

TEOLOGICKÁ REFLEXE

1/2011

2011

Filip Čapek *Judské království
doby železné IIA*

Martin Horák *Výklad žalmů
u Dietricha Bonhoeffera*

Tabita Landová *Křestní liturgie
Jednoty bratrské
za Lukáše Pražského*

Michaela Kušnieriková *Myslenie ako prevencia
zlého jednania a jeho
dopad na ľudské spolubytie
u Hannah Arendt*

Teologická REFLEXE

1

ROČNÍK XVII

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Univerzita Karlova v Praze – Evangelická teologická fakulta

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

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

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

doc. ThDr. Martin Wernisch

Odpovědný redaktor: Filip Čapek, Th.D.

Zástupce: Prof. ThDr. Pavel Filipi

Návrh obálky, graf. úprava: Daniel Trojan

Sazba: Petr Kadlec

Tisk: ARCH, Brno

Doporučená cena jednoho čísla: 79 Kč

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

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

Vychází dvakrát ročně po 112 stranách

Adresa redakce:

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

Telefon: 221 988 625 – redakce

221 988 601 – administrace

Fax: 221 988 215

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz – redakce

tr-adm@etf.cuni.cz – administrace

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

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

E-mail: atla@atla.com

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

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

Upozornění pro předplatitele

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

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

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

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

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

OBSAH

ČLÁNKY AUFSÄTZE • ARTICLES

Filip Čapek 5

JUDSKÉ KRÁLOVSTVÍ DOBY ŽELEZNÉ IIA ZNOVU NA SCÉNĚ?

THE KINGDOM OF JUDAH OF THE IRON AGE IIA: A NEW COMBACK?

Martin Horák 33

VÝKLAD ŽALMŮ U DIETRICHA BONHOEFFERA

DIETRICH BONHOEFFERS PSALMEAUSLEGUNG

Tabita Landová 49

KŘEST JAKO SMLOUVA

Křestní liturgie Jednoty bratrské za Lukáše Pražského

DIE TAUFGE ALS VERTRAG

Die Taufliturgie der Brüderunität in der Zeit von Lukas von Prag

Michaela Kušnieriková 66

MYSLENIE AKO PREVENCIA ZLÉHO JEDNANIA

A JEHO DOPAD NA ĽUDSKÉ SPOLUBYTIE

U HANNAH ARENDT

THINKING AS A PREVENTION OF EVIL-DOING AND ITS IMPACT

ON HUMAN TOGETHERNESS IN HANNAH ARENDT

RŮZNÉ

Jubileum biblisty Zdeňka Sázavy (*1931) (Petr Pokorný)	86
---	----

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

Příspěvky k teologii bohoslužby (Pavel Filipi)	87
O židovské apokalyptice (Elena Fajnorová)	90
Dějiny Izraele žijícího v Zemi Izrael (Jiří Hoblík)	93
Práce přijaté a obhájené v roce 2010	97

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Mgr. Filip Čapek, Th.D., UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55 Praha 1

Ing. Mgr. Martin Horák, Jungmannova 268, 514 01 Jilemnice

Mgr. Michaela Kušnieriková, S.T.M., S. Bibzu 7, 03601 Martin,
Slovenská republika

Mgr. Tabita Landová, Th.D., Na Rovnosti 16, 130 00 Praha 3

JUDSKÉ KRÁLOVSTVÍ DOBY ŽELEZNÉ IIA ZNOVU NA SCÉNĚ?¹

Filip Čapek

THE KINGDOM OF JUDAH OF THE IRON AGE IIA: A NEW COM-BACK? Recently started archeological project in Khirbet Qeiyafa in the region of Shephelah has brought a new and substantially stimulating impetus for common interpretative patterns used for Judah of the Iron Age IIA. So far uncovered parts of fortification from the beginning of the 10th century BCE that have been identified with biblical Sha'arayim provide scholarly debate with surprising, although preliminary outcomes, since the project is still in process. According to site authorities, the socioeconomical capacities of Judah, including centralized political structure referring to existence of state, are to be dated not to mid 9th century BCE, as proposed by many in accordance with so called 'low chronology,' but to the early 10th century BCE if not earlier. The very place of Khirbet Qeiyafa thus serves at present as undisputed point of departure for further exploration of the early phases of Iron Age in Judah.

Úvod

Devadesátá léta minulého století a počátek nového milénia s sebou přinesly erozi tradičního pohledu na rané dějiny Izraele. Podstatným prvkem se stalo to, že do zpochybnění biblického obrazu dějin Izraele vstoupila archeologie, která oproti dřívějšímu, spíše afirmativnímu pohledu na biblické dějiny a jimi předkládanou chronologii, přinesla řadu postulátů, které tyto dějiny staví do kritického světla. Dřívější pochybnosti o tomto obraze, vycházející téměř výlučně z biblické kritiky, zvláště v podání německé starozákonní scény, byly postupně přijímány od druhé poloviny 80. let 20. století mezi izraelskými archeology druhé a následně i třetí generace spojené se jmény, jakými jsou Zeev Herzog, David Ussishkin, Benjamin Sass, Alexander Fantalkin a zvláště pak Israel Finkelstein. Tento trend získal nicméně díky nej-

¹ Tato studie je výsledkem výzkumného záměru Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy MSM0021620802 *Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy*. Její sepsání by nebylo možné bez konzultací tématu s prof. Yosefem Garfinkelem z Institutu archeologie na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě.

novějšímu výzkumu novou dynamiku, která by se dala přirovnat pohybu kyvadla do opačné polohy. Z důvodu pokud možná co nejméně zaujatého pohledu tento pohyb *nebude* charakterizován pomocí jakýchkoli dalších přívlastků. Jakkoli je v této studii představená výšeč bádání zatím ve stadiu formulování základních tezí a k finálnímu stanovení významu dané lokality, popřípadě celé s ní související oblasti je ještě daleko, bližší pojednání má již nyní své opodstatnění.²

Místo, které s uvedenou proměnou souvisí, je od roku 2007 lokalita Chirbet Qeiyafa v Šefele, asi 30 km jihozápadně od Jeruzaléma. Právě v této lokalitě, jež byla doposud ušetřena intenzivně realizované moderní zástavbě, která znamená de facto konec možnosti dalších prací, probíhá archeologický výzkum, který zde bude podrobněji představen. Podle vedoucích vykopávek lze již nyní díky odkryté materiální kultuře hovořit o přelomu v porozumění počátkům dějin raného Judska a o navrácení se k základní biblické chronologii, která byla v posledních dekadách často zpochybňována. Přestože je kampaň teprve ve své první polovině, dosavadní výsledky vyvolaly velkou odezvu nejen v rámci odborných kruhů, ale i mezi laickou veřejností. Skutečnou lavinu reakcí a kontroverzí spustil nález ostraka v druhém roce vykopávek, jež se stalo katalyzátorem a podle všeho i potřebným benefaktorem³ dalšího nebývale velkého zájmu.⁴ Cílem této studie je nejprve představit dění v Chirbet Qeiyafa tak, jak o něm referují autoři vlastního výzkumu, dále pak nastínit základní body z odborné dis-

² Prvním důvodem je početnější české zastoupení na archeologických vykopávkách v Chirbet Qeiyafa v červnu 2011 v rámci projektu Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy nazvaného *Judsko doby železné IIA podle textů Starého zákona a podle nejnovějšího archeologického výzkumu* (více k tomu viz <http://www.cuni.cz/IFORUM-10771.html>), druhým pak skutečnost, že analýza dané lokality je dílčí součástí projektu *Judah and Israel – Together we Stand, Divided we Fall? Archaeological, Historical, and Theological Encounter with So-called United Monarchy of 10th–8th century BCE* autora této studie.

³ Institucemi, jež se na průběhu prací podílejí zvláště finančně, se postupně staly např. National Geographic, který věnoval v minulém roce tomuto místu obsáhlý článek ve svém 12. čísle, Southern Adventist University, Oakland University nebo Virginia Commonwealth University.

⁴ Vlna zájmu se zvedla zejména po 30. říjnu 2008, kdy Ethan Bronner informoval o vykopávkách a ostraku v článku *Find of Ancient City Could Alter Notions of Biblical David* v The New York Times. Během dvou následujících dní stoupl počet zmínek o Chirbet Qeiyafa na internetu z 80 na 20 000 výskytů. Ostrakon má i své stránky (<http://qeiyafa.huji.ac.il/ostacon.asp>), jež jsou průběžně aktualizovány. V českém prostředí se ostraku věnovaly Lidové noviny 8/11/2008 v příloze Věda s. 25 (rozhovor s Dr. Janem Duškem z Centra biblických studií ETF UK). K dalšímu viz např. Čapek, F., „Davidův návrat – archeologie versus očekávání“, *Maskil* 4 (2009), s. 7.

kuze nad lokalitou, včetně sporných interpretačních míst, a nakonec stručně a obecněji formulovat význam probíhajícího výzkumu v širším kontextu.

Základní fakta a předběžná interpretace

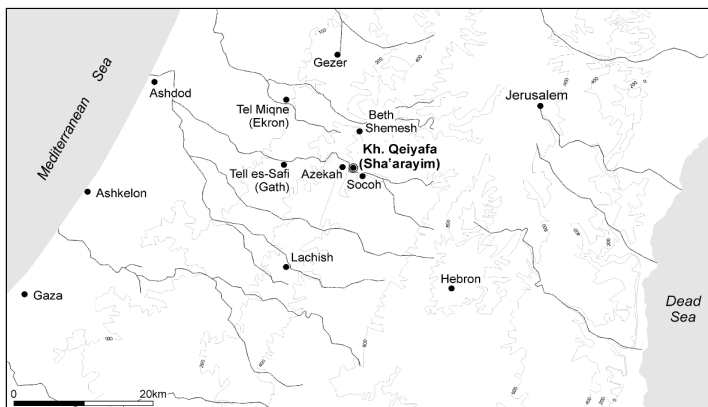
a. základní informace

Lokalita Chirbet Qeiyafa⁵ (328 m n. m., OIG 14603/12267, NIG 19603/62267) v Šefele⁶ je umístěna na pahorku v pravobřežní části údolí Éla.⁷ Toto strategicky významné místo jednak kontroluje důležitý přístup do Judských hor z Pobřežní planiny, jednak poskytuje výhled na severní část Šefely. Celkový rozsah daného místa, které je ohraničeno sedmi sty metry dlouhých masivních hradeb, je 2,3 ha. V lokalitě probíhá od roku 2007 výzkum Institutu archeologie Hebrejské univerzity vedený Yosefem Garfinkelem a Saar Ganorem z Izraelského památkového úřadu. Předpokládá se, že výzkum bude pokračovat do roku 2015, popřípadě 2016 a že bude odkryto celkem 20 % z celkové plochy. Po skončení prací by se z místa měl stát archeologický park přístupný pro veřejnost.

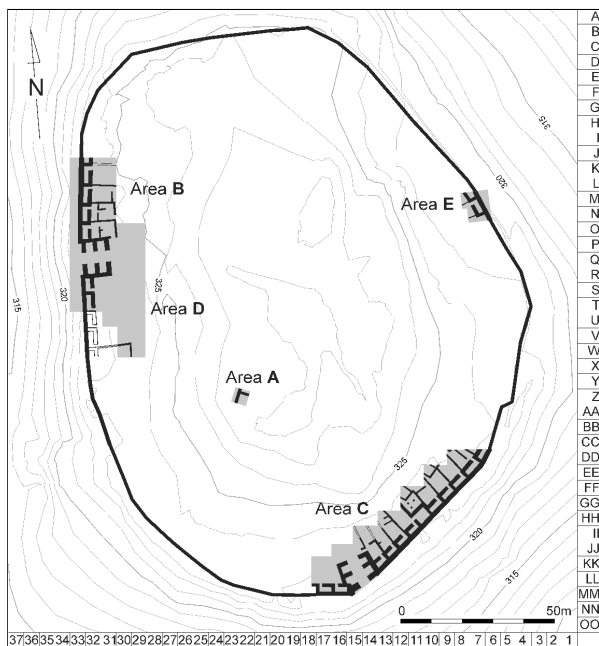
⁵ Název, který bude používán, vychází z oficiálního seznamu archeologických míst státu Izrael (jiná označení jsou např. Chirbet Kaiafa, Chirbet Kiafa nebo Chirbet Qiyafa). Arabský název lokality znamená nejspíše ‚místo se širokým rozhledem‘.

⁶ Šefelu, kterou řada biblických překladů uvádí jako Přímořskou nížinu či nížinu (Dt 1,7; Joz 9,1 a 10,40), lze vymezit na jihu Negevskou pouští (popřípadě úžeji údolím Beer-ševy), na východě Judskými horami, na severu Šáronskou planinou a na západě Pobřežní planinou. Šefela (hebr. הַשְּׁפֵלָה) je spíše mírnou pahorkatinou (srov. německé *Hügelland*) a přechodem mezi Judskými horami a Pobřežní planinou. Překlad nížina vychází z hebr. slovesa שָׁפַל ‚snížít‘, ‚být nízký‘ a podle všeho vyjadřuje ‚jeruzalémskou‘ perspektivu, tedy pohled na danou lokalitu z o poznání výše položených Judských hor.

⁷ K názvu tohoto údolí viz dále.



Mapa oblasti s hlavními městy Pelištejců a judského království⁸



Topografický plán s jednotlivými sekcemi (aktualizováno 2011)

⁸ Veškerá v této studii uvedená obrazová dokumentace vychází s laskavým svolením *Khirbet Qeiyafa Excavation*.

V Chirbet Qeiyafa proběhly zatím čtyři kampaně. V letech 2007–2008, z nichž vyšla již souhrnná zpráva,⁹ byly odkryty sekce A a B (ve středu a v severozápadní části lokality v části hradeb s první vstupní branou) a během dvoudenního průzkumu na konci roku 2008 sekce C v jižní části, kde byla objevena druhá brána. Rok 2009 s sebou přinesl jednak významné rozšíření sekce C a pak otevření sekce D, jež je de facto rozšířením nyní již celkově téměř 50 metrů dlouhé sekce B jižním směrem. Předělem těchto dvou sekcí je čtyřkomorová brána, která má svůj protějšek v části C. Pod částí A, kde stála malá byzantská pevnost, byla odkryta vrstva z doby železné IIA.¹⁰ Pro interpretaci lokality je důležité zjištění, že všechny čtyři sekce jsou identifikovány shodně právě jako stratum z doby železné IIA, kterému nepředchází dřívější osídlení. Při zatím poslední kampani z roku 2010 byla otevřena sekce E ve východní části opevnění, jež byla v základové části identifikována rovněž jako součást vrstvy doby železné IIA. V části C byla odkryta celá řada budov, z nichž jsou zajímavé zvláště budova č. 5 s pilíři (předběžně určena jako stáje) a budova č. 7, jež byla předběžně identifikována jako svatyně. V sezóně 2011 má být odkryta především větší část sekce C nalevo od brány a dále pak v téže sekci budou dokončeny práce na odkrytí a identifikaci jednotlivých budov. Sekce D bude prozkoumávána jižním směrem v části hradby a přilehlých budov. Cílem takto zaměřeného bádání je ověřit, zda sekce B, D a C sledují stejný urbanistický plán.¹¹

b. identifikace místa

Objev druhé brány v dozvuku druhé sezóny v roce 2008 měl za následek změnu identifikace lokality z nedaleké Azeky¹² (*Tel Zakarija*) na Šaarajim (heb. שַׁעְרַיִם tj. ‚brány‘ v duálu). Tato lokalizace má své východisko v biblickém textu z 1S 17,52 a dále v seznamu míst dědičného podílu kmene Juda v Joz 15,36 a pak také v 1Pa 4,31–32 při výčtu míst obývaných syny

⁹ Garfinkel, Y. – Ganor, S. (eds.), *Khirbet Qeiyafa Vol. 1. Excavation Report 2007–2008*, Israel Exploration Society/Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem: Printiv, 2009 (dále jako *Excavation Report*).

¹⁰ K charakteristice této doby viz dále.

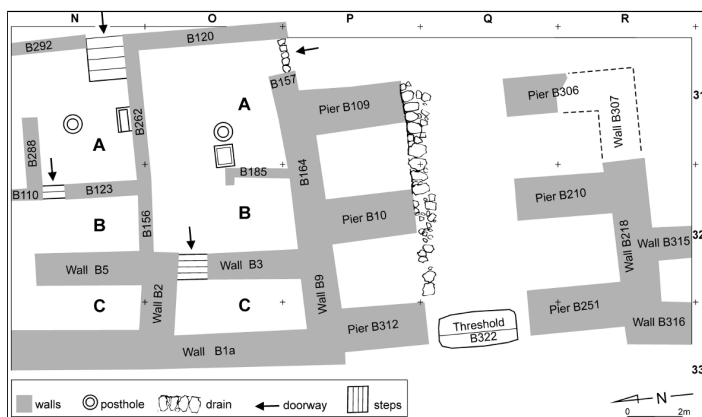
¹¹ Jde např. o to, zda v sekcích B a C k bráně přiléhá na levé straně volné prostranství (*piazza*).

¹² Tato identifikace proběhla nejprve v rámci setkání The Americal School of Oriental Research v přednášce nazvané *Khirbet Kiafa: Biblical Azekah?* (15. listopadu 2007) a pak také v přednáškové řadě Yad Ben-Zvi Institute pod názvem *Ancient Battlefields in the Land of Israel and Neighboring Regions – Historical and Archaeological Aspects: The Iron Age and Persian and Hellenistic Periods* (24. ledna 2008).

Šímeiho. Druhý z textů je součástí seznamu měst kmene Juda, kde Šaarajim následuje po zmínce míst Sóka (*Chirbet Šuwajka*) a Azeky, čímž jsou podle Garfinkela a Ganora položeny základní geografické souřadnice sledovaného místa. Bližší určení lokality je dáno také specifickými prvky rozsáhlého biblického narativu 1S 17 líčícího zápas mezi Izraelem/Judou a Pelištejci. Jakkoli je jeho detailnější pojednání nad rámec této studie, za povšimnutí stojí místopisné zarámování tohoto textu. Pelištejci rozbíjejí své vojenské ležení mezi Sókem, Azekou a Efes-damím (v. 1), tj. již – podle autorů biblického textu – na judském území, v údolí Éla, a sice na levobřežní straně. Izrael se shromažďuje k bitvě v tomtěž údolí, ovšem na jeho pravobřežní straně (v. 2). Znepřátelené strany odděluje údolí Éla.¹³ Další místopisné údaje v textu zaznívají až na samém závěru kapitoly ve v. 52. Izrael poráží Pelištejce a pronásleduje je až tam „kudy se vstupuje do údolí“ (52c) a dále pak „až k branám Ekrónu“ (tamt.). Sumarizující závěr tohoto verše konstatuje, že „ranění Pelištejci padali cestou od Šaarajimu až ke Gat a Ekrónu“ (52d). Šaarajim nemůže být tedy nijak daleko od výše uvedených judských geografik, ta jsou spíše východiskem a dvě pelištejská města, tj. Gat a Ekrón vzdálenějším koncem celé válečné epizody. Pokud lze tedy Šaarajim blíže určit, pak se jedná, již podle názvu, o místo na judském území a nejspíše západně od původního ležení Saulových vojsk. Jako jedno z možných míst se nabízí právě Chirbet Qeiyafa. Biblické texty tuto identifikaci podle Garfinkela a Ganora potvrzují.

Hlavní argument pro ztotožnění Chirbet Qeiyafy se Šaarajim je ovšem materiální povahy a vychází ze skutečnosti, že ve zkoumané lokalitě byly objeveny dvě brány. Konkrétně se jedná o čtyřkomorové brány v jižní a severozápadní části hradeb. Opevnění s dvěma branami není doloženo nikde jinde v Judsku ani Izraeli. I daleko rozsáhlejší starověká města, jakými jsou například Megido nebo Lakíš, mají pouze jednu bránu. Tím je podle autorů archeologického výzkumu volba jasná: Chirbet Qeiyafa je starověké judské město Šaarajim.

¹³ ČEP zde snad jako jediný překládá uváděnou lokalitu jako ‚dolinu Posvátného stromu‘. Jako údolí Éla překládá KJV, RSV, NAS, BKR a B21, jako údolí terebintů překládá VUL, TOB a ELB. Výraz תלם označuje dlouhověký strom řečík terpentýnový (nebo terebintový), popř. řečík palestinský z rodu *Pistacia*, často přeznačený v překladech na dub (tak LUT, LUO). Arabské označení zní *Vádi es-Sunt*, tedy údolí akácií.



Secke B: Schématický plán komorových hradeb, čtyřkomorové brány a přilehlých obydlí z doby železné IIA

c. povaha opevnění a osídlení

S průběhem postupujícího odkrývání lokality se ukázalo, že jde o masivně opevněné¹⁴ starověké město menšího rozsahu¹⁵ s rozvinutou strukturou hradeb, které tvoří zadní traktů na sebe navazujících obydlí. Hradby jsou, stejně jako obě brány, komorové. Z povahy opevnění se na základě převažující klasifikace nejprve usuzovalo, že jde o fortifikační typ doložený v Judsku spíše z pozdějších období, konkrétně z poloviny 9. století BCE, a že Šaarajim pochází ze stejného časového údobí. V předchozím období, tj. rané době železné IIA, k němuž jsou přiřazovány Arad XII, Beer-ševa VII nebo Lakíš V, nejsou takto opevněná sídla doložena. Města byla uzavřena vnější periferií tvořenou zadními traktů budov, ne však hradbami. S typem opevnění nalezeného v Chirbet Qeiyafa souvisejí až Arad XI, Beer-ševa VI a Lakíš IV, tedy již opevněná města. Sledovaná lokalita je tak zatím nejstarším doloženým opevněným městem svého druhu v Judsku.

Také povaha osídlení je typická pro judská města 9. a 8. století BCE. Jednotlivé budovy oddělují zdi tvořené zpravidla jednou řadou na sebe usazených kamenů a jejich zadní traktů tvoří masivní komora, která je již součástí hradby. Stejně architektonické prvky jsou užity v Beer-ševě, Tell-en Nasbe (biblické Mispě), Bet-šemeši nebo v Tel Bet-mirsím. Tato města jsou spojo-

¹⁴ Některé z kamenů váží až 5 tun a jejich celková hmotnost je odhadována na 200 000 tun.

¹⁵ Chirbet Qeiyafa je autory označováno jako ‚plné město‘ (z hebr. עיר המלואה).

vána s výše uvedenými stoletími, a proto vše nasvědčovalo tomu, že Chirbet Qeiyafa je dalším z měst doby železné IIB (9. století BCE). Jak bude doloženo, analýza místa vedla autory archeologického výzkumu nicméně k odlišným závěrům.

d. stratigrafie

V Chirbet Qeiyafa bylo zatím ve všech sekcích odkryté stratum doby železné IIA. Kromě malých zlomků keramiky ze střední doby bronzové II mu nepředchází doklad o dřívějším osídlení. Po tomto stratu následují raně helenistická doba, římská a byzantská doba a doba otomanská. Autoři výzkumu nicméně upozorňují, že těchto pět období nelze interpretovat tak, že by lokalita byla víceméně kontinuálně osídlena. Výchozí je masivní stratum doby železné IIA a stratum z doby helenistické charakterizované specifickou skladbou zdí (vzor ‚*herring bone*‘) a mincemi z druhé poloviny 4. století BCE,¹⁶ jež je překryté 20–40 cm svrchní zeminy. Autoři místo podle rozsahu té které vrstvy charakterizují jako „osídlení jednoho časového údobí, a to doby železné IIA“,¹⁷ označené v celkové klasifikaci jako stratum IV.¹⁸

e. datování (keramika a radiometrie)

Ústřední témata, na něž autoři archeologické kampaně v Chirbet Qeiyafa průběžně poukazují, se týkají zařazení starověkého Šaarajim na časovou osu a určení etnika, jež místo obývalo. Povaha osídlení i opevnění odkazuje podle typologie užitě z jiných lokalit na již zmíněné 9. století BCE. Garfinkel a Ganor docházejí na základě relativní i absolutní chronologie k odlišnému závěru.

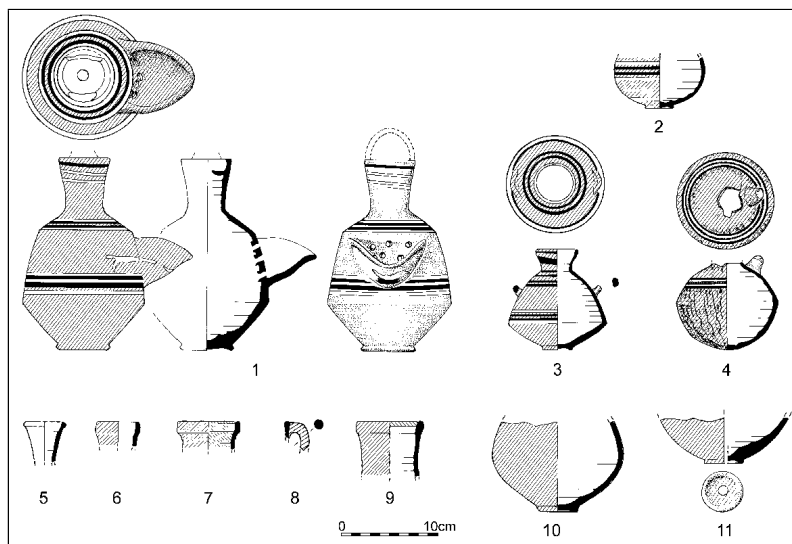
Relativní chronologie Chirbet Qeiyafa je určována pomocí analýzy keramiky (analyzoval Hoo-Goo Kang spolu s Garfinkelem). *Horní limitace* vychází z absence pelištejské ‚degradované‘ (*debased*) keramiky¹⁹ známé

¹⁶ K mincím nalezeným v Chirbet Qeiyafa viz Farhi, Y., „The Coins“, in: *Excavation Report*, s. 231–240.

¹⁷ Garfinkel, Y. – Ganor, S., „Khirbet Qeiyafa in Survey and in Excavations: A Response to Y. Dagan“, *TA 37* (2010), s. 67–78, zde 72.

¹⁸ Jednotlivá strata jsou následující: **I.** doba otomanská, **II.** doba raně islámská, byzantská, pozdní a raná římská, pozdní helenistická (hasmoneovská), **III.** doba raně helenistická, **IV.** raná doba železná IIA, **V.** střední doba bronzová II.

¹⁹ K diskuzi viz Dever, W. G. – Gittin, S. (eds.), *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palaestina*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2003.



Keramika doby železné IIA: ašdódská keramika

z Tel Qasile X, Tel Mikne IV, Aškalónu XIV, ale také nepelištejské keramiky CRJ (*collared-rim jar*).²⁰ Tím je vyloučena možnost datovat místo do pozdní doby železné I., tj. dříve než do druhé poloviny 11. století BCE.²¹ V Chirbet Qeiyafa je naopak doložena pozdější pelištejská, tzv. raná ašdódská keramika (Ašdód I)²² z konce 11. století a z 10. století BCE spolu s keramikou místní provenience.²³ *Dolní limitace* se opírá o absenci pozdní pelištejské zdobené keramiky, tj. Ašdódu II, známé např. z Gatu (t. č. stratum 4

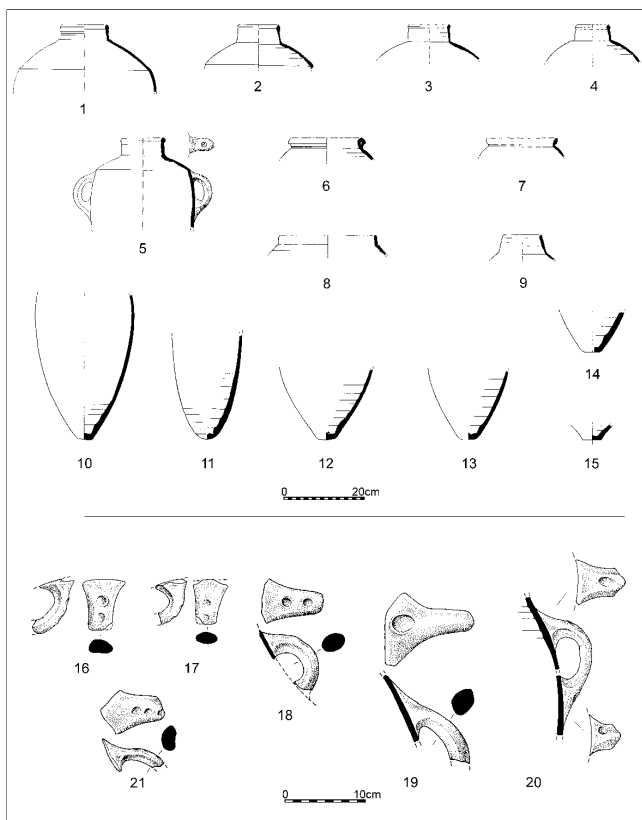
²⁰ K interpretaci vztahu CRJ a pelištejské keramiky viz Čapek, F., „Archeologie a Bible: Polarita, Komplementarita, Exkluzivita a Harmonie“, *Univerzum* 1 (2010), s. 22–25, zde 24.

²¹ Garfinkel s Kangem dělí pelištejskou keramikou na **monochromatickou**, též známou jako Mykénská IIIC1b (12. století BCE), **bichromatickou** (polovina 12. a počátek 11. století BCE), **degradovanou** (druhá polovina 11. století BCE), **střední zdobenou** (= **ašdódská I**; konec 11. a 10. století BCE) a **pozdní zdobenou** (= **ašdódská II**; konec 10. a 9. století BCE). K diskuzi viz také dále.

²² Kang, H.-O. – Garfinkel, Y., „Ashdod Ware I: Middle Philistine Decorated Ware“, in: *Excavation Report*, s. 151–160.

²³ K tomu viz dále.

datované kolem roku 830 BCE),²⁴ Ekrónu a dále pak keramiky z Lakíše V, Tel Bataš IVA (biblická Timnata; srov. Sd 14,1) a Aradu XI.



Keramiky doby železné IIA: místní keramika s otiskem palce

Absolutní chronologie, která zajišťuje přesnější stanovení časového rámce, vychází z radiometrického měření ohořelých olivových pecek v laboratořích *Oxford Radiocarbon Accelerator Unit* z roku 2008, kde byly ve dvou sadách měřeny čtyři vzorky. Zatímco první měření nepřineslo uspokojivé výsledky, protože byly vzorky odebrány přímo z komorových zdí, kde ne-

²⁴ Kang – Garfinkel, „Ashdod Ware I“, s. 158: „The dating of this stage remains unknown, but we can estimate it to the late tenth/early ninth centuries BCE. Further excavations at Philistine sites may clarify this aspect.“

bylo možné vyloučit vnější vlivy, druhé měření, již ze zabezpečeného odběru dále od hradeb ve stratu IV, stanovilo na základě zprůměrování rozsah analyzovaného materiálu mezi roky 1051–969 BCE (s 77,8% pravděpodobností) nebo 963–931 BCE (s 17,6% pravděpodobností), tedy, jak Garfinkel a Ganor s odkazem na biblickou chronologii poznamenávají, spíše do doby Davida (cca 1000–965 BCE) než do doby Šalomouna (965–930 BCE).²⁵

f. etnické zařazení

Chirbet Qeiyafa je opevněným městem s komorovými branami a se zřetelným urbanistickým uspořádáním, jež je shodné s judskými městy 9. a 8. století BCE, jakými jsou Beer-ševa, Tell-en Nasbe, Bet-šemeš a Bet-mirsím. Absolutní i relativní datování sledované lokality nicméně tato sídla časově předchází. Co to znamená? Jednak to, jak Garfinkel a Ganor konstatují, že dosavadní průzkum místa samotného i Šefely obecně nebyl dostatečný²⁶ a pak také, že vývoj v Judsku doby železné IIA není homogenní a je tedy třeba mezi jednotlivými místy i fázemi vývoje co možná nejvíce diferencovat.²⁷ Chirbet Qeiyafa představuje výmluvný doklad o významné socioekonomické kapacitě raného Judska a je důkazem pro existenci opevněných měst v 10. století BCE. Pevnost v nárazníkové zóně s vlivnou Pelišteou znamenala zajištění západní hranice a podle některých badatelů dokonce i ohrožení pro vlivného souseda. Tak uvažuje například Amihai Mazar, který navrhuje zmenšující se vliv blíže položeného, a tedy ohroženějšího pelištejského Ekrónu, jehož rozloha se v 10. století BCE zmenšila z dvaceti hektarů sotva na pětinu, a vzrůstající vliv vzdálenějšího Ašdódu interpretovat jako výsledek tlaku ze strany na východě se objevujícího království Davida a Šalomouna. Podle Mazara je možné, že Ekrón „ztratil mnoho ze svého zázemí v údolí Sorék²⁸ a velká část populace se přesunula směrem ke Gatu a Ašdódu“.²⁹

²⁵ Garfinkel, Y. – Ganor, S., „Site Location and Setting and History of Research“, in: *Excavation Report*, s. 25–46, zde 35.

²⁶ Garfinkel – Ganor, „Khirbet Qeiyafa in Survey“, s. 71 a 77.

²⁷ K tomu viz Herzog, Z. – Singer-Avitz, L., „Redefining the Centre: The Emergence of State in Judah“, *TA* 31 (2004), s. 209–244.

²⁸ ČEP překládá שורק נהל jako ‚Hroznový úval‘, BKR ponechává Sorék.

²⁹ Finkelstein, I. – Mazar, A. – Schmidt, B. B. (eds.), *The Quest for Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel*, SBL 17, Leiden/Boston: Brill, 2007, s. 135. Mazar zároveň upozorňuje na nezpochybnitelnou obeznamenost 1S 17 s reáliemi 10. nebo nejpozději 9. století BCE. Biblický příběh zmiňuje Gat (*Tell es-Safi*), ačkoli se toto město po válečném tažení Chazaele z druhé poloviny 9. století BCE již nevzpamatovalo a Sargon II

Jaké jsou další důkazy pro etnické zařazení Chirbet Qeiyafa mezi judská města? Garfinkel a Ganor na tuto otázku odpovídají celou sadou argumentů, které je namístě pro komplexní porozumění interpretace dané lokality alespoň ve stručném výčtu uvést, a to i proto, že lze z jejich četnosti vyčíst, jak je téma *etnického zařazení* v současné archeologické diskuzi o dějinách starověkého Judska/Izraele klíčové. Pro zařazení lokality mezi judská města doby železné IIA hovoří:

- i. Geografické umístění v rámci Judska.
- ii. Vlastní výskyt zeměpisného názvu Šaarajim v seznamu judských měst (1S 17,52 a pak zvl. Joz 15,36).
- iii. Absence vepřových kostí, které jsou v téže době doloženy z pelištejského Ekrónu a Aškalónu a naopak chybí v dalších judských lokalitách (např. v Bet-šemeši).³⁰
- iv. Přítomnost anikonického kultu. Nebyly nalezeny žádné artefakty, jež by byly předmětem kultu. V roce 2010 byla odkryta svatyně, svého druhu nejstarší judský kultický objekt objevený moderním badáním. Tím, že předchází časově Šalomounovu chrámu, jde o doklad o ustavování kultu v období formování judského království.³¹
- v. *Desakralizace* kultických objektů, konkrétně 70 cm vysoké maseby v sektoru B, která byla zabudována do zdi vrchní částí směrem dolů.³²
- vi. Specifická keramika, která není doložena na sousedním pelištejském území (např. mísa určená nejspíše k pečení [*baking tray*], džbány s otiskem palce [*thumbed jar impression*]). Petrografická analýza potvr-

jej líčí jako závislé na Ašdódu. Později, podle asyrských záznamů ze 7. století BCE, se Gat ze seznamu pelištejských měst vytrácí zcela. Biblický příběh je podle Mazara dokladem „o skutečnosti raného 9. století či jeho poloviny“ (tamt. 18). K témuž viz také Garfinkel, Y. – Ganor, S., Chirbet Qeiyafa: Sha'arayim, *JHS* (2008), Article 22, s. 6: „As by the end of the 9th century BCE Gath disappeared as a political power, these traditions must have been created at an earlier time.“

³⁰ Kehati, R., „Faunal Assemblage“, in: *Excavation Report*, s. 201–208. Dále k témuž Faust, A. – Lev-Tov, J., „The constitution of Philistine identity: ethnic dynamics in twelfth to tenth century Philistia“, *OJA* 30 (2011), s. 13–31; Bunimovitz, S. – Lederman, Z., „A Border Case: Beth-Shemesh and the Rise of Ancient Israel“, in: Grabbe, L. L. (ed.), *Israel in Transition: From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250–850 B.C.E.)*, Vol. 1. The Archaeology, New York/London: T&T Clark, 2008, s. 22–31.

³¹ K tomu viz http://qeiyafa.huji.ac.il/Reports/ASOR_2010.pdf

³² Garfinkel, Y., „The Standing Stone near the Western City Gate“, in: *Excavation Report*, s. 195–200.

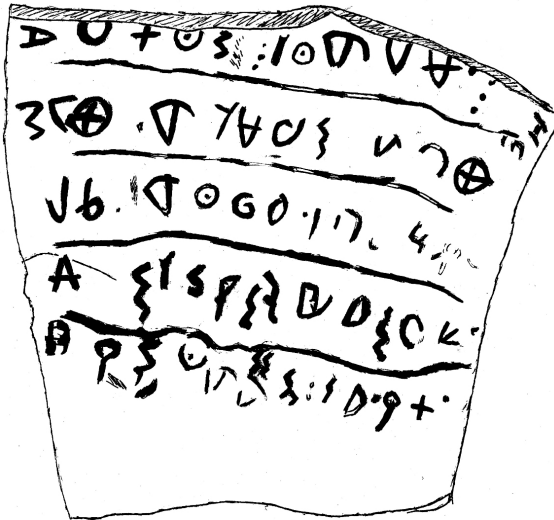
- dila, že materiál na výrobu této keramiky pochází z přilehlého údolí Éla.
- vii. Absence pozdní pelištejské keramiky známé z Ekrónu a odlišnosti ve srovnání s keramikou z Gatu.
 - viii. Způsob přípravy potravin a stravovací zvyklosti (srov. body iii., vi., vii).
 - ix. Urbanistická podoba.
 - x. Hlavní brána orientována směrem na Jeruzalém.
 - xi. Nalezené ostrakon (k tomu viz dále).

g. epigrafika

Snad nejsledovanějším a mediálně nejúspěšnějším nálezem z Chirbet Qeiyafa je ostrakon objevené k závěru kampaně v roce 2008 v sekci B v základní vrstvě z doby železné IIA. Na ostraku o rozměrech 15×16,5 cm, jež pochází z většího džbánu, je na vnitřní straně černým inkoustem napsán text o celkem padesáti písmenech, z nichž lze čtyřicet víceméně rekonstruovat. Džbán byl podle petrografické analýzy stejně jako velká část další keramiky vyroben z jednoho typu hlíny pocházející z přilehlého údolí Éla. Od keramiky z nedalekého Tell es-Safi (15 km) se použitý materiál liší větším množstvím úlomků vápence, a je proto velmi pravděpodobné, že „nádooba pochází z oblasti Chirbet Qeiyafa“.³³

Součástí analýzy ostraka bylo jeho zobrazení pomocí čtyř různých laboratorních testů ve čtyřech různých institucích ve Spojených státech. Prvním byl hyperspektrální test ve Fitchburgu, MA, druhým spektrometrální zobrazení provedené v laboratoři CRI Inc., ve Woburnu, MA, třetím digitální fotografické zobrazení ostraka v laboratoři MegaVision, Inc., v Santa Barbaře, CA a čtvrtým FLIM (fluorescence lifetime imaging) zobrazení v Cedars-Sinai Medical Center Imaging Laboratory v Los Angeles, CA. Uvedené testy poskytují lepší náhled na text ostraka, a tím i snadnější porozumění jeho písmu.

³³ Ben-Shlomo, D., „Petrographic Analysis of Iron Age Pottery“, in: *Excavation Report*, s. 161–173, zde 163.



Nákres ostraka od H. Misgava

Autoři zprávy z Chirbet Qeiyafa spolu s Haggai Misgavem navrhují na základě nově předložené klasifikace označovat písmo na ostraku za pozdní kenaánské (doba železná I a IIA)³⁴ a zároveň za nejstarší hebrejský nápis,³⁵ který se jasně liší od nápisu ze stejné doby nalezeného v Tell es-Safi v roce 2005.³⁶ Ostraku se ve zprávě samostatně věnuje také Ada Yardeni,³⁷ která považuje text za semitský a možná hebrejský. Na ostraku jsou zaznamenána semitská slova, popř. slovesné kořeny (hebr. מלך שפט עשה עבר) a – jak dále Yardeni dodává – „semitský, možná hebrejský text zmiňuje službu/sluhu, soudícího / soudce, Bohy (?), pána (?)/ dítě (?), odplatu, krále a možná od-

³⁴ K tomu viz Misgav, H. – Garfinkel, Y. – Ganor, S., „The Ostrakon“, in: *Excavation Report*, s. 243–257, zde 246: „It seems appropriate to replace the older terms (Proto-Sinaitic, Proto-Canaanite and Old-Canaanite) with term Canaanite writing, distinguishing two phases: Early Canaanite and Late Canaanite.“

³⁵ *Ibid.*, s. 254.

³⁶ Jde o nápis nalezený v Tell es-Safi pod vrstvou destrukce datované do 9. století BCE, který je podle autorů archeologického výzkumu v této lokalitě napsán na keramice typické pro ranou dobu železnou IIA. Nápis obsahuje dvě nesemitská jména napsaná v protokenaánském písmu. Díky podobnosti jmen s biblickou postavou Goliáše se tento artefakt někdy nazývá ‚Goliášův zlomek‘. Dále viz Maier, A. – Wimmer, S. – Zukerman, A. a Demsky, A., „A Late Iron Age I/Early Iron Age IIA Old Canaanite Inscription from Tell es-Safi/Gath, Israel: Paleography, Dating, and Historical-Cultural Significance“, *BASOR* 351 (2008), s. 39–71.

³⁷ Yardeni, A., „Further Observation on the Ostrakon“, in: *Excavation Report*, s. 259–260.

danost / zákaz“.³⁸ Autorka na závěr uvádí i druhou, méně pravděpodobnou interpretaci, a sice, že jde o seznam jmen, protože všechna na ostraku doložená slova a slovesné kořeny se objevují také ve vlastních jménech.³⁹

Důležité jsou závěry, které Garfinkel a Ganor z nálezu a jeho širšího kontextu vyvozují. Text podle nich vyjadřuje kontinuální sdělení, a není tedy pouhým seznamem nespojitých slov. Jde o dílo zkušeného písaře, který „měl v dané komunitě již určitý statut“.⁴⁰ Počáteční slova textu by podle nich mohla pocházet ze soudní nebo etické oblasti (viz slova: nečinit, soudit, vykořisťovat), závěr by pak mohl spadat do oblasti politiky a správy (viz slova: člověk, král/království). Závěrečný úsudek potvrzuje lokalita jako taková. Chirbet Qeiyafa je „královská pevnost z raného období sjednocené monarchie a dopis nalezený v blízkosti městských bran je dokladem o kultivované organizaci správy města i přes jeho nevelký rozsah“.⁴¹ Díky jasnému stratigrafickému zařazení lze podle autorů také dále domýšlet cestu, která vedla od tohoto textu 10. století BCE směrem k sepisování a ustavování biblických příběhů.

h. širší kontext a interpretace

Soubor poznatků získaných z jednotlivých analýz lokality Chirbet Qeiyafa vede Garfinkela a Ganora k zásadnímu prohlášení, které je dokladem o pomyslném pohybu kyvadla, zmíněném v úvodu této studie. Jako klíčová zde zaznívá otázka, *kdy došlo k přechodu mezi dobou železnou I a dobou železnou II?* Dříve užívaná základní klasifikace spojená s tzv. vysokou chronologií (*high chronology*), která za tento bod přechodu uváděla rok 1000 BCE, byla od 90. let 20. století zpochybňována nízkou chronologií (*low chronology*), jež posouvá počátek doby železné II o osmdesát, popř. sto let později, tedy mezi roky 920–900 BCE. Nyní, prostřednictvím výsledků z Chirbet Qeiyafa, dochází k renesanci původnější klasifikace, či dokonce k jejímu posunu proti časové ose až na počátek 11. století BCE, takže sami autoři navrhuji považovat za přechod doby železné I a doby železné II časový úsek

³⁸ *Ibid.*, s. 260.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Misgav et al., in: *Excavation Report*, s. 254.

⁴¹ *Ibid.*, s. 256.

vymezený roky 1015–1010 BCE a pracovní jej s jistou nadsázkou a zadosťučiněním nazývají velmi vysoká chronologie (*ultra high chronology*).⁴²

	vysoká chronologie (<i>high chronology</i>)	nízká chronologie (<i>low chronology</i>)	modifikovaná konvenční chronologie (MCC)
doba železná I	1200–1000 BCE	1125/1071–920/900 BCE	1200/1140–970 BCE (964–944 BCE) ⁴³
doba železná IIA	1000–930 BCE	920/900–845 BCE	970–840/830 BCE
doba železná IIB	930–721 BCE	845–722 BCE	840/830–732/701 BCE
doba železná IIC	721–586 BCE	722–586 BCE	732/701–605/586 ⁴⁴ BCE

vysoká, nízká a modifikovaná konvenční chronologie (srovnání)

Jakkoli se diskuze kolem preferovaného typu chronologie může zdát nedůležitá, jde v ní o mnoho, protože se dotýká základních dějinně doložitelných počátků konkrétního starověkého státního útvaru, na něž se odkazuje také novodobý stát Izrael. Nízká chronologie, jejíž místo „původu“⁴⁵ je ne

⁴² Garfinkel – Ganor, „Khirbet Qeiyafa: Sha’arayim“, *JHS* 8, čl. 22 (2008), s. 5. Pro terminologické vyjasnění je zde namísto uvést, že tzv. vysoká (nebo také biblická) chronologie je někdy označována jako běžná či konvenční chronologie (*conventional chronology*) a její modifikovaná verze nese označení upravená konvenční chronologie (*modified conventional chronology*). Přívlastek ‚vysoká‘ byl do odborné diskuze zaveden stoupenci nízké chronologie s jasným předznamenáním, že jde o chronologii chybnou či překonanou. Toto základní rozlišení se i přes snahu nabídnout diferencovanější terminologii ujalo. K detailnější diskuzi viz Mazar, A., „The Debate over the Chronology of the Iron Age in the Southern Levant: Its History, the Current Situation, and a Suggested Solution“, in: Levy, T. E. – Higham, T. (eds.), *The Bible and Radiocarbon Dating: Archaeology, Text and Science*, London: Equinox, 2005, s. 15–30; Sharon, A. – Gilboa, A. – Jull, T. – Boaretto, T., „Report on the First Stage of the Iron Age Dating Project in Israel: Supporting a Low Chronology“, *Radiocarbon* 41/1 (2007), s. 11–46.

⁴³ S MCC je spojen zvláště A. Mazar, který přechod mezi dobou železnou I a IIA nedávno poupravil (viz údaj v závorce). Srov. Mazar, A. – Ramsey, B., „14C Dates and the Iron Age Chronology of Israel: A Response“, *Radiocarbon* 50 (2008), s. 159–180 a v reakci pak Finkelstein, I. – Piasetzky, E., „The Iron I/IIA Transition in the Levant: A Reply to Mazar and Bronk Ramsey and a New Perspective“, *Radiocarbon* 52 (2010), s. 1667–1680.

⁴⁴ Ke kritice dolní limitace doby železné rokem 586 BCE viz např. Vieweger, D., *Archäologie der biblischen Welt*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2006, s. 54–56.

⁴⁵ Prvním badatelem, který prosazoval nízkou chronologii, byl ve skutečnosti pravděpodobně G. J. Wightman. Jeho návrh předložený ve dvouřádkové dizertaci na Univerzitě Sydney na

náhodou moderní a kosmopolitní Tel Aviv, *de facto* způsobila zminení judského království Davida a Šalomouna před rozdělením (cca 930 BCE) ze scény a veškeré s ním spojené představy prohlásila za pozdější *retrospektivní* dějiny, které nemají oporu v materiální kultuře a evidenci doby, o níž se vede spor. Podle Finkelsteina a dalších vzniklo judské království až po založení teritoriálního státu na severu, tj. také ze Starého zákona známého Izraele (první polovina 9. století BCE), a to více než o celé století později, než se usuzuje na základě vysoké chronologie.⁴⁶ Garfinkel, institučně vázaný k tradicím nesrovnatelně bližšímu Jeruzalému a Hebrejské univerzitě, svým pojetím lokality Chirbet Qeiyafa staví znovu na scénu Judsko jako centralizovaný, rozvinutý a nábožensky profilovaný státní útvar doby železné IIA a 10. století BCE, který svým počátkem o celé století předchází vzniku Izraele⁴⁷ a který je schopný obstát i tak významně lokální velmoci, jakou je na západě sousedící Pelištea.⁴⁸

Diskuze a kontroverze

a. stratigrafie a lokalita

Archeologickou kampaň v Chirbet Qeiyafa a postupné zveřejňování jejích výsledků provází řada recenzí, analýz a komentářů z řad archeologů, historiků a biblických badatelů. Jako jeden mezi prvními zazněl v roce 2009 v periodiku *Tel Aviv* kritický hlas Yehudy Dagona z Izraelských starožitností, který z výsledků vlastního dlouhodobého projektu *The Judaeen Shephelah Survey Project* usuzuje nad danou lokalitou na podstatně jiný scé-

zvané *Studies in the Stratigraphy and Chronology of Iron Age II–III in Palestine* v roce 1985, byl podroben kritice nejen z míst, kde to bylo možné předpokládat, ale také překvapivě právě od Finkelsteina. K tomu viz Wightman, G. J., „The Myth of Solomon“, *BASOR* 277/278 (1990), s. 5–22; Finkelstein, I., „On Archaeological Methods and Historical Considerations: Iron Age II Gezer and Samaria“, *BASOR* 277/278 (1990), s. 109–119 a Dever, W. G., „Of Myths and Methods“, *BASOR* 277/278 (1990), s. 121–130.

⁴⁶ K tomu viz Finkelstein et al., *The Quest for Historical Israel* a zde zvl. část „The Tenth Century: The New Litmus Test for the Bible’s Historical Relevance“ (s. 99–140).

⁴⁷ Garfinkel, Y. – Ganor, S., „Khirbet Qeiyafa in Context“, in: *Excavation Report*, s. 3–18, 15: „Independent dating suggests that the Kingdom of Judah rose approximately in 1000 BCE, as indicated by the radiometric results from Khirbet Qeiyafa. The Kingdom of Israel developed approximately in 900 BCE.“

⁴⁸ Uvedené regionální rozlišení v preferenci vysoké či naopak nízké chronologie není výlučné. Např. Ilan Sharon, stoupenec nízké chronologie, je institučně vázán k Hebrejské univerzitě a zde k Institutu archeologie.

nář.⁴⁹ Biblické sídlo Šaarajim navrhuje na základě plošného topografického průzkumu (*survey*) identifikovat se severozápadněji položeným Chirbet eš-Šar'ia (OIG 14588/12462, NIG 19588/62462) a hradby jako takové datovat do doby helenistické. Keramiku, kterou Garfinkel a Ganor datují do doby železné IIA, Dagan nepovažuje za kompaktní a co do stratigrafického určení za exkluzivní, nýbrž za doklad o delším časovém intervalu (trvajícím až do doby železné IIB a IIC). Kritická výtka padá i na doslovné porozumění Joz 15,36. Dagan zde zmínku o Šaarajim nepovažuje za faktickou místopisnou glosu, nýbrž za ideologicky profilovaný program.⁵⁰ Na stejném místě knihy Jozue nachází Dagan i skutečný biblický protějšek pro Chirbet Qeiyafa, jímž není Šaarajim, ale Adatajím.

Odpověď na uvedené Daganovy výtky přichází ve stejném periodiku o rok později. Garfinkel spolu s Ganorem postupně všechny přednesené výhrady odmítají jako nepodložené a poukazují zvláště na s nimi spojenou metodologickou inkonzistenci. Ta spočívá především v představě, že plošný topografický průzkum dokáže komplexně odhalit dějiny osídlení. Daganův průzkum podle autorů chybně interpretuje hlavní fázi osídlení, tj. rané 10. století BCE, protože vychází z analýzy keramiky ze svrchní vrstvy zeminy, kde chybí zakotvení v konkrétním stratigrafickém kontextu. Potenciál plošného průzkumu ve srovnání se stratografií shrnují autoři odpovědi slovy: „Průzkum představuje pro odhalení dějin konkrétní lokality limitovaný prostředek. Datování dějin stavební činnosti může být spolehlivě zkoumáno pouze prostřednictvím stratigrafie.“⁵¹

Jiný pohled na Chirbet Qeiyafu nabízí také Nadav Na'aman, který se k tématu vyjádřil ve dvou příspěvcích v *The Journal of Hebrew Scriptures*. Na'aman odmítá absenci vepřových kostí a pelištejské keramiky jako relevantní důkazní materiál o judské provenienci lokality a upozorňuje na obecně známou dvojí tradici biblického podání o Goliášovi (1S 17 a 2S 21),

⁴⁹ Dagan, Y., *The Shephelah during the Period of the Monarchy in Light of Archaeological Excavations and Survey (hebrejsky)*, dizertace podaná na univerzitě v Tel Avivu v roce 1992; týž, „Cities of the Judean Shephelah and Their Division into Districts Based on Joshua 16“, *Erlsr* 25 (1996), s. 136–46.

⁵⁰ Dagan, Y., „Khirbet Qeiyafa in the Judean Shephelah: Some Considerations“, *TA* 36 (2009), s. 68–81.

⁵¹ Garfinkel – Ganor, „Khirbet Qeiyafa in Survey and in Excavations: A Response to Y. Dagan“, *TA* 37 (2010), s. 67–78.

kdy zvláště druhá z nich, konkrétně devatenáctý verš z 2S 21 vnáší jiné světlo do dané problematiky. Tento text zní následovně:

Když se znovu strhl boj s Pelištejci v Góbu, Elchánan, syn Jaare Oregíma Betlémského, ubil Goliáše Gatského. Násada jeho kopí byla jako tkalcovské vrátilo.

První, známější příběh z 1S 17 Na'aman považuje za pozdější redakčně upravený text, zatímco druhý text, jakkoli také s odstupem zpracovaný, za literární otisk skutečných událostí. Výchozím zdrojem je zde pro Na'amana tzv. Kronika raných izraelských králů (*The chronicle of the early Israelite kings*) zachycující starší ústní tradice, kterou Na'aman sám v dřívějších studiích datoval do první poloviny 8. století BCE.⁵² Nyní tento badatel navrhuje počítat s ještě ranějším datem dané kroniky. Zdůvodnění je následující: Pokud kronika uvádí Davidův nástup na trůn pomocí vzpomínky na ještě existující a osídlené místo Chirbet Qeiyafa, jež bylo zničeno na počátku 9. století BCE, pak je tato vzpomínka velmi stará.

Jakkoli se Garfinkel, Ganor a Na'aman víceméně shodují na starobylosti uvedených textů, liší se, v důsledku jejich rozdílné preference (Garfinkel a Ganor 1S 17, Na'aman 2S 21), ve stanovení vlastního biblického názvu lokality. Místem, kde David/Elchánan zápasil, je podle Na'amana biblická lokalita Gób, která je identická se současnou archeologickou lokalitou Chirbet Qeiyafa. Tehdy šlo, jak Na'aman dodává, o pelištejskou pevnost na hranici s Judskem, blízko níž se judská vojska soustředila, aby pak po vítězném postupu na západ ohrozila i samotné sídelní místo pelištejského království Gat. Pozdější tradice, jak autor dále dodává, z pochopitelných důvodů přičkla vítězství Davidovi.⁵³

Podle Na'amana nemusí lokální název Šaarajim odkazovat ke dvěma branám. Koncové *ajim/n* lze interpretovat nejen jako formu duálu, ale také jako lokativní zakončení nebo jako fonetickou expanzi nominálního tvaru,⁵⁴ která je *sama o sobě* někdy přiřazena jako samostatné zakončení k ozna-

⁵² Tak Na'aman, N., „Sources and Composition in the History of David“, in: Fritz, V. – Davies P. R. (eds.), „The Origins of the Ancient Israelite States“, *JSOTSup.* 228 (1996), s. 170–186; též, „In Search of Reality Behind the Account of David's Wars with Israel's Neighbours“, *IEJ* 52 (2003), s. 200–224.

⁵³ Viz Na'aman, N., „In Search of the Ancient Name of Khirbet Qeiyafa“, *JHS* 8 čl. 21 (2008).

⁵⁴ Na'aman se zde odvolává na studie Demsky, A., „Hebrew Names in the Dual Form and the Toponym *Yerushalayim*“, in též (ed.), „These Are the Names“, *Studies in Jewish Onomas-*

čení místa, a která proto „nemůže být interpretována jako morfém duálu“.⁵⁵ Na'aman navrhuje překládat Šaarajim slovem ‚brána‘ i proto, že toto pojmenování odpovídá tehdejší realitě. Pevnost byla v 10. století BCE, v době silného království Gat, „umístěna na západní hranici Judska s Pelišteou a toto místo bylo považováno za bránu do judského království“.⁵⁶ Později, v 8. a 7. století BCE, když Gat padl a byl spravován z Ašdódu, se pelištejské hranice posunuly více na západ a Chirbet Qeiyafa se stala součástí Judska.

Na'amanovu identifikaci lokality s biblickým Gób odmítá v *Excavation Report* David L. Adams, který považuje 2S 21,19 na základě srovnání s 1Pa 20,5 za poškozený text, který byl upravený pozdějšími redaktory do té míry, že není relevantním zdrojem pro srovnání s 1S 17, zvláště ne pak pro vyřešení otázky *kdo* a *kde* zabil Goliáše. Literární kontext těchto dvou textů ze Samuelových knih podle Adamse „jasně ukazuje, že jde o dvě zcela odlišné události, jež se odehrály ve dvou odlišných obdobích a jichž se účastnily dvě různé osoby“.⁵⁷ Analýza biblických textů podle Adamse personální a lokální transpozici David → Elchánan a Šaarajim → Gób, tak jak ji navrhuje Na'aman, neumožňuje.

b. chronologie

Osídlení v Chirbet Qeiyafa bylo na základě relativní a absolutní chronologie datováno do rané doby železné IIA, a to s největší pravděpodobností na počátek 10. století BCE (horní limit konec 11. století BCE a dolní počátek druhé poloviny 10. století BCE), čímž se podle Garfinkela a Ganora potvrdila věrohodnost vysoké chronologie. V loňském prvním čísle časopisu *Tel Aviv* vyšly dvě studie, které tuto chronologii zpochybňují, modifikují a kládou si nad ní zásadní metodologické otázky.

Lily Singer-Avitz v první ze studií upozorňuje, že sada keramiky, jež byla Garfinkelem a Kangem datována do doby železné IIA, je typická jak pro fázi I, tak i IIA doby železné a že datování do jedné či druhé fáze je možné pouze „na základě forem, které se objevují výhradně v jedné z těchto dvou

tics, Vol. 3, Ramat Gan 2002, s. 11–20 a Elitzur, Y., *Ancient Place Names in the Holy Land: Preservation and History*, Jerusalem/Winona Lake 2004.

⁵⁵ Na'aman, N., „Shaaraim – The Gateway to the Kingdom of Judah“, *JHS* 8 čl. 101 (2008), s. 3.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Adams, D. L., „Between Socoh and Azekah: the Role of the Elah Valley in Biblical History and the Identification of Khirbet Qeiyafa“, in: *Excavation Report*, s. 47–66, zde 64.

fází“.⁵⁸ Podle Singer-Avitz řada z nalezeného materiálu patří do doby železné I a ani jeden z typů nepatří výhradně do doby železné IIA. Keramika z Chirbet Qeiyafa je tak svědectvím o širším časovém intervalu, než o jakém referují Garfinkel a Kang. Způsob argumentace, který tito badatelé užívají, je proto podle Singer-Avitz nelegitimní a závěry vyvozované ze zatím dostupného množství keramiky předčasné.

Absolutní chronologii v Chirbet Qeiyafa přešetřují ve druhé ze studií Israel Finkelstein a Eliezer Piasetzky. Za metodologicky neoprávněné považují zprůměrování (*averaging*) radiometrických dat.⁵⁹ Zprůměrování je podle těchto badatelů legitimní tam, kde je prokazatelný kontext analyzovaného materiálu, tj. např., když je zřejmé, že všechny vzorky byly součástí *jedné* jasně definované vrstvy (obvykle ohraničené vrstvou destrukce, zvl. destrukce ohněm). V Chirbet Qeiyafa takovýto zlomový prvek chybí, a proto nejsou „vzorky současné, spíše představují různé okamžiky v životě tohoto osídlení“.⁶⁰ Jejich nahodilý původ, jak autoři vzorek po vzorku dokládají,⁶¹ není svědectvím o jedné události, ale spíše reflexí délky osídlení, a proto nejde ani tak o jejich zprůměrování jako spíše o zakreslení (*plotting*) délky tohoto osídlení mezi roky 1130–915 BCE. Finkelstein a Piasetzky, také s odkazem na analýzu keramiky od Singer-Avitz, celkově uzavírají své pojednání komentářem, že „podle doposud zveřejněných radiometrických dat vrstva z pozdní doby železné I představuje dění v Chirbet Qeiyafa, které začalo 1050 BCE a skončilo někdy během 10. století BCE, ne však později než 915 BCE“.⁶² Chirbet Qeiyafa proto „elegantně zapadá do nízké chronologie pro strata z doby železné v Izraeli“⁶³ a nepředstavuje zpochybnění nízké chronologie.

⁵⁸ Singer-Avitz, L., „The Relative Chronology of Khirbet Qeiyafa“, *TA* 37 (2010), s. 79–83, zde 79.

⁵⁹ K tomu viz dříve v této studii a pak zvl. Garfinkel, Y. – Ganor, S., *Excavation Report*, s. 35.

⁶⁰ Finkelstein, I. – Piasetzky, E., „The Absolute Chronology of Khirbet Qeiyafa“, *TA* 37 (2010), s. 84–88, zde 85.

⁶¹ Radiometrické měření z Chirbet Qeiyafa stojí podle Finkelsteina proti přibližně čtyřem stovkám dalších C14 měření, která mluví ve prospěch nízké chronologie a předělu mezi dobou železnou I a IIA na konci druhé poloviny 10. století BCE. Srov. Finkelstein, I. – Piasetzky, E., „Radiocarbon dating of Iron Age in the Levant: a Bayesian model for six ceramic phases and six transitions“, *Antiquity* 84 (2010), s. 374–385.

⁶² Finkelstein, I. – Piasetzky, E., „The Absolute Chronology“, s. 87.

⁶³ *Ibid.*

c. ostrakon

Zvláštní místo v celé odborné diskuzi o sledované archeologické lokalitě má v roce 2008 nalezené ostrakon. Základní otázka zní, v čem je tento epigrafický dokument příznačně hebrejský a ‚judský‘. Ostatně i autoři sami připouštějí, že určení jazyka je součástí probíhající diskuze, která teprve začala, a jako další možnosti zařazení textu ostraka uvádějí kenaánštinu, fénicištinu, pelištejštinu, popř. také neznámý semitský dialekt.⁶⁴ Protože jde o jediný doklad svého druhu a navíc s poměrně obecným sdělením, je dále otázkou, zda váže ostrakon k dané lokalitě pouze místo nálezu. Pedologický průzkum sice hovoří ve prospěch údolí Éla jako místa, odkud pochází materiál, na němž je text napsán, na druhou stranu je třeba zvážit skutečnost, že hlína na výrobu keramiky byla často transportována na větší vzdálenosti do míst, kde nebyla k dispozici a kde pak byla rovněž používána.⁶⁵ Jako význačný se jeví argument o ostraku jako dokladu centralizované moci a rozšířené písemné vzdělanosti v Judsku počátku 10. století BCE. Toto tvrzení je při stávajícím množství epigrafického materiálu z dané oblasti a doby spíše ideálem promítaným do období, které je co do detailnějších analýz teprve postupně objevováno. Důležitý je v tomto ohledu i vlastní, na řadě míst *rekonstruovaný* text ostraka, který neříká *výslovně* nic o centralizaci, o monarchii a o její politické kapacitě. Již z prvních pokusů o interpretaci ostraka⁶⁶ je zřejmé, že kromě epigrafické analýzy budou významnými faktory také přizvaný biblický kontext, biblická chronologie⁶⁷ a v neposlední řadě také míra ochoty rekonstruovat chybějící části textu do co nejucelnější podoby.⁶⁸

⁶⁴ Garfinkel, Y. – Ganor, S. – Hasel, M., „The Contribution of Khirbet Qeiyafa to our Understanding of the Iron Age Period“, *Strata* 28 (2010), s. 39–54.

⁶⁵ Např. v lokalitě Ramat Rachel jižně od Jeruzaléma, kde v letech 2005–2010 probíhal archeologický průzkum, je doložena keramika vyrobená z hlíny pocházející právě ze Šefely. Pedologická analýza bude součástí konečné zprávy z Ramat Rachel, která začne vycházet od roku 2012 dále.

⁶⁶ Puech, E., „L’Ostracon de Khirbet Qeiyafa et les débuts de la royauté en Israël“, *RB* 117 (2010), s. 162–184; Galil, G., „The Hebrew Inscription from Khirbet Qeiyafa/Neta'im“, *UF* 41 (2009, vyšlo až 2010), s. 193–242. Další studie k ostraku nahlásili C. Rollson a A. Lemaire.

⁶⁷ Text ostraka byl zatím interpretován jako administrativní dokument judské monarchie (Garfinkel, Misgav, Puech), seznam vlastních jmen (tak ve vedlejší interpretaci Yardeni) a jako text diktovaný učitelem/otcem žákovi/synovi (Galil).

⁶⁸ Škála této ‚ochoty‘ je na jedné straně dána např. postojem M. Smitha, který považuje nález za velmi ‚temný‘ (z osobní konzultace), a na druhé straně jasně formulovaným sdělením G. Galila, jenž text překládá následovně: (1) Nečiň tak, nýbrž konej bohoslužbu...

d. keramika v etnickém kontextu

Keramika, jež byla nebo naopak nebyla zatím v Chirbet Qeiyafa nalezena, je předmětem široké diskuze, protože představuje zásadní klíč pro interpretaci lokality. Garfinkel a Kang považují nalezené vzorky keramiky za dostatečné pro stanovení *časového rámce* i pro *určení etnika* Chirbet Qeiyafy doby železné IIA. Jejich argumentace je nicméně podle některých kritiků užívána ambivalentně,⁶⁹ popřípadě s až příliš jednoznačnými závěry, které nemají zatím oporu v širším kontextu bádání.⁷⁰ To platí i pro již zmíněné etnické zařazení místa, při němž hraje důležitou roli pelištejská keramika. Stanovuje-li se relativní chronologie lokality také na základě absence bichromatické keramiky známé z Tel Qasile X, Tel Mikne IV a Aškalónu XIV tj. jako doklad pro to, že v době železné I nebyla lokalita ještě osídlena (*inkluzivní argument* v intenci: ‚tato keramika tam mohla být, ale osídlení tehdy ještě neexistovalo‘), a pak se usuzuje s pomocí malého množství keramiky typu Ašdód I a absence pelištejské keramiky Ašdód II na Chirbet Qeiyafa jako na judskou pevnost (*exkluzivní argument* v intenci: ‚tato keramika tam nemohla ve větším množství být, protože dané osídlení již existovalo‘), pak jde o dvojí typ argumentace.

Uvedené výhrady by bylo možné vyřešit odkazem na postupný vývoj etnické interakce mezi Pelišteou a Judskem, který se odráží i v užívané ke-

(2) Vynášej soud nad otrokem a vdovou, soud nad sirotkem (3) a cizincem. Zastávej se dítěte/zastávej se chudáka (4) a vdovy. Oplácej (tj. pomstou za chudé) královskou rukou (pl.). (5.) Ochraňuj potřebného a otroka, podporuj cizince. Viz Galil, „The Hebrew Inscription“, s. 196.

⁶⁹ Viz dříve pojednávaná otázka stanovení relativní chronologie.

⁷⁰ To se týká zvláště stanovení dolní hranice chronologie v Chirbet Qeiyafa, k němuž lze vznést dva dotazy, a sice (a.) je rozsah nalezené pelištejské keramiky ašdódského typu natolik dostačující, aby na jejím základě bylo možné dále diferencovat na typ Ašdód I a Ašdód II a prostřednictvím absence druhého typu datovat lokalitu s přesností na desítky let? (b.) neopírá se toto datování nakonec více o radiometrická data než o širší kontext materiální kultury zprostředkované především nalezenou keramikou? Ašdódská keramika (oba typy jsou zatím shodně většinou označovány jako LPDW, tj. *Late Philistine Decorated Ware*) se vyskytuje vždy podle konkrétní lokality v širším časovém intervalu. Nejstarší doklad LPDW pochází z Ašdódu Xb (přelom 11. a 10. století BCE), dále je typická pro 10. století BCE, ale je doložená také z 9. a 8. století BCE (Tell es-Safi 4, Tel Mikne IV; na obou místech považována nicméně za reziduální) a nejpozději stratifikovaný vzorek pochází z Beer-ševy II (datovaný k roku 701 BCE). K tomu viz zvl. Ben-Schlomo, D. – Shai, I. – Maier, A., „Late Philistine Decorated Ware (Ashdod Ware): Typology, Chronology, and Production Centers“, *BASOR* 335 (2004), s. 1–35.

ramice.⁷¹ Studie k etnogenezi Judska/Izraele z posledních let skutečně ukazují, že právě mezi 11.–10. stoletím BCE (a podle všeho i později) představuje pelištejská keramika jeden z hlavních možných etnických rozlišovacích znaků. Tato keramika je doložena v hlavních místech tohoto vlivného přímořského státního útvaru a naopak chybí nebo je nacházena v nepoměrně menším množství vzhledem k lokální keramice na předpokládaných *judských* lokalitách, jakými jsou Lakíš, Tel Bet-šemeš (zde *contra* Tel Bataš V),⁷² Gezer a nakonec nyní také Chirbet Qeiyafa.⁷³ Pojednat toto téma obsáhleji je nad možností této *přehledové* studie, přesto je namístě zdůraznit, že interakce mezi Judskem a Pelišteu je v současnosti součástí několika probíhajících průzkumů a na konečné výsledky a jejich interpretaci si je, jak ostatně konstatují také Garfinkel a další,⁷⁴ nezbytné ještě počkat. Proti pelištejskému etnickému zařazení lokality se kromě vedoucích archeologických prací již vyjádřil například A. Mazar, který upozorňuje na rozdílnosti mezi keramikou nalezenou v Chirbet Qeiyafa a v Tell es-Safi.⁷⁵

Shrnutí a výhledy

Přestože jsou archeologické práce v Chirbet Qeiyafa teprve ve své polovině, již nyní je zřejmé, že tato lokalita pozměnila diskuzi o podobě Judska 10. století BCE. Vysoká chronologie, která byla alespoň co do *mediální*ho obrazu v posledních letech spíše na ústupu, díky intenzivní archeologické a souběžně (!) neméně intenzivní publikační⁷⁶ činnosti Garfinkela, Ganora a dalších autorů získala znovu na vážnosti a některá tvrzení, jako napří-

⁷¹ Základní studii k této tematice představuje Bunimovitz, S. – Yasur-Landau, A., „Philistine and Israelite Pottery: A Comparative Approach to the Question of Pots and People“, *TA* 1 (1996), s. 88–101.

⁷² K tomu viz Bunimovitz, S. – Lederman, Z., „A Border Case“.

⁷³ Srov. Faust – Lev-Tov, „The constitution of Philistine identity“, s. 21–23.

⁷⁴ Kang – Garfinkel, „Ashdod Ware I“, s. 158.

⁷⁵ Mazar, A., „Archaeology and the Biblical Narrative: The Case of the United Monarchy“, in: Kratz, R. G. – Spieckermann, H. et al. (eds.), *One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives*, *BZAW* 404, Berlin/New York: De Gruyter, 2010, s. 29–58, zde 50.

⁷⁶ Okamžitá publikační návaznost na vlastní vykopávky je u autorů kampaně v Chirbet Qeiyafa programová. K tomu viz Garfinkel et al., „The Contribution“, s. 51: „One of the main shortcomings of archaeology is the very slow progress in the publication of excavation reports... For example, the important Iron Age remains at Arad and Beersheba which were excavated from the late 1950's and the early 1970's, have still not yet been published to any large extent.“ Nevýhody tohoto postupu jsou nasnadě (v reportu z vykopávek v Chirbet Qeiyafa 2007–2008 jsou četné formální chyby).

klad, že Judsko doby železné IIA je oproti severnímu Izraeli⁷⁷ ‚prázdnou zemí‘, byla přinejmenším zpochybněna.⁷⁸ Z představené diskuze a zvláště z reakcí na stanovení relativní a absolutní chronologie lokality je nicméně zřejmé, že si stoupenci nízké chronologie, jež jsou označováni chybně jako ‚minimalisté‘,⁷⁹ nad evidencí z Chirbet Qeiyafa znovu jen ‚přebrousili‘ své argumentační nástroje, a proto lze předpokládat, že další diskuze nad touto lokalitou bude plná kontroverzí. Na druhou stranu se ukazuje, že k určité větší vstřícnosti ze strany kritického tábora došlo. Totéž platí o opačné straně pomyslného spektra.⁸⁰

Chirbet Qeiyafa a obecně oblast Šefely se v současnosti stávají místem, kde se nově odkrývají dějiny raného Judska doby železné. Mnohoznačná evidence z Jeruzaléma⁸¹ a doposud spíše nepatrné doklady z Hebronu⁸²

⁷⁷ Zde je celá řada archeologických lokalit, jako např. Tel Dan, Tel Dór, Megido, Tel Rechov, Bet-šeán, Chásor, které mají významnou spojitost s ranou dobou železnou a jež se nejen svým rozsahem od pojednávaného místa diametrálně liší (jde o ‚tely‘ s mnoha stratigrafickými vrstvami, zatímco Chirbet Qeiyafa je místem ‚jedné vrstvy‘).

⁷⁸ Garfinkel et al., „The Contribution“, s. 44, kde je citován Finkelstein a jeho prohlášení: „The Judahite hill country was also relatively empty, inhabited by a small number of people who lived in a limited number of villages“ (z též., „The Rise of Jerusalem and Judah: The Missing Link“, *Levant* 33 (2001), s. 105–15, zde 106).

⁷⁹ Tak zvl. Garfinkel – Ganor, „Khirbet Qeiyafa in Context“, in: *Excavation Report*, s. 10–12, kde se neopodstatněně směšuje výklad dějin Izraele v podání tzv. minimalistů (P. R. Davies, N. Lemche, T. L. Thomson ad.) se stoupenci nízké chronologie, většinou tel-avivských archeologů. K tomu viz Sláma, P., „Starozákonní minimalisté“, in: Prudký, M. – Sláma, P. (eds.), „Tesáno do kamene, psáno na pergamen, tištěno na papír: Příspěvky ke starozákonní hermeneutice“, *SAT* 13 (2008/2), s. 207–223; Čapek, F., „Starý zákon, teologie a dějiny (náboženství) Izraele“, *TREF* 1 (2001), s. 66–74.

⁸⁰ Garfinkel za dobu Chirbet Qeiyafa považuje Finkelsteinem dříve zkoumanou lokalitu Chirbet ed-Dawara. K tomu viz Finkelstein, I., „Excavations at Khirbet ed-Dawwara: An Iron Age Site Northeast of Jerusalem“, *TA* 17 (1990), s. 163–208. Srov. dále Faust, A., „Settlement Patterns and State Formation in Southern Samaria and the Archaeology of (a) Saul“, in: Ehrlich, C. S. – White, M. A. (eds.), *Saul in Story and Tradition*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, s. 14–38.

⁸¹ Mazar, A., „Jerusalem and its Vicinity in Iron Age I“, in: Finkelstein, I. – Na‘aman, N. (eds.), *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 1994, s. 70–91; též, „Jerusalem in the 10th Century B.C.E. : The Glass Half Full“, in: Amit, Y. – Ben Zvi, E. – Finkelstein, I. – Lipschits, O. (eds.), *Essays on Ancient Israel in its Near Eastern Context: A Tribute to Nadav Na‘aman*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2006, s. 255–272; Finkelstein, I. – Herzog, Z. – Singer-Avitz, L. – Ussishkin, D., „Has King David’s Palace in Jerusalem Been Found“, *TA* 34 (2007), s. 142–164.

⁸² K diskuzi viz Ofer, A., „The Monarchic Period in the Judaeian Highland: A Spatial Overview“, in: Mazar, A. (ed.), *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan* (JSOTSup 331), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, s. 14–37 nebo Chadwick, J. R., *The Archaeology of Biblical Hebron in the Bronze and Iron Ages: An Examination of the*

10. století BCE, navíc spojené s omezenými možnostmi další práce tamtéž, to vše má za následek zvýšený zájem o oblast na západ a jihozápad od Jeruzaléma. Konkrétním důkazem tohoto zájmu je, že v roce 2012 bude zahájen nový archeologický výzkum ve stejné oblasti, a sice paralelně jak v Azeku, tak i Sóku, tj. v lokalitách, které jsou od Chirbet Qeiyafa vzdáleny necelé tři kilometry.⁸³

Z představeného dění lze vyvozovat, že se pojetí raného státního útvaru v oblasti Judska pozměnilo, a to jak vzhledem k dřívějšímu archeologickému výzkumu, tak také vzhledem k biblickému obrazu o centralizované moci se sídlem v Jeruzalémě, odkud byla celá monarchie spravována. Snad nejlépe tento trend vystihli již v roce 2004 Z. Herzog a L. Singer-Avitz slovy:

Centrum vynořující se judské monarchie by mělo být přemístěno z hornaté oblasti do níže položených míst. Takovéto přemístění judského království do nížin by nás nemělo překvapit, protože dominantní role vysočiny je zcela nezvyklá. Úbočí a nížinaté oblasti jsou co do povahy význačně bližší městu než vysočina. Tento fenomén zevšeobecnil Braudel slovy: „Hory jsou obyčejně světem stranou civilizací. Civilizace jsou pak výdobytkem měst a nížin“.⁸⁴

Nepřehlédnutelným prvkem představené diskuze je, že stoupenci vysoké chronologie opomíjí – nebo alespoň dávají zatím do závorky – dobu vlády Šalomouna (965–930 BCE). Tato skutečnost, jež zatím nebyla publikačně rozvedena, vychází jednak z analýz konkrétní materiální kultury, jednak z dvojího hodnocení biblických narativů. Příběhy spojené s Davidem jsou ve svém základu považovány za víceméně relevantní zdroj počátků judské monarchie, zatímco texty související se Šalomounem jsou hodnoceny jako idealizované a ideologicky zabarvené obrazy, jejichž historická výpovědní hodnota je přinejmenším sporná. Různě vnímaná dějinná věrohodnost biblických výpravných textů vychází z představy raného Judska jako státního útvaru s vícero důležitými městy (Hebron, Jeruzalém, Bet-šemeš, Lakíš, Arad a také Šaarajim) a na ně napojenou sítí dalšího osídlení. Podoba tohoto

Discoveries of the American Expedition to Hebron (nepublikovaná dizertace z University of Utah z roku 1992).

⁸³ Půjde o společný víceletý mezinárodní projekt univerzit Tel Aviv a Heidelberg.

⁸⁴ Herzog – Singer-Avitz, „Redefining the Centre“, s. 235.

státního útvaru má blíže spíše teoriím o relativní distribuci moci a egalitarismu⁸⁵ než centralizované ‚palácové‘ kultuře jednoho města.

Diskuze o Chirbet Qeiyafa se ve velké míře opírá o biblický text. Ten je používán jako klíčový dokument a garant historické věrohodnosti tam, kde jsou jiné instrumenty interpretace nedostatečně přesné či víceznačné.⁸⁶ Již vícekrát zmíněný spor o vysokou a nízkou chronologii naráží jak u keramiky (rozpětí mezi pozdní dobou bronzovou a dobou železnou IIA, popř. IIB), tak u radiometrie (více nekompatibilních vzorků a skutečnost, že nelze datovat s přesností na jednu dekádu) na limity, které má vyřešit právě biblický text a zabránit tak pádu sledované lokality do nízké chronologie. Tvrzení vycházející jak z absolutní, tak i relativní chronologie, že byla „lokality zničena někdy mezi 1050 a 915 BCE“,⁸⁷ je natolik široké, že se hledá užší vymezení. Proto je přizván na pomoc biblický text. Ten referuje o osobách Saula, Davida a Goliáše a o událostech mezi Sókem, Azekou a Efes-damím (1S 17,1), z nichž pak vyplývají specifické indicie, s jejichž pomocí jsou tyto události zanášeny do zamýšleného dějinného a místopisného kontextu; v případě pojednávané lokality konkrétně do doby krále Davida a doby železné IIA s dolní hranicí stanovenou délkou doby jeho vlády. Text tak, *paradoxně*, stojí často na začátku i konci a je více či méně akcentovanou a chtěnou kotvou celého diskurzu spojeného s Chirbet Qeiyafou.⁸⁸ Protože však nejde pouze o jeden text, ale o souhrn více textů a jejich vzájemnou inter-

⁸⁵ Srov. Faust, A., *Israel's Ethnogenesis: Settlement, Interaction, Expansion and Resistance* (London/Oakville., Equinox, 2006 a Pfoh, E., *The Emergence of Israel in Ancient Palestine: Historical and Anthropological Perspectives*, London: Equinox, 2009.

⁸⁶ Jako samozřejmý je kupříkladu používán z biblických textů odvozený postulát sjednocené monarchie. K diskuzi k tomuto viz Finkelstein et al., *The Quest*, s. 141–179.

⁸⁷ Garfinkel et al., „The Contribution“, s. 44.

⁸⁸ K tomu viz studii Adamse, „Between Socoh and Azekah“, in: *Excavation Report*, která je z velké části neskrývanou polemikou s Na'amanem a jeho rozbořením klíčových textů 1S 17 a 2S 21 ve prospěch větší starobylosti druhého z nich. Cílem Adamsovy argumentace se nezdá být nic jiného než zachránit Davida jako postavu, která zápasila s Goliášem v údolí Éla, a to s pomocí textu 1Pa 20,5, který je na základě *lectio difficillior probabilior* (!) bližší intencí původního sdělení. K otázce kompozice uvedených textů, kterou zde nelze z důvodů obsáhlosti současně diskutovat k tomuto tématu řešit, viz zvl. Römer, T. a de Pury, A., *Die sogenannte Thronnachfolgegeschichte Davids: Neue Einsichten und Anfragen*, OBO 176, Freiburg/Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2000 a Frolov, S., „Succession Narrative: A 'Document' or a Phantom?“, *JBL* 121/1 (2002), s. 81–104.

pretaci, lze předpokládat, že identifikace lokality s biblickým Šaarajim není posledním návrhem.⁸⁹

Judské království doby železné IIA v podání vysoké chronologie se díky archeologickému výzkumu v Chirbet Qeiyafa ocitlo znovu na scéně a o jeho podobě, rozsahu, formě kultu i o jeho socioekonomické a politické kapacitě se vede intenzivní diskuze.⁹⁰ Její hlavní protagonista Yosef Garfinkel na otázku po přínosu sledované lokality ve svém široce otevřeném prohlášení konstatuje, že „chronologie a geografie Chirbet Qeiyafy umožňují sblížení mytologie, dějin, historiografie a archeologie“.⁹¹ Zda toto proklamované sblížení bude v následujících letech dále prohlubováno a co do verifikovatelných dat potvrzováno, či zda bude vystaveno spíše kritickým a odmítavým pohledům, ať již ze strany disciplín archeologie, dějin starověku nebo biblické vědy, to ukáže čas.

⁸⁹ Viz např. Galil, G., „The Hebrew Inscription“, kde autor identifikuje Chirbet Qeiyafa s biblickým Netajim uváděným v 1Pa 4,23 (ČEP zde překládá hebr. נטעיִם שָׁבִי jako ‚sadaři a vlnaři‘, srov. LXX οἱ κατοικοῦντες ἐν Ναταΐμ a např. RSV ‚inhabitants of Netaim‘).

⁹⁰ Viz např. Zorn, J. R., „Reconsidering Goliath: An Iron Age I Philistine Chariot Warrior“, *BASOR* 360 (2010), s. 1–22.

⁹¹ Garfinkel et al., „The Contribution“, s. 50.

VÝKLAD ŽALMŮ U DIETRICH A BONHOEFFERA

Martin Horák

DIETRICH BONHOEFFERS PSALMEAUSLEGUNG Bibelauslegungen spielten im Bonhoeffers Werk eine wichtige Rolle; ausdrucksvolles Interesse hatte Bonhoeffer dabei für das Alte Testament. In diesem Artikel wird Bonhoeffers hermeneutischer Zutritt zu biblischen Psalmen behandelt, wie er in seinen Vorlesungen, Predigten und Andachten zum Ausdruck kommt. Am Anfang wird noch Aufmerksamkeit verschiedenen Anregungen des Kirchenkampfes für Bonhoeffers Hermeneutik geschenkt. Bonhoeffer charakterisiert Psalmen als spezifisches menschliches Wort und zu gleicher Zeit als Gottes Wort. Lösung von diesem Rätsel findet er in seinem einzigartigen Nachdruck an Verständnis von Psalmen als Gebet Christi. In seinen Predigten und Andachten bringt er zur Geltung Grundsätze der sog. theologischer Bibelauslegung; schrittweise drückt sich hier auch sein christologisches Verständnis von Psalmen. Die These von Zäsuren in Bonhoeffers Werk wird also durch seine Psalmenauslegungen nicht bestätigt.

„Bonhoeffer byl teologem, který teologické myšlení a žitou praxi víry v církvi neobyčejně úzce propojoval.“¹ Tato Bonhoefferova charakteristika nepostihuje pouze onu „vzácnou jednotu svědectví a života“,² jak bývá zpravidla obecně traktována. Poukazuje totiž na spjatost jeho myšlení víry a života v konkrétním smyslu. Dobře patrné je to právě na způsobu, jakým Dietrich Bonhoeffer přistupoval k žalmům: žalmy se staly předmětem jeho teologických úvah, ze žalmů volil texty pro svá kázání a meditace, předně mu byl ale žaltář modlitební knihou.

V tomto příspěvku budeme sledovat, jaký hermeneutický přístup Bonhoeffer ve svém výkladu žalmů uplatňuje, případně jakým vývojem jeho přístup prochází. Za tím účelem nejprve shrneme Bonhoefferovy biblicko-teologické úvahy k biblickému žaltáři a pak také jeho žalmová kázání a meditace.

¹ Wendel, E. G., *Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers, Predigt – Hermeneutik – Sprache*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, s. 1.

² Např. Lochman, J. M., „Svědék následování“, in: Bonhoeffer, D., *Následování. Výklad kázání na hoře*, Praha: Kalich, 1962, s. 5–18, citát s. 17.

Tím je dán také okruh pramenů, ze kterých v této práci vycházíme. Jsou to jednak Bonhoefferovy přednášky a publikace, jednak jeho kázání, meditace a biblické úvahy. Zohledněna je také sekundární literatura, zejména německá. Diskuze týkající se Bonhoefferova výkladu Starého zákona, resp. celého Písma³ se rozvíjí od 50. let minulého století, Bonhoefferův výklad žalmů však dosud samostatně a obsírněji zpracován nebyl.

Zápas o Starý zákon v Bonhoefferově době

Úvodem si ještě ve stručnosti povšimneme myšlenkového prostředí, do jakého Dietrich Bonhoeffer svou prací vstupoval. Bonhoeffer začíná rozvíjet svou teologickou práci v době německého církevního zápasu. Významným tématem tohoto zápasu byla otázka vztahu křesťanské církve ke Starému zákonu. Zřetelně se přitom profilyvaly tři navzájem odlišné postoje: odmítnutí Starého zákona v církvi, zachování Starého zákona a jeho uznání. Se všemi těmito postoji byl Bonhoeffer osobně konfrontován.⁴

S požadavkem odmítnutí Starého zákona vystoupil již dříve liberální teolog Adolf von Harnack, Bonhoefferův učitel dogmatiky.⁵ Ve svém spise *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* uznal sice potřebnost přijetí Starého zákona v počátcích křesťanství, ale jeho ponechání v křesťanské Bibli ve 20. století prohlásil za projev „náboženské a církevní ochablosti“⁶ a požadoval jeho odmítnutí. Na Von Harnacka se pak zpravidla odvolávali přívrženci stále silnějšího antisemitského nacionalistického hnutí, jejich motivy však byly zcela jiné: vycházeli z rasového antisemitismu, případně odmítali Bibli na základě tzv. vědecké kritiky.

³ Za základní práci o Bonhoefferově výkladu Písma je považován referát jeho žáka Richarda Grunowa „Dietrich Bonhoeffers Schriftauslegung“, in: *Mündige Welt I*, München: Ch. Kaiser, 1955, s. 62–76. Zřejmě nejobsáhlejší monografií k Bonhoefferově hermeneutice a homiletice představuje shora citovaná dizertace E. G. Wendela. Na výklad Starého zákona se mj. soustředí dizertace M. Kuskeho, *Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1970.

⁴ Kuske, *Das Alte Testament als Buch von Christus*, s. 13.

⁵ Bonhoefferův životopisec E. Bethge dokládá, že Von Harnack mladého Bonhoeffera velmi ovlivnil, avšak v otázce pojetí Starého zákona mezi nimi ke shodě nedošlo. Bethge, E., *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, München: Ch. Kaiser, 1967, s. 101.

⁶ Harnack, A. v., *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1921, s. 248.

Velmi úzce se Bonhoeffer setkával také se zastánci zachování Starého zákona v církvi, a to jako „svědectví o předstupni křesťanství“. Toto vyjádření pocházelo z pera vedoucího Bonhoefferovy dizertační práce, dogmatika Reinholda Seeberga. Uznával sice důležitost Starého zákona pro pochopení Nového zákona, ale mezi oběma částmi Písma nacházel „charakteristický rozdíl mezi dvěma stupni náboženství, z nichž jedno má překonat to druhé“⁷; pouze Nový zákon také považoval za „zdroj dogmatického poznání“. Podobně se k otázce vyjadřoval také Bonhoefferův profesor Starého zákona Ernst Sellin, který sice Von Harnackův požadavek odmítl jako anachronismus, nicméně stejně jednoznačně odmítal uznat i plnohodnotnost knih Staré smlouvy.

Rozhodný vliv na mladého Bonhoeffera však měl dogmatik Karl Barth, který do tohoto zápasu vstoupil s teologií Božího slova. Podle Bartha se Bible „jako Boží slovo odlišuje od všech jiných možných autorit“ a „mezi Starým a Novým zákonem nemůže být uznán žádný zásadní rozdíl.“⁸ Bonhoeffer objevil Barthovy práce v roce 1924, brzy nato se za toto pochopení Písma postavil⁹ a pro jeho úvahy nad Písmem zůstalo nadále určující.

Nedlouho po Barthovi se za uznání Starého zákona v církvi výrazně vyslovil také starozákonník Wilhelm Vischer.¹⁰ Svou prací *Das Christenzeugnis des Alten Testaments* z roku 1934 se výrazně zasadil nejen o nové nasměrování starozákonní vědy, ale také o novou pozornost ke Starému zákonu v prostředí církve. S W. Vischerem se Bonhoeffer poprvé osobně setkal při práci na *Bethelském vyznání*¹¹ a v otázce Starého zákona byli zcela ve shodě.¹²

Bonhoefferovy výklady žalmů

Výklady Písma představují podstatnou část Bonhoefferova díla. Jak upozornil E. G. Wendel, většinu jeho prací je možné chápat právě jako příspěvek

⁷ Seeberg, R., *Christliche Dogmatik I*, Erlangen 1925, s. 240n.

⁸ Barth, K., *Das Schriftprinzip der reformierten Kirche*, 1925, s. 217.

⁹ V seminární práci *Lässt sich eine historische und pneumatische Auslegung der Schrift unterscheiden, und wie stellt sich die Dogmatik dazu?*, předložené R. Seebergovi v letním semestru 1925; Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 109n.

¹⁰ Vischer, W., „Das Alte Testament als Gottes Wort“, *ZZ* 5, 1927, s. 380.

¹¹ Tj. dokument německých vyznavačských teologů z r. 1933, hlásící se mimo jiné k Písmu jako celku Starého a Nového zákona.

¹² E. Bethge dokládá, že Bonhoefferovy první christologické starozákonní výklady Vischerově uvedené stěžejní práci předcházely. Kuske, *Das Alte Testament als Buch von Christus*, s. 20.

ke správnému pochopení Písma.¹³ Nelze při tom přehlédnout, jak výrazný – a ve své době nesamozřejmý – zájem věnuje Bonhoeffer ve svých výkladech právě knihám starozákonním, a to zejména žalmům.

V raném období své teologické práce se Bonhoeffer žalmy zabýval pouze okrajově. V jeho dochovaných studentských seminárních pracích jde v zásadě jen o příležitostné odkazy.¹⁴ Blíže se k tématice žalmů dostává až jako docent berlínské univerzity, např. při cvičeních z dogmatiky nazvaných *Teologická psychologie* v zimním semestru 1932/1933. Ve svém příspěvku *Selbsterkenntnis in der Bibel* se zabývá otázkou sebepoznání v biblických žalmech: na příkladu několika vybraných žalmů (Ž 8; Ž 51; Ž 119) usiluje o psychologizující vhléd do žalmistovy osobnosti.¹⁵

Bonhoefferův hermeneutický přístup k žalmům se pak ovšem výrazně profiloval v období jeho působení v kazatelském semináři Vyznávající církve ve Finkenwalde (1935–1937) a následně v pomořanském vikariátu (1937–1940). Nejdůležitější zásady svého výkladu předložil tehdy Bonhoeffer v přednášce *Christus in den Psalmen*,¹⁶ která byla určena studentům teologie a posluchačům prvního kursu semináře ve Finkenwalde a odpovídala na jejich otázky související s každodenním užitím žalmů při společných pobožnostech¹⁷. Tématiky žalmů se dotýkala také přednáška *König David*,¹⁸ přednesená na finkenwaldské konferenci pomořanských vikářů jako příspěvek k diskuzi vyvolané nedávno vydanou Vischerovou knihou *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*.¹⁹ Své úvahy nad žaltářem pak Bonhoeffer nově utřídil ve spisu *Gemeinsames Leben* (1938)²⁰ a zejména ve

¹³ Wendel, *Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers*, s. 68.

¹⁴ Např. v *Seminararbeit über den I. Clemensbrief. Jüdisches Element im ersten Clemensbrief in Bestand und Verhältnis zum Ganzen*, kterou předkládal v roce 1925 k A. v. Harnackovi, upozorňuje mj. na styl listu, který odráží podobu hebrejské poezie, jak je známa ze žalmů (paralelismy, jazykové hebraismy aj.), Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW) 9, s. 230; odkazy na žalmy v seminární práci ze závěru studia 1927/1928 *Die verschiedenen Lösungen des Leidensproblems bei Hiob*, DBW 9, s. 452 aj.

¹⁵ Dochováno pouze v zápiscích studentů, DBW 12, s. 184.

¹⁶ Předneseno 31. 7. 1935. *Christus in den Psalmen*, DBW 14, s. 369–377.

¹⁷ DBW 14, s. 29.

¹⁸ Předneseno 8.–11. 10. 1935. *König David*, DBW 14, s. 878–904.

¹⁹ Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 497.

²⁰ České vydání: Bonhoeffer, D., *Život v obecnství*, Praha: Návrat domů, 2006.

vlastním uvedením do knihy žalmů *Das Gebetbuch der Bibel – Eine Einführung in die Psalmen* (1940), poslední práci, kterou mohl sám vydat.²¹

Uvedené práce tedy vznikaly během několika málo let. Jejich argumentace se zčásti překrývá, místy navzájem doplňuje, odlišnosti jsou dány jejich různým zaměřením a adresáty. Jistý posun lze sledovat jen u některých dílčích témat. Nebudeme proto tyto práce zpracovávat jednotlivě, ale pokusíme se vyznačit hlavní znaky Bonhoefferova přístupu na základě jejich shrnutí.

Žalmy jako lidské slovo

Bonhoeffer charakterizuje žalmy jako lidské slovo, a to ve specifickém smyslu – jako „vyjádření lidské zbožnosti, a tedy také lidské bezbožnosti.“²² Lidským slovem jsou tedy žalmy podle něj nejen formálně, ale svým obsahem. Bonhoeffer shrnuje: „Není vyjádření zbožnosti nebo bezbožnosti Božího lidu, které by zde nepřišlo ke slovu.“

Tímto vyjádřením zároveň projevuje, že chápe žalmy zásadně za modlitbu církve, tj. modlitbu společnou. Toto své pojetí vysvětluje z několika různých hledisek. Odkazuje jednak na liturgickou praxi žalmových modliteb, jak se vžila v církvi: „Denně se žalmy modlí v nespočetných kostelech na celém světě jako modlitbu sboru Ježíše Krista.“, jednak také upozorňuje na praxi „starozákonních sborů“, které se pravděpodobně „modlily hodně žalmů jako střídavou modlitbu“.²³ Do celého společenství církve patří žalmy dle Bonhoeffera také vzhledem k šíři svého obsahu: jejich rozmanitost a různorodost by ani nemohla být modlitbou jednotlivého člověka, zatímco při společné modlitbě platí: „ač není určitý verš nebo žalm mou modlitbou, je třeba modlitbou někoho jiného z obecenství a zcela jistě je modlitbou pravého člověka Ježíše Krista a jeho těla na zemi.“²⁴

Závěr této citace ukazuje ještě na jeden zásadní motiv, pro který Bonhoeffer považuje žalmy za modlitby církve: žaltář chápe jako Kristovu modlitbu (viz dále), která „nenáleží jednotlivým údům, nýbrž celému tělu Kristovu.“

Modlit se žalmy společně pak Bonhoeffer zpětně pokládá za samotný klíč k jejich porozumění. Ve svém hodnocení tohoto významu modlitební praxe

²¹ Zaslouží poznamenat, že pro obálku této knihy vybral Bonhoeffer reprodukcii plastiky krále Davida z wormského dómu: ani v této kritické době se nezdržal zdůraznit, že Bůh mluví ke křesťanům ústy židovského krále, DBW 5, s. 10.

²² Bonhoeffer, *Christus in den Psalmen*, s. 370.

²³ Bonhoeffer, *Život v obecenství*, s. 29.

²⁴ *Tamtéž*, s. 27.

dochází až k radikálnímu vyjádření: „Kdo se žalmy ještě nikdy nemodlil ve společenství, nýbrž jen sám pro sebe, ten je ještě nezná... Není žádného jiného přístupu k žalmu než skrze modlitbu, to znamená tím, že si společenství slovo žalmu v modlitbě přivlastňuje.“²⁵

Bonhoeffer svým vyjádřením zároveň odpovídá na otázku, jak je možné modlit se žalmy v situaci, kdy jim člověk ne zcela rozumí („Na otázku: jak se mám modlit, co mi je ještě tak nesrozumitelné, zní odpověď: jak máš rozumět, co ses ještě nemodlil?“), anebo když nevyjadřují to, co člověk právě prožívá. Při modlitbě totiž nejde předně o to, aby člověk vyjádřil, co cítí, ale někdy spíše naopak: „Abychom se modlili správně, je možná nutné modlit se právě proti svému srdci.“²⁶ Právě takovou možnost tedy žalmy otevírají. Bonhoeffer tedy žalmy chápe jako specifické lidské slovo, které je lidmi adresováno Bohu a svou podstatou je modlitbou o slovo Boží.

Žalmy jako Boží slovo

Bonhoeffer se však zároveň rozhodně staví za tezi dialektické teologie, že celé Písmo je Božím slovem, a v navázání na K. Bartha postuluje: „Bible je Boží slovo, také v žalmech.“²⁷ Ve své přednášce *Christus in den Psalmen* pak Bonhoeffer teologizuje dále v tom smyslu, že Bůh sám se učinil subjektem těchto slov. Modlitby žaltáře tedy nejsou jen bezprostředně lidským slovem, nejsou jen jakýmsi vzorem modliteb, který by zde byl dán lidem k dispozici, nýbrž křesťané se tyto modlitby modlí jako modlitbu Kristovu, resp. ve jménu Ježíše Krista (viz dále).²⁸

Ve svém pozdějším výkladu v *Das Gebetbuch der Bibel* pak již Bonhoeffer tezi o Písmu jako Božím slovu nijak blíže nezduvodňuje, ale vztahuje ji na knihu žalmů přímo: „K Božímu slovu nepatří jen to slovo, které má říci on nám, nýbrž i to slovo, které chce slyšet od nás, protože je to slovo jeho milého Syna.“²⁹

Žalmy jako slovo darované Bohem tak zpětně dávají možnost obracet se k Bohu „jasnou a čistou řečí“, nikoli „falešnou a zmatenou řečí svého srdce“.

²⁵ Bonhoeffer, *Christus in den Psalmen*, s. 370.

²⁶ Bonhoeffer, D., „Das Gebetbuch der Bibel – Eine Einführung in die Psalmen“, in: *Beten mit der Bibel*, Hamburg 1970, s. 57.

²⁷ *Tamtéž*, s. 56.

²⁸ Bonhoeffer, *Christus in den Psalmen*, s. 14, 370. V dalším výkladu pak Bonhoeffer blíže objasňuje, že křesťanská modlitba není modlitbou „bezprostřední“, nýbrž „zprostředkovanou“, a to právě skrze Ježíše Krista.

²⁹ Bonhoeffer, „Das Gebetbuch der Bibel“, s. 55nn.

Bonhoefferovi ovšem nešlo jen o jazyk modliteb, ale především o jejich přiměřený obsah. Na možnou výhradu, že žalmové modlitby často neobsahují to, co člověk právě cítí a prožívá, odpovídá: „Důležité není to, co my se právě chceme modlit, nýbrž to, za co chce Bůh, abychom se k němu modlili... Naši modlitbu nemá určovat chudoba našeho srdce, nýbrž bohatství Božího slova.“

Žalmy jako Kristova modlitba

Bonhoeffer tedy nahlíží žalmy jako lidské slovo a zároveň jako Boží slovo. Jak ale Bůh může být zároveň objektem i subjektem modliteb – „Bůh sám jako ten, kdo se modlí, a Bůh jako ten, kdo modlitbu vyslyší.“³⁰

Při hledání odpovědi na tuto otázku nachází Bonhoeffer jediné možné řešení: obě uvedená pojetí se sbíhají v osobě Ježíše Krista. Kristus jako osoba Boží trojice je zde objektem lidských modliteb, Kristus jako pravý člověk se stal na druhé straně jejich subjektem: „V jeho ústech se toto lidské slovo stalo slovem Božím.“³¹

Úvaha, že žalmy jsou modlitbou Kristovou – a v modlitbě církve jí také nadále zůstávají – měla pro Bonhoefferův výklad žaltáře zcela zásadní význam. V jakém smyslu jsou však žalmy modlitbou Kristovou? V Bonhoefferových výkladech, zejména v *König David* a *Das Gebetbuch der Bibel*, nacházíme pojetí žalmů jako Kristovy modlitby v několikerém smyslu.

Žalmy jsou Kristovou modlitbou již v tom smyslu, že jsou slovy krále Davida, který byl podle svědectví Písma předobrazem Ježíše Krista (např. dle Ez 34,23nn; Oz 3,5; Jr 30,9.12).³² Otázkou historické a literární kritiky nad autorstvím žalmů se Bonhoeffer nezabývá a vychází z toho, že biblická tradice spojuje žaltář s Davidovým jménem. Poukazuje přitom na skutečnost, že žádný z žalmů neodkazuje k období Davidova života před jeho pomazáním, a David se tedy modlil žalmy teprve jako ten, který byl povolán stát se mesiášským králem.

Bonhoeffer dále vychází z novozákonního svědectví o Davidovi: „Byl to však prorok a věděl o přísaze, kterou se mu Bůh zavázal, že jeho potomka nastolí na jeho trůn; viděl do budoucnosti a mluvil tedy o vzkříšení Kris-

³⁰ Bonhoeffer, *Christus in den Psalmen*, s. 370.

³¹ Bonhoeffer, „Das Gebetbuch der Bibel“, s. 56.

³² Bonhoeffer, *König David*, s. 881. Srv. Bonhoeffer, „Das Gebetbuch der Bibel“.

tově...“ (Sk 2,30n) David se tedy modlil žalmy zároveň jako prorok, který věděl, že skrze něj má Kristus přijít na svět, a podle toho o Kristu svědčil.³³

S odkazem na List Židům (2,12; 10,5), který slova žalmu (22,23, resp. 40,7–9) interpretuje jako Kristovy výroky, dochází Bonhoeffer k závěru, že v žalmech se modlí sám Kristus. Tato jeho úvaha ovšem prodělala zajímavý vývoj. Již ve své přednášce *Christus in den Psalmen* vyslovuje otázku, kdo je modlitebníkem žalmů. Zmiňuje odpověď ortodoxního výkladu („jde o hlas Kristův v jeho starozákonním sboru“), naznačuje nutnost výkladu teologického a dochází k odpovědi: modlitebníkem je zde Kristus. V přednášce *König David*, kterou přednesl jen o tři měsíce později, pak s odkazem na uvedená novozákonní místa vyslovuje: „Kristus byl skutečně přítomen v Davidových slovech.“ V návaznosti na svůj výklad o Davidově osobě zde ještě na jiném místě postuluje: „Kristus byl *realiter*, podle těla a zaslíbení v Davidovi – a David byl jeho svědkem.“

Ve svém posledním výkladu žaltáře, v *Das Gebetbuch der Bibel*, již však Bonhoeffer nevolí takové vyjádření a v úvaze na toto téma vyslovuje: „V žalmech Davidových mluví už zaslíbený Kristus sám... Kristus sám se modlil ve svém předchůdci Davidovi.“³⁴

Vedle těchto úvah Bonhoeffer předkládá také novozákonní svědectví o tom, že Kristus sám se žalmy modlil: „Otče, do tvých rukou.“ (slova ze Ž 31,6 v Lk 23,46), „Žízním“ (Ž 22,16 v J 19,28), „Bože můj...“ (Ž 22,2 v Mt 27,46). Jako žalm Kristova utrpení zmiňuje vedle 22. žalmu ještě také žalm 69³⁵ a uvádí také další žalmy, které se vztahují k osobě mesiášského krále (Ž 2; 20; 21; 45; 72 a 110).³⁶ V této souvislosti můžeme připojit i Bonhoefferův odkaz k Lukášovu evangeliu (Lk 24,44nn), kde Vzkříšený Kristus učedníky upomíná, že v Mojžíšově zákoně, Prorocích a – výslovně také – v žalmech již byla zvěstována jeho smrt a vzkříšení.³⁷ Žalmy jsou Kristovým slovem tedy i v tom smyslu, že jsou slovem hovořícím o něm.

K závěru, že žalmy jsou Kristovou modlitbou, dochází Bonhoeffer ještě v jedné souvislosti, totiž při své úvaze nad obsahem žalmových modliteb. Nad žalmovými vyjádřeními nevinnosti a spravedlnosti, vyjádřeními mimo-

³³ Bonhoeffer, *König David*, s. 879. Srv. Bonhoeffer, „Das Gebetbuch der Bibel“, s. 59.

³⁴ Bonhoeffer, „Das Gebetbuch der Bibel“, s. 59.

³⁵ Bonhoeffer, „Das Gebetbuch der Bibel“, s. 69. R. Grunow v této souvislosti doplňuje také odkaz na Mt 26,30, kde se Ježíš s učedníky modlí halel, tzn. žalmy 113–118. Grunow, „Dietrich Bonhoeffers Schriftauslegung“, s. 75.

³⁶ Bonhoeffer, „Das Gebetbuch der Bibel“, s. 69n.

³⁷ *Tamtéž*, s. 60.

řádné tísně nebo volání po pomstě nachází Bonhoeffer jedinou odpověď na otázku, kdo by se tato slova mohl modlit: „kdo zde ujišťuje o své nevině, kdo přivolává Boží soud a prochází nekonečným utrpením“³⁸ může být pouze sám Ježíš Kristus. Bonhoeffer dodává, že teprve po něm a s ním se pak tyto prosby může modlit i Kristova církev, ne už ovšem svým jménem, ale v jeho jménu.

Shrnutí

Bonhoeffer velmi vyzdvihl význam žalmů jako společné modlitby, resp. význam žaltáře jako modlitební knihy církve. Osvědčil zde tak zásady teologického výkladu Písma, jak je dříve formuloval ve své přednášce *Schöpfung und Sünde* (1932/33).³⁹ Tento Bonhoefferův specifický důraz můžeme chápat jako jeho zvláštní vklad k zápasu německé církve o Starý zákon, totiž aby právě kniha žalmů měla v církvi své pevné místo. Do zápasu o Starý zákon se Bonhoeffer vložil také tím, jak aplikoval tezi o Písmu jako Božím slovu na biblický žaltář, aniž ji ovšem dále výrazným způsobem rozvedl.

Jako ojedinělou však můžeme hodnotit Bonhoefferovu úvahu o žalmech jako Kristově modlitbě. Svou formulací o Kristu, který se modlí v žalmech, navázal Bonhoeffer na reformační tradici, která spojovala žalmy s Kristovou postavou,⁴⁰ a ve své argumentaci se také opřel o novozákonní odkazy, které žalmy s Kristovou osobou spojují či dosvědčují, že Ježíš se žalmy modlil. Zejména však nově zohlednil souvislosti biblicko-teologické a vyšel z podobnosti mezi mesiášskou rolí Davidovou a Ježíšovou.

Potud Bonhoefferovy formulace stále ještě odpovídaly požadavku, s jakým do zápasu o Starý zákon vstupoval starozákonník Gerhard von Rad, totiž aby křesťanští teologové v zájmu svědectví o Kristu neobcházeli výsledky historické kritiky a nehovořili o „osobní přítomnosti“ Kristově ve Starém zákoně, nýbrž pouze o jeho „reálné přítomnosti“, tj. že Kristus je přítomen ve „skutečném předmětu textu.“⁴¹ Svým vyjádřením, že „Kristus byl v Da-

³⁸ Bonhoeffer, *Život v obecenství*, s. 26.

³⁹ „Teologický výklad přijímá Bibli jako knihu církve a jako takovou ji vykládá. Tento předpoklad je jeho metodou...“ Vyd. jako *Schöpfung und Fall*, 1933.

⁴⁰ Např. M. Luther píše v předmluvě k vydání žaltáře: „A už proto by měl být žaltář drahý a milý, protože tak jasně zaslubuje o Kristově smrti a vzkříšení.“, in: *Vorrede zum Psalter von 1528*, WA DB 10 I, s. 99.

⁴¹ Rad, G. v., „Das Christuszeugnis des Alten Testaments. Eine Auseinandersetzung mit W. Vischers gleichnamigen Buch“, *ThBl* 15 (1936), s. 249n.

vidovi“, však Bonhoeffer tento požadavek překročil a dostalo se mu odmítavých ohlasů.⁴²

Je zřejmé, že Bonhoeffer byl ke svému pojetí veden snahou o uznání Starého zákona v církvi, vycházel z vyznání církve o Kristu jako pravém Bohu a pravém člověku, a došel svým vyjádřením teologicky relevantní odpovědi na otázku po vztahu lidského slova a Božího slova v žalmech. Uvedená novozákonní svědectví o žalmech jako Kristově modlitbě však podle našeho soudu nelze vztahovat na celý žaltář všeobecně. Svou úvahu o Kristu v žalmech Bonhoeffer navíc zanechal bez obšírnějšího, systematictějšího výkladu. V zachované podobě tak pro nás tato jeho úvaha zůstává jen těžko uchopitelná a dále aplikovatelná.

Otázkou mimo jiné zůstává, čím byl Bonhoeffer ke svému christologickému pojetí žalmů inspirován. Za závažnou považujeme domněnku, se kterou přichází M. Kuske, totiž že Bonhoefferovi byly k jeho přístupu podnětem spisy H. F. Kohlbrüggeho, s nimiž se měl možnost seznámit právě až ve finkenwaldském období. Kohlbrügge prohlašoval za závazné vykládat Starý zákon skrze Ježíše, evangelisty a apoštoly. Jak M. Kuske dokládá, v Bonhoefferových textech se napříště vyskytují totožná christologická vyjádření, jaká nacházíme u Kohlbrüggeho.⁴³

Bonhoefferova žalmová kázání a úvahy

Druhou oblastí Bonhoefferovy teologické práce, ve které se jeho zájem o žalmy projevil, je jeho činnost kazatelská. Budeme zde proto sledovat, jak vykládá žalmy ve svých kázáních a biblických úvahách.

Také v tomto případě nacházíme doklady o zvláštním místě žalmů v Bonhoefferově díle. Ze šedesáti sedmi dochovaných kázání má žalmový text za svůj základ hned osm. Nacházíme je ve všech obdobích Bonhoefferovy teologické práce.

Vedle úplných textů jeho kázání zůstal zachován také jeden seminární záznam náčrtu pro adventní kázání na Ž 50,1–5 a dále několik krátkých úvah na Hesla Jednoty bratrské. Zmínit je třeba také Bonhoefferovy osobní zápisky k meditaci nad žalmem 119.

⁴² Von Rad reagoval již na předchozí Bonhoefferovy christologické výklady slovy: „Kdo tomu může rozumět?“, in: *Fragen der Schriftauslegung im Alten Testament*, 1938, s. 14. Zřejmě nejkritičtěji reaguje Wendel: „To celé je pro historicky a vědecky kontrolovatelné myšlení nesrozumitelné znásilnění.“, in: Wendel, *Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers*, s. 97.

⁴³ Kuske, *Das Alte Testament als Buch von Christus*, s. 63.

Ačkoli počet těchto Bonhoefferových prací není velký, rozsah tohoto příspěvku neumožňuje, abychom je zde pojednali zevrubněji. Po úvodních poznámkách, týkajících se doby a okolností, za kterých kázání či pobožnosti vznikly, se proto omezíme na shrnutí základních znaků Bonhoefferova výkladu.

Kázání na Ž 127,1 je jedním ze čtyř kázání, která Bonhoeffer vypracoval jako student v rámci homiletického semináře prof. Mahlinga v zimním semestru 1925/1926.⁴⁴ Kázání na Ž 62,2 pochází z doby Bonhoefferova barcelonského vikariátu, a to z 15. června 1928.⁴⁵ Kázání na Ž 63,4 kázal Bonhoeffer v Berlíně, kde zahájil akademickou dráhu a současně byl povolán do církevní služby jako studentský farář; kázání bylo předneseno 4. října 1931 při svátku Děkčinnění za úrodu.⁴⁶ Kázání na Ž 98,1 pochází z doby jeho farářského působení v německých sborech v Londýně (říjen 1933 až duben 1935), toto kázání zaznělo 22. dubna 1934 na neděli Cantate.⁴⁷ Kázání na Ž 85,9 přednesl 28. srpna 1934 na ekumenické konferenci v dánském Fanø jako jeden z delegátů německé Vyznávající církve.⁴⁸ Žalm jako text pro kázání volí na úvod svého působení v kazatelském semináři (na Ž 42)⁴⁹ a také pro své poslední kázání ve Finkenwalde (na Ž 58); první z nich přednesl Bonhoeffer 2. června 1935 v Zingstu u Baltského moře, kde byli kandidáti semináře soustředěni. Druhé pochází z bohoslužeb 11. července 1937.⁵⁰ Z finkenwaldského období pochází také kázání na Ž 90, které Bonhoeffer přednesl 15. ledna 1936 na pohřbu své babičky Julie Bonhoefferové.⁵¹

Uvedený náčrt kázání na Ž 50,1–5 je jediným náčrtem kázání k žalmovému textu. Bonhoeffer připravoval tyto podrobné náčrty pro homiletické semináře ve Finkenwalde, kdy je po diskusi o kázání jednoho z kandidátů nabídl účastníkům semináře.⁵² Náčrtů v originále se dochovalo jen velmi málo, ale i zachované záznamy kandidátů jsou považovány za spolehlivé.⁵³

⁴⁴ Vyd. např. Bonhoeffer, D., *Predigten – Auslegungen – Meditationen 1925–1945*, I., München 1984, s. 102–109.

⁴⁵ *Tamtéž*, s. 157–165.

⁴⁶ *Tamtéž*, s. 228–237.

⁴⁷ *Tamtéž*, s. 440–446.

⁴⁸ Viz Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 448nn. Bonhoeffer, *Predigten*, I., s. 461–465.

⁴⁹ Bonhoeffer, D., *Predigten – Auslegungen – Meditationen 1925–1945*, II., Gütersloh: Kaise 1998, s. 16–24.

⁵⁰ *Tamtéž*, s. 72–81.

⁵¹ *Tamtéž*, s. 48–52.

⁵² *Tamtéž*, s. 170nn.

⁵³ *Tamtéž*, s. 13.

Pozornost věnujeme také jeho úvahám k Heslům Jednoty bratrské, jejichž základem byl verš z žalmů. První z těchto úvah nacházíme v okružním dopise z 20. prosince 1937, určenému bývalým finkenwaldským kandidátům po policejním uzavření semináře. Úvahy vycházejí z Hesel pro poslední dny roku 1937, z osmi hesel jde pětkrát o žalmový verš (Ž 41,5; Ž 104,13–14; Ž 25,10; Ž 20, 6; Ž 71,8⁵⁴).

Zachováno zůstalo také pět úvah tohoto druhu z doby tegelského vězení. Vztahují se k heslům pro svatodušní týden roku 1944, tři z nich mají jako jeden ze dvou vybraných textů verš z žalmu: Ž 94,12–13; Ž 54,6; Ž 34,20.⁵⁵

Dochovaných žalmových kázání a biblických úvah nad žalmy není takové množství, abychom z nich mohli vyvozovat příliš všeobecné závěry. Přesto i zde můžeme vysledovat některé zřetelné rysy Bonhoefferova přístupu.

Bonhoeffer ve svých kázáních vykládá žalmy bez zřetele k poznatkům historické a literární kritiky. Takovým způsobem interpretuje i jednotlivé klíčové pojmy textu, ať už jim rozumí v jejich doslovném významu nebo – méně často – jako metafoře.

K jednotlivým veršům žalmu přistupuje Bonhoeffer jako k samostatným výrokům, tj. bez ohledu na jejich vzájemnou souvislost a návaznost. Je tomu tak i v pozdějších letech, kdy volí za základ kázání celý žalm. Odhlédnutí od souvislosti ovšem v některých případech vede jeho výklad mimo záměr žalmového textu.⁵⁶ Tak ostatně Bonhoeffer rozuměl zásadám biblického výkladu: i kázání, které není přiměřené textu (*textgemäss*), může být ještě přiměřené Písmu jako celku (*schriftgemäss*).⁵⁷

Lze usuzovat, že východiskem k takovému výkladu bylo Bonhoefferovi právě jeho pojetí Písma jako Božího slova. Ačkoli chápe žalmy předně jako modlitby, stávají se mu v každé své části zároveň i možným podnětem k zásadním teologickým úvahám. Tato naše zjištění odpovídají nálezům P. Filipiho týkajícího se celé Bonhoefferovy kazatelské činnosti: „...i tam, kde

⁵⁴ *Tamtéž*, s. 81n, 83, 86, 87, 88.

⁵⁵ *Tamtéž*, s. 460, 462n, 466.

⁵⁶ Např. v kázání na Ž 85,9 vykládá pojem „pokoj“ jako klid zbraní. V souvislostech žalmu však jde o vyjádření naděje, že Bůh přislíbí „mír (pokoj)“ svému lidu. Zjevně se tedy jedná o mír mezi člověkem a Bohem.

⁵⁷ *Homiletische Übungen*, DBW 14, s. 322.

Bonhoeffer nekázal přiměřeně textu, kázal přiměřeně Písmu, a zcela jistě i přiměřeně vyznání.⁵⁸

Díky svému východisku chápe Bonhoeffer slova žalmů také s plnou závažností: žalmy pro něho nejsou především slovy žalmisty, tím méně slovy o žalmistovi, nýbrž slovy platnými pro nás dnes. To mu dává možnost vztahovat je zcela bezprostředně na své posluchače a celou soudobou církev a společnost.

S výše naznačeným úzce souvisí Bonhoefferův specifický christologický výklad žalmů (viz dříve). I navzdory našemu velmi omezenému výběru kázání zde můžeme sledovat určitý vývoj: christologický výklad je v jeho kázáních stále zřetelnější a určitější. V prvních zmíněných kázáních na žalmy přichází christologie ke slovu jen zkratkovitě, případně bez zřetelné návaznosti k textu. Počínaje kázáním z Fanö je pak christologický výklad již zřetelně rozvinut a v posledním finkenwaldském kázání na kletebný žalm 58 prostupuje celým textem a je vůbec předpokladem k tomu, aby církev tento žalm mohla uchopit a přijmout jako svou vlastní modlitbu.

Kristus Bonhoefferových prvních kázání je osobou, ve které přišel Bůh za člověkem, resp. je tím, skrze koho má člověk přístup k Bohu a jeho darům (v kázáních na Ž 127,1⁵⁹ a 63,4). V kázání na Ž 85,9 je naopak rozvinuta opačná myšlenka: Kristus nám přichází vstříc v druhém člověku.⁶⁰ Počínaje kázáním na Ž 42 vystupuje Kristus především jako Ukřižovaný, jako ten, kdo člověku otevřel cestu ke spáse svým utrpením.

Pojetí žalmů jako Kristovy modlitby, jak je Bonhoeffer představil ve svých přednáškách (viz výše), je pak plně a explicitně vyjádřeno v posledním z uvedených kázání; konkrétně v kázání na Ž 58. Bonhoeffer zde rozvíjí teologii kříže, ve spojení s vyjádřeními satisfakční teorie: Ukřižovaný zemřel, „zasazen Božím hněvem a pomstou“⁶¹ a je to jeho krev, která nás očisťuje od hříchu.⁶² Bonhoeffer předkládá důvody, proč prosba o Boží pomstu proti nepřítelům nemůže být „naší“ modlitbou, a dochází k závěru, že ta-

⁵⁸ Filipi, P., „Gott ist gefährlich. Dietrich Bonhoeffer als Prediger“, in: Schönherr, A. – Krötke, W. (eds.), *Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1985.

⁵⁹ Bonhoeffer, *Predigten*, I., s. 109.

⁶⁰ To je pro Bonhoeffera v tomto kázání také nejzávažnějším možným důvodem, proč člověk proti druhému nesmí užít násilí.

⁶¹ Bonhoeffer, *Predigten*, II., s. 78.

⁶² *Tamtéž*, s. 79.

kovou prosbu se může modlit jen ten, kdo je bez viny, tedy Kristus.⁶³ Právě jen takový christologický výklad zde otevírá možnost k uchopení a přijetí tohoto žalmu církví.⁶⁴

Biblické úvahy nad žalmy představují důležitý pramen z období, z nichž už nejsou k dispozici žádná kázání. Úvahy pocházející z finkenwaldského období míří do osobního života víry (témata jako pokání, vděčnost Bohu, Boží cesty, pomoc v pokušení, úkol zvěstovat), úvahy z vězení jsou zaměřeny obdobně, vykazují jen jistý posun Bonhoefferova zájmu horizontálním směrem. Tak např. v úvaze na Ž 54,6 Bonhoeffer rozvádí, že jako pomoc od Boha je člověku dán Pomocník – tj. Utěšitel, ale také druhý člověk – muž či žena.⁶⁵

Zjišťujeme tak, že úvahy obou období navzájem nevykazují zásadní odlišnosti, a to přesto, že úvahy z tegelské věznice vznikaly právě v době, kdy Bonhoeffer již začal rozvíjet své myšlenky o nenáboženské interpretaci

⁶³ Bonhoefferova úvaha zde postupuje v následujících krocích: je to David, kdo se v žalmu modlí – ani David však nebyl bez hříchu – v Davidovi je ale Kristus – v Davidovi se tento žalm modlí sama Kristova nevina – právě teprve spolu s Kristem se žalm modlí celá církev. Podrobný rozbor christologické úvahy v tomto kázání předložil L. Beneš ve své dizertační práci: Beneš, L., *Kázání na Starý zákon. Některé způsoby křesťanského kázání na starozákonní texty ve 20. století*, Zádveřice 1995, s. 134–139.

⁶⁴ Z uvědomované závaznosti Písma vyplývají postupně některé důsledky i pro Bonhoefferův způsob kázání. Zatímco v prvních letech svého kazatelského působení tvoří ještě spíše tematická kázání (kázání na Ž 127,1 a zvláště na Ž 98,1), později se jeho kázání již zřetelně orientují na Bibli a pravidelně nabývají tvaru homilie. Z formy homilie vychází také originální stavba kázání na Ž 42: po přečtení každého verše žalmu následuje několikavěté kázání, velmi krátká modlitba a sloka písně. S uvedeným vývojem souvisí také skutečnost, že od začátku své práce ve Finkenwalde volí za základ kázání celý žalm, zatímco dříve to býval jediný verš (u jiných Bonhoefferových kázání však trend k rozšíření základu kázání nepozorujeme).

Ze závaznosti Božích slova pro Bonhoeffera plyne, že také jeho žalmová kázání jsou prorockého typu: ve svých kázáních napomíná a vede k pokání, vyzývá k činu, potěšuje, burcuje. Jedinou výjimkou v tomto ohledu je londýnské kázání na Ž 98,1, které je v podstatě katechetické. Těto skutečnosti odpovídají i užití jazykové prostředky: množství řečnických otázek, zvolacích vět, ilustrací a metafor, nezřídka také otázek sugestivních nebo řízných hesel, podložení výroků pomocí odkazů na jiná místa v Písmu. Bonhoeffer dává projev it svému bohatému jazyku.

Osvědčuje ale také zároveň svou výbornou orientaci, pokud jde o dění ve společnosti: v každém kázání přichází ke slovu společenská situace. K politické situaci Německa 30. let se nevyjadřuje explicitně, ale spíše jiným způsobem, např. volbou (starozákonního) textu jako základu kázání (např. Ž 58). Politickou agitací v užším smyslu slova je jeho kázání z Fanö, kde si je vědom mimořádné příležitosti vyzvat křesťany k jasnému vyjádření pro mír v napjaté mezinárodní situaci.

⁶⁵ Bonhoeffer, *Predigten*, II., s. 463.

Bible,⁶⁶ a jeho biblické úvahy by mohly vzbuzovat očekávání, že již přinesou výklad takového typu.⁶⁷ Tato očekávání se ovšem nenaplnila. V těchto svých úvahách nad Hesly ovšem Bonhoeffer ani nijak dále nenavazoval na své pojetí Krista v žalmech: žalmy se v těchto výkladech ke Kristu vztahují, případně je Kristus jejich objektem,⁶⁸ ale nikde již nevystupuje jako ten, kdo se žalmy modlí. V některém případě christologické rozvedení zcela chybí.⁶⁹

Závěrem

Bonhoeffer ve svých výkladech žalmů nepřihlížel k jejich specifické literární podobě, k jejich jazyku, obrazivosti či rétorickým danostem, a v tomto ohledu z nich tedy nic nevytěžil. Vytěžil však i zde ze své teologické erudice a také ze své pastorační odpovědnosti. Ojedinelé bylo jeho pojetí žalmů jako Kristovy modlitby; tím, že je v době církevního zápasu představil jako Kristovu modlitbu, navracel je k užívání také církvi. V jeho výkladech žalmů nacházíme postupný vývoj, nikoli radikální změny.

Úvahy nad Bonhoefferovými výklady žalmů nás tak uvádějí do širších souvislostí. V odborné diskusi je veden spor o Césarách mezi etapami Bonhoefferova díla. Mimo jiné se má jednat o zásadní změnu v jeho přístupu k Písmu v roce 1944.⁷⁰

Domníváme se, že to, co se měnilo především, byly vnější podmínky jeho tvorby. Různost prostředí, která od ukončení studií sám střídal či jimiž musel procházet, mu poskytovala podněty, na které reagoval a se kterými se vyrovnával. Objevoval nová témata a jiná nutně ponechával stranou, aniž by to mělo znamenat přehodnocení předchozích postojů.

Tak rozumíme i proměně témat v Bonhoefferových dopisech z vězení od dubna 1944. V předchozím období, před zákazem veřejné činnosti, působil v kazatelském semináři ve Finkenwalde. Tam byl jako teolog a ordinovaný duchovní v první linii. Tvořil zde ještě v pracovním soustředění a pastýřské odpovědnosti, a přece už v ohrožení pod dohledem gestapa. V tegelském vězení pak již nutně píše jinak: nevyhlašuje nový teologický program příklonu k pozemskému životu, nýbrž nechává projevit, co po roce vazby – a neúspěš-

⁶⁶ Počínaje dopisem E. Bethgemu z 30. 4. 1944, české vydání: Bonhoeffer, D., *Na cestě ke svobodě*, Praha: Vyšehrad, 1991, s. 198nn.

⁶⁷ Bonhoeffer, „Das Gebetbuch der Bibel“, s. 9.

⁶⁸ Úvaha na Ž 41,5, Bonhoeffer, *Predigten*, II., s. 81n.

⁶⁹ Úvaha na Ž 94,12n; Bonhoeffer, *Predigten*, II., s. 461n.

⁷⁰ Např. Dvořáček, J. A., „Křesťanský profil a odkaz Dietricha Bonhoeffera“, in: Bonhoeffer, *Na cestě ke svobodě*, s. 48.

ných pokusů o propuštění – postrádá⁷¹ a v osobních dopisech se svěří nejbližšímu příteli se svými přáními, obavami a pochybnostmi. O čem ostatně vypovídá, že největší zájem nevzbuzují Bonhoefferovy práce vzniklé v soustředění a z pastýřského zájmu, ale jeho „teologie psaná na oprátce“?⁷² Bonhoefferovy výklady žalmů žádné obraty v jeho přístupu k Písmu nepotvrzují.

⁷¹ Např. jeho úvaha na Ž 54,6, ve které jako pomoc od Boha nejprve zmiňuje „Evu“ a pak se obšírně věnuje tématu manželství, vznikla ve vězení nedlouho po mimořádně povolené návštěvě Bonhoefferovy snoubenky Marie von Wedemeyer.

⁷² Lochman, J. M., „Náš Dietrich Bonhoeffer“, *Křesťanská revue* 22 (1955), s. 107–112; P. Filipi nachází pět samostatných impulzů, které našly odezvu v českém evangelickém prostředí; tři z nich Bonhoeffer výrazně rozvinul právě až ve svých posledních listech z vězení. Filipi, P., „K recepci díla Dietricha Bonhoeffera v české evangelické teologii“, *Teologická reflexe* 2 (1996), s. 52–61.

KŘEST JAKO SMLOUVA

Křestní liturgie Jednoty bratrské za Lukáše Pražského¹

Tabita Landová

DIE TAUFTE ALS VERTRAG Die Tauf liturgie der Brüderunität in der Zeit von Lukas von Prag In dieser Studie wird die Tauf liturgie der Brüderunität aufgrund von liturgischen Formularen aus der Schrift *Priesteranweisungen* (1527) von Lukas von Prag analysiert. Während die Taufpraxis der Brüderunität in ihren Anfängen liturgisch frei war, hatte Lukas anfangs des 16. Jahrhunderts die bisherigen Formen versammelt und zur Einheitsform gebracht. Ich zeige, dass in dieser Liturgie fast alle äussere Elemente der römischen Liturgie (meistens mit der exorzistischen Bedeutung) verlassen wurden. Im Zentrum der Liturgie steht der Taufvertrag, worin der Glaubende seinen Glauben bekennt, dem Bösen entsagt, dem Guten zusagt und sich in die Herrschaft Christi ergibt. Die Gottes Annahme des Täuflings in den neuen Bund wird durch die Handreichung und den Taufakt bekräftigt und bezeugt. Die Liturgie entspricht der Taufauffassung von Lukas, welche sich gegenüber der römischen Kirche und den Täufnern abgrenzt. Die Wahrheit der Taufe hängt weder vom Wasserritus noch vom Glauben des Menschen als seinem Verdienst, sondern von der Erwählung Gottes selbst. Diese kann aber nur bei dem bewusst Glaubenden erkannt und ihm in der Taufe bezeugt werden. Die Kindertaufe wird von Lukas nicht abgelehnt, doch seine Bedeutung wird nur mit der Annahme in die Kirche zur weiteren christlichen Erziehung verbunden.

Svým pojetím křtu i křestní praxí se Jednota bratrská v první třetině 16. století pokoušela vymezit vůči dvěma pozicím: na jedné straně vůči pozici tehdejší katolické církve, podle níž křest uděluje odpuštění hříchů a vlévá milost bez ohledu na vědomou víru křtěného, na druhé straně vůči pozici novokřtěnců, podle níž je křest v podstatě viditelným vyznáním víry před světem, a proto mají být křtěni výhradně dospělí.² Bratři od počátku zastávali názor, že křest je více než pouhé vyznání víry. Má co činit s Božím odpuštěním a milostí. Sám o sobě však odpuštění a milost neuděluje, nýbrž dosvědčuje a ujišťuje o nich. Církev nemůže pouhým vykonáním křtu udělit

¹ Studie je vypracována v rámci grantového projektu č. KJB901830902 „Hermeneutika liturgické tradice Jednoty bratrské“, poskytnutého Grantovou agenturou Akademie věd ČR.

² Jaromír Sklenář, „Bratrská konfese o křtu“, *TP KR* 24 (1957), 8–17, 13.

pravdu, o kterou jde ve křtu. Ke křtu je však třeba přistupovat s vírou, že pro křtěného platí Boží vyvolení a že je pro Kristovu oběť ospravedlňován a zahrnován Boží milostí.³

V následujícím se pokusím ukázat, že bratrskému pojetí křtu odpovídala i samotná křestní liturgie. Jednota bratrská opustila tradiční římský ritus, jakým byla křtěna nemluvnata bez ohledu na nemožnost vyznávat víru. Ve vlastní křestní liturgii položili Bratři důraz na vědomé vyznání víry a přiznání se ke Kristu v tzv. úmluvě křtu. V tomto vyznání víry se však význam křtu nevyčerpává. V křestních formulářích Jednoty je liturgicky ztvárněno také Boží přijetí křtěnce v nové smlouvě. Toto křtem reprezentované Boží přijetí je přitom pojímáno jako „přijetí služebné“, tedy jako akt konaný služebníky církve ve službě „přijetí podstatného“, jehož subjektem je Bůh sám.

Budu postupovat ve třech krocích. Nejprve s pomocí dostupných pramenů stručně nastíním křestní praxi v Jednotě bratrské v poslední třetině 15. století. V hlavní části představím Lukášovo pojetí křtu, základní strukturu bratrské křestní liturgie v jeho spisu *Zprávy kněžské* z r. 1527 a vyrovnání se s římskou křestní formou. Nakonec pojednám o stěžejním teologickém motivu, který se promítá do bratrské křestní liturgie. Je jím motiv smlouvy.

1. Křestní liturgie Jednoty bratrské v poslední třetině 15. století

V době vzniku Jednoty byl běžně rozšířenou praxí v Čechách a na Moravě křest nemluvnat, který obecně převládal již od 4. století. Pro křest dětí byla v římské církvi užívána liturgická forma se zkrácenými obřady, užívaná původně pro křest nemocných. Z ní vzešel formulář, který byl zařazen do *Rituale Romanum* z r. 1614, vzorové knihy pro slavení svátostí v celé latinské církvi. Tato křestní liturgie byla v podstatě křestním obřadem dospělých, který byl situaci nemluvnat přizpůsoben pouze zkrácením exorcismů.⁴ Při křtu dětí podle této formy byl se křtěncem veden fiktivní dialog, i když dítě pochopitelně na otázky kněze reagovat nemohlo a místo něj je zodpovídali

³ K pojetí křtu v Jednotě bratrské, které prošlo určitým vývojem, srv. Josef Th. Müller, „Die Behandlung der Taufe bei den alten böhmischen Brüdern“, *Jahrbuch der Brüdergemeine* (Herrnhut) 30 (1931–1932), 154–157. Jiří Carda, *Učení o křtu v Jednotě bratrské. Od založení Jednoty až do zrušení opětování křtu*, disertace na UK ETF, Praha 1952. Jindřich Halama ml., „Křest v Jednotě bratrské“, *Bratrský listář* (1995), č. 1, zvl. příloha.

⁴ Reinhard Messner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, (UTB 2173), Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh, 2001, 110.

jeho rodiče.⁵ Taková praxe křtu ovšem nutně vedla k oslabení souvislosti mezi křtem, obrácením a vírou. Křest byl chápán jako nástroj milosti, osvobozující jednotlivce od dědičného hříchu i bez jeho vědomého vyznání víry. Tak byl křest jakožto „svátost víry“ duchovně vyprazdňován.⁶ Římské pojetí křtu se stalo důvodem k tomu, že Bratři popírali jeho platnost a znovu křtili ty, kteří přistupovali do Jednoty z církve římskokatolické. Stejně tak se Jednota rozešla s římskou křestní liturgií, která byla zatížena četnými symbolickými úkony exorcistické povahy.

Jakým způsobem probíhal křest v Jednotě v prvních desetiletích její existence, lze zjistit jen v náznacích. Z této doby se totiž nedochovaly žádné bratrské agendy.⁷ Z jiných bratrských pramenů je však patrné, že klíčový význam při svátosti křtu měla pro Bratry od počátku víra. Ve čtvrtém listě Mistru Rokycanovi z r. 1468 prohlašují, že věrní kněží mají křtít ty, kdo věří v Ježíše Krista. Při samotném křtu vodou pak mají věřit, že Kristus sám křtí věřícího v Duchu svatém a ve svou smrt (Ř 6). A právě tento křest Kristův, nikoli pouhé polití vodou, přináší pokřtěnému očistění od hříchů, znovuzrození a dary Ducha svatého.⁸ Křest dětí, u nichž nelze hovořit o vědomé víře, však Jednota neodmítala. V tomtéž listu stojí, že děti mají být přijímány stejně jako v prvotní církvi. Křest se jim má vysluhovat „v naději vyvolenie božieho k spasenie“. Při tom se mají konat modlitby za očistění od poskvrny dědičného hříchu a za dar Ducha svatého. U křtu mají být přítomni tři kmoťi, kteří se zaručují péčí o dítě pro případ smrti rodičů nebo jejich zanedbání náležité výchovy. Křest dětí má být zhruba ve věku dvanácti let doplňován konfirmací.⁹

Vztah Jednoty k liturgickým formám byl zejména v jejich počátcích poměrně volný. Kněží sice měli z moci svého úřadu křtít tak, jak jim přikázal

⁵ To změnila až liturgická reforma 2. vatikánského koncilu. (Adolf Adam, *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, Praha: Vyšehrad, 2001, 155.)

⁶ R. Messner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 2001, 63.

⁷ Na základě vyjádření z *Dekretů* lze však přinejmenším usuzovat na existenci bratrské agendy k večeři Páně již před rokem 1501. Toho roku byla přijata agenda k vysluhování večeře Páně s vyměněním, že kněží, kteří nejsou s to konat podle ní svátosti, mají používat „první zprávy“, v níž je „místně ukázáno, co kdy, pokud mluvíti neb činiti“. (Antonín Gindely [ed.], *Dekrety Jednoty bratrské*, [Monumenta Bohemiae historica I], Praha 1865, 55.) Musela tedy existovat ještě nějaká starší agenda než ta, která byla r. 1501 přijata.

⁸ „Čtvrtý list k Mistru Rokycanovi“ (mezi 2. 5. a 29. 7. 1468), in: Jaroslav Bidlo (ed.), *Akty Jednoty bratrské, I*, (Prameny dějin moravských 3, 4), Brno: nákladem historické komise při Matici moravské, 1915, 16–54, 40, f. 12b.

⁹ „Čtvrtý list k Mistru Rokycanovi“, in: J. Bidlo, *Akty Jednoty bratrské, I*, 1915, 40, f. 12b.

Kristus, tedy říkat slova, která zachovávali již v první církvi. To však neznamena, že by se nutně museli držet jedné, pevně stanovené formy, která by byla pro účinnost křtu nezbytná. V této souvislosti Bratři argumentovali tím, že ani samotní apoštolové tak nečinili.¹⁰ Neméně důležitým důvodem pro odmítání závazných forem bylo pro Bratry rozlišení mezi věcmi podstatnými, služebnými a případnými. Zatímco věci podstatné, které zahrnují víru, lásku a naději, jsou výhradně v moci Boží, věci služebné, mezi něž patří Písmo a svátosti, a věci případné, za něž jsou pokládány církevní obřady, řády apod., jsou v moci věrných správců církve. Ti mohou formu křtu pozměnit, neboť podstata křtu nezáleží v této formě, nýbrž ve vnitřním obmytí člověka.¹¹ Proměna formy tudíž nemění nic na podstatě, o níž svědčí. Proto si Bratři v této oblasti počínali svobodně a formy při posluhování měnili. Byli při tom vedeni vírou, že „když se úmysl boží zachovává a řád při tom, že pán Buh činí lidem užitek ten, pro který sou [svátosti – T. L.] zpuosobeny“.¹²

2. Křestní liturgie za Lukáše Pražského (od poč. 16. století do r. 1528)

Osobností, která zásadně ovlivnila teologický i bohoslužebný ráz Jednoty v první třetině 16. století, byl jeden z jejich nejvýznamnějších biskupů a teologů, Lukáš Pražský. Zatímco v prvních desetiletích existence Jednoty se její bohoslužebný život vyznačoval liturgickou mnohotvárností, která mohla hraničit až s neuspořádaností, Lukáš se již od přelomu 15. a 16. století výrazně zasazoval o vytvoření jednotných forem. To dokládá kupříkladu *Zpráva zřízení kněží* z r. 1500. Podle ní se kněží při vysluhování svátostí mají držet stanoveného pořádku a v případě přetváření liturgických forem se jim doporučuje zdrženlivost, totiž aby „při služebnostech žádných výmyslův ani proměn bez dotazu starších nečinili“.¹³ Rozhodující slovo o změnách se tak přisuzuje Bratrům starším.

¹⁰ „Ale k tomu nezavázal jich k zpuosobám vidomým a k formě slov, aby jinak nemohlo měněno býti, neb ihned toho apoštolé nezachovávali, ale při křtu formu slov změnili, křtíce je ve jméno pána Krista.“ („Tractat B[ratř] starých o církvi svaté [1470]“, in: J. Bidlo, *Akty Jednoty bratrské*, I, 1915, 267–308, 293n, f. 122a. Autorem je podle bratrského dekretu z r. 1495 bratr Řehoř.)

¹¹ „Těž pánuom Mejtským“ (druhý list bratří Mýtským z r. 1471 nebo 1472), in: J. Bidlo, *Akty Jednoty bratrské*, I, 1915, 230–257, 242, f. 93b.

¹² Odpověď bratří starých na psání mistruov Pražských, kteréž učinili kněžím v Čechách i v Moravě obývajícíím na zkázú bratřím již po Rokycanově smrti (1478 nebo 1479), in: J. Bidlo, *Akty Jednoty bratrské*, I, 1915, 473–488, 486, f. 232.

¹³ A. Gindely (ed.), *Dekrety Jednoty bratrské*, 1865, 54.

Nejstarší dochované formuláře bratrské křestní liturgie jsou součástí Lukášova spisu *Zprávy kněžské* či *Dekret z r. 1527*.¹⁴ Kniha představuje obsáhlý souhrn teologických pojednání, bratrských usnesení, liturgických formulářů a praktických pokynů pro činnost kněží a jednotlivých stavů. Usnesení úzké rady o vydání tohoto spisu padlo již r. 1518. Spis měl podle něj mimo jiné napomoci sjednocení bohoslužebných pořádků při vysluhování svátostí: „I zuostáno tehdy, aby i služby všechny při svátostech napraveny byly a k jednomyslnosti přivedeny tak, aby viac při službách rozdielností nebývalo, ale aby ode všech jednotajně se dály.“¹⁵ *Zprávy kněžské* obsahují celkem tři křestní formuláře: jeden ke křtu dospělých, druhý je zkrácenou verzí křtu dospělých, třetí se týká křtu dětí. Formulářům předchází důkladné teologické pojednání o křtu.

2.1. Pojetí křtu u Lukáše Pražského

V Lukášově teologii hraje zásadní roli princip rozlišování mezi věcmi podstatnými a služebnými, konkrétně mezi podstatou Boží milosti v Ježíši Kristu a služebnou povahou svědectví o ní ve slovu zvěstování a svátostech. Na základě tohoto principu rozlišuje Lukáš podstatné a služebné přijetí člověka Bohem. Podstatné přijetí spočívá v samotném Božím vyvolení a přijetí v Kristu, služebné přijetí se děje prostřednictvím služebníků, které si Kristus povolal, aby tak činili na jeho místě slovem a svátostmi.¹⁶ Služebné přijetí je tak v podstatě nástrojem přijetí podstatného. Lukáš je dělí na dva stupně: nejprve se koná přijetí k poslušnosti slova Písma svatého, poté přijetí ke svátostem.¹⁷

Křest je pro Lukáše svátostí první a nejdůležitější. Představuje „základ posvátný, na němž všechny svátosti se v své posvátnosti zakládají“.¹⁸ O dů-

¹⁴ Lukáš Pražský, *W těchto položeny gsau knihach popořadku zprawy při službach vrzadu Kněžskeeho w Gednotie Bratrskeee*, [Mladá Boleslav] 1527. Jediný dochovaný exemplář se nachází v Moravském zemském archivu v Brně pod signaturou G 21/III 582. Spis budu citovat pod vžitým názvem *Zprávy kněžské*.

¹⁵ L. Pražský, *Zprávy kněžské*, 1527, 206b–207a.

¹⁶ Přijetí „potstatné jest samého Boha mocné a vlastnie podle vyvolenie jeho, služebné jest zřízené v poselství na mieste jeho.“ (L. Pražský, *Zprávy kněžské*, 1527, 67a.)

¹⁷ L. Pražský, *Zprávy kněžské*, 1527, 71b.

¹⁸ Lukáš Pražský, *Spis o dwogim přigimani těla a krwe paně...*, 1523, A 8b; cit podle Amedeo Molnár, *Bratr Lukáš, bohoslovec Jednoty*, Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1948, 90. Důraz na křest jako první svátost, „bez níž zřízené žádná svátost nestojí“, se objevuje také in: Lukáš Pražský, „Psání kněze Jana, faráře Lipenského, panu Václavovi etc. na potupu bratří a odpověď na ně b[ratra] Lukášova (1513)“, in: J. Bidlo,

ležitosti křtu pro Lukáše svědčí i to, že jej ve výčtu svátostí zařadil na první místo, zatímco dříve jej Bratři kladli na místo druhé, za svátost svěcení kněží. Význam křtu spočívá podle Lukáše v „umytie neb obmývanie“, a to je dvojího druhu: obmytí duchovní a obmytí služebné či posvátné. Toto rozlišení přitom v zásadě odpovídá výše uvedenému rozlišení dvojího přijetí, podstatného a služebného, tedy vlastnímu Božímu jednání na člověku a jeho dosvědčující reprezentaci ve službě církve.

Obmytí duchovní, které odpovídá přijetí podstatnému, je obmytí duchovní vodou, jejímž pramenem a studnicí je Kristus. Děje se skrze víru na základě slyšení slova Božího z Písma svatého v nové smlouvě. Víra, která očišťuje, je přitom chápána jako dar Ducha svatého. Ten člověka nejprve vede k pokání: dává srdce zkroušené a ponížené a ducha zarmouceného (Ž 51,19), poté vlévá víru, lásku a naději. Výsledkem očištění je vůle opravená Boží milostí, takže člověk chce činit, co se líbí Bohu, dále rozum a smysly zbavené neznalosti pravdy a přivedené k poznání díla troj-jediného Boha.¹⁹ Posvátné obmývání, které odpovídá přijetí služebnému, probíhá formou obmytí těla, totiž tváří a rukou věřícího čistou vodou. Smyslem tohoto symbolického úkonu je oznamovat a dosvědčovat spasení.

Zatímco tedy voda křtu omývá tělo zevnějšku, víra z milosti Boží očišťuje člověka uvnitř. Vnější obmytí vodou ve jménu Páně vyznamenává a dosvědčuje ono vnitřní obmytí skrze víru.²⁰ To v důsledcích znamená, že křtu musí předcházet ospravedlnění a znovuzrození člověka ze strany Boží a víra ze strany lidské. „Kdyby viera nepředěšla, křest by nespasil.“²¹ Je zapotřebí křtu Duchem svatým, aby svátostný obřad nebyl prázdným úkonem. Logickým důsledkem tohoto pojetí křtu je rovněž přesvědčení, že křest vodou není bezpodmínečně nutný ke spáse. Lukáš poukazuje na Mk 16,16 a zdůrazňuje, že Pán zde upírá spasení nikoli těm, kdo se nepokřtí, nýbrž těm, kdo nevěří. To dokládá zkušeností s mnohými lidmi, kteří sice přijali křest, ale zůstali ve svých hříších, a tak skrze křest spaseni nebyli.²²

Akty jednoty bratrské, II, (Prameny dějin moravských), Brno: Historická komise při Matici moravské, 1923, 202–241, 210, f. 197b.

¹⁹ L. Pražský, *Zprávy kněžské*, 1527, 77a–78b.

²⁰ *Ibid.*, 80a.

²¹ Lukáš Pražský, *Spis dosti činici otázce protiwnikuow Jednoty bratrské, proč křest po služebnosti kněze římského svěcení stále w nie se opakuje...*, 1521, A 5b; cit. podle A. Molnár, *Bratr Lukáš*, 1948, 90.

²² L. Pražský, *Zprávy kněžské*, 1527, 81b.

V tomto bodě spočívá ústřední rozdíl mezi bratrským a římským pojetím křtu, vůči němuž se Lukáš opakovaně vymezuje. Vadí mu, že římská církev křtí děti, které neslyší slovo Písma a nemohou tak dojít víry, stejným způsobem jako dospělí. Těmto dětem, které jsou křtěny na víru jiných osob, je při křtu stejně jako dospělým dosvědčováno znovuzrození, spravedlnost z víry, odpuštění největšího hříchu, Kristovo zasloužení zákona i dary Ducha svatého. Zásadní problém přitom Lukáš spatřuje v římském pojetí křtu jako takovém, podle něhož je obmytí vodou křtu ve jméno Trojice chápáno jako podstatné vlití „nového rodu“. Naproti tomu on sám učí, že ke znovuzrození nedochází pouhým vnějším obmytím vodou křtu ani vyslovením trojiční formule ani vírou cizích osob. Znovuzrození dává „ne sám křest ani říkání, ale Duch svatý, ne voda, ale viera, ne forma slov, ale svědectvie viery, ne umývání tělesné, ale pokorné věření a dobrého svědomie uptánie [...] podle vyvolenie Božieho z milosti Božie púhé“.²³

Aby křest dosvědčoval křtěnému znovuzrození a účast na spravedlnosti, musí mu předcházet Boží vyvolení ke spáse a navštívení Duchem svatým, který je dárcem víry. V Božím vyvolení je založeno spasení člověka. Křest je dosvědčuje a zpečťuje. Podobně to platí také o dětech: „spasenie dietete jest na vyvolení Božiem k účastnosti Krista v Duchu svätém [...] a nenie na samém křtu“.²⁴ V případě dětí však z důvodu absence jejich vědomé víry ještě nelze rozpoznat, zda u nich k Božimu vyvolení došlo. Proto jim Boží vyvolení nemůže být ve křtu potvrzováno. V důsledku toho Lukáš křest dospělých a křest dětí pečlivě odlišuje. Ve křtu dospělého jde o potvrzení duchovního znovuzrození. Věřícímu je dosvědčována spravedlnost z víry a účast na Kristu, zření jeho království, dobré svědomí, spasení a přijetí do duchovního těla Kristova.²⁵ Naproti tomu děti lze křtít pouze na svědectví přijetí do církve k pěstování víry na základě Písma svatého.²⁶ Jejich křest tudíž nemá v plnosti ten význam jako křest dospělých.

Ačkoli je podle Lukáše bezpečnější křtít lidi „rozumu došlé“, to znamená ty, kteří vstupují do smlouvy zákona vědomě a dobrovolně, křest dětí jako takový neodmítá. Argumentem v jeho prospěch jsou podle něj Ježíšova slova z Mk 10,14: „jejich je království Boží“ a Ježíšovo vlastní vstřícné chování

²³ *Ibid.*, 82b.

²⁴ *Ibid.*, 99b.

²⁵ *Ibid.*, 83a.

²⁶ *Ibid.*, 97a.

vůči dětem.²⁷ Tím se Lukáš vymezuje vůči novokřtěncům, kteří křest dětí odmítali úplně. Lepší je podle Lukáše křtít děti alespoň s tímto druhým záměrem, než je nekřtít vůbec. Děti jsou přitom křtěny „v naději“ Božího vyvolení, to znamená s očekáváním a doufáním, že bude-li dítě v důvěře a poslušnosti následovat spasitelnou pravdu, bude to důvod pro navštívení Boží milostí. V letech rozumnosti pak dítě bude moci svobodně vyznat svou víru a přiznat se k pravdě Kristově, a tudíž být i přijato a potvrzeno v účasti na Kristu.²⁸

2.2. Základní struktura bratrské křestní liturgie

Lukášovo přísné rozlišení mezi křtem dospělých a dětí se promítá do vytvoření dvou odpovídajících křestních forem, které zohledňují rozdílnou situaci dospělého křtěnce a dítěte.²⁹ Navzdory jednotlivým odlišnostem v nich však lze vysledovat shodnou základní strukturu, v níž jsou obsaženy následující prvky: (1) služba slovem, (2) úvodní dialog se křtěncem, popř. s rodiči dítěte, (3) úmluva křtu, (4) modlitby za přijetí křtěnce zakončené symbolickým aktem podání ruky, (5) křestní akt, (6) závěrečné napomenutí.

Oba formuláře předkládají nejprve službu slovem, která je přizpůsobena situaci křtu dospělého či dítěte. V kázání je důkladně objasněn smysl křtu, jak byl naznačen výše. V obou případech má kněz také výslovně upozornit na odlišnost bratrského pojetí křtu od pojetí římské církve.

V krátkém úvodním dialogu pak zjišťuje kněz žádost uchazeče o křest a jeho vůli vejít do smlouvy s Bohem v Kristu a s církví, případně žádost rodičů dítěte o křest v právě nastíněném smyslu. Tento krátký rozhovor připomíná úvodní dialog římské křestní liturgie, začínající slovy: „Quid petis ab ecclesia...“

Těžiskem křestní liturgie je v obou případech rozsáhlá pasáž obsahující úmluvu křtu. V případě křtu dítěte jsou jeho rodiče hned zkraje upozorněni, že budou činit úmluvu na jeho místě. Kněz jmenuje pět oblastí, v nichž

²⁷ *Ibid.*, 96b. Lukáš přitom rozlišuje přijetí do trojího království: za prvé přijetí do království církve svaté, které se týká všech pokřtěných, za druhé přijetí do království Kristova, na němž mají účast spravedliví z víry (to znamená pouze „rozumu došlí“, neboť v případě dítěte nelze podle Lukáše hovořit o vědomé víře), za třetí přijetí do království nebeského, které se týká potvrzených v naději, to znamená biřmovaných. (L. Pražský, *Zprávy kněžské*, 1527, 96b–97a.)

²⁸ L. Pražský, *Zprávy kněžské*, 1527, 99b–100a.

²⁹ Formuláře, o něž se opírá následující analýza, jsou otištěny in: L. Pražský, *Zprávy kněžské*, 1527, 83a–89b, 99b–102a.

úmluva křtu záleží. Jedná se o vyznání víry, přiznání se k jejím pravdám, posvěcení, odříkání se a přiřkání. Nejprve jsou žadatelé o křest, příp. rodiče dítěte vyzváni vyznat svou víru formou Apoštolského vyznání víry (příp. také přednést desatero Božích přikázání). Poté jsou dotazováni na svůj postoj k jednotlivým částkám úmluvy. Ve formuláři pro křest dospělého začíná osmadvacet otázek, ve formuláři pro křest dětí jich rodiče a kmotři zodpovídají třináct. Otázky se týkají výše jmenovaných pěti oblastí. Rodiče jsou nadto dotazováni na svůj úmysl vést dítě k pravdě víry učením a kázní, odvádět je od zlého i na manželskou jednomyslnost v otázce křesťanské výchovy. V závěru úmluvy dávají rodiče plnou moc kmotrům, aby dítě vedli učením, trestáním, slovem i skutkem, pečovali o ně v jeho mládí v případě svého úmrtí či svého zanedbání výchovy. Všichni společně pak skládají slib, že budou věrně pečovat o vedení dítěte k pravdě. Důraz na zodpovědnost rodičů a kmotrů a jejich explicitní závazek na místě dítěte představuje vzhledem k římské křestní praxi novum.

Po úmluvě následují modlitby. Dospělí křtěnci jsou vyzváni k tomu, aby prosili o milost a odpuštění hříchů, o svědectví účasti na ospravedlnění z víry a o přijetí za bratry a sestry Ježíše Krista i za členy pravé církve. Dále jsou vyzváni k tomu, aby požádali o přímluvu přítomné shromáždění, které se za ně následně modlí. V případě křtu dětí je zařazena modlitba s prosbou o přijetí dítěte ke křtu a o uvedení do církve k pěstování víry. Přijetí Bohem v nové smlouvě je poté v obou případech symbolicky znázorněno a dosvědčeno podáním pravé ruky.

Křestnímu aktu bezprostředně předchází otázka zjišťující vůli přijmout služebnost křtu a nechat se pokřtít v Kristovu smrt k jeho obrazu. V případě dítěte stojí místo ní otázka, jak se bude dítě jmenovat. Samotný křest pak probíhá tak, že dospělý křtěnec podrží ruce nad medenicí, tj. umyvadlem, a po každém polítku si umyje ruce i tvář. Kněz přitom vyslovuje tradiční trojičně koncipovanou křestní formuli, v níž je výraz „křtím“ nahrazen slovem „obmývám“. V jejím závěru je připojeno vysvětlující slovo, čeho je křest znamením a svědectvím. Jedná-li se o malé dítě, má je kmostr vzít na pravou ruku.³⁰ Kněz nabere vodu do ruky (v římské tradici do nádoby), odkryje tvář a prsa dítěte a zeptá se na jeho jméno. Poté pronese první část tradiční trojiční formule a omývá vodou tvář dítěte až po prsa (v římské tra-

³⁰ Zvyk, že dítě drží jeden z kmotrů a další se dotýká pravou rukou jeho ramene pochází z církevní tradice.

dici kněz polévá hlavu křtěnce ve tvaru kříže). Při vyslovení jména druhé a třetí osoby Trojice kněz pokaždé znovu nabere vodu a opět omývá jeho tvář až po prsa.³¹ Pojetí křtu jako obmytí je tak v obou případech symbolicky ztvárněno skutečným omýváním částí těla.

Po křtu dospělého následuje krátké čtení z Písma (Ř 6,3nn nebo Tt 2,4nn), napomenutí nehřešit a žít způsobem, jaký odpovídá znovuzrozenému životu, a výslovné připuštění k účasti na večeři Páně. V případě křtu dětí se závěrečné napomenutí zaměřuje na ujištění o plnosti a dokonalosti vykonaného křtu, který nepotřebuje být doplňován nálezky a znameními, jež ve své liturgii zachovává římská církev.

2.3. Vyrovnání se s římskou křestní liturgií

V závěrečné rubrice formuláře pro křest dětí Lukáš výslovně odmítá takřka všechny vnější úkony římské křestní liturgie vyjma vlastního křestního aktu. Dítě je podle něj pokřtěno cele a dokonale a není zapotřebí doplňovat jeho křest znameními, která provádí římská církev před křtem a po křtu. Konkrétně odmítá „chukanie, blátem mazanie, soli v ústa cpanie, olejem křižovanie neb mazanie, do kostela uvozenie, svíce dianie a jiné roměje“.³² Obřady, které Lukáš odmítá, jsou většinou staré rity mající původ ve starocírkevní přípravě katechumenů na křest. Tehdy tvořily součást tzv. skrutinií, která se konala v poslední fázi katechumenátu v předvelikonočním období. Zpravidla se pojí s exorcistickým významem.

„Chukanie“ znamená ve staročestně dýchání. Míněna je tím exsufflacio, tj. exorcistický úkon na začátku římské křestní liturgie u vchodu kostela. Při něm kněz třikrát jemně dýchne křtěnci do tváře v podobě kříže a praví: „Odejdi od něj (ní), nečistý duchu a přenech místo Duchu Svatému, Utěšiteli.“³³ Označení „mazání blátem“ se vztahuje k obřadu Effata, který navazuje na Ježíšovo uzdravení hluchoněmého (Mk 7,32–37). Tento obřad se koná již v kostele. Kněz se při něm dotkne nasliněným palcem uší a úst

³¹ Voda ke křtu má být podle připojené instrukce vlažná.

³² L. Pražský, *Zprávy kněžské*, 1527, 102a. Není bez zajímavosti, že stejné vnější obřady při křtu odmítá i Luther ve druhém vydání své knížky o křtu „Das tauff buchlin verdeutsch“ z r. 1526 (WA 19, 537–541). Konkrétně jmenuje dýchání mezi oči, křižování, vkládání soli do úst, vkládání slin a bláta do uší a na nos, mazání olejem na prsou a na ramenech, potírání temena křížem, oblékání křestního roucha a dávání hořící svíce do ruky. Při křtu podle Luthera záleží jedině na tom, aby člověk stál v pravé víře, slyšel Boží slovo a vážně se modlil. (WA 19, 538.)

³³ Vycházím z tradiční křestní liturgie, jak ji předkládá *Rituale Romanum* z r. 1614.

dítěte a vyprošuje mu Ježíšovu pomoc, aby mohlo brzy slyšet Boží slovo a vyznávat víru.³⁴ Má rovněž exorcistický význam. „Cpaním soli v ústa“ je míněn rituál podání špetky posvěcené soli křtěnci u vchodu kostela. Sůl je vykládána jednak exorcisticky: představuje svátostinu k zapuzení nepřítele, jednak symbolizuje moudrost, která usnadňuje cestu k životu věčnému.³⁵ Křížování a mazání olejem se v římské křesťní liturgii objevuje hned na několika místech: nejprve u vchodu kostela provede kněz znamení kříže na čele křtěnce, které jej má označit za Kristovo vlastnictví, poté udělá znamení kříže na čele s exorcistickým významem, v kostele následuje exorcistické pomazání ve tvaru kříže olejem katechumenů na srdci a mezi rameny, které má křtěnce posílit v životním zápase se silami zla (původně se jednalo o pomazání celého těla), a nakonec dochází k postbaptizmálnímu pomazání křížem na temeni hlavy (opět ve tvaru kříže), které symbolizuje podíl na Kristově královském kněžství. „Obvázáním roušky“, které Lukáš zmiňuje níže, je míněn původní akt oblečení pokřtěného katechumena do bílého křesťního roucha, které symbolizuje očistění od všech hříchů. Toto roucho nosili nově pokřtění po osm dní. Později bylo oblečení roucha znázorňováno položením bílé plátěné roušky na hlavu. Nakonec Lukáš odmítá i zvyk předávat pokřtěnému do ruky zapálenou křesťní svíci. V jiném spise pak s odmítnutím jmenuje také dávání vínku, svěcení soli, svěcení vody a modlitby, které toto dění provázejí.³⁶

Lukáš ostře kritizuje římský ritualismus a místo vnějších obřadů navrhuje vést dítě k pravdě mravní výchovou, křesťanským učením a uplatňováním kázně. Tímto způsobem lze podle něj účinněji dosáhnout cíle, který sledují staré křesťní rity, totiž vytrhnout křtěnce z moci zla a uvést jej do moci Božího Ducha. Proto namísto uvedených obřadů doporučuje: „miesto chukanie aby zlost diette metlou vyháněli a tudy zlému duchu miesta nedávali a dobrotu Ducha svatého uvodili, miesto blátem mazanie k pokoře, k ponížení a k poslušensťvi vedli a pýchu, zpúru, soběvolnosť kazili, miesto soli v ústa cpanie aby moudrosti Božie u vieře a v prikázaniach učili prijímati i vyznávatí etc., miesto olejem křížovanie na prsech i na plecích aby učili znáti v Kristu tajemstvo jich spasenie záležeti v kříži jeho a učili jeho následovati, berouc kříž svojuj, vuole své zlé ustupujiec a v trpělivosti jeho

³⁴ A. Adam, *Liturgika*, 2001, 165.

³⁵ R. Messner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 2001, 106.

³⁶ Lukáš Pražský, *Psání kněze Jana (1513)*, 211, f. 198a.

pravdy následujíc, miesto sviece dávanie aby vedli k skutočnému následovaniu viery a pravdy zriadeného spasenie v poznání spasiteľným [...]“.³⁷

Nicméně navzdory tomuto ostrému vymezení se vůči římské křesťní liturgii lze v bratrské křesťní praxi vysledovat i návaznost na tradiční formu, a to nejen v užívání trojiční křesťní formule, nýbrž rovněž v některých dalších prvcích. O tom svědčí kupříkladu, jak již bylo uvedeno výše, zahajovací otázky adresované žadateli o křest, které připomínají úvodní dialog římské křesťní liturgie „*Quid petis ab ecclesia...*“. Ačkoli jsou v bratrském formuláři vypuštěny všechny exorcismy, její pevnou součástí zůstala tradiční abrenunciace, odříkání se ďábla, těla a světa. Jiným prvkem přejatým z tradice je recitace Apoštolského vyznání víry a vyznání víry formou otázek. Původní podoba otázek je však podstatně změněna a rozšířena, takže představují stěžejní část křesťní liturgie. Z tradice pochází také otázka zjišťující vůli být pokřtěn bezprostředně před křtem a modlitba se vzkládáním rukou, kterou Lukáš začlenil do formuláře konfirmace dospívajících dětí a birmování.

Naopak za specifikum Jednoty vzhledem k římskokatolické praxi lze označit úzké spojení křtu se službou slovem. Žádost přistupujících o křest na začátku křesťní liturgie lze pak číst jako odpověď víry na předcházející zvěstování slova. Jednota také provedla odpovídající odlišení podoby křtu dětí od křtu dospělých. Do křtu dětí zahrnula zplnomocnění kmotrů rodiči k vedení dítěte a výslovný závazek rodičů a kmotrů v úmluvě křtu, činěný na místě dítěte. Netradičním prvkem bratrské křesťní liturgie je i podání pravé ruky, které symbolizuje Boží přijetí křtěnce, či způsob křtu, který se děje omýváním rukou a tváře, zatímco v římské praxi je běžné ponoření či polévání ve tvaru kříže. Při křtu dospělých je pak neobvyklá prosba křtěnce o přímluvu celého shromáždění a uvedená přímluva.

3. Křest jako smlouva

Ústředním teologickým motivem, který zásadně určuje formální podobu bratrské křesťní liturgie, je motiv smlouvy. Křest podle Lukáše dosvědčuje novou smlouvu mezi Bohem v Kristu a člověkem v církvi. V samotném úvodu křesťní liturgie je vysvětleno, v čem tato smlouva spočívá. Nová smlouva je založena v Kristově oběti a věřící v ní dochází spravedlnosti před Bohem a duchovního znovuzrození. Účastníkem na ní se stává svou vírou, pocházející ze slyšení Slova, dále přijetím Božího zákona ve svém srdci,

³⁷ L. Pražský, *Zprávy kněžské*, 1527, 101b–102a.

vyznáním víry, přiznáním se k její pravdě, posvěcením, odřeknutím se vši nemilostivosti a světských žádostí a přireknutím se k střízlivému, spravedlivému a milosrdnému životu.³⁸ Podstatou nové smlouvy je tedy víra křtěnce ve smyslu spolehnutí se na Boha, ztotožnění se s jeho vůlí a odevzdání se do jeho moci. Křest jakožto liturgický projev tuto novou smlouvu, vepsanou v srdci, dosvědčuje a potvrzuje.

V křestní liturgii jsou pak na jedné straně v tzv. „úmluvě křtu“ obsaženy prvky, jimiž věřící vstupuje do nové smlouvy. Na druhé straně jsou zde obsaženy i liturgické prvky, které dosvědčují a potvrzují Boží jednání se křtěncem v nové smlouvě.

Postoje žadatele o křest jsou vyjádřeny následovně. V úmluvě křtu křtěnec vyznává na prvním místě svou víru, a to jak deklaračně: slovy Apoštolského vyznání víry, tak interogativně: odpovídáním na otázky, které se týkají jeho lítosti nad vinami, víry v Boha Otce, Syna a Ducha svatého či poslušnosti a lásky k církvi Kristově a k Jednotě. Tímto důrazem na víru vrátila bratrská křestní praxe křtu jeho vyznavačský rozměr a s ním i jeho původní smysl, neboť „křest bez víry je prázdný“.³⁹ Vyznavačský rozměr ovšem neměl tehdy jen průběh křtu, nýbrž již samotné rozhodnutí vstoupit do Jednoty a nechat se zde pokřtít. Pro dospělého člověka to znamenalo vydělit se z většinové společnosti, opustit dosavadní kulturní zvyklosti a připojit se k více či méně trpěné kontrastní skupině. To bylo někdy provázeno nutností vzdát se svého zaměstnání, pokud se neslučovalo s etickým kódexem Jednoty, veřejných funkcí a zcela změnit svůj stávající životní styl. To vše přispívalo k podtržení vyznavačské povahy křtu.

Vedle vyznání víry vyjadřuje křtěnec ve smlouvě křtu také své bytostné odevzdání sebe sama Bohu („posvěcení“) a proměnu dosavadního života formou zřeknutí se ďábla, těla a světa („odříkání se“, resp. abrenunciace) a formou slibu zachovávat milosrdenství, spravedlnost a střízlivost („přiríkáání se“). V pozadí uvedených prvků lze spatřovat pavlovské pojetí křtu jako přechodu pod vládu Kristovu. Být pokřtěn u Pavla znamená náležet Kristu a nikomu jinému, ani démonům ani vládčům tohoto světa. Ve křtu se odehrává přechod člověka z oblasti, kde vládne hřích a smrt, do oblasti, kde vládne Kristus. Takové dění vyjadřují i bratrské křestní otázky, jimiž

³⁸ *Ibid.*, 83b.

³⁹ R. Messner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 2001, 75.

je akt posvěcení, odříkání se a přiřkání se konstituován.⁴⁰ Kladnou odpovědí na ně dává věřící dobrovolně veškerou moc nad sebou Kristu. Zříká se ďábla, světa a všeho zlého, i sebe sama a své zlé vůle, vyznává Krista jako svého Pána, přimyká se k němu jako jeho nevěsta, stává se služebníkem spravedlnosti a chrámem Ducha svatého. Toto odevzdání sebe sama Kristu je vyjádřeno výrazem „obětovat se“, to znamená plně a bezvýhradně se oddat, již nebýt sám svůj, nýbrž stát se Kristovým vlastnictvím.⁴¹

Křestní liturgie současně obsahuje i symbolické představení Božího přijetí křtěnce v nové smlouvě. To je vyjádřeno podáním pravé ruky po přímluvné modlitbě a samotným křestním aktem. Křest ve jméno trojjediného Boha se – jak je v liturgii výslovně uvedeno – děje na znamení a na svědectví toho, že jej Bůh „obmývá, očišťuje, zplozuje, štípí, zalévá v spravedlivosti z viery v svědomí dobré a přijímá v jednotu cirkve svatě těla duchovního a za mrtvé i za pohřbené i za znovu porozené v Kristu Ježíši, Pánu našem“.⁴² Pokřtěnému je tak dosvědčeno obmytí od hříchů, spravedlnost z víry, dobré svědomí a přijetí do církve. Ve křtu se však nejedná jen o dosvědčení punktuálního udělení Boží milosti, nýbrž o eschatologickou předjímku celého křesťanova života. Ve křtu věřící přijímá nové bytí, život v nové relaci vůči Bohu i světu. Tento teologický důraz přichází ke slovu v odkazech na křest jako smrt a vzkříšení spolu s Kristem, které se v křestní liturgii objevují nejen v citované pasáži provázející křestní akt, nýbrž také v otázce před křtem a ve čtení z Ř 6 po křtu. Podle těchto slov je věřící křtěn v Kristovu smrt. Kristova smrt je přitom zástupnou smrtí starého Adama, smrtí celého porušeného světa. Ve křtu v Kristovu smrt je tak před-

⁴⁰ Srv. např. otázka k posvěcení: „V této pak vyznalé viře a v pravdě zákona úmluvy jejie přiznalé přítomně i na čas budúcí do smrti obětujete-liž se a oddáváte i posvěcujete z milosti dobrovolně Bohu Otci v Kristu Ježíši a v Duchu svatém v Jednotě a v obcování cirkve svatě za pravé, věrné slouhy viery této a pravdy spravedlnosti a zas nubujete-liž se v panenství duchovním za pravú choť Kristovu ku potkání jeho a posvěcujete-liž se za chrám Ducha svatého, za kněžie duchovnie a za bratřie i za účastníky i následovníky Kristovy a za údy pravé cirkve svaté, prvotně strany duše a mocí jejiech a podle toho i strany těla i úduov i se vším, což máte neb mieti budete, v chudobě ducha, v tichosti i v trpělivosti? Dáváte-liž nad sebou právo i moc všicku Pánu svému v tomto posvěcení, nic sobě vuole proti tomu nepozuostavujice a podle toho i zřícenie jeho v cirkvi svaté?“ (L. Pražský, *Zprávy kněžské*, 1527, 86a.)

⁴¹ Výraz „obětovat se“ ve smyslu „odevzdat se“ Kristu či Bohu se objevuje také ve formuláři ke křtu dětí z r. 1527 (L. Pražský, *Zprávy kněžské*, 1527, 101a). Dále jej lze nalézt ve všech pozdějších křestních agendách: Služba křtu svatého (1580), 3, 10, 18; Agenda při křtu svatém (1612), 3, 19, 20; Agenda, anebo služba křtu svatého (1620), 4, 18, 38.

⁴² L. Pražský, *Zprávy kněžské*, 1527, 88a–b.

jata i křtěncova vlastní smrt. Ve křtu umírá a je pohřben spolu s Kristem. Skrze křest však současně získává účast na celém Kristově údělu, tedy i na jeho vzkříšení, a tak znovu ožívá, znovu se rodí. Celý život křesťana tím dostává eschatologickou povahu. Jako ten, který spolu s Kristem zemřel, současně vstoupil na cestu nového života. Žije jako ten, jemuž se otevřela brána Božího království, jako nové stvoření (2K 5,17; Ga 6,15).

V napomenutí následujícím po křtu pak vystupuje do popředí skutečnost, že přijetí do nové smlouvy skrze křest je zavazující. Křest dosvědčuje milost, ale zároveň představuje i úkol setrávat v moci víry, nést ovoce lásky, a tak dospět k potvrzení naděje.⁴³ Přijetí k účasti na Kristově smrti a vzkříšení znamená každodenně se identifikovat s Kristovou existencí pro druhé, svlékat starého člověka a oblékat nového. Život pokřtěného ze křtu vychází a současně ke křtu směřuje – ke každodennímu přivlastňování si jeho pravdy. K tomu, že věřící mají křtu obcovat jednou v službě, ale v pravdě po všechny dny svého života, odkazují i pozdější bratrské konfese.⁴⁴

Smlouva křtu se ovšem netýká jen jednotlivce. Na pozadí individualizujících tendencí tehdejší křestní praxe se Jednota pokusila vrátit křest opět do středu sborového života. Křest pojala jako iniciační ritus do určitého církevního obecnství, a proto jeho konání zasadila do společného shromáždění. V křestní liturgii přichází motiv společenství ke slovu ve formulacích, v nichž je význam křtu spojován nejen s odpuštěním a spásou pro jednotlivce, nýbrž i s jeho začleněním do duchovního těla Kristova, do církve. Koinonický rozměr křtu je zdůrazněn také tím, že křestní liturgie obsahuje prosbu křtěnce o přímělu bratří a sester ve sboru a jejich následnou přímělnou modlitbu. Při křtu dětí je zas konkrétní sbor zastoupen v některém z přítomných kmotrů. Lze tedy říci, že Jednota chápe křest nejen jako individuální, nýbrž také jako navýsost sborovou událost.

Nakonec nelze opominout, že v souvislosti s myšlenkou Božího přijetí v nové smlouvě je v bratrském křestním ritu opakovaně vyjadřován zřetel pneumatologický, a to ve dvojnásobném smyslu.⁴⁵ Za prvé, Duch svatý je účinná moc křtu. Duch svatý je dárce víry a skrze něj dochází k duchovnímu

⁴³ Potvrzení v naději spojoval Lukáš se svátostí birmování.

⁴⁴ Např. *Confessio, Aneb Počet z Wíry, z Učení y Náboženství Křesťanského [...] w Wjdni Léta 1535 [...] Znovu přehlédnutý Léta 1607*, Brno MZA G 21 III/569 inv. č. 911, 156.

⁴⁵ K tomuto dvojnásobnému rozlišení srv. R. Messner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 2001, 82.

obmytí, znovuzrození a účasti na Kristu, které křest dosvědčuje.⁴⁶ Za druhé, Duch svatý je i darem křtu, jak ukazují prosby o to, aby Kristus v pokřtěném přebýval skrze Ducha svatého v posvěcení⁴⁷ či aby pokřtěné dítě navštívil Duchem svatým a přivedl k účasti na Kristu.⁴⁸

4. Závěr

Lukášův pokus vytvořit jednotný liturgický formulář ke křtu dospělých i dětí ve *Zprávách kněžských* je počinem, který se zakládá na důkladné teologické reflexi křtu a jeho významu. V pozadí přitom stojí vymezení se vůči pojetí římskému a novokřtěneckému. Křest konaný řádně povoláním služebníkem církve je podle Lukáše aktem, který sám o sobě neuděluje milost, nýbrž „pouze“ dosvědčuje Boží čin spásy na člověku. Proto není nezbytně nutný ke spasení. Rozhodující je v tomto ohledu ospravedlňující víra. Současně však Jednota za Lukáše chápe křest v širším smyslu než jako pouhý výraz vyznání víry. Křest je pro Bratry aktem, který potvrzuje Boží vyvolení, účast na Kristově údělu a znovuzrození v Duchu svatém.

Silný důraz klade Lukáš na křest věřících dospělých, avšak křest dětí nezamítá, jako ostatně ani starší Jednota. Z důvodu absence vědomé víry u dětí však odlišuje jeho význam od křtu dospělých. Zatímco tento pojímá jako svědectví účasti na Kristu a potvrzení duchovního znovuzrození, křest dětí chápe jako akt, který se děje „v naději Božího vyvolení“. Děti jsou křtem přijímány do Jednoty, aby zde byly vedeny k víře a teprve na prahu dospělosti, bude-li to možné, potvrzeny v účasti na Kristu. Tomu jsou přizpůsobeny i bratrské křestní formuláře a zřízení konfirmace.

V bratrské křestní liturgii je opuštěno mnoho vnějších prvků tradiční římské formy, spojených převážně s exorcistickým významem (obřad Efatta, mazání olejem, podávání zrnka soli ad.). Jejich funkci doporučuje Lukáš nahradit prostředky edukativními, jako je učení, vedení k víře či uplatňování kázně. Ústředními prvky bratrské křestní liturgie jsou úmluva křtu, modlitby za přijetí křtěnce s podáním ruky a křestní akt. V úmluvě křtu je podtrženo vědomé vyznání víry křtěného a jeho plné odevzdání se do Kristovy vlády. V modlitbách je vyjádřena sounáležitost sborového společenství se křtěn-

⁴⁶ Srv. např.: „Bůh Otec v Kristu Ježíši *skrze Ducha s[vatého]* přijímá vás přijmiž k svědectví účasti milosti a spravedlnosti v Kristu [...]“ (L. Pražský, *Zprávy kněžské*, 1527, 87b. Zvýraznění T. L.)

⁴⁷ L. Pražský, *Zprávy kněžské*, 1527, 87a–87b.

⁴⁸ *Ibid.*, 101a.

cem i pokorné vědomí, že Bůh sám je subjektem duchovního znovuzrození. Při samotném křestním aktu je pak křtěnci služebníkem církve dosvědčeno a potvrzeno Boží vyvolení ke spáse v účasti na nové smlouvě.

MYSLENIE AKO PREVENCIA ZLÉHO JEDNANIA A JEHO DOPAD NA LUDSKÉ SPOLUBYTIE U HANNAH ARENDT¹

Michaela Kušnieriková

Thinking as a Prevention of Evil-Doing and Its Impact on Human Togetherness in Hannah Arendt This article discusses by-products of thinking affecting human action in Hannah Arendt's thought. First, I concentrate on Arendt's understanding of evil in human action formulated in the concepts of radical and banal evil. The next part examines the impact of thinking on creating human being as a person with conscience and potential for judgment. Following, the focus shifts to the ways in which the lack of thinking is mirrored in human action. The last part explores transition from an inner dialogue between me and myself to an external dialogue of thinking with others without any external impulses leading to it. I argue that according to Hannah Arendt action in the sense of speech is another by-product of thinking besides conscience and judgment. Thinking in a public dialogue co-creates the space of appearances. Decay of this space results in violence entering acting and also thinking. Therefore, we can say thinking as a mental activity is not only prevention of evil action but also of the disintegration of the web of human relationships.

Naše poňatie zla je ovplyvnené udalosťami 2. svetovej vojny a predovšetkým jej továrni na smrť. Asi nenájdeme jednoznačnú odpoveď, keď sa pýtame, ako mohlo dôjsť k takým hrôzám, ktoré spôsobili sami ľudia, nie prírodné katastrofy. Čo im mohlo predísť? Mali sa ľudia viac modliť? Mali mať viac otvorené oči? Mali byť odvážnejší? Mali sa držať Božích zákonov a mravných predpisov? A kto vôbec môže zlu predísť?

V nasledujúcom texte by som chcela priblížiť odpovede, ku ktorým dospela Hannah Arendt v jej snahe o porozumenie² významu myslenia pre jednanie človeka a roly, ktorú mohlo pred, počas i po týchto udalostiach zohrať. Jej hlas považujem za dôležitý aj vo svetle mnohých diskusií v súčasnosti

¹ Článok vyšiel vďaka finančnej podpore Nadačného fondu Věry Třebické-Řivnáčové.

² Hannah Arendt niekoľkokrát zopakovala túto snahu ako motiváciu pre svoje štúdium i životnú dráhu v interview s Günterom Gausom in: *Essays in Understanding 1930–1954*, ed. Jerome Kohn, New York: Harcourt Brace&Company, 1994, s. 1–23.

o tom, kto je, či môže byť morálny alebo čo je to svedomie (aj s jeho prípadnými výhradami). Najskôr si všimneme, čo Arendt chápe pod pojmom „zlé jednanie.“ Následne sa zameriame na dopad prítomnosti i neprítomnosti myslenia na jednanie človeka v bežnej i extrémnej situácií. V závere si položíme otázku, či je na základe Arendtovej teórie možné povedať, že myslenie môže bezprostredne viesť k jednaniu.

1. Zlé jednanie

Jednanie a jeho nepredvídateľnosť

Jednanie Arendt chápe ako jednu z ľudských činností, ktorá sa odohráva priamo medzi ľuďmi prostredníctvom slov a činov. Ako jediná činnosť teda nie je závislá na veciach či hmote. Zodpovedá ľudskej podmienenosti pluralitou, čiže faktu, že na zemi nežije človek, ale ľudia. Pritom ľudia sú rovnakí – vedia sa dorozumievať, no zároveň je každý človek zvláštny a jedinečný. Nikto iný taký nebol a ani nebude.³ Preto Arendt označuje jednanie za „politickú činnosť par excellence.“⁴ Ľudská pluralita je však zároveň prameňom „krehkosti ľudských záležitostí.“⁵ Nevieme totiž, čo sa s naším jednaním stane, ako náhle sa naše slová a činy vpletú do už existujúcej spleti vzťahov. Naše jednanie sa v nej mení, pretože do neho už môžu vstupovať ďalší svojím jednaním a okolnosti, ktoré sami neovplyvníme. Táto krehkosť smeruje do minulosti aj do budúcnosti. Nevieme, čo sa stane a pri spätnom pohľade sa ukáže, že naše jednanie zapríčinilo udalosti, ktoré sme ani nepredvídali, ani nezamýšľali. Niektoré z týchto činov Arendt nazýva pochybeniami (*Verfehlung/en*)⁶ alebo prestúpeniami (*Übertretungen, Vergehen*).⁷ Ležia v minulosti, ktorú už nemožno zmeniť. No je predsa možné byť od nej oslobodený. Bez toho by ľudský život nemohol pokračovať.

³ Podľa Arendt akákoľvek myšlienka o človeku vôbec, ako takom, popiera možnosť jednania, pretože ľudská pluralita je vtedy len variáciou jedného pramodolu. Viz Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper Verlag, 2008, s. 17.

⁴ *Vita activa*, s. 18.

⁵ *Vita activa*, s. 234.

⁶ V diele *Vita activa*, napr. s. 30–311.

⁷ V diele Hannah Arendt, *Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München: Piper Verlag, 2009, napr. s. 98; viz *Vita activa*, s. 311.

„Liekom proti neodvolateľnosti“ jednanja je odpustenie.⁸ Aktérom pochybenia či prestúpenia je možné odpustiť, „lebo nevedia, čo činia,“ ako cituje Ježiša. Podľa Arendt mal na mysli nepredvídateľné dôsledky jednanja. V strede odpustenia je človek, nie to, čoho sa dopustil. Ide o aktéra, ktorému je odpustené. Je vyjadrením úcty, rešpektu alebo lásky voči osobe, voči tomu, *kto-nieko-je*.⁹ Alternatívou odpustenia je potrestanie. Pričom aj odpustenie, aj trest sa snažia o to isté – ukončiť niečo, čo by bez ich zásahu mohlo pokračovať donekonečna (čo by zapríčinila napríklad pomsta). Činy, ktoré ľudia môžu alebo potrestať, alebo od trestu upustiť a vinníkovi odpustiť, Arendt označuje pojmami zloba či ničomnosť (*Bosheit*) a ich aktérov zlo-synovia, darebáci (*Bösewicht, Schurke*). Podľa Kateba tieto pojmy u Arendt vystihujú extrémnu nemorálnosť, no nie zlo.¹⁰

Zlo

Zlo sa podľa Arendt od týchto bežných previnení líši, pretože ho ľudia nedokážu ani potrestať, ani odpustiť. Zlo je radikálne. „Ničí medziludský priestor moci. Zlé činy sú doslova ne-činmi. Znemožňujú akékoľvek ďalšie konanie.“¹¹ Totalitné režimy (v Rusku a v Nemecku) podľa Arendt dokázali, že „vražda je len obmedzené zlo.“ Koncentračné tábory zaobchádzali s ľuďmi, akoby nikdy neexistovali: „Skutočný horor koncentračných a vyhladzovacích táborov spočíva vo fakte, že väzni, ak zostanú nažive, sú efektívnejšie odrezaní od sveta živých, ako keby boli mŕtvi, pretože teror zapríčiňuje zabudnutie.“¹² Pochopiť tento fenomén nám podľa Arendt pomáhajú Ježišove slová o „pohoršeníach“ (*skandala*) a „kameni úrazu“ (*Stolperstein*), kde už nehovorí o možnosti odpustenia, ale o tom, že pre aktéra takéhoto činu „by bolo lepšie, keby sa nebol narodil.“

⁸ *Vita activa*, s. 301. Arendt oceňuje vhlad Ježiša z Nazareta do ľudskej schopnosti jednať a vychádza z neho. Fakt, že objav urobil a vyslovil v náboženskej súvislosti, nechápe ako dôvod nebrať ho vážne. (viz *Vita activa*, s. 304)

⁹ Arendt hovorí o modernej strate rešpektu, teda na rozšírené presvedčenie, že rešpekt sme dlžní len tam, kde niečo obdivujeme. „Je to jasný znak pokročilého odosobňovania verejného a spoločenského života.“ Viz *Vita activa*, s. 310.

¹⁰ Viz George Kateb, „Existential Values in Arendt's Treatment of Evil and Morality“, *Social Research*, Vol. 74, No. 3. Fall 2007, s. 814.

¹¹ Arendt, *Vita activa*, s. 306–308. V tejto pasáži je radikálne zlo charakterizované aj tým, že vieme, čo činíme, na rozdiel od odpustiteľných previnení. V dielach *Über das Böse* (pozn. 7) či *Vom Leben des Geistes* (pozn. 16) tento moment Arendt nespomína.

¹² Viz Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, A Harvest Book, Harcourt, INC., 1994, s. 442–443.

Človek sa sám svojím činom môže vylúčiť z ľudského spoločenstva. Urobiť niečo neodpušiteľné.¹³ Nie je v ľudských silách ho odpustiť ani potrestať. Jeho aktér „porušil svetový poriadok ako taký.“¹⁴ Pre Arendt „skutočné zlo je to, čo v nás vyvoláva nemú hrôzu, keď nemôžeme povedať nič iné, iba: To sa nikdy nemalo stať.“¹⁵ Ako môžeme vidieť, Arendt reflektuje príčiny tejto nemej hrôzy, pričom zlo rozoberá ako čin, výsledok ľudského jednanie (*Böses – Handeln, Tun, Tat*)¹⁶ a všima si jeho dopad na ľudské spoločenstvo, ktorý môžeme stručne popísať ako rozklad. Nerozoberá teda zlé myšlienky, ani možné zlé motívy, nešpekuluje ani o pôvode, či o samotnej podstate zla.¹⁷ Zlo označuje prívlastkami radikálne alebo banálne, no používa ho aj samostatne, a keď hovorí o Sokratových myšlienkach, používa pojem *Übel*.¹⁸

Radikálne zlo

Pojem radikálne zlo (v diele *Origins of Totalitarianism* používa pojem absolútne zlo) Arendt preberá od Kanta,¹⁹ no nepoužíva jeho vysvetlenie. Podľa nej „Kant ako jediný filozof musel aspoň tušiť existenciu tohto zla, aj keď ho hneď racionalizoval v koncepte skazenej nenávisťi, ktorá mohla byť vysvetlená pochopiteľnými motívmi.“ Zlo však podľa nej „nemôže byť viac pochopené ani vysvetlené zo zlých motívov, vlastných záujmov, závisťi, žiadostivosti, zatrpknutosti, túžbe po moci a zbabelosti; a teda čo by hnev nemohol pomstiť, láska zniesť, priateľstvo by nemohlo odpustiť. V továrňach

¹³ Viz *Über das Böse*, s. 43; *Vita activa*, s. 308.

¹⁴ *Über das Böse*, s. 121.

¹⁵ *Über das Böse*, s. 45.

¹⁶ Pričom zlé jednanie chápe ako to, čo sme vykonali, ako aj to, čo sme opomenuli vykonať (*Unterlassungs-wie auch Begehungssünden*). Viz Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes: Das Denken, Das Wollen*, München: Piper Verlag, 2008, s. 14.

¹⁷ Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 151. Možno je to tak preto, že si bola vedomá, že „by sme mohli spadnúť do bezodnej priepasti absurdity,“ či jednoducho preto, že súhlasila so Sokratom v tom, že v prípade disharmónie, škaredosti aj zlého „sú veci jednoducho len to, čo vidíme.“ Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 148–149.

¹⁸ Napr. *Vom Leben des Geistes*, s. 178–179; *Über das Böse*, s. 45, 144.

¹⁹ Kantove pochopenie zla nachádzame napríklad v jeho diele *Religion Within the Limits of Reason Alone*, New York: Harper Torchbooks, 1960, s. 15–49. Tu hovorí: „V človeku existuje prirodzená náklonnosť (*propensity*) k zlu... Toto zlo je radikálne, pretože ničí základ všetkých maxim.“ Zlý človek sa od dobrého líši v tom, že prvý podriaďuje morálny zákon prirodzenému sklonu (seba-láske) a ten druhý to robí naopak. Teda dochádza k „obrátaniu morálneho poradia pohnutí (*incentives*).“ Človek pritom neprijíma zlo ako zlo do jeho maxim. Kant túto skazenosť ľudskej prirodzenosti nazýva *zvrátenosť* (*perversity*) srdca alebo *zlé srdce* (*evil heart*), ktoré „vyvstáva zo slabosti ľudskej prirodzenosti.“ (s. 31–32)

na smrť obete už nie sú viac ‚ľuďmi‘ v očiach svojich katov. Preto tento najnovší druh kriminálnikov je dokonca mimo územia solidarity ľudskej hriešnosti.²⁰ V diele *Vita activa* je charakterizované aj tým, že vieme, čo činíme, na rozdiel od odpustiteľných previnení.²¹ Už nešlo ani tak o to, že by boli ľudia pokúšaní robiť zlo, ale dobro. A tomuto pokušeniu odolali.²² Podľa Arendt radikálne zlo nie je možné pochopiť za pomoci predchádzajúcej filozofickej tradície²³ a ani na základe kresťanskej teológie, „ktorá dokonca diablu samotnému pripísala nebeský pôvod.“²⁴ Arendt označuje demonizovanie za formu alibi. Tým, že „človek podlieha diablu, sám vlastne nie je vinný“ a navyše v tomto prípade to budí dojem, že zlo má skutočnú hĺbku.²⁵

Banálne zlo

Avšak, zoči-voči obžalovanému Eichmannovi si Arendt uvedomila, že to bol on sám, kto sa oddémonizoval. Pripisuje mu hlúposť, ktorá nemá nič spoločné s nedostatkom inteligencie. Je to „nevôľa predstaviť si niekedy, čo sa s druhým človekom deje.“ A táto hlúposť nemá žiadnu hĺbku tak, ako ani zlo, ktoré spôsobuje. Arendt ho nazvala banálnym.²⁶ Tento pojem formulovala po prvýkrát v knihe *Eichmann in Jerusalem*,²⁷ ktorým poukázala na fenomén človeka, ktorý, hoci stál za diabolstvom vyhladzovacích táborov Tretej ríše, sám diabolský nebol a ani morálne, psychicky či právne nepríčetný.²⁸ Dokonca podľa nej Eichmann nemal nijaké zvláštne motívy pre svoje činy.

²⁰ *Origins of Totalitarianism*, s. 459.

²¹ Viz *Vita activa*, s. 304–307.

²² „Hannah Arendt im Gespräch mit Joachim Fest. Eine Rundfunksendung aus dem Jahr 1964“, ed. Ursula Ludz und Thomas Wild, www.hannaharendt.net/3/2007, s. 4.

²³ Arendt poukazuje na to, že nielen Kant, ale celá filozofická tradícia hľadala pôvod tohto zla v zlých motívoch zločinca, ako napríklad v slabosti, či nenávisti. Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 13–14.

²⁴ Viz *Origins of Totalitarianism*, s. 459.

Stručný prehľad toho, ako Arendt premýšľala o zle postupom času je možno nájsť v článku Ursuly Ludz, „Arendt’s Observations and Thoughts on Ethical Questions“, *Social Research*, Vol. 74, No. 3, Fall 2007, s. 797–810.

²⁵ „Hannah Arendt im Gespräch mit Joachim Fest“, s. 4.

²⁶ „Hannah Arendt im Gespräch mit Joachim Fest“, s. 5.

²⁷ Arendt sa zúčastnila na procese s Adolfom Eichmannom v Jeruzaleme ako reportérka časopisu *The New Yorker*, v ktorom boli jej reportáže v roku 1963 aj prvýkrát publikované. Lili Zhang správne poznamenáva, že Arendt vybudovala teoretický základ pre pojem banálneho zla až v diele *Vom Leben des Geistes*. Viz *Hannah Arendt und das philosophische Denken*, Dissertation, Universität Konstanz, 2006, s. 13.

²⁸ Viz Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin Books, 1994, s. 287.

Bol to obyčajný normálny človek, ktorý nebol stelesnením zla ani všetkých zlých a nízkych motívov, ktoré sú podľa tradície nutne príčinou zla.²⁹ Jeho snaha o vlastný osobný postup nebola sama osebe kriminálna. To, čo ho charakterizovalo, bola bezmyšlienkovitosť a vzdialenosť od reality. Jeho prípad Arendt považuje za „lekciu“ o tom, že práve oni „môžu napáchať väčšiu škazu ako pôsobenie všetkých zlých inštinktov, ktoré asi sú obsiahnuté v človeku.“³⁰ Hoci Arendt prísne odlišovala medzi jednaním a duchovnými činnosťami človeka, tvrdí, že „zloba môže vzniknúť z bezmyšlienkovitosti,“ ktorá podľa nej zas súvisí so schopnosťou súdiť – rozlišovať dobro a zlo.³¹ Vidíme, že za radikálnym zlom stojí myslenie, kým jeho nedostatok zapríčiňuje banálne zlo.

2. Myslenie ako rozhovor

Myslenie ako hľadanie zmyslu

Arendt, nasledujúc Kanta, rozlišovala medzi rozumom (*Vernunft*) a umom (*Verstand*). Kým um sa prostredníctvom skúmania sveta javov snaží dospieť k poznaniu (*Erkenntnis*) a tak k pravde, rozum chce objaviť zmysel (*Sinn*) toho, čo sa deje v tomto svete alebo aj mimo neho.³² Myslenie v zmysle hľadania zmyslu je cieľom samým v sebe a teda nemá ani žiaden výsledok či produkt.³³ Snahu človeka po poznaní zosobňuje veda. A hoci myslenie v nej

²⁹ Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 14; *Eichmann in Jerusalem*, s. 288.

³⁰ Viz *Eichmann in Jerusalem*, s. 287–288. Podľa Wolfganga Heuera pojem banalita zla obsahuje istú definíciu, hoci Arendt sa tomuto tvrdeniu vyhýbala. Podľa neho tento pojem znamená „konať-zlo,“ nie „byť-zlým.“ Viz Wolfgang Heuer, „Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert“, in: Detlef Horster (ed.), *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2006, s. 22. Na druhej strane Ursula Lutz tvrdí, že v Arendtovej prednáškach „Some Questions of Moral Philosophy“ (citované tu z nemeckej verzie *Über das Böse*) nenájdene jasné kritériá pre „banálne“ alebo „radikálne“ zlo a to z toho dôvodu, že skutočné zlo v nás zanechá nemý horor a pocit „to sa nikdy nemalo stať.“ Viz Ludz, „Arendt's Observations and Thoughts on Ethical Questions“, s. 798.

³¹ *Vom Leben des Geistes*, s. 23 (Obrátila teda tvrdenie Kanta, podľa ktorého príčinou bezmyšlienkovitosti je zloba.)

³² Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 23–24; 66.

Podľa Arendt si Kant nebol plne vedomý toho, čo znamenalo jeho oslobodenie rozumu/intelektu a myslenia, tým, že odlíšil poznanie od myslenia samotného. Hoci on sám, ako ho cituje z *Kritiky čistého rozumu*, „považoval za potrebné poprieť poznanie, aby urobil priestor pre vieru,“ v skutočnosti podľa nej poprel poznanie vecí, ktoré sú nepoznatelné a neurobil priestor pre vieru, ale pre myslenie. (Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 71–72).

³³ Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 130.

má svoje miesto, je obmedzené iba ako prostriedok k cieľu.³⁴ Na rozdiel od poznania sa myslenie pohybuje v neviditeľnom svete ducha človeka a nikdy nemôže byť identifikované s poznaním a jeho výsledkami. A hoci zostáva v spojení s viditeľným svetom, nie je naň obmedzené.

Túžba myslieť a túžba po poznaní nie sú to isté.³⁵ Žiadna skúsenosť sama osebe neposkytuje význam alebo aspoň súvis, pokiaľ nie je podaná predstavivosti a mysleniu. Hľadáme zovšeobecnenia, ktoré nám budú dávať zmysel a to vždy nanovo po celý svoj život. Myslenie je totiž v istom zmysle seba zničujúce, pretože samo seba neustále ženie ďalej na základe akéhosi nutkania k mysleniu.³⁶ Myslenie v hľadaní zmyslu „ruší a znova preskúšava všetky uznané učenia a pravidlá, môže sa kedykoľvek obrátiť proti sebe samému.“ Tvárou v tvár tomuto nestabilnému procesu myslenia môže byť lákavá zámena hľadania zmyslu za hľadanie výsledkov. Toto nebezpečenstvo však robí ďalšie myslenie úplne nepotrebným.³⁷ Z tohto pohľadu zohráva myslenie v radikálnom zle len úlohu prostriedku k inému cieľu. Nie je myslením v pravom zmysle slova, ako hneď uvidíme.

Myslenie a vedomie

Človek, hoci nemôže poznať odpovede na všetky otázky, ani svoje predbežné odpovede dokázať, predsa nemôže inak, ako si ich klásť. Pre Kanta to boli „posledné otázky“ o Bohu, slobode a nesmrteľnosti. Pre Arendt sa tieto otázky týkajú všetkého, čo vychádza z ľudskej skúsenosti, všetkého, čo ho postretne. Človek rozmýšľa o tom, čo pozná, ako aj o tom, čo nepozná.³⁸ Myslením spracúvame vnemy z viditeľného sveta, ktoré v tomto procese prechádzajú transformáciou. Jednak obraz, ktorý si zapamätáme je iný, ako skutočný jav a ako jeho stopa, ktorú vyberieme uskladnenú z našej pamäte.³⁹ Týmto spôsobom je myslenie stále v spojení s realitou. V myslení sa z nej môže človek vzdialiť, či už v čase, alebo priestore. Slovanmi dokážeme vyjadriť neviditeľné a preklenúť neviditeľný svet ducha a viditeľný svet javov pomocou metafor. Arendt kritizuje teóriu dvoch svetov ako omyl vy-

³⁴ Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 63, 72.

³⁵ Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 70.

³⁶ Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 93.

³⁷ *Vom Leben des Geistes*, s. 175–176. Problém metafyziky Arendt vidí práve v tom, že zmysel chápe ako pravdu, čomu sa nevyhol ani Heidegger. Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 25.

³⁸ Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 24.

³⁹ Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 83.

plývajúci zo samotnej skúsenosti myslenia v samote neviditeľného sveta.⁴⁰ Človek doň vstupuje tak, že v tom viditeľnom sa stáva duchom neprítomný, prerušuje všetku svoju vonkajšiu činnosť, aby sa venoval mysleniu. Je to „čistá činnosť, ktorou dávame do pohybu vedomie.“⁴¹ Vedomie ako také ma vedie k tomu, že si uvedomujem svoju totožnosť ja-som. Vo vedomí mi je daná skutočnosť toho, že moje duchovné ja charakterizuje rôznosť a inakosť, ktoré charakterizujú všetko na zemi.⁴² „To, že človek existuje *bytostne* v množnom čísle, sa ukazuje asi najviac v tom, že jeho vedomie samého seba, ktoré má spoločné s vyššími živočíchmi, prevádza jeho bytie sám do duality počas myslenia.“⁴³ Je dôležité si uvedomiť, že podľa Arendt pluralita necharakterizuje len existenciu človeka vo svete medzi inými ľuďmi, ale je podstatou človeka ako takého.

Myslenie a dvaja-v-jednom

Arendt vo svojich úvahách o myslení vychádza predovšetkým zo Sokrata, ktorý podstatu myslenia opísal tak, že človek môže byť „zároveň sám a pre seba, dvaja-v-jednom,“ čo Platón vyjadril ako „nemý rozhovor medzi mnou a mnou samým.“ Človek nie je vo svojej podstate jeden, ale dvaja, čo sa najviac ukazuje, keď je sám a vedie dialóg sám so sebou.⁴⁴ Človek si sám otázky kladie, aj ich sám zodpovedá. Táto dualita robí z myslenia skutočnú činnosť. „Myslenie sa môže stať dialektickým a kritickým, pretože prechádza týmito otázkami a odpoveďami, prostredníctvom dialógu, ktorý stále predkladá sokratovskú základnú otázku: *Čo myslíš, keď hovoríš...?*“ Samota myslenia sa líši od osamelosti, v ktorej je človek sám, hoci je medzi ľuďmi. Samota myslenia si vyžaduje neprítomnosť iných, no je zároveň naplnená tým, že spoločnosť robí človek sám seba. Osamelý by bol vtedy, keby bol sám bez možnosti rozdelenia dvaja-v-jednom, teda bez toho, aby si mohol robiť spoločnosť.⁴⁵ Slová v dialógu aktualizujú pluralitu, či sa jedná o človeka vo

⁴⁰ Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 114.

⁴¹ *Vom Leben des Geistes*, s. 78.

⁴² Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 80, 184.

⁴³ *Vom Leben des Geistes*, s. 184.

⁴⁴ Myslenie preto podľa Arendt nikdy nemôže byť jednaním, keďže ono sa môže uskutočniť len medzi ľuďmi, v ich reálnej prítomnosti vo svete javov, kým myslenie potrebuje stiahnutie sa z tohto sveta. Arendt sa v tejto súvislosti odlišuje Hegla (Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 96) aj Heideggera (Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 412).

⁴⁵ Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 184. Arendt vo svojej knihe *Origins of Totalitarianism* ukázala, že túto osamelosť vyvolávajú totalitné systémy tak, že formujú ľudí do masy izolovaných jednotlivcov. V osamelosti sa však nerozvíja myslenie, ale logickosť, ktorá predstavuje

vzťahu k sebe samému alebo k druhým. Postupne sa nám bude odhaľovať význam tohto spoločného menovateľa samoty a bytia medzi ľuďmi.

Myslenie a morálna bytosť

Aby bol človek schopný robiť si spoločnosť, musí „súhlasíť so sebou samým.“ Keď je človek sám, je dialógovým partnerom sám sebe. Je možné, aby znášal námietky a viedol s nimi neustály dialóg, pokiaľ prichádzajú zvonka. Avšak, keď je sám, kde je partnerom samému sebe, nemôže chcieť byť svojím vlastným protivníkom. Vo vojne so sebou samým sa dá len ťažko žiť a už vôbec nie viesť so sebou mĺkvy rozhovor. Preto bolo pre Sokrata dôležité, „aby mysliaci človek dbal na to, aby títo partneri boli priatelia.“⁴⁶ To samozrejme nemusí znamenať, že bude žiť aj v súlade s vonkajšími kritériami a pravidlami spoločnosti.⁴⁷ Ak však človek nechce byť „rozdelený sám so sebou“ a utekať od samého seba, uzná, ako to vyjadril Sokrates, že „je lepšie zlo trpieť, ako zlo konať,“ ako aj „bolo by pre mňa lepšie, keby veľa ľudí so mnou nebolo zajedno, ako aby som ja, *ktorý som jeden*, nebol v súlade so sebou samým a odporoval si.“⁴⁸ Premýšľajúci človek neurobí nič, čo znemožní pokračovanie tohto vnútorného dialógu, čím si znepriatelí svoje ja. Nikto totiž nechce žiť so zločincom, zlodejom či vrahom. Znamenalo by to stratu „integrity svojho partnera,“ čo by znamenalo stratu schopnosti myslieť.⁴⁹ Hranica ľudského jednania pred zlom spočíva v tom, že žiadny človek nechce žiť v spoločnosti zločinca, je teda považovaný za morálnu bytosť. Táto hranica nie je cieľom myslenia. Ním aj naďalej zostáva myslenie samotné a teda nič a nik mimo neho.

Osobnosť

Človek je a vždy zostáva ľudskou bytosťou, čo pre Arendt znamená „Niekým.“ Osobnosťou (*Persönlichkeit*) či osobu (*Person*) nie je automaticky. „Niekým“ sa človek stáva vtedy, keď premýšľa, keď sa venuje spomínaniu. Podľa Arendt je „pamäť najčastejšia a najzákladnejšia skúsenosť mys-

rad za sebou idúcich dôsledkov, ktorým sa v podstate v danom refazci nedá vyhnúť vychádzajúc z jednej premisy. Viz *The Origins of Totalitarianism*, s. 470

⁴⁶ *Vom Leben des Geistes*, s. 185–186.

⁴⁷ *Vom Leben des Geistes*, s. 190.

⁴⁸ *Vom Leben des Geistes*, s. 180.

⁴⁹ Viz Hannah Arendtová, *Mezi minulostí a budoucností: Osm cvičení v politickém myšlení*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, s. 214.

lenia.⁵⁰ Ako sme už videli, myslenie môže podnieť akýkoľvek zážitok. V myslení ho človek rozpovie sám sebe v akomsi druhu príbehu (*Geschichte*). Toto platí aj vtedy, keď je hlavnou postavou on sám, jeho vlastné konanie. Toto pamätanie a spomínanie je „ľudský spôsob ako zapustiť korene, zaujať svoje vlastné miesto vo svete, do ktorého prichádzame všetci ako cudzinci.“ Vďaka týmto koreňom s nami nezametie ani pokušenie, *Zeitgeist* či dejiny.⁵¹

Lútosť podľa Arendt spočíva predovšetkým v pamätaní si svojich činov. Naproti tomu „najistejší spôsob, ako sa zločinec môže vyhnúť objaveniu a potrestaniu, je zabudnúť na svoje činy.“⁵² Myslením v zmysle spomínania človek tvorí sám seba a len taký môže byť morálnym. Osobnosť teda podľa Arendt nie je vlastnosťou človeka, ale ona sama tvorí jeho morálny rozmer.⁵³ V tomto prípade platí, že žiaden ľudský čin nemôže zostať neviditeľný Bohu či ľuďom. Ako je mysliaci človek sám sebe partnerom, je aj sám sebe svedkom. A teda je odsúdený žiť sám so sebou.⁵⁴ Hoci *kto-nieкто-je* môžu iní, teda nie my sami, vyčítať len spätne z našich slov a činov, tu vidíme, že podľa Arendt sa v toto *kto* tvoríme sami bez divákov, v neviditeľnom svete ducha.

Svedomie

Ak sa človek stiahne do samoty a venuje sa premýšľaniu a dokonca premýšľaniu o svojich slovách a činoch, spomína si na ne a rozpráva sa o nich sám so sebou, dochádza k „vzniku“ vedľajšieho produktu myslenia – svedomia. Arendt toto svedomie odlišuje od *lumen naturale* i Božieho hlasu v nás, ktoré k nám prichádzajú zvonka a dávajú nám pozitívne pokyny, ako máme jednať. „To, čo človeka naplňuje strachom, je myšlienka na svedka, ktorý ho potom a len potom očakáva, keď ide domov. To nie je otázka dobra alebo zla, nemá to tiež nič spoločné s inteligenciou alebo hlúposťou.“⁵⁵

⁵⁰ *Vom Leben des Geistes*, s. 90.

⁵¹ Viz *Über das Böse*, s. 77.

⁵² Viz *Über das Böse*, s. 75.

⁵³ Viz *Über das Böse*, s. 85, 93.

⁵⁴ Viz *Über das Böse*, s. 70–71.

⁵⁵ *Vom Leben des Geistes*, s. 189. Arendt poukazuje na pôvodný význam slova svedomie, zachovaný v nemčine (*Ge-wissen*) aj v angličtine (*con-science*) znamenajúci „s-vedomím“, teda považuje ho za „druh vedenia, ktoré sa aktualizuje v každom procese myslenia.“ *Vom Leben des Geistes*, s. 15.

Svedomie naplňuje mysliaceho človeka prekážkami, aby neurobil nič, „čo by zabránilo tomu, aby dvaja-v-jednom neboli priateľmi a aby nežili vo vzájomnej zhode.“ Kritérium pre jednanie teda nie sú zvyčajné pravidlá v spoločnosti, ale „otázka, či so sebou môžem žiť v pokoji, keď prišiel čas premýšľať o svojich činoch a slovách.“ Tento princíp neodporovania samému sebe spočíva aj v podstate Kantovho kategorického imperatívu.⁵⁶ „Svedomie je vopred predstavenie si priateľa“ alebo anticipácia partnera, ktorý očakáva tam a len vtedy, keď človek príde domov a premýšľa v samote.⁵⁷ Strach teda zostáva motivačným faktorom tak, ako to je v prípade svedomia riadiaceho sa princípmi zvonku, napríklad strachu pred Bohom či trestom. Podľa Arendtovej pochopenia svedomia sa však človek obáva svojej vlastnej reakcie na svoje činy.

Snaha žiť tak, „aby som mohla žiť sama so sebou,“ nie je bežne politicky zjavná. Mení sa to však v hraničných situáciách, či v stave politickej núdze. Keď všetci naokolo „bezmyšlienkovite plávajú v tom, čo všetci ostatní robia a veria, zdráhanie tých, čo myslia, sa nedá prehliadnuť.“ Takúto funkciu myslenia Arendt prirovnáva k Sokratovmu umeniu babice, ktoré prečistí nepodložené názory, čím ich zničí. Myslenie neobchádza každodenné veci, no ani hodnoty, doktríny, teórie alebo presvedčenia. „V takej núdzi sa dokazuje, že očistná strana myslenia je nepriamo politická,“ myslenie sa stáva „druhom jednaním“. Prísne politický vzatý, ako hovorí Arendt, v tomto prípade nejde o jednanie. Z pohľadu ľudského spoločenstva je to niečo nezodpovedné, pretože meradlom nie je svet, ale človek vo vzťahu k samému sebe. Ľudia sa rozhodnú skôr znášať nepravosť, teda nejednať, ako sa jej dopúšťať. Avšak práve to dosvedčuje, že to sú osobnosti, nielen ľudské bytosti. Preto aj vtedy, keď v spoločnosti už neplatia žiadne normy alebo sú doslova obrátené hore nohami, majú v sebe jasné hranice jednaní. Nie sú platné pre každého ani za každých okolností.⁵⁸

Súdnosť

Druhým vedľajším produktom myslenia, popri svedomí, je súdnosť. Kým svedomie vzniká ako produkt myslenia v zmysle mlkveho rozhovoru človeka so sebou samým, súdnosť vzniká oslobodzujúcim pôsobením myslenia. Schopnosť súdenia je podľa Arendt najpolitickjšou z duchovných schop-

⁵⁶ Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 187.

⁵⁷ *Vom Leben des Geistes*, s. 190.

⁵⁸ Viz *Über das Böse*, s. 86, 94.

ností človeka (popri myslení a vôli), lebo ňou posudzujeme jednotlivé veci bez toho, aby sme ich zahrnuli pod všeobecné pravidlá. Tieto pravidlá sa učíme, postupne sa stávajú zvykom a v istých obdobiach sú nahrádzané inými. Bez ohľadu na ne však súdiac môžeme povedať, čo konkrétne je pekné, správne, zlé a podobne.⁵⁹ Arendt v premýšľaní o tejto ľudskej schopnosti vychádza z Kantovej *Kritiky súdnosti*, pričom jeho estetické zameranie na vkus aplikuje na morálku,⁶⁰ keď ju chápeme širšie ako len v negatívnom zmysle.⁶¹ Kým myslenie sa zaoberá zovšeobecneniami a teda neprítomnými vecami, súdenie má do činenia s konkrétnymi jednotlivosťami. Tie sú súčasťou sveta javov, z ktorého sa mysliaci človek stiahne do samoty myslenia a následne sa do neho vracia späť. To, čo je pre Arendt dôležité, je, že Kant v tomto prípade uvažuje o človeku v pluráli a takisto, že estetické sudy nespádajú pod všeobecne platné pravidlá tak, ako to je podľa Arendt v prípade hraničných politických situácií. Vkus, tak ako každý iný úsudok, aj politický, sa „uchádza o súhlas druhých.“ Súd tak získava platnosť, no nie univerzálnu. Je obmedzená len k tým, na ktorých mieste sme premýšľali, a bez ktorých prítomnosti by sám nemal možnosť vzniknúť.⁶² Ľudské spoločenstvo je teda nutne v súde zahrnuté a brané na zreteľ.

Z premýšľania Arendt o myslení je zrejmé, že: „vždy, keď človek prekročí hranice trvania svojho vlastného života a začne premýšľať posudzujúco o tejto minulosti a s plánmi vôle o tejto budúcnosti, myslenie už nie je politicky bezvýznamné.“⁶³ A na základe nášho skúmania môžeme doplniť – nie je ani morálne bezvýznamné. Myslenie, ktoré je zo svojej podstaty kritické, môže byť prevenciou zlého jednania aj vďaka svedomiu a súdnosti, ktoré sú jeho vedľajšími produktmi. Je ňou v negatívnom zmysle – vytvára v človeku hranicu, ktorú vo svojom jednaní neprekročí. Hoci táto hranica neexistuje

⁵⁹ Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 191–192.

⁶⁰ Tento krok zo strany Arendt bol hodnotený rôzne, ako o tom svedčia aj eseje v knihe R. Beiner a J. Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*, Rowman a Littlefield Publishers, 2001. Napríklad Robert J. Dostal v úvode svojej eseje „Judging Human Action: Arendt’s Appropriation of Kant“ tvrdí: „Arendt prestúpila nielen literu, ale aj ducha Kantovej filozofie... Kantova politická filozofia nie je vhodná na to, ako ju Arendt zamýšľala použiť.“ (s. 140) Domnieva sa tiež, že Arendt nezávážila význam jeho *Metafyziky mravov*. (s. 146) Charles Larmore si v článku „Moral Judgment“ všima paralely medzi Kantom analýzou *Urteilkraft* a Aristotelovou analýzou *phronesis*, ktorá mu chýba u Arendt.

⁶¹ Viz *Über das Böse*, s. 144.

⁶² Viz *Mezi minulostí a budoucností*, s. 191–194.

⁶³ *Vom Leben des Geistes*, s. 191.

rovnako pre každého, je podľa Arendt predsa len zárukou, že jednanie sa nestane bezbrehým. Pre Arendt je podstatné, že schopnosť človeka vytvárať vzťahy sa nerealizuje len vo vonkajšej pluralite, ale smeruje tiež do vnútra subjektu.⁶⁴

3. Bezmyšlienkovitosť a zlé jednanie

Hoci je myslenie „prirodzenou túžbou ľudského života,“ je možné sa mu nevenovať. Je totiž schopnosťou ľudského ducha, ktorá nie je aktuálna, pokiaľ nie je človekom uvedená do pohybu, kým dualitu svojho vedomia neaktualizuje v rozhovore myslenia. Ak tak človek nerobí, nielenže nerozvíja svoje vlastné bytie, ale jeho život je nezmyselný, a dokonca „nie je ani skutočne živý.“ Ľudí, ktorí nemyslia, Arendt označuje za „námesačných.“⁶⁵ Budeme sledovať, aké dôsledky má nepremýšľanie pre súdnosť, svedomie a tvorbu osobnosti.

Neschopnosť súdiť

Nemysliaci človek nevedie so sebou rozhovor o všetkom, čo ho postretlo. To, čo sa okolo neho deje, sa nestretáva s jeho kritickým, očisťujúcim myslením. A tak len prijíma všetko tak, ako je: „Tým, že sa ľudia vyhýbajú kritickému skúmaniu, učí ich to držať sa pevne všetkého, čo je predpísaným správaním v istej spoločnosti, v istom čase.“⁶⁶ A tak, ako je myslenie predpokladom súdenia, tak nepremýšľanie má za následok neschopnosť človeka súdiť. Eichmannovu neschopnosť myslieť a rozprávať Arendt špecifikuje práve ako neschopnosť „myslieť zo stanoviska niekoho iného.“⁶⁷ Pritom bezmyšlienkovitosť, ako aj neschopnosť vlastného úsudku, charakterizoval nástup nacizmu a stalinizmu: „vyzerá to tak, že všetci v istom čase spali.“ Keď boli naraz obrátené hore nohami aj tie najzákladnejšie pravidlá morálky a zákaz „nezabiješ!“ vystriedal príkaz „zabiješ!“, obyvatelia sa bez problémov prispôbilibi „novej“ morálke. Stalo sa to aj neskôr po páde Tretej ríše, a toto tzv. prevracanie kabátov poznáme aj u nás. „Čím viac sa ľudia držia starého kódexu, tým horlivejšie sa prispôbia novému.“ Arendt vidí príčinu tohto javu v tom, že ľudia neskúmali obsah pravidiel, ale zamerali sa len na ich

⁶⁴ Súvis medzi dialógom myslenia a dialógom s druhými rozvinie v nasledujúcej časti Ne-komunikácia, násilie a ľudské spolubytie.

⁶⁵ *Vom Leben des Geistes*, s. 190.

⁶⁶ *Viz Vom Leben des Geistes*, s. 176–177.

⁶⁷ *Eichmann in Jerusalem*, s. 49.

aplikáciu na jednotlivé prípady. No tí, ktorí mali schopnosť úsudku rozvinutú, dokázali odlíšiť správne od nesprávneho. Napriek smerovaniu celej spoločnosti sa dokázali riadiť vlastným úsudkom: „Robili to slobodne, neboli žiadne pravidlá, ktorými sa mohli riadiť, pod ktoré by spadal nejaký prípad, ktorým boli konfrontovaní. Museli sa rozhodnúť v každom prípade osobitne, pretože pre to neslýchané neexistovali žiadne pravidlá.“⁶⁸ Práve na tých, ktorí toto nedokázali, či nevedeli (a tých bola väčšina), stojí totalitná vláda. Nie na presvedčených nacistoch alebo komunistoch.⁶⁹

Chýbajúce svedomie

Nepremýšľajúci človek nemôže žiť v pokoji so sebou, netvorí si svedomie. Ak sú jeho činy zlé, tak spoločnosti zločinca, ktorým je on sám, sa môže vyhnúť len tak, že o svojich činoch nepremýšľa. Uteká sám pred sebou, je rozdelený sám v sebe. To je typické pre zlých ľudí.⁷⁰ Veď „nikto si nemôže pamätať to, čo nepremyslel, bez toho, aby sa o tom so sebou nerozprával.“ Navyše, „keď sa zdráham pamätať si, som vlastne pripravená všetko urobiť.“⁷¹ Arendt nepripisuje najhoršie zločiny radikálnemu zlu, ale tým, ktorí vôbec nepremýšľajú, ktorí si nepamätajú, pretože „bez myšlienok a teda bez spomienok na to, čo vykonali, ich nemôže nič zadržať... Najväčšie zlo nie je radikálne, nemá žiadne korene, a preto nemá ani hranice, môže sa teda rozvinúť do nepredstaviteľného extrému a rozšíriť sa do celého sveta.“⁷² Je to práve v tomto zmysle, že nepremýšľanie predisponuje človeka k zlému jednaniu. Vyznieva paradoxne, že Eichmann sa počas procesu odvolával na svoje svedomie a dokonca na Kantove morálne princípy. Podľa Arendt však obsahom jeho svedomia nebolo nič iné ako poslušnosť. Výčitky by mal vtedy, keby neuposlúchol príkazy, a keby neposlal státisíce ľudí na smrť. Navyše, ako dodáva Arendt, nemusel zavrieť svoje uši pred hlasom svedomia, pretože všetci naokolo reagovali presne tak ako on, celá dobrá spoločnosť. „Jeho svedomie hovorilo hlasom tejto ‚váženej spoločnosti‘ všade okolo neho.“⁷³

⁶⁸ *Eichmann in Jerusalem*, s. 294–295.

⁶⁹ *Viz Origins of Totalitarianism*, s. 474.

⁷⁰ *Viz Vom Leben des Geistes*, s. 188.

⁷¹ *Über das Böse*, s. 76.

⁷² *Über das Böse*, s. 77.

⁷³ *Eichmann in Jerusalem*, s. 126.

Nikto

Dôvod, pre ktorý nie je možné, aby bolo aktérom zlého jednanía odpustené, je podľa Arendt jednak to, že zlý čin ničí medziľudský priestor moci a teda sa vymyká akejkolvek ďalšej možnosti jednanía, ako aj to, že niet *komu* odpustiť. Pretože odpustenie sa vždy vzťahuje na osobu, nie na čin. Ale keď netvoríme sami seba ako osobnosť tým, že nepremýšľame, tým, že si svoje činy nechováme v pamäti, niet Nikoho, komu môže byť odpustené. V tom spočíva podľa Arendt ťažkosť nacistických zločinov, ktorých aktéri sa svojvoľne vzdali všetkých osobných vlastností, keď stále zdôrazňovali, že nikdy nič neurobili z vlastnej iniciatívy, že len poslúchali rozkazy.⁷⁴ Je to, akoby najhoršie zlo bolo spáchané Nikým, to znamená ľudskou bytosťou, ktorá sa zdráha byť osobou.⁷⁵ „Tým, že zostávajú Nikým, dokazujú, že sú neschopní komunikovať s inými, ktorí sú dobrí, zlí alebo v tomto ohľade neurčití, no sú aspoň osoby.“⁷⁶

Je zaujímavé, ako Arendt dáva do súvislosti fakt, že ľudia, ktorí vedú so sebou mŕkvy dialóg, nevedia ten hlasný viesť ani s inými. Alebo inak povedané, neaktivovanie plurality v sebe nám zabráňuje aktívne vstúpiť do plurality medzi ľuďmi. Práve o tomto budem v závere premýšľať.

Ne-komunikácia, násilie a ľudské spolubytie

Ako sme už mohli vidieť, myslenie, ako spomínanie, spočíva v jednoduchom prerozprávaní sebe samému to, čo sa stalo. Tým sa pripravím na to, aby som ho komunikovala s druhými.⁷⁷ Myslím si, že túto súvislosť medzi dialógom myslenia a dialógom s druhými môžeme vidieť aj z toho, čo Arendt hovorí o Sokratovi, ktorého označuje za „modelový príklad neprofesionálneho mysliteľa, ktorý vo svojej osobe zjednocuje dve protirečivé vášne, k mysleniu a jednaniu, ktorý je v oboch sférach doma a s ľahkosťou vie prechádzať z jednej do druhej.“⁷⁸ Sokrates označoval myslenie aj metaforou *eros*. Túto lásku chápal v zmysle túžby po niečom, čo nemáme. Láskou si budujeme

⁷⁴ Arendt však nekompromisne pripomína: „Politika nie je škôlka; v politike poslušnosť a podpora sú to isté.“ (*Eichmann in Jerusalem*, s. 279).

⁷⁵ Arendt označuje byrokraciu za vládu nikoho a považuje ju za najtyranskejšiu zo všetkých, pretože „neexistuje nikto, koho by bolo možné požiadať o vysvetlenie toho, čo sa deje, nemožno stanoviť zodpovednosť a určiť nepriateľa.“ Viz Hannah Arendt, *O násilí*, Praha: Oikoymenth, 2004, s. 30.

⁷⁶ Viz *Über das Böse*, s. 101–102.

⁷⁷ Viz *Über das Böse*, s. 75.

⁷⁸ *Vom Leben des Geistes*, s. 167.

vzťah k neprítomnému. „Aby sa tento vzťah mohol zjaviť, ľudia o ňom chcú rozprávať – takisto ako milý o milej.“⁷⁹

Zdá sa, že dialóg so sebou samým u Sokrata prechádza do dialógu s druhými. Arendt uvádza tri známe „prezývky“ Sokrata – ovad (človeka podpihne k mysleniu), babica (hoci sám neplodný, vie dopomôcť druhým k myšlienkam) a raja (človeka podnieti k mysleniu, čo navonok vyzerá, ako keby bol človek paralyzovaný). Všetky pritom hovoria nie o jeho myslení, ale o spôsobe, akým ono vystupovalo v jeho osobe na verejnosti. On sám tvrdil, že „vystúpenie myslenia a skúmania v jeho osobe v Aténach bolo najvyššie dobro, ktoré sa mu kedy mohlo stať. Takže záležalo mu na tom, na čo je myslenie dobré.“⁸⁰ Čo však toto skúmanie názorov iných ľudí vlastne je?

Myslím si, že verejné vystúpenie je v rámci teórie jednania u Arendt jednaním (vyžaduje si vlastnú iniciatívu, odvahu, opustenie súkromia, je sprevádzané rečou, zaoberá sa tým, čo majú ľudia medzi sebou spoločné – *inter-est*; v priebehu dochádza k odhaleniu aktéra – *kto-nieкто-je*)⁸¹. Podľa Arendt je možné, aby túžby srdca, myšlienky ducha i žiadosti zmyslov vystúpili z vnútorného života človeka na verejnosť, ak „sú premenené, takpovediac odprivatizované a odindividualizované a tak zmenené, že nájdu vhodnú formu na to, aby sa zjavili verejne.“ Takéto premeny sú celkom bežné v našej každodennej skúsenosti, nachádzajú sa už pri najjednoduchšom rozprávaní príbehu⁸² a stretávame sa s nimi aj v umeleckých výtvoroch. „Ako náhle začneme len hovoriť o veciach, ktorých skúsenosť sme zažili v súkromí a v intimitate, staviame ich do oblasti, v ktorej získavajú skutočnosť, ktorú by nikdy nedosiahli bez ohľadu na intenzitu, ktorou nás mohli zasiahnuť.“⁸³ Dalo by sa teda povedať, že mostom medzi činnosťou myslenia, ktorá sa odohráva v tichom rozhovore človeka so sebou samým, sú opäť slová – tentokrát pre-rozprávaný vnútorný dialóg ducha na verejnosti – jednanie. Sokrates dal

⁷⁹ Viz *Vom Leben des Geistes*, s. 178. Podľa Arendt človek nepotrebuje mať vzťah k objektu myslenia len v prípade logického uvažovania, keďže je „jedinou schopnosťou ľudskej mysle, ktorá nepotrebuje ani seba ani iných, ani svet, aby bezpečne fungovala a ktorá je nezávislá na skúsenosti, akou je myslenie.“ *Origins of Totalitarianism*, s. 477.

⁸⁰ *Vom Leben des Geistes*, s. 173.

⁸¹ Viz *Vita activa*, s. 222–232.

⁸² Práve tento aspekt u Arendt je jedno z východísk Michaela Jacksona v jeho diele *The Politics of Storytelling; Violence, Transgression and Intersubjectivity*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2006, s. 39–41.

⁸³ *Vita activa*, s. 62–63.

dokonca „svoj život za právo pohybovať sa a skúmať názory iných ľudí, rozmýšľať o nich a vyzývať k tomu istému jeho partnerov.“⁸⁴ Teda hoci Arendt nehovorí, že myslenie vedie k jednaní, zdá sa, že by sme o tom uvažovať mohli práve na základe príkladu Sokrata, a že by bolo možné povedať, že láska k tomu, o čom premýšľal ho viedla k tomu, aby sa o tom rozprával s druhými. To podľa môjho názoru znamená – aby jednal. Sokrata v tomto zmysle môžeme považovať za príklad človeka vedeného premýšľaním so sebou k premýšľaniu s inými. Nepremýšľanie v tomto zmysle má za následok, podľa môjho názoru, dva fenomény a to narušenie, prípadne dokonca zánik ľudského spolubytia a prítomnosť či nadvládu násilia.

Heuer tvrdí: „Pluralita sa uskutočňuje vo vzájomnom hovorení, v premýšľaní-o a v spontaneite... Strata plurality vedie k zničeniu vzťahov a k násiliu v jednaní ako aj v myslení.“⁸⁵ Arendt mala z Eichmanna dojem, že nebol schopný rozprávať sa s inými. Navyše, podľa nej táto jeho neschopnosť bola tesne spätá s jeho neschopnosťou myslieť v zmysle „myslieť zo stanoviska niekoho iného,“⁸⁶ teda s neschopnosťou súdiť (ktorá je pre Arendt totožná so schopnosťou rozlišovať dobro a zlo). Zároveň súdnosť, hoci je samostatnou duchovnou činnosťou, je závislá na očistnom charaktere myslenia, ktoré premýšľa-o. Za akúsi náhradku premýšľania Arendt označuje logickosť, pre ktorú je „typické negatívne donucovanie“ vyplývajúce zo snahy neprotirečiť si. Tak je „sloboda inherentná v ľudskej schopnosti myslieť zamenená za jednoznačnú logiku, ktorou sa človek môže donucovať skoro tak násilne, ako je donútený nejakou vonkajšou silou.“⁸⁷ Arendt hovorí o „tyranii logickosti,“⁸⁸ ktorá „sa stáva sprievodcom jednania.“⁸⁹ Hoci Arendt v *Origins of Totalitarianism* vyslovene spomína vonkajší teror, ako ničiteľa „všetkých vzťahov medzi ľuďmi,“ a „seba-donucovanie ideologického myslenia“ ako ničiteľa „všetkých vzťahov s realitou,“⁹⁰ vidíme, že je to nepremýšľanie, ktoré sa zdá byť aspoň jedným, ak nie hlavným, koreňom tohto zániku. Ľudí, ktorí nepremýšľajú, charakterizuje potom jednanie bez slov, ktoré je pre Arendt totožné s násilím: „Iba násilie je nemé.“⁹¹ Alebo ako Heuer ci-

⁸⁴ *Vom Leben des Geistes*, s. 168.

⁸⁵ Wolfgang Heuer, „Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert“, s. 18.

⁸⁶ Viz *Eichmann in Jerusalem*, s. 49.

⁸⁷ *Origins of Totalitarianism*, s. 470.

⁸⁸ *Origins of Totalitarianism*, s. 473.

⁸⁹ *Origins of Totalitarianism*, s. 472.

⁹⁰ *Origins of Totalitarianism*, s. 474.

⁹¹ *Vita activa*, s. 36.

tuje Arendt: „Špecifické zlo násilia je jeho mlkivosť.“⁹² Pritom násilie podľa Arendt už nie je jednaním v pravom zmysle slova, pretože je namierené proti niekomu (nie je to vzájomné jednanie)⁹³ a teda takéto konanie stráca schopnosť odhaliť svojho aktéra.⁹⁴ Podľa Arendt sa jednanie a hovorenie plne rozvíjajú len vo svetle verejnosti, ktoré sa tvorí v ľudskom spolubytí (*Miteinander der Menschen*).⁹⁵ Tento priestor zjavovania existuje potenciálne v každom zhromaždení ľudí,⁹⁶ v ktorom ľudia jednáajú spoločne, nie proti sebe ani pre seba, tam, kde sa zjavujú jeden druhému (*sprechen und agieren*), kde sú si navzájom rovní.⁹⁷ Súhlasila by som teda s Heurom, ale v pozmenenom znení, pretože sa domnievam, že pojem ľudskej plurality použil nesprávne. Pluralitu totiž podľa Arendt nie je možné odstrániť. Možno potlačiť jej prejavy, ale fakt, že existujú ľudia a nie jeden človek,⁹⁸ stratiť nemožno bez toho, aby nezaniklo ľudstvo ako také. Povedala by som teda, že je to ľudské spolubytie, ktoré sa uskutočňuje vo vzájomnom hovorení, v premýšľaní-o a v spontaneite. Jeho strata vedie k zničeniu vzťahov a k násiliu v jednaní ako aj v myslení.

Môžeme teda povedať, že podľa Arendt premýšľanie človeka zakoreňuje, dáva jeho činom hĺbku. Mysliaci človek tvorí sám seba v osobnosť, ktorá má túžbu po spoločenstve druhých. Prechádza z bezhlasného vnútorného dialógu do hovorenia s druhými, aby spolu s nimi premýšľal. Nepremýšľanie nevedie k rozprávaniu sa (premyšľaniu) s inými. Chýbajúce vzájomné rozprávanie netvorí priestor zjavovania, ktorý je zas kľúčový pre existenciu jednania a hovorenia. Povedala by som, že nepremýšľanie vytvára začarovaný kruh ne-premyšľania – ne-hovorenia – ne-jednania (alebo priamo násilia) – a v konečnom dôsledku rozpadu ľudského spolubytia.

⁹² Citát z *Denktagebuch*. 1950–1973 in: Wolfgang Heuer, „Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert“, s. 18.

⁹³ Viz *Vita activa*, s. 220.

⁹⁴ Kateb vysvetľuje, že podľa Arendt „násilie vždy potrebuje ospravednenie,“ môže byť „ospravedniteľné.“ No zároveň dodáva – napriek tomu, „nebude nikdy legitímne.“ Viz Kateb, „Existential Values in Arendt's Treatment of Evil and Morality“, s. 844 (pozn. 10).

⁹⁵ Viz *Vita activa*, s. 219–220.

⁹⁶ *Vita activa*, s. 251.

⁹⁷ Viz *Vita activa*, s. 219–220.

⁹⁸ Viz *Vita activa*, s. 417.

4. Myslenie ako prevencia zla, násilia a rozpadu ľudského spoločenstva

Mysleniu patrí podľa Arendt pomyselné prvé miesto medzi duchovnými činnosťami, pretože, ako sme videli, „musí jednotlivosti dané zmyslami spracovať tak, aby s nimi mohol duch zaobchádzať, keď už nie sú prítomné.“⁹⁹ Myslenie a jeho dva vedľajšie produkty – svedomie a súdnosť – môžu zabrániť aj radikálnemu (ak máme na mysli jeho poňatie u Arendt v diele *Vita activa*, teda že človek sa dopustí radikálneho zla, zámerne, premyslene) ako aj banálnemu zlu, ktoré je totožné s hororom, pretože nemá žiadne medze. V tomto prípade myslenie vedie k ne-jednaniu, keďže človek svedomia sa zlého jednania zdrží. Ani súdnosť, ako sme videli, nás nutne nevyšle medzi ľudí. Môže o realite súdiť či už pozitívne alebo negatívne, ale nemôže ju tým bezprostredne zmeniť.

Podľa Arendt duchovné činnosti nevedú k žiadnemu výsledku a nedávajú nám bezprostrednú možnosť k jednaniu.¹⁰⁰ Domnievam sa, že na základe nášho skúmania by bolo možné v tomto s Arendt nesúhlasiť. Pretože ak prechod z vnútornej do vonkajšej plurality nie je závislý na vonkajších impulzoch, len na myslení samotnom, myslenie tak predsa len dáva bezprostrednú možnosť k jednaniu. V tomto zmysle by sme mohli povedať, že myslenie má popri svedomí a súdnosti aj tretí vedľajší produkt – jednanie. Tým, že myslenie vedie k dialógu s druhými, spoluvytvára medziludzský priestor, ktorý je živnou pôdou na ďalšie jednanie a v ktorom sa tvorí moc. Na základe toho môžeme povedať, že prispieva k zmene skutočnosti. Preto si myslím, že u Arendt je myslenie prevenciou zlého jednania ako aj prevenciou rozkladu medziludzského priestoru.

Preventívne účinky myslenia nie sú výsadou odborníkov tak, ako myslenie nie je špecializáciou odborníkov, či vedcov, súdnosť nie je zručnosťou výsostne politikov, či občianskych aktivistov alebo svedomie¹⁰¹ parkeťou kresťanov. Arendt hovorí o rovnosti príležitostí nestáť sa aktérom zlého jednania. Táto rovnosť nespočíva v tom, že by sa ľudia mali odvolávať na

⁹⁹ *Vom Leben des Geistes*, s. 82.

¹⁰⁰ *Viz Vom Leben des Geistes*, s. 77.

¹⁰¹ Myslím si, že výhrada vo svedomí podľa toho, ako Arendt vníma svedomie, nie je uzákoniteľná. Pretože svedomie hľadí len na seba a len do seba. Nezhľadňuje uhol pohľadu druhých. Myslenie ako také, a teda ani svedomie, doslova neberie ohľad na druhých. Nehovoriac o tom, že jeho norma sa líši od človeka k človeku tak, ako sa od seba odlišujú ľudia tvoriaci rôznorodú pluralitu. Snaha o presadenie takejto právnej úpravy v SR má však za sebou, aspoň implicitne, predpoklad existencie objektívneho svedomia prichádzajúceho k človeku zvonka z Božích zákonov, s vedomím možného Božieho či cirkevného trestu.

rovnaké nadpozemské, Božie či večné pravdy a zákony alebo v tom, že by existovala jedna ľudská prirodzenosť spoločná všetkým. Ide o to, že všetci môžeme aktualizovať svoju schopnosť myslieť, „premýšľať o tom, čo vlastne konáme, keď sme činní.“¹⁰²

Otvorenými pre mňa zostávajú ešte nasledovné otázky: keď sa pokúsime o transpozíciu teórie Arendt do kresťanského prostredia, kam môžeme s jej pomocou zaradiť modlitbu a súdnosť (rozhodovanie) kresťana? Modlitba nie je to rozhovor človeka samého so sebou, ale zároveň sa odohráva prostredníctvom slov v neviditeľnom svete ducha. Ak súdnosť nie je poslušnosť, čo je to, keď „osobou,“ ktorú sa kresťan snaží zohľadniť, je Boh sám a vmyslieť sa do Božej pozície je pre nás nemožné? Alebo by bola náboženská skúsenosť podľa Arendt celkom iným svetom?

Druhá moja otázka sa týka dôvery v človeka. Ak je myslenie aj s jeho preventívnymi dôsledkami pre jednanie a priestor medzi ľuďmi možnosť, ktorú môže rozvinúť každý z nás, domnievam sa, že to môže vytvárať akýsi základ pre vzájomnú medziľudskú dôveru. Nazdávam sa, že Arendt túto dôveru vyjadruje vo svojej premise, že nikto z nás by nechcel žiť so zločincom, ktorá zahrňuje presvedčenie, že človek je vo svojej podstate morálnou bytosťou. Z čoho pramení táto jej istota? Podľa Arendt si aj jednanie, či už v podobne slov alebo činov, vyžaduje dôveru v ľudí. „Dôvera v to, čo sa ťažko formuluje, ale je zásadné, v to, čo je ľudské vo všetkých ľuďoch. Inak by takýto riskantný čin ani nemohol byť podniknutý.“¹⁰³ Arendt však nedopovie, čo je to, to „ľudské.“ Je to natalita sama?

Podľa Arendt v podstate jednania aj myslenia stojí práve ona – sloboda ako spontaneita, schopnosť každého človeka začínať, chopiť sa iniciatívy. Obe tieto schopnosti môžu vo svete ľudí niečo zmeniť: „Jednanie je kľúčové, keď sa jedná o budúcnosť sveta, kým od myslenia závisí budúcnosť človeka.“¹⁰⁴ Bez človeka však svet nemá budúcnosť. Preto si myslím, že aktivita myslenia nemá prioritu len medzi duchovnými činnosťami, ale aj v prípade vzťahu myslenia a jednania.

¹⁰² *Vita activa*, s. 14.

¹⁰³ Arendt, *Essays in Understanding 1930–1954*, s. 23.

¹⁰⁴ *Vita activa*, s. 414.

JUBILEUM BIBLISTY ZDEŇKA SÁZAVY (*1931)

Osmdesáti let se 28. června 2011 dožije biblista-novozákoník z Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy Zdeněk Sázava. Širší veřejnosti je známý jako člen novozákonní skupiny, která připravovala Český ekumenický překlad Bible, jehož se prodalo již téměř milion výtisků, a jen úzký kruh biblistů ví, že je členem vědecké rady Centra biblických studií Akademie věd České republiky a Univerzity Karlovy v Praze nebo mezinárodní oborové organizace Studiorum Novi Testamenti Societas. Mezi těmito hraničními značkami jeho přítomnosti v české kultuře se prostírá jeho vlastní práce univerzitního profesora. Zahájil ji po duchovenské práci v církvi v náboženských obcích v Rychnově nad Kněžnou a v Hradci Králové, kde byl farářem a předsedou okrsku. Již v té době pracoval na své disertaci i habilitaci o literárním žánru knihy Skutky apoštolů, jejíž část zpracoval populárně pro širší veřejnost pod názvem *Vstaň a choď* (1974). Brzy nato se stal nástupcem předčasně zesnulého významného biblisty prof. Jindřicha Mánka, od něhož získal dobrou metodickou průpravu k vědecké práci. Značný ohlas měla jeho knížka *Padesát novozákonních záhad* (1981) a svou práci na christologii Nového zákona shrnul stručně v publikaci *Mistr a Pán* (1988). Podílel se na několika úspěšných grantových projektech, z nichž vzešla i jeho publikace *Vědecká exegeze Bible a úkoly ekumenického hnutí* (2001), která zahrnuje informace o důležitých ekumenických dokumentech týkajících se role, metody i výsledků biblické exegeze. Začal psát i vzpomínky na prostředí novozákonní vědy, ale to neznamená, že by přestal vědecky pracovat. Přejeme mu Boží posilu do další práce.

Petr Pokorný

PŘÍSPĚVKY K TEOLOGII BOHOSLUŽBY

Hans-Peter Grosshans – Malte Dominik Krüger (Hg.), In der Gegenwart Gottes. Beiträge zur Theologie des Gottesdienstes, Frankfurt am Main: Hansisches Druck- und Verlagshaus GmbH, 2009, 370 stran.

Skupina patnácti autorů, seskupena volně kolem univerzity v Tübingen, spojena společným zájmem uchopit bohoslužbu teologicky v její substanci, tj. ne toliko jako „sekvenci ceremonií, jež musí být posuzována z hlediska působení“ (s. 11), a do značné míry spřízněna i věkem (jen dva z autorů překročili 50. rok věku) předkládá výtěžek svých rozhovorů na zvolené téma.

Problematiku teologie bohoslužby je možno utřídit podle několika různých hledisek a publikace se o to pokouší. Je možno uvážit přístup z jednotlivých tradic: židovské (Matthias Morgenstern), z tradice svobodných církví (Volker Spangenberg), tradice katolické (Markus Zimmermann), pravoslavné (Vasile Hristea). Je možno k problému přistoupit příkladem významných teologů: Tomáše Akvinského (Klaus Obenauer), Martina Luthera (Johanes F. Albrecht), Friedricha Schleiermachers (Claas Cordemann), Karla Bartha (Petr Gallus), Josepha Ratzingera (Malte Dominik Krüger). A konečně je možno prověřit jednotlivé liturgické kroky a součásti: hudbu (Stefan Morant, Jochen Arnold), bohoslužebný prostor (Julia Helmke), obrazy (Malte Dominik Krüger), požehnání (Jochen Arnold); sem patří i úvaha o novějších teoriích transsubstanciacie v ruském pravoslaví (Alexander Vasjutin) a závěrečná (polemická) úvaha o tom, proč bohoslužba není inscenací (Albrecht Haizmann).

V takto široce rozložené ploše není sice obtížné se vyznat, ale je velmi obtížné napsat o ní stručnou a srozumitelnou recenzi. Přinejmenším některé z uveřejněných statí by si zasloužily recenzi samostatnou. Postačí tedy jen několik stručných sondáží.

V pojednání o bohoslužbě židovské např. zaujme výklad o jejím současném vývoji, který je charakterizován tendencí ke standardizaci bohoslužebných textů a rituálů v neprospěch liberálních praktik a interpretací; tato tendence byla umožněna migračními procesy a etablováním státu Izrael – a také novými možnostmi komunikace mezi různými školami a skupinami. Naráží však zároveň na rostoucí vliv židovské mystiky, a to jak v křídle ortodoxním, tak i konzervativním a stejně i liberálním (s. 29n).

Příspěvkem k hermeneutice Písma je pojednání o bohoslužbě pravoslavné, nazvaným příznačně: „O zření Slova“. Pochopení Písma se zde uskutečňuje ve svátostném jednání, v eucharistické účasti na Kristu. Tím se nabízí jiná dimenze přístupu k Bibli jako „Písmu svatému“. To přestává být sbírkou textů, nýbrž v bohoslužbě se stává nástrojem komunikace mezi člověkem a Bohem, prostorem zakoušení Boha a setkání s ním (s. 82n).

Předností studie o teologii bohoslužby F. Schleiermachera je hlavně to, že její autor nevychází pouze z posmrtně vydané Schleiermacherovy „Praktické teologie“, jak je tomu ve standardní literatuře napořád, nýbrž sleduje kroky a posuny, které předcházely závěrečné podobě Schleiermacherovy teologie bohoslužby.

V souvislosti svého důkladného výkladu o teologii bohoslužby Karla Bartha odhaluje Petr Gallus nejasnost v eklesiologii basilejského teologa: Jak je možno chápat „formu existence“ Krista přítomného ve sboru věřících (ano existujícího *jako* sbor) ve vztahu k jeho pozemské, dějinné „formě existence“, aniž se uchýlíme do (Barthem odmítaného) názoru o „dvou Kristech“ (s. 167)? Zde, zdá se, zanechal Basilejský svým interpretům nedořešený problém.

Zajímavé je, že tématu hudby v bohoslužbě se věnují dva autoři zastupující dvě perspektivy. V katolické perspektivě (Stefan Morent) vystupuje problém „napětí mezi církví a uměním“, resp. hranic, jež církev může/musí uložit hudbě, aby byla služebnou složkou bohoslužby; lze tato kritéria odvodit z gregoriánského chorálu, aniž tím toto vzácné dědictví připravíme o podnětnost pro muzikální inovaci (s. 242n)? – Luterán J. Arnold naproti tomu svému přítakání k hudbě, která je „Božím darem člověku pro radost“ meze neklade; objevuje v ní četné potenciály – integrativní (koinónický), terapeutický (diakonický), kulturní, kritický (prorocký), extatický. Platí ovšem pravidlo kantora reformace Joh. Waltera: „Předně k chvále a poctě Boží, potom k užítku a poučení těla. Chybí-li to první, hrozí hudbě, že se stane modlářstvím. Chybí-li to druhé, je nebezpečí, že se uzavře do vnitrocírkevního ghetta, nelaskavě elitářská a neaktuálně muzeální.“ (s. 272)

Jako poslední sondu zmiňme zajímavou stať Alexandra Vasjutina, reprodukcující debatu v Ruské pravoslavné církvi o eucharistii. Nauka o transsubstanciaci živlů pronikla do pravoslavné dogmatiky a ovládala ji po dlouhou dobu. Až v třicátých letech se proti ní kriticky postavila „pařížská škola“ pravoslavných teologů (Institut Sv. Sergeje) a tím rozpoutala debatu, která

trvá dosud. Kritici transsubstanciační teorie proti ní staví koncept nazývaný „enhypostasizace“: hmotné eucharistické živly nejsou „proměněny“, nýbrž hypostaticky spojeny s Logem, inkarnovaným Bohem – v analogii s tím, jak Bůh v Kristu přijal lidské tělo.

Těchto několik pohledů do obsažné knihy postačí, aby ve čtenáři vzbudilo chuť vzít ji do ruky sám. Její zvláštní předností je, že se ve většině příspěvků snaží uplatnit hlediska teologická před jinými – sociologickými, psychologickými apod. Bohoslužbu není podle mínění autorů a pořadatelů sborníku možno pochopit a interpretovat toliko z jejích antropologických parametrů.

Pavel Filipi

O ŽIDOVSKÉ APOKALYPTICE

Sidonia Horňanová, Židovská apokalyptika. Úvod do pseudoepigrafických, kumránskych a merkavotických textov, Bratislava: Univerzita Komenského, 2007, 214 stran.

Čo je apokalyptika? Čím je zvláštna práve tá židovská? Aký je rozdiel medzi apokalypsou, apokalyptickou eschatológiou a apokalypticizmom? V čom sú apokalypsy podobné a v čom iné v porovnaní so starozmluvnými prorocstvami?

To sú len niektoré z otázok, na ktoré odpovedá monografia Sidonie Horňanovej *Židovská apokalyptika*. Je to kniha, ktorá by svojím názvom – a najmä podnadpisom: „Úvod do pseudoepigrafických, kumránskych a merkavotických textov“ – možno niekoho nezasväteného neoslovila, no pre teológov – a nielen pre nich – sa môže stať knihou vzácnou a poučnou.

Strohá obálka knihy, na ktorej na tmavošedom podklade dominuje červenou farbou vytlačený názov diela doplnený o čiernobiely obrázok Koniec sveta, nie je vôbec priamym odrazom obsahu knihy. O tom svedčia tiež recenzie uvedené na zadnej strane obálky.

Knihu vydala Univerzita Komenského v Bratislave, čo podčiarkuje skutočnosť, že monografia je určená predovšetkým pre odbornú verejnosť. Sama autorka v úvode napísala, že táto monografia je verziou dizertačnej práce. Nie je to teda dielo, ktoré by bolo určené pre širokú verejnosť a dalo by sa zaradiť k vedecko-populárnej literatúre. Podľa môjho názoru by kniha bola nezrozumiteľná, alebo len veľmi ťažko, pre niekoho, kto neovláda potrebné názvoslovie.

Monografia má veľmi obširny, ale prehľadný obsah, nachádzajúci sa v zadnej časti knihy. Kvalitný obsah pokladám za veľké plus i pri tejto práci, lebo človek tak môže celkom rýchlo získať približný prehľad, o čom kniha je a čo od nej môže, alebo naopak nemusí očakávať.

Pri pohľade na obsah sa mi niektoré časti zdali umelo vsadené a nie dostatočne zapadajúce do celkovej štruktúry a smerovania knihy. Išlo najmä o state „Kumránske zvitky“ a „Merkavotické mystické knihy“. Toto odráža pravdepodobne skutočnosť, ktorú autorka sama vyjadrila v úvode, a to, že práca bola dopĺňaná o výsledky bádania práve v oblastiach týkajúcich sa kumránskych zvitkov a merkavotických spisov. Avšak už pri čítaní práce som vôbec nevníkala, že by tam niečo bolo umelo vsunuté.

Autorka si hned v úvode vytýčila vedecké zámery monografie: definovať základné pojmy; klasifikovať židovské spisy, ktoré sú apokalypsami; židovské apokalypsy zoradiť chronologicky a typologicky; a poukázať na relevantnosť židovskej a kresťanskej apokalyptiky.

V samotnom texte však pridala omnoho viac: vykreslila zdroje, z ktorých židovská apokalyptika pramenila, a rôzne vplyvy, ktoré pôsobili nielen na jej vznik, ale tiež na jej vývoj. Do určitej miery zvestovala i samotné poslanstvo apokalyptiky, to, čo je obsahom jednotlivých apokalýps. Malú časť venovala aj pôvodu zla.

Okrem toho, že monografia je azda prvou knihou svojho druhu v slovenskej jazykovej oblasti, má podľa mňa i mnoho iných pozitív. Autorka v prvej časti jasne definuje základné pojmy (apokalypsa, apokalyptická eschatológia či apokalypticizmus), čo pomáha ľahšie a lepšie sledovať a porozumieť ostatným častiam práce. Ako prepracovaná verzia dizertačnej práce má logickú štruktúru a postupnosť, čo mnohým, aj odborným knihám chýba. Štýl vyjadrovania je presný a odborný. Hoci autorka odkrýva mnohé z poslania jednotlivých apokalýps a spisov, predsa necháva dostatok priestoru na zvedavosť, ktorá môže viesť čitateľa k tomu, aby si sám danú apokalypsu prečítal.

Jedným z najväčších prínosov bola pre mňa časť, v ktorej autorka porovnáva starozmluvné proctvá s apokalypsami. Veľmi jednoducho a jasne uvádza podobnosti a rozdiely medzi nimi, ktoré je dôležité si držať v pamäti aj pri čítaní ďalších strán.

No pri čítaní knihy som tiež natrafila na niektoré skutočnosti, ktoré sa mi nepáčili. Jednou z nich bolo to, že nie všetky citácie, ktoré boli uvádzané v cudzom jazyku, boli preložené do slovenčiny (napr. definícia apokalypsy, ktorá bola iba po francúzsky; ale iný anglický text bol aj s prekladom).

Čakala som, že v poslednej časti, ktorá nesie názov „Relevantnosť židovskej apokalyptiky a kresťanskej apokalyptiky“ sa autorka nebude venovať len hodnoteniu židovskej apokalyptiky a jej rozvinutiu v ranom judaizme a kresťanstve, ale že skôr poukáže na jej dôležitosť pre dnešok, pre súčasných ľudí, pre cirkev či zvestovanie slova Božieho v nej; veď niektoré spisy židovskej apokalyptiky sú súčasťou Biblie. Možno som to od autorky, ktorá je aj farárkou, očakávala akosi automaticky, ale ona to možno zámerne nechala.

Po prečítaní Židovskej apokalyptiky môžem knihu len vrelo odporúčať do pozornosti všetkých teológov a tých, ktorí sa o danú problematiku zaujímajú. Táto kniha totiž nie je len monografiou, ktorá hovorí o tajomstvách odhalených v židovských apokalypsách („Primárny význam slova apokalypsa je zjavenie, odhalenie. V apokalypsách ide vždy o nadprirodzené zjavenie Božích zámerov, tzv. tajomstiev..., ktoré sú inak ľudskými prostriedkami nedostupné.“ – s. 12), ale pred čitateľom ona sama odkrýva množstvo tajomstiev o jave tak rozsiahlom, ako je práve židovská apokalyptika, ktoré by pre mnohých slovenských čitateľov zostali inak skryté a neodhalené. Židovská apokalyptika je teda knihou o apokalyptike a apokalypsách, ale pre čitateľa sa stáva sama apokalypsou – hoci nie v zmysle tých, o ktorých sa v nej píše.

Elena Fajnorová

DĚJINY IZRAELE ŽIJÍCÍHO V ZEMI IZRAEL

Michael Krupp, Osmnáct století Izraele: Od zániku Chrámu do počátků sionismu, přel. Ruth J. Weiniger, Praha: P3K, 2010, 144 stran.

Knížka historika a protestantského teologa Michaela Kruppa, který před svým emeritováním vyučoval v Jeruzalémě rabínskou literaturu a rané křesťanství, představuje dějiny Židů v Zemi Izrael (*Erec Jisrael*), a sice od onoho vágně určitelného okamžiku, v němž končí dějiny starého Izraele, to znamená od období kolem zničení jeruzalémského chrámu.

Rozsah knížky je v porovnání s časovým rozmezím celého líčení poměrně skromný, ale to se zdá být důsledkem autorovy sebekázně sdělovat jen to nejnужnější a nezahlcovat detaily (i když na s. 45 je příklon císaře Konstantina ke křesťanství zmíněn až příliš zbytně). Přesto se čtenář dozví leccos nejen základního a zásadního, nýbrž i poměrně nového, jako například, že pravděpodobným podnětem k propuknutí druhé války židovské roku 132 po Kr. bylo založení pohanského města Aelia Capitolina na troskách Jeruzaléma (s. 36).

V recenzované knize máme před sebou dějinný nástin, který postupně sleduje jednotlivé epochy, situace Židů během nich v zemi Izrael a jejich kontext. Situaci před první válkou židovskou vystihují dobové proudy v judaismu, jejichž znalost je nezbytná pro pochopení války, jejího průběhu a důsledků. Průběh války je vylíčen zevrubně, ale protože její výsledek přinesl jednu z největších dějinných katastrof židovství, Krupp k tomu – jen se střídavým průvodním slovem – doplňuje talmudické pokusy o výklad jejich příčin.

K důsledkům války patřila snaha o nové sebepochopení, která se rozvíjela na půdě náboženského práva, jež později dostalo podobu Mišny. Ale to až po završení další katastrofy v podobě porážky Bar Kochbova povstání. Pozdější římská éra přinesla uzavření Mišny, ale také změnu nadvlády a změnu v nábožensky motivovaných nárocích nyní křesťanských vládců. Na samém počátku středověku dochází k uzavření palestinského Talmudu, jehož fragmentárnost ve srovnání s babylonským Talmudem Krupp blíže vysvětluje. Středověké dějiny pokračují krátkou perskou epizodou, byzantskou epochou, nástupem islámu, obdobím křížových výprav, křížáckých států a mamlúckou nadvládou. Dlouhá osmanská éra zasahuje pak až do 20. století. Je chvályhodné, že se autor pokouší i přes veliké časové rozpětí

daného úseku dějin shrnout základní, často velmi různé perspektivy této éry.

Nejvíce prostoru zaujímají dějiny středověku, a to navíc s nezbytným ohledem na dějiny islámu a křížových výprav. V této souvislosti vystupují na povrch zejména konflikty ve vztahu s křesťanskými a muslimskými mocenskými veličinami, zatímco duchovní život se projevuje výrazněji kolem počátku středověku (vznik Talmudu) a v raném novověku (import kabaly a mesianismus). Jako červená nit se celým líčením vine sled informací o počtech v zemi žijících obyvatel, o počtech měnících se podle režimu a mocenské správy, jakož i podle imigračních vln.

Důkaz o kontinuitě židovského osídlení Palestiny je ale jen jedním ze základních momentů celé knížky. Jistým vrcholem je líčení 19. století, líčení, které nevysloveně brání omezovat současnou izraelskou situaci na dobu po druhé světové válce. Do této doby patří nejen imigrace, nýbrž i horečnatá misionářská aktivita ze strany křesťanských církví. Poté přichází zlom, který je způsoben sionistickým protestem proti tradici. Krupp si sice neodpustí ostrou kritiku měšťáckého protagonisty sionismu Theodora Herzla, ale nejde mu ani tak o nedávnou minulost samu jako spíše o historický výklad prolínání, kontrastu a napětí mezi náboženskými a sekulárními komponentami současné izraelské společnosti, do níž se promítají i osmnáct století dlouhé nezřídka velmi konfliktní dějiny. Proto mají v knize své místo i některé pohledy do dějin křesťanství a islámu, přestože to se Zemí Izrael přímo nesouvisí. Vedle zmínek o násilnostech na Židech ze strany účastníků křížáckých tažení čteme například také slova papeže Řehoře IX., soucítící s oběťmi (s. 73n). Díky tomu se nemusíme nutně dostávat ke zjednodušujícímu obrazu Židů a jejich nepřátel, kdy na jedné straně stojí empatické ztotožnění christianizace s Římskou říší a katastrofa z toho plynoucí pro Židy na straně druhé. Ostatně, je to právě toto ztotožnění, jež je ideově výbušné, ale které také klade podnět k dalším úvahám: Co bylo vůbec křesťanského na christianizaci říše? Nebyla to spíš monumentální devalvace křesťanství? Víme, že takové otázky nejsou nijak nové, ale mohou se vyplatit při odlišení staršího římského přístupu k tradičnímu státnímu náboženství, které se dočkalo různých inovací a sloužilo přitom k mocenským cílům, a novějšího rozhodnutí pro křesťanské náboženství jako nástroje pokusu o vnitřní sjednocení rozkládajícího se impéria. Nechat se knihou provokovat k takovýmto otázkám může být tedy žádoucí a užitečné.

V Kruppově knize narazíme i na některá zjednodušení. Například odůvodnění teze o počátcích misie mezi Židy zákazem podnikat něco proti konvertitům (s. 46) nestačí. Dále by bylo dobré vyložit, proč na „mnoho tvrdých postupů proti Židům“ (...) „nelze pohlížet jako na protizhidská opatření“ (s. 57n). Vyložene nelze také tvrdit, že islámská *hidžra* je „útekem“ (s. 58), protože byla odchodem a přerušením společenských vazeb (v tomto případě odchodem Muhammada do Jatribu v souladu se staroarabskými zvyklostmi). Také v části, kde se dočítáme, že v době Umajjovců Židé byli nuceni nosit zvláštní oděv (za Omara II.), chybí bližší zdůvodnění příslušného opatření (s. 65).

Na závěr je dobré poukázat na jeden otazník, který úzce souvisí s hlavním autorovým záměrem. Pokud Krupp hned na začátku kriticky odkazuje na slavného německého biblistu Martina Notha¹ a s ním spojuje představu, že „zavržení Krista znamenalo konec židovských dějin“ (s. 7), tak Nothovi křivdí. Tento biblista ve svých „Dějínách Izraele“ jednoduše sepsal dějiny starého Izraele až po onen zlom, který byl dán židovskými válkami a od něho počítá dějiny judaismu, na jehož hloubku ostatně Krupp sám upozorňuje (s. 32).² O tom by sice bylo možné diskutovat, samozřejmě s vědomím význačnosti pojmenování samotného Izraele (Krupp sám jím rozumí „náboženskoprávní pojem“, srv. s. 8), nicméně antijudaistického na tom není zhora nic.

To vše ostatně jen dokládá autorův zájem o obhajobu židovství v konfrontaci s dalšími monoteistickými náboženstvími, jímž se Krupp ve svém bádání také věnuje. Tento postoj, přitom ne černobílý, je na knížce dobře znát. Zde se také otvírá příležitost sledovat dějiny z jiné než evropské perspektivy. A přitom to jsou dějiny, které se nás dotýkají. Rovněž v tom si dovoluji spatřovat obecnou hodnotu Kruppovy publikace.

Zcela k závěru můžeme říci, že cíl, za nímž autor šel, se dočkal svého naplnění. Osmnáct století bylo stoletími, kdy Izrael sice neexistoval jako stát, nýbrž kdy existoval jako lid zčásti žijící ve své odvěké domovské zemi. Arabský nárok na zemi je daleko spornější, ovšem na druhé straně přítom-

¹ Musíme upozornit, že v předmluvě na s. 7 překladatel omylem Nothovi přisoudil autorovo křestní jméno. Jinak k překladu: raději bych se přidržel latinizující psaní „Hasmoneovci“ oproti „Hasmonejci“ (srv. s. 12n), což je vzdálenější latině, řečtině i hebrejštině.

² Srv. Noth, M., *Geschichte Israels*, 10. vyd., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, s. 14: „Erst von den Geschehnissen der römischen Zeit wird man sagen müssen, daß sie dem geschichtlichen Dasein ‚Israels‘ ein Ende bereitet und aus ihm das unter die Völker zerstreute Judentum gemacht haben.“

nost islámu v ní už od 7. století je neodmyslitelná a je historickou výzvou ke koexistenci navzájem si tak blízkých náboženství, o jejichž blízkosti Krupp dobře ví, jakkoli přinesla zároveň již také mnoho nesnází.

Jiří Hoblík

PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 2010

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY PALACKÉHO V OLOMOUCI

ThLic. Marta Cincialová, Th.D.

Tajemství Ducha svatého podle Františka z Assisi, Antonína z Padovy a Bonaventury z Bagnoregia

*disertační práce v oboru systematická teologie a křesťanská filozofie,
zaměření: dogmatická teologie, 259 stran*

Tématem práce je tajemství Ducha svatého v životě a díle předních představitelů tzv. františkánské školy: zakladatele Řádu menších bratří Františka z Assisi, prvního učitele teologie v tomto řádu Antonína Paduánského a jednoho z nejvýznamnějších představitelů teologie 13. století Bonaventury z Bagnoregia. Disertace se pohybuje na pomezí dogmatické a spirituální teologie a podle charakteristik a zaměření zvolených postav představuje Ducha svatého jako princip duchovního života (sv. František), jako proměňující sílu spásanosné zvěsti (sv. Antonín) a jako Dar všech darů vedoucí křesťana až k mystickému spojení s Bohem (sv. Bonaventura). Autorka u všech zvolených postav sleduje nejen hlavní pneumatologická témata, na něž hledá odpověď (chápání Ducha v intratrinitárních vztazích a především pak jeho působení ve světě, v církvi a v jednotlivém křesťanu), ale i životní příběh a duchovní zkušenost jmenovaných světců. Platí to zejména v případě Františka a Antonína, u nichž nelze hovořit o systematické nauce o Duchu svatém. Ve všech třech případech je spiritualita nahlížena jako zkušenost víry, v Bonaventurově pojetí navíc provázena hlubokou teologickou reflexí. Společným jmenovatelem, který všechny tři Menší bratry spojuje, je jejich důraz na Boží slovo, vliv myšlenkového odkazu sv. Augustina, silný afektivní náboj a zdůraznění niterné zkušenosti s osobou Ducha svatého a celé Trojice.

ThLic. Martin Hoferka, Th.D.

Šaštínský vicearchidiakonát v tereziánskom a jozefínském období na základe vizitačných protokolov

disertační práce v oboru praktická teologie, zaměření: církevní dějiny, 175 stran

Šaštínský archidiakonát, který se rozprostíral v severozápadní části Ostřihomské arcidiecéze, se v 18. století vzhledem k předcházejícím stoletím dále formoval. Došlo nejen k úpravě hranic jednotlivých farností archidiakonátu, ale v roce 1776 se změnila i rozloha celého archidiakonátu. Farnosti „původního“ archidiakonátu představovaly centrum Šaštínského vicearchidiakonátu. Duchovní správu ve farnostech zabezpečovali faráři, kterým pomáhali kaplani, ve venkovských farnostech rektori. Do 80. let 18. století při sekulárním duchovenstvu působilo ve vicearchidiakonátě více řeholí, které byly vyjma skalických františkánů Josefem II. zrušeny. Náboženský život mimo svátostné pastorační fungoval na rovině náboženských spolků a sdružení, katechezí a pravidelných nedělních kázání. Nezastupitelné místo měly náboženské procesí a poutě, které byly po nástupu Josefa II. citelně zredukovány.

ThLic. Petr Regalát Beneš, Th.D.

Východiska teologie jména Ježíš u Bernardina Sienského

disertační práce v oboru systematická teologie a křesťanská filozofie, zaměření: dogmatická teologie, 261 stran

Práce představuje v dějinném kontextu života sv. Bernardina Sienského a v kontextu jeho christologie, v návaznosti na téma slunce coby významného christologického symbolu na přelomu pohanství a křesťanství a duchovního symbolu v době renesance, teologii jména Ježíš a formy úcty k němu na základě textů Bernardinových latinských sermonů a lidových kázání, a to se zvláštním důrazem na výklad slunečního monogramu IHS, který se stal předmětem lidové úcty, ale také sporů a vedl k církevním procesům, v nichž se prověřovala Bernardinova pravověrnost.

PhDr. Pavla Edita Herciková, Th.D.

Starozákonní texty o výchově dětí z hlediska jejich dějinné interpretace

disertační práce v oboru biblická teologie, zaměření: Starý zákon, 171 stran

Autorka sleduje vlastní autentický interpretační přístup křesťanského a židovského výkladu i praxe náboženské výchovy dětí, jak vycházejí z příslušných starozákonních textů. Náboženskou výchovou rozumí komplexní výchovu dítěte, se všemi složkami socializačními, etickými, intelektuálním vzděláváním apod., nicméně postavenou na vztahu k Bohu. První část práce se věnuje biblickým východiskům pro výchovu nových generací, spočívající na tradování přijaté víry a životních hodnot náboženského společenství. Sledované metody výchovy poskytují schéma pro klasifikaci příslušných biblických textů do šesti oddílů v ústřední druhé kapitole. Ty jsou dále předmětem stručného exegetického výkladu s připojením jejich teologicko-pedagogické aplikace. Závěr rozboru u každé textové skupiny tvoří tematicky reprezentativní židovské a křesťanské primární texty z prvních šesti staletí po Kristu, přeložené do češtiny a stručně komentované. Třetí kapitola shrnuje pedagogicky zajímavá a inspirativní svědectví z dějin působení biblických textů o výchově v obou náboženských společenstvích.

ThLic. Michaela Moravčíková, Th.D.

Multikulturalita a relativizmus. Ľudské práva ako presentatio christiana

disertační práce v oboru praktická teologie, zaměření: pastorální teologie, 243 stran

Práce je příspěvkem k rozvoji interkulturní teologie, a to jednak v rámci katolické teologie, která ve světě existuje ve výrazně rozdílných prostředích – též v rovině diskurzu se vznikajícími neevropskými teologiemi, jako i v rovině mezináboženského dialogu, pro který vymezuje jako jeden ze základních předpokladů jeho interkulturní charakter. Usiluje o vymezení obsahu změny kulturního paradigmatu ve vztahu k relativizmu a možnému konsenzu o základních hodnotách. Práce představuje lidská práva jako stálou bdělost křesťanské tradice proti této změně kulturního paradigmatu metodou známou jako *presentatio christiana*, přičemž nabízí interkulturní a in-

terreligiózní dialog o základních lidských právech jako prostředku k dohodě přesahující kulturní a náboženské hranice v rovině poznání (vymezení lidských práv), rovině formace a výchovy (zprostředkování) a v aplikaci lidských práv (pastorace).

ThLic. Jaroslav Franc, Th.D.

Alois Musil a hledání pramenů monoteismu: Na cestě od pokojného soužití beduinů, muslimů, východních a západních křesťanů k náboženskému a ekumenickému dialogu

disertační práce v oboru praktická teologie, zaměření: studium křesťanského Východu, 248 stran

Práce se zabývá dílem a myšlením českého katolického kněze a teologa Aloise Musila na poli ekumenického dialogu a dialogu náboženství. V úvodu je Alois Musil stručně charakterizován na základě jeho vlastních slov jako kněz, sedlák a cestovatel. Dále je představena jeho snaha o nalezení cesty k soužití věřících různých náboženských tradic v jedné společnosti. Pohled Aloise Musila na východní křesťany je představen společně s jeho ekumenickým myšlením v poslední části práce. Velký přínos Aloise Musila v těchto oblastech je třeba vidět především v jeho snaze o osobní kontakt a systematické poznání východních křesťanů a věřících mimokřesťanských náboženských tradic. To tvoří východisko jeho další teologické reflexe.

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ
FAKULTA**

Mgr. Ján Jiří, Th.D.

Kristus a spása člověka v teologii sv. Hilaria z Poitiers

*disertační práce v oboru historická teologie a teologie náboženství,
zaměření: historická teologie, 447 stran*

Práce se zabývá teologickým myšlením představitele vrcholné latinské patristiky sv. Hilaria z Poitiers, konkrétně jeho christologií a soteriologií. Práce je dělena na dvě části. V první části, která je věnována předexilnímu období, je provedeno zkoumání christologické a soteriologické nauky, jak ji sv. Hilarius předkládá ve svém díle *Commentarius in evangelium Matthei*. Druhá část, věnovaná poexilnímu období působení sv. Hilaria, se zabývá zvoleným tématem na stránkách jeho vrcholného díla *De Trinitate*. Cílem práce je nejenom představit christologickou a soteriologickou nauku sv. Hilaria, ale také pokusit se objasnit některé její problematické aspekty, a to pomocí zkoumání těchto aspektů v širším kontextu starověké teologie a v dílech ostatních církevních Otců. Na závěr práce je předložena krátká studie o pneumatologii *De Trinitate*, jejímž cílem je osvětlit způsob, jakým sv. Hilarius pracuje s pojmem Duch svatý.

Mgr. Cimala Peter, Th.D.

Svoboda v listu Galatským: Eleutheria jako soteriologická metafora

disertační práce v oboru biblická teologie, zaměření: Nový zákon, 300 stran

Práce zkoumá starý řecký pojem svoboda (*eleutheria*) z pohledu jedné epištoly apoštola Pavla. Ověřuje, zda a do jaké míry je svoboda v listu Galatským soteriologickou metaforou. Exegeticko-teologickou analýzu všech *eleutheria* výroků v listu uvozují kapitoly: (§ 1.) přehled dějin bádání, (§ 2.) hledání definice mnohoznačného pojmu svoboda, (§ 3.) zasazení zkoumaného listu do jeho literárního a historického kontextu. V hlavní části práce (§ 4.) je zkoumáno pět oddílů a argumentů, ve kterých se nachází celkem 11krát pojem *eleutheria* (Ga 2,3–5; 3,26–29; 4,21–31; 5,1 a 5,13–15). Analýza všech *eleutheria* výroků je základem pro ověření hlavní badatelské otázky: Je svoboda v listu Galatským soteriologickou metaforou? Pátá ka-

pitola (§ 5.) se zaměřuje na pavlovskou soteriologii, základní vymezení metafory a zařazení svobody mezi jednu z klíčových soteriologických metafor v listu Galatským a v teologii apoštola Pavla vůbec. Závěry práce jsou shrnuty v šesté kapitole (§ 6.), kde se autor vyslovuje k základním otázkám bádání o svobodě v teologii apoštola Pavla. Práce se dotýká širšího okruhu témat: náboženský/biblický jazyk, soteriologické metafory v pavlovské teologii, biblická etika nebo vymezení křesťanské svobody.

Dr. Mgr. Vít Machálek, Th.D.

Postoje křesťanů k islámu. Dějiny – současný stav – perspektivy

*disertační práce v oboru historická teologie a teologie náboženství,
zaměření: religionistika, 199 stran*

Autor se zabývá křesťanskými postoji k islámu v dějinách a v současnosti. Toto téma je v ní zasazeno do širšího kontextu vztahování se k „jinakosti“ druhých a zkoumáno v rámci interdisciplinárního přístupu. První kapitola uvádí vybrané koncepty religionistiky, psychologie a sociálních věd týkající se mezináboženských vztahů. Druhá z úvodních kapitol vychází z komparativní religionistiky. Jsou v ní rozebírány hlavní shody a rozdíly mezi křesťanstvím a islámem. Třetí kapitola se týká dějin náboženství. Postupně pojednává o jednotlivých obdobích z historie křesťansko-muslimských vztahů a o postojích, které v nich křesťané zaujímali k islámu. Čtvrtá kapitola se zabývá křesťansko-muslimskými vztahy v současnosti a nedávné minulosti. Představuje postoje křesťanů k islámu přibližně od konce druhé světové války do roku 2009. Závěrečná kapitola je věnována současnému stavu křesťansko-muslimských vztahů. Vychází z obsahu předešlých kapitol a analyzuje různá paradigmaty z dějin křesťanských postojů k islámu, která jsou přítomná v dnešním křesťanství. Z historie se snaží vyvodit ponaučení pro přítomnost a odhadnout budoucí možný vývoj křesťansko-muslimských vztahů.

Mgr. Marek Říčan, Th.D.

Otázka spásy nekřesťanů

disertační práce v oboru systematická a praktická teologie, zaměření: systematická teologie, 349 stran

Práce se věnuje otázce spásy nekřesťanů, která vyvstává od počátku dějin teologie až do současnosti, a zkoumá její dosavadní způsoby řešení. Práce předkládá téma nejprve v kontextu dnešního postmoderního myšlení, které se promítá v životě a teologii církve i skrze její prizma. Dále práce ukazuje, jak téma zpracovali konkrétní vybraní teologové 20. století. Obsahuje rozbor základních směrů řešení této otázky v současnosti: exklusivismus, inklusivismus, pluralismus. Poslední větší oddíl zmiňuje některé teologické oblasti, v nichž bylo a/nebo je hledáno řešení. V závěru autor předkládá vlastní, byť parciální, řešení ubírající se ve směru inklusivismu.

M. Div. Eric Titus, Th.D.

The Myth of the Analogia Entis: Karl Barth's Doctrine of Secular Misery in Weimar Context

disertační práce v oboru systematická a praktická teologie, zaměření: systematická teologie, 294 stran

Práce začíná pokusem o provázání Barthova pojetí *analogie entis* se skutečnostmi, jež souvisejí s Barthem v kontextu Výmaru. Pouze takto, provázáním těchto dvou prvků, se podle autora jasně projeví Barthovo porozumění a užití *analogie entis*. Tím se ukazuje, že Barthovo odmítnutí *analogie entis* není ezoterickou rétorikou proti římskokatolické církvi, nýbrž že se jedná o teologickou odpověď, jež se zrodila ve střetu s etosem národního socialismu a podobných ideologií, které vysvobodily protestantskou církev a německou společnost ze „sekulární mizérie“ prostřednictvím mýtu o *analogii entis*. Kontextuální porozumění dokládá, že Barth vnímal *analogii entis* především jako protestantskou záležitost a pouze okrajově jako záležitost protestantsko-katolickou. Práce je zakončena přezkoumáním současného evangelikálního hnutí ve Spojených státech. To je užito jako příklad pro nové a nezbytné použití Barthovy kontextuální formulace *analogie entis*.

Mohamed-Iwhida Ahmed, M.A., Th.D.

Human Rights in Islam. Reconciliation, Tolerance, Coexistence “The Islamic Perspective”

*disertační práce v oboru historická teologie a teologie náboženství,
zaměření: religionistika, 191 stran*

Práce se zabývá kompatibilitou všeobecných lidských práv, jak byla postupně formulována v rámci euroamerického kulturního okruhu, a tradiční islámské legislativy, odvozené z Božího zjevení. Autor se na pozadí historie rozpravy o lidských právech a analýzy východisek islámského práva věnuje rozsáhlé odborné diskusi o kompatibilitě hodnot a ideálů určujících pro oba diskursy. Naznačuje oblasti napětí mezi oběma tradicemi a na otázku jejich kompatibility odpovídá v zásadě afirmativně.

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ
FAKULTA**

Mgr. Ondřej Čihák, Th.D.

Nic jako označení divinní entity

disertační práce v oboru systematická teologie, 176 stran

Práce se zabývá analýzou toho, jak je v jazyku jako v jednom z nástrojů myšlení zacházeno s výrazy „nic“ a „prázdnost“, aby pak tyto výrazy i s jejich významy byly dávány do souvislosti s výrazy jako „Bůh“, „božské“ či „divinita“. Toto usouvstažňování se neděje samovolně – podobné snahy najít souvislost mezi uvedenými pojmy jsou, ať zjevně či skrytě, obsaženy především v pracích teologů, kteří projevují silnou filozofickou erudici, a tak se jejich argumentace dostává leckdy na úroveň fundované filozofické rozpravy a přitom neztrácí svůj hluboký náboženský, téměř vždy mysticky laděný charakter. Negativní teologie z povahy svého diskursu hraničí s limity lidského rozumu a přirozené řeči, což by však nemělo být překážkou v její schopnosti vypovídat o božském. Z prozkoumávání těchto limit vyvstává nutnost negativní teologie buďto rozšířit, nebo zavést nový způsob řeči o Bohu, který bude při formulaci vlastních teorémů respektovat a systematicky upřednostňovat skutečnou ontologickou povahu světa před tradičním pojetím, přítomným ve všech oblastech lidského myšlení.

Mgr. Klára Muzikářová, Th.D.

Kult svatých v tradici marockých Židů. Význam kultu svatých pro židovskou marockou společnost v Maroku a Státě Izrael s přihlédnutím ke společenským změnám ve 20. století

disertační práce v oboru judaistika, 155 stran

Práce se zabývá nejvýraznějším rysem marockého judaismu – kultem svatých. Cílem práce není analýza tohoto fenoménu jako náboženského jevu, nýbrž především jako jevu sociálního. Zásadním bodem zkoumání je jeho postupná proměna a role ve Státě Izrael. Práce paralelně sleduje postavení marockých Židů v nové, odlišně fungující společnosti a zároveň zachycuje modifikaci kultu svatých. Překvapivým se jeví fakt, že v novém sociálním prostředí našel kult svatých svůj způsob, jak se prosadit i na izraelské politické scéně.

ThDr. Libuše Pipková, DiS.

Pravoslaví v Československu 1920–1942 (Biskupové Gorazd a Savvatij)

rigorózní práce v oboru pravoslavná teologie, 129 stran

Práce se snaží přispět k osvětlení této ve své podstatě neprobádané a v církevních kruzích mytologizované epochy českého pravoslaví. Pojednává o vzniku a vývoji pravoslavné církve na našem území s ohledem na různost skupin, které byly v tomto procesu zapojeny. Sleduje cestu obou budoucích částí pravoslavné církve (ortodoxní a za tradice vycházející, která byla reprezentována Arcibiskupem Savvatijem a „hledající“ skupiny biskupa Gorazda, vzešlé z kvasu katolické moderny a formující se v Církvi československé) od zániku mocnářství až ke konečnému krátkodobému spojení v polovině dvacátých let, po kterém následovala státní mocí podpořená uzurpace pražské katedry biskupem Gorazdem.

Mgr. Alžběta Turková Nováková, Th.D.

Vnímání holocaustu z hlediska judaismu

disertační práce v oboru judaistika, 184 stran

Práce přináší přehled poholocaustové teologie judaismu a zároveň podává podrobná vysvětlení jednotlivých možných teologických modelů holocaustu, které ospravedlňují, popřípadě vysvětlují roli Boha v této katastrofě.

ThDr. Petr Jan Vinš

Starokatolická obec v Praze a její vztah k vznikající Církvi československé

rigorózní práce v oboru starokatolická teologie, 127 stran

Práce je příspěvkem k bádání o náboženské krizi začátku 20. století na území dnešní České republiky. Jejím vlastním předmětem je jazykově česká starokatolická církev, která byla tvořena převážně pražskou obcí. Práce zkoumá historické pohledy českého starokatolictví a společné body, které má s hnutím katolického modernismu. Popisuje vznik jazykově české starokatolické obce v Praze, její vývoj a zejména její vztah k ostatním církvím, zvláště k vznikající Církvi československé.

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ
FAKULTA**

ThLic. Mgr. Denisa Červenková, Th.D.

De Religione: jak se křesťanství stalo náboženstvím

disertační práce v oboru fundamentální teologie, 218 stran

Přestože v dějinách pojem náboženství přiřazujeme ke křesťanství zcela přirozeně, křesťanství se identifikovalo s náboženstvím teprve, když začalo pronikat do světa latinské kultury, na samém závěru druhého století po Kristu, a to v apologetických spisech Q. S. F. Tertuliána. V jeho Apologetiku, v konfrontaci křesťanství s filozofií a tradičním římským náboženstvím, se poprvé setkáme s pojmem *religio* aplikovaným na sebezporozumění křesťanství jako celku křesťanské nauky i životního stylu. První a druhá kapitola práce se zabývá historickým kontextem, který přivedl křesťany k definování vlastní identity právě skrze kategorii *religio*, a konceptem a rolí *religio* v pozdně antické latinské kultuře. Jádro studie tvoří kapitola třetí a čtvrtá, věnované definici křesťanské identity v Tertuliánově Apologetiku a recepci kategorie *religio* v tomto a v dalších spisech tohoto latinského teologa.

MUDr. ThLic. Jaromír Matějka, Ph.D., Th.D.

Institut dříve projevených přání pacientů. Rizika a přínos

disertační práce v oboru teologická etika, 194 stran

Práce se zabývá problematikou interpretace „dříve projevených přání pacientů“. Identifikuje kontexty, ve kterých se interpretace odehrává, a ukazuje, jaký význam tyto kontexty pro interpretaci pacientova textu mají. Jejich zásadním znakem je na pacientově vůli nezávislá dynamika, proměnlivost a možnost jejich neočekávaného vývoje. To činí z pacientova textu rizikový nástroj.

ThLic. PhDr. Marek Matějka, Ph.D., Th.D.

Duchovní rozměr zakladatelského díla Josefa Kalasanského

disertační práce v oboru spirituální teologie, 215 stran

Autor analyzuje působení Josefa Kalasanského v oblasti vzdělávání a výchovy a faktory, které vedly k založení řádu Zbožných škol. Sleduje jeho

rozhodnutí zasadit se o výchovu se zaměřením na děti z nejnižších sociálních vrstev. Na základě studia odborné literatury a vydaných pramenů, zejména jeho korespondence, autor prověřuje Kalasanského podněty a pokyny pro vedení škol, výchovu a vzdělávání. Ukazuje také cíle vzdělávání a klíčové kompetence, které si měl osvojit piaristický pedagog.

ThLic. Gregor Buss, Th.D.

Kolaborace katolické církve a katolických duchovních se socialistickými režimy v NDR z teologicko-etické perspektivy

disertační práce v oboru teologická etika, 353 stran

Práce se zabývá otázkou spolupráce kněží s Ministerstvem pro státní bezpečnost (MfS) v NDR z teologické perspektivy. První část objasňuje dějinné pozadí reflektované tematiky. Zahrnuje uvedení do dějin, ideologie a způsobů práce MfS, především ale předkládá přehled o rozsahu a způsobech kolaborace katolických duchovních ve Stasi. V závěru první části je zařazena typologie rozmanitých motivů a důvodů pro spolupráci se Státní bezpečností. Druhá část reflektuje problém kolaborace se Stasi z etické perspektivy, přičemž nejsou hodnoceny jednotlivé případy, nýbrž jsou stanovena kritéria pro hodnocení jednotlivých případů. Hlavní tezí přitom je, že spolupráce se Státní bezpečností se uskutečňovala buď z důvodů nedostatečného chtění nebo z omezení jednání či z nedostatečného poznání. U kněží byla tedy omezena buď jejich mravní motivace, jejich svoboda či jejich kognitivní schopnosti. Otázka, nakolik tato omezení byla zaviněná či nakolik byla výsledkem společenských okolností, může být promyšlena jako klíčová při etickém hodnocení případů kolaborace.

ThLic. PhDr. Drahomír Suchánek, Ph.D., Th.D.

Právo exklusivity při papežských volbách

disertační práce v oboru kanonické právo, 198 stran

Práce se soustřeďuje na institut tzv. práva exklusivity. Středem zájmu je jak samotná podstata problému, tak i politické, církevní a právní souvislosti, které se vztahují k využití tohoto práva při papežských volbách. Ačkoliv se nejednalo o církevní oficiálně uznané privilegium, bylo vícekrát v procesu ustanovování papežů využito a zásadním způsobem určovalo hlasování kar-

dinálního kolegia. Výzkum v této oblasti by měl ukázat právní základ uvedené problematiky, možnosti uplatnění práva exkluzivity a odlišné způsoby interpretace zastánců a odpůrců jeho užití.

TEOLOGICKÁ FAKULTA JIHOČESKÉ UNIVERZITY ČESKÉ BUDĚJOVICE

Mgr. et Mgr. Ondřej Doskočil, Th.D.

Počátky teologie a teologické antropologie v díle Caecilia Firmiana Lactantia

disertační práce v oboru patristika, 200 stran

Práce si klade za cíl poukázat na Lactantiovo místo mezi ostatními autory křesťanského starověku a pokusit se analyzovat a zhodnotit jeho názory na vybraná teologická témata. První dvě kapitoly sumarizují dostupné poznatky o Lactantiově životě a začleňují jeho dílo do kontextu raně křesťanské literatury. Další část je věnována myšlenkovým východiskům autorova teologického uvažování a jeho apologetické metodě. Všímá si především jeho vztahu k antické kultuře. Těžiště práce spočívá ve zhodnocení Lactantiových názorů na vybraná teologická témata, jimiž jsou: nauka o jediném Bohu, nauka o stvoření, christologie, soteriologie, eklesiologie, antropologie a eschatologie. Práce se věnuje zejména prolínání antického a křesťanského myšlenkového světa v Lactantiových teologických úvahách.

Mgr. Jan Hojda, Th.D.

Muž a žena v próze Jaroslava Durycha. Hledání teologicko-antropologického smyslu

disertační práce v oboru teologická antropologie, 229 stran

Práce je pokusem o teologicko-antropologickou interpretaci vztahu muže a ženy v umělecké próze českého spisovatele Jaroslava Durycha. Nastiňuje způsoby, jakými ztvárnění vztahu hlavních mužských a ženských postav odkazuje k problematice lidského bytí a jeho nadpřirozeného určení. Dochází k závěru, že proces uskutečnění zmíněného vztahu může reprezentovat přejítí člověka od statického způsobu bytí k jeho dynamickému rozvíjení v dokonalém meziosobním sdílení. V souvislosti s tím práce prokazuje, že uskutečňování vztahu mužských a ženských postav může v teologicko-antropologické perspektivě odkazovat k procesu připodobnění člověka ke Kristu a ke skutečnosti naplnění života lidské osoby v účasti na Kristově synovském vztahu k Otci. Práce poukazuje na možnosti spatřovat v putování mužských protagonistů cestu člověka k Bohu jako ke svému transcendent-

nímu Ty. Zároveň upozorňuje na to, že postavám chudých žen, které dokonale přijímají svůj mužský protějšek, je možné přisuzovat některé výrazné christologické rysy.

Novinky Centra pro studium demokracie a kultury (CDK)

RICHARD HARRIES, HENRY MAYR-HARTING (EDS.)

DVA TISÍCE LET KŘESŤANSTVÍ

„Impulzem ke vzniku této knihy byla řada veřejných přednášek o historii křesťanství, které se konaly na Oxfordu u příležitosti konce druhého tisíciletí a měly se pokusit nahlédnout do tisíciletí třetího. Vycházely z představy jakéhosi přehledu, v jakém stavu se křesťanství nyní nachází. Po přednášejících jsme nežádali, aby se řídili nějakými konkrétními instrukcemi, s výjimkou toho, že mohou upozornit – aby to oslovilo i neoborníky – na některé prvky z tvořivého příspěvku, které mělo to či ono období, jemuž se budou věnovat, pro vývoj a strukturu křesťanství.“ (Henry Mayr-Harting)

Váz., 204 str., 279 Kč



JAN KONZAL

DUCH A NEVĚSTA

Z dějin církevního podzemí ve 2. polovině 20. století

Vzpomínky Jana Konzala, teologa a biskupa skryté církve a po roce 1989 přední autority pražské obce, uvádějí čtenáře do osobního dobrodružství života zasvěceného liturgickému životu i konkrétním aktivitám, do myšlení člověka, který se nebojí vydat na nové cesty víry. A nejen to: reprezentují jedno z vynikajících svědectví o době komunistického režimu v Československu i o době následného postkomunistického hledání křesťanské identity.

Brož., 184 str. + 8 str. fotopřílohy, 198 Kč

JAROSLAV VOKOUN

NASLUOCHAT TEOLOŽKÁM

O ženách-teoložkách se obvykle mluví v souvislosti s feministickou problematikou. Jaká však je teologie žen, které netematizují své ženství ani sexuální orientaci? Autor představuje devět autorek s různými inovativními přístupy, od modifikací klasického teologického realismu v podmínkách postmoderny až po přístupy poetické, narativní, dramatické, postkriticko-personalistické a ekumenicko-liturgické. Kniha je uvedena studií o teologii Dorothy Leigh Sayersové jako předchůdkyni dnešních teoložek.

Brož., 204 str., 198 Kč



PAUL WILLIAMS

NEOČEKÁVANÁ CESTA

O konverzi z buddhismu ke katolictví

Velmi osobní vyznání anglického profesora religionistiky a bývalého čelného propagátora buddhismu, v němž vysvětluje důvody své konverze k římskokatolické církvi. Autor seznamuje čtenáře s vlastním duchovním vývojem a privátními souvislostmi svého obrácení. Jádrem knihy nicméně spočívá nikoli ve výčtu soukromých důvodů příklonu ke katolictví, nýbrž ve věcné, filosoficko-teologické diskusi s buddhismem. České vydání je doplněno předmluvou Tomáše Halíka.

Brož. 216 str., 249 Kč

Žádejte se slevou na www.cdk.cz, v síti knihkupectví nebo na **adrese**: CDK, Venhudova 17, 614 00 Brno, tel./fax: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdk.cz

