

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 studii 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 dvojíte. 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 nedožitým 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.