

obhajoval K. Barth, G. v. Rad i jiní a kterou tak vehementně popírá R. Albertz (Weltschöpfung und Menschenschöpfung, Stuttgart 1974), je tedy dána základními výrazy a patří neoddelitelně ke spolehlivým výsledkům novodobého starozákonního bádání.

Jedinečnou svrchovanost Hospodinovu nade vším lze sotva vyjádřit zřetelněji jinak než tím, že při stvoření nemluvil imperativně v obsahovém smyslu slova, tedy že nerozkazoval někomu druhému, kdo by tu stál vedle něho či proti němu a tedy nepřipouštěl možnost, že tu byl někdo před Hospodinem, že tedy nepoutal slovem, nezařikával, nýbrž mluvil tak říkajíc indikativně, to jest řekl s i : Buď světlo - a bylo světlo. Boží 'mr - říkání tu připomíná mnohem víc vnitřní uvažování a přání než vnější rozkaz. Bůh tu vyslovuje své myšlenky. Nejde ani o plození, ani o přemáhání nicoty bojem, ale nejde ani o čarování, zařikávání a rozkazování. Bůh si svět přeje a svět, stvoření boží, je zde. Není třeba žádného křečovitého podmaňování a moralizování bujícího chaosu, žádné zákonicke "Musíš!", nýbrž jde o volné rozvažování a svobodné přání svrchované boží lásky, která stojí na počátku bytí celého kosmu i každého z nás.

(Původně vyšlo německy v *Communio viatorum* 22 (1979), 173-179.)

HOMILETICKÝ POHYB V NOVÉM ZÁKONĚ

Josef Smolík

Historicko-kritické bádání v oboru biblických věd pokračuje v našem století nezadržitelně kupředu. Přináší sebou výsledky, které nemůže přehlédnout ani dogmatika ani praktická teologie. Pro principiální homiletické otázky přináší historicko-kritické bádání ohromnou šíři podnětů, s kterými se homiletika bude muset dříve nebo později vyrovnat. Pokusím se ukázat na některé podněty, které vystupují do zorného pole homiletikovy pozornosti při rozplétání složitého provazce novozákonní tradice. Východiskem mi budou dvě podobenství: podobenství o rozsévači (Mk 4,1-9, 14-20) a podobenství o svaatební hostině (Lk 14,15-24, Mt 22,1-14).

Podobenství o rozsévači zaznamenané ve starší verzi u Mk je v evangeliu podáno v určité souvislosti, která umožňuje zjistit záměr podobenství v konkrétní dějinné situaci. Na rozdíl od R. Bultmanna, který se domnívá, že původní smysl podobenství o rozsévači se stal během tradice nerozpoznatelný (Geschichte der syn. Tradition 216), má E. Linnemannová zato, že je možno tento smysl odhalit. Podobenství je podle ní součástí Ježíšova sporu s těmi, kteří pochybovali, že Jan Křtitel je Eliášem, který měl přijít znovu (Mt 11,14, Mk 9,13) a že království boží již začalo. Podobenství přiznává, že kázání Křtitelovo nemělo úspěch, avšak království boží už tu je

a jeho růst nelze zastavit. (E. Linnemannová, Gleichnisse Jesu, Einführung und Auslegung, Göttingen 1978, 7, 123n). Jak dokazuje také J. Jeremias, zní tento důraz v podobenství velice výrazně: "I když se může lidským očím zdát, že mnoho práce je zbytečné a bezúspěšné, i když může zdánlivě nastoupit neúspěch na neúspěch, Ježíš je pln radostnosti a důvěry. Boží hodina přijde a s ní požehnání žně větší než za jaké prosíme nebo jakému rozumíme. Navzdory všemu neúspěchu přijde zjevení božího království" (J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Berlin, 1956, 95).

Toto Ježíšovo podobenství se stává součástí paměti (tradice) a učení (Mk 4,2 učil) prvotní církve. Je vyprávěno ve sborech, které vznikly působením apoštolů po Ježíšově ukřižování a vzkříšení. V této změněné homiletické situaci ztrácí důraz, který celé podobenství nesl, svou průraznost. Už neodpovídá na otázky, které měli Ježíšovi posluchači u jezera, na otázky, zda v Ježíši Nazaretském přišel Mesiáš, zda se v něm vskutku přiblížilo království boží. Křesťanský sbor přijal Ježíše jako Mesiáše, v němž vstoupilo do světa boží království, v eucharistii má sbor na tomto království podíl. Proto přistupují posluchači k podobenství z jiné homiletické situace a s jinými otázkami. Dostává se jim výkladu, který, jak upozorňuje J. Jeremias, přesouvá původní důraz podobenství, tkvící v eschatologii, do oblasti psychologie a parenéze (94). Tento nový výklad podobenství je dílem tradice, dílem homiletického zpracování textu do nové situace. Jazykový rozbor to naprosto přesvědčivě prokazuje. Výklad podobenství vychází ze situace sboru, ve kterém jsou obrácení křesťané, kteří Krista přijali. Jim se káže slovo. Užítí výrazu $\theta\sigma\gamma\omega\varsigma$ pro křesťanské kázání je dokladem, že celý výklad podobenství je dílem tradice, neboť Ježíš Nazaretský nikdy tohoto výrazu v evangelích neužívá v tomto smyslu. V rámci tradičního homiletického zpracování se podobenství stává napomenutím konvertitů (Jeremias 61, B. T. D. Smith, The Parables of the Synoptic Gospels, Cambridge 1937, 59), kteří mají prověřit

svá srdce, zda berou vážně své obrácení, zda slovo v nich padá na úrodnou půdu. V obtížných verších 11-12 pak smíme slyšet zaznít trpkou a varovnou zkušenost z osudu Izraele, konkrétně Jeruzaléma, který slovo nepřijal, neobrátil se a nečinil pokání.

Podobný posun z polohy historického Ježíše do polohy sboru prvotní církve můžeme sledovat i u podobenství o svatební hostině, kde vydatnou pomocí je srovnání paralel u Lk a Mt. Původní podání u Lk 14,15-24 nese silně eschatologické rysy. Podle Lukáše odpovídá Ježíš tímto podobenstvím na zvolání zbožného žida, který blahoslaví toho, kdo se bude účastnit na hostině v království božím. (Linnemannová, 165n, má zato, že v. 14 patří redakčně k podobenství.) Podobenství pak má svou pointu v tom, že zdůrazní, že hostina není vzdálenou budoucností na konci věku, nýbrž že k ní dochází právě nyní v působení Ježíšově. Linnemannová se snaží na tomto pozadí ukázat s přihlédnutím k historicko-kulturním tradicím, že základní vina těch, kteří nepřišli na hostinu, nebyla v jejich odmítnutí, nýbrž v jejich liknavosti, s kterou si mysleli, že na hostinu je dost času. Přišli pozdě, kdy již všechna místa byla obsazena. I kdybychom tento výklad nepřijali, zůstává skutečností, že u Lk je podobenství orientováno výrazně eschatologicky. Je výzvou k rozhodnutí nyní.

Matouš 22,1-14 přináší podobenství v takové formě, ve které je pochopila tradice prvokřesťanského sboru. Nastává u něho výrazný posun. Zatímco u Lk a ovšem i u Mt jsou v původním dějinném kontextu adresáty vládcové vyvoleného lidu, obrací se vlastní podobenství v Matoušově padání do homiletické situace sboru. Adresátem se stává sbor. Mezi církví staré smlouvy a církví nové smlouvy existuje určitá homiletická paralelita. Změna adresáta v podobenství má ovšem homiletické důsledky. K nim patří na prvním místě připojení druhého podobenství o svatebním rouchu, jímž podobenství o svatební hostině vrcholí. J. Jeremias (70) přesvědčivě dokazuje, že dvo-

jitá podobenství mají vždy svůj vrchol v druhém podobenství. Podobenství o svatební hostině je tak postaveno do docela jiné perspektivy. Tou je otázka, zda křesťané, kteří jsou mezi pozvanými v církvi, vskutku žijí z pokání a z obrácení, zda mají roucho svatební. Soud, který postihl město Jeruzalém, může postihnout i ty, kdo jsou v církvi. Dostalo se tedy podobenství zvláštního přeznačení, které brání tomu, aby je prvotní církev mohla užít v duchu antisemitismu k sebespravedlivým a pokryteckým útokům proti vyvolenému lidu a potěšovala se pádem Jeruzaléma. Spíše je právě tato církev vyzývána, aby sama sebe střežila, aby neupadala do samospravedlností, ve které by propadla soudu.

Mám zato, že tyto dva příklady podávají dostatečné množství látky k zamyšlení nad podstatou homiletického a katechetického pohybu v prvotní církvi. Skutečnost, že biblické perikopy mají homileticko-katechetickou povahu, že jejich "Sitz im Leben" je v bohoslužbě prvotní církve, je historicko-kritickým bádáním prokazována stále pronikavěji. Toto bádání však sebou přináší celou řadu otázek, jež se promítají jak do homiletické praxe, tak do promýšlení principiálních homiletických přístupů.

Vyjďeme od otázky, kterou si položí čtenář a posluchač dnes, když přijme historicko-kritické rozpoznání, že u obou podobenství došlo k homiletickému pohybu, že se jejich základní kerygma v nové homiletické situaci posunulo. Skutečnost tohoto posunu dnešní posluchač přijme, avšak zarazí jej, že redaktor evangelia nečiní rozdíl mezi tím, co řekl historický Ježíš, a tím, co je ovocem tradice, co bylo ztvárněno v kázání prvotní církve. Obě vkládá redaktor, a zřejmě již i tradice, do úst Ježíšových, který je v evangeliích před vzkříšením líčen jako člověk Ježíš z Nazareta. V této situaci se dnešní čtenář a posluchač dostává do vnitřních rozporů. I J. Jeremias se dlouho bránil tomu chápat výklad podobenství o rozsévání jako produkt prvotního sboru. Redaktorům evangelií, kteří

přece museli vědět, jak se věci mají, to však nevadilo. Necítili rozpaky nad tím, když změnili historickou kulisu situace, ve které Ježíš pronesl ten neb onen výrok, ani nad tím, že mu vložili do úst slova, která historicko-kritické bádání pokládá za tradici prvotní církve.

Řešení tohoto problému není možné na půdě historicko-kritického přístupu, tím méně moralismu původnosti a pramenů. Příčinu rozpaků moderního čtenáře vidím v tom, že jeho základní přístup k evangelijní látce se podstatně liší od přístupu redaktora evangelia. Moderní čtenář přistupuje k evangeliím z pozice dějinného myšlení, z pozice historického Ježíše. Teologické úsilí J. Jeremiase vidí dokonce v poznání historického Ježíše základní a zásadní úkol teologické práce, neboť jen tam, kde narazíme na historického Ježíše, zazáří plně Slovo. Historického Ježíše pak už od dob Straussových rozlišujeme od kerymatického Krista. Pro moderního čtenáře Písma a posluchače kázání je historický Ježíš skutečný, zatímco kerymatický Kristus je mu přinejmenším méně skutečný. Pro evangelistu je tomu obráceně. Pravá skutečnost se mu otvírá ve Vzkříšeném Pánu, v eucharistii, v kerymatu; všechno, co píší evangelisté o historickém Ježíši, píší z pozice své víry v Krista, nikoli z pozice historického Ježíše. Kdyby nevěřili v Ježíše jako Krista, kdyby v něm nenalezli spásu, nezajímali by se o jeho historii. Ježíšův příběh by se nám nezachoval. Impuls, který dal vznik křesťanské církvi, není jen historický zápas Ježíšův, nýbrž zásah boží, který se ve vzkříšení k tomuto zápasu přiznal a který se promítá mocí Ducha do kerymatu apoštolské církve. Boží zásah ve vzkříšení se zpřítomňuje spolu s mocí Kristova díla z Ducha v kerymatu, které cílí k parúzii, k zjevení boží pravdy v plnosti. Tím je vymezen prostor i cíl kerymatického dění, homiletického pohybu, který probíhá už v Novém zákoně od starších vrstev k vrstvám pozdějším. Snažil jsem se rozplést tento pohyb od Ježíšových podobenství, jak byla pronesena historickým Ježíšem, k jejich ztvárnění v prvotních sborech.

Soustředíme se nyní na tento homiletický pohyb. V očích historické kritiky probíhá tento pohyb tak, že si učedníci zapamatovali Ježíšova slova a kázali je křesťanským sborům, které vznikly po Ježíšově ukřižování a vzkříšení. Při tom docházelo k homiletickému zpracovávání Ježíšových slov i Ježíšových příběhů. Tato zpracovávání se dala v bohoslužbách sboru v reakci na homiletickou situaci sboru i na situaci dějinnou (např. pád Jeruzaléma). Tento homileticko-katechetický proces probíhal ústně; s přechodem do hellénistické oblasti na sebe postupně bral formu literární a byl postupně zredigován evangelisty.

Je však možný ještě jiný pohled na tento homiletický pohyb, který by byl více práv teologické povaze tohoto dění, který by bral vážně skutečnost, že jeho těžištěm bylo bohoslužebné shromáždění prvotního sboru, konkrétně přítomnost Vzkříšeného v eucharistii a v Slově. Pro pochopení tohoto dění je podstatnou otázkou, kdo byl jeho nositelem: kdo měl vposledu odvahu i právo posunout to neb ono slovo Ježíšovo, ten neb onen jeho čin z dějinného kontextu, v němž k němu došlo, kdo mohl připsat Ježíšovi slova, která vytvořila živá tradice sboru. Nositelem a ručitelem tohoto kerygmatického dění je sám Vzkříšený Pán v Duchu svatém. Jen on má vposledu onu svobodu a svrchovanost, která dávala biblickým látkám novou podobu. Podoba evangelijní látky je nepochybně dílem lidí. Avšak za úsilím evangelistů, katechetů, redaktorů evangelií je Vzkříšený. Proto novozákonní svědci nerozlišují mezi historickým Ježíšem a vzkříšeným Kristem, jak by to chtěla historická kritika. Moderním teologům činí často značné potíže ustanovení křtu. Křest v podání Mt neustanovil historický Ježíš, nýbrž Vzkříšený Pán. Je proto ustanovení křtu méně reálné než ustanovení svaté Večeře? Pro apoštolskou církev zřejmě tato otázka neexistovala.

G. Bornkamm ukazuje na textu z Mt 25,1-13, že "Ježíšovo slovo sboru se nikdy nedá omezit na okruh ipsissima verba hi-

storického Ježíše, nýbrž obsahuje zároveň slovo Vyvýšeného, které je do každé nové situace řečeno nově" (G. Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie, v In memoriam Ernst Lohmeyer 1951, 126). Z toho plyne, že "slovo historického Ježíše máme jen ve slově jeho svědků a do té míry ne jako slovo historické... 'Ipsissima vox' se s námi setkává jen jako 'viva vox'." (G. Eichholz, Gleichnisse der Evangelien, Neukirchen 1971, 49.) "V procesu tradice se zrcadlí, že Pán, který tradici do-
svědčuje, mluvil nejen v minulosti, nýbrž mluví přítomně, poněvadž je přítomným Pánem." (Eichholz 83.) "Tradice nepředává jednou pronesené slovo Ježíšovo, ale je jeho slovem dnes." (G. Bornkamm, Jesus von Nazareth 1956, 15.) Stejný homiletický pohyb sleduje G. Eichholz i u Pavla. Pavlova teologie se utváří v rámci jeho zvěstování jako odpověď na otázky kladené posluchači, jako rozhovor. (G. Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriss, Neukirchen 1977², 11.) V této souvislosti je na místě připomenout Součkův důraz na pojetí Nového zákona jako rozhovoru svědků. Rozhovor, který se odehrává uvnitř Nového zákona, je vlastně homiletické, zvěstovatelské dění. Kazatel do tohoto dění vstupuje. Je ovšem potřebí, aby do něho vstoupil zevnitř, to znamená z víry v Krista, jak jej vyznává v církvi a s církví. Ve víře v Krista totiž může být tento rozhovor integrován a jeho svědectví předáváno dál.

V této souvislosti se však ozývá celá řada otázek, které se týkají závaznosti a autority biblického textu. K. Koch položil otázku, který stupeň tradičního procesu je závazný, kanonický. "Co je u Ježíšova podobenství kanonické? To, co mnil Ježíš sám, nebo pojetí prvotního sboru nebo Matoušův výklad?" (K. Koch, Was ist Formgeschichte? 1964, 111.) Koch zmiňuje názor, že poslední podoba tradice by měla být pokládána za závaznou, neboť "pohyb tradice je určen zkušenostmi sboru za vedení povelikonočního Kyria" (Koch 111). Sám však má zato, že v této věci nelze vytýčit žádné závazné pravidlo.

Biblické texty jsou ve svém závěrečném zpracování mnoho-

vrstevně. To ještě zvyšuje skutečnost tří evangelií. Evangelium podle Jana dokonce s touto mnohvrstevností záměrně počítá a nabízí ji ke kerygmatickému využití. Matouš ponechává u podobenství, které jsme vykládali, obě vrstvy, vrstvu historického Ježíše i vrstvu sboru a nepokouší se uvést je na jednu rovinu. Obě mají svůj zvěstný dosah, první dosah eschatologický, druhá parenetický. Která z těchto vrstev se stane určující pro kazatele, o tom rozhodne Duch, který úzce souvisí s obecností sboru, s odpovědností kazatele za posluchače.

Při tom můžeme uvnitř tradičního procesu v Novém zákoně sledovat paradoxní jev, který se vymyká běžným předpokladům. Jestliže se tradiční proces odvíjel tak, že Ježíšova slova zpracovával do konkrétní situace sboru, dalo by se čekat, že původní impuls bude slábnout a že další proces bude čerpat z přítomné zkušenosti sboru postupně značně posunutá z roviny historického Ježíše. Dalo se čekat, že tento proces se nebude obracet zpět do Ježíšova života, nýbrž najde své těžiště sám v sobě anebo v budoucnostní eschatologické perspektivě. V Novém zákoně však sledujeme opačný proces. Přítomné slovo a přítomná zkušenost sboru se promítá zpět do historického příběhu Ježíšova, jak je patrné zejména u evangelisty Jana. Nejstarší písemně zachycené části NZ, epištoly Pavlovy, zvěstují smysl Ježíšova kříže a vzkříšení. Avšak církev byla Duchem vedena, aby zachovala nejen toto Pavlovo evangelium, nýbrž celou událost Ježíše Nazaretského, aby se víra v Krista nerozplynula v mystických a gnostických prožitcích (E. Käsemann). Pohyb směrem k Ježíši, a tím i do Písem, je možno sledovat i ve vykládaných podobenstvích. Jestliže tradice připisuje jejich případné rozvedení nebo výklad Ježíši Nazaretskému, je za tím teologické rozpoznání, které přesahuje pojem historické evidence, že v církvi vposledu vše má svůj původ v Ježíšovi, který není doketistickým fantomem (Lk 24,37), nýbrž i po vzkříšení sedí na boží pravici jako člověk Ježíš, který se za nás přimlouvá. V díle Ježíše Nazaretského byly zjeveny všechny po-

klady moudrosti (Kol. 2,3). Plnost v Kristu zjevená je důvodem, že se Duch svatý stále vrací k Ježíši Nazaretskému. Pohyb směrem k Ježíši Kristu, k jeho pozemskému příběhu, k svědectví očitých svědků, k nejstarším vstvám tradice, k tradici apoštolské, do Písmo, je pohybem víry, která věří, že v Kristu se zjevila plnost moudrosti. Tak má tento pohyb, který je základem homiletické práce, motivaci sám v sobě. Právě tento pohyb tvoří obsah exegetického a homiletického erosu, ne-li vášně.

Zpětný homiletický pohyb do Písmo se však liší od renezančního "ad fontes". Nejde o objevení historie, nýbrž o objev božího zjevení v životě a díle Ježíše Nazaretského. Toto zjevení má normativní povahu. Církev tomuto faktu dala výraz přijetím novozákonního kánonu, do něhož se víra stále vrací. Otázka kánonu a jeho uzavřenosti souvisí bytostně s vírou v jedinečnost božího zjevení v Ježíši Nazaretském.

Tak, jak v Novém zákoně výrazněji poznáváme boží zjevení v Kristu, otevírá se nám také kerygmatický obsah historického Ježíše, jeho činů a slov. Objevujeme nové motivy, které zůstávaly v kazatelské praxi církve po staletí zasuty. Patří k nim evangelizačně misijní, ekumenický a eschatologický horizont Ježíšovy zvěsti, motiv jeho solidarity s trpícími a jeho soudu nad církví zinstitučnělou a farizejskou. Tyto motivy, které dodávají aktuálnosti zvěsti evangelia ve 20. století, zaznívají z nejstarších vrstev apoštolského zvěstování. Písmo je podivuhodně živou knihou. Kritický přístup k němu, který se snaží rozplést proces tradice, uvolňuje cestu dynamice a univerzalitě Slova do dnešní situace.