů, a že lze nalézt jakousi metodologickou – kongeniální – spojnicí mezi Heideggerem a Daňkem. Daňek sice vidí zrod theologie již v biblickém podání, ale nemyslí si, že současná theologie se rozplyne v jednotlivých odborných vědách. V docenění theologie i filosofie se Daňek od pozdního Heideggera dosti liší. Zejména doceněním poetického způsobu řeči a doceněním theologie biblického podání, i slova – jde Daňek jiným směrem než Heidegger. Pokud bychom měli hledat nějakou moderní paralelu k Daňkovi, pak je to zejména pozdní dílo Paula Ricoeura, právě s jeho doceněním filosofické i narativní řeči. Ricoeur bere vážně řeč básníků, poetickou řeč metafor, a vedle ní vidí ještě i jiné mody řeči.²⁹ Bere vážně různost žánrů řeči, jak se s ní setkáváme v biblickém kánonu. Proto mluví o hymnickém, narativním, legislativním, mudroslovném modu řeči – žánru řeči. Analyzuje poselství těchto žánrů a uznává jejich souměřitelnost s filosofickým diskursem. S Daňkem tedy souznívá v tom, že uznává theologický záměr podání, jednotlivých žánrů řeči.

Mircea Eliade zase vyzýval k návratu k archaickým formám náboženství, šamanismus povýšil na náboženskou normu, která má obrodit nábožensky podvyživeného, tj. evropského člověka, který je prý bytostně narušen právě proto, že svým racionalismem zatlačil náboženství do nevědomí. Proto je prý zapotřebí pomocí filosofie, religionistiky, psychologie a jiných, nejlépe hlubinně působících médií – obrodit vědomí moderního člověka, jedině tak překoná svou dějinnou krizi a začne být opět napojen na posvátné moci v plné síle. Eliade vyzval k exodu do illa tempore skrz archetypální vrstvu uloženou v našem nevědomí, a nezničenou sekularizací. Podle Eliadeho novověká krize a sekularizace pramení v judaistické anomálii: dějinnosti.³⁰ Jedině návratem k archaickým formám náboženství je prý možné překonat tragickou polohu dějinného života, kterou si sám moderní člověk způsobil svým přeceněním profánní a podlehnutím silám postupující sekularizace. Jedině s „eliadovskou“ terapií (návrat k archaickým formám náboženství) je prý možná obnova lidství, protože my už prý náboženství nerozumíme. Z tohoto schématu logicky vyplývá, že návratem k archaickým formám náboženství je možné spasit novověkem poničenou duši, znovu obnovit náboženský rozměr života, tak se otevřít blahodárnému působení, které má své pravzory stále přítomné v illo tem-

²⁹ PAUL RICOEUR, *Myslet a věřit*, Praha: Kalich, 2000, s. 180.

³⁰ MIRCEA ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 69n.

pore, které je na dosah ruky díky kulturně náboženské terapii některých hlubinných odborníků.

Slavomil Daněk je opačného názoru, archaické náboženství nepovažuje za normativní či čistší nebo posvátnější. Daněk naopak navrhuje poměřovat náboženské jevy měřítkem komplexních, tj. rozvinutějších náboženských systémů. Archaická náboženství nenabízí jako měřítko, ani jako vzor ještě neporušené náboženské kultury, k níž bychom se měli vrátit. Nepředpokládá také nějaké dřímání archetypů v našem nevědomí. Nemáme poměřovat jakékoliv náboženské jevy pomocí fenoménů méně vyvinutých náboženských představ. Představitele magických intelektuálních návyků nepovažoval za intelektuálně méněcenné, méně inteligentní nebo kulturně nevyspělé ve smyslu barbarské. Primitivností myslí zejména na magické intelektuální návyky, které se mohou stát konkurencí náboženství kdykoli a v kterékoli době. I starověké náboženské systémy považoval za rozvinutá náboženství, protože spekulativním způsobem vytvářely určité pojetí božství. Nespokojovaly se s označením božského pomocí jednoduchého termínu, např. mana aj. Mana označuje magickou sílu. Asi jako bychom mluvili o elektřině, blesku, tj. bezprostředně působící moci, kterou se člověk pomocí vhodných nástrojů snaží zneškodnit nebo využít. Za rozvinutou náboženskou aktivitu Daněk považoval mimo jiné také theologickou práci biblických autorů/mluvčích. Podobně bral vážně theologická díla reformačního období,³¹ protože reformační představitelé pokračují v antropomorfním způsobu vyjadřování o Bohu, a nezastírají suverenitu Boha.

9. Kritický odstup od magických intelektuálních návyků

Magické intelektuální návyky nemusí být omezeny pouze na starověké náboženské tvůrce, protože magickou logikou jsou inspirováni někteří moderní básníci – poetové, někteří religionisté a a popularizátoři rozmanitých náboženských rituálů.

³¹ Viz např. Stát a náboženství. Starozákonní marginalie, Kalich 9/3–4 (1924), s. 142–162 – Komenského a Husovo theologické dílo, aj.

³² RŮŽENA DOSTÁLOVÁ, Překlad v antice, in PETR POKORNÝ, Hermeneutika jako teorie porozumění, Praha: Vyšehrad, 2005, s. 225.

³³ LENKA KARFÍKOVÁ, Patristická exegeze: Órigenés a Augustinus, in PETR POKORNÝ, Hermeneutika jako teorie porozumění, Praha: Vyšehrad, 2005, s. 245.

Určité návyky magického myšlení provázejí křesťany po dlouhá staletí. Za mnohé bych uvedl některé myslitele z počátku křesťanství. Klément byl přesvědčen, že modlitby v původních jazycích mají větší účinek.³² Órigenés také trvá na požadavku nepřekládat boží jméno a tituly. Jméno vyslovené při modlitbě v původním znění má prý větší sílu a působnost. Proto zřejmě jeden ze sloupců jeho vědeckého díla Hexaply musel být pouhou řeckou transliterací hebrejského textu³³ – aby účinnost čtení byla stoprocentní. Z podobných důvodů Órigenés přečeňuje extázi a jeví se mu jako legitimní cesta k Bohu – to s pomocí novoplatónských intelektuálních návyků vyčetl z knihy Numeri.

10.

V zásadě Daněk – rozpoznáním o likvidaci mýtu prostřednictvím vyprávění – nekonal theologicky nic nepřipadného. V 80. a 90. letech 20. století a na počátku 21. století německý egyptolog Jan Assmann³⁴ také překvapivě klade počátek theologické práce již do staré egyptské kultury a ten rozlišuje na theologii implicitní a explicitní, Daněk by řekl komplexní. V roce 2001 k výročí narození von Rada na sympoziu v Heidelbergu vystoupili někteří badatelé s tezí navazující na Jana Assmanna, že máme právo mluvit o theologii také v mezopotamském kulturním okruhu, a že je dokonce potřebí hovořit o theologiích.³⁵ Podobně český filosof M. Petříček³⁶ klade vznik filosofie do mezopotamské kulturní oblasti – tam se rodí reflexe zákonů a práva – tam vidí zrod filosofie na přelomu 3/2. tisíciletí před Kristem.³⁷

³⁴ JAN ASSMANN, Egypt, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 23n.

³⁵ ANGELIKA BERLEJUNG, Theologie in Babylon? Theologien in Babylonien!, in MANFRED OEMING – KONRAD SCHMID – ANDREAS SCHÜLE, Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen: Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich der 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971), Heidelberg 18–21. Oktober 2001, Münster: LIT Verlag, 2004, s. 105–124.

³⁶ MIROSLAV PETŘÍČEK, jr., Majestát zákona: Raymond Chandler a pozdní dekonstrukce, Praha: Herrmann & synové, 2000.

³⁷ Tento článek je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy (MSM 0021620802) uděleného Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy a vychází s jeho finanční podporou.

Slavomil C. Daněk a Karl Barth

Josef Smolík

Zusammenfassung: Slavomil C. Daněk und Karl Barth. Der Autor, als einer von den letzten lebenden Teilnehmern der Daněks Seminare, verfolgt die Parallelen in den Werken von Slavomil C. Daněk und Karl Barth, vor allem im Kampf um das Gottes Wort, um die Gottes Rede in der Heiligen Schrift – namentlich in der Konfrontation mit den Deutschen Christen; um die Rolle des Zeugen; in ihren Aussagen über die Historie und die Geschichte in der Bibel und schließlich auch in der Abstimmung über das Öffnen des Geheimnisses Gottes in der Kreuzrede. Der Autor des Artikels befasst sich mit einigen Texten von Professor Daněk, die ihm als Illustration der Übereinstimmungen oder der Unterschiede beider Theologen dienen. Daněk kritisiert die deutschen Theologen (besonders F. Delitzsch), denen im Alten Testament die Offenbarung, das Wort Gottes, im geschichtlichen Prozess verloren gegangen ist. Nach der Meinung von Daněk sucht die Frömmigkeit im Alten Testament den Ausdruck ihrer Überzeugung, dass in der Schrift zu uns Gott spricht, derjenige Gott der zu den alttestamentlichen Zeugen gesprochen hat. Das Alte Testament vermittelt und illustriert den Zutritt zu dem Inspirations – Faktum und zu den religiösen Effekt in der Gegenwart und direkt. Darin begegnet Daněk dem Theologen K. Barth, der in seinem Kommentar zu Römerbrief, in den er die historisch-kritische Methode kritisiert und das Wort Gottes aus der Gefangenschaft der Geschichte befreit. Diese Einstellung verbindet Daněk und Barth in der Ablehnung des Nazismus, der die Offenbarung in den gegenwärtigen geschichtlichen Ereignissen anerkennt (die Theologie der Deutschen Christen). Am Schluss befasst sich der Autor mit der Christologie von Daněk auf die Frage, die J. S. Trojan formuliert: Wer stirbt auf dem Kreuz, antwortet ähnlich wie K. Barth und seine Schüler (J. Moltmann, E. Jüngel) mit der Theologie des „leidenden Gottes“. Gott ist die sich selbst opfernde Liebe, die bist in die letzten Konsequenzen geht. „In der Rede des Kreuzes“ öffnet sich den Theologen Daněk und Barth das Geheimnis der Liebe Gottes, die für uns und an unser statt das Leiden auf sich nimmt.

Podnět k tomuto tématu mi poskytlo několik zmínek v současných theologických publikacích, které uvádějí Slavomila C. Daňka do souvislosti s Karlem Barthem. Mám na mysli zmínku Luďka Brože, že „Barth by pravděpodobně přijal tezi Daňka, že mytologie v bibli je ve stádiu likvidace.“¹ Nověji poukázal Milan Balabán na Daňkovo „...jakési platónské

¹ LUDEK BROŽ, Cesta Karla Bartha, Praha: Kalich, 1988, s. 117.

naklíčení... v barevném provedení Karla Bartha² Posléze theologické dílo Jana Hellera vede Martina Prudkého k srovnávání pojetí slova Božího u barthiánů a u Slavomila C. Daňka:

„Jan Heller přestává užívat termín Boží slovo, který se stal znakem příslušnosti k theologické škole (v určitých uších dokonce šiboletem pravověří)... a v navázání na Daňka (a jeho dictum *verbum fit*) i Bartha samého, nadále mluví o Božím oslovení.“³

Soustředím se na několik Daňkových textů, na kterých se pokusím ilustrovat shody a rozdíly obou theologů. Vyjdu z Daňkova článku „Theologie. V oboru starozákonním“⁴ Daněk v tomto článku pozvedá svůj hlas proti hlasu těch německých theologů, kterým se ve Starém zákoně ztratilo Boží zjevení, zejména proti F. Delitzschovi (Bibel und Babel I. a II., 1902, 1903; Die grosse Täuschung I. a II., 1920). Daněk se bouří proti Delitzschově tezi, že „stz. knihy... nemají v *náboženském* (D.) ohledu pro nás... naprosto žádného významu...“⁵

„Delitzsch nedovedl prohlédnouti, že to, co Věčný mluvil, samozřejmě s ohledem na první občany speciálního království božího (t. j. starozákonního), že táž slova patří křesťanským občanům tohoto království, jsou-li v příslušném postavení. Křesťanský čtenář ví (K.) to plným právem...‘ Delitzsch právě *pochybuje*, že si kdo uvědomuje onu samozřejmost, a viní theologii, že k tomu dost hlasitě nemluví... Ale horší jest, že D. upírá *práva* tomuto křesťanskému vědomí.“⁶

Daněk píše dále:

„Úkolem stz. vědy je sledovati *směr*, jakým dohledně bralo se podání a pojetí SZ a tím kontrollovati a regulovati zbožnost, která v něm hledá ne ověření, nýbrž *výraz* svého přesvědčení, že *Bůh*, který ,často a rozličnými způsoby mluvíval někdy‘, jest týž Bůh, který mluví ke mně dnes... Pová-li nám stz. věda ještě také o tom něco, jak náboženský vývoj Jisraele zapadá do rámce *dějin* člověčenstva, bude to ,vděčně divné před očima našima.“⁷

² MILAN BALABÁN, A kdo uvěřil kázání našemu? Theologie Daňkových kázání, in Rosa na ratolestech, Z odkazu evangelických kazatelů 2 / Slavomil C. Daněk, Praha: Kalich, 1999, s. 13.

³ MARTIN PRUDKÝ, Janu Hellerovi k 80. narozeninám, in JAN HELLER, Podvěčerní děkování: Vzpomínky, texty a rozhovory, Praha: Vyšehrad, 2005, s. 266.

⁴ SLAVOMIL C. DANĚK, Theologie. V oboru starozákonním, Kalich: Rozhledy po životě náboženském 7/1 (1922), s. 28–35.

⁵ S. C. DANĚK, Theologie. V oboru starozákonním, s. 30.

⁶ S. C. DANĚK, Theologie. V oboru starozákonním, s. 34; první dvě věty jsou citací EDUARDA KÖNIGA.

⁷ S. C. DANĚK, Theologie. V oboru starozákonním, s. 35.

Daňkovy formulace, že zbožnost hledá výraz svého přesvědčení, že Bůh v Písmu k nám mluví, nikoli ověření, připomínají K. Bartha, který mluví o úkolu theologie jako „o odvaze k (této) zcela nezajištěné poslušnosti“. „Theolog nemá k dispozici žádný důkaz, jehož prostřednictvím by mohl sobě nebo jiným dokázat, že nechytá lelký, nýbrž že vnímá a promýšlí slovo Boží. Může si tím být pouze fakticky jist.“⁸ Daněk si tím je jist, když hledá výraz tohoto svého přesvědčení, ne jeho ověření.

V tomto bodě kritizuje K. Bartha W. Pannenberg.⁹ U Daňka jakoby byl určitý rozpor, když píše, že „jest třeba přijíti se svědeckým zdůvodněním“, že v bibli je slovo Boží a na druhé straně odmítá ověření tohoto přesvědčení. Tento rozpor se dá vyložit tak, že Daněk rozlišuje mezi zbožností, která nehledá ověření a teologií, která pracuje historicko-kritickou metodou.

Samozřejmost křesťanského vědomí, ono přesvědčení, které čeká „plným právem“ na Boží oslovení z biblického textu, je založeno na zbožnosti, která nachází výraz v modlitbě. „Smysl i úmysl každé přípravné modlitby písmákovy je, aby Duch otevřel oči jeho.“ „Máme-li k čemu SZ, jest jako NZ k tomu, aby nám zjednal, sprostředkoval, ilustroval přístup k inspiračnímu *faktu* a náboženskému *effektu* jeho, v *přítomnosti a přímo*...“ „Historická škola nechává osobní náboženský život zcela na suchu, neboť ‚zjevení Boží v dějinách‘ a pod. může snad býti podkladem theologického nebo filosofického systému, nikoli však náboženské *praxe*.“ V závěru článku pak čteme: „Platí *odvaha a schopnost víry*, jež oživuje literu rovnou měrou z *plnosti osobního* proniknutí Duchem i v *celku* soudobého lidstva projevujícího se díla Božího“.¹⁰

Očekávání na slovo Boží je založeno v písmákově modlitbě a zbožnosti, jeho vědecké zdůvodnění je úkolem starozákonní vědy. Po znovuootevření Husovy fakulty v roce 1945 vedl Slavomil C. Daněk starozákonní seminář o knize Přísloví, kterého jsem se účastnil. Byli jsme na semináři tři. Na začátku semináře jsme všichni povstali a Daněk pronesl modlitbu ze žalmu 119, verš 89: „Na věky, ó Hospodine, slovo tvé trvanlivé jest v nebesích.“ Modlitbu pronesl v hebrejštině: *leólám adónáj debárchá niccáv baššámájim*. Touto modlitbou jsme vstoupili do pevného řádu nebe i země založeného na slově Božím. Připomíná mi to poslední telefonní rozhovor před

⁸ KARL BARTH, Die Theologie und der heutige Mensch, in Zwischen den Zeiten 8 (1930), s. 393. Citováno podle PETR GALLUS, Člověk mezi nebem a zemí, Jihlava: Mlýn, 2005.

⁹ P. GALLUS, Člověk mezi nebem a zemí, s. 364–367.

¹⁰ S. C. DANĚK, Theologie. V oboru starozákonním, s. 34.

smrti K. Bartha s E. Thurneysenem, v němž Barth prohlašuje: „Es wird regiert.“¹¹

V tomto přístupu k biblickému textu nacházíme paralelu u K. Bartha. Také K. Barth v předmluvě k druhému vydání Römmerbriefu zápasí o slovo Boží v biblickém textu. Odmítá přístup historicko-kritické školy, která mu není dost kritická a měl-li by volit mezi ní a fundamentalismem, dává přednost fundamentalismu, který svým důrazem na verbální inspiraci vyjadřuje skutečnost, že čeká v Písmu na slovo Boží. Barth pak svou teologii slova Božího rozpracovává v prvním svazku Kirchliche Dogmatik (KD). Daněk pro své pojetí razil formulaci: *Fakta labuntur, manet verbum. Manet, quia fit.*¹²

Bič vyslovuje politování nad tím, „že se (Daněk) nedostal k tomu, aby naznačenou problematiku podrobně rozpracoval. Jeho teze, že Slovo Boží je za Písmem se dnes v teologii všeobecně přijímá, i když se třeba formuluje jinak. Škoda však, že Daněk blíže nevysvětlil, kde za Písmem je vidí.“¹³ J. B. Souček interpretuje Daňkovo pojetí slova Božího za Písmem takto:

„Objektivně jest v onom kontinuálním tradičním procesu s jeho vědecky zjištěnou proměnlivostí kvantit a konstantností kvalit, subjektivně v oné stále znovu opakované události, v níž se ‚stává Slovo‘ (verbum fit), arci vždy v obecnství církve a za současného osobního vyznání.“¹⁴

Zápas o slovo Boží, o promluvení Boží v Písmu vedl S. Daněk a K. Barth v konfrontaci s německým křesťanstvím, které přivlastňovalo dějinám revelační charakter. Daňkovo pojetí dějin a zápas o ně, který se projevil v diskusi o doketismu (1949–1951) a nad formulací „Pán dějin“, nelze

¹¹ EBERHARD BUSCH, Karl Barths Lebenslauf: nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München: Chr. Kaiser, 1975, s. 516. Jde o výrok BLUMHARDTŮV.

¹² SLAVOMIL C. DANĚK, Verbum a fakta Starého zákona!, in Ročenka Husovy československé fakulty bohoslovecké v Praze za rok 1935–1936, Praha: Husova fakulta, 1937, s. 11–33, 35–38; též ve SLAVOMIL DANĚK, Vybrané studie, Praha: Kalich, 1977, s. 33–49; nadále citováno podle tohoto vydání.

¹³ MILOŠ BIČ, Slavomil Ctibor Daněk k 30. výročí úmrtí a nedožitému devadesátinám, in SLAVOMIL DANĚK, Vybrané studie, Praha: Kalich, 1977, s. 61.

¹⁴ JOSEF B. SOUČEK, Slavomil Daněk: Pokus o rozbor jeho theologického díla (Dokončení), Theologia evangelica 3/3–4 (1950), s. 133. (Znovu JOSEF B. SOUČEK, Theologické a exegetické studie, Praha: Centrum biblických studií, 2002, s. 17–39.)

ovšem vyčerpat.¹⁵ U Daňka najdeme velice ostré výroky na adresu dějin a silný důraz na nadčasový, naddějinný rámeček biblické tradice: „Tradiční rámeček zde (Ž 44,2) jako jinde po SZákoně odkazuje funkci podání rozhodně do sféry naddějinné.“¹⁶

Vyznavačský ráz Daňkových textů z let třicátých je namířen proti podceňování a odmítání Starého zákona německými křesťany: „...či to není nápadné, že zrovna v říši, kde filosofie zhistorisovala metafysiku a theologie zhistorisovala zjevení, přišel k slovu mythus dvacátého století.“¹⁷ Odtud pramení Daňkův odpor k dějinnému zjevení a theologii dějin: „Když Pán, tedy *Pán můj a Bůh můj* – žádný Pán dějin. Když Bůh, pak *ten spravedlivý soudce* (2Tm 4,8) – bez historie. Adonaj, můj Pán, to je teprve stzákonní Hospodin.“¹⁸ (To je určitá paralela s R. Bultmannem, na kterou upozornil J. B. Souček.)¹⁹

„Výsledek procesu mezi Bohem a člověkem i mezi jeho lidem a světem je soud, nikoli zdokonalení vlastností a výkonů, soud, nikoli sloučení prvků a protiv. *Aj já učiním věc novou. Lid, kterýž sobě nastrojím, (ten) chválu mou vypravovati bude* ([Iz 43,]19.21).“²⁰

Také K. Batrh v Barmenských tezích vyznavačsky podtrhl jedinečnost slova Božího v Písmu, jímž je mu Ježíš Kristus, jemuž máme důvěřovat a poslouchat jej v životě i ve smrti. Tím tyto teze odmítly falešné učení, jakoby církev mohla nebo musela uznat za pramen svého zvěstování mimo a vedle tohoto jednoho slova Božího ještě jiné události a mocnosti, postavy a pravdy jako Boží zjevení.²¹ V KD III/1 píše K. Barth, že křesťanský sbor musí „...odvyknout představě, jako by bible mluvila pravé Boží slovo, jen tehdy, když mluví historicky... Rovnice mezi Božím slovem a historií je nedovolený postulát, který nevyplývá z Písma, nýbrž je moderní západ-

¹⁵ Jiří RUML, Pán dějin?, Křesťanská revue 35 (1968), s. 140–141; ROSTISLAV NECHUTA, Starozákonní proroctví, Křesťanská revue 40 (1973), s. 164–168.

¹⁶ S. C. DANĚK, Verbum a fakta Starého Zákona, s. 44.

¹⁷ S. C. DANĚK, Verbum a fakta Starého Zákona, s. 43.

¹⁸ S. C. DANĚK, Verbum a fakta Starého Zákona, s. 43.

¹⁹ JOSEF B. SOUČEK, Problém „navazování“ v exegesi: K theorii exegese R. Bultmanna a S. Daňka, Praha: Evangelické dílo při SR ČCE, 1945.

²⁰ S. C. DANĚK, Verbum a fakta Starého Zákona, s. 43.

²¹ WILHELM NIESEL (ed.), Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, Zürich: Evangelischer Verlag A. G., 1938; 2. vyd. 1959.

ní zvyklostí. Právě jako inspirované svaté Písmo musí bible mluvit nejen historicky, avšak i výslovně nehistoricky také formou pověsti.²²

Dostali jsme se tak k povaze biblického textu, který není historií. Barth pro tento text volí termín pověst. L. Brož staví pověst u Bartha do protikladu k mythu u Daňka. Mám za to, že toto buď anebo, které klade pověst do protikladu s mythem jako dva slovesné útvary nelze držet. Pro Daňka je v bibli mythus ve stádiu likvidace. Barth sice cituje W. Eichrodta, že v Izraeli došlo k odmocnění mythu, že podle Gunkela mythická tradice je amalgamizována. Téma mythu je však něco jiného než téma biblické pověsti.²³ Nicméně Barth se otázce mythu dále nevěnoval. Pro Daňka byl mythus status nascendi theologie. „Jisto jest, že ani ve Starém zákoně není mythologie. Leda ve stadiu likvidace, což je status nascendi theologie. Čím a jak je tu mythologie překonána, povíme si někdy později.“²⁴ Odpověď na tuto otázku ovšem Daněk zůstal dlužen.

Dříve než přistoupím k závěrečné christologické tečce, chci podtrhnout mohutné vanutí naděje, vanoucí z Daňkových článků. P. Filipi připomíná, že pro Daňka Boží soud „značí rozhodující akce napravující porušené vztahy...“ a „přináší restituci božského údělu a práva, o něž svět a hřích obírá člověka a všechno stvoření.“²⁵ Ze slova žije naděje, milost vítězí nad soudem, jak tomu je i u Bartha.

„Životní elán vyvěrající z onoho náboženského pozadí (Starého zákona) nechává daleko za sebou i vražedný pessimism klassického Západu aniž propadal zrádnému optimismu moderního západnictví.“²⁶

I v době temných mraků nad Evropou v 30. letech, kdy „po zkáze moskevského chrámu Krista Spasitele připadá vám, že by naposledy přece mohly přijít časy, které by církev naučily kázati zas i ve stodolách“, platí,

²² KD III /1, s. 89. Viz též ještě L. BROŽ, *Cesta Karla Bartha*, Praha: Kalich, 1988, s. 119.

²³ WALTHER EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments 2: Gott und Welt*, Leipzig: J. C., 1935, s. 56. Viz KARL BARTH KD III/1, s. 91n, kde vymezuje pojem pověsti proti mythu.

²⁴ SLAVOMIL C. DANĚK, *Krise kritiky: Tři filologické vykřičníky*, Praha: nákladem vlastním, 1935, s. 42.

²⁵ S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého Zákona*, s. 44; viz PAVEL FILIPI, *Pozvání k naději: kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*, Praha: Kalich, 2006.

²⁶ S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého Zákona*, s. 46.

že „nikoliť jim neuškodí“.²⁷ Verbum manet: „Zdaliž konec vezme od pokolení do pokolení?“, vyzývá žalmista (77,9). Konec slova je protimluv.²⁸

„Její [církev] místo je ve službě individuální duše proti zotročení kolektivem, v eschatologickém střehu proti nesmyslné marnosti sékularismu a bezednému zoufalství atheismu v každé jejich sociologické tvárnosti. Jednou větou: církev, sbor Páně, jest Boží pohotovost proti každé člověčině v lidské společnosti.“²⁹

„I každé verbum v gramatice má leda koncovku, vebum stzákonní koncovku Nového zákona.“³⁰ Christologickou problematiku, před kterou na fakultě stojíme, formuloval pregnančně Jakub S. Trojan:

„Centrální problém... je skryt v otázce: co znamená, že Bůh bere na sebe destruktivní důsledky odcizení. Co to znamená, že se Bůh identifikuje s Ježíšovým údělem? Trpí spolu s Kristem na jeho místě? A nebo se dává Ježíšovým údělem pohnout, podobně jako předexodální situaci, kdy v rozhovoru s Mojžíšem u hořícího keře reaguje na křik zotročeného lidu v Egyptě tím, že – sestoupí – a nenechá Nazaretského v černé díře nicoty? Jak si máme představit Boží účast na dění kříže? Kdo to umírá na kříži?“³¹

Co k této centrální christologické otázce můžeme vyčíst z Daňka. Nejvýraznější christologickou pasáží, kterou jsem u Daňka našel, je pasáž z jeho přednášky Církev, revoluční útvar náboženské společnosti: „Krista mám za ztělesnění božského zásahu posláním lidského individua, k němuž gravitoval Starý a od něhož se orientoval Nový zákon.“³² K tomu Daněk poznamenává:

„Výslovně konstatuji, že taková definice nemíní a nemůže být christologickou formulací ani jen zatímní... zdůrazňuji předně a nejvíc, že tu rozhoduje rys Božského zásahu... určující těžisko Starého a hledisko Nového zákona má pak nám rozšířiti počet na vše, co hledí k onomu božskému zásahu. Znamená to, že nejsme odkázáni na zjev ‚historického‘ Ježíše. Zde přijde v úvahu jen ve své kristovské jedinečnosti či původnosti a skončenosti. Prakticky nejsme tudíž omezeni na ‚ježíšovské‘ elementy v evangelijních, ovšem pak ani na kristovské novozákonních písemností

²⁷ SLAVOMIL C. DANĚK, Církev, revoluční útvar náboženské společnosti, in JOSEF B. SOUČEK, (ed.), Kristus revoluce: Kristus a církev: Kristus a společnost, Praha: Spolek evangelických akademiků Jeronym, 1932, s. 33, poznámka 35.

²⁸ S. C. DANĚK, Verbum a fakta Starého Zákona, s. 46.

²⁹ S. C. DANĚK, Církev, revoluční útvar náboženské společnosti, s. 33.

³⁰ S. C. DANĚK, Verbum a fakta Starého Zákona, s. 46.

³¹ JAKUB S. TROJAN, Ježíšův příběh: výzva pro nás, Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 281.

³² S. C. DANĚK, Církev, revoluční útvar náboženské společnosti, s. 9.

vůbec. Takže Starým zákonem se ocitáme historicky, byť mimo bibli už ne literárně, na volném poli společenského dění, kde přirozeně křesťanství spotřebuje téměř všecku naši pozornost.“³³

Tyto christologické výpovědi, jak sám Daněk konstatuje, neodpovídají na řadu otázek, které položil J. S. Trojan. Barthovi žáci, J. Moltmann a E. Jüngel, domýšlejí tyto otázky pod pojmem trpícího Boha navazující na Luthera. Obdobnou myšlenku nacházím u Daňka:

„Bůh jest láska (1J 4,8.16). Sic posléz i Muhammad touží, ‚kdy že Věslitovný dá jeho lidu (*ummah*) světla zjevení... na cestu k spáse, než zas jen se ukázalo přání otcem myšlenky: islamská dogmatika zastavuje se před tajemstvím absolutní všemohoucnosti božstva, váhající z ní připustiti i možnost jeho sebezničení.“³⁴

Těch knifů i rozpaků jsou ušetřeni, jimž Bůh jest Láska; pak samo zjevení jest mu vlastně sebezapřením, jak je požaduje dokonce od svých poslů a pro nás nejpatrněji od starozákonních proroků. (Jirmeja). Tím méně jakýkoli zásah spasitelnou milost zvěstující jest mu uskutečnitelný jinak než sebeobětováním, jak zase ‚naposled‘ promluvil v plnosti času skrze Syna svého velmi jasnou řečí kříže.“³⁵

V tomto „promluvení řečí kříže“ se Daňkovi i Barthovi otvírá Boží tajemství. Je to tajemství Boží lásky, která pro nás a za nás na sebe bere utrpení. Je to „jedinké potěšení,“ jak je formuloval Heidelberský katechismus, na který Daněk tolik dal, „potěšení, že nejsem sám svůj, nýbrž svého věrného Spasitele, který za mé hříchy dokonale zaplatil a mě z moci ďáblů vykoupil“.

³³ S. C. Daněk, *Církev, revoluční útvar náboženské společnosti*, s. 9–10.

³⁴ ALFRED BERTHOLET – EDVARD LEHMANN (ed.), *Lehrbuch der Religionsgeschichte 2*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, s. 659–670, 730; (odkaz DAŇKŮV).

³⁵ S. C. DANĚK, *Církev, revoluční útvar náboženské společnosti*, s. 14.

„Daněk se v některých podstatných věcech mylil..“ Základní témata diskuse nad Slavomilem C. Daňkem

Ondřej Macek

Zusammenfassung: Die Diskussion über das Werk von Slavomil Daněk. Der Beitrag analysiert und thematisiert die Diskussion, die über das Werk von Slavomil C. Daněk geführt wurde: Er stellt fest, dass Daněk bisher eher wegen den Aussagen seiner Glaubenslehre kritisiert wurde als wegen seiner Forschung als ein Alttestamentler. Seit den 30-er Jahren wurde er des Docketismus oder eher der Relativierung der Historizität verschiedener Geschichten des Heilswerkes verdächtigt. Erst nach seinem Tod entbrannte darüber in den Jahren 1949–1951 auf den Seiten der kirchlichen und theologischen Zeitschriften eine recht große Polemik auf dem Gebiet des modernen Tschechischen Protestantismus. In den Artikeln, die über Daněk geschrieben wurden, erscheinen folgende Themen: Frage nach seiner Beziehung zur Liberalen Theologie, Periodisierung seines Werkes, seine Christologie. Bisher wurde nur eine kleine Aufmerksamkeit dem Milieu gewidmet, in dem er wirkte und aus dem er stammte, nämlich seiner Zugehörigkeit zu der reformierten Kirche und seine Beziehung zu der Tschechischen Reformation und zum tschechischen Protestantismus.

Rozsahem předčilo to o Daňkovi napsané zřejmě již to Daňkem napsané. Vedle dvou disertací¹ a nejméně dvou diplomových prací² se jedná především o několik desítek časopiseckých a novinových článků. V následujících odstavcích se tedy pokusíme o stručnou a pouze základní probírku

¹ EMANUEL HUML, Slavomil Daněk: Rozbor základů jeho theologického myšlení a zrání do roku 1922: disertační práce na KEBF, Praha, [1987?]; PAVEL OTTER, Hlavní postavy česko-bratrské hermeneutiky. Daněk – Souček – Hromádka: disertační práce na ETF UK, Hradec Králové, 1995.

² PAVEL FILIPÍ, Pokus o rozbor dogmatických prvků v exegetickém přístupu a systematických závěrů k exegetickému postupu prof. Slavomila C. Daňka: Písemná práce, kterou podal Pavel Filipí jako součást druhé odborné zkoušky theologické katedře systematické theologie při Komenského fakultě v Praze v prosinci 1958, Praha, 1958; ALENA HANZOVÁ, Intencionalita tradičního procesu S. C. Daňka a B. S. Childse: diplomová práce na ETF UK, Praha, 2003.

(především) publikovanou diskusí a o její roztržidění podle témat a otázek, které nad Daňkem zazněly.

1.

Slavomil C. Daněk (1885–1946) představoval zdroj provokace nejspíše již ve 30. letech 20. století, alespoň o tom svědčí kusé zmínky o hádkách s Františkem Žilkou (1871–1944) či v redakci Kalichu, a jistý osten zaznívá pak rovněž i v podtónu řeči, kterou ho do děkanského úřadu uváděl Ferdinand Hrejsa (1867–1953).³

Předmětem širších (církevních) diskusí se však Slavomil C. Daněk stal asi až v reakci na teze, které představil nejprve na setkání s faráři v Myslibořicích a v zápětí ve své děkanské přednášce *Verbum a fakta*,⁴ kterou otevřel tvrzením „*Písmo není Slovo boží... Slovo boží není ani v něm. Slovo boží je za Písmem.*“ Veřejných polemik či alespoň recenzí však tehdy ještě takřka nebylo.⁵ (Daněk ovšem myslibořickou přednášku, která byla zřejmě oproti inaugurační více „dogmatická“, nakonec neotiskl, i když to původně plánoval.)

Z této doby je dochován v Archivu Josefa L. Hromádky (1889–1969) záznam soukromého rozhovoru Hromádky s Daňkem, který zřetelně svědčí o pozvolna se formulujících otaznících nad starozákonníkovými exegetickými teoriemi, resp. dogmatickými závěry.⁶

³ Cítil jej alespoň MILOŠ BIČ, Slavomil Ctibor Daněk k 30. výročí úmrtí a nedožitým devadesátinám, in SLAVOMIL DANĚK, *Vybrané studie*, Praha: Kalich, 1977, s. 51–64. Srov. FERDINAND HREJSA, *Děkanská zpráva za studijní rok 1935–36*, kterou přednesl při slavnostní děkanské inauguraci ve čtvrtek 10. prosince 1935 proděkan Husovy fakulty, prof. Dr. Ferd. Hrejsa, in *Ročenka Husovy československé fakulty bohoslovecké v Praze za rok 1935–1936*, Praha: Husova fakulta, 1937, s. 3–8. (Už tehdy byl nedostatek publikační činnosti hodnocen záporně.)

⁴ SLAVOMIL C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona!*, in *Ročenka Husovy československé fakulty bohoslovecké v Praze za rok 1935–1936*, Praha: Husova fakulta, 1937, s. 11–33, 35–38.

⁵ JOSEF B. JESCHKE, *Recenze „Verbum a fakta SZ“*, *Kalich: Revue československých evangelíků* 16 (1937), s. 60nn. A. N., *Z bohosloveckých pracoven: Co je Slovo Boží – Daňkovo Verbum a fakta Starého zákona*, *Kalich: Revue československých evangelíků* 16 (1937), s. 46–50.

⁶ Záznam obsahu soukromého rozhovoru s prof. Daňkem, konaného 3. 2. 1937, Archiv J. L. Hromádky, knihovna ETF UK.

Slavomil C. Daněk měl v tomto rozhovoru říci, že historizace faktů původně „kulticko“-„mýtické“ povahy byla v určitém tradičním stádiu patrně nutností, „historičnost“ nutným rouchem podstatných kvalit. Biblická tradice se bez tohoto roucha nemohla obejít ze strukturálních důvodů. Tato nutnost byla dána lidskou hříšností. Ale je to jen nutnost výrazu a nelze říci, že by to byla nutnost transcendentní, že by pocházela z přímé a původní Boží vůle, a tedy ani, že by byla založena v realitě oněch faktů, o nichž tradice mluví. Smýšlet jinak by podle Daňka znamenalo opírat víru o berle, popř. podkládat Bohu nemožnost obejít se bez oněch „historických faktů“. Daněk odmítal zájem na „historickém faktu“ jakožto podstatné složce víry, neboť nejen že se tím podle něj vnějšně zabezpečujeme před možnou katastrofou (např. vykopou-li neexistenci Ježíše), nýbrž se i vnitřně zabezpečujeme před znečištěním víry. V pozadí je i polemika vůči islámu, který se (přece) rovněž prokazuje historickými fakty. Oproti němu si však podle Daňka může biblická tradice dovolit nechat (historická) fakta padnout, aniž by s nimi padla i podstata, Slovo zůstává. Daněk se s Hromádkou shodli, že tu již nejde v první řadě o exegetický, ale o dogmatický problém, který však bude třeba řešit exegezí Nového zákona a především epištol. Daněk nevylučoval, že by se mohlo ukázat, že některá fakta spojená s kvalitami nakonec ostojí. Hromádka naopak zdůraznil, že křesťanská víra nestojí na takovémto prokázání kvalit, ale na „pohoršení kříže“. V závěru se oba kolegové podle záznamu dotkli několika problémů exegeticko-systematických, např. jakou funkci mají datace v Novém zákone (Augustus, Pilát), co znamená *sarx egeneto*, jak se liší *incarnatio* od *incorporatio*, zda k *sarx* patřila historická postava a tedy *sóma* ad. Hromádka nakonec Daňkovi odcitoval Karla Bartha (1886–1968):

„Dass das Wort Fleisch ward, soll ausdrücklich auch heissen, dass es zeitlich ward, dass die Wirklichkeit der Offenbarung in Jesus Christus auch das war, was wir die Lebenszeit eines Menschen nennen.“⁷

2.

Na Daňkovy odborné práce zareagoval kriticky za jeho života, zdá se, pouze Bedřich Hrozný (1879–1952), zmiňuje to alespoň M. Bohatec ve

⁷ Záznam obsahu soukromého rozhovoru s prof. Daňkem, konaného 3. 2. 1937, s. 1–3; KARL BARTH, Credo: die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntnis, 3. vyd. München: Chr. Kaiser, 1935, s. 71.

zde přetištěné přednášce. Bibliografie B. Hrozného však žádnou odpovídající recenzi (či posudek) neuvádí⁸ a ani se ji nepodařilo zatím nalézt. Naopak Daněk s Hrozného pracemi polemizoval několikrát.⁹

(Ostatně bylo by v budoucnu snad přínosné srovnat S. C. Daňka s jeho dvěma vrstevníky a spolužáky, starším B. Hrozným, který po krátký čas dokonce rovněž vyučoval Starý zákon na nově založené Husově fakultě, a mladším J. B. Kozákem.)

3.

Samotnou diskusi nad Daňkem, resp. nejprve nad jeho dílem, otevřela až přednáška Josefa B. Součka (1902–1972) z února 1945,¹⁰ při které autor proti Daňkovým teoriím, tak jak je chápal na základě četby Gedalji a knížky *Krise kritiky*,¹¹ postavil postulát: „Bůh není vázán ani na ‚kult‘ a ‚náboženství‘, nýbrž může na znamení své svrchovanosti užít i jiných, na pohled ‚profánních‘ okruhů.“

Této (ještě) gentlemanské polemice předcházela zřejmě delší Součkova diskuse s Daňkem ústní i písemná. („Dvakrát jste řekl větu: Řekněte mi to theologicky, a pak si historicky můžete říci, co chcete.“)¹²

⁸ Jiří PROSECKÝ (ed.). Akademik Bedřich Hrozný: Bibliografie 1902–1979, Praha: Bibliografická edice Orientálního ústavu ČSAV, 1979.

⁹ Srov. SLAVOMIL C. DANĚK, Dr. Bedřich Hrozný: Vstup Přední Asie do dějin: Sumer, Akkad a Hethité. (Stať publikace: Dějiny lidstva. Díl I. Strany 265–384). Melantrich v Praze 1940. – Die älteste Geschichte Vorderasiens (Nejstarší dějiny Přední Asie). Melantrich, Prag 1940. Stran 170. [K 85.–]. – O nejstarším stěhování národů a o problému civilizace protoindické. Orientální ústav v Praze 1940. Stran 28, tabulek XX. [K 21.–], Kalich: Revue českých evangelíků 19/2 (1941), s. 52–57; SLAVOMIL C. DANĚK, Světla východu, Kostnické jiskry, 23(26)/ 4 (1941), s. 19–20.

¹⁰ JOSEF B. SOUČEK, Problém „navazování“ v exegesi: K teorii exegese R. Bultmanna a S. Daňka (Předneseno v Evangelickém díle dne 20. 2. 1945), Praha: Evangelické dílo při SR ČCE, 1945.

¹¹ SLAVOMIL C. DANĚK, Gedalja, in Sborník k prvnímu desetiletí Husovy fakulty 1919/20–1928/29, Praha: nákladem státním, 1930, s. 51–98; SLAVOMIL C. DANĚK, *Krise kritiky: Tři filologické vykřičníky*, Praha: nákladem vlastním, 1935.

¹² Josef B. Souček Slavomilu C. Daňkovi 3. března 1943, Archiv S. C. Daňka, Katedra praktické teologie ETF UK. (Daněk nepřestal J. B. Součka považovat vedle Josefa B. Jeschkeho a Miloslava Bohatce za svého nejlepšího žáka, stejně jako Souček Daňka za svého učitele.)

„Daněk se v některých podstatných věcech mylil...“

V prvních poválečných měsících formuloval Josef B. Souček své postoje i v bilančním dopise Josefu L. Hromádkovi do Princetonu, ve kterém ho zpravoval o válečných letech a ztrátách.¹³ (O tomto dopise se několikrát zmiňoval Jan Heller,¹⁴ ale jeho text byl objeven teprve nedávno.):

„Během války se velmi přiostrčil problém theologie prof. Daňka. Jeho, dovolte mi říci: doketistické tendence, pozorovatelné už alespoň od r. 1936, jsou stále výraznější, a jeho vliv na jistý počet theologů, vikářů a farářů i laiků silně stoupl (...) To nedobré je: jakýsi dualismus, statický přístup k problémům, nezáměr o etické a zejména veřejné problémy a úkoly, jakási křečovitost boje za čistotu slova Božího, namnoze jakési umíněné nevidění praktických potíží ve sborech...“

Pozoruhodný je pak také dopis z února 1946, ve kterém Josef B. Souček informuje Josefa L. Hromádku o Daňkově smrti:¹⁵

„Jistá věc je, podle mého mínění alespoň, že Daňek se v některých podstatných věcech mylil, ale stejně jisté je, že přinesl některé velmi zajímavé a plodné podněty a že by bylo škoda kdyby to zapadlo bez ohlasu.“

Na Součkovu únorovou přednášku Daňek nezareagoval, pouze se v jím pořádané theologické korespondenci Zvěst objevila poznámka Bohuslava Pospíšila (1905–1959), proč si posluchači Evangelického díla nepozvou raději Daňka samotného, když o něm chtějí slyšet, a proč J. B. Souček nechal při svém rozboru v potaz také přednášku Verbum a fakta.¹⁶

4.

Po tomto prologu se zřejmě obvinění „z doketismu“ šířilo v bohosloveckých kuloárech a pozice žáků bez učitele se pozvolna (i vlivem doby) radikalizovala, až veřejnou diskusi otevřel Daňkův zeť, Miloslav Bohatec (1913–1968), článkem Historie, theologie, doketismus, příspěvek k theologické šeptandě,¹⁷ resp. Josef L. Hromádka, který článek redakčně uvedl a který později za její hlavní téma označil christologii.¹⁸

¹³ Josef B. Souček Josefu L. Hromádkovi 8. června 1945, Archiv J. L. Hromádky, knihovna ETF UK.

¹⁴ Např. JAN HELLER, Nelpění a tao, Křesťanská revue 66 (1999), s. 7–11.

¹⁵ Josef B. Souček Josefu L. Hromádkovi 24. února 1946, Archiv J. L. Hromádky, knihovna ETF UK.

¹⁶ Zvěst, X.H.a, 21. února 1945, s. 120.

¹⁷ MILOSLAV BOHATEC, Historie, theologie, doketismus: Příspěvek k theologické šeptandě, Křesťanská revue 16 (1949), s. 272–276.

Následující debata byla beze sporu jednou z nejméně výrazných tištěných poválečných polemik českého protestantismu, tak na ni např. vzpomínal ve svých pamětech i Jan M. Lochman (1922–2004):

„Ta diskuse měla svůj aktuální význam, jako pokus bránit tomu, aby se theologická odpovědnost nerozpoltila na dvě oblasti náboženskou, podstatnou, a na sekulární dějinnou, jejíž správu lze přenechat sekulárním mocnostem.“¹⁹

V debatě otištěné v Křesťanské revue a v Theologia evangelica přibližně mezi lety 1949–1951, se vystřídali kromě již zmíněných Josef B. Souček, Amedeo Molnár, Jiří Z. Altynski, Luděk Brož, Miroslav Hájek, Josef Smolík, Slávie Radechovská, Jiří Vojtěchovský, Bohuslav Holý a Rostislav Nechuta. V zásadě možno povědět, že „daňkovská strana“ odmítla obvinění z doketismu, ale zároveň rovněž odmítla více či méně zřetelný zájem na historickém Ježíši a tak, zdá se, i na historicitě některých událostí dějinné spásy. Slovy Miloslava Bohatce:

„Kochati se v historicitě Kristově jest opovrhovati Synem, jenž jest od věků až na věky tentýž...“²⁰ či „...kdo v Boha právě věří, má Krista sobě přítomného od jesli až na kříž, byť se v historii vůbec nic nedělo...“²¹

Na první Bohatcův článek zareagoval J. B. Souček kritikou jazyka a pojmové nevyjasněnosti. K němu se vzápětí přidali J. M. Lochman a A. Molnár (1923–1990), kteří ve společném článku rovněž požádali o vyjasnění pojmů „dějiny“, „historie“, „theologie“, „docketismus“ a připojili i výtku z narušování christologického dogmatu: „Plná historicita Kristova ve smyslu jeho konkrétní zařazenosti do našeho prostoru dějinného, jeho přebývání mezi námi na určitém úseku dějin, je nedílnou složkou jeho lidství.“²²

¹⁸ JOSEF L. HROMÁDKA, Potřeba theologických rozhovorů: Slovo redakce ke článku Dr M. Bohatce, Křesťanská revue 16 (1949), s. 271–272; JOSEF L. HROMÁDKA, Theologie a mythos: K diskusím minulých měsíců, Křesťanská revue 17 (1950), s. 180–184.

¹⁹ JAN M. LOCHMAN, Oč mi v životě šlo, Praha: Kalich, 2000, s. 92. Pozoruhodně tento Lochmanův dojem koresponduje s charakteristikou ČCE, kterou pro své nadřízené provedl blíže neurčený církevní tajemník v roce 1953: „Vnitřně jest pak církev rozdělena do několika proudů – biblisté či daňkovci, vedení farářem z Libštátu (M. Bohatec), kteří se chtějí praktického života vzdálit soustředěním se na studium bible...“, Národní archiv SUC 111/1953/2.

²⁰ M. BOHATEC, Historie, theologie, docketismus, s. 275.

²¹ MILOSLAV BOHATEC, Bůh zjeven jest v těle, Křesťanská revue 17 (1950), s. 179.

Ovšem teprve další z účastníků, Jiří Z. Altynski (1920–1994), Daňkovo jméno poprvé vyslovil a vynesl tak navenek, co tušili jen zasvěcení (že právě o Daňkův odkaz tu především jde):

„Ať souhlasící či oponenti, budou nuceni studovat nejen projevy Dr. Bohatce samého, ale základnu, z níž Dr. Bohatec většinou vychází a na níž staví dál. Konkrétně řečeno: Výsledky životní práce svého učitele prof. S. Daňka.“²³

Protože J. Z. Altynski použil jako důkaz mdloby církve²⁴ básničky doporučené Synodní radou pro vánoční slavnosti, cítil příslušný tajemník Synodní rady, Luděk Brož (1922–2003), povinnost reagovat. Poezie křesťanů je skutečně taková, jaká je jejich theologie, ale „usuzovat na jalovou poesii autorů našeho výběru prostě proto, že jejich theologie není theologií pana Altynského, je jistě nehoráznost...“²⁵ Podle L. Brože „písmáři à la Altynski“ jen autoritativně přezývají formulace poznámek ke Kralické, přeshlapují nad konkordancí a jejich intelektuálské zaujetí se vzdaluje od zápasu konkrétního člověka.²⁶

Spor nabyl na rychlosti. Na J. Z. Altynského zareagovali také J. M. Lochman a A. Molnár, přičemž jeho příspěvek označili za „nevěcný“.²⁷ Miroslav Hájek (1923–1995) se přihlásil k Daňkovi jako ke svému učiteli, ale obvinění z doketismu vznášející se nad všemi daňkovci jednoznačně

²² JAN M. LOCHMAN – Amedeo Molnár, K článku Miloslava Bohatce, Křesťanská revue 16 (1949), s. 308.

²³ JIŘÍ Z. ALTYSKI, O doketismech a doketismu, Křesťanská revue 17 (1950), s. 26.

²⁴ Mdloba církve byla skutečně jedním z motivů celého „daňkovství“, tak jak se rozvíjelo během druhé světové války. Daňkem řízená korespondence Zvěst pravidelně tepala do stávajícího vedení církve a do úrovně církevní theologické práce, přičemž práce Svazu Nedělních škol byla tématem zvláště oblíbeným. Vše dospělo až tak daleko, že daňkovci jako samostatná skupina dokonce postavili v roce 1945 na volební synod ČCE vlastní kandidátku, byť na ní nikdo z čelných daňkovců nefiguroval.

²⁵ LUDĚK BROŽ, Poznámka k diskusi, Křesťanská revue 17 (1950), s. 58–59.

²⁶ K tomuto motivu se Luděk Brož vrátil i ve své habilitační práci Evangelium dnes, Praha: Kalich, 1974, a v eseji Slyšení a svědectví, in LUDĚK BROŽ (ed.), O společenství služby: Soubor esejů o československé evangelické cestě, Praha: Kalich, 1981, s. 89–141, kde Daňka charakterizoval jako hermeneuta Písma (Karla Bartha jako hermeneuta Písma a svědectví křesťanského sboru) a jako iniciátora obnoveného písmáctví evangelických sborů v období druhé světové války.

²⁷ JAN M. LOCHMAN – AMEDEO MOLNÁR, K hygieně theologických rozhovorů, Křesťanská revue 17 (1950), s. 86–89.

odmítl. Josef Smolík (1922) upozornil, že základní tón Bohatcova článku nebyl dosud vzat dosti vážně. Nebylo bráno vážně Bohatcovo připomínání tajemství spasení v Kristu. „Historická“ líčení, která jsou předkládána v nedělní škole, ale i na kazatelkách, zplošťují podle souhlasícího Smolíka názor na Krista a na celé dílo spásy...²⁸

Až konečně po krátkých vstupech Slávie Radechovské (nebratrskost rozhovoru), Jiřího Vojtěchovského (požadavek, aby theologové vydali jasné stanovisko k teologii S. C. Daňka) a Bohuslava Holého²⁹ vstoupil do diskuse znovu její iniciátor M. Bohatec.³⁰ M. Bohatec však formálně nereagoval na žádnou z námitek a otázek, které mu byly předloženy, a rovnou zaútočil:

„Narození Ježíše Krista v Betlémě je theologisace dějin náboženství, umučení Ježíše Krista na Golgotě je theologisace mythologie...³¹ Náboženství je vášnivě vyhledávání přítomnosti božstva a živelné vytváření obecnství s božstvem. Křesťanství namnoze už přestalo být náboženstvím, zbylo nám trochu dojemné historie a chaboučká morálka. Tu skutečnost nestačí jen vidět, cítit, uvědomovat si... Reformace je nová formace, nové stvoření. Potřebujeme nových skutků víry, nové teologie, ano, nového Boha, toho, kterýž přijíti má, kterého nepozná nikdo, kdo si svého pánbíčka jen znovu tlustě natírá starými barvami. Pro toho Přicházejícího a dosud Nepoznatelného je třeba riskovat i ztrátu víry a duše...“³²

Diskusi uzavřel J. L. Hromádka dvěma christologickými rozbory.³³ Po krátkém oddychu následovala ještě poznámka Josefa B. Jeschkeho (1902–1977), rozsáhlý článek Rostislava Nechuty (1916–1993),³⁴ Hellerův

²⁸ JOSEF SMOLÍK, Příspěvek k diskusi, *Křesťanská revue* 17 (1950), s. 122–123.

²⁹ „Mám za to, že církev, t. j. konkrétně její učitelé, musí říci – dříve či později – buďto jistě, jistě anebo nikoli, nikoli. Kdo řekne A, musí říci i B. Jestliže Adam přes svou ahistoričnost je skutečným, pak je jistě skutečným i Kristus, bez historie, ano – proti historické vědě.“ BOHUSLAV HOLÝ, Začněme od Adama, *Křesťanská revue* 17 (1950), s. 150–151.

³⁰ Do mezikasu zřejmě ovšem spadá jeho přednáška pro studenty bohosloví z 16. listopadu 1949, kterou i z tohoto důvodu zde poprvé vydáváme.

³¹ M. BOHATEC, Bůh zjeven jest v těle, s. 175n.

³² M. BOHATEC, Bůh zjeven jest v těle, s. 180.

³³ JOSEF L. HROMÁDKA, Theologie a mythos: K diskusím minulých měsíců, *Křesťanská revue* 17 (1950), s. 180–184; JOSEF L. HROMÁDKA, Na okraj christologických rozhovorů, *Theologia evangelica* 3/1 (1950), s. 5–12.

³⁴ ROSTISLAV NECHUTA, Písmo, svědectví (o) zjevení, *Theologia evangelica* 4 (1951), 235–245 a Ještě Písmo jakožto svědectví (o) zjevení, *Theologia evangelica* 4 (1951), s. 370–377.

pokus podtrhnout význam literární analýzy starozákonních textů pro odhalení „kolik je v nich vskutku historie a kolik nutno odečíst na vrub historisující theologie“³⁵ a Molnárův výklad termínu doketismus,³⁶ o který byl požádán. Nakonec se v roce 1953 v reakci na „nezdařenou diskusi v KR 1950“ rozhodl k vystoupení Daňkův nástupce Miloš Bič, ve kterém zopakoval, co už zaznělo, že je totiž třeba Daňka chápat z jeho dobového pozadí, ve kterém proti jednomu extrému postavil extrém druhý: „Proti pochybné historii, jež umožnila teologii až k rozpakům, co se SZ dnes, vyzdvihl Daněk teologii nezávislou na historii, jež ovšem ve všeli- jak skresleném a nepochopeném dotažení také nezřídká vede k trapnému rozpaku, co se SZ dnes? Les extrêmes se touchent!“³⁷

(Daňkovci se stáhli a M. Bohatec odešel z církevní služby.) Další debaty nad Daňkem a o Daňkovi se však napříště nesly ve stínu této diskuse a musely se s ní vyrovnat. Především pak s otázkou, zda christologie zde představená Daňkovými žáky byla i christologií Slavomila C. Daňka a zda Bohatcovo chápání historie v bibli bylo i chápáním Daňkovým.

5.

Než přejdeme k jednotlivým otázkám, které v diskusích o Daňkovi zazněly, zastavme se ještě u Daňkovy pozůstalosti a u časového přehledu daňkovského bádání.

Když Slavomil C. Daněk v únoru 1946 zemřel, shodli se jeho příznivci i oponenti bez problému na tom, že jeho dílo zůstalo torzem a že jeho vydaných prací je v zásadě poskrovnu. Rozcháze se pouze v určení příčiny – zda více napsat nestihl, nechtěl či nesvedl. Vydána nebyla vlastně ani jediná rozsáhlejší monografie. Až na tři desítky prací tvoří ze zhruba dvou stovek položek jeho bibliografie naprostou většinu publicistické glosy, překlady a knihy, které zpracovával jako nakladatelský redaktor.

³⁵ JAN HELLER, Christologie a exegese, Křesťanská revue 19 (1952), s. 236–237.

³⁶ „Při doketismu, uvidíme, nejde jen o zdánlivost Kristova těla. Jde také o to, má-li Kristova postava také jiný než jen náznáčný význam, zejména pak o to, má-li časovost Kristovy inkarnace a jeho smrti soteriologický smysl. Každý doketismus vychází vědomě či bezděky z určitého, předem stanoveného pojmu Boha, Slova Božího, Božího Syna či Krista, a nalézá tento pojem v Ježíš naplněný nebo aspoň znázorněný.“ AMEDEO MOLNÁR, Příspěvek k rozhovorům o doketismu, Křesťanská revue 19 (1952), 204–211.

³⁷ MILOŠ BIČ, Historie a mythologie ve službách theologie, Křesťanská revue 20 (1953), s. 42.

O vydání odborných prací (disertace a habilitace) Slavomila C. Daňka se poprvé snažil krátce po jeho smrti Miloslav Bohatec. S žádostí u Synodní rady Českobratrské církve evangelické o přidělení potřebných finančních prostředků však neuspěl,³⁸ a tak se výsledkem žákovy péče o učitelův odkaz stal alespoň čtvrtý díl biblických úvah *Dnem i noci*,³⁹ třetí díl biblických otázek *Včera i dnes*⁴⁰ a nekompletní vydání *Dobového pozadí*.⁴¹ Následující vydavatelské úsilí pak skočilo již nezdarem a dalšího zpřístupnění (reedice) se dočkalo Daňkovo dílo až v roce 1977,⁴² u příležitosti třicátého výročí úmrtí a nedožitých devadesátin, a to péčí Miloše Biče (1910–2004), Zdeňka Souška (1925) a Pavla Filipiho (1936). O dvaadvacet let později pak vyšla v redakci Milana Balabána (1929) útlá sbírka *Daňkových kázání*.⁴³

Po šedesáti letech je tedy možno konstatovat, že nevydány zůstaly obě akademické práce,⁴⁴ tři fakultní skripta,⁴⁵ zhruba dvě desítky kázání, dvě přednášky⁴⁶ a korespondence.⁴⁷

³⁸ Dopis z 13. listopadu 1946. Na SR ČCE došlo 16. listopadu 1946; přiděleno číslo 3521. Archiv SR ČCE.

³⁹ MIRJAM DAŇKOVÁ – MILOSLAV BOHATEC, *Písničky srdci smutnému: Dvě kázání pamětná*, Praha: Kalich, 1946.

⁴⁰ SLAVOMIL C. DANĚK, *Solí ozdobená: Dva essaye zvěstovatelské*, Praha: Kalich, 1948.

⁴¹ SLAVOMIL C. DANĚK, *Dobové pozadí Starého zákona*, Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1951.

⁴² SLAVOMIL DANĚK, *Vybrané studie*, Praha: Kalich, 1977.

⁴³ SLAVOMIL C. DANĚK, *Rosa na ratolestech, Z odkazu evangelických kazatelů 2 / Slavomil C. Daněk*, Praha: Kalich, 1999.

⁴⁴ SLAVOMIL C. DANĚK, *Posvátné stromy ve Starém zákoně: disertační práce na FF UK, Libštát, 1917*; SLAVOMIL C. DANĚK, *El-šaddaj: Studie k historii lokálního kultu hebrejského: habilitační práce na HČsEFB, Libštát, 1920*.

⁴⁵ SLAVOMIL C. DANĚK, *Literárně-kritický úvod do Starého Zákona: Přednášky na Husové evang. bohosl. fakultě 1929/30*, Praha: rozmnožený strojopis, 1930; SLAVOMIL C. DANĚK, *Principia hebraeitis Veteris Testamenti grammatica*, Praha: vlastním nákladem (stenciloprint), 1934; SLAVOMIL C. DANĚK, *Rudimenta hebraeitis Veteris Testamenti lexicalia*, Praha: vlastním nákladem, 1935.

⁴⁶ SLAVOMIL C. DANĚK, *Jak čtu Bibli*, Praha: Klub Vinohrady (stenciloprint), 1941; SLAVOMIL C. DANĚK, *Slovo a jeho poměr k Písmu*, Praha: Martinský kroužek (stenciloprint), 1943.

⁴⁷ O částečnou nápravu a lepší přístupnost k Daňkovu dílu usiluje připravená edice SLAVOMIL C. DANĚK, *Slovo jest za slovy: výbor z díla*, Jihlava: Mlýn, v tisku.

Součková přednáška z Evangelického díla byla vlastně jediným (kritickým) systematickým rozbořem Daňkova díla, který vznikl za jeho života.⁴⁸ K šedesátým narozeninám připravili Daňkovi žáci a přátelé svému učiteli sborník, který zároveň obsahoval jeho víceméně kompletní bibliografii.⁴⁹ Během tzv. sporu o doketismus (1949–1951) vyšla druhá Součková studie o Daňkovi, která je dodnes patrně nejzákladnějším (jistě však nejcitovanějším) titulem daňkovského bádání.⁵⁰ Nahradit se ji pokusil svým rozsáhlým německým článkem v roce 1958 Bohuslav Pospíšil v prvním ročníku nového fakultního časopisu *Communio viatorum*. Jeho práce sice obsahovala i systematicko-theologický rozbor Daňkova díla, ale kýženého uznání nedosáhla.⁵¹ Naopak – první vpravdě daňkovská monografie Pavla Filipiho se s ní již v témže roce kriticky vyrovnávala.⁵²

První sled článků o Daňkovi po doketistickém sporu vyšel až v roce 1965 při příležitosti nedožitých Daňkových osmdesátin.⁵³

Dva žáci se pokusili získat Daňkovi příznivce v zahraničí, v roce 1947 Josef B. Jeschke překladem jednoho z Daňkových článků⁵⁴ a v roce 1968

⁴⁸ J. B. SOUČEK, Problém „navazování“ v exegesi.

⁴⁹ BOHUSLAV POSPÍŠIL (ed.), *K slovu tvému: Studie z Písma a o Písmu*, Praha: přátelé profesora Daňka, 1945.

⁵⁰ JOSEF B. SOUČEK, Slavomil Daněk: Pokus o rozbor jeho theologického díla, *Theologia evangelica* 3/2 (1950), s. 65–73; JOSEF B. SOUČEK, Slavomil Daněk: Pokus o rozbor jeho theologického díla (Dokončení), *Theologia evangelica* 3/3–4 (1950), s. 132–143; znovu JOSEF B. SOUČEK, *Theologické a exegetické studie*, Praha: Centrum biblických studií, 2002, s. 17–39.

⁵¹ BOHUSLAV POSPÍŠIL, Slavomil Daněk: Skizze seines theologischen Profils, *Communio viatorum* 1 (1958), s. 45–59 a 158–167.

⁵² P. FILIPÍ, Pokus o rozbor dogmatických prvků v exegetickém přístupu a systematických závěrů k exegetickému postupu prof. Slavomila C. Daňka.

⁵³ MILAN BALABÁN, Osamělá stráž, *Křesťanská revue* 32 (1965), s. 172–174; JAN HELLER, Nad dílem prof. Daňka, *Křesťanská revue* 32 (1965), s. 176–178; Jiří RUML, Pastor animae, *Kostnické jiskry* 50 (20. září 1965); BOHDANA DAŇKOVÁ, Vzpomínky na profesora Daňka, *Kostnické jiskry* 50 (8. října 1965); JAN HELLER, Zápas o Daňka, *Kostnické jiskry* 50 (8. října 1965).

⁵⁴ SLAVOMIL C. DANĚK, Nicht Quellen, sondern Syntax, *Judaica: Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart* 3/3 (1947), s. 199–209, (přeložil Josef B. Jeschke a Martin Hofmann). Pomohl tak Daňkovi zřejmě k jediné citaci (receptci) v zahraniční práci: Karlheinz Rabast, *Die Genesis*, Berlin: Evangel. Verl.-Anst., 1951, s. 28.

Jan Heller druhou daňkovskou monografií⁵⁵ i dalšími články, které k Daňkovi odkazovaly či z něj vycházely.⁵⁶ (K Daňkově prezentaci zahraničnímu čtenáři přispěl svým článkem také Petr Macek.)⁵⁷

Oživení „daňkovských studií“ nastalo opět při dalším výročí v roce 1976⁵⁸ a pak především na prvním daňkovském symposiu v roce 1986.⁵⁹

Z konce osmdesátých a začátku devadesátých let pocházejí dvě zmiňované daňkovské disertace, z nichž první se věnuje pouze analýze Daňkova díla do roku 1922 a druhá jej rozebírá v rozhovoru s Josefem L. Hromádkou a Josefem B. Součkem.⁶⁰ A zatím poslední „daňkovská diskuse“ se odehrála mezi Milanem Balabánem a Janem Hellerem, z nichž první jmenovaný je autorem i dvou nejnovějších studií.⁶¹

⁵⁵ JAN HELLER, *Der tschechische Alttestamentler Slavomil Daněk 1885–1946: Studentexte für das Forschungsseminar an der Kirchlichen Hochschule Berlin: Sommersemester 1968*, Berlin: Kirchliche Hochschule, 1968.

⁵⁶ JAN HELLER – MARTIN PRUDKÝ, *Die Prager Arbeit am Alten Testament und ihre Analogien zur sog. Amsterdamer Schule*, *Summa* 19 (1987), s. 14–18; JAN HELLER, *Die Wissenschaftlichkeit der kerygmatischen Bibelauslegung*, *Communio viatorum* 23 (1980), s. 49–56; JAN HELLER, *Der Traditionsprozeß in der Auffassung der Prager Alttestamentler*, in JAN HELLER, *Von der Schrift zum Wort: Das Alte Testament zwischen Gestern und Heute*, Berlin: EVA, 1990.

⁵⁷ PETR MACEK, *The Prague School of the Old Testament Research and the Canonical Approach to the Scripture: A Preliminary Comparison*, *Communio viatorum* 30 (1987), s. 89–97.

⁵⁸ PAVEL FILIPI, *Homiletický aspekt Daňkovy exegetické metody*, *Křesťanská revue* 43 (1976), s. 124–125; JAN HELLER, *O profesoru Daňkovi*, *Kostnické jiskry* 61 (8. února 1976); JOSEF SMOLÍK, *Chápání historie, vědecká metoda*, *Křesťanská revue* 43 (1976), s. 122–124; RUDOLF M. ŠIMŠA, *Učitel Slova*, *Kostnické jiskry* 61 (8. února 1976).

⁵⁹ JAN HELLER, *Symposium o Slavomilu Daňkovi*, *Kostnické jiskry* 71 (9. dubna 1986); ČESTMÍR HUDEC, *Daňkova práce s laiky: Vzpomínky jednoho z nich*, *Kostnické jiskry* 71 (9. dubna 1986); MILOSLAV KLAPUŠ, *Professor*, *Kostnické jiskry* 71 (9. dubna 1986); VLADIMÍR KUBÁČ, *Poznámky k studii prof. Slavomila Daňka Prorok a prorok*, *Křesťanská revue* 53 (1986), s. 225–226; AMEDEO MOLNÁR, *Odvaha začínajícího*, *Kostnické jiskry* 71 (9. dubna 1986); ROSTISLAV NECHUTA, *K otázce dějin v bibli*, *Křesťanská revue* 53 (1986), s. 203–209; JIŘÍ OTTER, *Naučení mládencům*, *Kostnické jiskry* 71 (9. dubna 1986); PAVEL OTTER, *Řeč o Bohu v Daňkově článku z roku 1913*, *Křesťanská revue* 53 (1986), s. 226–231.

⁶⁰ E. HUML, *Slavomil Daněk*; P. OTTER, *Hlavní postavy českobratrské hermeneutiky*.

6.

I když se postava Slavomila C. Daňka vracela na stránky theologického a církevního tisku, jak patrně, v druhé polovině 20. století víceméně pravidelně, nelze již další diskusi utřídit tématicky i chronologicky zároveň. Je ovšem možné vysledovat v článcích o Daňkovi skupinu otázek, na které se jejich autoři pokoušeli odpovědět, nebo které obzvláště často kladli.

První otázka, která se v těchto diskusích objevovala, mířila na vztah díla Slavomila C. Daňka k liberální theologii končícího 19. století a začínajícího 20. století. Především šlo o to, zda je Daněk pozdním dítětem toho směru, bojovníkem proti němu či jeho aktérem. Zatímco, Josef B. Jeschke považoval Slavomila C. Daňka za toho, který domýšlel předpoklady textové kritiky, jak je nadhodila liberální theologie,⁶² domníval se Pavel Filipi, že Daněk postřehl

„...základní bídu liberalismu, tedy neúměrnost požadavku vědecké metody ke snaze o náboženský efekt... a celé jeho dílo tedy bylo pokusem o – nikoli soulad vědy a víry, ale – theologii vědeckou a zároveň užitečnou“.⁶³

Nechtěl však zároveň ustoupit ani z pozic kriticko-vědeckých, ani z pozic náboženských; pokusil se tak překonat liberalismus „...jeho vlastním arsenálem pojmovým...“. Jan Heller oproti tomu postuloval, že zápas s liberální theologií je v pozadí Daňkova článku *Náboženský význam dogmatu*, ale i v pozadí jeho příklonu k reformačnímu a zvláště reformovanému dědictví otců.

Téma „historie v bibli“ a nařčení z doketismu bylo červenou nití daňkovských diskusí. Jako první se k těmto obviněním ještě před vypuknutím tzv. doketistického sporu (1949–1951) vyjádřil Josef B. Jeschke v Daňkově nekrologu, aby ovšem v dalších debatách již mlčel. Podle Jeschkeho byly

⁶¹ MILAN BALABÁN, *Sestupuje, trpí, je s námi* (Poznámky k Hellerově knize „Bůh sestupující“, Kalich, Praha, 1994), *Křesťanská revue* 62 (1995), s. 78–81; JAN HELLER, *Daňkova christologie*, *Křesťanská revue* 62 (1995), s. 193–196; Milan Balabán, *Solí ozdobený, Evangelický týdeník: Kostnické jiskry* 36 (1996), s. 3–6; J. HELLER, *Nelpění a tao*; MILAN BALABÁN, *A kdo uvěřil kázání našemu? Theologie Daňkových kázání*, in *Rosa na ratolestech, Z odkazu evangelických kazatelů 2 / Slavomil C. Daňek*, Praha: Kalich, 1999, s. 13–19.

⁶² JOSEF B. JESCHKE, *Blahoslavený ten muž: Za profesorem Dr. S. Daňkem*, *Kostnické jiskry* 31 (7. března 1946).

⁶³ P. FILIPI, *Pokus o rozbor dogmatických prvků v exegetickém přístupu a systematických závěrů k exegetickému postupu prof. Slavomila C. Daňka*, s. 36.

výtky tímto směrem zavdány neznalostí celého Daňkova díla a snad i tím, že byl Daňek podle jeho soudu platonikem, nikoli realistou ale nominalistou.

Po skončení tzv. diskuse o doketismus téma znovu otevřel v roce 1957 Jan Šimsa, kterého nad četbou Daňka napadla „...hluboká pochybnost o správnosti jeho pojetí většiny biblických postav, které podle něho byly vlastně božstvy, hrdiny kultů, než došlo k jejich euhemerisaci či historisaci...“;⁶⁴ ba vytýká Daňkovi, že tlumí svědectví o skutečných spasitelných skutcích božích s člověkem. Článek mladého Šimsy se stal podnětem mladému Pavlu Filipimu k napsání diplomové práce, ve které se pokusil o dogmatickou systematizaci Daňkovy theologie.⁶⁵

Do boje za Daňkovu rehabilitaci a za jeho očištění z doketistického nařčení pak pravidelně vyjížděl přibližně od šedesátých let Jan Heller. Jeden z jeho článků je dokonce nazván: Zápás o Daňka.⁶⁶ Podle Hellera nešlo o doketismus, ale o přesvědčení „...že dějiny samy v sobě nemají zjevovateLSkou funkci...“⁶⁷ Boha nelze zachytit nejen v přírodě, ale ani v dějinách, příroda ani dějiny nemohou sloužit jako pramen zjevení. „Boha zjevuje jen Slovo, nikoliv běh dějin. Bůh se zjevuje vždycky sám, nikdy není člověkem objeven. Ježíš Kristus pak je Boží zjevení proto, že je vtělené Slovo a nikoliv proto, že je historická veličina.“⁶⁸ Z toho Hellerovi vyplývá, že před Bohem stojí každý sám bez zajištění. O několik let později formuloval:

„Daňkova polemika proti historii je polemikou proti historickým konstrukcím, postaveným na domněle historických, ale ve skutečnosti kérygmaticky orientovaných výpovědích.“⁶⁹

Z historie pravda neroste, ale pouze se zde projevuje, prosazuje a začasťe je zde i potlačována.

Z jiné strany se k nařčení z doketismu vyslovil i Jiří Ruml, který argumentoval snad autentickým dictem Daňkovým: „Zajisté žil, ale jak žil! Ano člověk, ale jaký!“⁷⁰ Podobným vykladačským směrem jako Jan Heller

⁶⁴ JAN ŠIMSA, Problém historisace u Slavomila Daňka, Křesťanská revue 24 (1957), s. 70.

⁶⁵ P. FILIPÍ, Pokus o rozbor dogmatických prvků v exegetickém přístupu a systematických závěrů k exegetickému postupu prof. Slavomila C. Daňka.

⁶⁶ J. HELLER, Zápás o Daňka.

⁶⁷ J. HELLER, Zápás o Daňka.

⁶⁸ J. HELLER, Zápás o Daňka.

⁶⁹ J. HELLER, Výročí Slavomila Daňka, Křesťanská revue 52 (1985), s. 234.

⁷⁰ JIŘÍ RUML, Nezdál se: K odkazu S. Daňka, Křesťanská revue 41 (1974), s. 115.

se vydal po čtyřiceti letech i jeden z účastníků první diskuse, Rostislav Nechuta. Daňkovi podle něho šlo o to podtrhnout, že dějiny jsou v bibli až na druhém místě. Podle něho Daněk nechce

„...činit Boha pánem něčeho tak lidského či spíše nelidského, jako jsou dějiny. Jisté: Bůh neřídí do všech podrobností vše dobré i zlé v dějinách, jako by byl za vše odpovědný. Avšak přesto Bůh je Pánem smyslu a cíle dějin (...) pro tento cíl Bůh řídí vše dobré v dějinách a má pod ustavičným dozorem a rozkazem i vše zlé v nich...“⁷¹

Miloš Bič v řešení této otázky již zůstal u svých straších tezí, Daněk se podle něj v reakci na německou literárně či historicko kritickou školu, u které pozoroval vyprázdnění náboženských hodnot Starého zákona, dostal do opačného extrému, který si posléze sám uvědomil, ale již jej nestihl revidovat, totiž že nechtěl v biblických zprávách vidět ohlasy pozemského dění.⁷²

Oblíbeným námětem diskusí se stala dvě Daňkova vyznání z konce života. Totiž výrok „Soli Deo existentia“, který zazněl na oslavě jeho šedesátin 4. října 1945 v hotelu Gráf, a pak především poslední zachovaná poznámka – vyznání „Věřím v Boha Otce – a život věčný. Amen“, které rodina přetiskla na úmrtním oznámení. Jan Heller viděl v rukopisu, že se ruka pisatele chtěla rozjet do dalšího slova, ale už nebylo sil, a tak autor slil začátek písmenek do pomlčky, čímž zkrátil to, co tato slova jednoznačně znamenají, totiž Apoštolské vyznání víry. A poskytl tak výmluvné svědectví a zřetelnou odpověď všem, kdo ho po straně podezírali z nepravověří.⁷³ Jiní naopak tvrdili, že se jedná o monotheistický důraz proti příliš rozvinuté christologii. Nebo jako Milan Balabán, podle kterého Kristus nebyl zmíněn, nikoli proto, že by s ním Daněk nepočítal, ale proto,

„...že Kristus byl Daňkovi velikým *inklusive*, něčím transcendentně imanentním, něčím, co mělo zůstat ZA Písmem, a ovšem ZA dějinami, pokud v nich něčemu lze rozumět, a dvakrát ovšem *za církevní dogmatikou*, co nemá být vykřikováno na trzích ani na veletřích církevních a náboženských vůbec...“⁷⁴

A zatímco výrok „Soli Deo existentia“ Jan Heller interpretoval, jako radostné vyznání těch, kdo byli vysvobozeni od sebe samých, těch, kte-

⁷¹ R. NECHUTA, K otázce dějin v bibli, s. 208.

⁷² MILOŠ BIČ, Radostná zvěst Starého zákona, 2. vyd. Praha: KEBF, 1983, s. 169.

⁷³ J. HELLER, O profesoru Daňkovi.

⁷⁴ M. BALABÁN, Sestupuje, trpí, je s námi, s. 79.

rým bylo dáno v naději zahlédnout to, až bude Bůh všecko ve všech (1K 15,28),⁷⁵ soudí jiní, že to je největší výraz Daňkovy nabubřelosti.

Posledním tématem, které třeba zmínit, protože z diskusí nad Daňkem zřetelně vystupuje, je otázka po způsobu členění Daňkova díla, resp. po tom, zda je možné je rozdělit do nějakých vývojových period. Např. Josef B. Souček považoval za rozhodující krystalizační období léta 1919–1922,⁷⁶ tedy mezi napsáním Náboženského významu dogmatu⁷⁷ a Problému náboženského inferiorna,⁷⁸ později však tuto tezi, na základě které ovšem vystavěl např. Emanuel Huml svou disertaci,⁷⁹ revidoval a rozhodující zvrat posunul až do let třicátých,⁸⁰ maje tím na mysli zřejmě Daňkův odklon od pravověří.

7.

Je více než zřejmé, že v dosavadních diskusích převažovaly, pomineme-li osobní vzpomínky a rozборы konkrétních textů, otázky spíše dogmatické a logicky tedy tón tu více tu méně apologetický. Paralelně probíhalo spíše tiché dopracování i rozvíjení Daňkových tezí – na fakultě (M. Bič, J. Heller, M. Balabán, J. Smolík, P. Filipi) a v církvi (M. Bohatec, R. Nechuta, M. Růžička, J. Ruml, Z. Soušek, M. Mrázek, R. M. Šimša, M. Heryán ad.). Daněk se nestal (až na výjimky a do symposia v roce 2006) předmětem většího rozboru odborného, ani nebyl postaven do rozhovoru se svými dobovými soupeřnými apod. A navíc: odstupem času bylo termínům, kterých užíval, rozuměno méně a méně.

Dvě otázky, snad pro svou samozřejmost, takřka nezazněly:

(1) Nakolik byl Daněk také reformovaným theologem, odchovancem neok Calvinismu Böhlových žáků, jako byl jeho olomoucký farář František Prudký (1872–1939) (s kalvinistou Josefem Bohatcem se na vídeňské fakultě těsně minuli), a k tomu pozorným posluchačem Karafiátovým (1846–1929)? Což se, když ne jinde,⁸¹ zřetelně odráželo na jeho spolupráci na několika překladech: totiž na českých převodech knih Peter Brunner:

⁷⁵ JAN HELLER, Výročí Slavomila Daňka, Křesťanská revue 52 (1985), s. 236; J. HELLER, Nelpění a tao.

⁷⁶ J. B. SOUČEK, Slavomil Daněk.

⁷⁷ SLAVOMIL C. DANĚK, Náboženský význam dogmatu, Kalich: Revue českého náboženského života 6(2) (1919), s. 285–307.

⁷⁸ SLAVOMIL C. DANĚK, Problém náboženského inferiorna, Kalich: Rozhledy po životě náboženském 7 (1922), s. 230–239.

⁷⁹ E. HUML, Slavomil Daněk.

⁸⁰ JOSEF B. SOUČEK, Slovo – člověk – svět, Praha: Kalich, 1982, s. 149.

⁸¹ Srov. korespondence Zvěst.

O víře u Calvina,⁸² Karl Barth: Poznání Boha a služba Bohu: podle učení reformace,⁸³ které oba pořídil Bohuslav Pospíšil, či na revizi překladu Kalvínových modliteb, jak jej obstaral Rudolf M. Šimša (1912–1993)⁸⁴ a také v podnětu k novému překladu Heidelberského katechismu.⁸⁵

(2) Když se Slavomil C. Daněk přestěhoval do Libštátu, byl jedním ze 158.995 českých a moravských evangelíků. Vyrostl na Komenském a na Masarykovi.⁸⁶ Konal přednášky při Husových výročích.⁸⁷ Proti Kybalovi bránil Denise.⁸⁸ Pravá podstata české reformace se mu projevila v Jednotě bratrské a v jejím duchu, domníval se, volal po mravně-náboženském ukáznění individua. Kralická mu byla plodem nedostizné, možná poslední, vskutku náboženské kultury. A v prvním válečném čísle Bratrstva vyhlásil podle mého soudu ústy Karafiátovými českým evangelíkům tento program přežití v totalitním režimu (a jeho žáci jej částečně praktikovali i v totalitě druhé, které se narozdíl od svého učitel dožili):

„Tolik na ten čas o výbornostech i vadách našeho Nového Zákona. Končím pak tímto svým přesvědčením. Národ náš nepochybně zanikne, neobrátí-li se opět k Hospodinu a k jeho písmu. Nebo všechno naše národní usilování zůstane i na dále bez trvalých výsledkův, jelikož se mu nedostává mravní síly. A té lze dosíci jenom u Hospodina a to skrze Písmo. Zapustí-li pak slovo Hospodinovo v národním našem životě opět kořeny, jako za dnův starodávných, budou míti naše děti při vši své slávě i tu před námi přednost, že budou čítat slovo Boží v překladu nad náš nynější daleko dokonalejším. (Jan Karafiát. Rozbor Kralického Nového Zákona, 107, V Praze 1878.)“⁸⁹

Je tedy ještě třeba prozkoumat, nakolik byl S. C. Daněk dítětem českého protestantismu.

⁸² PETER BRUNNER, O víře u Calvina: Syllabus, Praha: KEBF v Ústředním církevním nakladatelství, 1953.

⁸³ KARL BARTH, Poznání Boha a služba Bohu: podle učení reformace: Syllabus 20 přednášek o Skotském vyznání roku 1560, Praha: s. n., 1955.

⁸⁴ JAN KALVÍN, Modlitby Jana Kalvína, Praha: Kalich, 1948.

⁸⁵ ZACHARIAS URSINUS – KAŠPAR OLEVIANUS, Katechismus to jest křesťanské učení nově podle vydání herbornského z r. 1623 přeložené a biblickými doklady tohoto vydání opatřené, 4. vyd., Praha: Českobratrské nakladatelství, 1949.

⁸⁶ Srov. SLAVOMIL C. DANĚK, Momentka, in FRANTIŠEK ŽILKA (ed.), Českoslovenští evangelíci T.G. Masarykovi, Praha: Kalich, 1930, s. 49.

⁸⁷ Podle Archivu FS ČCE Libštát jistě v roce 1915. Srov. též SLAVOMIL C. DANĚK, V pracovně Husově, Kalich: Časopis pro otázky náboženské a kulturní 4/7–8 (1914), s. 98–99.

⁸⁸ SLAVOMIL C. DANĚK, Problém kostnický a bělohorský, Kalich: Časopis pro otázky nábožensko kulturní 3/7–8 (1913), s. 98–102.

⁸⁹ SLAVOMIL C. DANĚK (nesignováno), Mutatis Mutandis, Bratrstvo 21 (1939), s. 65.

Daněk a daňkovci

Pavel Filipi

Zusammenfassung: Daněk und seine Anhänger. Die eigentliche Wirkungsgeschichte des Impulses, den S. C. Daněk in die Orientierung der tschechischen Theologie und evangelischen Kirche gelegt hatte, beginnt erst in den 40er Jahren des 20. Jh., und zwar als Teil des breiteren Stroms der Absage an den „kulturprotestantischen Tendenzen“ und der Bemühungen um eine konzentrierte Orientierung auf den biblischen Kern der Botschaft und der Existenz der Kirche. Zu diesem breiteren Strom gehörten auch von der Theologie Karl Barths inspirierten Theologen, Pfarrer und Laien. Innerhalb dieses Stroms befand sich der engere Kreis der Anhänger und Schüler Daněks, der allerdings seine positiven Potenzen allzu sehr in der Polemik gegen den „status quo“ der evangelischen Christenheit und in einer überflüssigen Apologetik aufzehrte (z. T. auch in der Predigtarbeit). Das Positive des Impulses Daněks hat sich auf lange Sicht eher indirekt ausgewirkt – z.B. an der biblisch orientierten Predigt tschechischer Pfarrer, am Interesse an der biblisch-theologischen Ausbildung mancher Laien, auch der Jugend – und nicht zuletzt an der Entstehung der neuen (ökumenischen) Bibelübersetzung (1961–1979).

K dějinám působení Slavomila Daňka v českém evangelictví patří také jeho vliv zprostředkovaný skupinou „daňkovců“. Ale kdo to byli „daňkovci“? Jak definovat tuto skupinu? (Odhlížím od toho, že se tohoto označení užívá nevlastně, nediferencovaně a spíše pejorativně.)

Poměrně snadná je situace v prostředí akademické theologie. Zde na Daňka částečně navázal Miloš Bič a velmi autenticky jeho impulsy rozvinul Jan Heller. Ale jinak? Není tajemstvím, že za první republiky Daněk mezi svými kolegy a žáky mnoho ohlasu nenacházel. To se změnilo teprve v letech čtyřicátých, kdy se stal orientující postavou pro skupinu některých svých žáků, většinou již farářů, ale také laiků, s nimiž se pravidelně scházel při biblickém vzdělávání v tzv. martinském kroužku. A když po válce začal – žel na velmi krátkou dobu – s přednáškami na fakultě, nestačil se divit posluchárně náhle plné do posledního místa. J. B. Souček v dopise Hromádkovi z 8. června 1945 konstatuje, že Daňkův „vliv na jistý počet theologů, vikářů a farářů i laiků silně stoupl“¹.

1 Josef B. Souček Josefu L. Hromádkovi 8. června 1945, archiv J. L. Hromádky, knihovna ETF UK.

Příčiny tohoto náhlého příklonu jsou několikeré a sotva je doposledka zjistíme. Souvisejí jistě s tím, že světová válka a okupace vyvolala v církvi dostředivý pohyb, nový zájem o to, co tvoří základ a profil církve, co je pro budování církve *unum necessarium*. Bohoslovecké předpoklady zde již existovaly, připraveny prací Hromádkovou, který již nejen na fakultě, nýbrž i mezi faráři usiloval o „novou orientaci“ církve a měl v tomto svém úsilí i mladší stoupence (J. B. Součka, R. Říčan, F. M. Dobiáše, kteří za války udávali tón vzdělávání bohoslovců) – a také prací Daňkovou. Je tudíž možno říci, že „daňkovství“ bylo součástí širší vlny bohosloveckých zápasů o evangelickou církev v letech čtyřicátých a dalších. Proto musíme o vlivu „daňkovství“ uvažovat ve dvojím parametru, užším a širším.

Tuto „širší vlnu“ je možno dokumentovat také na seznamu autorů a odběratelů theologické korespondence, rozmnožované od roku 1943 pod redakcí Daňkovou péčí Bohuslava Pospíšila a Rudolfa M. Šimši pod názvem *Zvěst*;² zde vedle nejužších spolupracovníků či žáků Daňkových (M. Bohatec, J. Ruml, R. Nechuta) nacházíme i jména osob méně „daňkovsky“ vyhraněných, farářů usilujících jen o prohloubené pojetí sborové a církevní práce (J. B. Jeschke, B. Popelář, R. Říčan, J. Pleva).

V této korespondenci jsou uveřejňovány výňatky z četby, z vlastní tvorby, různá zamyšlení, glosy k událostem, to vše ve složitém systému tématického třídění. Kupodivu slabě je zastoupena vlastní biblicko-exegetická práce redaktorova i přispěvatelů – ozve se i stížnost na to. Tématickým těžištěm jsou otázky spíše prakticko-theologické: pastore, svátosti, zpěvník a zejména katechizace, pojatá jako důsledná výchova dětí k písmáctví (písmářství), což nápadně kontrastovalo s běžnými plány Svazu nedělních škol, které jsou nejčastějším předmětem polemiky. Že Daněk sám tuto tendenci nejen trpěl, nýbrž i aktivně autorsky podporoval, svědčí o tom, že neměl na mysli budování své vlastní odborně-exegetické školy, nýbrž obecněji obrodu církve na biblických základech – a odtud vysvětlují také poměrně široký ohlas, jehož se jí dostalo.

O jaký typ orientace pro církevní a sborovou práci skupina usilovala? Řekneme-li „bible a katechismus“, nebudeme touto zkratkou daleko od pravdy. Biblické kázání, jež je poctivým výkladem textu, biblické vzdělávání dětí, mládeže i presbyterů, obnova písmácké kultury v církevním lidu: to vše členům této skupiny tanulo na mysli. A katechismus, nejlépe Heideberský nebo Bratrský, rovněž i písňový poklad reformační provenience – na to má být pozornost zaměřena především. V jistém zjednodu-

² Soukromý archiv.

šení říkám, že zde šlo o „druhou vlnu“ kalvinizace evangelické církve. Odhaduji, že svou roli tu sehrál theokratický (christokratický) ideál Calvinův, který koresponduje s eklesiologickým ideálem Daňkovým:³ Církev – na rozdíl od náboženské společnosti – charakterizuje to, že se vzdává pokusu vázat svrchovaného Hospodina na sebe, na své zájmy a potřeby („zařizuje se na suverenitu božna“⁴). V každém případě šlo o to, že církev má být výlučně církví Božího slova a neřídít se ve svém životě či své podobě autoritou či zájmem z jiného pramene, než je Boží zjevení; o jakousi revitalizaci reformačního *sola, solus...* To získávalo tomuto pokusu příznivce a stoupence i mezi těmi, kdo byli ovlivněni teorií Karla Bartha a stavěli se na odpor „kulturnímu protestantismu“ v jeho různých podobách.

Právě proto, že šlo či mělo jít o široký proud obnovy, překvapuje ostrom polemiky s daňkovci na stránkách Křesťanské revue v letech 1949–1951. Jediný J. L. Hromádka tehdy postřehoval, že nejde o pouhou *rabies theologorum*, nýbrž „že nás odpovědný bohoslovec [Miloslav Bohatec] vyzývá, abychom přezkoušeli vše, co vezeme na své církevní káře...“⁵ a Josef Smolík pochválil, že Bohatec důrazně připomenul, že „tajemství spasení v Kristu je to první a poslední, čím stojí a padá církev“.⁶ Ostatní repliky tento „eklesiologický“ rozměr a kontext zápasu postrádají. Polemiku ovšem nešťastně zahájil Miloslav Bohatec článkem s názvem „Historie, theologie, doketismus“ a podtitulem „Příspěvek k theologické šeptandě“.⁷ Že ve věci údajného „docketismu“ daňkovců vskutku šlo o šeptandu, prozrazuje nejen zmínka ve Zvěsti z roku 1945, nýbrž i v dopisu Součkové nahoře citovaném. Jde ovšem o nepřesnost. Hledáme-li už nálepku hereze, která by na Daňka a daňkovce přiléhala, pak to není doketismus, nýbrž monofyzitismus, názor, že lidská přirozenost Ježíše Krista byla jen jakýmsi noetickým principem theofanie, nevyžadujícím bytí *osobní*. Zde

³ Viz SLAVOMIL C. DANĚK, Církev, revoluční útvar náboženské společnosti, in JOSEF B. SOUČEK (ed.), Kristus revoluce: Kristus a církev: Kristus a společnost, Praha: Spolek evangelických akademiků Jeronym, 1932, s. 9–34.

⁴ SLAVOMIL C. DANĚK, Problém náboženského inferiorna, in Kalich: Rozhledy po životě náboženském 7/5 a 6 (1922), s. 230–239.

⁵ JOSEF L. HROMÁDKA, Theologie a mythus: K diskusím minulých měsíců, Křesťanská revue 17 (1950), s. 180–184. Do diskuse dále přispěli J. Z. Altynski, L. Brož, M. Hájek, B. Holý, J. B. Jeschke, J. M. Lochman a A. Molnár.

⁶ JOSEF SMOLÍK, Příspěvek k diskusi, Křesťanská revue 17 (1950), s. 122.

⁷ MILOSLAV BOHATEC, Historie, theologie, doketismus (Příspěvek k theologické šeptandě), Křesťanská revue 16 (1949), s. 272–276.

odkryl své ledví Miloslav Bohatec⁸ tvrzením, že kromě toho, že Bůh byl v Kristu, platí i že Kristus byl v Bohu a že tedy existuje nekonečný počet „inkarnací“ před Kristem, po Kristu až dodnes. Ale kritikové stále ze setrvačnosti operují výtkou doketismu. Více však než tyto heretické nálepky mě zarážá, že nebyl vzat vážně hlas Hromádkův, který vyzýval k synergickému efektu snah o novou orientaci *církve* z theologických základů. Místo toho se daňkovství stávalo jakýmsi monstrem, jehož vliv bylo třeba pokud možno tlumit.

Částečně to jde na vrub „užšímu“ kruhu Daňkových žáků a stoupenců. Jejich zápas o orientaci *církve* byl natolik nesen polemikou s orientací stávající (jak oprávněnou polemikou, to by bylo třeba v detailu prověřit), že se tato polemická nota stala jakýmsi standardem, ne-li folklórem jejich expektorací a tlačila je namnoze (M. Bohatec) do extrémních pozic. Daněk, soudím, byl brán vážněji ve svých výrociích polemických, negativních, jež ovšem směřovaly ponejvíce do oblasti starozákonního bádání jeho doby, než dovnitř *církve*. Že v *církvi*, ve sborech, existují ve vši tichosti také autentické zápasy o víru a projevy víry, to jakoby unikalo pozornosti daňkovců, nejednalo-li se o libštátské písmáky typu Rohlíčkova. V konkrétní práci exegetické odrazovala také jakási mechaničnost, s níž byly nálezy profesorovy fetišisticky aplikovány (jistě k jeho nelibosti) tak, aby výsledek vyústil do pravověrné, předem známé teze; vykladačovy výroky typu „vyšlo mi to“ budí podezření, že bible byla zkracována ve své dynamické rozmanitosti. Zatímco Daněk sám ještě v textech, za nimi a pod nimi odhaloval dramatický zápas tradice, zde už byl tradiční proces vnímán spíše tak, že jeho finální produkt – kánon – je monolitní konstrukce, ujednocená natolik, že k významu textů dospějeme přes „termíny“ a pomocí koncordance. Nějak uniklo, že „kánon kanonizuje diverzitu“ (James Dunn).

Spojení obého – polemické noty a mechanistické exegese – výrazně oslabilo kazatelství daňkovců. Bylo by zde třeba detailnějšího průzkumu jejich kázání, ale již dnes, z toho, co znám, nabývám tísnivého pocitu, že kazatelé docela přesně věděli, před čím mají své posluchače varovat, jaké jejich povrchní názory vyvracet, ale už ne tak přesvědčivě vyjádřit pozitivní zvěst vykládaného oddílu. Starozákonní protest proti modlářství, ona do omrzení opakovaná Calvinova věta, že člověk je továrna na modly, nájezdy proti zpovrchnělé *církvi*, jež přestala být nevěstou Kristovou a stala se nevěstkou Satanovou – to vše tvoří jakýsi *cantus firmus* nejed-

⁸ MILOSLAV BOHATEC, Bůh zjeven jest v těle, Křesťanská revue 17 (1950), s. 175–180.

noho kázání daňkoců. Jeden příklad za všechny: V kázání na Mal 2,7 kazatel vyjadřuje správnou myšlenku, že o Bohu nevíme nic, co by nám sám byl nezjevil v Ježíši Kristu. Ale dalším pokračováním kazatelovým, a vlastně pointou, je předlouhé varování, že si tudíž nemáme tvořit vlastní představy Boha podle svých přání a potřeb; marně čekáme poučení, jaký tedy obraz Boha nám Kristus zjevil, co je to evangelium... Ale tento náález neplatí beze zbytku – jsou i příklady kázání právě opačných.

Toto jsou tedy deficity na straně užšího daňkovského kruhu. Avšak máme-li na mysli ono širší působení „daňkovského“ impulsu, není bilance nikterak záporná. Již Jan Heller zmínil, že dlouhodobým působením tohoto impulsu je skutečnost, že se v evangelické církvi pokládá za normální kázat na základě biblického textu a jeho výkladu. Stejně tak rozvoj biblické kultury ve vzdělávacích procesech církve, ve školeních presbyterů, v práci s dětmi a zejména mládeže ... Po několik desetiletí bylo nemyslitelné, že by se nějaké setkání mládeže na jakékoli úrovni (místní, seniorátní, celocírkevní nebo na brigádách) obešlo bez biblického výkladu, k čemuž sloužily četné příručky, rozmnožované péčí SR, kde v čele odboru pro mládež stál (1949–54) Miroslav Heryán, který by ovšem byl neúspěšný, kdyby nebylo všeobecně příznivé nálady pro tento typ vzdělávání. Sluší zmínit i to, že tato atmosféra měla výraz i v touze tzv. laiků vzdělávat se v teologii, jak o tom svědčí téměř spektakulární zájem o extenze fakulty, o spolupráci na tvorbě biblické konkordance atd. Mám za to, že plodem na tomto dostředivém stromě je i Říčanova edice Čtyř vyznání a koneckonců i Český ekumenický překlad.

Šedesátá léta znamenala jistý zlom. Daňkovský impuls přestal působit, biblická práce být zajímavou, soustředěnost na budování církve vystřídána pocitem, že se musíme jako církev a teologie šířeji rozkročit do světa kultury, společnosti, politiky. To už je ovšem jiná kapitola, kterou nechci ani rozebírat ani hodnotit. Jen si všímám toho, že na této fakultě se oživil zájem o biblická studia mezi doktorandy. Je samozřejmě podnícen z jiných zdrojů, inspirován jinými osobnostmi a ubírá se namnoze jinými směry, než škola Daňkova. V každém případě: Nemyslím, že by to bylo evangelické církvi a teologii újmou; a odhaduji, že i Slavomil Ctibor ve svém nynějším domicilu tomu není nerad.⁹

⁹ Tento článek je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy (MSM 0021620802) uděleného Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy a vychází s jeho finanční podporou.

Daňkovy představy o faráři: útržky z pastorální praxe

Ladislav Beneš

Zusammenfassung: Daněks Vorstellungen vom Pfarrer – Splitter aus einer Pastoraltheologie. Im Daněks Werk findet sich kein Gesamtkonzept einer Theologie des Pfarrerberufes, man findet aber viele Bemerkungen, die seine kritische Stellung zu jeder Art des Klerikalismus vorzeigen. Seine anspruchsvollen Vorstellungen vom Pfarrer fallen immer in eins mit seinem Kirchenverständnis und den Methoden der Schriftauslegung. Aus diesem Grunde widmet sich Daněk intensiv auch der Arbeit mit und für Laien, die er lebenslang hochschätzt. Ein grundsätzlicher Aspekt der Pfarrereexistenz ist die Verbindung von Predigt und Seelsorge.

O nic jiného než útržky se nemůže jednat. Daněk se uvedenému tématu – teorii pastorálního povolání – systematicky zjevně nikdy nevěnoval. Není ani systematicky zpracováno působení Daňka jako faráře. Najdeme řadu poznámek k tomuto tématu, ne však soustavu. Věnuje se otázce „Jak studovat na Husově fakultě“,¹ ne však „jak být farářem“.

Ostatně pro faráře a instituci církve neměl mnoho laskavých slov. Jak jinak tomu bylo s „laiky“: věnuje jim nejeden článek, rovněž mládeži, o jeho bezpříkladném vztahu k některým členům libštského, ale zřejmě již i čáslavského sboru² nemluvě. Sotva lze přehlédnout, kolik článků, dnes bychom řekli popularizujících, věnuje právě laickým čtenářům bible. A pak Martinský kroužek v letech čtyřicátých. Ačli, bez nadsázky můžeme říci, miloval svou církev a její tradice (zejména českou reformaci a Heidelberský katechismus), farář mu byl trochu podezřelý. Někdo možná řekne: inu, typický český protestant. Ale tak jednoduché to není.

¹ SLAVOMIL C. DANĚK, Jak studovat na Husově čs. evangelické fakultě bohoslovecké, in Ročenka Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké v Praze za rok 1938–1946, Praha: Husova fakulta, 1947, s. 50–53.

² SLAVOMIL C. DANĚK, Marta, in 50 let ženského dobročinného spolku „Marta“ v Čáslavi, Čáslav: Marta, 1939, s. 21–22.

Přednášku o studiu na tehdejší Husově theologické fakultě sice začíná korektně výkladem statutu fakulty:

„A tak otázka dnešní relace zřejmě se týká tohoto druhého – extensivního – tedy nikterak druhotného poslání Husovy fakulty: připravití studující k duchovenské práci v církvích poreformačních.“³

Ale stejně končí, jak dobře známo, velkým varováním neklesnout na úroveň „flandáka“, který bere ohled především na to, co lidé a společenské poměry očekávají, ba vyžadují, prestiž a vlastní důstojnost. A nakonec ani dobré srdce nestačí:

„Nikoli pectus, nýbrž aspectus est quod facit theologum – zřetel jest co dělá theologa. Zřetel na Boha ovšem. Jinak zbude nakonec leda zřetel na faru a potom na Maru, ba někdy se i začne zřetelem na talár anebo na salár! Ač na tyto zřetele nebude pomalu potřebí ani měšťanky. Zatím co bohoslovec netoliko musí, ale smí vpravdě i studovati (!) – pobožně.“⁴

Pro faráře jako „představitele“ církve neměl mnoho laskavých slov, pověděli jsme výše. Spíše sledujeme přísnost, náročnost, někdy až nelaskavou ironii. Jen stačí nahlédnout do „Listů poslům“,⁵ libštátských kázání z roku 1919 na texty Zjevení. Nebo v rozboru kázání⁶ pěti z těch, kteří se již sami snad už tehdy nazývali „daňkovci“. Čteme-li to dnes, všechny ty štiplavé a ironické poznámky, můžeme se jen divit, že tito mužové Daňkovci zůstali. A ptát se, zda bychom je – na základě Daňkova vysvědčení – volili ve svých sborech za kazatele. Jenomže jim nešlo o přátelství za každou cenu. Ale o věc.

„Jeho zájem o lidi nebyl osobní, nýbrž věcný; jeho péče nebyla sentimentální, protože byla dána službou pravdě. Staral se o církev, lidi nehledal, vážil myšlenky, ne člověka.“⁷

Tak o něm svědčí jeho nejbližší. Že se staral o církev, to ukazuje právě tato kritická analýza kázání. Nikoli jen letmá, ale velmi soustředěná, niko-

³ S. C. DANĚK, Jak studovat na Husově čs. evangelické fakultě bohoslovecké, s. 50.

⁴ S. C. DANĚK, Jak studovat na Husově čs. evangelické fakultě bohoslovecké, s. 53.

⁵ SLAVOMIL C. DANĚK, Listy poslům: Sedm kázání sborových, Dnem i nocí: Biblické úvahy 3, Praha: nákladem vlastním, 1940, s. 61–127.

⁶ SLAVOMIL C. DANĚK, Solí ozdobená: Dva essaye zvěstovatelské, Včera i dnes: Biblické otázky 3, Praha: Kalich, 1948, s. 75–119.

⁷ M. DAŇKOVÁ a M. BOHATEC v úvodu k Daňkově theologické korespondenci, in S. C. DANĚK, Solí ozdobená, s.108.

li povrchní, ale na vlastní exegezi založená. Snad první podobná pomoc kazatelům a církvi od dob Jana Blahoslava.

Tématicky se Daněk „povoláním farář“ ve svém literárním díle nezabýval. Jakmile se totiž pustíme do sledování této otázky, skončíme velmi záhy u otázek, které jsou pro něho ústřední. Chceme-li vystopovat Daňkovy představy o faráři, v tu chvíli se dostáváme k otázce, jak vykládat Písmo. A odtud hned k pojetí církve. Ačkoli víme, jak široký záběr Daněk měl – v oblasti literatury všeho druhu, v historii, filosofii, dogmatice, biblistice, politice, divadle, tak ovšem zjevně i v oblasti techniky (viz kazatelský fading)⁸ – tak po faráři nechce vlastně nic jiného, než aby byl vykladačem Písma.

A zde se nabízí pochopitelně analogie: Mezi Slovem, které není totožné s Písmem, jak nepřestává Daněk zdůrazňovat, a kazatelem, který není – dodávám já – vždy totožný s oním mužem na faře a v taláru. Můžeme začít s výkladem téměř kdekoliv u Daňka, a vždy nějakým způsobem narazíme na téma, které se mnohokrát a mnohými způsoby opakuje i v rámci předloženého sborníku: o poměru Písma a Slova, o poměru verba a faktu, o poměru církve a zjevení. Slovo není v Písmu, ale „za Písmem. Jest nutno o něj pracovat...“⁹ Kazatel se stává součástí onoho dlouhého proudu svědků, stává se účastníkem rozhovoru tradice, a tentýž Duch svatý, který působil u pisatelů, pudí „i právě v těch, kteří chtějí slyšet a slyšet“¹⁰. A církev je pak v návazání na 54. otázku Heidelberského katechismu (například): „pohotová manifestace skutečnosti a substrátem zaslíbení o vyvolení určitého počtu lidí... k spasení a životu věčnému“.¹¹ Církev není trvalá kvalita, hodnota, ale stále znovu se stávající mocí živého Slova.

Klerikalismus, nebo jakékoli pokusy o prostředkování mezi kulturou a náboženstvím, reklamní vábničky politických zájmů a pěstování vlastní image, dobový konjunkturalismus, využívat tzv. možností, které se církvi

⁸ S. C. DANĚK, *Solí ozdobená*, s. 75n.

⁹ SLAVOMIL C. DANĚK, *Slovo a jeho poměr k Písmu*, Praha: Martinický kroužek (stenciloprint), 1943, s. 8 a 9.

¹⁰ S. C. DANĚK, *Slovo a jeho poměr k Písmu*, s. 8.

¹¹ SLAVOMIL C. DANĚK, *Církev, revoluční útvar náboženské společnosti*, in JOSEF B. SOUČEK (ed.), *Křesťanství a revoluce: Kristus a církev: Kristus a společnost*, Praha: Spolek evangelických akademiků Jeronym, 1932, s. 22.

otevívají historickými přelomy, jsou jen modloslužbou.¹² Pod stejný soud Daňkovi spadají v určitém ohledu pochopitelně dějiny, archeologie, jindy ekumenismus jako posila identity, ale – obávám se – že například i svátosti. To vše a mnohé jiné je jen pokus podchytit tuto vždy novou aktualizaci či „pohotovou manifestaci zaslíbení“ trvaleji a opřít ji o falešný základ. A na druhé straně spočívá svědecká služba církve v tom, že „svou pouhou existencí a důsledným postupem ukáže světu, že náboženská společnost jen potud je církví, sborem Páně, pokud i ve své viditelnosti má za své určení se vzdávati sama sebe.“¹³ Církev si má – v každé době i nedobě – hledět svého. Jakoby se nic nedělo, můžeme dodat odjinud.¹⁴ To je nejlepší, ano přímo prorocká služba tomuto světu.¹⁵ „Poučení z případu Laodikejského jest pro naši církev jasné: skromná práce na svém“,¹⁶ píše Daněk v předjaří prvního svobodného roku 1919, a opakuje v temných letech okupace. Kazatelské povolání je tedy charakterizováno touto dialektikou Slova, které nemáme k dispozici, ale stává se: kazatel je jen svědek ve víře, a jako takový je zcela nezbytný, ale pak jen tehdy, pokud jím je. Kdo by si tu opět nevzpomněl na jiný výrok: „Boží slovo je stejně nutný jako nemožný úkol teologie.“¹⁷ Kazatelské povolání spadá do kategorie nemožné možnosti. Kazatel je leda služebník neužitečný, a přesto zcela nezbytný.

Z Daňkova pojetí Slova, které prostředkuje autentickou zkušenost, oslovení a víru, pramení i další nepřehlédnutelný rys: vykladačem, písmařem, nejsou a nemají být v protestantské církvi jen faráři, ale každý, kdo čte bibli. Daněk neopomíná připomínat – v tom dobu značně předběhl – že rovnocennými kazatelkami i teoložkami mohou proto být i ženy!¹⁸ Ostatně již v roce 1919 Daněk volá po plném společenství mužů a žen v církvi:

¹² Domnívám se, že to je jeden z důvodů, proč DANĚK vydává po dvaceti letech svá někdejší libštátská kázání na Zjevení Janovo. Viz S. C. DANĚK, *Listy poslům*, s. 61–127.

¹³ S. C. DANĚK, *Církev, revoluční útvar náboženské společnosti*, s. 30.

¹⁴ KARL BARTH, *Theologische Existenz heute!*, *Theologische Existenz heute 1* (1933), s. 3.

¹⁵ „Úděl sebestopření dává pak ovšem i viditelné církvi přirozené a dobré právo býti mementem každé a celé společnosti lidské.“ S. C. DANĚK, *Církev, revoluční útvar náboženské společnosti.*, s. 31.

¹⁶ S. C. DANĚK, *Listy poslům*, s. 123.

¹⁷ KARL BARTH, *Slovo Boží jako úkol teologie*, in KARL BARTH, *Boží božství a Boží lidství: Sedm kratších textů*, s. 40.

¹⁸ SLAVOMIL C. DANĚK, *O farářky*, *Český bratr* 11/6 (1934), s. 141.

„Nezačínalo to chodit v Thyatirech, jak si potom vedla církev středověká? Nechtěli muži už tenkrát být výhradně biskupy, kteří by jen soudili a biřmovali, organizovali a svátosti udíleli? ... Vítáme proto spolupráci žen i jejich plnoprávnost v církvi – tu jen dohánějí, co jim zůstal dlužen čas.“¹⁹

Rozdíl mezi farářem a tzv. laikem tedy v zásadě mizí. Protože vykladačem není kreativní jedinec, ale – Duch svatý. Kazatel je v Daňkově podání stereotypně leda „nabit závadami“,²⁰ jak uvádí v kazatelském fadingu. A neúnavně bude Daněk opakovat a předvádět, jak vykládat Písmo na základě Kralické, Kralických poznámek, srovnání překladů a ovšem pomocí Heidelberského katechismu. Za povšimnutí stojí, že řada článků, které Daněk na toto téma píše, je určena především laickým čtenářům.²¹ Již z nadpisků je patrný uctivý tón – vůči bibli i vůči adresátům. Žádné mentorování či moralizování, nýbrž pozvání na dobrodružnou cestu následování či napodobování. A následovníky, kterým neúnavně ukazoval, jak číst bibli, zřejmě vždy našel, i když jich nebyly zástupy. Spíše kroužky. Kdežto kazatele neušetří ničeho. Takže například kázání jednoho z bezesporu nejslavnějších kazatelů 20. století, Waltera Lüthiho (1901–1982), označí za „přehomiletizovaná“, biblické texty u něho zůstávají evidentně neexegetovány, takže kazatel mnohde nezná původní význam termínů, zato je „homileticky obratný“, ale s naivní christologií.²² Právě nad jeho kázáními Daněk zavzdychá: „To však, že se na farářích nepěstuje podrobná práce exegetická a filologická, jest jednou z velikých překážek pokroku a úspěchu kázání a církve.“²³ V tom je Daňkovi třeba dát zapravdu. Necht se tato práce na farářích pěstuje. Ale pokud možno nikoli na kazatelkách, čehož se především Daňkovi žáci sotva uvarovali.

Ať už s jeho metodami výkladu souhlasíme či nikoli, dokonce můžeme je odsoudit jako naivní a zavádějící, protože málo zohledňující dogmatiku,

¹⁹ S. C. DANĚK, *Listy poslům*, s. 92n.

²⁰ S. C. DANĚK, *Solí ozdobená*, s. 75.

²¹ *Žijící kniha*, *Bratrstvo* 15 (1933), s. 82–85, 107–110; *Zlatý poklad naší církve*, *Český bratr* 17/10 (1940), s. 203–205; *Jak čtu Bibli*, Praha: Klub Vinohrady (stencilprint), 1941, s. 12; *Požehnání Boží: Job 1,1–12*, Praha: Výchovný odbor pražského seniorátu Českobratrské církve evangelické (stencilprint), 1943.

²² *Literatura odborná a poučná*, *Kalich* 18 (1941), s. 52–57. (O DAŇKOVĚ autorství tohoto článku nepanuje shoda, mezi jeho pracemi se obvykle uvádí, je však signován zkratkou – mb).

²³ *Literatura odborná a poučná*, s. 52–57.

přece toto by nám uniknout nemělo: Daňkovi zjevně záleží nade vše na tom, aby jaksi každý věřící byl dost kompetentní ve věcech víry. Na kazatele platí pak obzvláště přísná měřítka – ti musí znát původní jazyky a dobře právě dogmatiku, nemají omluvy, ale zvláštní odpovědnost. A úkolem kazatele tedy je, aby k tomu svůj sbor, předně presbytery, vedl. Podstatou víry je „vzhůru uši a zavřít oči, tedy pozorně naslouchat zaslíbením“, jak si to Martinský kroužek nechal vyložit přímo od Kalvína.²⁴ A v tom není rozdíl mezi kazatelem a laikem. Úcta k Písmu a S/slovu jde tak daleko, že svým kolegům Daněk neopomene vytknout pravopisné chyby v textech, nesličnou úpravu dopisu – a konec konců je autorem prvního knihovního systému na Husově fakultě. Vše musí k tomu jednomu Slovu odkazovat, to vyžaduje úsilí, řád, pořádek, ne myšlenkový či jiný chaos či improvizaci.

Daněk nachází blízkého spojence v pojetí theologie, ale právě i odsud plynoucího vztahu laiků a farářů, K. Bartha. Jedna z poznámek²⁵ nás přivede k místům, která Daněk z Bartha excerpoval pro sebe a snad i svůj válečný korespondenční okruh. Barth nechce dělit církev na klérus a laiky. Je jen jeden úřad, jeden lidský výkon vůči Bohu, a to slyšení, naslouchání. Theologie je přece dílem naslouchání. Tento úřad je tedy společný pro nositele církevních úřadů i shromážděný sbor. Tu nikdo nemůže být omluven či dispensován.

„Rozdíl mezi nositeli zvláštního úřadu ve sboru a jeho ostatními členy, mezi učící a naslouchající církví, může být rozdílem pouze technického rázu, nikoli zásadního.“²⁶

Rozhodně však nemůžeme říci, že by Daněk skládal veškeré své doufání v laictvo (užíváme tohoto dělení stále jen pomocně, ne zásadně), když byl na farářstvo prostě zanevřel. Právě toto „technické rozdělení“ nám pomáhá pochopit, proč je Daněk vůči farářům nesmířlivě náročný, ale proč i povzbuzuje právě laiky, aby se svého „úřadu“ mohli skutečně kvalifiko-

²⁴ Několikrát je v Daňkových výkladech zmíněna kniha: PETER BRUNNER, *Vom Glauben bei Calvin*, Tübingen: Mohr, 1925 z níž pořídili S. C. Daněk a B. Pospíšil český syllabus. PETER BRUNNER, *O víře u Calvina (syllabus)*, Praha: Martinský kroužek (stenciloprint), 1943 a znovu Praha: ÚCN, 1953. Citát se nachází v německém vydání na s. 106, v syllabu na s. 31.

²⁵ S. C. DANĚK, *Solí ozdobená*, s. 108.

²⁶ KARL BARTH, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre: 20 Vorlesungen (Gifford-lectures über das Schottische Bekenntnis von 1560 gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938*, Zürich: Evangelische Buchhandlung Zollikon, 1938.

vaně a ne nekvalifikovaně ujmout. Pro kazatele a theology je povinností vzdělávat sebe, ale i laiky. „Sebevraždou církve bylo vždy, jakmile nežádala od sborovníků než poslušnost a poplatky.“²⁷ Církev však nelze přenechat hlasu lidu, je třeba se vši odbornou výbavou, jak je k tomu kdo povolán, naslouchat hlasu Hospodinovu.

Už v roce 1919, kdy se nově rodí evangelická církev do nových poměrů a nově se organizuje i theologické vzdělávání, Daněk připomíná v kázání²⁸ důraz na zdravé učení. Základ je však v řádech církve, které zavedli apoštolé (Ef 4,11–12). Bez toho nelze udržet „škůdce od sebe dál anebo aspoň v mezích“. Nejde tu pochopitelně o škůdce odněkud zvenčí, ale uvnitř sboru a církve.

„A jen tak zachoval sbor řád v učení a tím i ve správě. Odpor proti falešné demokracii a laicisaci má zde patrně všecku chválu. Na naši církev, doufejme, že se dostane z té chvály také. Ohradili jsme se zajisté proti všelijakým náhradníkům, urozuměli nerozumu, který odmítá školení a zřízení kazatelů jako nepotřebné...“²⁹

Daněk nepovažoval za důležité toto zdůraznit jen v roce 1919, kdy prosloval svá kázání, ale stejnou měrou v roce 1940, když je vydává tiskem.

Našli bychom ještě další příklady, kde Daněk vidí přímo zkázu církve, přenechala-li by se starost o ni pouhému laictvu. Znovu si to lze ukázat například na kritice, kterou uštědřil Lüthimu:

„Tento basilejský kazatel získal dokonce i chválu Thurneysenovu, že jeho kázání jsou jakoby ukončením epochy tematických kázání a že jest prý žákem Písma svatého, jak žádal Calvin. Měříme-li však vskutku podle tohoto měřítka s přibráním vzoru Kralických, uvidíme brzy, že Lüthi není nad sprostného písmáka s dědečkovou biblí na klíně, jehož ideálem není umět víc než jen mateřský jazyk... Ovšem něco se kázat musí, a to každou neděli...“³⁰

Snad proto bere kazatele někdy i v ochranu před přílišnou náročností ze strany sboru, s důrazem na přední povinnost:

„Jistě však jest na sborech, aby hleděli neuvádět kazatele v pokušení, že by se upsal a ukřivil, ufunusil a usvatboval, místo co by učil sbor nejen po školách, ale předně a pořádně na kazatelně.“³¹

²⁷ S. C. DANĚK, Listy poslům, s. 84.

²⁸ S. C. DANĚK, Listy poslům, s. 63.

²⁹ S. C. DANĚK, Listy poslům, s. 63.

³⁰ Literatura odborná a poučná, s. 52–57.

³¹ S. C. DANĚK, Listy poslům, s. 93.

Pavel Filipi v roce 1976 uvádí: „Na své cestě k jedné a nerozdělené teologii pro katedru i kazatelnu objevuje Daněk svéráznou exegetickou metodu...“³² O tuto souvislost katedry a kazatelny jde. Zdůraznit je však třeba ještě třetí stav v evangelické církvi: laictvo. Znovu zdůrazňujeme, ne ledajaké, ale vzdělané a vzdělávající se laictvo. „My laici“, vzpomíná Čestmír Hudec, jeden z oněch laiků, na Martinský kruh, „jsme byli nejrůznějších povolání, od krejčího až po ženy v domácnosti. A ovšem z různých sborů. Rozumělo se samo sebou, že v těch sborech pracujeme, ať jako učitelé v nedělní škole nebo jako starší. Profesor nás k té práci vedl tím, že nás předně učil číst v Písmu, že nám ukazoval na jeho závažnost... a pak i na to, že komu není shůry dáno, v apatyce nekoupí, že ani talár ani dvojí cti hodnost nemá patent na výklad Písma.“³³ Vida, už zase velký pozor na faráře, pokud by nebyli vykladači, ale vykrádači!

Tedy Slovo je základem kazatelova povolání. Ale i jen povrchní znalec Daňka čeká ještě na jiný aspekt: „Postulát učít na kazatelně nutno doplnit požadavkem pastoraovat, česky: živit až i nosit posluchače.“³⁴ Kázání bez pastoraace a pastoraace bez kázání není nemožná možnost, ale jen nemožnost. Přiznávám osobně, že to je jeden z mně nejmilejších – zároveň velmi náročných – odstavců mezi Daňkovými logii, se kterými jsme od počátku studia byli seznamováni. Daněk odkazuje k 1Pt 5,2n:

„Paste stádo Boží, kteréž při vás jest, opatrujice je, ne bezděky, ale dobrovolně, ne pro mrzký zisk, ale ochotně, ani jako panující nad dědictvím Páně, ale jako příkladem jsouce stádu.“

Jak toto si potřebujeme stále znovu právě jako faráři slabikovat! A snad každé slovo zvlášť. Pást, a neapanovat. Své stádo – a ne kdejaké cizí. Ne s „mušením“, jak mají Kraličtí na jiném podobném místě (2Kor 9,7), ale rádi. A pak Daněk pokračuje: „Pastýřovi, který ovcím jen hraje na šalmaj, a místo co by je při tom pásl, dřepí na místě... stádo se rozběhne, ač-li nepojde.“³⁵ Přiznávám, že v současnosti u mě převládá dojem, že my ka-

³² PAVEL FILIPI, Homiletický aspekt Daňkovy exegetické metody, Křesťanská revue 43 (1976), s. 124.

³³ ČESTMÍR HUDEC, Daňkova práce s laiky: Vzpomínky jednoho z nich, Kostnické jiskry 71 (1986), s. 2.

³⁴ S. C. DANĚK, Solí ozdobená, s. 112.

³⁵ S. C. DANĚK, Solí ozdobená, s. 112.

zatelé dnes umíme snad dobře hrát na ty šalmaje, případně umíme „sboru nadat“, ale zdá se mi, že jen málokdy umíme „jim na to něco dát“.³⁶

Tam, kde Daněk mluví o pastoraci, tam opět připomíná své laiky. Bratry Rohlíčka a Jiskru. Tu promlouvá Daněk velmi laskavě, a přece naléhavě.

„Jiskra měl uvědomění pro pastoraci... To znamená přeslechnout (i doslovně) le-dacos, to znamená ztratit (i nadobro) hezkých pár slov, to znamená žítí s leckterou rodinou časy dobré a doby zlé. To znamená zkrátka, že se dostali, kam se žádný farář nikdy nedostane...“³⁷

³⁶ S. C. DANĚK, *Solí ozdobená*, s. 113.

³⁷ SLAVOMIL C. DANĚK, *Za bratrem Jaroslavem Jiskrou: Sloup v chrámě a svíce na svícnu*, *Český bratr* 15/2 (1938), s. 29.

Slova – fakta – Slovo

Kazatelské dílo S. C. Daňka

a jeho pojetí homiletického procesu

Tabita Landová

Zusammenfassung: Worte – Fakten – das Wort. Das Predigtwerk von S. C. Daněk und seine Auffassung des homiletischen Prozesses. Der Artikel zeigt den Beitrag eines der bedeutendsten tschechischen Alttestamentler im Umfeld von drei Fragen. Die erste Frage betrifft das homiletisch-exegetische Problem, wie der Prediger mit den Worten der biblischen Texte umgehen soll. Die zweite Frage betrifft das hermeneutisch-theologische Problem, in welchem Referenzrahmen man die Fakten des Alten Testaments suchen soll. Die dritte Frage betrifft das prinzipiell-homiletische Problem, wie in dem homiletischen Prozess zum Ereignis des Wortes Gottes kommt. Im ersten Teil des Artikels geht die Verfasserin von dem erhaltenen Predigtwerk aus, das die Einsicht in Daněks exegetische Methode aus einer neuen Perspektive eröffnet. Vor allem die Predigten aus den Jahren 1917-1919 zeigen eine enge Verbindung der exegetischen Methode mit der aktuellen kirchlichen und gesellschaftlichen Lage der Hörer. Im zweiten Teil stellt sie Daněks homiletisch-exegetische Methode aufgrund seiner erhaltenen Predigten als Entwicklung des offenen Textes dar. Dann beschäftigt sie sich mit seinem aus dem Überlieferungsprozess ausgehenden Versuch, den Referenzrahmen der alttestamentlichen Texte (die Fakten) nicht in der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern in dem überhistorischen Gebiet zu lokalisieren, wofür der Begriff der religiösen Absicht von Bedeutung ist. Letztlich rekonstruiert sie Daněks nicht-ontologisierende Auffassung des homiletischen Prozesses als pneumatologisches Ereignis, das im Zusammenwirken der biblischen Worte, des Hörers und des Heiligen Geistes besteht.

Otázky spojené s křesťanským kázáním patří v díle Slavomila Ctibora Daňka ke stěžejním tématům. Nadto jsou to problémy, které jsou aktuální dodnes. V následujícím příspěvku se pokusím načrtnout Daňkův specifický přínos pro řešení tří otázek.

První otázka se týká problému homileticko-exegetického: Jakým způsobem má kazatel pracovat se *slovy* biblických textů? Druhá otázka se týká problému hermeneuticko-theologického: K jakému referenčnímu rámci má exeget vztahovat biblické texty? Jinými slovy: Kde hledat *fakta* Starého

zákona, popř. fakta Písma svatého vůbec? Třetí otázka se týká problému principiálně-homiletického: Jak v homiletickém procesu dochází k onomu průlomu, kdy z lidských slov Písma, rozvíjených lidskými slovy kázání a recipovaných lidským subjektem posluchače, promluví Bůh sám? Kdy dochází k oné události, kterou nazýváme *děním Slova*?

Daňkova exegetická metoda a jeho pojetí homiletického procesu nejsou jen teoretickými konstrukty, nýbrž vycházejí z teologovy vlastní kazatelské praxe. Jak naznačil již P. Filipi, vědecká exegeze a kazatelský výklad Písma u Daňka v podstatě spadají v jedno.¹ Daňkova kázání tak dle mého názoru poskytují pozoruhodný vhled jak do jeho exegetické metody tak do jeho pojetí zvěstování jako takového.

V první části tohoto příspěvku se nejprve pokusím stručně představit Daňkovo dochované kazatelské dílo. Zvláště se zaměřím na kázání z Libštátu, v nichž výrazně vystupuje do popředí kazatelův zřetel k aktuální společensko-dějinné situaci. Ve druhé části přistoupím k pojednání výše naznačených otázek.

1. Daňkovo kazatelské dílo

1.1. Dochovaná kázání

Slavomil Ctibor Daněk (1885–1946), jeden z nejvýznamnějších českých starozákonníků, kázal od dob svých theologických studií takřka do smrti. Je zajímavé sledovat, jak se v jeho kázáních rozvíje jeho theologické postoje, exegetická metoda a také intenzita výslovného zřetele k aktuálnímu dění v církvi, ve společnosti a ve světě.

Daňkových kázání se dochovalo, resp. dostalo do rukou vydavatelů výboru z Daňkova díla celkem 50.

Z posledních let Daňkova studia ve Vídni (1906–1907) a z vikářského působení u faráře Františka Kozáka v Čáslavi (1908–1909) se dochovalo 12 kázání. Kazatel se v nich představuje jako čerstvý žák německých liberálních theologů. Mezi jeho nejvýraznější učitele při studiích v Basileji patřil významný starozákonník Bernard Duhm. V kázáních je zcela nepřehlédnutelná psychologizující tendence, s jakou se mladý kazatel vžívá do

¹ PAVEL FILIPI, Homiletický aspekt Daňkovy exegetické metody, Křesťanská revue 43 (1976), s. 125.

dění v Ježíšově duši.² Jako instance, potvrzující Ježíšova slova, se dovolává hlasu rozumu a hlasu svědomí.³ Pravdivost Ježíšových slov podpírá poukazem na geografické reálie a zkušenosti cestovatelů, jako by chtěl tímto způsobem doložit historický význam biblického textu.⁴

Z období Daňkovy farářské činnosti v reformovaném sboru v Libštátě v letech 1910–1921 se dochovalo 29 kázání. Dochovaná kázání pocházejí z let 1917–1919, tedy z období, kdy docházelo k mnoha převratným dějinným událostem a kdy se také formovaly nové Daňkovy theologické postoje. Daňek kázal každou neděli a kázání si pečlivě čísloval. Bližší charakteristice těchto kázání věnuji samostatný oddíl.

Z období Daňkova profesorského působení na Husově fakultě v letech 1920–1939 se dochovala 4 kázání a 4 publikované biblické úvahy. V dochovaných kázáních se opět zřetelně odráží aktuální situace. Poválečné euforické budování nově vzniklého státu přirovnává kazatel ke stavění stodol v Ježíšově podobenství o boháči a stodolách.⁵ V jiném kázání se vyslovuje jak proti zneužívání náboženství politikou, tak proti zneužívání politiky náboženstvím. Theologicky se vymezuje proti římsko–katolické-

² Srov.: „Tu snášíš se pomalu a neodolatelně v duši Ježíšovu žal, jak mohla jej pocítiti jen právě duše Spasitelova, bol tak veliký jako před tím jeho láska... Považme: co všecko se muselo díti prve v duši Ježíšově, než jeho veliká, neskonale zářící láska proměnila se v tuto konečnou hroznou žalobu!“ Kázání na Mt 11,20–24, Čáslav 1909, archiv S. C. Daňka, Katedra praktické teologie ETF UK.

³ Srov.: „Dovedete pochybovati o tom, že jednou tak či onak soud přijde? Za to ručí nám tři mocní svědkové: hlas Ježíšův, hlas rozumu a hlas svědomí.“ Kázání na Mt 11,20–24, Čáslav 1909, archiv S. C. Daňka, Katedra praktické teologie ETF UK.

⁴ Srov.: „Kdo dnes stane na pobřeží jezera Genezaretského, může se na vlastní oči přesvědčiti, že na Spasitelovo Běda přišla ozvěna z nebe samého, jak němý, přísný boží soud spočinul tu na hlavách kdysi tak životem kypících, a když vítr noční zvedne se nad hladinou vodní, tu zdá se – vypravují cestovatelé, že opakuje věčně jednotvárnou melodií slova Ježíšova, která vyzněla o něm kdysi naprázdno: běda, běda!“ Kázání na Mt 11,20–24, Čáslav 1909, archiv S. C. Daňka, Katedra praktické teologie ETF UK.

⁵ „Nové, větší stodoly, se štítý v práci a věděni, apod. staví lidé s chutí neztenčenou: demokratická ústava, sociální řády, humanitní ústavy, kulturní zařízení, knihovny (náš zákon o nich je světovým unikem), divadla, muzea, školy – samé vzácné a užitečné věci, celé bohatství ušlechtilých myšlenek a snah – jenom nebyti té neodbytné otázky: *cui bono?*“ Kázání na Lk 12,16–21: Cos připravil, či bude?, Černilov 27.VIII.1922, archiv S. C. Daňka, Katedra praktické teologie ETF UK.

mu „dokonalému systému náboženského zastupitelství a prostřednictvím“ na jedné straně a proti Masarykovu synergismu na straně druhé.⁶

Z období II. světové války se dochovala dvě Daňkova kázání: strojopisně zachycené svatodušní kázání, přednesené u Martina ve zdi roku 1940, a kázání ze Silvestra 1944, přednesené v Martinském kroužku a zveřejněné posmrtně. Je překvapivé, že ani jedno z kázání neobsahuje explicitní vztah k válečné situaci.

1.2. Kázání z Libštátu

V následujícím oddíle se blíže zaměřím na kázání z Libštátu (1917–1919), která poskytují pozoruhodný vhled do období, kdy se přetvářely Daňkovy theologické postoje. Setkáváme se v nich s nově se rodícím důrazem na boží svrchovanost a nedisponovatelnost Bohem ze strany člověka, tedy s důrazem, který Daňka spojuje s jeho theologickými souputníky J. L. Hromádkou a K. Barthem.

Obecně jsou libštátská kázání příznačná svou náročností, zhuštěností myšlenek a sevřeným stylem. Zčásti lze tento dojem připsat na vrub skutečnosti, že v mnoha případech nejde o záznamy mluveného projevu, nýbrž pouze o kazatelovy písemné přípravy. Nicméně i svědectví pamětníků potvrzují, že Daňkova kázání byla pro posluchače značně náročná. Události z kazatelova osobního života se v kázáních takřka nepromítají. Časté citace theologických či literárních klasiků a odkazy na významné osobnosti z historie církve, českých dějin či soudobého veřejného života odhalují šíři jeho rozhledu.

Náročnost Daňkových kázání je kompenzována jejich aktuálností. Kazatel nepřístupuje k biblickým textům jako k čistě historickým dokumentům, nýbrž již v této době mu jde o aktuální a živé oslovení posluchačů, o dění Slova. Politické, sociální i církevní poměry v letech 1917–1919 byly obzvláště vypjaté. Byla to doba I. světové války, zjitřených národních emocí a sprádání plánů na sloučení evangelických církví. 28. října 1918 vzniklo samostatné Československo, o měsíc a půl později spojená Českobratrská církev evangelická. Všechny tyto události jsou v Daňkových kázáních přítomné. Ovšem nikoli tak, že by kazatel podával rozbor politické situace, nýbrž tak, že tuto situaci předpokládá a hovoří do ní.

⁶ Kázání na 2Kr 13,14–19: Střela spasení a luk věrnosti, Černilov, Křížlice 17. VII. 1927, archiv S. C. Daňka, Katedra praktické teologie ETF UK.

Daňkova rostoucí distance vůči theologickému liberalismu se promítá do jeho kázání již v průběhu roku 1917. Kazatel výslovně poukazuje na skrytá nebezpečí úzké vazby mezi evangelictvím a českým vlastenectvím a kritizuje vynášení českých reformátorů jako pouhých národních symbolů. „Jako evangelíci hlásíme se do písmene k zásadám lidovosti a národnosti – ale nesmíme se na tom zastavit!“, píše v kázání z 8. července 1917, dva dny po 502. výročí upálení mistra Jana Husa. Návrat k duchovnímu národnímu dědictví, „k otcům“, musí být podle něj především návratem k tomu, oč samotným otcům šlo, totiž návratem „k Otcí“. Jedině návrat k živému Bohu, na jehož počátku stojí vyznání vlastní hříšnosti, je cestou k pravé svobodě.⁷

Jestliže Daňek na jedné straně ostře kritizuje povrchní uctívání české reformační minulosti, na druhé straně usiluje o čerpání z vlastního theologického odkazu reformační theologie. V kázání z 23. prosince 1917 se ostře vymezuje vůči katolickému učení o „pokladu dobrých skutků“, podle něhož představují zásluhy Ježíše Krista a zásluhy svatých nezměrný poklad milosti, ze kterého církev jako držitelka Petrovy „moci klíčů“ udílí ospravedlnění formou odpustků. Sám důrazně trvá na reformační myšlenice ospravedlnění z pouhé boží milosti:

„Ve věcech spasení tedy každý sám na sebe odkázán: tady musí býti každý ‚samozásobitelem‘ – nikdo nemůže nikomu nic přenechat k dobru – už proto nelze tu druhému přispěti, že nikdo vůbec nesmí si připisovati zásluh před Bohem.“⁸

V jiných kázáních opakovaně cituje základní theologické výpovědi Heidelberského katechismu,⁹ jehož studiu věnoval svou pozornost po celý svůj život.¹⁰

⁷ Kázání na Lk 15,11–20a: K otcům a k Otcí, národe! Libštát 8. VII. 1917, 315. homilie, archiv S. C. Daňka, Katedra praktické teologie ETF UK.

⁸ Kázání na Mt 25,1–13: Opatrnost v úzkostech, Libštát, 23. XII. 1917, archiv S. C. Daňka, Katedra praktické teologie ETF UK.

⁹ Např. Kázání na 1Tm 3,16a: Bůh zjeven v člověku, Libštát, 25. XII. 1917, archiv S. C. Daňka, Katedra praktické teologie ETF UK; Kázání na Zj 3,1–6: O životnost sboru, Libštát 1919; Kázání na Zj 3,14–22: O skromnost sboru; obojí in SLAVOMIL C. DANĚK, Listy poslům: Sedm kázání sborových, Dnem i nocí: Biblické úvahy 3, Praha: vlastním nákladem, 1940.

¹⁰ Se zvláštní intenzitou tak činil zejména v době II. světové války, kdy se nemohl věnovat své profesorské práci. Tehdy se zabýval revizí překladu Heidelberského katechismu a jeho výkladem v Martinském kroužku. Překlad dokončen nebyl, avšak výtěžky Daňkovy práce použil při pořízení nového překladu J. B.

Události konce války a vzniku samostatného československého státu vyvolávaly v českém národě vlny euforie a vlasteneckého nadšení. Libštátská kázání však ukazují, že Daněk si i v emočně vypjaté době zachovává realistický nadhled. V kázání dva týdny po vzniku Československa se jeho pozornost obrací ke svízelné sociální situaci ve válkou rozvrácené zemi.¹¹ Zvolený evangelijní text (Lk 10,7) i starozákonní čtení (Dt 24,18.14n.19–22) jsou samy o sobě slovem do situace. Ve světle biblického textu kazatel na jedné straně kritizuje krácení mezd a nedostatky ve státním i obecním sociálním zabezpečení. Na druhé straně však vyslovuje obavy z nepokojů, jaké přinesl bolševický převrat v Rusku. V jiném kázání vybízí posluchače k obezřetnosti vůči nebezpečím vnějším i vnitřním a k odhodlání pustit se do obnovy zničené země.¹²

Obzvláště kriticky se Daněk staví vůči adorování těch, kteří v podstatě jen splnili svou národní povinnost: „Popření záslužnosti skutků před Bohem a v náboženství vychovává člověka a lid k nezištné skromnosti při každé, i občanské povinnosti.“¹³ Někdy působí jeho slova až provokativně. Den po příjezdu čerstvě zvoleného a bouřlivě oslavovaného prezidenta T. G. Masaryka do Československa káže proti vytváření kultů osobnosti:

„Pozor tedy, když oslavy takového Wilsona nebo Masaryka začínají lidem pléstí hlavu! Těch obrazů jest už skoro mnoho, když jsou za každou druhou výkladní skříň! To hraničí už pomalu s nevkusem – nedovede to český národ jinak než Habsburkové – či jen sladká pomsta? Hlídká školáků u obrazu Masarykova, aby každý smekl – ukazuje tu v zárodku něco, co páchne podezřele modlářstvím!“¹⁴

Podle Daňka je na místě strhávat modly, ale ne stavět na jejich místě hned nové.

Slavomil Daněk jako kazatel nehýřil optimismem. Jeho hlas zněl ostře a kriticky. Není divu, že byl již v prvním roce I. světové války obviněn, že

JESCHKE (Katechismus to jest křesťanské učení: Nově podle vydání herbornského z roku 1623 přeložené a biblickými doklady tohoto vydání opatřené, Brno: Českobratrské nakladatelství, 1949).

¹¹ Kázání na Lk 10,7: Nechtějte nic zadarmo!, 10. XI. 1918, archiv S. C. Daňka, Katedra praktické teologie ETF UK.

¹² Kázání na Lk 17,7–10: Ta druhá půlka díla, 17. 11. 1918, archiv S. C. Daňka, Katedra praktické teologie ETF UK.

¹³ Kázání na Lk 17,7–10: Ta druhá půlka díla, 17. 11. 1918.

¹⁴ Kázání na Iz 42,8: Bůh silný a horlivý, 22. XII. 1918, archiv S. C. Daňka, Katedra praktické teologie ETF UK.

mluví „jako nějaký renegát“, jako odrodilec a zrádce.¹⁵ Ovšem znepokojení, které přinášel, nebylo neopodstatněné. Daněk jako kazatel rozhodně nepatřil k těm, kdo říkají: „Pokoj, pokoj!“ tam, kde žádný pokoj není. On jen velmi otevřeně ukazoval, jak se věci mezi člověkem a Bohem skutečně mají:

„Hluch a něm jako pohanské modly zůstane každý bůh, k němuž spíná člověk ruce, zavřeno každé nebe, jež si vykouzlí lidská touha. To je živý Bůh, k němuž přichází člověk jako zbloudilý syn s vyznáním: zhřešil jsem. Tu teprve začíná být člověk člověkem, život životem.“¹⁶

2. Daňkovo pojetí homiletického procesu

Nyní se dostávám k otázkám, jakým způsobem pracuje Daněk s biblickými texty, aby překonal onen pověstný „škaradý příkop“ mezi minulostí a současností, konkrétně jak pracuje se slovy těchto textů, v jakých referenčních rámcích hledá jejich fakta a jak chápe událost Slova v kázání.

2.1. Slova. Kázání jako rozvíjení otevřeného textu

Jistě není náhoda, že většina Daňkových dochovaných kázání má v základu text s *nadčasovým*, resp. *nadhistorickým* významem. Jsou to převážně texty diskursivní (žalmy, prorocké texty, krátké Ježíšovy a epistolní výroky) a fikční narativy (podobenství). Kázání na takové texty se problému prostředkování mezi historickým významem textu a současnou situací posluchačů elegantně vyhýbají. Jelikož význam textu se pohybuje v rovině nadhistorické, lze jej snadno vnímat i jako význam pro přítomnou dobu.

Kupříkladu v kázáních na podobenství o marnotratném synu či o deseti družičkách rozehrává Daněk *role, situace a způsoby jednání*, s nimiž se posluchač ve své situaci může identifikovat.¹⁷ V případě dalších textů,

¹⁵ Kázání na Lk 15,11–20a: K otcům a k Otci, národe! Libštát 8. VII. 1917, 315. homilie.

¹⁶ Kázání na Lk 15,11–20a: K otcům a k Otci, národe! Libštát 8. VII. 1917, 315. homilie.

¹⁷ Srov. např.: „Nouze a otroctví žene jej [marnotratného syna – T.L.] k činu a rozhodnutí. Až kupodivu shodná situace: ‚Ani prasadům se to nedávalo a pomalu nebude ani toho!‘ ‚Máme strádat, máme krvácet a nikdo vlastně neví proč a nač?!‘ Neudržitelnost takového stavu jasná: myšlenka demokracie a ná-

jako jsou Ježíšovy výroky nebo epištoly, kazatel bez problémů provádí identifikaci původních adresátů se současnými posluchači.¹⁸ Souhrnně řečeno: pokud homiletická situace posluchačů představuje transparentní analogii k situaci biblického textu a jeho postav, pak do ní stačí biblický text – jak Daněk sám později reflektuje – pouze „reprodukovat“.¹⁹

Ale i v případě kázání na nadčasové texty může kazatel narazit na obtíže, a to když nabízené role, situace a způsoby jednání nejsou pro posluchače dostatečně transparentním identifikačním vzorem. Tento problém nastiňuje Daněk v kázání na Lukášovo podobenství o boháči a stodolách z roku 1922, které je pozoruhodné tím, že vedle vlastního výkladu podobenství zahrnuje i reflexi zmíněné problematiky.²⁰ Sociální skladba černilovského sboru, kde Daněk přednesl zmíněné kázání, nebyla taková, aby se jeho členové mohli jednoduše ztotožnit s jedinou nabídnutou rolí, totiž s rolí boháče.²¹ Pokud by kazatel podobenství prostě reprodukoval a držel se jeho doslovného znění, text by se s posluchači zcela minul.

Navzdory těmto obtížím Daněk zastává přesvědčení, že „bible chce a má nám co říci *všechněm* a toto naše podobenství že vzdělati má sedláka

rodnosti, soběstačnosti a sebeurčení jest tím samým dána jako cíl.“ Kázání na Lk 15,11–20a: K otcům a k Otcí, národe! Libštát 8. VII. 1917, 315. homilie.

¹⁸ Srov.: „Když takto pojmáme výroky Ježíšovy, vztahující se k příští jeho, jakožto pokyny i pro tu nejbližší budoucnost, k níž upírá se očekávání všech – jako právě dnes – pak mnohé cenné upozornění v nich najdeme pro svůj duchovní život i pro jeho důsledky navenek.“ Kázání na Mt 25,1–13: Opatrnost v úzkostech, 23. 12. 1917. Zvýraznění T. L.

¹⁹ Srov.: „...v určitých případech jest na místě pouhá reprodukce biblického znění. Právě tak jako v okamžiku, kdy Ježíš odmítl dva, o dědictví se proucí bratry, nemohl důrazněji varovati před lakomstvím než tím krátkým a pádným podobenstvím, jež jsme právě četli, zrovna tak za daných okolností nebylo by lepšího prostředku než poukázati na ně nebo zopakovati je, abychom srazili pýchu, vypínající se bohatstvím, nebo žádostivost, nezřízeně se po něm vzpínající.“ Kázání na Lk 12: Cos připravil, čím bude? Černilov 27. 8. 1922.

²⁰ „Než právě takových případů, jež svými okolnostmi činí naše podobenství okamžitě srozumitelným a mocně působivým, není tolik, abychom si jejich prosté znění ponechali jenom pro takové příležitosti.“ Kázání na Lk 12: Cos připravil, čím bude?, Černilov 27. 8. 1922.

²¹ Srov.: „Kolik pak je mezi vámi bohatých sedláků? Kolika a kolikrát se to přihodilo, aby neměl kam složití úrodu? Kdybychom se tedy omezili na pouhé slovní znění tohoto příběhu, sotva procento posluchačů bylo by dotčeno.“ Kázání na Lk 12: Cos připravil, čím bude?, Černilov 27. 8. 1922.

jako podruha, továrníka jako dělníka“.²² Podobenství tak v jeho pohledu nemá jen jeden význam, obsažený v jeho „slovním znění“, nýbrž má potenciál vyjadřovat vícero významů. Podobenství může a má nabýt smyslu v uších každého posluchače, jakkoli rozdílného a v odlišné osobní a sociální situaci. Jakým způsobem toho dosáhnout? Vhodným metodickým postupem je podle Daňka rozehrát biblický text v nových kontextech, v nových relacích a z nových perspektiv.²³ K tomu často napomáhá i přičerpání dalších biblických textů, které pomáhají rozvíjet škálu významů.

V případě podobenství o boháči a stodolách nachází Daněk prostor pro rozvinutí identifikačních možností textu v místech, kde text „mlčí“, konkrétně v otázce, jak boháč nabyl svého bohatství.²⁴ A navrhuje rozvíjet různé možnosti. Poznámky Kralických, které v této souvislosti odkazují na Kaz 2,1 a 1K 15,32, jej vedou k úvaze, „že stal se člověkem velmi bohatým cestami všelijak nechvalnými“. Ale je také možné, že „snad přes noc, snad mnoholetou poctivou prací dobyt svého bohatství“. Tímto rozvíjením – dnes bychom řekli „otevřeného“ – textu a jeho variací nabízí kazatel svým posluchačům v dané situaci širší spektrum možností k identifikaci.²⁵ A shrnuje: „Upozorniti na takové možnosti a souvislosti jest právě účelem každého výkladu Písem: aby všem bylo všelijak ke zkušení a poučení, k pokárání či potěšení.“²⁶

Dalším způsobem, jak Daněk před posluchači rozehrává paletu možných významů, je přechod výkladu z roviny *individuální* do roviny *obecné*, tedy „nemyslíme-li při něm na jednotlivce, nýbrž na člověka a statky

²² Kázání na Lk 12: Cos připravil, čí bude?, Černilov 27. 8. 1922.

²³ „...čtenář bible nemá se spokojiti seznáním určitého příběhu, nýbrž hledati u sebe a v životě kolem případy, jež rovnou měrou nutno měřiti takovou základní pravdou.“ Kázání na Lk 12: Cos připravil, čí bude?, Černilov 27. 8. 1922.

²⁴ Srov.: „...ráz na ráz jdou tu za sebou vzmach a pád, ve dvou krátkých větách vedle sebe drtivým protějškem pyšná soběstačnost a marnost sobectví. Ale kolik možností mezi těmito dvěma rysy! Byl to člověk velmi bohatý, arci. Ale jak se stal bohatým?“ Kázání na Lk 12: Cos připravil, čí bude?, Černilov 27. 8. 1922.

²⁵ Srov.: „Kdo z nás po této úvaze směl by se vymknouti výstraže z jeho příběhu a cítiti se mimo nebezpečí upadnouti ve stejnou nadutost, přehlížející Boha. Nesnažíte-li se vy staří, aby vaše děti nemusely se tolik dřít a měly se lépe nežli vy, nejste-li to vy mladí, kteří jste plni odhodlání i síly vybojovati si na životu postavení, blížící se nejvíce pohádkovým snům a nejsmělejším vašim přáním?“ Kázání na Lk 12: Cos připravil, čí bude?, Černilov 27. 8. 1922.

²⁶ Kázání na Lk 12: Cos připravil, čí bude?, Černilov 27. 8. 1922.

vůbec, tj. na lidstvo a jeho vymoženosti“.²⁷ Možný význam textu v rovině obecné kazatel nejprve ilustruje příběhem o stavbě babylónské věže. A odtud je již jen krok k úvaze, že stejnými snahami jako boháč či stavitelé babylónské věže je vedena i moderní pokroková kultura.²⁸ Podobný efekt má podle Daňka také přechod z roviny *materiální* do roviny *duchovní*: Podobenství pak člověka nevaruje jen před touhou zajistit se hmotným majetkem, nýbrž upozorňuje na analogické nebezpečí v oblasti víry.²⁹ Spektrum možných významů rozšiřuje Daněk také střídáním *adresátů*. Ježíšův výrok „hoden je dělník své mzdy“ zde nejprve vztahuje k zaměstnavatelům, poté k zaměstnancům a nakonec činí překrok do roviny obecné, aby jej vyložil se zřetelem ke společnosti vůbec.³⁰

2.2. Fakta. Otázka referenčního rámce biblických textů

Daňkových kázání na výpravné popř. delší narativní texty se zachovalo málo. Zato problém, který kázání právě na tyto „*dějinné*“ texty implikují, patří k zásadním předmětům Daňkovy theologické reflexe. Problematika četby výpravných textů (popř. kázání na ně) spočívá Daňkovými slovy v tom, „že jejich transponování, převedení ke skutečnostem dnešního života, jest mnohem těžší než u ostatních knih, nemá-li dopadati tak, jak vyhlížejí středověké ilustrace biblických výjevů, na nichž jsou časové jen kulisy a kostýmy. Obtíž není jen v tom, že dobová odlehlost látky odvádí pozornost do minulosti a k zbytečným (!) otázkám – zvláště ‚historickým‘ – víc než ostatní písemnosti starozákonní, povětšinou *nedobové*. Jak totiž vidím situaci, nemáme dnes ještě uznaného měřítko, co je v těchto ‚dějinných‘ knihách vskutku dějinného a co nehistorického, správněji nadhistorického.“³¹

Nebezpečí, které hrozí při četbě výpravných textů, podle Daňka spočívá v tom, že jejich význam je zpravidla hledán ve světě historické sku-

²⁷ Kázání na Lk 12: Cos připravil, čím bude?, Černilov 27. 8. 1922.

²⁸ Kázání na Lk 12,16–21: Cos připravil, čím bude?, Černilov 27. VIII. 1922.

²⁹ Srov: „Přes všecku jistotu a radost z našeho konečného spasení nesmí nás opustiti ani na chvíli pokora u vědomí naší nedokonalosti a nehotovosti. Sic dostaví se znenadání chvíle, kdy se ukáže, že jsme ve skutečnosti nezabezpečili své duše, nýbrž nastavili si jen nějakých těch duchovních „stodol“...“ Kázání na Lk 12: Cos připravil, čím bude?, Černilov 27.8.1922.

³⁰ Kázání na Lk 10,7: Nechtějte nic zadarmo!, 10. 11. 1918.

³¹ SLAVOMIL C. DANĚK, Žijící kniha, Bratrstvo 15/6-7 a 8 (1933), s. 82–85 a 107–110.

tečnosti. Takto postupuje historizující přístup, který přiřazuje biblickým textům *referenční rámec v historické rovině*.³² Fakta, k nimž výpravné texty referují, se pak tomuto přístupu ve výsledku ukazují jako nepravdivá popř. jako eticky nanejvýš problematická a jejich význam pro církevní praxi je zásadně otřesen.

Řešení tohoto problému nalézá Daněk v přihlednutí k tomu, jakým způsobem biblické látky vznikaly. Zjišťuje, že biblické látky jsou výsledkem tzv. *tradičního procesu* a že v samotném procesu jejich předávání docházelo k *historizování* určitých skutečností, které s dějinami původně nesouvisely, a naopak.³³ Motivem tohoto počínání byl podle něj zcela určitý záměr, aby předávané látky promlouvaly do přítomnosti, tedy *záměr náboženský, resp. zvěstný*.

Na základě těchto zjištění Daněk vyvozuje, že čistě historický přístup k biblickým látkám je nerelevantní. Jelikož biblické texty byly předávány a do velké míry přetvářeny z motivů víry, nelze jejich referenční rámec spatřovat v rovině historické ani v oblasti vědeckého diskursu. Aplikace historických metod u starozákonního podání vede k absurdnostem:

„Starozákonní látky ... byly zachovány a předány už nepochybně z titulu náboženství. Proto může uspokojiti jen výklad, který hledí vystihnouti nebo vypátrati náboženský podklad ne-li povahu každé starozákonní látky. Proto všechny pokusy hledati důvod a smysl textů nebo kontextů v momentech jinakých, např. politických, sociálních, kulturních, etických, jsou nepřislušné nebo předčasné.“³⁴

Daněk proto neusiluje o to, aby byl rekonstruován význam starozákonních textů v rovině historické popř. sociální, politické či etické skutečnosti. Takové pokusy o „konstrukci“ určitých období, osob a událostí jsou

³² „Tu je dědičný hřích i starozákonní vědy: nedívá se na fakta vlastníma očima, nepracuje po svém, nehledí si svého, ale ohlíží se, co tomu říká a jak to dělá kdekterá věda, jejíž obor se dotýká tradovaných předmětů, od historie přes zoologii až k astronomii.“ SLAVOMIL C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, in SLAVOMIL DANĚK, *Vybrané studie*, Praha: Kalich, 1977, s. 34.

³³ „Je zcela možno a někde mi už jisto, že co se jeví dnes historií, bylo kdysi ‚mýtem‘, a naopak leckterá ‚legenda‘ nejen že – či lépe: ne tak navazuje na dějinnou skutečnost, jako spíše ji věrně a celou reprodukuje – ovšem v jiné stupnici než ji čteme dnes.“ S. C. DANĚK, *Žijící kniha*. Srov. také S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 44.

³⁴ SLAVOMIL C. DANĚK, *Gedolja: Ilustrace k teorii exegese*, in SLAVOMIL DANĚK, *Vybrané studie*, Praha: Kalich, 1977, s. 29n.

podle něj ve výsledku ještě horší než jejich „destrukce“.³⁵ Daněk tak přijímá negativní výsledky historické kritiky v tom smyslu, že uznává, že „starozákonní skutečnosti neznáme, vlastně už nepoznáváme a snad vůbec nerozpoznáme“.³⁶ Uznává, že se fakta Starého zákona v rovině historické „kácejí“: „fakta Starého zákona se mění, když se na ně dobře podíváme, mýlí se při lepším počítání a mizí – v nejlepším. *Facta labuntur*. Nemluví sama od sebe.“³⁷

Tím však pro něj otázka významu starozákonních textů nekončí. „Ale je ještě třetí možnost: jsou-li fakta Starého Zákona jiná.“³⁸ Daněk navrhuje hledat referenční rámec biblických textů jinde než historická kritika, v oblasti *nadhistorické*.³⁹ K tomu jej přivádí myšlenka tradičního procesu: „I zpozorujeme, že forma podání jest jen prostředkem dostáti určité funkci. Nerozhodují holá fakta, to neb ono faktum brutum, ale proč je tradice zaznamenává.“⁴⁰ Jestliže texty nejsou jen jednorázovým záznamem určitých skutečností, nýbrž jsou výsledkem předávání a přetváření v důsledku určitého záměru svých tradentů, pak smysl těchto textů je třeba rekonstruovat právě se zřetelem k záměru, který vedl tradici k příslušné formě podání.

Tímto způsobem Daněk dovozuje přetrvávající význam i takových biblických textů, které referují k událostem, jež ve skutečnosti proběhly jinak, nebo jež se třeba prokazatelně nikdy nestaly: „Zůstává Slovo i po zapadlých, zničených a zmizelých faktech Starého zákona.“⁴¹ Referovaná fakta se sice kácejí, avšak theolog má pátrat po *theologickém záměru*, který stojí za příslušnou podobou biblického textu, a odtud rozvíjet jeho přetrvávající význam pro současnost. Ona fakta jsou ovšem k tomuto procesu nezbytně zapotřebí.⁴² Aby vykladač mohl objevovat význam biblických textů, aby se uskutečnilo ono dění, které nazýváme *děním Slova*, jsou fakta nezbytná. Fakta jsou nástrojem božího oslovení.

³⁵ S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 39.

³⁶ S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 37.

³⁷ S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 39.

³⁸ S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 34.

³⁹ Srov.: „Tradiční rámec zde jako jinde po Starém zákoně odkazuje funkci podání rozhodně do sféry naddějinné.“ S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 44.

⁴⁰ S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 40.

⁴¹ S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 46.

⁴² „Avšak bez fakt nic nemůžeme. Bez nich by zůstal Starý zákon jen holým faktem, a slovy až běda lidskými. Stává-li se božím slovem jakožto faktum, zůstává jím zrovna fakty, jež zanikají.“ S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 46.

2.3. Slovo. Kázání jako pneumatologické dění

Jestliže Daněk spatřuje přetrvávající význam starozákonních textů v jejich potence stát se *božím oslovením*, stojíme před otázkou, jakým způsobem se tato potence textů může realizovat. Lze pochopitelně vypracovat určitou homileticko-exegetickou metodiku, která interpretovi naznačí směr, kterým se vydat, ovšem dění Slova zaručit nemůže. Tím se dostáváme k jednomu z Daňkových nejdůležitějších theologických důrazů. Náboženský obsah, resp. Slovo boží, není podle Daňka jednou provždy dáno ve výsledné podobě kanonických spisů, nýbrž živě promlouvá z biblických textů v konkrétní situaci jejich komunikace motivované vírou. A na této komunikaci, jak vyplývá z Daňkových textů, se musejí podílet následující tři prvky: *text Písma*, *recipient* (vykladač, posluchač) a *Duch svatý*. Jedině v součinnosti těchto tří faktorů dochází k tomu, co nazýváme „děním Slova“, či „událostí božího oslovení“.

Součástí homiletického procesu jsou na prvním místě *slova Písma*. Ačkoli jsou slova Písma jen lidskými slovy, lidskými záznamy, psanými z motivu víry, mohou se za určitých okolností stát nástrojem nového božího oslovení. To vyjadřuje slavné Daňkovo dictum: „Písmo není Slovo boží. (...) Slovo boží není ani v něm. Slovo boží je za Písmem. (...) *Písmo se božím slovem teprve stává*.“⁴³ Toto dění se pochopitelně neobejde bez konkrétního *příjemce* (posluchače, čtenáře, vykladače). Smysl slov se konstituuje jedine v procesu recepce, v procesu nového předání. Teprve v uších posluchače dochází k události Slova. Rozhodujícím faktorem v tomto dění je přitom působení *Ducha svatého*, díky němuž dochází k novému, živému oslovení posluchače: „Zajisté, že litera zabíjí, ale Duch právě i takovou literu obživuje. A jen On, Duch boží to dovede. Není-li Ducha svatého, není Písma svatého. Což je zase úměrně náplni Duchem svatým.“⁴⁴

Souhrnně řečeno: Slovo boží není nějakou neměnnou metafyzickou veličinou, k níž se lze dobrat vypracovanou exegetickou metodikou z historicky podmíněných slov Písma. Slovo boží se děje v okamžiku, kdy k Písmu přistupuje jeho čtenář, popř. posluchač, za působení Ducha svatého. Slovo boží se děje v procesu četby, slyšení, dnešními slovy v procesu recepce biblického textu a jeho přivlastnění vírou. Klíčový význam v Daňkově pojetí homiletického procesu má *pneumatologie*.

⁴³ S. C. DANĚK, *Verbum a fakta Starého zákona*, s. 33.

⁴⁴ Kázání na Skutky 19,1–7: Jest-li Duch svatý?, k Božím hodu 12. května L. P. 1940 (u Martina ve zdi), archiv S. C. DAŇKA, Katedra praktické teologie ETF UK.

To dokládají také časté odkazy k Duchu svatému v Daňkových kázáních.⁴⁵ V tak malém počtu dochovaných kázání jsou kupodivu hned dvě svatodušní: Jedno z roku 1919,⁴⁶ druhé z roku 1940.⁴⁷ Základem obou kázání je identický text Sk 19,1–7. Obě kázání nesou rovněž tentýž název: „Jest-li Duch svatý“, což lze sotva pokládat za náhodu. Vysvětlení spatřuji v tom, že právě roku 1940 připravoval Daněk k vydání sérii svých sedmi kázání z roku 1919 a při této práci se dostal i k dalším kázáním z uvedené doby. Pokud jde o theologickou stránku Daňkových svatodušních kázání, v mladším je ještě silněji zdůrazněna zásadní role pneumatologie: „[...] bez posvěcení co je spasení? Bez spasení co je stvoření? Bez stvoření co je svět? Není-li Duch svatý, byl Ježíš, ale není Kristus. Není-li Duch svatý, jest Alah, ale nebude Boha. Není-li Duch svatý, bude nirvana, ale nebyls ty. Otázka *jest-li* Duch svatý, jest existenční otázkou nejen křesťanství, vůbec náboženství, ale všeho.“⁴⁸

Klíčový význam pneumatologie nejen v pojetí kázání, nýbrž v Daňkověologii vůbec dokládá také jeho pochopení křesťanských symbolů a svátostí. Ve zmíněném svatodušním kázání z roku 1940 zdůrazňuje, že křesťanské symboly kříž a kalich jsou stejně jako kostelní lavice samy o sobě jen neživé kousky hmoty.

„Ale sáhněte si ještě jednou: studené, což? A proč? Protože ve vás je dchnutí života. I přihřát se vám dá – a už to nebude jen kámen, (dřevo). Co však víc: bude to spolu kdy všechno čísi pot a slzy a krev a – duch, jest-li ve vás. Není-li, můžete líbat kříž, trnout nad kalichem tisíckrát, zůstane bezduchým balvanem nebo špalkem.“⁴⁹

Onen oživující Duch není přítomen v symbolech samých. Teprve působením Ducha svatého v člověku se kříž a kalich stávají symbolem Kristova

⁴⁵ Na význam častých DAŇKOVÝCH odkazů k Duchu svatému upozornil již P. FILIP, Homiletický aspekt Daňkovy exegetické metody, s. 125: „Oživuje-li Duch literu, je tomu rozumět tak, že ji činí životem otevřeným pro budoucnost Slova. Zpřítomnění je Daňkovi málo. Je třeba bibli otevírat pro budoucnost. Zde končí exegese a začíná život z Ducha a v Duchu.“

⁴⁶ Kázání na Skutky 19,1–7: „...jest-li Duch svatý?“, 9. VI. 1919, 397. homilie (Pondělí svatodušní), archiv S. C. Daňka, Katedra praktické teologie ETF UK.

⁴⁷ Kázání na Skutky 19,1–7: Jest-li Duch svatý, k Božímu hodu 12. května L. P. 1940 (u Martina ve zdi).

⁴⁸ Kázání na Skutky 19,1–7: Jest-li Duch svatý, k Božímu hodu 12. května L. P. 1940 (u Martina ve zdi).

⁴⁹ Kázání na Skutky 19,1–7: Jest-li Duch svatý, k Božímu hodu 12. května L. P. 1940 (u Martina ve zdi).

utrpení a oběti. Podobně pohlíží Daňěk i na živly Večeře Páně. Hmota zůstává hmotou, chléb chlebem, víno vínem. Jejich svátostný význam vzniká až v procesu v jejich přijetí vírou.

Souhrnně lze říci, že pneumatologické východisko umožňuje Daňkovi chápat homiletický proces, tedy dění, které se odehrává mezi Písmem, recipientem (kazatelem, posluchačem) a Duchem svatým, v *neontologizujícím* smyslu.⁵⁰ Písmo samo o sobě nemá ontologicky vyšší kvalitu než jiné texty. Ani kázání, vycházející z biblického textu, se svou podstatou neliší od jiných textů. Není to biblický text či text kázání sám o sobě, co poskytuje člověku účast na referované skutečnosti. Slova jsou v Daňkově pohledu materií, k níž musí přistoupit Duch. A Duch nevstupuje do věci, nýbrž je v člověku. Písmo a kázání se stávají božím Slovem působením Ducha svatého v aktu jeho slyšení a přijetí posluchači. Jedině Duch svatý činí, že minulý biblický text, zpřítomněný kázáním, má v životě posluchačů budoucnost. V tomto Daňkově pojetí homiletického procesu, spatřuji jeho přínos pro současnou protestantskou teologii.

⁵⁰ Podobně je tomu i v případech pojetí křesťanských svátostí a symbolů.

Autoři

PROF. THDR. MILAN BALABÁN (1929) byl po absolutoriu KEBF duchovním ČCE v Šenově u Ostravy, ve Strmilově, Semtěši a Radotíně. V roce 1975 byl zbaven církevního souhlasu k výkonu duchovenské činnosti. Od roku 1990 působí jako religionista na ETF UK. Z jeho rozsáhlé bibliografie, která zahrnuje mj. i sbírky básní, jmenujeme např. *Víra nebo osud* (OIKOYMENH 1993), *Hebrejské myšlení* (Herrmann 1993) a *Gilgameš* (Vyšehrad 2002).

THDR. LADISLAV BENEŠ (1962) studoval evangelickou teologii v Praze a Halle (Saale), byl duchovním ČCE v Zádveřicích a Pečkách, obhájil disertační práci *Kázání na Starý zákon ve 20. století* (1995) a v současnosti přednáší katechetiku a pastýřskou péči jako odborný asistent na katedře praktické teologie ETF UK. Mj. je také editorem sborníku *Duchovní péče ve zdravotnických zařízeních: Teologické texty, zkušenosti, čísla* (SR ČCE a ETF UK 2000).

THDR. MILOSLAV BOHATEC (1913–1967) studoval evangelickou teologii v Praze a ve Velké Británii. Působil jako duchovní ČCE v Praze, Horní Krupé, Hradišti a Libštátě. Roku 1949 obhájil disertační práci *Tři znamení mašijahovská*. V roce 1950 odešel z církevní služby a pracoval jako literární badatel v Židovském a později v Národním muzeu.

FILIP ČAPEK, TH.D. (1971) studoval evangelickou teologii v Praze, Heidelbergu a Oxfordu. V roce 2005 obhájil na ETF UK disertační práci *Hermeneutika Hebrejské Bible: Kánon jako interpretační možnost rozvedená na pozadí díla B. S. Childse a J. A. Sanderse*. Od roku 2002 je farářem ČCE v Třebechovicích pod Orebem a od roku 2005 odborným asistentem na katedře Starého zákona na ETF UK. Zabývá se starozákonní teologií, otázkami metodologie biblické vědy, interdisciplinárním rozhovorem starozákonní vědy (zvláště s filosofií, literární vědou a systematickou teologií). Kromě studií a recenzí v odborném i církevním tisku též hojně překládá. V roce 2007 vyšla v nakladatelství Mlým jeho monografie *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu*.

PROF. THDR. PAVEL FILIPI (1936) byl po absolutoriu KEBF duchovním ČCE. V roce 1967 začal na KEBF přednášet praktickou teologii a ekumeniku, od roku 1990 je vedoucím katedry praktické teologie na ETF UK. Jako host přednášel v Siegenu, Halle a Lipsku. Je autorem např.

těchto knih: *Hostina chudých: Kapitoly o večeři Páně* (Kalich 1991), *Kdo slyší můj nářek? Poselství kajících žalmů* (Mlým 1997), *Křesťanstvo* (CDK 1996, 1998, 2001), *Církev a církve* (CDK 2000), *Pozvání k naději: Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi* (Kalich 2006), *Kolik zbývá z noci: Kázání* (Kalich 2006).

PROF. THDR. JAN HELLER (1925–2008) studoval evangelickou teologii v Praze a Basileji. V letech 1944–1945 a 1948–1951 byl duchovním ČCE. Od roku 1950 působil na KEBF a ETF UK postupně jako lektor hebrejštiny, odborný asistent, docent religionistiky, profesor religionistiky a Starého zákona. Dva roky přednášel také v Berlíně a v závěru svého akademického působení na KTF UK. Z jeho rozsáhlé bibliografie jmenujeme např. *Bůh sestupující* (Kalich 1994), *Tři svědkové* (OIKOYMENH 1995) a *Výkladový slovník biblických jmen* (Advent-Orion pro CBS 2003).

THDR. PAVEL KEŘKOVSKÝ (1953) byl po studiu theologie tři roky sanitářem, dvacet jedna let farářem ČCE a dobrovolným pastoračním pracovníkem v nápravném zařízení pro mládež. Nyní je odborným asistentem katedry theologické etiky na ETF UK v Praze. Badatelsky se věnuje např. narativní biblické etice, lidským právům, přínosu díla Boženy Komárkové etice ad. Vydal knihu *Řeč filosofické a biblické reflexe: Problém spravedlnosti a lidských práv v díle Boženy Komárkové* (Mlým 2005).

TABITA LANDOVÁ, TH.D. (1978) studovala evangelickou teologii v Praze a Heidelbergu. V roce 2005 obhájila na ETF UK disertační práci *Kázání a profétie: teologie kázání K. Bartha a J. L. Hromádky*. Od roku 2006 je farářkou ČCE v Liberci. Oblasti odborného zájmu: praktická theologie, homiletika, homiletická exegeze; J. L. Hromádka, K. Barth, D. Bonhoeffer, E. Rádl, S. C. Daněk; sémiotika, teorie možných světů. Je autorkou např. těchto studií: *Prophetische Dimension der Predigt: Zur Predigt und Homiletik Karl Barths*, in: Michael Meyer-Blanck (ed.), *Reden von Gott in der Mitte Europas: Evangelische Theologie im Kontext Bonn – Prag – Warschau* (CMZ-Verlag 2004), s. 198–221; *Kázání jako podobnoství Božího království: Barthovo učení o Kristově prorockém díle a jeho homiletické důsledky*, in *Výklady a vykladači: SAT 9* (Mlým 2005), s. 120–139.

MGR. ONDŘEJ MACEK (1980) studoval evangelickou teologii v Praze, Vídni a Lipsku. V současné době je postgraduálním studentem ETF UK. Věnuje se českému protestantismu.

DOC. THDR. MARTIN PRUDKÝ (1960) studoval evangelickou teologii v Praze, Amsterdamu a Oxfordu. V letech 1985–1990 byl farářem ČCE. Od roku 1988 zároveň učil na KEBF a poté přešel na katedru Starého zákona ETF UK plnočasově. Nyní je děkanem této fakulty. Je mj. autorem knih *Zvláštní lid Boží: Křesťané a židé* (CDK 2000) a *Cvičebnice biblické hebrejštiny* (Scriptum 1992).

MGR. JAN RÜCKL (1975) studoval evangelickou teologii v Praze a Lausanne. V současné době je postgraduálním studentem ETF UK a asistentem na katedře Starého zákona v Lausanne. Zabývá se deuteronomistickým dějepisným dílem.

PETR SLÁMA, TH.D. (1967) studoval v Praze, Jeruzalémě, Oxfordu a Tübingen. V letech 1996–2000 byl duchovním ČCE a dnes je presbyterem této církve. Od roku 1995 působí jako asistent a od roku 2000 jako odborný asistent na katedře Starého zákona ETF UK. Vyučuje hebrejštinu biblickou i moderní, dobové pozadí Starého zákona, literární úvod do Starého zákona a rabínskou literaturu.

PROF. THDR. JOSEF SMOLÍK (1922) studoval evangelickou teologii v Praze a New Yorku. Byl duchovním ČCE v Rokycanech, Pardubicích a v Praze. Od roku 1950 přednášel praktickou teologii na KEBF a následně na ETF UK, jejímž se stal prvním děkanem. Je nositelem řady čestných doktorátů. Byl členem komise pro Víru a řád a Ústředního výboru SRC. Z jeho rozsáhlé bibliografie jmenujeme např. *Současné pokusy o interpretaci evangelia* (1966, 1993⁵), *Cesta života* (ÚCN 1968), *Radost ze Slova* (ÚCN 1983), *Bratr Jan Augusta* (ÚCN 1984), *Pastýřská péče* (Kalich 1991), *Josef L. Hromádka* (Evangelické nakladatelství 1991), *Kristus a jeho lid* (OLKOYMHENH 1997).