

Obsah

Jaká je (nakonec) teologie knihy Kazatel?.....	1
Filip Čapek	
Michał Heller a dialog teologie a vědy.....	13
Radek Labaj	
Liturgické snahy luterských konfesionalistů v Čechách ve 2. pol. 19. století, zvláště K. E. Lányho.....	26
Michal Chalupski	
Tři podoby zla v Řeči na břehu moře (Mt 13).....	42
Jiří Mrázek	
„Teď však jsem tě spatřil vlastním okem.“ Co se Jób poučil o Bohu a o jeho spravedlnosti.....	52
Manfred Oeming	
Diskuze o transcendenci v teologii sportu.....	67
Vojtěch Svoboda	
Recenze.....	81
Práce přijaté a obhájené v roce 2015.....	86

Jaká je (nakonec) teologie knihy Kazatel?¹

Filip Čapek

What is (Finally) the Theology of the Book of Qohelet? This study offers a view of the opening question that is provided by means of a dialogue between the text of the Book of Ecclesiastes and texts or contexts outside the canonical form. These include the entire history of interpreting the text, beginning with the Qumran fragments and continuing right down to modern interpretations. The theology of the book is shown to have its origin in a continual dialogue between three factors – text, tradition, and interpreter – which constantly asks, always in new and topical ways, about the point of human existence, the relationship between human beings and God, and the place of human beings in creation. It is an unending process, and that is why the question about the theology of the book likewise remains essentially open and unanswered.

Uvedení

Klíčovým slovem pro knihu Kazatel je *moudrost* (חכמה) a je to právě ona, co je nejednou v téže knize prohlášeno také za *absurditu* (הבל).² Při pohledu na téma studie, tedy, zda existuje (nakonec) teologie této knihy, se stále znovu ukazuje jako moudré a zároveň i absurdní, že se Kazatel stal součástí kánonu Hebrejské bible. Jeho výpovědi, jež lze jen stěží plně harmonizovat s většinou starozákonních teologií i mezi sebou navzájem, se staly součástí tradice judaismu i křesťanství a představují jejich nedílnou část. Tím vznikala a vzniká neustálá potřeba ptát se, co je, jaká je a kde všude se odehrává teologie této v mnoha ohledech hraniční knihy.

Teologie: Jaká a odkud začít?

Každé z dějinných údobí nakládá s knihou Kazatel a v ní obsaženém napětím po svém. Je to právě napětí, jehož pojmenování je asi nejpřípadnějším klíčem k hledání teologického svérázu této mudroslovné knihy. Nejstarší

-
- 1 Text je mírně upravenou habilitační přednáškou proslovenou na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze dne 24. června 2016. Je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.
 - 2 K překladu pojmu הבל viz F. Čapek, *Kazatel (Český ekumenický komentář)*, Praha: Česká biblická společnost, 2016 (v tisku).

svědectví zápasu o teologický výraz je téměř stejně tak staré jako spis samotný. Ve fragmentu 4QKaz^a datovaného mezi 175–150 př. Kr. bylo podle všeho v textu Kaz 7,6 několik slov (počítá se s přibližně s deseti písmeny ve frázi a *také to... je absurdita*, וְגַם-זֶה הַבֵּל ...), která byla smazána a která pravděpodobně měla za cíl oslabit či dovysvětlit provázanost mezi výrokem o praskotu trní pod hrncem a smíchem blázna s výrokem o absurditě.³ O co přesně šlo, nevíme, a je i možné, že prostor byl ponechán prostě z důvodu poškození podkladu. Místo je textovými kritiky doplňováno různě. Autoři edice *Biblia Hebraica Stuttgartensia* navrhnou nahradit (!) v. 6b, tedy, že *také to (je) absurdita* (וְגַם-זֶה הַבֵּל), delším výrokem *lepší je plná dlaň spravedlnosti než náruč plná násilí* (טוֹב מְלֵא כַף בְּצַדִּיקָה), tj. doplnit význam s pomocí 4,6 anebo výrokem z Př 16,8 *lepší je málo se spravedlností než množství výnosů bez práva* (טוֹב-מֵעֵט בְּצַדִּיקָה מֵרַב תְּבוּאוֹת בְּלֹא מִשְׁפָּט).

6a Neboť jako praskot trní pod hrncem (je) zajisté
smích blázna;

6b *také to (je) absurdita* (וְגַם-זֶה הַבֵּל)



[* lepší je plná dlaň spravedlnosti než náruč plná násilí]

[* lepší je málo se spravedlností než množství výnosů bez práva]

7a Vždyť útlak činí z moudrého blázna

7b a dar ničí (uvádí od záhuby) srdce.

Kaz 7,6–7 s navrhovanými doplněními

Řecký text Kazatele vykazuje význačné teologické posuny i přesto, že se tvrdí, že jde o téměř až mechanický překlad s minimálním či minimalistickým teologickým vlivem,⁴ takže je podle některých kandidátem na největšího hříšníka doslovnosti.⁵ Toto tvrzení je nicméně nepřesné. Nejnovější badání starší pohled modifikuje a všímá si na základě analýzy syntaxe a statistické evidence, že ‚doslovnost‘ knihy nemá jen formální, ale také

3 K tomu viz E. Tov et al. (eds.), *Qumran Cave 4. XI. Psalms to Chronicles* (Discoveries in the Judaean Desert XVI), Oxford: Clarendon Press, 2007², 225.

4 J. Cook, Aspects of the Relationship between the Septuagint Versions of Qohelet and Proverbs, in: A. Schoors (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETL CXXXVI), Leuven: Peeters/Leuven University Press, 1998, 481–492.

5 Srov. R. A. Kraft, *Septuagint. B: Earliest Greek Versions (Old Greek)*, IDBS (1976), 813.

funkční, tedy nemechanicistní, důvod, a že překladatel někdy záměrně užívá varianty, jež se odlišují od jinak pevně užívaných vzorců.⁶ V řeckém textu je zřetelné, že se jeho autoři nezdráhají na některých místech zasahovat do textu tak, že dochází i k narušení či úplné eliminaci původních paralelismů. Příkladem může být 1,17:

17a A předsevzal jsem si

וְאָמַנְתִּי לְבִי וְאָמַנְתִּי לְבִי וְאָמַנְתִּי לְבִי
καὶ ἔδωκα καρδίαν μου

17b že poznám moudrost a poznání (i) ztřeštěnost a pomatenost

לְדַעַת חִכְמָה וְדַעַת הַוִּלְלוּת וְשִׁכְלוּת
τοῦ γινῶναι σοφίαν καὶ γινῶσιν παραβολὰς καὶ ἐπιστήμην

17c A poznal jsem

יִדְעַתִּי יְגִוֹנָה

17d že také to (je) honička za větrem

וְהוּא רַעֲיוֹן רוּחַ שֶׁגַּם-זֶה הוּא רַעֲיוֹן רוּחַ
ὅτι καὶ γε τοῦτ' ἔστιν προαίρεσις πνεύματος

Srovnání masoretského a septuagintního textu Kaz 1,17

Řecký text namísto druhého členu v první dvojici (tj. *moudrost a poznání*) uvádí *znalost podobenství* (γινῶσιν παραβολὰς) a v druhé dvojici (tj. *ztřeštěnost a pomatenost*) uvádí pouze jeden člen, a to *porozumění* (ἐπιστήμη). Tím záměrně narušuje paralelismus, aby byla oslabena nejednoznačnost toho, co je onou *honičkou za větrem* (רַעֲיוֹן רוּחַ). Hebrejský text vyjadřuje pochybnost nad možností rozlišovat mezi kvalitami konvenčně pozitivních a negativních fenoménů (moudrost + poznání *versus* ztřeštěnost + pomatenost). Řecký text jde snad i o krok dál, negativní fenomény ani nezmiňuje a obrací se rovnou ke konstatování absurdity fenoménů pozitivních.

MT	+ moudrost	+ poznání	- ztřeštěnost	- pomatenost
	חִכְמָה	דַּעַת	הַוִּלְלוּת	שִׁכְלוּת
LXX	+ moudrost	+ znalost podobenství	+ porozumění	∅
	σοφία	γινῶσιν παραβολὰς	ἐπιστήμη	

Srovnání paralelismů v Kaz 1,17

6 Srov. např. Y. Yun, *The Greek Ecclesiastes. Translation Technique and Identity*, Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2009 nebo H. Debel – E. Verbeke, *The Greek Rendering of Hebrew Hapax Legomena in the Book of Qoheleth*, in: M. K. H. Peters (ed.), *XIV Congress of the International Organization for Septuagint Studies (Helsinki 2010)*, Atlanta: SBL, 2013, 313–332.

Jiný příklad teologické transformace lze nalézt v 6. kapitole, kde se pojednává tíživost lidského bytí. Bohatý člověk je zde na tom v rétoricky vystavěné tezi hůře než nenarozený plod, protože toho, co má, si neužije. Tato skutečnost je předznačena jako zlá či nedobrá.

1a Je zlé,

1b co jsem viděl pod sluncem,

1c a [tíží] to člověka velmi (často).

2a Člověk, kterému Bůh dává bohatství, majetek a slávu,

2b nepocítuje nedostatek v ničem,

2c po čem jeho duše touží.

2d Bůh mu [však] neumožní (nedopřeje),

2e aby si toho užíval (jedl),

2f neboť někdo jiný (cizinec) si toho užívá (z toho jí);

2g to (je) absurdita a zlý neduh (trápení) to [je].

3a Kdyby člověk zplodil na sto [dětí, synů]

3b a žil mnoho let,

3c jeho roků by bylo mnoho jako dnů [roku],

3d ale jeho duše se nenasytila dobrým

3e a neměl by ani pohřeb / hrob,

3f pravím:

3g „Nenarozený **plod** je na tom lépe než on“.

↓

4a Neboť / ačkoli vešel [tj. plod] do pomíjivosti

4b a do temnoty vstoupil

4c a temnotou je přikryto jeho jméno,

5a ani slunce nespátril

5b a nepoznal (řecké texty: α' , σ' , θ' + klid, ἀνάπαυσις),

↑

5c **klid** (má = nenarozený plod, נפל) na rozdíl od něho [tj. majetného člověka]

(srov. LXX: καὶ γὰρ ἧλιον οὐκ εἶδεν καὶ οὐκ ἔγνω ἀνάπαυσις τοῦτω ὑπὲρ τοῦτων)

Subjektem ve vv. 4–5 je *nenarozený plod* (נפל). Řecké texty Akvila, Symmachus a Theodotion (α' , σ' , θ') i targum spojují vazbu *nepoznal* (לֹא יָדַע) s následujícím výrazem *klid* (ἀνάπαυσις), tedy že nenarozený plod nepoznal klid. Masoretský text vztahuje nepoznání ke slunci ve v. 5a, ale ne ke klidu. Nenarozenému plodu se sice *nedostává vidět a poznat slunce* (גַּם-שָׁמַח וְלֹא יָדַע לֹא-רָאָה וְלֹא יָדַע), bohatý člověk na tom je ale ještě jinak. Poznává kdeco včetně slunce, ale nebude mít klid, jehož se dostává plodu, který se na světlo světa nedostal, a možná i *právě proto* má klid.⁷ Existence pod sluncem může být

7 Srov. Vulgátu, která překládá *non vidit solem neque cognovit distantiam boni et mali*.

podle Kazatele tak tíživá, že nebytí je „lepší“ než bytí. Nutno připomenout, že jde o rétorickou tezi předloženou ne k bezproblémovému přijetí, ale k prověření, zda tomu tak skutečně je.

Z dalších dějin zmiňme několik jiných výrazných interpretačních momentů, které utvářejí teologii knihy Kazatel zvnějšku v rozhovoru s ní. Na Kazatele reagují mladší deuterokanonické mudroslovné knihy jako například Moudrost, která v 2. kapitole prohlašuje autorovo skeptické myšlení za pomýlené. Podle Mdr 2,1 *uvažují zcestně ti, kdo si mezi sebou říkají: „Krátký a strastiplný (ὀλίγος καὶ λυπηρός) je náš život a proti skonu člověka není léku“ (οὐκ ἔστιν ἰασις ἐν τελευτῇ ἀνθρώπου)*. Další verše této knihy barvitě líčí skeptické myšlení, které si je třeba s tímto „zcestným“ uvažováním spojit. Kazatelem doporučovaný motiv *carpe diem* popisuje Mdr 2,6–9 jako nezřízené a opulentní chování slovy:

Nuže tedy, užijme si dobrých [zde] věcí, chopme se [všeho] stvořeného rychle jako v mládí. Opatřme si hojně vybraného vína... Nikdo z nás ať se nestrání našich radovánek, co na tom, když zůstanou následky naší bujnosti, vždyť je to naše právo a takový [náš] los.

V závěru, potom co jsou uvedeny všechny deviantní projevy kritizovaného, zaznívá v Knize Moudrosti tvrzení, že se tito lidé mýlili a nepoznali Boží tajemství a nepočítali s odměnou za zbožnost (srov. 2,21–22), která se projevuje Boží péčí o duše spravedlivých (viz 3,1).⁸

Jinou teologickou tematiku sleduje rabínská literatura. Ta řeší zvláště Šalomounovo autorství a problém, zda kniha neprotiřečí Tóře. Kladné vyřešení prvního je předpokladem negativního zodpovězení druhého. Protože je, jak se dokládá, kniha dílem krále, není možné, že by protiřečila Tóře, když k ní na svém začátku i konci odkazuje. Jiné kontradikce jsou podle rabínů možné i přípustné,⁹ tato nikoliv. Tóra je oním sluncem, *před* (ne *pod*) kterým se vše děje (viz 1,3) a její přikázání Kazatel sám doporučuje zcela na konci knihy zachovávat slovy a *jeho* [tj. Boží] *přikázání střež* (ואת-מצותיו שמור). A nejen to, v midraši Kazatel se například míní, že „všude, kde se v této knize [tj. Kazateli] hovoří o jídle a pití, je tím míněn požitok, který poskytují Tóra a dobré skutky“.¹⁰

8 Zcela specifický je vztah knihy Kazatel k další deuterokanonické knize Sirachovec. K tomu viz podrobně Čapek, *Kazatel*.

9 Srov. bŠab 30b.

10 KazR II, 24 (podle A. Wünsche, *Der Midrash Kohelet*, Leipzig: Otto Schulze, 1880).

Dobu pomyslné předkritické naivity, kdy je kniha vnímána jako výraz jedné teologie jednoho teologa, jako první narušuje Rašbam (1080–1158 po Kr), vnuk Rašiho a interpret přísně sledovaný Ibn Ezrou.¹¹ Ten komentuje začátek i konec knihy slovy: „Tyto... verše, tj. *slova Kazatele a marnost nad marnost*, nebyla řečena Kazatelem, ale osobou, která tato slova, tak jak zde jsou, uspořádala.“¹² Rašbam má i přes své ‚protohistorickokritické‘ postřehy za to, že kniha má jako *celek* pozitivní sdělení. Jen je třeba podle něho rozlišit mezi tím, co je falešné a co je pravé, stejně jako je třeba rozlišovat mezi povrchní a skutečnou radostí a mezi běžnou a hlubokou moudrostí. Povrchní radost, to je potěšení bláznů a pomatenců, zatímco skutečná radost se projevuje v přijetí Božího podílu (viz 3,22) na způsob motivu *carpe diem*, který prochází jako červená nit celou knihou (3,22; 5,17–19; 9,7–10). Rovněž moudrost je dvojí. Na jedné straně je to běžná moudrost, s níž člověk prochází událostmi svého života. Na druhé existuje *hluboká moudrost*, jež je totožná s vhledem do tajemství Božího jednání, které nakonec zůstává člověku nedostupné, a proto *tato moudrost* nemůže být součástí výroků o absurditě.

Pozoruhodný je výklad Kazatele v reformaci. Luther nejprve sepsal o této knize přednášku o celkem dvaceti sedmi lekcích v roce 1526, na základě níž pak vznikl o šest let později komentář. V něm reformátor počítá s autorstvím Šalomouna.¹³ Tento pohled mění v *Tischreden* (1531–1546), kde pronáší v roce 1533 známé tvrzení, že „Šalomoun sám nenapsal knihu Kazatel, ta byla sebrána Sírachem v době Makabejců... Je jako Talmud vytvořena z mnoha knih, jež možná patřily do knihovny Ptolemaia Euergeta v Egyptě.“¹⁴ Na Luthera v jeho odmítnutí Šalomounova autorství Kazatele navazuje reformovaný teolog H. Grotius (1583–1645). Ten nejprve dokládá, že kniha je sbírkou rozmanitých názorů, k nimž nakonec sám autor zaujímá vlastní stanovisko, a pak dodává, že je přesvědčen, „že kniha není

11 K tomu viz N. Gold, *The Jews in Medieval Normandy – A Social and Intellectual History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, a zde zvl. 297–303.

12 Citováno z S. Japhet – R. B. Salters, *The Commentary of R. Samuel ben Meir Rashbam on Ooheleth*, Jerusalem/Leiden: Magnes Press/Brill, 1985.

13 Srov. WA 20,26 (M. Luther, *Dr. Martin Luthers Werke – kritische Gesamtausgabe*, Weimar: Hermann Böhlau / H. Böhlau Nachfolger, 1883–2009).

14 „So hat er selbst das Buch, den Prediger, nicht geschrieben, sondern ist zur Zeit der Maccabäer von Sirach gemacht... Dazu so ists wie ein Talmud aus vielen Büchern zusammen gezogen, vielleicht aus der Liberey des Königes Ptolemäi Euergetis in Egypten.“ (WA TR 1).

dílem Šalomouna, nýbrž byla sepsána ve jménu krále jakoby vedeného pokáním toto učinit“.¹⁵ Přesnější zakotvení knihy v dějinách a soudobém myšlení stanovuje otec moderní kritické starozákonní vědy W. M. L. De Wette (1780–1849). Ten konstatuje, že Kazatel je stoupencem imanentní přítomnosti při vědomí pomíjivosti věcí, nedoufá v možnosti budoucího života a jeho postoj má blízko k myšlení skepticismu, epikureismu i fatalismu.¹⁶

Poněkud úsměvný je výklad oxfordského badatele a anglikánského duchovního E. H. Plumptrea (1821–1891), který si ve svém psychologicko-romantizujícím komentáři ke Kazateli z roku 1881 všimá dějinně-sociálního kontextu knihy.¹⁷ Autor, jehož dílo datuje mezi roky 240–181 př. Kr., podle něho vyrůstal v pokrytecké náboženské atmosféře svých bohatých rodičů a jejich přátel. V dospělosti se vydává do Alexandrie, kde vede extravagantní život ne nepodobný svým rodičům. Zažívá i velkou lásku s nešťastným koncem, který se odráží v autobiografické poznámce o ženě, která je horší než smrt (srov. 7,26), a proto se obrací k řecké filozofii. Ovšem ani zde nenachází smysl. Konečné ujištění mu nakonec poskytuje znovuoobjevení dříve ztracené osobní bázně Boží. Cílem knihy je upozornit čtenáře na scestí a bezvýchodnost, jimž autor sám téměř propadl, a povzbudit k prohloubení Boží bázně. Plumtre ještě na chvíli uprostřed vzrůstajícího zájmu o diachronní analýzu v druhé polovině 19. století obrací směr pohledu na teologii knihy jako celku. Disproporce nejsou tématem a jsou sjednoceny biografickým rámcem hlavní jednající osoby, tedy Kazatele.

Diametrálně odlišně nahlíží knihu Carl Siegfried ve svém přelomovém komentáři *Prediger und Hoheslied* (1898).¹⁸ Siegfried na základě snahy o smíření napětí a protikladů identifikoval v knize Kazatel celkem devět vrstev, které jsou zároveň každá svým způsobem i samostatným filozo-

15 H. Grotius, *Annotationes ad Qohelet*, Paris 1644: „Ego tamen Salomonis non puto sed scriptum ferius sub illius regis, tamquam poenitentia ducti nomine.“

16 Srov. W. M. L. De Wette, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin: Reimer, 1834, 351–353.

17 E. H. Plumptre, *Ecclesiastes, or, the Preacher*, Cambridge: Cambridge University Press, 1881.

18 C. Siegfried, *Prediger und Hoheslied* (HK II 3,2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1898.

fickým a teologickým dědictvím. Jde o základní spis (něm. *Grundschrift*), který je knihou pesimistického filozofa (Q¹), následují tři glosátoři, jimiž jsou epikurejec ze saducejských kruhů (Q²), moudrý (hebr. *Chácham*, Q³) a zbožný glosátor (hebr. *chásid*, Q⁴), skupina glosátorů vyrůstajících na výročí tradiční moudrosti (Q⁵) a dále pak dva redaktori a dva epilogisté. Co do počtu vrstev jde o doposud nepřekonaný rekord. Pozdější badatelé jsou v množství rozpoznaných literárních a redakčních vstupů výrazně zdrženlivější. Většinou se počítá s dvěma redaktory,¹⁹ popřípadě epilogisty a jim přisuzovanými dodatky.²⁰ Jiní pracují s představou literární expanze *původně* rozsahem nevelkého základního spisu²¹ anebo s rozsáhlým redakčním přepracováním původního samostatného spisu druhou generací, značenou inovativní zkratkou Z pro německé *zweite Generation*.²²

Hledání teologie knihy Kazatel nebo teologie či teologií (zde v plurálu) v knize Kazatel doprovází, jak bylo doposud předloženo, interpretaci od nepaměti. Základní rozpoznání je zřetelné a lze ho vyjádřit jistým paradoxem: „Kniha... nesporně obsahuje napětí a rozpory...“, ale „sporné je to, jak tyto napětí a rozpory vysvětlit.“²³ Kromě už zmíněného literárního a redakčně-kritického modelu Siegfrieda jsou pro dějiny moderního bádání určující také následující modely, jež interpretují napětí a rozpory obsažené v knize každý svým specifickým způsobem:

Biografický model: nejednotnost a napětí v knize jako důsledek vývoje autorova myšlení. Co se zdá být protimluvem, je vysvětleno jako diachronní řetězení postupných dedukcí, k nimž Kazatel při svém zápase o porozumění povaze lidské existence dospěl.

Model citací: protiklady a napětí lze vysvětlit s pomocí rozlišení látek na ty, které pocházejí z vlastní dílny autora, a ty, s nimiž se kriticky konfrontuje (tak např. 7,26 je považován za přejatý citát z mudroslovné tradi-

19 Tak např. A. Lauha, *Kohelet* (BKAT XIX), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.

20 K tomu viz např. J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes. A Commentary* (OTL), Philadelphia: Westminster Press, 1987.

21 M. Rose, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth* (OBO 168), Fribourg: Vandenhoeck & Rupprecht, 1999 a R. Brandscheidt, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube. Literar-, form- und traditions-geschichtliche Untersuchung zum Buch Kohelet* (TThSt 64), Trier: Paulinus Verlag, 1999.

22 M. Köhlmoos, *Kohelet. Der Prediger Salomo*, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 2015.

23 L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet* (HthKAT), Wien: Herder, 2011², 68.

ce, na který autor sám v 7,29 reaguje tvrzením o prvotním stvoření člověka [tj. i ženy] jako přímého, a tedy nezatíženého myšlenkami o pokleslosti člověka jako takového).

Kognitivně-synchronní model: napětí a protiklady jsou integrální součástí autorova způsobu myšlení. To je netypické, netradiční, provokativní, jde po ostří, je na hraně, nebo dokonce i za ní. Přesto má svoji logiku (viz např. „sice-ale“ výroky, jejichž cílem je rozostřit předpokládané hladké poučení a upozornit, že možnosti lidského sebepoznání jsou ze své podstaty limitované, anebo tzv. „protikladné struktury“ J. A. Loadera²⁴ směřující přes tezi o absurditě k motivu *carpe diem*).

Posledním modelem, který je třeba zmínit, je *model zaměřený na recepci*. Zde se interpretuje napětí a protiklady jako součást celkově zamýšlené strategie. Kazatel – zde již jako autor i autorita v jedné postavě – nejprve cituje výroky a hodnotové postoje a pak k nim dodává své vlastní, a to i sebekritické, komentáře. Model je dotažením *modelu citací*, sdílí řadu prvků s *kognitivně-synchronním modelem a s biografickým modelem* jej pojí to, že interpretuje nejednoznačnosti jako formativní zkušenost. Cílem exegeze není, vyjádřeno se Schwienhorst-Schönbergerem, „nejednoznačnost textu odstranit, nýbrž ji popsat jako specifickou formu otevřenosti textu, která nejprve připouští rozmanité možnosti porozumění, jež až dalším postupem čtení získávají ostřejší kontury i specifitější nasměrování“, takže „teze a antiteze knihy slouží jako určitá forma navigace“.²⁵ V uvedeném modelu se „počítá s tím, že texty pracují s narážkami na soudobé texty a koncepty, stejně jako na záměrné víceznačnosti, aby čtenáře stimulovaly k vícenásobné četbě a k tvorbě vlastního úsudku“.²⁶

Při pohledu na Kaz 7,1–12 se například ukazuje, že text není shlukem protichůdných a nahodilých výroků na témata moudrosti a dobra, ale dynamicky se rozvíjející, ideově i kompozičně promyšlenou argumentací. Výstavba oddílů je zřetelná a odkrývá autorovo myšlení postupně včetně zlomových okamžiků, kdy nově předložená argumentace po předchozím

24 K tomu viz J. A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qohelet* (BZAW 152), Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1979 a kritiku tohoto přístupu v J. Barton, *Reading the Old Testament*, Philadelphia: The Westminster Press, 1996², 130–131.

25 Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 68.

26 Th. Krüger, *Kohelet – Prediger* (BKAT XIX – Sonderband), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000, 37.

zkliďnění a nabytí dojmu, že následující řečené je na základě znalosti biblické mudroslovné tradice předvídatelné, znovu šokuje.

- 1a Dobré jméno (je) nad dobrý olej
 1b a den smrti (je) nad den zrození.
 2a Lepší (je) jít do domu smutku,
 2b než jít do domu oslav (hodování),
 2c protože v něm [se ukazuje] konec každého člověka;
 2d a živý si to vezme k srdci.
 3a Lepší (je) trápení než smích,
 3b neboť smutná tvář prospívá (potěšuje) srdce.
 4a Srdce moudrých (je) v domě smutku,
 4b zatímco srdce bláznů (je) v domě oslav.
 5a Lepší (je) slyšet důtku (kárání) moudrého,
 5b než když někdo poslouchá chválu od bláznů.
 6a Neboť jako praskot trní pod hrcem (je) zajisté smích blázna;
 6b také to (je) absurdita.
 7a Vždyť útlak činí z moudrého blázna
 7b a dar ničí (uvádí od záhuby) srdce.
 8a Lepší (je) konec věci (záležitosti / události) než její počátek,
 8b lepší je shovívavý (trpělivý) než povyšný.
 9a Nepropadej ukvapeně ve své mysli (duchu) zlosti,
 9b neboť zlost si hoví (spočívá) v klíně hlupáků.
 10a Neříkej:
 10b „Čím to je,
 10c že dřívější dny (časy) byly lepší,
 10d než (jsou) dny (časy) tyto?“
 10e Neboť se na to neptáš moudře.
 11a Dobrá (je) moudrost jako dědictví,
 11b (je) výhodou pro ty,
 11c kdo vidí slunce.
 12a Zajisté, ve stínu moudrosti (je jako) ve stínu peněz,
 12b zisk poznání moudrosti (je),
 12c že (ona) zachová život toho,
 12d kdo ji má.

Na začátku oddílu stojí výroky tradiční moudrosti. Jde o celkem pět výroků o tom, co je příhodnější či lepší (dobré jméno > olej, den smrti > den zrození, dům smutku > dům oslav, trápení > smích, důtku moudrého > smích bláznů). Tyto verše a v nich obsažená sdělení kolidují s postojem autora. Proto přichází obrat a po něm vlastní Kazatelovo uvažování uzavřené sebekritickým komentářem (viz tabulku níže).

w. 1–6a	výroky tradiční moudrosti	<i>expozice</i>
w. 6b–7	obrat	<i>krize</i>
w. 8–10	vlastní autorův pohled (v. 8 × v. 7; v. 9 × v. 3; v. 10 × v. 1–2)	<i>konfrontace</i>
w. 11–12	(sebe)kritické shrnutí	

Výstavba argumentace v Kaz 7,1–12

Vlastní autorovo uvažování se projeví ve v. 8b, kde je shovívavost postavena proti povýšenosti a je hodnocena jako lepší. V pozadí takto formulovaného uvažování se pravděpodobně skrývá autorův protest proti normativnímu pohledu na to, co to znamená být moudrým. *Trpělivost, dlouhodechost* (*erech-rúach*: אַרְד־רוּחַ)²⁷ je prohlašována za ctnost, kterou je prospěšné pěstovat. Postoj moudrých a vzdělaných je naopak ve v. 8b kriticky i cíleně ironicky označen jako *povýšenost* nebo také *namyšlenost a vysokost ducha* (*gvaah-rúach*: גְּבוּהָ רוּחַ).

Závěrečné dva verše jsou dvoustupňovým parenetickým zakončením oddílu. *Moudrost* je hodnocena jako *dobrá* (טוֹבָה חֲכָמָה) a je spojována s *dědictvím* (נַחֲלָה). Verš 11b stanovuje dvojí podmínku: Moudrost je výhodou těch, kdo *vidí* (רָאָה) slunce. To zaprvé znamená, že moudrý je ten, kdo má vhled, kdo nejen vidí, ale také rozumí, chápe a přiměřeně interpretuje fenomény světa i sebe samotného. Druhou podmínkou je vidět a požívat toho, co je člověku v jeho horizontu nabízeno, co mu Bůh sluncem osvětluje, aby toho ve vymezeném čase užíval.²⁸ Jak rozvede následující v. 12, je třeba vidět a neocitat se ve stínu či se jako stín chovat. Pokud je něco jako moudrost, je to ona sama, kdo zachovává při životě toho, kdo ji má. Hovořit o moudrosti jako Boží hypostazi je u Kazatele dějinně předčasně.²⁹ Oddíl varuje před identifikací člověka s moudrostí, pokud by měla být domestikována jako ‚jeho‘. Moudrost vždy zůstává ideálem, k němuž se ‚moudrý‘ pouze přibližuje, ale nikdy ho plně nedosáhne.

Na adresu posledního z modelů je nezbytné kriticky připomenout, že počítá více či méně přiznaně s recepční estetikou (vně) textu, navíc textu, který neměl původní autor či autoři nikdy k dispozici. Velkou roli hraje

27 Srov. řec. μακροθυμία pro *trpělivost, shovívavost* v Iz 57,15; Jr 15,5; Sír 5,11 a novozákonní ὑπομονή, v Lk 8,15; Ř 5,3 aj.

28 K tomu viz dále F. Čapek, Na cestě k poznání zpět přes zahradu Eden (Kazatel 8,16–17), *TREF 2* (2014), 147–157, zde 150–151.

29 Tak později Kniha Moudrosti a tam zvl. 6. a 8. kapitola.

čtenář, který významy spoluutváří na základě vnitřních struktur textu i vlastních interpretačních očekávání a svých myšlenkových struktur (např. koherence, ambivalence). Klady i rizika modelu jsou zřetelná. Na jedné straně je to snadnější konceptuální porozumění, na druhé až příliš snadné čtení skutečně nesrozumitelných míst a sdělení knihy, kterých je celá řada. Nalézt rovnováhu mezi extrémami si žádá moudrost hodnou Kazatele.

Závěr

Otázka vyslovená na počátku, tedy jaká je teologie knihy Kazatel, zůstane otázkou i na konci. Teologie této knihy, jak bylo na několika příkladech doloženo, je teologií utvářenou v živém rozhovoru s tímto starověkým textem. Žádné „nakonec“ není, žádná konečná, definitivní a vševysvětlující není interpretaci dostupná. Teologie se vždy děje v aktuálním zde, „pod sluncem“ mezi textem, tradicí a interpretem. Kazatel zve k reflexi lidského pobytu v konkrétním místě a čase, které jsou nabízeny jako možnost. Jeho teologie je hluboce přítomná, klade až bolestivě aktuální otázky po smyslu lidské existence, vztahu k Bohu a místě člověka ve stvoření.

doc. Filip Čapek, Th.D.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 9

115 55 Praha 1

capek@etf.cuni.cz

Michał Heller a dialog teologie a vědy

Radek Labaj

Michał Heller and the dialogue of theology and science The subject matter of the study is presentation of the work of Michał Heller – Polish philosopher, theologian, scientist and Templeton Prize Laureate (2008) – on the background of the ‚Kraków School‘. As a researcher in scientific cosmology Heller is convinced that current cosmology urges for theological reflection. Heller’s lifelong contributions to the science and theology dialogue are analyzed employing the chosen specific themes of his approach: philosophy in science, rationality and mathematicity of the universe and theology of science. Heller wants to study sciences as specific human values in the light of theology of creation and ethics. The questions of limits of scientific explanation and the sense of life and the sense of the universe come to the foreground. Heller warns against exceeding the purviews of each discipline. Yet he is convinced of the necessity of their dialogue in order to provide a coherent ‚picture of the world‘. He also advocates for a more humble approach to reality: The searched for coherent worldview is the ‚synthesis on the way‘. As the key figure of the ‚Kraków School‘ Heller is widely recognized as the leading proponent of dialogue in the field of science and religion.

Úvod

Cílem tohoto článku je představit základní aspekty díla polského filosofa, teologa a přírodovědce Michała Hellera¹ na pozadí tzv. ‚krakovské školy‘.² Pěstování ‚dialogu‘ filosofie, teologie a vědy má v Krakově již dlouholetou tradici (od konce devatenáctého století), z níž vyrůstá jak více než čtyřicetiletá práce Michała Hellera, tak i plod jeho celoživotních snah – rozsáhlá aktivita dvou vědeckých institucí: *Střediska interdisciplinárního výzkumu (OBI)*³ a *Copernicus Center for Interdisciplinary Studies (CC)*⁴, jež vzniklo po udělení Templetonovy ceny Hellerovi v roce 2008. Vztah vědy a víry

-
- 1 Michał Heller (1936) je profesorem filosofie na Papežské univerzitě Jana Pavla II. v Krakově a knězem katolické církve. Je také matematikem se zaměřením na relativistickou kosmologii s celoživotním zájmem o ‚hraniční otázky‘ filosofie, teologie a vědy. Je autorem více než 40 knih a 400 odborných studií z oblasti filosofie přírody, filosofie a teologie vědy aj. V roce 2008 mu byla udělena Templetonova cena za celoživotní přínos pro dialog teologie a vědy, zejména za jeho originální příspěvky k problematice ‚počátku světa‘.
 - 2 Podrobnější charakteristiku ‚krakovské školy‘ je možno nalézt v Hellerově a Brožkově článku: M. Heller – B. Brožek, *Science and Religion in the Kraków School*, *Zygon* (3/2015).

(teologie) – jedna z klíčových oblastí zájmu těchto institucí – je zkoumán především z metodologického a historického hlediska. Kromě rozsáhlého badatelského úsilí se obě instituce zaměřují na kontakt s veřejností, tj. věnují se popularizaci vědecké činnosti a rozvíjení praxe dialogu. Hellerovou hlavní motivací ke zřízení CC je přesvědčení, že myšlení dnešního člověka se ‚neodehrává‘ ve vzduchoprázdnu, ale je do značné míry formováno ‚vědeckým obrazem světa‘.⁵

Náboženské otázky, ač mnohdy formálně upozaděny, jsou dalším významným zdrojem současného ‚světonázoru‘. Problémem však je, že sám tento ‚názor‘ je dnes ve velké míře zprostředkováván masovou kulturou vyznačující se neznalostí filosofie, vědy i teologie. Posláním OBI i CC proto je oslovit – pomocí rozsáhlé badatelské, vzdělávací, publikační i konferenční činnosti – současného člověka a nabídnout mu základní orientaci při jeho kritickém hledání koherentního pohledu na svět.

Rozsáhlou Hellerovu práci (i ‚krakovské školy‘ obecně) dobře vystihují její základní témata: filosofie ve vědě, racionalita a matematicnost světa a teologie vědy. Tyto otázky však nemají být chápány odděleně, ale spíše ‚vzestupně‘ jako vzájemně provázané problémy: Klíčová je zde především Hellerova snaha teologicky reflektovat vědu samotnou – zejména pak ‚hraniční otázky‘ formulované filosofií vědy a běžně tematizované v populárně-vědecké literatuře těšící se značnému zájmu veřejnosti. Na tyto vybrané specifické aspekty Hellerova přístupu se nyní zaměříme s vědomím, že jako dílčí sondy do Hellerova myšlení jistě nevyčerpávají hloubku a šíří jeho celoživotního díla. Přesto je možno tvrdit, že je v základních obrysech docela přesně vystihují.

3 Více informací: <http://www.obi.opoka.org/>. Viz také přehledovou studii T. Obolevitch, *Problem relacji miedzy nauka i religia w OBI*.

4 Více na <https://www.copernicuscenter.edu.pl/cc>; Novější studie T. Obolevitch, *The Relationship between Science and Religion in the Copernicus Center*, *European Journal of Science and Theology*, Vol. 11, No. 4, 2015 mapuje činnost CC od jeho založení v roce 2008 do roku 2014.

5 Srov. M. Heller, *Teologia i wszechświat*, Tarnów: Biblos, 2009, 169–177.

Filosofie ve vědě⁶

Prvním charakteristickým rysem Hellerovy analýzy vztahu filosofie, teologie a vědy je specifická metoda (či výzkumný program), jež by se dala popsat jako ‚filosofie ve vědě‘. Jako taková je dědičkou tradičních důrazů ‚krakovské školy‘. Heller vzpomíná na ‚praktické‘ začátky této metody, jež je úzce spojena s fenoménem tzv. filosofujících fyziků.⁷ Od svého založení na začátku osmdesátých let pak vydává OBI sborník s názvem *Zagadnienia filozoficzne w nauce* (Filosofické problémy ve vědě) s cílem reflektovat samotnou vědeckou metodologii s jejími předpoklady i východisky a hledat implikace vědeckých postupů i samotných klíčových objevů pro filosofii a teologii. Důraz je položen na tematizování *hranic* vědeckého poznání jako takového. Podobně je tomu od počátků badatelské činnosti CC. Jeden z klíčových výzkumných programů je nazván *The Limits of Scientific Explanation* a jeho základním cílem je – pomocí výzkumu v oblasti fyziky a kosmologie, filosofie a teologie – vytyčit hranice ‚posledních‘ (ultimate) vysvětlení ve vědě i teologii a najít styčné plochy rozdílných diskurzů lidského myšlení.

‚Filosofie ve vědě‘ nemá nahrazovat filosofii vědy. Ta je jako důležitý strukturální element její součástí.⁸ Tímto rozlišováním chce Heller zdůraznit ‚filosofický původ‘ novodobé vědy; ve zpětném pohledu (třeba na Newtonovo dílo) je obtížné určit, zda se ještě jedná o ‚vědu ve filosofii‘ anebo již o filosofii v (emancipované) vědě. Heller také poukazuje na prolínání kosmologie, filosofie a teologie, jež se mnohdy ukazují spíše jako spojité nádoby než striktně oddělené celky lidského poznání. Výsledky vědeckého bádání (zejména v kosmologii) bývají i dnes často používány v širokém argumentačním rámci – interpretace objevů dnešní vědy jsou prezentovány ve světle ‚věčných otázek‘ filosofie a teologie. Značný zájem veřejnosti o popularizovanou kosmologii je pro Hellera důkazem, že dnešní člověk hledá nejen způsob jak přiměřeně ‚filosofovat o světě‘, ale dává najevo i svůj hlad po kvazi-náboženských (či para-vědeckých) vysvětleních našeho světa.

6 Více k této problematice in: M. Heller, *Philosophy in Science. An Historical Introduction*, Berlin, Heidelberg: Springer, 2011; M. Heller, *Creative Tension. Essays on Science and Religion*, West Conshohocken, PA: Tompleton Press, 2003.

7 Srov. M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Kraków: Universitas, 3–7.

8 *Ibid.*

Podobně jak se v novověku z filosofie vyčlenily vědy, emancipovalo se i filosofické myšlení z teologického rámce. Avšak během prvních staletí po zrodu křesťanství se filosofie, věda i teologie vyvíjely společně. Hellerovi pochopitelně nejde o návrat do ‚slavné minulosti‘. Historická úvaha jej spíše vede k formulaci dalšího důležitého úkolu: Výzkumný program ‚filosofie ve vědě‘ se má také zabývat ‚migrací konceptů‘. Sledování historického procesu vzájemného ovlivňování může přinést důležité vhledy, jež umožní otupit hrany vzájemného konfliktu vědy a náboženství, jenž je jedním z charakteristických rysů naší doby. Motivem pro dnešní dialog je tedy hledání hlubšího vzájemného porozumění. Klíčové koncepty, jež chce Heller analyzovat z dějinně-filosofické perspektivy, jsou např. příroda (přirozenost), osoba, věčnost, nekonečno.

Stěžejním konceptem celku Hellerova díla je však pojem *rationality* a poznatelnosti (inteligibility) světa, jež je tím základním problémem, v němž se sbíhá filosofické, teologické i vědecké myšlení. Filosofie pak hraje významnou roli zprostředkovatele ve snaze poskytnout metodologická vodítka k hledání vzájemného vztahu teologie a vědy i vhodných rámců pro jejich zodpovědný a smysluplný dialog. Jako aktivní badatel na poli fyzikální kosmologie se Heller také snaží o vybudování svébytné disciplíny – *filosofie kosmologie* – jejímž úkolem je studium teoretických konstruktů současné vědecké kosmologie za účelem správného uchopení jejich ‚ontologického statusu‘ (tj. odpovědi na otázku, co tyto teorie vypoovídají o ‚poslední skutečnosti‘) a hledání dalších klíčových implikací pro teologii.

Racionalita a matematickost světa

Do popředí Hellerova zájmu se dostává *holistická* perspektiva hledající přiměřené vysvětlení vesmíru jako celku. Při hledání tohoto vysvětlení však narážíme na důležitou otázku ležící v samotných základech vědecké metody – na problém naturalismu, jenž představuje pro teologii základní výzvu. Jádrem všech naturalismů je přesvědčení, že ‚příroda‘ (lat. *natura*) je jediným ‚základem‘ všeho, s čím se setkáváme. Eliminován je tedy jakýkoli prvek ‚transcendence‘, který by narušoval ‚monistické‘ pojetí přírody. Teologie, která se nechce již předem vzdát snahy hledat takový ‚obraz skutečnosti‘, který bere vážně současné naturalistické tendence vědy a přitom zachová autenticitu křesťanské zvěsti, se pak nachází ve svízelné

situaci. Heller zde vidí významnou roli kosmologie, jejímž předmětem je studium vesmíru (světa) jako celku. Ten je vědě ‚dán‘ prostřednictvím jejich metod. V tomto kontextu pak Heller zdůrazňuje skutečnost, že hranice současného (poznání) vesmíru jsou sice hranicemi vědecké metody,⁹ ale jako určitý horizont lidského poznání si i samotné ‚hraniční otázky‘ vědecké metody žádají další – teologické či metafyzické – vysvětlení.

Teologie chce také mluvit o světě, avšak na rozdíl od kosmologie se zaměřuje na člověka a jeho bytí ve světě – tématem či předmětem teologie tedy není vesmír ve stejném smyslu, jak jej zkoumá vědecká kosmologie. Svět jako stvoření Boží je teologií nahlížen prizmatem vztahu člověka (ve světě) k Bohu Stvořiteli. Klíčovým je pro Hellera důraz na *creatio continua* – na Boží trvalou přítomnost a aktivitu ve světě – jež má být filosoficky reflektována a stále nově interpretována v interakci s rozvíjejícím se vědeckým poznáním světa.¹⁰ Svět, pojímaný teologicky jako Boží stvoření, je tradičně nahlížen jako ‚racionální‘ celek. I vědecká metoda předpokládá možnost racionálního poznání světa jako podmínku smyslnosti svého projektu. Otázky týkající se racionality a smyslu (telos) světa však leží mimo rámec vědecké argumentace. Zde se tedy otvírá příležitost pro teologickou reflexi světa i vědy, která jej zkoumá. ‚Tajemství racionality‘ přírody (světa), jež je společným ‚předpokladem‘ vědeckých i teologických metodologií, se může stát klíčovým elementem jejich dialogu. Pečlivá filosofická a teologická analýza pojmu ‚příroda‘ a ‚přirozenost‘ je pak jedním z prvních kroků při hledání křesťanské verze ‚naturalismu‘.

Hellerovo dílo je tedy možno chápat jako obranu racionality víry. Navzdory ‚konfliktům‘ mezi vědou a vírou, jejichž jádrem je tvrzení, že víra není racionální, je Heller přesvědčen o opaku: Víra sice není ‚z rozumu‘, avšak není iracionální. Spíše je zde třeba mluvit o ‚překračování rozumu ve víře‘. Heller tedy zavrhuje obě krajnosti – striktní racionalismus i fideismus – a tvrdí, že rozum i víra se ve stejné míře podílejí na ‚kontemplaci pravdy‘.¹¹

9 Srov. M. Heller, *Granice nauki*, Kraków: Copernicus Centre Press, 2013. Zejména v závěrečném oddíle své knihy se Heller zabývá hranicemi vědecké metody a vyhlídkami, jež tato diskuse přináší pro teologii vědy.

10 M. Heller, *The Sense of Life and the Sense of the Universe*, Kraków: Copernicus Centre Press, 2010, 97–98.

11 Srov. W. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 57–59.

Svá tvrzení Heller staví na křesťanském učení o inkarnaci Logu v Ježíši Kristu, jež může být také chápána jako inkarnace ‚Boží Mysli‘ v prostoru a čase, v dějinách světa. Tím je dán ‚epistemologický klíč‘, jenž otevírá široké možnosti pro dialog teologie i vědy a nakonec nabízí i vysvětlení ‚záhady poznatelnosti přírody‘. Vědu samotnou pak Heller chápe jako kolektivní úsilí lidské mysli ‚čist Mysl Boží‘. Zdůrazňuje element ‚tajemství‘ (mysterium) světa, jímž je ‚protkanost‘ naší mysli s ‚Myslí Boží‘, či její jistá participace na ní.¹² Teologie sama si nečiní nárok na vyčerpávající poznání božského Logu (Boží ‚Moudrosti‘ či ‚tajemství‘ Boží racionality). Spíše chce říct, že Bůh – jako transcendentní horizont, k němuž směřuje veškeré naše poznání – ‚saturuje‘ vědecká data i pravdy teologického diskurzu.¹³ Toto směřování k plnosti našeho poznání umožňuje hledat ‚společnou řeč‘ filosofie, teologie i vědy. Heller však upozorňuje, že hledaná syntéza je vždy neúplná – je ‚syntézou na cestě‘. Předpokladem a nakonec i důsledkem tohoto úsilí je pokornější přístup k realitě, k celku lidského poznání.¹⁴ S důrazem na Boží imanenci ve světě a jeho trvalou aktivitu (*creacio continua*), jež se projevuje právě skrze fyzikální zákonitosti přírody, se Heller snaží o zachování autonomie vědeckého i teologického bádání při jejich vzájemné interakci. Hellerova verze křesťanského naturalismu však není výsledkem redukce ‚nadpřirozeného‘ na ‚přirozené‘. Je spíše snahou chápat ‚přirozené‘ v širším rámci ‚formálního pole Boží racionality‘.¹⁵ Toto ‚pole racionality‘ Heller chápe ‚ontologicky‘ jako jistý ‚prostor všech možností‘ či ‚celek možné matematiky‘, jemuž může být připsána určitá forma existence.¹⁶

Tím se dostáváme k dalšímu charakteristickému rysu Hellerova přístupu – důrazu na *matematicčnost* světa. Heller upozorňuje na úspěchy matematiky a fyziky (jako ‚matematizované‘ přírodovědy) v poznání světa s nástupem moderní doby. *Matematicčností* pak Heller rozumí skutečnost, že světu lze připsat vlastnost, díky níž může být efektivně zkoumán pomocí matematické metody. Racionalita světa (přírody) je pak podle Hellera raci-

12 M. Heller, *Statement by Professor Michael (Michał) Heller*, www.templetonprize.org/downloads.html#Heller.

13 Srov. Heller, *The Ultimate Explanations of the Universe*, Berlin, Heidelberg: Springer, 2009, 188–189; Obolovitch, *The Relationship between Science and Religion*, 5.

14 Heller, *Statement by Professor Michael (Michał) Heller*, 3.

15 Heller, *The Sense of Life*, 115.

16 M. Heller, *Uchwycić przemijanie*, Kraków: Znak, 237–239.

onalitou matematickou.¹⁷ Matematika tedy není jen jazykem popisujícím struktury světa, ale v jistém smyslu i ‚základem‘ vesmíru jako celku (i zde lze odkázat k řeckému pojmu *logos*, jenž byl později využit v teologii jako racionální reflexi křesťanské víry). Svým přístupem stojí Heller spíše po boku ‚platonizujících‘ matematiků a fyziků (jako např. Roger Penrose či George Ellis), kteří připisují zvláštní ontologický status matematickým strukturám světa. Toto zjištění má pak důležité implikace pro dialog vědy a víry: Boží stvoření, jež má ‚matematický charakter‘, je výrazem Božího myšlení a jeho aktivity ve světě – Boží ‚matematiky‘, jež možnosti ‚matematizované‘ přírodovědy nekonečně převyšuje. Heller také opakovaně zdůrazňuje racionální věru – bytostnou souhru víry a rozumu – v procesu samotného lidského poznání. Wiesław Macek trefně vystihuje základní charakteristiku Hellerova myšlení jako celku:

Hellerova filosofie a teologie je jednoznačně proklamací racionalismu. Zaměřením na Boha a vesmír jako Boží stvoření Heller neustále zdůrazňuje, že nejen věda, ale také víra je a má být racionální. Tvrdí, že teologie i věda mají společný cíl, jímž je pochopení člověka a světa.¹⁸

Macek také vyzdvihuje Hellerův důraz, že problém racionality se netýká jen základních struktur světa artikulovaných vědou (u Hellera zejména vědeckou kosmologií), ale především veškeré lidské racionální aktivity. Ta je přitom charakteristická svobodou lidské volby. Jelikož racionalita je důležitou hodnotou, jde zde o volbu morální. Podle Hellera je pak sama racionalita ‚etikou‘ našeho myšlení.¹⁹

Teologie vědy²⁰

Studium hranic vědeckého i teologického poznání a jejich racionality se přímo dotýká otázky smyslu či cíle (telos) našeho života a veškeré naší aktivity. Tím se před námi také otevírá etická (axiologická) dimenze dialogu

17 M. Heller, *Filozofia kosmologii*, Kraków: Copernicus Centre Press, 2013, 48–50.

18 Macek, *Teologia nauki*, 9.

19 Srov. Heller, *Teologia i wszechświat*, kap. Moralność myślenia, 111–157.

20 Heller postuloval program teologie již ve své knize *Nowa fizyka i nowa teologia* (1992) a dále jej rozvíjel v knihách *The Sense of Life and the Sense of the Universe a Teologia i wszechświat*. Celá problematika se dočkala také samostatného zpracování v knize: J. Mączka – P. Urbańczyk, *Teologia nauki*, Kraków: Copernicus Centre Press, 2015.

tematizující význam lidské vědecké činnosti – problematika hodnot a jejich praktické aplikace při tvorbě vědeckých výzkumných programů. Heller je přesvědčen, že ‚dělat vědu‘ má smysl jenom ve ‚smysluplném světě‘. Otázka víry a etické volby na jedné straně a vědecká aktivita na straně druhé nemají tedy být striktně oddělovány. Samotná věda jako jedna z významných lidských aktivit může být nakonec nahlížena jako důležitá lidská hodnota, která se může stát – při plném zachování její autonomie, avšak při vytrvalém zdůrazňování jejich inherentních hranic – předmětem teologické reflexe i hledání uceleného obrazu světa. Heller chce vypracovat specificky teologickou disciplínu, jejímž cílem je reflexe vědecké práce ve světle teologie stvoření a etiky. Chce hledat důsledky teologického nahlédnutí, že člověk jakožto vědec zkoumá svět, který je stvořením Božím. Předmět i úkol této nové disciplíny se tedy principiálně neliší od teologie jako takové – jde jen o nový způsob teologické práce se zaměřením na ty prvky křesťanského učení, které umožňují chápat vědu jako specificky lidskou aktivitu i hodnotu.²¹

Kromě reflexe vědy z perspektivy hodnot je úkolem teologie vědy v Hellerově pojetí – analogicky k filosofii vědy – komplexní teologické zkoumání základů, metodologických postupů i samotných výsledků vědecké práce, včetně vlivu vědy na utváření ‚světonázoru‘, jenž odpovídá širšímu kulturnímu prostředí dané doby. Jedná se o pochopení současné vědy jako významného kulturně-sociálního faktoru. Heller přitom klade důraz na historický vývoj vědy a její četné interakce s filosofií a náboženstvím (teologií) v širokém kulturně-sociálním rámci. Současná filosofie, teologie i věda (a jejich vzájemný vztah) pak mohou být lépe pochopeny jako různé ‚tradice‘ lidského myšlení, jež se v dějinách vzájemně ovlivňují a doplňují.

Hellerova teologická reflexe vědecké aktivity člověka vrcholí v otázce po smyslu lidského života i smyslu světa, která je podle Hellera jedinou ‚velkou otázkou‘. Pojem ‚mysl‘, jenž je významově blízký pojmu ‚význam‘ (ve smyslu jazykových pojmů), Heller vyhrazuje spíše pro ‚mimo-jazykové předmětnosti‘. Zdůrazňuje určitou základní intuici – příznačnou pro každého člověka a jeho potřebu hledat smysl – jež uniká jasným pojmovým definicím. Heller zde nabízí paralelu s Augustinovými pokusy definovat čas:

21 Srov. M. Heller, *The New Physics and a New Theology*, Vatican Observatory Publications, Vatican, 1996, 98–99.

I o *smyslu* by se dalo říct, že přesně víme, co to je, jen do té doby, než je po nás žádána jeho definice.²²

Jako základní existenciální otázka je problém smyslu ‚motorem‘ dějin filosofie a potažmo vědy. Problém smyslu je podle Hellera úzce spojen s problémem racionality. Hodnotným se život člověka stává jen ve smyslu-
plném světě, a proto naše rezignace na hledání smyslu našeho bytí je podle Hellera ‚zradou‘ rozumu. Existence člověka a vesmíru si tedy žádá racionální vysvětlení. Hellerova snaha filosoficky i teologicky reflektovat vědu je ve značné míře ovlivněna Leibnizem, který je pro Hellerovo dílo klíčovým filosofem. Jeho otázka ‚proč existuje něco spíše než nic‘, míří ke kořeni všech příčin a hledá finální vysvětlení (odůvodnění) naší existence ve světě i existence světa samotného. Tato otázka, vymykající se vědecké metodologii, má tedy pro Hellera základní ‚metafyzické‘ implikace. Neutuchající lidská potřeba hledat smysl (resp. své místo ‚v celku světa‘) je podle něj také ‚skrytou‘ otázkou po Bohu, jenž je posledním ‚garantem‘ smyslu člověka a jeho dějin i smyslu světa. Smysl, jež teologie připisuje světu jako Božímu stvoření, pak může být jistým ‚ospravedlněním‘ existence vesmíru a inteligentního života v něm.

Heller zdůrazňuje ‚genetickou provázanost‘ člověka a vesmíru: věda jako kolektivní úsilí lidstva – jež se v nejvyšší možné míře snaží uplatnit své kognitivní schopnosti – nesmí zapomínat, že samotná lidská mysl je v určitém smyslu nejkompexnějším produktem vesmírné evoluce.²³ S odkazem k tzv. antropickým principům, formulovaným filosofujícími vědeckými kosmology, Heller připomíná, že díky souhře počátečních podmínek a spletitosti ‚jemně vyladěných‘ kosmologických konstant vesmírného procesu evoluce se mohl ve vesmíru (v relativně pozdní fázi) vyvinout inteligentní život. Otázka lidského vědomí, svobody a hodnot tak ve světle současných modelů vědecké kosmologie nabývá ‚vesmírných rozměrů‘.

Heller poukazuje na dvojí směr své argumentace v kontextu teologické reflexe vědy: Začínáme-li u vědy, pak zde máme logickou harmonii vědeckých modelů a teorií (včetně jejich úspěšného empirického ověření formou pozorování), jež je ‚aplikována‘ na svět, který vědy popisují a zkoumají. Pokud však inklinujeme k více metafyzickým (potažmo teologickým) interpretacím, nabízí se zde dodatečně i možnost obrácení našeho uva-

22 Heller, *The Sense of Life*, 146.

23 Heller, *Statement by Professor Michael (Michař) Heller*, 3.

žování: Vesmír sám je ještě před vědeckým zkoumáním jistým harmonickým celkem, jehož struktura je poznatelná a následně racionálně (logicky) vystihnutelná ‚harmonickými‘ teoriemi a kosmologickými modely. Heller se pak snaží o rozšíření běžného chápání pojmu ‚smysl‘: Oproti jeho běžnému chápání pouze v kontextu racionální aktivity člověka chce Heller pojem používat pro označení ‚předmětů‘, jejichž existence není samotnou lidskou aktivitou podmíněna. Základní ‚intuice smysluplnosti‘ života se zde střetává s intuicí Mystéria vesmíru.²⁴ Toto své tvrzení Heller dokládá svědectvím mnohých filosofujících fyziků a kosmologů (např. Alberta Einsteina), pro které je vědecká badatelská práce samotná – s jejími předpoklady i závěry (zejména ‚rozumitelnost‘ vesmíru) – druhem náboženské zkušenosti. Lidská mysl, reflektující své ‚místo‘ ve vesmíru, tedy naráží na úzkou vzájemnou provázanost otázky smyslu člověka a vesmíru. Vědecká kosmologie sama je pak výzvou pro teologii hledat odpovědi na elementární existenciální otázky, jež by teologie mohla následně více využívat a dále rozvádět ve své snaze oslovit současného člověka. Úspěšnost v navázání smysluplné komunikace se ‚sekulárním myšlením‘ dneška je podle Hellera dána do té míry, nakolik se teologie pokusí reflektovat své pravdy v kontextu stále se rozvíjející vědy.

Mnozí ‚popularizátoři‘ kosmologie (např. S. Weinberg) totiž mluví spíše o ‚nesmyslnosti‘ vesmíru, jež je dána jeho ‚pomíjivostí‘ vyplývající z kosmologických teorií týkajících se konce vesmíru. Nesmyslnost světa pak implikuje nesmyslnost lidského života i veškeré jeho činnosti, včetně té vědecké. Zde můžeme namítnout, že smysl světa a smysl lidského života není jedno a totéž. Heller, který chce problém nejprve nahlížet v mezích argumentace vědeckého naturalismu, poukazuje na fakt, že ačkoli smysluplný život v ‚nesmyslném‘ vesmíru (jako v našem ‚životním prostředí‘) nutně není logickým rozparem, přesto je zde citelná disharmonie. Teologická perspektiva se svým širším ‚zorným polem‘ však nevidí nutnost přijímat ‚striktní‘ verzi naturalismu, která ztotožňuje hranice vědecké metody s hranicemi racionálního poznání jako celku. Teologie nabízí naopak tuto alternativu: místo ‚nesmyslnosti‘ světa můžeme mluvit o *tajemství* lidské existence ve světě. Loajalita k striktní verzi naturalismu na straně

24 Srov. Heller, *The Sense of Life*, 159.

jedné a rozhodnutí otevřít se transcendenci na straně druhé jsou dle Hellera souměřitelné výrazy svobodné osobní volby jednotlivce.²⁵

Důležitým aspektem Hellerova programu teologie vědy – reflektujícího zejména racionalitu vědeckého poznání ve světle racionality víry – je vědomí mezi našeho poznání jako takového. Obzvláště důležité je to pro vědeckou kosmologii, jejíž ambice dobře vystihuje záměr některých kosmologů, totiž hledání ‚teorie všeho‘.²⁶ Ve své knize *Ultimate Explanations of the Universe* se Heller pokouší odpovědět na otázku, co znamená konečné vysvětlení našeho světa – chce ‚porozumět rozumění‘, tedy pochopit smysl našeho hledání ‚finální odpovědi‘.²⁷ Dotýká se tedy mezi lidského poznání, avšak i jeho vyhlížené plnosti. Narážíme zde na další klíčový element Hellerova přístupu – souhru katafatických a apofatických výpovědí v teologii – metodu, jež není nutně vyhrazena pouze pro teologii, ale může přijít ke slovu také v kosmologii, jejíž bádání vesmíru jako celku překračuje úzké meze empirické metody. Heller je přesvědčen, že souhra obojího – katafatické i apofatické teologické metody – je důsledkem hlubokého nahlédnutí omezenosti lidského rozumu. V tomto kontextu chce Heller konfrontovat novopozitivistický přístup k vědeckému bádání, jenž pokládá za nesmyslné hledat cokoli ‚za hranicemi‘ vědecké metody, pro nějž je ‚realita‘ dána jen v mezích možností lidského poznání samotného.

Apofatický přístup také uznává kognitivní hranice lidské mysli, avšak má dle Hellera k těmto hranicím ‚otevřený postoj‘. Přestože za tyto hranice nelze proniknout a ‚pozitivně‘ vyjádřit, co se za nimi nalézá, ony samy ‚odkazují vně‘ a nabízejí tím jistý (‚negativní‘) způsob poznání. V prvním případě je jakákoli transcendence – i jakékoli tázání se po ní – z definice nesmyslné a podléhá automaticky vyřazení z vědeckého diskurzu. Druhý přístup naopak nabízí ‚ponoření‘ naší omezené lidské racionality do Mystéria racionality Boží.²⁸

‚Nevědecké‘ otázky – včetně té Leibnizovy – pak nabývají na důležitosti pro teologickou reflexi vědecké kosmologie. Teologie vědy, reflektující ‚logickou krásu‘ kosmologických teorií a modelů světa, pak může dle Hellera ‚odkrývat část z Boží racionality‘ (Logos), kterou Bůh udílí světu prostřed-

25 *Ibid.*, 161–164.

26 Srov. J. D. Barrow, *Teorie všeho. Hledání nejhlubšího vysvětlení*, Praha: Mladá fronta, 1996.

27 Heller, *Ultimate Explanations of the Universe*, 117–123.

28 *Ibid.*, 188–189.

nictvím svého stvořitelského díla, čímž dává vesmíru řád, srozumitelnou strukturu. Paralelně k syntaxi, sémantice i pragmatice vědeckého jazyka chce Heller také mluvit o jeho ‚teologičnosti‘. Teologická reflexe vědecké činnosti může nakonec ukázat ‚náboženský‘ či ‚posvátný‘ element vědeckého bádání – věda může být nahlížena jako pokus o navázání dialogu člověka se svým Stvořitelem.²⁹ S důrazem na teologii vtělení Božského Logu, na ‚novou teologii‘ stvoření v Kristu, Heller nakonec otevírá eschatologickou dimenzi vztahu vědy a víry – eschatologické zacílení teologie stvoření skýtá potřebnou perspektivu k nalezení ‚smyslu světa‘.³⁰ Stvoření v Hellerově pojetí je pak třeba primárně chápat jako udílení smyslu, v jehož světle se rýsuje více harmonický obraz celku našeho procesu poznávání.³¹

Závěr

Krátká analýza důležitých aspektů Hellerova myšlení nám dovoluje v hrubých obrysech zahlédnout nosné principy ‚dialogu vědy a víry‘, jež jsou charakteristické pro ‚krakovskou školu‘ jakožto významné centrum interdisciplinárního výzkumu evropského formátu.

Teologie vědy jako svébytná disciplína, jež akceptuje autonomii vědeckého bádání, nabízí dle Hellera obohacení pro obojí, teologii i vědu. Teologie může ve světle nových vědeckých poznatků plněji porozumět čím je svět, o němž hlásá, že je ‚racionálním‘ Božím stvořením. Díky kosmologii může teologie zahlédnout krásu světa také prostřednictvím vědeckých teorií. Naopak věda – díky filosofickým a teologickým náhledům vybízejícím k uvědomění si ‚nahodilosti‘ svých východisek, omezenosti vlastních metod a nakonec i samotných mezí lidského poznání – může rozšířit svoje chápání světa o novou perspektivu, zejména pokud jde o kosmologické teorie týkající se počátku i konce vesmíru a existence inteligentního života v něm. Heller je přesvědčen, že výsledky současné kosmologie přímo vybízejí k teologické reflexi. Varuje však před zkratkovitým myšlením i překračováním kompetencí, jichž by se teologie vědy mohla

29 Heller, *The Sense of Life*, 165.

30 *Ibid.*, 173–176; Heller, *The New Physics*, 101–103.

31 Heller, *The Sense of Life*, 172–173.

snadno dopustit ve snaze reflektovat vědu jako jednu z významných lidských hodnot.

Teologie vědy v Hellerově pojetí může mít dokonce i pastorační implikace.³² S nástupem vědecké kosmologie (zkoumající vesmír jako celek) ve druhé polovině dvacátého století, se pro filosofii i teologii otevírá možnost hlubšího dialogu hledajícího přiměřené pochopení ‚místa člověka ve světě‘. Heller je přesvědčen, že naše vnímání či naše ‚obrazy skutečností‘ nemusí být nutně ‚vnitřně různorodé‘. Naopak, holistická perspektiva, již nabízí teologická reflexe vědy – u Hellera zejména současné vědecké kosmologie – může mít pro dnešního člověka jistý ‚terapeutický účinek‘ právě díky zahlédnutí možných elementů harmonie mezi vědeckým poznáním a poznáním víry.

Mgr. Radek Labaj, DiS.

Polní 1786/26

737 01 Český Těšín

radek.labaj@gmail.com

32 Ve své studii Macek připomíná Hellerovu pastorační činnost v rámci jeho široce chápáné praxe dialogu vědy a víry. Klíčová je pro něj otázka ‚smyslu lidského života ve vesmíru‘. Srov. Macek, *Teologia nauki*, 113–114. Mnozí protagonisté dialogu teologie a vědy zdůrazňují potřebu ‚teologicky pracovat‘ s problematikou ‚rozdělení‘ lidské mysli – tj. napětím mezi vědou a vírou (náboženským myšlením obecně) jakožto základními ‚složkami‘ utvářejícími lidskou orientaci ve světě. Srov. D. R. Griffin, *Religion and Scientific Naturalism. Overcoming the Conflicts*, Albany, NY: State University of New York Press, 2000, 3–22.

Liturgické snahy luterských konfesionalistů v Čechách ve 2. pol. 19. století, zvláště K. E. Lányho

Michal Chalupski

Liturgical Efforts of Czech Lutheran Confessionalists in Bohemia in the 2nd Half of 19th Century, Especially of K. E. Lány Karel E. Lány (1838–1903) was very important person of Czech Lutheran Christianity in the second half of 19th century and in the beginning of 20th century. He and his colleagues were undertaking attempts to support observation of liturgy in the churches. Lány tried successfully to enrich the church hymnary with antiphons. On the other hand there was no success in effort to implement strictly Lutheran service book according to his preference. He created liturgical order, but its implementation was slow. K. E. Lány was putting forward arguments for the importance of liturgy. He was trying to persuade that liturgy was taking place in the Czech Lutheran church before the counter-reformation. Liturgy is not only catholic or German custom. The church service is not only about preaching. Liturgy gives community the possibility to be active participant of the service, to express confession of sins, plea for the God's mercy and praise for it, liturgy enriches the service. According to his persuasion there was the necessity for the Lutheran church to have distinct Lutheran features and liturgy plays the important part in this task.

Úvodem

Luteráni sice netvořili mezi českými evangelíky v dobách po vydání Tolerančního patentu velkou skupinu, přesto luterství patří k naší tradici a pozornost věnovaná otázce liturgie v tomto prostředí ve 2. polovině 19. století nám může pomoci při zamýšlení se nad naší současnou bohoslužebnou praxí, např. při uvažování nad tím, v jaké míře naše bohoslužby obsahují alespoň v nějaké podobě všechny klasické bohoslužebné prvky, zda je sled jednotlivých prvků uspořádán logicky a zda je pro nás důležité navazovat na minulé generace. Danou problematiku si přiblížíme především na příkladu nejvýraznější postavy české církve a. v. tohoto období Karla Eduarda Lányho (1838–1903).

Čeští evangelíci, včetně luteránů, si po skončení náboženské nesvobody nevytvořili příliš kladný vztah k liturgii.¹ Avšak byly zde i výjimky. Můžeme zmínit např. seniora a superintendenta Daniela Bohumila Molnára, který se vlivem bavorského duchovního Löheho postavil na pozici uvědo-

1 Blíže např. Rudolf Řičan, *Mladá léta Karla Eduarda Lányho*, Praha 1935, s. 144–145.

mělého luterství, což se projevilo také jeho příklonem k liturgii.² Rozvoj luterského konfesionalismu byl zapříčiněn rovněž generační obměnou, kdy duchovní ovlivněné racionalismem střídali horliví konfesionalisté, např. právě K. E. Lány.³

Snahy K. E. Lányho o povznesení liturgie na počátku jeho farářského působení

K. E. Lány působil od roku 1864 jako farář v Černilově, později se stal seniorem východního seniorátu České superintendence a. v. a ke konci života také superintendentem nově vzniklé východní ev. superintendence a. v. v Čechách. Pobýval také např. v reformovaných probuzeneckých kruzích v Basileji a ve Skotsku a stýkal se i s českými reformovanými evangelíky.

Se svými spolupracovníky prosadil do 5. vydání Leškova zpěvníku⁴ z roku 1865 liturgickou část s antifonami a rezponzoriálními verši. Podle Rudolfa Říčana se jednalo patrně o dílo Jana Kupky,⁵ faráře německého sboru v Heřmanových Sejfech. Ale z Lányho dopisu Kupkovi lze vyvodit, že je sestavil zřejmě sám Lány (avšak chtěl, aby se k nim vyjádřili Kupka a další farář Bohdan Kutlík) ze slovenských a německých zdrojů i z kancionálu Jiřího Třanovského, aby posloužily tam, kde nebyla k dispozici agenda. Kupkovi sice píše, že z ohledu na nechuť věřících vůči zvolání „Haleluja“ uvedl pro duchovního místo „Haleluja“ sousloví „Chvaltež Pána“,⁶ ovšem ve zpěvníku je i pro duchovního v některých případech „Haleluja“ uvedeno a je určeno také pro lid. Ve stejném dopise uvádí, že doplnil k těmto textům odkazy na příslušná biblická místa, aby předešel vý-

2 Říčan, *Mladá léta*, s. 156–158. Ke kontroverzím kvůli liturgii srov. Ferdinand Hrejsa, *Dějiny české evangelické církve v Praze a ve středních Čechách v posledních 250 letech*, Praha 1927, s. 332–333.

3 Hrejsa, *Dějiny*, s. 331.

4 Tzv. Leškův zpěvník vydal poprvé r. 1796 luterský duchovní Štěpán Leška a již tehdy byl k němu připojen bohoslužebný řád podle vídeňské konzistoře a. v.

5 Rudolf Říčan, *Životní dílo Karla Eduarda Lányho*, Praha 1938, s. 70, pozn. 48.

6 ÚA ČCE, AF Pzst. Jan Kupka, karton 1, dopis Lányho J. Kupkovi z 16. 12. 1864. V pojednání Liturgie. Výňatek ze zprávy d. p. seniora Karla z Lány, podané devátému shromáždění východního evangelického seniorátu aug. vyzn. v Čechách, zasedavšímu v Luterově ústavu v Hradci Králové dne 10. září 1894. Evangelický církevník 25 (1894), č. 9, s. 234–241 a č. 10, s. 262–266, se uvádí: „(...) přijal vydavatel p. Růžička černilovským farářem sestavené a jemu podané antifony a verše biblické (...)“ (s. 239).

čítkám, že se nejedná o „slovo boží“, a prosí adresáta o doplnění chybějících odkazů a informuje jej, že požádal vydavatele zpěvníku Josefa Růžičku, aby se ve věci antifon neohlížel na reformované.

Na začátku zpěvníku se dočítáme, že antifony a verše byly zařazeny po dohodě s duchovními českými, moravskými i slovenskými a jsou určeny „k zvelebení dosavadních našich příliš jednoduchých chrámových služeb Božích“. V citaci, jejíž zdroj není udán,⁷ se konstatuje, že bohoslužby nejsou pouhým vyučováním, ale hlavně oslavou Boha. Prostota bohoslužeb nepředstavuje nejvyšší hodnotu. Antifony byly kdysi obvyklé v českém prostředí, jsou zařazeny do bohoslužeb zahraničních i domácích sborů s některými výjimkami, které jsou patrně způsobeny averzí vůči katolickým způsobům. Tímto krokem se má docílit vzdělání i většího zapojení věřících a též větší jednoty církve, která nemá společnou agendu.⁸ Antifony jsou určeny pro neděle a svátky, ale také pro další příležitosti (kajicné, pohřební aj.).

V dopise příteli Kutlíkovi se Lány svěřuje se snahou obstarat si a použít slovenské pašije během Květné neděle a Velkého pátku alespoň v odpoledních hodinách. Započal také postní modlitební pobožnosti plánované na středy a pátky a pochvaluje si účast na první z nich. Uplatnil zde Komenského *Harmonii*.⁹ Pašije chtěl Lány prosadit rovněž do Růžičkova zpěvníku. V této souvislosti uvádí, že při takové liturgické pobožnosti je další kázání spíše na škodu. Rád by je ve svém sboru držel o Květné neděli a Velkém pátku odpoledne a alespoň na Velký pátek dopoledne by chtěl konat krátké rozjímání.¹⁰

7 „Poznamenání“ k tomuto vydání je podepsáno J. Růžičkou. Podle R. Řičana byl v něm uveden text Lányho dopisu. Řičan, *Životní dílo*, s. 70, pozn. 48. Lány Kupkovi napsal, že Růžička již obdržel antifonie i s „připisem“, na Kupkovu radu mírnějším. ÚA ČCE, AF Pzst. Jan Kupka, k. 1, dopis Lányho J. Kupkovi z 24. 1. 1865. Snad se mohlo jednat o text otištěný v „Poznamenání“.

8 „Poznamenání k pátému vydání“, *Štěpána Lešky církevní zpěvník pro evangelické křesťany*. 5. vyd., Praha 1865, s. III–IV. Antifony byly obsaženy i v dalších vydáních zpěvníku až do r. 1905. Řičan, *Životní dílo*, s. 70, pozn. 48.

9 ÚA ČCE, AF Pzst. K. Ed. Lány, k. 1, dopis B. Kutlíkovi z 4. 3. 1865. Pašije vydal r. 1866 B. Kutlík za Lányho pomoci. Řičan, *Životní dílo*, s. 153, pozn. 94. *Harmonie* J. A. Komenského podává zharmonizování biblických textů o Kristově utrpení a vzkříšení, doplněné modlitbami a kázáními.

10 ÚA ČCE, AF Pzst. Jan Kupka, k. 1, dopis Lányho J. Kupkovi z 16. 12. 1864.

V roce 1865 si Lány uvědomoval, že v Černilově nemají věřící pro liturgii mnoho pochopení.¹¹ Pak ale dává najevo uspokojení z rostoucího respektování liturgie mezi věřícími ve sborech. Ač se v některých sborech liturgie alespoň zčásti konala, v Praze a Černilově tomu ještě nedávno tak nebylo. Vinu na neliturgické podobě bohoslužeb podle něj nese vliv reformovaných sborů a neexistence agendy.¹² On sám liturgii nezpíval, neboť nebyl dobrým zpěvákem.¹³

Otázka agendy a bohoslužebného řádu

Lány i jeho druhové by byli rádi prosadili zavedení lutersky určité Krmanovy agendy,¹⁴ o jejíž další, doplněné, vydání usiloval na Slovensku Josef M. Hurban, čímž by nastalo propojení se slovenským luterstvím. Jejich úsilí však nebylo naplněno, neboť byla vydána agenda Hamaliarova,¹⁵ která neměla takové kvality a jejíž jazyk nebyl pro české prostředí zcela vhodný. Lánymu však i tato kniha sloužila a uplatnila se i v moravském prostředí.¹⁶ O kontaktech se slovenskými luterány ohledně společné agendy se dozvídáme ještě roku 1902.¹⁷

11 ÚA ČCE, AF Pzst. K. Ed. Lány, k. 1, dopis B. Kutlíkovi z 28. 4. 1865. Ale v minulosti nebyl vždy černilovský sbor zcela neliturgický. Řičan, *Životní dílo*, s. 19–20.

12 *Církevní listy pro veškeré záležitosti církve evanjelicko-luteranské* 1866, díl 3., sv. 1, 2, s. 35–41, zde s. 40–41.

13 Řičan, *Životní dílo*, s. 150, pozn. 79.

14 Tato slovenská agenda z r. 1734 čerpá např. z německých zdrojů či z Agendy české. <https://books.google.cz/books?id=oLpiAAAaAAJ&printsec=frontcover&dq=agenda+slavonica+1734&hl=cs&sa=X&ved=0ahUKewjSxsmyp9nMAhWMcRQKHQeZCi-AQ6AEIHDAa#v=onepage&q&f=false> (cit. 14. 5. 2016).

15 Slovenská agenda z r. 1798. Čerpala z agendy c. k. konzistoře a. v. z r. 1788 i z dalších pramenů a její část byla nově vytvořena.

16 Řičan, *Životní dílo*, s. 74. Jednání s Hurbanem podpořil konvent východního seniorátu a. v. roku 1867. Tamtéž bylo odhlasováno konání pašijových bohoslužeb. *Ibid.*, s. 79–80. Touhu po agendě dle Krmanova vzoru, ale po jazykové úpravě, která by byla společná pro české, moravské i slovenské sbory a. v., vyslovuje Lány i v Hurbanově listu. *Církevní listy pro veškeré záležitosti církve evanjelicko-luteranské* 1866, díl 3., sv. 1, 2, s. 35–41, zde s. 41. Jednat s Hurbanem měla tříčlenná komise. Vydat agendu je třeba brzy, aby se ještě více neprohloubila liturgická různorodost. *Církevní listy pro veškeré záležitosti církve evanjelicko-luteranské*. Díl IV. 17. prosince 1867, č. 23 a 24, s. 185–187, zde s. 186.

17 ÚA ČCE, AF Pzst. K. Ed. Lány, k. 1, dopis faráře Michala Bodického z 29. 11. 1902 a připojený Lányho dopis synovi do Šonova z 6. 12. 1902. K. E. Lány píše, že si jeho bohoslužebný řád žádá revizi z jeho ruky.

Sám Lány si musel vypomoci jinak. V jeho pozůstalosti nacházíme dvou-svazkovou rukopisnou agendu, sestavenou z různých zdrojů, např. z tzv. Glatzovy vídeňské agendy,¹⁸ něco pochází od reformovaných kazatelů, je zde ale i bohatší liturgie.¹⁹ Také používal českou agendu h. v. z r. 1881²⁰ i jiné agendy.²¹ Na 4. generálním synodu předlitavských evangelíků a. v.²² v roce 1883 bylo schváleno, aby se místo vypracování nové agendy doporučilo sborům držet se určitých agend. Lány se pokusil prosadit pro české prostředí též Krmanovu agendu, avšak neuspěl.²³

Zdá se, že liturgická otázka byla důležitá i pro další činitele východního seniorátu, neboť na 3. konventu (1871) byl schválen návrh podaný z Čeruilova, Humpolce a křížlickým farářem Kutlíkem na konání bohoslužeb a pohřbů ve všech sborech podle stejného řádu a na užívání společné agendy. Konvent pověřil skupinu tvořenou duchovními Lánym, Vilémem Molnárem, Kristiánem Pospíšilem a Františkem Trnkou, aby zpracovala bohoslužebný řád „na základě našeho vyznání a dosavadních způsobů, i s ohledem na sesterskou Moravu a Slovensko.“ Jejich dílo měla poté posoudit staršovstva. Odsouhlaseno bylo rovněž bohoslužebné dodržování svátků Zjevení Páně, Obětování Páně v chrámě (Očišťování Panny Marie), Zvěstování Panny Marie, apoštolů Petra a Pavla, kajícího dne (8. prosince). K tomu ještě měla být slavena výročí reformace a smrti Jana Husa v neděli nejbližší těmto dnům.²⁴

18 Jedná se o r. 1829 vydané přepracování agendy z r. 1788, vydala ji c. k. ev. konsistoř a. v. Lány ji nehodnotil kladně. Srov. *Liturgie. Výňatek ze zprávy, Evanjelický církevník* 25 (1894), č. 9, s. 238.

19 ÚA ČCE, AF Pzst. K. Ed. Lány, k. 3.

20 Řičan, *Životní dílo*, s. 156. ÚA ČCE, AF synodní rady Českobratrské církve evangelické, k. VIII A, složka Agenda 1939, Bohoslužebná kniha, Dobrozdání pastorálních seniorátních konferencí k návrhu agendy, 1933, seniorát čáslavský, pastor. konf. k Agendě, ko-referát Rudolfa P. Lányho, s. 7. Podle obou zdrojů sloužila tato reformovaná agenda mezi duchovními a. v. nejen K. E. Lánymu.

21 Řičan, *Životní dílo*, s. 156.

22 Jednalo se o vrcholné shromáždění luteránů z Předlitavska, tedy např. z českých či rakouských zemí monarchie.

23 Pro sbory německého jazyka byly doporučeny agendy württemberská, saská a bavorská, pro české prostředí württemberská agenda v překladu D. B. Molnára a také agenda G. Seberinyho. *Evanjelický církevník* 14 (1883), č. 11, s. 262.

24 *Evanjelický církevník* 2 (1871), č. 6, s. 137–139. R. Řičan však uvádí, že sestavení bohoslužebného řádu bylo svěřeno prvním třem jmenovaným a Trnka dostal tento úkol až později, načež na něj rezignoval kvůli své neobeznámenosti s bohoslužebnými řády ve

Volání po vytvoření jednotného bohoslužebného řádu a společné agendy zaznělo i z konventu suchdolského seniorátu roku 1871. K této informaci je přidán komentář redakce *Evanjelického církevníka* (Lányho), který poukazuje na obtížnost takového úkolu a doporučuje spolupráci s východním seniorátem, který již má komisi pro přípravu agendy.²⁵

Na 5. seniorátním konventu (1877), již za předsednictví K. E. Lányho, či spíše na předcházející pastorální konferenci, se rovněž objevila otázka bohoslužebného pořádku. Byla však vyřízena tím, že superintendent D. B. Molnár slíbil informovat o liturgii pražského sboru. Rozhodlo se také, že nešporní bohoslužby se mají konat alespoň v letním období a v pátky v postní době.²⁶

Na nejednotnost v agendární problematice se zaměřil Gustav Adolf Skalský na pastorální konferenci východního seniorátu roku 1881. Jeho příspěvek vyústil v doporučení, aby pastorální konference podala seniorátnímu konventu návrh, který by se zabýval brzkou přípravou a užíváním agendy či společného pořádku bohoslužeb. Výsledek jednání konference zněl, že se má konventu jako „direktiv“ pro další práci určit Lánym již dříve vypracovaný bohoslužebný pořádek.²⁷ Na navazujícím 6. seniorátním konventu se senior Lány ve své zprávě zmínil o rostoucí úrovni liturgie.²⁸ Podle faráře F. Trnky, který o jednotné liturgii referoval, se pastorální konference v podstatě vyslovila pro to, aby konvent Lányho řád schválil. Odkazoval rovněž na *Agendu českou* z r. 1581, která obsahuje stejný liturgický pořádek. Doporučil akceptovat Lányho řád. V následující debatě padl návrh na zrušení vzkládání rukou při rozhřešení kvůli množství účastníků při večeři Páně, na což Lány reagoval možností svobody sborů v této věci. Farář Kutlík tento návrh podpořil a vyslovil se rovněž pro menší počet antifon a pro opakování salutace po skončení kázání. Taktéž se postavil proti

většině sborů. Říčan, *Životní dílo*, s. 150, pozn. 82.

25 *Evanjelický církevník* 2 (1871), č. 6, s. 140. Ještě o třicet let později se v tomto seniorátu objevil návrh na ustavení společného bohoslužebného pořádku. *Evanjelický církevník* 32 (1901), č. 6, s. 128.

26 *Evanjelický církevník* 8 (1877), č. 9, s. 204–205. Potřebnost nešporních i postních bohoslužeb prohlásil i superintendentní konvent ve stejném roce. *Evanjelický církevník* 8 (1877), č. 10, s. 253.

27 *Evanjelický církevník* 12 (1881), č. 11, s. 219–220. R. Říčan informuje, že se na tomto řádu podílel i D. B. Molnár a pořádek byl uveřejněn ve zpěvnících vydaných v letech 1889 a 1905. Říčan, *Životní dílo*, s. 150–151.

28 *Evanjelický církevník* 12 (1881), č. 11, s. 221.

zařazování písně mezi kázání a obecnou modlitbu. Podle jeho názoru není různost bohoslužebných pořádků velkým problémem. S takovým postojem ovšem nesouhlasil Skalský, který upozornil na kontinuitu s domácí luterskou církví předbělohorskou, nikoli až toleranční, opět v souvislosti se zmíněnou agendou, kterou měli konventuálové k dispozici a která podle Skalského potvrzuje, že tehdejší církev a. v. měla jednotnou liturgii. Konvent bez problémů schválil Lányho řád jako „direktiv“, výhrada zazněla jen proti recitaci vyznání víry o všech nedělích (kvůli zevšednění); Skalský krédo obhajoval, dle konečné podoby řádu však neúspěšně. Hladce prošlo schválení Lányho pořádku při večeři Páně, jen s Trnkovým návrhem na úpravu slov při rozdělení chleba a vína podle uvedené staré agendy.²⁹ V praxi se však s přijímáním Lányho pořádku nespěchalo.³⁰

Struktura řádu (střídá se kazatel a sbor)

Píseň

Trojiční pozdrav

Adjutorium

Antifona

Modlitba za odpuštění vin a dar Ducha sv.

Zpěv *Nejsvětější, Bože Otče všemohoucí* či *Ó Ježíši nebo Smiluj se nad námi Bože*

Slovo milosti

Chvalozpěv

Pozdrav

Modlitba

Epištola s doslovem

Haleluja (3×)

Evangelium s doslovem

Sláva Tobě Hospodine (3×)

Krédo (především o významných svátcích)

Amen (3×)

Píseň se vztahem ke krédu či ke kázání

Kázání

Sloka písně či zpovědní modlitba a rozhršení či všeobecná modlitba

²⁹ *Evanjelický církevník* 12 (1881), č. 12, s. 239.

³⁰ Říčan, *Životní dílo*, s. 151. Řád byl podle Lányho přijat jako direktiv i na superintendentním konventu r. 1889 a téhož roku i na generálním synodu. *Liturgie. Výňatek ze zprávy, Evanjelický církevník* 25 (1894), č. 9, s. 239. Na 5. generálním synodu a. v. r. 1889 bylo přijato usnesení, že se předpokládá, že liturgický řád byl sbory východního seniorátu kladně přijat a synod by jej mohl přijmout, avšak bylo by vhodné tento řád v některých bodech zkrátit (konkrétně čtení evangelia a epištoly tam, kde se to neuzívá, větší počet antifon a rezponzií). Východní seniorát by měl věc projednat. *Evanjelický církevník* 21 (1890), č. 2, s. 40–41.

Modlitba Páně a krátká píseň
 Antifonie
 Děkčinění a prosba za požehnání
 Požehnání
 Verš písně
 Tichá modlitba
 Sbírka při vycházení

Průběh večere Páně

Píseň o večeri Páně či o pokání
 Promluva
 Zpovědní otázky
 Modlitba
 Rozhřešení (nejvhodněji vzkládáním rukou)
 Sloka písně o odpuštění vin
Vzhůru srdce naše
Díky vzdávejme Pánu Bohu našemu (oboje s odpovědí lidu)
Jestli to slušné
 Svatý
 Modlitba Páně (duchovní)
 Slova ustanovení
Ó Beránku nevinný
 Přijímání vkleče se slovy kazatele a současně zpěv
 Antifona
 Děkčinění
 Požehnání
Amen (3×)³¹

Na 9. seniorátním konventu (1894) chtěl Lány prosadit dodržování schváleného řádu, navrhl tedy, aby se konvent zabýval otázkami, zda by neměl být tento liturgický pořádek opět doporučen jako „direktiv“, zda by si sbory neměly pořídit nějaké luterské agendy a zda by nebylo vhodné požádat superintendentní komisi zkoušející kandidáty bohosloví, aby se více zaměřila na liturgické znalosti. Ozval se však názor, že již bylo rozhodnuto na minulém synodu, který řád schválil jako dobrovolný. Věc se vyřídila tím, že na návrh B. Kutlíka bylo schváleno, aby se Lányho zpráva

31 „Řád hlavních služeb Božích pro církevní sbory východního evanjel. senioratu aug. vyz. v Čechách, přijatý seniorátním konventem r. 1881. a schválený superintendenčním konventem r. 1889“, *Štěpána Lešky církevní zpěvník pro evanjelické křesťany*, 8. vyd., Turnov 1889, s. XIX–XXI. Srov. Říčan, *Životní dílo*, s. 150–151, pozn. 84.

o liturgických záležitostech vytiskla a dala sborům k promyšlení. Oba zbývající seniorovy návrhy byly schváleny.³²

Obhajoba a vysvětlování liturgie

a. Článek hájící liturgii z roku 1895

Jako odpověď na článek v časopise *Hus*, jehož vznik byl mj. zapříčiněn Lányho zprávou o liturgii,³³ vydal Lány svoje pojednání v *Evanjelickém církevníku*. Jeho snahou bylo na základě Bible prokázat, že luterská liturgie není napodobováním katolických obřadů ani ničím nekalým a protibiblickým. Není třeba odmítat obřady, nýbrž jejich mechanické vykonávání a nepravdivost. Luterská liturgie obsahuje jádro evangelia. A jsou-li liturgické prvky založeny na evangeliu, nemají se vynechávat. I v Bibli používá Bůh znamení (archa úmluvy, oslátko aj.). Tak je založena možnost nosit kříž především v rámci pohřebních obřadů jakožto symbol prutu a hole na základě Žalmu 23 či jako znak přiznání se ke Kristu. Zneužívání nějakého symbolu není důvodem pro jeho odložení. Avšak používání symbolů není zákonem, je třeba zachovávat svobodu. Pokud se slouží duchovními oběťmi, lze stoly Páně nazývat oltáři. Vždyť i jiné výrazy přešly ze Starého zákona do Nového zákona i do církve.³⁴

b. Liturgická kázání z roku 1866

Roku 1866 se Lány věnoval bohoslužebným tématům v několika kázáních adresovaných černilovskému sboru, z nichž se kromě jeho názoru na liturgické prvky můžeme částečně seznámit i s tehdejší liturgickou situací ve sborech.

Nejprve se věnoval modlitbě. Při hlavních bohoslužbách se dostává na modlitbu tichou, oltářní, všeobecnou a na modlitbu Páně. Během tiché modlitby po vstupu do chrámu se klečí se skloněnou hlavou a zakrytým obličejem. Složené ruce jsou znamením oddanosti Bohu. Tichá modlitba je zařazena také před odchodem z kostela.

³² *Evanjelický církevník* 25 (1894), č. 9, s. 206.

³³ P. Kosanakámen, „Opakování křtu a liturgie“, *Hus* 7 (1895), č. 1, s. 8–11.

³⁴ Karel E. Lány, „Obřady, kříž, oltář a platnost křtu dle písem svatých“, *Evanjelický církevník* 26 (1895), č. 2, s. 33–40, zde s. 33–37.

Oltární modlitba se koná po písních a antifonách, kdy se liturg modlí napřed a věřící se následně připojují; obsahem této modlitby je hlavně prosba o očistění od vin a o požehnání dne i slova. Vyznání hříchů je nutné každou neděli, vždyť se jedná o setkání Boha s hříšníky. Potom je čas na prosbu o požehnané působení slova, které zazní. Opakování stále stejných modliteb není na škodu, neboť církve toto opatření stále prikazovala. Mělo se tak předejít nevhodným modlitbám duchovních, mělo se tím pomoci utužit jednotu církve, pomoci liturgům i posluchačům, kteří mohli slyšet opakovaně totéž; předepsané modlitby jsou rovněž kvalitnější než modlitby tvořené ad hoc.

Po kázání se pak ve všeobecné modlitbě děkuje za slyšenou zvěst, ale rovněž se konají přímluvy. Tento druh modlitby je společný všem církvím, avšak Lány si všímá odlišnosti římskokatolické a řeckokatolické církve, která do svých modliteb zahrnuje zemřelé. Avšak uznává, že se nejedná o věc hříšnou. Modlitba Páně jako nejhlavnější modlitba nechybí v žádném bohoslužebném shromáždění. Poté se koná ještě modlitba před požehnáním.³⁵

Dále byl tématem kázání zpěv. Při zpěvu mají věřící možnost nebýt jen pasivními účastníky bohoslužeb. Lány podává historické informace o vývoji zpěvu v církvi. Pak je uvedeno, že při všech bohoslužbách se mají vyskytovat písně k rozjímání o Boží dobrotě, prosby o milost a Ducha sv., písně obsahující oslavování a víru (nebo o Božím slovu), „Amen“ po kázání, děkování a prosbu o požehnání spolu s oddáním se Božimu vedení. Antifony obsahují prosbu o smilování i velebení Boha za jeho milost. Vlastně celý průběh bohoslužeb je možno charakterizovat antifonální interakcí mezi duchovním a věřícími. Po evangeliu se zpívá píseň „Věříme v Boha jednoho“.³⁶

Další kázání pojednávalo o liturgických čteních. Také zde se objevuje historická stránka problematiky. Pořadí epíštola – evangelium má své opodstatnění. Epíštola zde nahrazuje zákon, po němž teprve přichází evangelium. Čtení biblických oddílů představuje pro ty, kdo nemají Bibli, možnost slyšet slovo.³⁷

35 ÚA ČCE, AF Pzst. K. Ed. Lány k. 2, kázání na 16. neděli po sv. Trojici 16. 9. 1866.

36 ÚA ČCE, AF Pzst. K. Ed. Lány k. 2, kázání na 17. neděli po sv. Trojici 23. 9. 1866.

37 ÚA ČCE, AF Pzst. K. Ed. Lány k. 2, kázání na 18. neděli po sv. Trojici 30. 9. 1866.

Dostalo se také na vyznání víry. Také v tomto případě je podán pohled do minulosti Apoštolského kréda. To se v Černilově vyznávalo prostřednictvím písně po čtení epištolního či evangelního textu. Jinde bylo vyznání čteno liturgem a věřící odpověděli svým „Amen“. Logika tohoto pořadí je v tom, že víru je možno vyznat až po slyšení zvěsti, neboť podle apoštola slyšení předchází víře. Lány nabízí i tuto možnost vnímání následnosti Božího jednání: zákon hory Sinaj, poté evangelium Golgoty a nakonec vyznání víry na Sionu církve a srdce. Ovšem krédo věřící vyznávali patrně i během všedních dní ráno či večer.³⁸

Kázání nepředstavuje podle Lányho, oproti názoru některých lidí, těžiště celého shromáždění, to však neznamená, že by v něm mělo chybět. Stání při čtení biblického úseku se zakládá na starozákonním vzoru a má vést k poznání toho, kdo opravdu hovoří i k poznání, že se toto slovo na posluchače vztahuje. Zde se však v souvislosti s pořadím slyšení – vyznání snad může jevit poněkud překvapivým odvolávání se na starodávné církevní ustanovení, že kázání se koná až po recitaci kréda, neboť kázání má původ ve víře.³⁹

V kázání věnovaném zpovědi udává K. E. Lány několik možností, jak může zpověď proběhnout: v soukromí při modlitbě, při vyznání vin bližnímu či při zpovědi před duchovním, ať již v soukromé, či veřejné podobě. Bohoslužebná zpověď je předstupněm přijímání večeře Páně. Tato forma zpovědi byla sice různými kritiky odmítána, avšak je možné ji založit na Písmu, ačkoli v něm není výslovně uvedena. Duchovní představitel sboru je také bližním a těm mají být hříchy vyznávány. Také zde je podán historický nástin. Někde se zpověď odehrává již v sobotu, na jiných místech na počátku nedělního shromáždění, v Černilově po kázání. Duchovní hovoří od oltáře a pak pokládá věřícím čtyři zpovědní otázky, které se týkají jejich uznání vin, lítosti, víry a slibu. Poté se kleká, snad při tiché kající modlitbě, a následně zní slovo rozhřešení. Nato se přechází ke slavení večeře Páně. Mluví se o vzkládání rukou, avšak není jasné, zda Lány naráží na zavedenou praxi.⁴⁰

38 ÚA ČCE, AF Pzst. K. Ed. Lány k. 2, kázání na 19. neděli po sv. Trojici 7. 10. 1866.

39 ÚA ČCE, AF Pzst. K. Ed. Lány, k. 2, kázání na 20. neděli po sv. Trojici 14. 10. 1866. Kázání není kompletní.

40 ÚA ČCE, AF Pzst. K. Ed. Lány, k. 2, kázání na 21. neděli po sv. Trojici 21. 10. 1866.

V neděli věnované památce reformace věnoval černilovský farář svoji promluvu vlivu reformace na bohoslužby. Co bylo možné v bohoslužbě ponechat, to reformace ponechala. Vždyť i předtím působil v církvi Duch sv. Zůstala tak zachována návaznost na ranou církev. Ovšem modlitby ke svatým či jiné věci odporující apoštolské tradici byly odstraněny. Reformace také některé bohoslužebné části přeměnila. To se týká nahrazení latiny běžnými jazyky, což dalo evangelickým církvím národní rysy. Díky reformaci se opět začala věnovat pozornost kázání a společnému zpěvu a její zásluhou se tyto prvky dále rozvíjely.⁴¹

c. Článek o bohoslužbách z roku 1877

K obeznámení s významem bohoslužeb a liturgie byl v Evanjelickém církevníku otištěn příspěvek, jehož autor sice není uveden, avšak podle R. Říčan sepsání tohoto článku inspiroval K. E. Lány, ač patrně nebyl jeho pisatelem.⁴² Vychází se v něm z obecně lidské zkušenosti, z potřeby náboženství a kultu. Pak se přechází k bohoslužbám křesťanským. Jejich nejdůležitější součástí představují kázání a modlitba se zpěvem, vrcholným projevem liturgie jsou svátosti. Bohoslužba je sice záležitostí společenství, avšak je nutné, aby ji někdo vedl, aby se za společenství vyjadřoval. Proto je relevantní dělení na duchovní a laiky. Osobnost či osobitost duchovního je při vedení bohoslužby potlačena, musí se řídit dle řádu; při kázání má sice více prostoru, avšak opět musí brát ohled na Písmo, konfesi, liturgická pravidla. V bohoslužbách lze nalézt části pevné (modlitba Páně, slova ustanovení svátostí, pozdravy a požehnání) i volné (volné modlitby; písně, které nejsou pravidelně užívány).

V závěru se autor věnuje i evangelickým bohoslužbám. Ty musejí mít základ v Božím slovu, v kázání. Avšak v kázání nejde pouze o předávání informací, má posluchače oslovit a povzbudit k určitému jednání. Avšak ani kázání nemůže samo o sobě vytvořit celé bohoslužby. Je zde ještě liturgie. Liturgické modlitby jsou vyjádřením citů shromážděných lidí. Tak se vytváří viditelné společenství. Přípustnost těchto forem je dána také jejich starobylým původem a jejich očištěním v reformaci. To zakládá je-

41 ÚA ČCE, AF Pzst. K. Ed. Lány, k. 2, kázání na 22. neděli po sv. Trojici 28. 10. 1866. V kázáních 11. 11. a 18. 11. se Lány věnoval svatbě a pohřbu a v poslední neděli církevního roku 25. 11. kázal o požehnání.

42 Říčan, *Životní dílo*, s. 150.

jich pravdivost. Kristova slova o službě Bohu v duchu a pravdě nebyla kritikou formy, ale obsahu kultu. A evangelická bohoslužba je si toho vědoma. Na konci je vyjádřena touha po větší vážnosti věnované liturgii v prostředí, které je na ni chudé.⁴³

d. Pojednání o liturgii z roku 1894

V pojednání, které přednesl Lány seniorátnímu konventu roku 1894, ukazuje liturgii – oproti kázání – jako prostor pro zapojení sboru i liturga. Evangelické bohoslužby nejsou školou či divadlem, kde by bylo možné jen poslouchat či sledovat dění, ale jsou spíše oslavou a vzýváním Boha a přijímáním milosti k posvěcení. V bohoslužbách je třeba vyznávat provinění, žádat o Boží milost a zároveň ji velebit, až poté je prostor pro slyšení slova a pro svátosti. Má se při tom zachovávat řád. Také zde se objevuje stručný historický exkurs do dějin bohoslužby. Bohoslužby v luterském prostředí se před Bílou horou skládaly z těchto prvků: přístup ve jménu Božím s vyznáním vin; „Pane smiluj se“; „Sláva buď na výsostech Bohu“; „Pán Bůh budiž s vámi“ – tyto části dokončovali věřící, dále zde byly kolekta; epištola a evangelium; vyznání víry; kázání; přímluvná modlitba; píseň; večere Páně a požehnání, jemuž předcházely pozdrav a kolekta.

Kromě Třicetileté války měly neblahý vliv na rozvoj liturgie dogmatické spory, pietismus, racionalismus a v našich podmínkách také obavy před vlivem římské církve i před kritikou reformovaných evangelíků. Ani vývoj po Tolerančním patentu nebyl uspokojivý a situace stále na některých místech uspokojivá není. Alespoň hlavní části liturgie konali slovenští kazatelé, kteří měli agendu Krmanovu či Seberinyho přepracování Hamaliarovy agendy. Dobrým počinem bylo používání německých agend např. D. B. Molnárem a jeho synovci v Praze, avšak ti se museli obejít bez spolupráce shromáždění či pěveckého sboru. Jen ve dvou sborech východního seniorátu chybí liturgie úplně. Liturgie není jen výsadou Němců. Také zde nacházíme odvolání na předbělohorskou agendu, která byla do Černilova darována a lze v ní nalézt všechny antifony, i na zpěvníky Třanovského či žitavský. Při nové úpravě liturgie tedy bylo možné čerpat z našich zpěvníků.⁴⁴

43 „Křesťanské služby Boží, jejich předmět, podmět a organizace se zvláštním ohledem na liturgii“, *Evanjelický církevník* 8 (1877), č. 3, s. 50–53 a č. 4, s. 73–77.

44 *Liturgie. Výňatek ze zprávy, Evanjelický církevník* 25 (1894), č. 9, s. 235–239. Pojednání vyšlo také samostatně.

V čem tkví podle K. E. Lányho význam liturgie? Liturgie představuje obranu vůči nesprávnému učení duchovních. Dává prostor věřícím, aby se mohli více účastnit bohoslužeb a mít kontakt s liturgem. Bez liturgie jsou bohoslužby chudé, což má negativní vliv na církev, jejíž život se přece odráží zejména v bohoslužebném dění a z něj se opět šíří dále.⁴⁵ Je však třeba, aby bohoslužba byla živá a dobře sestavená. Při kritičnosti vůči pravoslaví i katolicismu se zde uznává, že bohoslužba těchto církví je působivá. Ač Lány zažil to, že evangelíci neviděli rozdíl mezi bohoslužbami luterskými a reformovanými, podařilo se mu vysvětlit věřícím význam liturgie za spolupráce zpěváků a liturgie se prosadila. Luteráni si musí pěstovat svoji specifčnost. To, co je v křesťanství pravdivé, je také luterské.⁴⁶

Liturgii je třeba vysvětlovat, ukázat na její vztah k Písmu, konfesi, víře. Věřící mají společně dokončovat zpěvem či rytmickou mluvou ty části liturgie, které začíná duchovní. Lány byl přesvědčen, že tak přijmou liturgii i ty sbory, které k ní nyní nemají pozitivní vztah. Poté podává vysvětlení počátečních částí bohoslužby a ukazuje rovněž, jak to vypadá ve sborech, které liturgii dosud nezavedly.

Introit (přístup) umožňuje vyjádřit, že se jedná o dění před Bohem, s jehož pomocí se má konat vše. Ve sborech bez liturgie je introit nahrazen zpěvem žalmu nebo ranní či jiné písně. Po ranní písni má následovat antifona („Ó Ježíši“ nebo „Nejsvětější, Bože Otče všemohoucí“ či jiná). „Kyrie“ představuje důležitý prvek pro správný vztah k Bohu. Tam, kde liturgii nemají, zpívá se na základě Glatzovy agendy hned další píseň, která má zahrnovat prosbu o smilování; obyčejně se však zpívají písně bez tohoto prvku. Jako odpověď na vyslyšení své prosby o milost pronáší shromáždění v nějaké formě „Gloria“. Na některých místech se tento prvek vžil jako jediná užívaná antifona. Místo „na zemi pokoj“ se pak může zpívat část písně „Samému Bohu sláva, čest budiž za milost jeho“. „Kyrie“ a „Gloria“ představují podle starých českých kancionálů základní části liturgie, a proto se na ně má dbát, i kdyby se nezpívaly, ale mluvily. Nemají se vkládat do jiných částí bohoslužeb.

45 Jako by zde již v jisté podobě zaznívala slova Konstituce o posvátné liturgii Druhého vatikánského koncilu Sacrosanctum Concilium I, 10: „Přesto však je liturgie vrchol, k němuž směřuje činnost církve, a zároveň zdroj, z něhož vyvěrá veškerá její síla.“ *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha 1995, s. 137.

46 *Liturgie. Výňatek ze zprávy, Evanjelický církevník* 25 (1894), č. 9, s. 239–241.

Dosud byl duchovní tím, kdo zaujímal místo mezi ostatními věřícími, nyní však bere na sebe roli služebníka slova. Nejprve pozdraví shromážděné: „Pán Bůh budiž s vámi“, ti mu odpoví: „I s duchem tvým“. Pokud lid neodpovídá, má liturg říci: „I s duchem mým“. Dále následuje výzva k modlitbě a zpívaná či mluvená kolekta, kterou duchovní pronáší čelem ke stolu Páně (není použito slovo „oltář“), neboť modlitba míří k Bohu, ne k lidem. Pokud se kazatel modlí „zpěvně“, odpovídá lid zpěvem „amen“. Kolekta má své místo i při neliturgických bohoslužbách, avšak někdy je příliš mnohomluvná. Modlitba má obsahovat prosby týkající se chťení i činění, prosí se o požehnání se zřetelem na daný svátek a následující novozákonní čtení. Čte se nejprve z epištoly (podle starozákonního vzoru čtení zákona a proroků). Shromáždění stojí a odpovídá „Haleluja“, s výjimkou adventní a postní doby. Poté je čteno evangelium, na což se odpovídá trojím zpěvem slov „Sláva tobě Hospodine“. Někde ovšem nechávají druhé čtení až před kázání, ale Lány navrhuje v těchto situacích číst místo epištoly z knih Mojžíšových a místo evangelia z proroků. Někde konaný výklad před oltářem se má ponechat pro nešporní shromáždění či biblické hodiny, protože nabourává starodávnou strukturu bohoslužeb. Potom sbor vyznává svoji víru, což lze provést pomocí Apoštolského či Nicejského kréda či zpěvem písně, např. Lutherovy „Věříme v Boha jednoho“. Krédo nemá chybět především o významných svátcích. Nyní je na řadě kázání, jež Lány označuje jako přídavek k již zvěstovanému slovu, ale přídavek potřebný. Nicméně za chvíli je spolu s přímlovami charakterizuje jako ovoce a neméně důležitou druhou část bohoslužeb a také dalšími slovy ukazuje jeho význam. Proti námitce, že Ježíš nikdy nekonal liturgii, by se mohlo uvést, že také nikdy nebyl na kázání, ale ve skutečnosti obojí činil. Při poslední večeři lze vysledovat všechny luterské liturgické prvky i kázání. I při misijním zvěstování následují po kázání slova modlitby, liturgické oslavování se podle Zjevení Janova odehrává i v nebi.⁴⁷

Stručně na závěr

Ačkoli snahy K. E. Lányho a jeho spolupracovníků nebyly vždy přijímány s pochopením a ani později se nedočkaly velkého ohlasu, přesto svědčí

⁴⁷ *Liturgie. Výňatek ze zprávy II., Evanjelický církevník* 25 (1894), č. 10, s. 262–266. K referátu srov. Říčan, *Životní dílo*, s. 153–154.

o touze po oživení duchovního života v českém luterském prostředí. Liturgie pro tyto muže představovala způsob, jak učinit jejich církve specifickou, jak vtáhnout věřící do bohoslužebného života.

Mgr. Michal Chalupski

Albrechtická 170/11

Dolní Těrlicko

735 42 Těrlicko

michal.chalupski@gmail.com

Tři podoby zla v Řeči na břehu moře (Mt 13)¹

Jiří Mrázek

Three forms of evil in the Speech beside the sea (Mt 13) The third Jesus' speech in the Gospel of Matthew answers the question why spreading the gospel is sometimes followed by failures, what role evil plays in this and where evil comes from. Two parables in this speech offer two seemingly different answers. While evil is presented as a lack of good in the Parable of the Sower, it is "the evil one" who is active in the Parable of the Wheat and the Weeds. The answers are not as diametrically opposed as it may seem. The dualism is also maintained in the Parable of the Sower, at least formally. The devil is just moved to a marginal role. His role in the second parable is also severely limited. The third form of evil offered by these parables is evil done in the name of saintly zealotry, in the name of good. Matthew limits the influence and role of the devil (Satan, enemy). He takes him into account, but only marginally as people are able to do evil themselves. The last study showed that this is the overall tendency of the Gospel of Matthew.

Pro evangelistu Matouše je charakteristické, že pracuje s velkými celky Ježíšových řečí. To čas od času vede některé badatele k interpretaci Matoušova evangelia jako sborníku Ježíšova učení, který je spíše formálně zasazen do dějového rámce.² Mnohem spíše však povaze Matoušova díla odpovídá interpretace přesně opačná: jeho důraz je na vyprávěném příběhu.³ Základní osnovu (plot) přebírá od Marka a teologicky ji dále domýšlí.⁴ Velké Ježíšovy řeči zasazuje do této dějové osnovy spíše jako charakteristiku jednotlivých etap Ježíšova působení a jejich témata: např. první řeč (Mt 5–7) je jakýmsi programovým prohlášením, předposlední (Mt 18) je řečí na rozloučenou, adresovanou dovnitř společenství učedníků, poslední, pátá řeč (Mt 24–25) je eschatologicky orientovaným výhledem do bu-

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

2 Klasicky B. W. Bacon, *Studies in Matthew*, London 1930; G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*, Oxford 1950²; nebo M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, London: SPCK, 1974.

3 J. D. Kingsbury, *Matthew as Story*, Philadelphia: Fortress Press, 1988²; R. A. Edwards, *Matthew's Story of Jesus*, Philadelphia 1985; D. E. Garland, *Reading Matthew. A Literary and Theological Commentary on the First Gospel*, New York: Crossroad, 1993 aj.

4 Sr. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus, Teilb. 1*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002⁵, 32.

doucnosti atd. Spíše jsou tedy tyto řeči podbarvením příběhu, a nikoli naopak. Přesto jsou pro Matouše velmi důležité. Jsou vlastně komentářem *sui generis*, průběžnou *interpretací* vyprávěného příběhu.

To obzvláště silně platí pro Řeč na břehu moře (Mt 13,1–52).⁸ V této části vyprávění se ocitáme v jakémsi poločase Ježíšova veřejného působení, máme za sebou už i pokus o jeho zintenzivnění vysláním učedníků (Mt 10)⁹ a od jedenácté kapitoly Matouš obrací pozornost k *reakcím* na Ježíšovo působení (a vzhledem k Mt 10 i možné reakci na spolu-působení učedníků). Řeč na břehu moře je koncipována jako Ježíšova odpověď na tyto reakce.¹⁰

Situace, kterou tato část příběhu popisuje, počíná být znepokojivá. Ježíš je sice známý a snad i populární – opakovaně slyšíme o zástupech, které za ním zdaleka přicházejí a které se sbíhají, kamkoli přijde, ale současně se o něj začíná zajímat Herodes, který uvěznil a posléze popraví Jana Křtitele; zdá se, že Ježíš je nyní další na řadě (Mt 14,1–2.12). A senzacitivní zájem zástupů není totéž jako porozumění jeho slovům. Ježíš je obklopen hrstkou učedníků – a potom zástupy, které nechápu.

Podobenství, která tuto situaci reflektují, mají řadu charakteristických společných prvků. Jedním z nich je rozdíl mezi tím, co je *na povrchu* a *pod povrchem*. Na povrchu není mnoho vidět. Odezva na Ježíšovo působení je zdánlivě nedostatečná. Pod povrchem se skrývá cosi, co má velký potenciál. Ve třech z osmi podobenství je pod povrch zaseto zrno, které potenciálně přinese úrodu (Mt 13,3; 13,24; 13,31). V jednom případě je do mouky ukryt kvas (Mt 13,33). V jednom případě se pod povrchem skrývá přímo poklad a jednou se poklad skrývá mezi harampádím v jakémsi depozitáři či kůlně (Mt 13,44 a 13,52).

Dalším obecněji sdíleným prvkem je, že když už je něco vidět, může to působit spíše rozpačitým dojmem. Jednou se pšenice objeví ve svorném objetí promíchána s plevelem (koukolem: Mt 13,26), jindy se sice ukáže úroda obilí, ale přichází k rozmanité úhoně (Mt 13,4–7). A ještě jindy jsme upozorněni, jak to zaseté vypadá titěrně a nicotně už od pohledu (Mt 13,32, svým způsobem i 13,33).

8 Někdy též Řeč v podobenstvích.

9 Přísně vzato je v desáté kapitole především řeč, která vysvětluje Ježíšovu představu o takovém vyslání. Samo působení učedníků vyprávěno není.

10 Srv. podobně R. T. France, *The Gospel of Matthew. The New International Commentary on the New Testament*, Cambridge: Eerdmans, 2007, 499.

Přesto je nakonec hlavní pointou celé řeči jistota, že to, co bylo vloženo do „pole tohoto světa“,¹⁸ naplní, a dokonce předčí očekávání (rozuměj: nebude odpovídat rozpačitému počátku). Setba, kterou rozsévač zasel, se sice na různých místech setká s nepřízní, a přijde nazmar, ale tam, kde padne na úrodnou půdu, všechno mnohonásobně vynahradí. Setba, kterou hospodář zasel, vyrůstá sice bok po boku s plevelem a někdy je k nerozeznání, ale nakonec bude to dobré vytríděno od zlého. Hořčičné zrno je sice mrňavé, ale nakonec přeroste všechno. A pole sice vypadalo, že ze sebe nevydá než nějakou zeleninu, ale nakonec vydalo poklad...

Toto je tedy hlavní téma řeči. Je koncipována jako odpověď na otázku: jak to, že Ježíšovo působení nemá očekávaný ohlas – odpověď zní: má nebo bude mít, jenom to není dost vidět.

Druhé téma, které s tím prvním vnitřně souvisí, můžeme shrnout pod otázku *proč*. Proč ke konečnému úspěchu vede cesta lemovaná řadou prvoplánových neúspěchů? Proč některé oblasti pole zrno nepřijímají a proč je pole zapleveleno? Proč je síť plná ryb zahlušená i mořskou havěťí?¹⁹ Odkud se bere a jakou roli v tom hraje zlo? Matoušovu odpověď na tuto otázku se pokusíme v tomto článku vysledovat.

Řeč na břehu moře má poměrně komplikovanou strukturu. Střídají se zde tři prvky – *podobnoství*, *reflexe* a *výklad* podobnoství:

- Rozsévač – *reflexe* – *výklad* Rozsévače
- Pšenice a plevel, Hořčičné zrno, Kvas – *reflexe* – *výklad* Pšenice a plevele
- Poklad, Rybářská síť – *reflexe* – Hospodář, který objevuje staré i nové

Všechny tři reflexe se zabývají otázkou porozumění, přičemž v pozadí je hra s významem slova *podobnoství* (*παραβολή*), které může znamenat také hádanku. Učedníci chápou,²⁰ zástupům pochopení uniká.²¹ V prvních dvou případech je reflexe spojena se starozákonním odkazem.²²

18 Mt 13,38.

19 Mt 13,47–50.

20 Mt 13,11; 13,51.

21 Mt 13,13.

22 Iz 6,9–10; Ž 78,2.

Řeč je jasně vymezena – začátek tím, že Ježíš začíná mluvit k zástupům,²³ konec obligátním *Když Ježíš dokončil...*²⁴ (v tomto případě *tato podobenství*). Přestože řeč je takto zdánlivě jednolitá, střídají se v ní adresáti: podobenství jsou řečena *zástupům*, reflexe jsou podány jako rozhovor Ježíše s učedníky *o zástupech* a zřejmě i výklady jsou řečeny pouze *učedníkům*. Mění se dokonce i „místo konání“: ve v. 36 odchází Ježíš s učedníky domů a zbytek řeči probíhá tam. Navzdory úvodní charakteristice, že *k nim* (rozuměj: k zástupům) *mluvil mnoho v podobenstvích* (ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς), jsou veřejně řečena jenom čtyři, zatímco další čtyři jsou řečena v soukromí pouze učedníkům. Nejbizarnější z těchto prvků je jistě to, že Ježíš v polovině řeči odejde s učedníky domů, aniž by přitom přestal mluvit.²⁵ Zatímco jinak jsou řeči – včetně této – vsazeny do děje jako jeho dočasné přerušení, zde se děj vlomí zpět přímo do řeči, aniž by ji ovšem přerušil!

Není divu, že badatelé navrhují různé dělení této řeči, a někteří odvíjejí své dělení právě od Ježíšova odchodu ze scény. Vznikne tak dvojdílné schéma, v němž první část je řečena veřejnosti (zástupům), druhá je určena jenom učedníkům.²⁶ Někteří zde dokonce vidí zlomový bod, kde se Ježíš definitivně od zástupů odvrací.²⁷ To ovšem neodpovídá dalšímu pokračování příběhu, v němž je zástupy nadále obklopen, ale především to neodpovídá struktuře řeči, kde by první podobenství i s výkladem patřilo do první části, zatímco druhé takové (Pšenice a plevel) by bylo roztrženo mezi obě části. Sám se tedy příkláním spíše k trojdílné struktuře:

- a) Rozsévač – rozhovor o pochopení – výklad Rozsévače
- b) Dva rozsévači, Hořčičné zrno a Kvas – rozhovor o pochopení – výklad Rozsévačů

²³ Mt 13,1.

²⁴ Mt 13,53; Srv. Mt 7,28; 11,1; 19,1; 26,1.

²⁵ A aniž by propustil zástupy, jako např. hned v následující kapitole (Mt 14,22).

²⁶ Tak např. J. D. Kingsbury, *Matthew as Story*, Philadelphia: Fortress Press, 1988², 112; C. L. Blomberg, *Matthew* (The New American Commentary), Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1992, 210 aj. Podobně Ch. H. Talbert, *Matthew*, Grand Rapids 2010, 165nn, který přejímá základní dvojdílné schéma, ale z první části vyčleňuje první reflexi, řečenou jenom učedníkům. Vzniká tak dokonce čtyřdílné schéma.

²⁷ Např. J. D. Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13. A Study in Redaction-Criticism*, London: SPCK, 1969, 130–131.

- c) Poklad, Perla, Rybářská síť – výklad Rybářské sítě – rozhovor o pochopení – Hospodář²⁸

Je zřejmé, že zejména první dvě části jsou vystavěny téměř zrcadlově stejně. Třetí část je stručnější a poněkud „dodatková“.

Matouš ovšem není autor, který by postupoval podle *jediné* jednoduché osnovy. Spíše vytváří různé spojnice a různé náznaky symetrie napříč textem. Pro naše téma je důležité, že v případě toho, co označuji jako části (a) a (b), tedy v případě prvních dvou podobenství, vytvořil dalekosáhlou analogii, a to jak formálně, tak obsahově:

- jsou to jediná dvě „velká“ podobenství v této kapitole,²⁹
- v obou příkladech je zde podobenství – reflexe – starozákonní odkaz – výklad podobenství,
- obě pojednávají o rozsévání (ve druhém případě je zdvojeno),
- obě nějak pojednávají fázi setby – růstu – sklizně,
- v obou případech je setbou primárně Ježíšovo zvěstování a sklizeň je poslední soud,
- a především: obě pojednávají o tématu, kterým se zabýváme v tomto článku, totiž: proč – proč a čím vším vlastně je sklizeň ohrožována?

A teď to nejzajímavější: navzdory těmto dalekosáhlým shodám, které jsem právě vyjmenoval, a navzdory tomu, že je Matouš klade těsně vedle sebe, odpovídají na otázku *proč* odlišně a téměř protikladně. Zdá se, že Podobenství o dvou rozsévačích³⁰ nabízí tradiční *dualistickou* odpověď. Na

28 Obdobně srv. už D. C. Allison – W. D. Davies, *The Gospel according to Saint Matthew II*, Edinburgh: T&T Clark, 1991, 370–372; nebo D. E. Garland, *Reading Matthew: A Literary and Theological Commentary on the First Gospel*, Macon, Ga.: Smyth & Helwys Publishing, 2001, 146; stejně i J. Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Eerdmans, 2005, 522. Jiná členění například předpokládají hlavní část složenou ze dvou trojic podobenství, Rozsévače chápou jako úvod a Hospodáře s poklady jako závěr – tak např. France, *The Gospel of Matthew*, 500–501.

29 Rozuměj: jediná, která jsou podrobně vyprávěna. Například Poklad v poli netrpí nedostatkem děje a bylo by snadné jej vyprávět stejně podrobně, ale zůstává naznačen vlastně torzovitě. Podobně je to s Rybářskou sítí – jestliže lze napsat celé romány, které vyprávějí o lovu jediné ryby, je zřejmé, že i toto podobenství by hravě přesáhlo dva verše – kdyby vypravěč chtěl.

30 Mt 13,24–30.37–43.

poli tohoto světa vedle sebe sejí svou setbu Bůh i ďábel. A urodí se oběma. Jinými slovy: zlo a (přínejmenším dočasný) neúspěch Ježíšovy mise způsobuje *ten zlý* (ďábel, satan, nepřítel).

Naproti tomu Podobenství o rozsévači³¹ by se ve svém vysvětlení zcela obešlo bez ďábla a zlo je jen nedostatkem dobra. Ti, kteří nepřijali zaseté slovo, nebo ti, kteří ho přijali defektně, byli jen – zjednodušeně řečeno – líní, pohodlní, málo vytrvalí nebo měli prostě jiné priority.

Je to tím více překvapující, považíme-li, jak shodně, téměř zrcadlově jsou vystavěna právě tato dvě podobenství (viz výše): stejná kompozice, stejná otázka a dvě na pohled tak protikladné odpovědi. To nemůže být pouhá nepozornost autora, v tom musí být záměr.

Jen pro úplnost dodejme, že zbývající třetí část řeči svým vyústěním kopíruje dualistickou variantu z předchozího podobenství, totiž závěrečné třídění spravedlivých a zlých,³² ale „ten zlý“ zde nahraje žádnou roli. Náleze pokladu nebo perly nezásadí s metafyzickým ani jiným protivníkem, nýbrž nanejvýš sám se sebou.³³ Mořskou havěť do sítě nikdo pokoutně nepřihazuje. Hospodář z posledního podobenství dokáže nacházet *jenom* dobré věci.

Podívejme se však nyní na první dvě podobenství podrobněji. V Podobenství o rozsévači³⁴ a jeho výkladu³⁵ na první pohled „ten zlý“ snad ani neexistuje. Téměř to vypadá, že ani „to zlo“ není. Vystupuje zde jenom *jedna* rozsévač a ten je dobrý. Také jeho setba je dobrá. Jen není sdostatek adekvátně přijímána. Lidé mají jednoduše jiné starosti než přijímat zaseté slovo (trní) nebo projevují nedostatek vytrvalosti (mělká, kamenitá půda), anebo konečně vůbec nepochopili, že by jim to k něčemu kloudnému mohlo být (udusaná cesta).

Ve skutečnosti však i toto podobenství zachovává alespoň formálně tradiční *dualismus*: ďábel zde přímo vystupuje. Ale je to jen pták, který se zobe, co mu přenecháme: *Pokaždé, když někdo slyší slovo o království a ne-*

31 Mt 13,1–9.18–23.

32 Opravdu kopíruje. Zatímco házení plevele do ohně (v30 a 42) dává smysl, pálení nejedlých, avšak také mokřích a nepřilíhš hořlavých živočichů nikoli – motiv pece je vypůjčen z předchozího podobenství.

33 Ale zřejmě ani se sebou: hodnota pokladu a perly je natolik jednoznačná, že bez váhání jde a prodá všechno, co má.

34 Mt 13,1–9.

35 Mt 13,18–23.

*chápe, přichází ten zlý a vyrve, co bylo zaseto do jeho srdce; to je ten, u koho se zaseto poděl cesty.*³⁶

„Dualistická“ odpověď tohoto podobenství zní: tak dobrá, ano, dejme tomu, že ten zlý se ve světě vyskytuje – vlastně však není důležitý, protože o ničem nerozhoduje. Je to jen pták, který sezobe, co na něj zbude a co mu přenecháme.³⁷ Ve skutečnosti o sobě (o tom, jakou vydají úrodu) rozhodují lidé sami. Což ovšem není automaticky *optimističtější* odpověď.

Zatímco úloha ďábla, který zobe u cesty, je zde velice okrajová (a to i doslova: působí na okraji pole), hlavní napětí se odehrává a hlavní polarizace se rozepíná mezi těmi, kteří *nepochopili* (μὴ συνιέντος v. 19), a těmi, kteří *pochopili* (συνιείς v. 23). Právě to je Matoušův důraz, který vložil do podobenství, jinak převzatého z markovského materiálu.³⁸ Těm, kteří pochopili, by ani šelma z Apokalypsy nedokázala vyrvat ze srdce zaseté zrno, natožpak v podstatě krotký pták u cesty. Naopak u těch, kteří nepochopili, je skoro jedno, jestli se nazobe, nebo nechá ležet.

Ve velice zvláštním vakuu se podle této Matoušovy verze nacházejí ti zbývající: trnitá a skalnatá půda. U nich není řečeno, ale ani nelze z kontextu jednoznačně domyslet, zda vlastně pochopili, nebo ne. Zrno přijali, ale sami se o ně připravili.

Podobenství o dvou rozséváčích³⁹ a jeho výklad⁴⁰ jsou dualisticky vystavěny zcela nepokrytě od samého počátku. Vedle dobrého rozséváče zde figuruje i zlý. Ďábel nečeká u cesty, co na něj zbude, nýbrž přichází s vlastní setbou. A především: neúspěchy Ježíšovy mise a nedokonalost vznikajícího společenství (*corpus mixtum*) jsou přičteny právě aktivitě tohoto nepřítele. Ale jak „plnohodnotný“ je tento dualismus a kam až sahá? Jinými slovy: kam až – podle evangelisty Matouše – dosáhne ďábel? Pole jednoznačně patří hospodáři⁴¹ a nelze ani říci, že by byl na něm ne-

³⁶ Mt 13,19.

³⁷ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus, Teilb. 2*, Neukirchen-Vluyn 1990, 316 i Allison-Davies, *Matthew ii*, 400 aj. upozorňují, že obraz ptáka jako satanského tvora nebyl neobvyklý, a uvádějí jako příklad Knihu Jubilejí 11. Tam ovšem satan *posílá* ptáka. Zde je sám zobrazen jako opeřelec. Teorii o tradičním obrazu komplikuje i skutečnost, že v Kázání na hoře je *ptactvo nebeské* veskrze kladným vzorem a nic satanského na něm není (srv. Mt 6,26).

³⁸ Srv. Mk 4,15.20, kde sloveso συνίημι chybí.

³⁹ Mt 13,24–30 tradičně Podobenství o pšenici a kookolu.

⁴⁰ Mt 13,37–43.

⁴¹ Mt 13,24: ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ.

hospodařil, že by byl vzdálený a nezasahoval. Ďábel není „knížetem tohoto světa“, jak se tomu zdá být u Jana.⁴² Přichází teprve dodatečně, se zpožděním, v noci, pokoutně a do cizího. Do dalšího děje už nezasahuje (pravda, ani nemusí). Jen cosi zasel a očekává úrodu. Ale ani té se na konci *de facto* nedočká. Třídít na konci budou jiní⁴³ a jeho setba půjde rovnou do ohně. Pokud nebylo jeho jediným cílem trochu se zahřát, pak nedosáhl svého.⁴⁴

Pokusme se o průběžné shrnutí: Matouš ve dvou zrcadlově podobných podobenstvích umístěných v těsném sousedství nabízí dva diametrálně odlišné pohledy na povahu zla: zlo jako (pouhý) nedostatek dobra a dualismus, který počítá s ďáblem jako Kristovým protivníkem či konkurentem. Zjistili jsme však, že protiklady mají značně otupené hroty a oba pohledy jsou do značné míry připodobněny. I v prvním případě zůstal dualismus zachován, pouze byl ďábel odsunut do okrajové role (vlastně byl degradován na úroveň nepříznivých podmínek – jako trní nebo mělká půda). Zatímco ve druhém podobenství sehraje svoji čestnou roli na počátku a dále už se s ním vlastně opět nepočítá. Omezuje se toliko na počáteční infiltraci pšenice plevem.

Název tohoto článku však naznačuje, že je zde ještě *třetí* podoba zla. Touto třetí možností je *zlo páchané ve jménu dobra*. Je nabízeno dobrými lidmi (služebníky dobrého hospodáře) a zřejmě i s dobrým úmyslem: *Sluhové mu řeknou: „Máme jít a plevel vytrhat?“ On však odpoví: „Ne, protože při trhání plevelu byste vyrvali z kořenů i pšenici.“*⁴⁵

Je pravda, že toto páchání zla (ničení pšenice) s horlivým přesvědčením, že konají dobro (odplevelení), zůstává v podobenství jen jako *možnost*: služebníci ji nabízejí a hospodář rezolutně odmítá. V podobenství samém k ní nedojde. Přesto je zřejmé, že právě tato možnost je hrozbou, kvůli níž je podobenství vyprávěno. V církvi i ve světě⁴⁶ jsou dobří i zlí. Ale nejhorší je, když „dobří“ začnou páchat zlo s upřímným přesvědčením, že konají dobro nebo alespoň pro dobro věci.

42 Sr J 12,31; 16,11.

43 Ženci (v. 30) – andělé, které pošle Syn člověka (v. 41).

44 Není zde tedy ona podvojnost představ, kde „pekelníci“ svádějí ke zlému, aby je potom jakoby v Božích službách trestali.

45 Mt 13,28–29.

46 Oba výklady *corpus mixtum* podobenství umožňuje.

Podobenství obvykle nabízejí roli, v níž se můžeme najít. V Podobenství o rozséváči jsme jako posluchači/čtenáři *živnou půdou* (a je třeba se zamyslet, do jaké míry opravdu živnou). Ve výkladu Podobenství o dvou rozséváčích je půdou tento svět a my jsme jen dobrou, nebo špatnou setbou, pšenicí, nebo plevem. Což je zvláštní, protože v podobenství samém se čtenáři nabízí spíše role *služebníka* – tedy jednoho z těch, kdo si kladou otázku, *proč* se setba nepovedla, a vzápětí vyjadřují horlivost jít a něco s tím udělat (vymýtít plevel). Ačkoli jsme do této role takřka nalákáni, Ježíšův výklad vlastního podobenství ji nepřipouští. Musíme ji tedy opustit a „zařadit se“ mezi obilí nebo plevel. Neexistuje (a zejména pro církev ne) nadřazená role služebníků, kteří by mohli rozhodovat, kdo je pšenice a kdo plevel. Existuje jenom alternativa být jedním, nebo druhým.

Sumou: Výsledek, k němuž jsme se v Řeči na břehu moře dobrali, má podivně blízko k Sartrovu *l'enfer; c'est les Autres*. S ďáblem (satanem, „nepřítelem“) se sice formálně počítá, ale stojí spíše opodál hlavního děje. Po pravdě ani nemusí nic jiného, protože všechno ostatní (nedostatek dobra, záměrné zlo i zlo páchané v dobrém přesvědčení) už si zvládnou lidé sami.

Jak tento výsledek koresponduje se zbytkem Matoušova evangelia? Satan/ďábel vystupuje „osobně“ jen v Pokušení na poušti,⁴⁷ tedy v legendárně zbarvené rozpravě, která je spíše předehrou k vlastnímu ději. Jeho role se omezuje toliko na „pokoušení“. Totéž ovšem později bravurně zvládne i člověk – Petr, a dokonce si vyslouží i stejnou odpověď: *odstup satane*.⁴⁸ Spíše hypoteticky se objevuje v diskusi, v níž je Ježíš obviněn, že se mu upsal.⁴⁹ V předpovědích utrpení i v pašijním příběhu jsou Ježíšovými protivníky lidé.⁵⁰ I tam, kde Matoušovo evangelium mluví o různých souženích, trápeních, útrapách nebo pronásledování,⁵¹ vystačí si s provedením lidé.

Velmi charakteristické je z tohoto pohledu Podobenství o posledním soudu:⁵² zde se výslovně a velmi nesmlouvavě mluví o ďáblu a jeho andělech, kterým je určen věčný oheň.⁵³ Ale je skutečně řečeno, že tam jsou?

47 Satan Mt 4,10; pokušitel 4,3; jinak v celé perikopě jen ďábel – 4,1.5.8.11.

48 Mt 16,23.

49 Mt 12,26.

50 Mt 26,45: εἰς χεῖρας ἀμαρτωλῶν.

51 Převážně v eschatologické řeči Mt 24 a ve druhé části Vyslání učedníků Mt 10,16nn.

52 Mt 25,31–46.

53 Mt 25,41.

To velmi nelákavé místo je *připraveno* (ἡτοιμασμένον) pro ďábla a jeho anděly – ale v podobenství samém (opět) ďáblovlo místo zaujmou lidé!

Zbývají místa – zejména v Kázání na hoře – s dvojnásobným slovem *πονηρός*. V modlitbě Páně (*zbav nás od zlého*),⁵⁴ ve výroku o neodporování zlému,⁵⁵ snad i v obratu *co je nad to, je od zlého*⁵⁶ je význam (záměrně?) nejasný. Matouš ponechává možnost dosadit si zde *toho zlého/ďábla*.⁵⁷ Ale už v témže Kázání na hoře jsou *πονηροί* hned dvakrát jednoznačně lidé.⁵⁸

Domnívám se, že lze vysledovat tuto tendenci: Matouš umenšuje roli a přímou intervenci ďábla ve světě „ve prospěch“ zla páchaného lidmi samými. Tato tendence by vynikla zejména ve srovnání s Lukášem,⁵⁹ ale i Markem.⁶⁰

doc. Jiří Mrázek, Th.D.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 9

115 55 Praha 1

mrazek@etf.cuni.cz

54 Mt 6,13.

55 Mt 5,39.

56 Mt 5,37.

57 Srv. např. Frankemölle, *Vater unser – Awinu*, Paderborn 2012, 150–155.

58 Mt 5,45; 7,11; podobně i později Mt 12,34.35.45.

59 Srv. např. Lk 10,18; 13,16; 22,3; 22,31.

60 Je charakteristické, že u Matouše – ve srovnání s Markem – můžeme sledovat i oslabení důrazu na exorcismy a preferenci ne-exorcistického líčení uzdravování, srov. např. Mk 9,17; Lk 9,39 × Mt 17,15.

„Ted' však jsem tě spatřil vlastním okem.“ Co se Jób poučil o Bohu a o jeho spravedlnosti¹

Manfred Oeming

„Jetzt aber hat mein Auge dich geschaut“. Was hat Hiob eigentlich über Gott und seine Gerechtigkeit gelernt? Das Hiobbuch wirft die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes explizit auf. Was ist aber die Antwort, die das Buch als ein Ganzes auf die Grundfrage der Theodizee vermitteln will? Will es überhaupt eine Botschaft verkünden? Der Aufsatz belegt schrittweise, dass das Hiobproblem theoretisch unlösbar ist, weil die menschliche Vernunft dafür in allzu enge Grenzen eingesperrt ist. Der Autor schlägt als die legitimste Interpretation des Buches vor, den inneren Entwicklungsweg Hiobs nachzugehen, auf dem man die zentralen Antworten der systematisch-theologischen Reflexion über das Theodizee-Problems wieder neu existenziell durchläuft.

1. Co je poselstvím knihy Jób – záhada pro bádání

Žádná jiná z biblických knih se neptá tak výslovně po Boží spravedlnosti jako kniha Jób (srov. Gn 18,24–33). Příběh o mimořádně morálním a navíc mimořádně bohatém vzorovém člověku, který se děsivě a pro sebe plně nepochopitelně „zřítí“ do chudoby a nemoci, skýtá podivuhodný prostor diskutovat otázky (a to i současné) v kontextu teodiceje. K problému Jóba² se přistupuje z rozmanitých stran a prostřednictvím rozličných literárních figur. Otázky, které zaznívají, se táží, proč a k čemu potkává Jóba tolik zlého. Zaznívají ve vyprávěních, nářcích, rozhovorech (mezi Bohem a satanem, Jóbem a jeho ženou a také v intenzivním sporu Jóba s jeho přáteli), emocionálních monologích (Jóbově, Elíhuově a Božím). Co je však

-
- 1 Z němčiny přeložil Filip Čapek. Původně vyšlo pod titulem „Jetzt aber hat mein Auge dich geschaut“ – Was hat Hiob über Gott und seine Gerechtigkeit gelernt?, in: M. Oeming – A. Grapner (eds.), *Die Welt ist in Verbrecherhand gegeben?* BTS 153, Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2015, 21–42.
 - 2 Srov. H.-P. Müller, *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament* (EdF 84), Darmstadt 1991.

odpovědí, která má zaznít z knihy jako celku k otázce teodiceje?³ Má být vlastně vůbec *nějaké* poselství sděleno?

Odpovědi na tuto ústřední otázku se po 2200 letech dějin předávání a 220 letech historicko-kritického bádání od sebe překvapivě a dalece různí. Výklad knihy je v rámci starozákonního bádání dodnes velmi diskutovaný. Jedinou konstantou tohoto bádání je rozpor v posuzování záměru, popřípadě záměrů této biblické knihy. Jednou z příčin jsou užívané metody. Pokud je kupříkladu kniha Jób vykládána z literárně-kritického hlediska, v němž se počítá s různými autory a jejich ‚dodatky‘, takže je text odpovídajícím způsobem rozebrán na dílčí celky a dále také rozčleněn na více redakčních vrstev zpracování,⁴ pak se nabízí otázka, zda kniha vůbec zamýšlí *nějakou* výpověď, nebo spíše zachycuje vícehlasou rozpravu. Někteří dokonce zastávají názor, že touha po nalezení *jednoho* jasného cíle knihy je v zásadě moderním anachronismem, protože původní antický způsob čtení byl prý spíše atomistický.

Tomu by odpovídala typická kultura sporu vedená v judaismu, jako například v Talmudu, jejímž cílem není dospět k jednomu jednoznačnému řešení. Před čtenářem se odehrává sice dramatická diskuze, ale záměrem není dostat se po všech dlouhých řečích dál nebo dospět k jednomu ‚výtěžku‘. Spíše zůstává nakonec každý z diskutujících u svého postoje a čtenář si musí svůj pohled utvořit sám.⁵ Současná situace v oblasti úvodů,

3 K témuž srov. K. Günther, „Hiob – Gestalt und Buch in der jüdischen Schriftauslegung“, in: Oeming – Grapner (eds.), *Die Welt ist in Verbrecherhand gegeben?*, 75–110. Tento badatel mnoha způsoby dokládá, že výklad je již od začátku knihy kontroverzní. Již podoba překladů do řečtiny, aramejštiny nebo syrštiny je svědectvím o rozmanitých a někdy naprosto se rozcházejících interpretacích. Nejinak je tomu až dodnes v křesťanské recepci, stejně jako ve filozofii, poezii, hudbě a výtvarném umění. Srov. dále St. J. Vicchio, *The Image of the Biblical Job: A History*, ve třech svazcích: sv. 1: Job in the Ancient World; sv. 2: Job in the Medieval World; sv. 3: Job in the Modern World, Eugene, Oregon 2006; Ch. L. Seow, *Job: 1–21. Interpretation and Commentary (Illuminations)*, Grand Rapids, Michigan 2013, 110–248.

4 Srov. R. M. Wanke, „Die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches als Spiegel des Ringens um eine theologische Lösung des Theodizeeproblems“, in: Oeming – Grapner (eds.), *Die Welt ist in Verbrecherhand gegeben?*, 43–74.

5 Představu ‚synoptického‘ pojetí pohledů na výklad knihy a odmítnutí syntézy zastává výrazně např. Seow, *Job: 1–21*, 2013. Důraz na polyvalentní čtení se s oblibou odvolává na M. Bakhtina a jeho teorii pravdy. K tomu srov. C. Newsom, „Re-considering Job“, in: *Currents in Biblical Research* 5 (2007), 155–182; W. L. Reed, „Dimensions of Dialog in the Book of Job, a Topology according to Bakhtin“, in: *Texas Studies in Literature and*

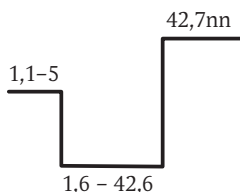
metodologie i hermeneutiky by se dala, aniž budu rozvádět jednotlivosti, shrnout do následujících čtyř bodů:

- a) Celá kniha má prokazatelně ucelenou strukturu, i když je složena z jednotlivých prvků. Kompozice knihy je velmi vyvážená, vystavěná téměř geometricky, čímž se ukazuje, že jde o důkladně propracované dílo.⁶
- b) Všechny jednotlivosti této kompozice dávají (pro mě) smysl. I když není snadné jejich záměr určit s jistotou, neboť metatexty se vyskytují jen ojediněle, kniha jako celek nepředstavuje v žádném případě ‚hromadu trosek‘ ze zlomků původně samostatných vyznání. Naopak, nabízí se celá řada možností, jak nápadné a překvapivé jevy vyložit jako co do významu nosná poetická vyjádření.⁷ Tato skutečnost hovoří ve prospěch představy konkrétního výpovědního záměru.⁸
- c) Kniha zachycuje průběh dramatické řeči. Není pravda, že zúčastnění promlouvají vůči sobě navzájem zcela mimoběžně. Jób může svým přátelům argumentovat zcela přímo a stejně tak oni naopak zcela plně rozumí, proti čemu se Jób bouří. To, že probíhající promluvy jsou ve srovnání další, v žádném případě nedokládá, že by se k sobě navzájem nevztahovaly. Skutečnost, že diskuze končí svým způsobem matoucím mlčením a kritikou lidského rozumu, může být záměrné.
- d) Kniha pojednává průběh dramatického dění. Děj, kterým jsou otevřeny 1. a 2. kapitola, je ukončen v 42. kapitole. Jób začíná jako

Language 34 (1992), 177–196.

- 6 Toto do krajnosti dovádí J. Fokklemann v *The Book of Job in Form: A Literary Translation with Commentary*, Leiden 2012 a A. Margianto, *Antike Seelsorge heute? Studien zum Umgang mit Verlust, Krankheit und Tod im Buch Hiob, in der modernen Seelsorge und bei HI-Patienten in Indonesien* (ATM 28), Münster 2015, jenž považuje každý verš za původní. Podobně G. Kaiser – H.-P. Mathys, *Das Buch Hiob* (BThSt), 2006, kteří vycházejí z toho, že se kniha nejen stala jednotnou, ale že byla jako jednotná již od počátku zamýšlena. Seow, *Job: 1–21*, 2013 počítá s *jedním* autorem celé knihy.
- 7 Na jednotlivé aspekty této celkové souvislosti jsem poukázal v řadě dílčích studií. Týkají se Jóbovy oběti na začátku knihy a jeho modlitby na konci, funkce hrdinovy ženy, jeho obžaloby, písně moudrosti v Jb 28, Elíhúových promluv, Boží odpovědi a Jóbovy rehabilitace. Tyto studie vyjdou jako sborník.
- 8 Srov. také rabínskou kulturu vzdělávání s typickou terminologií pro užívání argumentů a odvozování (hebr. םטע ןקל).

člověk s mimořádným požehnáním, je společensky i co do zdraví na výši, pak ale upadne do velkého neštěstí a do těžké nemoci. To jej uvádí do hluboké deprese, ba až do znechucení z vlastního bytí. Jób stupňuje své hořké obžaloby Boha, takže se se svým cynismem pohybují na samé hraně rouhání, nebo tuto hranici dokonce překračují. Přes všechn smutek i zlobu se Jób Boha drží. Hospodin se nakonec zjevuje v bouři a uděluje Jóbovi obsáhlé poučení. Toto poučení, přestože si uchovává něco ze své tajemnosti, vede k tomu, že se Jób s Bohem usmíruje. Sám je pak po přímlově za své přátele vyzdvižen ještě více, než tomu bylo na počátku. Graficky lze tento posun znázornit pomocí řeckého malého písmene théta:



Celkově považuji za možné chápat funkci každého z jednotlivých stavebních kamenů knihy včetně opakování, protichůdných názorů a odchylek v myšlení jednotlivých osob jako smysluplně se vyvíjející *proces vývoje*. Funkce každé jednotlivé části je srozumitelná vzhledem k celku. To, že otázka po celkovém smyslu není anachronistickou ‚pastí porozumění moderny‘, lze podle mě doložit řadou vnitrobiblických odkazů. Tak je například vykládána Josefovská novela (Gn 37–50) v Gn 50,24. Podobně jsou obsáhle reflektovány zánik Izraele (2Kr 17,7–21) a Judska (2 Kr 24,1–4) v mnoha dalších textech, čímž se nabízí i potřebný hermeneutický klíč. Uchopení smyslu prostřednictvím velkých kompozic je součástí Bible a jako takové patří již k vnitrobiblickému výkladu Písma. Celkové výklady lze nalézt také v antické židovské a křesťanské recepci, mimo jiné také v úvodu zmíněné rabínsko-židovské učenosti.⁹ Matoucí, ba téměř až zatemňující je přitom množství celkových výkladů, jež pojmají Jóba nejen jako příkladného a trpělivého člověka, který se bojí Boha, ale také jako zatvrzelého ‚kacíře‘. Z mé analýzy textu vyplývá, že cílem redaktorů, popřípadě editorů konečného textu, je doložit přesně toto, totiž, že *tento vý-*

⁹ Srov. p. č. 3.

voje se odehrával v *Jóbovi samotném*. Jób na konci není již tím stejným Jóbem z počátku knihy. Toto dokládají jeho poslední slova (42,5n), jež minulé hodnotí, a tím mu přisuzují rozhodující význam:

Jen z doslechu o tobě jsem slychal, teď jsem tě spatřil vlastním okem. Proto odvolávám a lituji všeho v prachu a popelu.

Obrat ‚teď však‘ (hebr. הַעַתָּה) se vyskytuje ve Starém zákoně celkem 267krát. Waw je často v *adversativní* funkci a popisuje radikální obrat (srov. Gn 3,22; 4,11ad). Tímto ‚však‘ u Jóba dochází k přeznačení jeho dosavadního vnímání Boha.

2. Co se však Jób poučil o Bohu a o jeho spravedlnosti?

Nyní (viz obrat ‚teď však‘), po dlouhém vyjednávání, diskutování, tváří v tvář mnoha myšlenkám, argumentům a prožitým pocitům, Jób uvažuje o Bohu nově a jinak.¹⁰ Každý čtenář si musí nalézt vlastní teorii, jak porozumět Jóbově proměně, protože explicitní vysvětlení chybí. Při utváření teorie by mělo být vzato v potaz co nejvíce fenoménů z textů a ty by měly být vysvětleny s co nejmenším množstvím vlastních předběžných úsudků. V následující části bude představeno devět pohledů. V zájmu přehlednosti budou jejich stoupenci zmíněni jen v omezeném počtu.

2.1 Jób se učí, jak se rozloučit s tradičními předpoklady: Souvislost mezi jednáním a jeho následky vůbec neobstojí!

V náboženské tradici, v níž Jób vyrůstal a ve které celý život ‚fungoval‘, platilo základní ‚klasické učení‘. Podle tohoto učení existuje spravedlivé uspořádání světa odpovídající přírodním zákonům nazývané souvislostí jednání a jeho následků (něm. *Tun und Ergehen Zusammenhang*). Toto učení vychází z představy, že Bůh dobré jednání člověka dobře odmění a špatné naopak potrestá. Člověk může proces odpuštění ovlivnit ve svůj prospěch eticky vhodným počínáním, soustavným pokáním a rituální obětí. Tato naděje, že Bůh se prokazuje jako spravedlivý soudce, který každému odplatí podle konkrétního jednání, byla vštěpována především při

¹⁰ Toto biblické vyjádření ‚změny času‘ je časté. Nejznámější je Ř 3,21: „Nyní však je zjevena Boží spravedlnost bez zákona, dosvědčovaná zákonem i proroky“ – Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν.

vzdělávání mladých izraelských mužů, aby podle něho usměřňovali své vlastní životní jednání. Na obrácení a nápravu (s odpovídající odplatou) není nikdy pozdě.

Životní praxe Jóba ukazuje, že tato teorie není přiměřená, nýbrž že jde o zbožné přání. Fox k tomuto poznamenává: „Je nyní téměř konsenzem, že kniha Jób učí, že svět postrádá morální ekonomii, v níž by se skutky setkávaly se zadostiučiněním stejně jako s odpovídajícím trestem.“¹¹ Bůh jedná se svrchovanou ‚svévolí‘. Když chce, svrhává mocného z trůnu, zahrnuje elity opovržením, padouch může být úspěšný, moudří se stávají blázny a naopak:

[On] pronárodům dává vzrůst i zánik, rozprostírá pronárody a odvádí je. (12,23)

Toto lze pozitivně hodnotit jako důkaz Boží svobody, ale také negativně označit jako pouhou svévoli.¹²

2.2 Kniha Jób učí, že souvislost mezi jednáním a následky zcela dobře ob stojí, ale pro člověka není rozpoznatelná, takže mu zbývá pouze pokora

Souvislost jednání a následků je podstatou základního řádu světa, který ale není pro člověka rozpoznatelný (Jb 28). Pátrat po Boží vůli není ani perspektivní, ani smysluplné. Ani když se Bůh sám zjevuje v bouři, logiku dění to neodkrývá (Jb 38–41). Jób se například nikdy nedozvídá, že mezi Bohem a satanem byla uzavřena sázka s cílem prověřit jeho víru. Jediné, co člověku zbývá, je pokorné vydání se Božímu panování. Jób se musí stejně jako modlitebník v klínopisném mudroslovném spisu *Ludlul bēl nēmeqi*¹³ poučit, že Boží jednání prostě není poznatelné. Život běží tak,

11 M. V. Fox, *God's Answer and Job's Response*, 94 (2013), 1–23, 1.

12 K tomu viz M. Tsevat, *The Meaning of the Book of Job*, HUCA 37 (1966), 73–106.; B. L. Newell, *Job: Repentant or Rebellious?*, WTJ 46 (1984), 298–316; S. A. Geller, *Nature's Answer: The Meaning of the Book of Job in Its Intellectual Context*, *Judaism and Ecology. Created World and Revealed Word* (ed. H. Tirosh-Samuelson), Cambridge 2002, 109–132; J. Lévêque, *Job ou le drame de la foi* (eds. M. Gilbert, F. Mies), Paris 2007; D. C. Timmer, *God's Speeches, Job's Responses, and the Problem of Coherence in the Book of Job: Sapiential Pedagogy Revisited*, CBQ 71 (2009), 286–305.

13 K překladům tohoto spisu viz W. von Soden, *Der leidende Gerechte. Ludlul bēl nēmeqi – „Ich will preisen den Herrn der Weisheit“*, in: TUAT 3/1, 110–135; srov. H. Spieckermann, „Ludlul bel nemeqi und die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes“, in: *tentyž, Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33)*, Tübingen 2001, 103–118; R. Albertz, „Ludlulbelnemeqi – eine Lehrdichtung zur Ausbreitung und

jak Hospodin chce. Boží božskost spočívá v jeho svobodě. Jób zakouší skutečně temný a podle jeho vlastního pohledu zcela nespravedlivý osud. Tentýž Jób se má ale exemplárním způsobem *učit důvěře*, že Bůh již ví, k čemu to všechno slouží. Bůh má v každém případě právo činit, co chce. Jób se musí (jako Ježíš v Getsemane) poučit, že se nebude dít jeho vůle, nýbrž vůle Boží (Mt 26,39). Takto je vnímán Jób v Novém zákoně:

Hle, blahoslavíme ty, kteří vytrvali. Slyšeli jsme o vytrvalosti (ὀπομονήν) Jóbově a víme, k čemu ho Pán nakonec (τέλος) přivedl. Vždyť Pán je plný soucitu a slitování. (Jk 5,11)

Podobně je interpretován Jób v Koránu:

Shledali jsme jej (tj. Jóba) trpělivým; služebníkem byl on výtečným, stále kajícím. (Súra 38,44)

Také moderní filozofické interpretace míří tímto směrem, když například Paul Ricoeur zdůrazňuje, že se Jób musí učit věřit ‚bezvýhradně‘, tedy tak, že snáší tvrdost života statečně, aniž by pošilhával po odškodnění, nebo dokonce po odměně.¹⁴

2.3 Souvislost mezi jednáním a následky ob stojí, domněle zlé má ve své podstatě zčásti také pozitivní záměry a účinky. Těmi jsou vzdělávání a osvědčení při osočení a těžké zkoušce

2.3.1 I když život zahrnuje těžkosti a krutosti, viděno v celku, je to přesto v pořádku. „Bůh při svém zjevení promlouvá na způsob moudrého učitele, který napomíná žáka za jeho neznalost, ale nezuří, nekřičí ani nehrozí... Bůh tvoří uspořádaný a elegantní svět, na který je hrdý a stará se o něj, a to bez užití většího násilí. Pokud je namítáno, že tento obraz je vůči člověku irelevantní, protože lidstvo není ani zmíněno, považ, co by mu dokázalo způsobit nekontrolovatelné moře.“¹⁵ Člověk se smí v rámci stvo-

Vertiefung der persönlichen Mardukfrömmigkeit“, in: tentýž, *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels* (BZAW 326), Berlin / a jinde 2003, 85–105; M. Gerhards, „Lob des unverständlichen Gottes. Annäherung an die babylonische Dichtung Ludlulbēlnēmeqi“, in: tentýž, *Der undefinierbare Gott* (Rostocker Theologische Studien 24), Berlin / a jinde 2011, 93–152.

¹⁴ M. Oeming, *Paul Ricoeur als Ausleger des Alten Testaments – unter besonderer Berücksichtigung seiner Interpretation des Buches Hiob*, EvTh 68 (2013), 245–258.

¹⁵ Fox, *God's Answer and Job's Response*, 3n.

ření cítit chráněný. Vyjádřeno modernějším výrazivem Leibnitze, je to tak, že po započtení všech aspektů tohoto světa se ukazuje, že je to „nejlepší z možných světů“.

2.3.2 Bůh chce vzdělávat člověka skrze utrpení,¹⁶ ať již je cílem uznání rozdílu mezi Stvořitelem a stvořeným, nebo utvrzení solidarity mezi všemi lidmi a zvířaty. Hrdinův osud se mění, když se modlí za své přátele (Jb 42,8n). Neštěstí vede Jóba k pokoře a zodpovědnosti za druhé.

2.4 Člověk je v zásadě špatný. Každá pohroma, která jej potká, je proto „zasloužena“

Souvislost mezi jednáním a následky ob stojí, protože však jsou lidé ve své podstatě špatní, obrací se tato souvislost opakovaně proti nim. Přísně vzato je to tak, že tvrzení *všichni jsou hříšníci*, platí pro všechny, takže tento soud není nezasloužený! Uvedený argument, který vychází z velmi pesimistické antropologie (srov. Gen 6,5; 8,21), získává na váze, když si člověk připustí a přijme (což samo o sobě není jisté), že kniha Jób pracuje s myšlenkou *strukturálního hříchu*. Jednotlivý člověk se nestává vinným na základě aktuálního aktu provinění, tak jak se domníval Jób, nýbrž již skrze to, že je součástí nespravedlivých a vykořisťovatelských struktur, jimiž vhná svého bližního do bídy a nouze (srov. Jb 22,5–11). Vzhledem k tomu, že každý člověk esenciálně propadá vině, nezní rozhodující otázka ‚Proč já musím trpět?‘ Tato otázka zní: ‚Proč nemusím zrovna já trpět?‘ Každý člověk si zasluhuje utrpení a smrt. Záhadou není, že já musím trpět a umřít, nýbrž zcela naopak. Záhadnou je okolnost, kdy se ukazuje, že já smím žít z milosti. Z toho vyplývá, že Jób má být odveden od otázky theodiceje a uschnout položit si otázku antropodiceje.

Člověk by měl pochopit, že provinění nelze přesouvat na Boha. Ve století „jako je to naše, v němž byla do dějin utrpení přidána místa hrůzy jako Verdun, Stalingrad, Hirošima, Osvětim a ‚souostroví Gulag‘ (Solženičyn)“,¹⁷ by neměl člověk obviňovat Boha kvůli nespravedlnosti, nýbrž by měl kvůli lidem volat k Bohu. Jób je literární postava, která propůjčuje

16 Srov. E. J. Korneck, „Wer ist ein Lehrer wie du?“. Das Hiobproblem im Religionsunterricht“, in: Oeming – Grapner (eds.), *Die Welt ist in Verbrecherhand gegeben?*, 171–204.

17 G. Langenhorst, *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*, Mainz 1995, 16.

„křiku po Bohu výraz křiku, jenž tváří v tvář utrpení některých upadá do mlčení Jóbových slov v podání Nelly Sachsové: Tvůj hlas oněměl, protože jsi se příliš ptal *proč*.“¹⁸

Pokud by neměla být kniha Jób chápána takto fundamentálně antropologicky, pak je třeba vnímat Jóba přinejmenším jako maskovaného rouhače, jehož dostihují jeho doposud skrytá provinění. Hospodino-dicea (něm. *JHWH-Dizee*) se mění v Jóbo-diceu (něm. *Hiob-Dizee*). Jak si po právu všiml Georg Fohrer, Jóbovo neochvějně trvání na tom, že je domněle bez viny, je nejvyšší formou hříchu.¹⁹ Elíhú shrnuje Jóbovy řeči v sumarizujícím ‚citátu‘, který přivádí Jóbovo sebeujišťování o vlastní nevině (9,21; 10,7; 16,17; 23,10–12; 27,5n.; celá 31. kapitola), přesně, když uvádí jeho vlastní slova:

Ryzí jsem, prost přestoupení, jsem bez úhony, bez nepravosti. (Jb 33,9)

Tak takto vypadá hřích! Zde musí Jób přiznat, že je se svojí argumentací v úzkých.

2.5 Jób se musí poučit, že Bůh není všemohoucí. Kromě něho existují satanské síly i moc chaosu

Studium starozákonních obrazů světa dokládá, a to zvláště po vlivném díle O. Keela,²⁰ že motiv ‚Pána tvorstva‘ je v Božích promluvách rozhodující. Bůh se snaží spoutat chaotické a životu nepřátelské síly, ale nedaří se mu to zcela. V tomto světě jsou prostě ještě další mocnosti, jež mají určitou samostatnost a disponují mocí. Boží promluvy odpovídají na Jóbův nářek protoapokalyptickou dualistickou kosmologií.²¹ Z toho vyplývá, že Bůh

18 Tamtéž.

19 G. Fohrer, *The Righteous Man in Job 31*, in: tentýž, *Studien zum Buche Hiob*, BZAW 159 (19832), 78–93, zastává názor, že Jóba dobré konání svedlo k iluzi bezhříšnosti, takže jej „dokonale etické chování dovedlo k nejhorší podobě hříchu“ (93).

20 O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst* (FRLANT 121), Göttingen 1978.

21 Ke kritice viz M. Oeming, „Kannst du der Löwin ihren Raub zu fressen geben?“ (Hi 38,39). Das Motiv des „Herrn der Tiere“ und seine Bedeutung für die Theologie der Gottesreden Hi 38–42, in: M. Augustin – K. D. Schunck (eds.), *„Dort ziehen Schiffe dahin...“*. Collected Communications to the XIV Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Paris 1992 (BEATAJ 28), Frankfurt u.a., 1996, 147–163. Podle U. Neumann-Gorsorke, *Wer ist der Herr der Tiere? Eine hermeneutische Problemanzeige*, BThSt 85, Neukirchen-Vluyn 2012 spočívá proprium

je kvůli člověku sice ve stálém zápasu s mocnostmi chaosu, ale že i přes veškeré úsilí zakouší nezdár a že zůstává odkázán také na pomoc člověka.

2.6 Bůh není dobrý, nýbrž je sám hříšníkem

Problém toho, co je satanské, je ještě ostřeji profilován, když se nepřistoupí na Keelovo tvrzení o skutečnosti jako zápase dvou prapřincipů, tj. Chaosu a Kosmu, nýbrž se vezme v potaz to, že v rámci monoteismu je to Hospodin sám, kdo spravuje oba ‚regimenty‘. Nestává se sám Bůh satanem? V tom, co se samo ze sebe vydává za Boží působení, se skrývá dobře maskovaný satan, což je třeba kriticky odhalit.²² Stejně jako Jób ztělesňuje jeden teologický problém, jsou i Bůh jako zkoušející pokušitel a satan jako jeho nástroj výsledkem teoretického metafyzického výkladu utrpení. V prvních dvou kapitolách se sice odvozuje zlé od satana (Jb 1,12nn.; 2,7), ale Bůh běduje, že se nechal svést k „bezodůvodnému moření“ (Jb 2,3) svého služebníka. Jób však stejně jako jeho sousedé a příbuzní nedokáží ve svém ‚monoteistickém‘ vykladačském rámci rozlišovat mezi Bohem a satanem. Při setkání s Jóbem proto hovoří o „zlu, jež na něj Hospodin uvedl“ (Jb 42,11). Podobně je na tom hlavní hrdina, když tvrdí:

Je to jedno, proto říkám: On skoncuje s bezúhonným jako se svévolníkem. A když bičem náhle usmrcuje, ze zoufalství nevinných si činí posměch. Země byla vydána v moc svévolníka a on přikrývá tvář jejich soudců; když ne on, kdo tedy? (Jb 9,22–24)

Tyto verše jsou mimořádně intenzivní a jsou snad nejostřejší výpovědí o Bohu, jakou Bible obsahuje. V příkrém protikladu k Bildadově klasické tezi, že Bůh není nápomocný bezbožnému (8,20–22), zde v. 22 popírá, že by Bůh vůbec rozlišoval a že by osud morálně naprosto jinakého člověka také naprosto jinak zhodnocoval. Nakonec je zcela jedno, zda je dobrý, nebo zlý. Bůh nerozlišuje, všechny považuje za stejné, a to za stejně nespravedlivé a špatné. On „skoncuje“ (hebr. כָּלָה) se všemi. Bůh má stejně jako ti nejhorší diktátoři doslova sadistické potěšení v ničení života. On se satansky směje nářku a sténání nespravedlivě trpících.

Božích promluv v tom, že vyjevuje důležitost fenoménů nezávislých na člověku, že zdůrazňuje jejich právo a nárok na podporu a že právě s nimi bojuje.

22 H. Spieckermann, *Die Satanisierung Gottes. Das Buch Hiob*, in: tentýž, *Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie* (FAT 91), Tübingen 2014, 80–92.

Pro porozumění v. 22 se nabízí srovnání se Shakespearovým Králem Learem, kde se říká: „Pro bohy jsme jak mouchy. Zabíjejí nás jen tak z dlouhé chvíle.“²³ Jób se zdá být poučen, že Bůh je v etickém ohledu přinejmenším lhostejný. Když se dějí velké katastrofy, například záplavy nebo zemětřesení, pak hynou bez rozdílu dobří stejně jako ničemníci. Bůh se dokonce vysmívá úzkosti a nouzi víry zoufalých zbožných lidí. Jób zcela v protikladu k tvrzením Bildada a Elíhúa, že Bůh *nikdy* nepokřivuje právo (8,3; 37,23), uvádí vlastní děsivé a zničující zkušenosti stejně jako četné další příklady z dějin: Bůh vydal svůj svět do rukou svévolníka. Anebo ještě jinak, nabízí se i doslovné znění ve smyslu sdělení, že *Bůh sám je ‚svévolník‘*. On má sice celou zemi ve své ruce, ale právě tím je dán i její děsivý úděl. Tato hořká pravda je „posledním, vyhoceným shrnutím“²⁴ Jóbových obžalob.²⁵ Kdo je stížen utrpením, tomu musí připadat – i přes vlastní zbožnost a víru v moc Božího působení – že se satan stává součástí Boha anebo že se jako Bůh maskuje. Jób se musí učit, jak těmto myšlenkám vzdorovat.²⁶

2.7 Souvislost mezi jednáním a následky se neuskutečňuje v tomto životě, nýbrž je teprve záležitostí eschatonu

Já vím, že můj Vykupitel je živ,
a jako poslední se postaví nad prachem.
A kdyby mi i kůži sedřeli,
až zbaven masa (těla), uzřím Boha (Jb 19,25n).

I když jsou uvedené věty filologicky nesnadné (podle mě vypovídají o Jóbově naději, že bude ospravedlněn ještě za svého života), jsou tradičně vykládány stále znovu jako výpověď o naději ve smrti. Kniha vykazuje rozpoznatelné egyptské vlivy, takže lze považovat naději na věčnost za myslí-

²³ Podle překladu M. Hilského.

²⁴ G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (KAT 16), Gütersloh 21988, 210.

²⁵ Např. R. Polzin, *Biblical Structuralism: Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts*, Philadelphia, PA 1977, 106.

²⁶ K tomu srov. Ph. Stöllger, *Anfechtung Gottes* (v tisku), který „satanizaci“ Boha kritizuje jako nepřiměřenou myšlenkovou figuru a místo ní upřednostňuje kategorii Božího pokoušení.

telnou.²⁷ Někteří badatelé považují tento text, přinejmenším ve znění Septuaginty, přímo za hermeneutický klíč ke knize jako celku.²⁸

2.8 Souvislost mezi jednáním a následky musí být promyšlena zřetelněji a komplexněji

Učebnicové schéma mudroslovného myšlení ve Starém zákoně vychází z představy tří fází. První je *rozkvět* (kniha Přísloví), druhou *krize* (Jób, Kazatel, Ž 37; 49 a 73) a třetí *obnova* (Sírachovec, Ž 1 a 119), již se dostává nové a zároveň i konečné podoby v Novém zákoně. Starší oddíly Přísloví (10–31) představují v tomto schématu ‚naivní‘ optimistické mudrosloví, protože vycházejí důvěřivě z přímé souvislosti mezi jednáním a následky. Podobné ‚nerealistické‘ rysy vykazují ve shodě s řadou dalších moudrých Starého zákona i starého Orientu také Jóbovi přátelé. I Jób sám se při obžalobě Boha ve svém smutku dostává do této polohy. Ve svém dosavadním životě se přece projevoval jako zbožný svědek této souvislosti, zakoušel ji a vycházel z ní. Proto sám uvažuje i argumentuje srovnatelně jednoduše:

moje jednání → moje následky.

Skutečnost je však o poznání složitější. Kniha Jób má za cíl doložit, že kromě jednání jednotlivce jsou ve hře četné další proměnné, takže nalezení logické vazby mezi jednáním a následky není možné. Proto kniha uvádí například vlivy nebeských mocností, satana, ale také andělů (i andělů přimluců, srov. Jb 33,23) nebo vlivy dalších lidí (např. útočící nepřátelé) a důležitost jiných tvorů, o něž se Bůh také stará. Jób vše vztáhl pouze na sebe, ale Boží odpověď mu otevírá nový smysl, který spoluutvářejí také další faktory. Tím je osvobozen ze svého egocentrismu a získává sílu k nové odvaze. Jádrem knihy je tedy modifikace myšlenky souvislosti jednání a následků (JN) směrem ke komplexní souvislosti jednání a následků (KJN).²⁹ Tento nový vhled osvobozuje jak od kalkulace logiky lidské-

27 Ch. Hays, „*There Is Hope for a Tree*“: *Job's Hope for the Afterlife in the Light of Egyptian Tree Imagery*, CBQ 77 (2015), 42–68.

28 J. Schnocks, „*The Hope for Resurrection in the Book of Job*“ in *The Septuagint and Mesianism* (ed. Michael A. Knibb; BETL 195; Leuven: Leuven University Press, 2006), 291–99.

ho myšlení, tak od fixace jen a jen na své konání.³⁰ ‚Moje‘ následky jsou včleněny do multifunkčních sociálních vazeb.

2.9 Jób musí svůj problém prožít a promyslet v dlouhém procesu, aby se vnitřně proměnil

Pointa knihy Jób spočívá v proměně hlavního hrdiny. Četné zvraty přidávají jeho postavě na komplexnosti a hloubce. Tak jako se z trpělivého a mlčícího trpitele stává netrpělivý a křičící rebel, tak se na konci proměňuje i Jóbův pohled na svět. Problém Jób se neodehrává na úrovni teoretického řešení, nýbrž na úrovni existenciálního, mnohotvarého protrpení. Jóbova cesta je nezbytným delší dobu trvajícím procesem, v rámci něhož je popisováno zvládání problému.³¹ Tento proces má překvapivě blízko k poznatkům moderního bádání o smrti, které rozlišuje pět fází: potlačení a nepřipuštění; hněv („Proč právě já“); smlouvání s Bohem (nářek); deprese a přijetí.³² Jób se nepřemísťuje z neznalosti do vědění skokem. Jeho cesta má charakter terapie. Prostřednictvím mnoha rozhovorů se pozvolna dostává do stavu, v němž trauma zvládá. Další rozhovory s přáteli a sousedy jsou nezbytné i po znovunabytí dříve ztraceného zisku a požehnání od Hospodina (Jb 42,11).

3. Systematizující pohled zpět – logika exegetického disentu

„Problém Jób“, tedy otázka, jak vůbec přiměřeně mluvit o všemohoucím a milujícím Bohu vzhledem k utrpení světa, vede hlavního hrdinu knihy – stejně jako její čtenáře – až na samý kraj propadnutí zoufalství. V zásadě je jen několik málo bodů, které se dají teologicky i myšlenkově korigovat a vzájemně upravovat:

-
- 29 K dějinám souvislosti jednání a následků a ke komplexní souvislosti jednání a následků viz M. Oeming, „Salomo and Newton“, in: M. Welker (ed.), *Theology and Sciences* (v tisku).
- 30 Srov. A. Graupner, „Die Welt ist in Verbrecherhand gegeben“, Hiobs Anklage und Gottes Antwort“, in: Oeming – Graupner (eds.), *Die Welt ist in Verbrecherhand gegeben?*, 1–20.
- 31 K tomu viz M. Oeming – K. Schmid, (BThSt 49), Neukirchen-Vluyn 2001 (aktualizované vydání viz ang. *Job's Journey*, Winona Lake 2016).
- 32 Srov. popis cesty umírajícího nemocného u E. Kübler-Rossově, *Interviews mit Sterbenden* (nyní v Knaur-TB [MensSana], 2001), jež přesvědčivě upozorňuje, jak intenzivní je kolísání člověka mezi popíráním a důvěrou, obviňujícím odporem a smířlivým přijetím.

1. Bůh není všemocný.
2. Bůh není spravedlivý a láskyplně dobrotivý.
3. Utrpení není jen zlo, má i další doplňující funkce, jež nejsou slučitelné s Boží dobrotou. Jsou jimi například vzdělávání a zkoušení.
4. Člověk není spravedlivý, nýbrž je nanejvýš hříšný a trest i utrpení si ‚zasluhuje‘.

Jóbovský problém nelze teoreticky vyřešit, protože lidský rozum je uvězněn mezi příliš úzkými hranicemi. Z toho důvodu se utrpení zdá bez (teologického) smyslu. Při pohledu na moderní bádání k Jóbovi se ukazuje, že se střet mezi jednotlivými interpretacemi jakoby vyčerpává v tom, že exegeté ‚utahují‘ jeden z interpretačních šroubů, od čehož se odvíjí i výklad. Zde se zřetelně ukazuje, jak jsou exegeze a systematicko-teologická reflexe navzájem hluboce propojeny.

Na základě svého čtení docházím k tomu, že kniha Jób nedokumentuje jedno jediné správné řešení, ale že jde o vnitřní cestu vývoje hlavní postavy. Na této cestě dochází při každém jednotlivém zastavení k novému existenciálnímu přešetření odpovědí na systematicko-teologickou reflexi problému teodiceje. Všechny jednotlivé odpovědi jsou součástí procesu péče o duši. Každé ze zastavení má svoji vlastní pravdu i své vlastní oprávnění. Zvěst vyvstává zvláště ze závěru knihy, který je zpravidla nedoceňován. Na konci Božích a Jóbových cest i scestí stojí dlouhý a naplněný život Jóba. Septuaginta k tomu oproti hebrejskému textu v 42,17 přidává:

A je napsáno, že on znovu povstane s těmi, kterým dá Pán povstat.

Toto je daleko více než nějaká laciná útěcha. Kniha je ve své konečné podobě vyjádřením jistoty, že na konci bude dobře. A pokud není ještě dobře, znamená to, že to není ještě konec. Pokud není spravedlivý v tomto životě odměněn, bude odměněn v onom životě. Tato jistota dodává péči o duši sílu.

	základní teze	ústřední text	zastánci	lidské reakce
1	Mezi jednáním a následky není souvislost. Bůh jedná ze své suverénní svévole.	Jb 12,13–25	většina vykladačů, Margianto	zoufalství, cynismus, humor; vzpoura
2	Souvislost jednání a následků je platná, ale pro člověka není rozpoznatelná. Bůh má právo činit, co chce.	Jb 1,21; 2,10	List Jakubův, Korán, lidová zbožnost	pokora, vydání se, důvěra Bohu
3	Souvislost jednání a následků platí, viditelně jen špatné má své skryté pozitivní záměry: vzdělání, ale také osvědčení při pokoušení a těžkých zkouškách.	Jb 1,9–11	Wahl, Th. Mende, Ricoeur	„bezduvodná“ (Jb 1,9) víra, čekání, až Bůh tíživě ukončí
4	Člověk je v zásadě špatný. Každé neštěstí, co jej potká, je ‚zasloužené‘ (antropodicea).	Jb 4,17–21	protestantská exegeze	vděčný údiv, když se neštěstí díky milosti nestane; trvalé pokání
5	Bůh není všemocný, kromě Boha existují také satanské síly a síly chaosu.	Jb 38–41	Keel (Sölle)	společný boj s Bohem proti zlému
6	Bůh není dobrý, nýbrž je sám hříšníkem.	Jb 9,21–24	C. G. Jung, E. Bloch	ostrá kritika: Bůh se musí změnit, jinak bude opuštěn.
7	Souvislost jednání a následku se neprojeví v tomto životě, nýbrž teprve v eschatonu.	Jb 19,25–27	stará církev, Kant	spoléhání na posmrtné bytí
8	Souvislost jednání a následků je třeba upravit na komplexní souvislost jednání a následků, antropocentrismus se ukazuje jako zavádějící.		Oeming	střízlivá zdrženlivost jak při obviňování Boha, tak i sebe samotného
9	Knihy učí připravenosti na cestu, na které se přes všechna protivenství důvěruje Bohu.	Jb 42,8nn	Oeming a Schmid	statečnost v utrpení

Různé interpretace Jóbova pojetí spravedlnosti

prof. Dr. Manfred Oeming

Ruprecht Karls Universität

Theologische Fakultät

Kisselgasse 1,

69117 Heidelberg, SRN

manfred.oeming@wts.uni-heidelberg.de

Diskuze o transcenci v teologii sportu

Vojtěch Svoboda

Discussion on Transcendence in the Theology of Sport The study presents the theories of two contemporary theologians, Rev Dr Lincoln Harvey and Rev Dr Robert Ellis, who are trying to construct a theological explanation of sport. Harvey's theory is based on a systematic interpretation of the doctrine of creation and its similarities to play as the originators of sport. The common features of these two units are freedom within their borders, and non-necessity, but also radical meaningfulness. The divine act of creation was free and full of love. The aim of human existence lies precisely in its freedom and love. Play is an activity that allows a person to express a strong identity based on the act of its creation. Ellis proceeds through the progressive evidence of similarity between play and religion to the concept of sport as a self-transcendent act of man, created according to God's image. Sport is necessarily competitive, as overcoming difficulties in various forms is an expression of the most profound essence of human nature. Ellis explains this element by taking the example of Irenaeus's interpretation of the Creation as a profound need for humans to go beyond themselves in relation to their Creator. This need is based on the nature of the creative act, the basis of which is the self-transcendence of God. In conclusion, the author tries to identify the theological background of the two authors and enter into dialogue with them.

Úvod

Cílem článku je přiblížit dvě současné koncepce v rámci teologie sportu. Jejich autoři, Lincoln Harvey a Robert Ellis, vnímají sport jako hlubší vyjádření lidské přirozenosti založené při stvořitelském aktu Boha. Ačkoliv je Stvoření výchozím bodem obou konceptů, každý z nich představuje sport odlišným způsobem. Klíčovým tématem je pojem Boží vzdálenosti a naopak přítomnosti ve sportovních aktivitách. V závěru se autor pokouší popsat teologická východiska obou teorií a vznést k nim několik argumentů.

Autotelický sport

Rev. Dr. Lincoln Harvey je proděkanem St Mellitus College, kde přednáší systematickou teologii. Tento obor studoval na King College (Londýn) pod vedením Colina E. Guntona. Jeho doktorská práce byla zaměřena na trinitární doktrínu o stvoření. Teologické myšlenky C. E. Guntona shrnul jako

editor roku 2010 v knize *Theology of Colin Gunton*.¹ V roce 2014 vydává knihu *A Brief Theology of Sport*.² Kromě své univerzitní funkce slouží také jako kněz u St John-at-Hackney ve východním Londýně.

Sport a jeho působení na člověka zkoumá řada vědních disciplín. Vzhledem k historické popularitě sportu se Harvey pokouší podat také jeho teologické vysvětlení. Prvním krokem v této snaze je nalezení odpovídající definice. Pro tento účel nejprve určuje širší kategorii sportu, v jejímž rámci poté věnuje pozornost konkrétním znakům vedoucím ke správnému uchopení tohoto fenoménu. Nutné informace Harvey čerpá z děl filosofů, sociologů či kulturních historiků, v jeho teorii je tak možné se setkat s myšlenkami J. Huizingy, R. Calloise či A. Guttmanna a jiných.

Jako širší kategorii sportu rozpoznává Harvey hru. Činí tak zejména s odkazem na myšlenky A. Guttmanna, který popisuje sport jako jednu z forem hry, která prošla kodifikací pravidel.³ Teoretickému vysvětlení hry jako takové věnovala v minulosti pozornost celá řada vědních disciplín. Značnou popularitu získaly zejména biologické teorie pocházející již z 2. poloviny 19. stol., které měly později značný vliv na další pokusy o její vysvětlení. Tyto výklady, inspirované také Darwinovou evoluční teorií, zdůrazňují fakt, že určité prvky hry je možné pozorovat také u některých zvířecích druhů. Hra je tedy chápána jako způsob, kterým se mláďata připravují na svůj dospělý život skrze modelování možných budoucích situací.⁴ Silného ohlasu se dostalo rovněž psychologickým teoriím hry, v jejichž rámci bývá také zdůrazněna funkční složka těchto aktivit.⁵

Ve snaze reflektovat hru se Harvey opírá zejména o dílo holandského historika J. Huizingy a francouzského filosofa R. Calloise, kteří se ve svých dílech oproti čistě biologickému zdůvodnění hry vymezují. Huizinga konstatuje, že tato biologická vysvětlení opomíjejí jednu z jejích podstatných vlastností – *vtip hry (aardigheid)*: „... co je tedy vlastně vtipem hry? (...) Žádná biologická analýza nevysvětlí intenzitu hry, a právě v této intenzitě, v této schopnosti pobláznit, je podstata hry, právě v ní tkví to, co je hře

1 Lincoln Harvey, *Theology of Collin Gunton*, London: Bloomsbury, T&T Clark, 2010.

2 Lincoln Harvey, *A Brief Theology of Sport*, London: SCM Press, 2014.

3 Allen Guttmann, *Sports: The First Five Millenia*, Amherst/Boston: University of Massachusetts Press 2004, 2–3.

4 Karel Groos ve svých spisech o hře zvířat z roku 1896 a hře lidské z roku 1899.

5 Milan Nakonečný, *Motivace lidského chování*, Praha: Academia, 1997. Jean Piaget, *Psychologie dítěte*, Praha: Portál, 1997.

odpradávná vlastní“.⁶ Dále dospívá k závěru, že hra je určitým způsobem spojená se *svobodou*.⁷ Jako další rozdíl mezi biologickými nutnostmi a hrou zdůrazňuje, že zatímco je živočich biologickým potřebám nucen vyhovět, hra není pro život člověka nutná.⁸ Ba co více, pokud by k ní byl člověk nějakým způsobem nucen, přestává být hrou. Také Roger Callois zdůrazňuje prvek svobody ve hře, když konstatuje, že: „Není pochyb o tom, že hra musí být definována jako svobodná a dobrovolná aktivita, zdroj radosti a zábavy.“⁹ Na tomto základě Harvey odkazuje na W. J. Onga konstatováním, že hra je „světem svobody“.¹⁰

Hra byla rozeznána jako radikálně svobodná aktivita. Míře svobody v jejím rámci je však třeba věnovat další pozornost. Je logické, že pro existenci hry jako takové je nutné její vymezení oproti zbytku života. „Prostor“ hry je tak určen místem a časem, k tomuto prostoru mohou náležet další symboly jako kostýmy či rozličné instrumenty, dle kterých lze rozpoznat určitou odlišnost tohoto území v porovnání s jinými dimenzemi běžného života. Nutnost určených hranic poukazuje na skutečnost, že ačkoliv je hra činností svobodnou, musí být určitým způsobem determinována: „Prostor nemůžeme mít bez pravidel. Prostor je determinován (jinak není prostorem) a tato determinace je nutná. Ohraničený prostor tedy musí být podřízený pravidlům. Hra je svobodně determinovaná.“¹¹ Či dále: „Hrát znamená předložit zbytečné absolutní nutnosti pravidel. Je odmítnutím chaosu stejně jako odmítnutím donucení. Není ani bezprávným vakuem, ani nevyhnutelnou nutností. Je podmíněným řádem svobody.“¹²

Dalším Huizingovým znakem hry, na který Harvey poukazuje, je její „nadbytečnost“ (*superfluosness*).¹³ Také Callois poukazuje na „neekonomickou“ povahu hry konstatováním, že „(hra) netvoří bohatství ani statky, natolik je odlišná od práce nebo umění. (...) Hra je událost čistého plýtvá-

6 Johan Huizinga, *Homo ludens*, Praha: Dauphin, 2000, 11.

7 Tamtéž, 17, 24.

8 Tamtéž, 18.

9 Roger Callois, *Man, Play and Games*, Urbana/Chicago: University of Illinois Press 1961, 6. Vlastní překlad.

10 J. Walter Ong, Preface, in: Hugo Rahner, *Man at Play*, New York: Herder and Herder, 1967, ix.

11 Harvey, *A Brief*, 66. Vlastní překlad.

12 Tamtéž.

13 Huizinga, *Homo ludens*, 8.

ní...“¹⁴ Ačkoliv hra není sama o sobě nutná, touha po vítězství z ní činí cosi naprosto závažného. Účastníkům může přinášet řadu pozitiv i negativ. Tyto důsledky však Harvey považuje za druhotné. Hra má jediný cíl a ten je uvnitř ní samotné. Z tohoto důvodu je označována za *autotelickou*.¹⁵ Autotelická povaha však nesnižuje hodnotu hry jako takové, naopak, všem, kteří se pohybují v jejím prostoru, je její smysl zřejmý. Z tohoto důvodu Harvey rozpoznává ne-nutnost, ale současnou smyslnost, spolu se svobodou za jedny z jejích hlavních charakteristických znaků.¹⁷

Harvey se domnívá, že důvod lidské záliby ve sportovních aktivitách určitým způsobem souvisí s nejhlubší rovinou lidské identity. Porozumění tomu, co činí sport natolik oblíbeným, se proto pokouší dosáhnout skrze pochopení samotné podstaty člověka jako Bohem stvořené bytosti. Důraz je v rámci teorie kladen především na vzájemný vztah Boha a člověka. Při teologickém rozboru tohoto poměru Harvey podtrhuje několik klíčových axiomů křesťanského obrazu stvoření.

Jako první připomíná tezi, že *Bůh stvořil vše*. Stvořené není Bohem a mezi ním a stvořeným panuje zásadní kvalitativní rozdíl. Tento pohled na svět se setkával s nepochopením zejména v období formování církve v jejích raných dobách, kdy se dostával do rozporu s tehdejší pantheistickou tradicí typickou například pro antické Řecko a řadu dalších kultur. Zatímco pohanský světonázor chápal *kosmos* jako jedno kontinuum zahrnující také božstva, křesťanský pohled je odlišný – *jediný Bůh tvoří svět, který není Bohem*.

Z existence jediného Boha učení církve odvozuje, že *Bůh tvořil z ničeho*. Také formulace tohoto přesvědčení se v minulosti setkávala s řadou kritických námitek. Protože však stvořené není božské a vzhledem k tomu, že před stvořením neexistovalo nic kromě Boha, musel Bůh tvořit z ničeho. Bůh je sám o sobě kompletní a jeho stvořitelství akt byl plně svobodný. To znamená, že svému stvoření udělil jistou integritu.¹⁸ Integrita

14 Callois, *Man*, 6. Vlastní překlad.

15 Viz Harvey, *A Brief*, 69.

17 Tamtéž, 71.

18 V tomto bodě odkazuje Harvey na teologii R. Jenson, který tuto integritu vysvětluje jako nemožnost stvořeného překročit danost stvoření. Více informací v Robert Jenson, *On Thinking the Human: Resolutions of Difficult Notions*, Cambridge: Eerdmans, 2003, 25.

stvoření, které je od Boha ontologicky odlišné, hraje v Harveyho teorii sportu, jak bude možné pozorovat, zásadní roli.

Jak již bylo řečeno, *Božský akt stvoření byl radikálně svobodný*. V některých kulturách byl vznik světa chápán jako následek sváru božstev či jejich milostného aktu. Harvey však připomíná, že Bůh nebyl ke stvoření ničím nucen: „Otec, Syn a Duch svatý jsou tím, čím jsou v singulární události bytí, vzájemně propojení v dynamickém pohybu sebe-vyprazdňování a sebe-darování, intenzivní jedinečnosti dokonalého společenství jako daru.“¹⁹

Pokud jsou uvedené teze správné, tedy pokud stvoření není Bohem a nebylo pro Něj nutné, může být v jistém smyslu považováno za *ne-vážné (non serious)*.²⁰ Nevážnost však neznamená existenci beze smyslu. Naopak, Stvoření nemusí být vážné, a přesto je smysluplné. Tímto způsobem mohou být chápány také myšlenky J. Moltmanna, když hovoří o stvoření člověka z ničeho, avšak pro něco.²¹

Na základě uvedených axiomů popisuje Harvey stvoření jako *ne-nutné (unnecessary)*, ale smysluplné (*meaningful*):²² „Křesťanská doktrína o stvoření nám umožňuje porozumět našemu bytí, které lze nejlépe popsat jako ne-nutnou, avšak smysluplnou realitu bytí svobodně milovaného skrze existenci v Ježíši Kristu.“²³

Podobně jako stvoření, také hra byla definována jako ne-nutná, avšak hluboce smysluplná. Na základě této podobnosti usuzuje Harvey vzájemnou spojitost mezi stvořením a hrou: „... když hrajeme – ne-nutně, ale smysluplně – prožíváme naši nejhlubší identitu jako ne-nutná, ale smysluplná stvoření.“²⁴ Ve světle doktríny o stvoření se lidská bytost pohybuje na ose od stvoření z ničeho k Bohu. Takto vnímán, odráží člověk při sportu sám sebe v integritě s vlastní svobodou: „Když sportujeme (*play sport*), oslavujeme naši svobodně determinovanou formu jednotlivých bytostí skrze svobodně determinovanou, pravidlům podřízenou, ne-nutnou, avšak smysluplnou aktivitu.“²⁵ Sport, který se vyvinul ze hry, tedy může

19 Harvey, *A Brief*, 79.

20 Tamtéž, 103.

21 Jürgen Moltman, *Theology and Joy*, Hymns Ancient & Modern Ltd., 2013, s. 25.

22 Harvey, *A Brief*, 83.

23 Tamtéž.

24 Harvey, *A Brief*, 84.

25 Tamtéž, 93.

být vnímán jako oslava nejvnitřnější identity člověka. To je důvod, proč je sport v této teorii označován za liturgii lidské kontingence: „V krátkosti, sport je liturgií naší kontingence.“²⁶

Transcendentální sport

Rev. Dr. Robert Ellis je od roku 2007 ředitelem Regent's Park College Oxfordské univerzity. Po absolvování tamějšího studia teologie obhájil doktorskou práci se zaměřením na filosofickou teologii. Před svojí ředitelskou funkcí zastával úřad ‚baptist minister‘ v Milton Keynes a Bristolu. Za střed jeho badatelského zájmu lze považovat rozhraní víry a praxe. Publikoval knihu týkající se teologie přímluvné modlitby a v roce 2014 také teologie sportu.²⁷ Kromě toho je autorem řady článků zahrnující širokou škálu zájmů včetně vztahu teologie a filmu.

Zatímco Harvey poskytuje výklad sportu na převážně systematickém základu, v Ellisově konceptu je představován spíše jako globální kulturní fenomén. Ačkoliv se jeho výklad také opírá o systematickou teologii, mezi metody, jimiž zkoumá sport, patří také historický narativ či sociální analýza. Jejich prostřednictvím poskytuje možnosti pro debatu o vztahu náboženství a sportu. Za klíčovou lze považovat teorii, že sport převzal některé funkce dříve naplňované organizovaným náboženstvím. Ústřední postavení Ellisovy teologie sportu patří zejména konceptu transcendence.

Stejně jako předchozí teolog, také R. Ellis považuje za základ teologie sportu stvoření člověka. Každý z autorů se však zaměřuje na jiný aspekt biblické události. V tomto případě je hlavní pozornost věnována stvoření k obrazu Božímu: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby.“²⁸ Pasáže týkající se *imago Dei* byly v minulosti cílem řady exegetických pokusů. Za klíčový považuje Ellis výklad pocházející od Ireneje z Lyonu, který se domníval, že člověk byl stvořen v jistém smyslu nehotový. Skutečným dokončením člověka je až pravý člověk, Boho-člověk Ježíš Kristus.²⁹ Skrze rozpoznání nedostatečné dospělosti Adama a Evy dospívá Irenej ke stanovisku, že stvoření k obrazu Božímu v sobě zahrnuje

²⁶ Tamtéž, 94.

²⁷ Robert Ellis, *The Games People Play: Theology, Religion and Sport*, Eugene: Wipf & Stock, 2014; Robert Ellis, *Answering God: Towards a Theology of Intercession*, Milton Keynes: Paternoster, 2005.

²⁸ Gn 1,26.

jeho nekompletnost a nedokonalost. Stvoření tak nelze chápat jako definitivní, ale je stále v procesu.³⁰ Ireneova teologie stvoření je kristocentrická, smyslem dějin je podle něj postupná rekapitulace v Kristu.³¹ Lidská bytost je v tomto smyslu obdařená potenci, avšak ještě není plně aktualizovaná.³² Na tomto základu Ellis konstatuje: „Lidství k obrazu Božímu obsahuje, dle tohoto chápání, otevřenost a potenciál, nepřetržité přesahování sama sebe, směřování k Bohu jako protějšku.“³³

Jedním z podstatných rysů sportu je touha po vítězství. Zkušenosti sportovního světa ukazují, že hráči se snaží o vítězství i přes opakovanou prohru. Přítomnost tohoto prvku byla velmi silná zejména v období antiky³⁴ a značného ohlasu se mu dostává také v moderní společnosti, kdy je svět vysvětlen na základě boje jednotlivých druhů o přežití.³⁵

R. Ellis konstatuje, že ačkoliv lze vítězství považovat za cíl každého sportu, zkušenosti sportovního prostředí přinášejí také nutnost kombinace soutěživosti s reálným posouzením konkrétní situace.³⁶ Odvolává se přitom na svůj empirický výzkum³⁷, který dokazuje, že sportovci mohou

29 David Peroutka, Příroda a eschatologický smysl lidství, *Teologické texty* 2007/2. [online] [cit. 14. 2. 2016]. Dostupné z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-2/Priroda-a-eschatologicky-smysl-lidstvi.html>.

30 Ellis, *The Games*, 231–232.

31 Peroutka, Příroda a eschatologický smysl lidství. [online] [cit. 25. 1. 2016]. Dostupné z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-2/Priroda-a-eschatologicky-smysl-lidstvi.html>.

32 Douglas Farrow, St. Irenaeus of Lyons, *PRO ECCLESIA*, Vol. IV, No. 3. Článek zaslaný emailem Rev Dr L. Harveyem.

33 Ellis, *The Games*, 232. Vlastní překlad.

34 B. Nigel Crowther, *A Spirit of Competition (Agon) in the Olympic Games: From Ancient to the Modern World*. [online]. 2006 [cit. 25. 1. 2016]. Dostupné z: <http://library.la84.org/SportsLibrary/ISOR/ISOR2006c.pdf>.

35 Prvek vítězství ve hře, potažmo sportu, byl v minulosti velmi frekventovanou otázkou. Ačkoliv existuje řada aktivit, které lze považovat za sport a vítěze přímo neprodukují, definice hry představené v rámci těchto teorií tento prvek v určité míře vždy zahrnují. Autor článku se domnívá, že lze pozorovat také úzkou souvislost mezi přítomností různých prvků ve sportu a konkrétními rysy v rámci jednotlivých společností. Pro pochopení této teorie je třeba vnímat touhu po vítězství analogicky se snahou podat nejlepší možný výkon.

36 Ellis, *The Games*, 234.

37 Robert Ellis, The Meanings of Sport: an Empirical Study into the Significance Attached to Sporting Participation and Spectating in the UK and US, *Practical Theology* 5/2, 2012. [online]. 2012 [cit. 25. 1. 2016]. Dostupné z: <http://www.maneyonline.com/doi/abs/10.1558/prth.v5i2.169?journalCode=pra>.

být spokojení navzdory konečnému výsledku. Důvodem bývá úroveň týmového, či dokonce vlastního výkonu. Identifikace kvality výkonu je v této teorii velmi podstatnou, hráči nejsou vždy nutně zaměřeni na rozdíl mezi vítězstvím a porážkou, ale objektivizují výkon jako takový. Cílem snažení tak není vždy zvítězit, ale podat ten nejlepší výkon, jaký je v danou chvíli možný.³⁸

Nezdolná naděje, která i po opakované prohře vede sportovce k dalšímu pokusu o vítězství, stejně jako touha být tím nejlepším, kterým může být, tedy lze považovat za klíčové prvky sportovního úsilí. Ačkoliv je vítězství hlavním motivem sportu, tyto složky jej kvalifikují odlišným způsobem. Mohou znamenat další krok směrem k rozpoznání transcendentálního rozměru sportu.⁴⁰

Touha po dokonalosti je s Ellisovým pojmem transcendence ve sportu úzce spjata. Tato dokonalost není chápána absolutně, ale v kontextu každého jedince. Stává se tak vyjádřením: „hluboce lidské potřeby, která může být označena pouze jako náboženská.“⁴¹ Současně umožňuje: „zkušenost zbožnosti v přinejmenším pohanském slova smyslu. Mezi znameními, která vedou v současné době k Bohu, může být sport tou nejsilnější manifestací.“⁴² Snaha o uskutečnění vlastního maxima je v této koncepci chápána jako hluboce lidská touha po něčem chybějícím. Její nasycení však není možné, protože dosažení jakéhokoliv cíle vede k vytýčení nové, vzdálenější mety.⁴³ V tomto smyslu Ellis odkazuje na A. Maslowa. Tento psycholog ve svém díle uvádí, že ti, kteří prošli nejvyšším stupněm lidské potřeby – sebeaktualizací, mohou pokračovat na další stupeň – sebe-transcendenci. V jejím rámci Maslow rozeznává několik modů (překonání vlastního ega, limitů či schopností). Za nejvyšší stupeň této potřeby Maslow považuje touhu překonat vlastní určení, a tak se stát něčím více

38 Tamtéž. Toto chápání je typické zejména pro elitní úroveň sportu, avšak nelze tvrdit, že by se např. rekreační sportovci nesnažili hrát či sportovat nejlépe, jak v danou chvíli dovedou.

40 Ellis, *The Games*, 234.

41 Tamtéž, 238. Vlastní překlad.

42 Michael Novak, *Joy of Sports, Revisited: Endzones, Bases, Baskets, Balls, and the Consecration of the American Spirit*, Oxford: Madison Books, 1976, 20. Citace převzatá z Ellis, *The Games*, 238.

43 Ellis, *The Games*, 238.

než pouhým člověkem.⁴⁴ Ellis představuje člověka jako stvořeného k soutěži: „jsme ... zrozeni k soutěži a tato honba za vítězstvím demonstuje náš v jistém smyslu vnitřní nedostatek, nebo pozitivněji, touhu.“⁴⁵

V běžném teologickém diskurzu je termín transcendence používán ve dvou hlavních významech. První a častější z nich hovoří o transcenci Boha ve smyslu Jeho ontologické odlišnosti, která je založena na rozdílnosti Boha od stvoření. Tento kvalitativní rozdíl vede také k rozpoznání vzdálenosti, která leží mezi dokonalostí Boha a nedokonalostí člověka poškozeného pádem. Tato vzdálenost je však kompenzována Božskou imanencí. K ilustraci Boží transcendence a imanence se obvykle užívá analogie umělce, který plně transcenduje svoji práci a poté ji ztělesňuje do podoby kresby či hudby. Od tohoto momentu je umělec dílu imanentní a vzhledem k tomu, že do jeho vzniku vložil něco ze sebe, je v díle stále přítomný. Dílo pak může být chápáno jako extenze jeho vlastního bytí.⁴⁶

Druhý význam transcendence se obvykle vztahuje k lidské zkušenosti a zakládá spirituální rozměr lidské existence. Zatímco mají všechna ostatní stvoření danou vlastní přirozenost, povaha člověka zahrnuje potenciál a možnosti, mezi kterými člověk může (a musí) volit. Lidským bytostem je umožněna vlastní aktualizace namísto prosté existence. Macquarrie hovoří o zvláštním rozměru lidské existence zahrnující rozdíl mezi tím, co člověk je, a čím by mohl být.⁴⁷ Ellis konstatuje, že lidskou potřebu sebe-transcendence jako prostředku k dosažení autentické existence, lze považovat za zrcadlo Boží sebe-transcendence ve stvoření.⁴⁸

Výše bylo zdůvodněno, proč Irenej nepovažuje člověka za dokonalého a kompletního. Zdůrazňuje, že jeho stvoření k obrazu Božímu zahrnuje potenciál k aktualizaci vlastního lidství. Tato interpretace poukazuje na lidskou otevřenost k vlastnímu růstu směrem k Bohu či naopak úpadku. Aktualizaci lidství a směřování k Bohu tak lze chápat jako jeden pohyb uskutečňující plnost člověka. Proto Ellis také nehovoří o člověku jako o do-

44 Abraham Maslow, *Farther Reaches of Human Nature*, Richmond, CA: Maurice Bassett, 1972, 259–266.

45 Ellis, *The Games*, 240. Vlastní překlad.

46 John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, London: SCM Press, 1977, 219.

47 Macquarrie, *Principles*, 221.

48 Ellis, *The Games*, 246.

konalém Božím obrazu, ale líčí jej jako dynamickou bytost, která má potenciál překročit sama sebe směrem k Bohu.⁴⁹

Prvek sebe-transcendence je Ellisem považován za esenciální součást člověka: „Lidstvo je podle obrazu Božího dynamická potenciální bytost, přesahující sama sebe k Bohu, a sport na tuto lidskou charakteristiku poukazuje výmluvným způsobem. Tento lidský neklid, tato snaha o dosažení lepšího, je v konečném důsledku směřování k Bohu.“⁵⁰ V tomto smyslu vypovídá také známý text Vyznání sv. Augustyna: „Stvořil jsi nás pro sebe, Bože, a neklidné je naše srdce, dokud nespočine v Tobě.“

Otevřenost člověka vůči Bohu může být považována za jeden z klíčových prvků také v teologii K. Rahnera. Ten zdůrazňoval lidskou orientaci k Tajemství jako základní charakteristiku lidské bytosti – být člověkem znamená být otevřeným ke komunikaci, kterou Bůh nabízí. Rahner tuto radikální orientaci k Tajemství chápe jako klíč k tomu být člověkem, o němž hovoří jako o *existujícím k nadpřirozenu* („supernatural existent“).⁵¹ Ellis v této souvislosti vysvětluje: „Tato snaha o sebe-transcendenci přítomná v lidském vědomí zasahuje do tajemného transcendentního základu naší existence.“⁵²

Zkušenost sportu, zejména jeho soutěžního rozměru, nutně zahrnuje snahu podat ten nejlepší možný výkon. Tato snaha v sobě vždy nese prvky sebe-transcendence. Za základní rozměr sportu považuje Ellis tendenci sportovce směřovat vně a vzhůru (*outward, upward*),⁵³ přičemž směrem této snahy je vždy Bůh, který ve svém stvoření směrem dolů k člověku směřování jako takové umožnil. Zároveň však klade na srdce, že neexistuje žádný způsob, jak pomocí tréninku či techniky dosáhnout magického momentu. Toto setkání je pouze darem milosti.⁵⁴

V Ellisově koncepci získává sport, zejména vzhledem k přítomnosti agonistického prvku, podstatný transcendentální rozměr. Bůh stvořil člověka jako *homo ludens*, bytost se snahou růst, vyzrávat, a tím k Němu směřovat. Sport může být místem tohoto směřování a také prostorem, kde se člověk

49 Tamtéž, 242.

50 Tamtéž, 243–244.

51 Declan Marmion, *A Spirituality of Everyday Faith: A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in Karl Rahner*, Louvain: Peeters Press, Eerdmans, 1998, 171–172.

52 Ellis, *The Games*, 245.

53 Tamtéž, 247.

54 Tamtéž.

setkává s Boží odpovědí.⁵⁵ Ačkoliv se nemusí jednat o moment vědomé víry v Boha, může sport znázorňovat způsob aktivity božské milosti v lidském srdci, která je částí spásy jako multidimenzionálního procesu, jenž, na základě Boží milosti, zahrnuje růst člověka v mnoha formách.

Diskuze

Předchozí text představil dvě současné teologické teorie sportu. Každá z nich však poskytuje odlišné zdůvodnění popularity sportu. Ačkoliv v jejich rámci existuje několik společných bodů, rozpoznat vzájemné rozdíly se jeví jako mnohem snazší.

Mezi shodné prvky patří, že teorie vycházejí z křesťanského obrazu stvoření. Obě zároveň soudí, že sport je určitým druhem dramatické reprezentace existenciálních otázek. Teorie se však liší v názoru na povahu toho, co sport o člověku vypovídá. Zatímco R. Ellis sport chápe jako prostor vzájemného přiblížení člověka a Boha, L. Harvey popisuje pomyslnou vzdálenost, kterou ve sportu Bůh umožňuje ve své milosti člověku prožít.

Určitou slabinu *autotelické teorie sportu* lze spatřit ve skutečnosti, že je zaměřena výlučně na sport jako hru. Pojem hry však neoznačuje vše, co je sport, a současně nerozlišuje sport od jiných forem hry. Harvey definuje hru jako autotelickou aktivitu, která je vyjádřením lidské přirozenosti. V tomto bodu může čtenář nabýt dojmu, že poněkud redukuje její vliv na člověka. Hra a sporty člověka do určité míry formují, jejich dopad je možné vnímat i mimo aktivitu samotnou. Sportovec si tak může například osvojit disciplínu a přenést ji i do dalších dimenzí svého života. Proto je třeba se zamyslet také nad možným cílem hry, který by stál „mimo její území“. Existuje totiž možnost, že by tato hluboce lidská záliba směřovala k jinému cíli než sama k sobě. Řada lidí sportuje také pro jiné účely, důvodem může být navázání sociálních vazeb, upevnění zdravého životního stylu aj. Navíc, pojem *hra* neoznačuje vše, čím sport je, a také nerozlišuje sport od jiných forem hry. V tomto bodě se jeví nutná spíše otázka, proč si člověk pro naplnění těchto a řady dalších cílů volí právě sport.

Jako další nedostatek Harveyho teorie autor článku vnímá, že navzdory řadě přímých zkušeností je jejich transcendentální povaha předem zavržena. Ačkoliv Písmo i Tradice poskytují řadu východisek a prostředků pro kri-

55 Tamtéž.

tické zkoumání sportu a jeho role v dnešní společnosti, lidská zkušenost je to, co činí víru v lidském životě přítomnou. Tato námitka byla L. Harveyemu přednesena při osobní konverzaci. Autora článku zajímal především výklad zkušenostního jevu známého jako „flow“, který bývá v souvislosti s transcendencí sportu nejčastěji uváděn jak ze strany aktivních účastníků, tak i sportovních psychologů. Ve své odpovědi Harvey zdůrazňoval, že zkušenost nelze v teologii chápat jako argument. Je nutné ji interpretovat a výsledky různých typů interpretací mohou být protichůdné. On sám ji chápe jako nesprávné pochopení „pohybu“, který se v člověku odehrává při setkání tváří v tvář s vlastní identitou. Zároveň však připustil možnost transcendentálního přiblížení Boha a člověka ve sportu, stejně jako ve kterémkoliv momentu lidského života. Tuto možnost není možné vyloučit již s ohledem na Jeho svobodu a přistoupení ke člověku.

Naopak, argument R. Ellise, který definuje sport s ohledem na jeho transcendentální rozměr, se může ze systematického hlediska jevit jako nedostatečný, protože každý moment lidského vědomí lze v určitém slova smyslu vyložit jako sebe-transcendenci. Pokud by byl na tuto teorii kladen přílišný důraz, každý čin člověka by byl nutně vnímán jako jeho sebe-transcendence. V tento moment by přestala existovat svoboda lidského rozhodnutí směřovat či nesměřovat k Bohu. V obou teoriích panuje napětí mezi zdůrazňováním jednoty a rozdílnosti v rámci stvoření. Harvey silně zdůrazňuje rozdílnost, což je patrné zejména v důrazu na autonomii člověka darovanou Bohem při jeho stvoření. Naproti tomu v „teorii transcendence“ je patrná především jednota, což má však za následek, že sport může splývat s ostatními sférami života člověka, včetně bohoslužby. V rámci této teorie se jeví vhodné lépe definovat rozdíly mezi sportem a ostatními aktivitami s ohledem na jejich hodnotu pro kultivaci člověka v jeho osobním vztahu k Bohu. Studiu problematiky transcendentální povahy sportovních zkušeností tedy autor navrhuje věnovat další prostor.

Analogie uměleckého díla a umělce může být považována za problematickou. Lze se tázat po možnosti vyčistit autora z jeho díla či zda je umělec svému dílu skutečně imanentní.

Další námitka se týká náboženské interpretace lidské touhy po dokonalosti. Tato potřeba může být hodnocena jako obecně lidská, její náboženský základ není možné přiznávat automaticky. Současně vyvstává otázka, zda neklid člověka, nabádající k naplnění této potřeby, může být interpretován jednoznačně jako směřování k Bohu.

Sport je v Ellisově teorii označován za nejsilnější manifestaci mezi znameními, která vedou v současné době k Bohu. Skutečnost však mnohdy působí odlišným způsobem. Domněnka, že sport směřuje vždy vně a vzhůru se proto jeví jako problematická. Je-li v rámci této teorie kladen důraz na interpretaci „mystických“ zkušeností sportovců, je nutné věnovat pozornost také odlišné zkušenosti s odlišnou povahou. Mnoho sportovců i diváků se za věřící nepokládá a sportovní aktivitu takto nehodnotí.

Je patrné, že se každá z představených teorií opírá o odlišné východisko. Zatímco přístup L. Harveyho odráží autoritu církevního učení, R. Ellis se odvažuje sbírat data pro svoji teorii také empirickým způsobem, když vychází ze studia lidské zkušenosti. Důvod, proč představené teorie vykládají sport natolik odlišným způsobem, lze chápat jako rozpor mezi odlišnými teologickými východisky jejich autorů, tj. přirozené teologie a teologie ze Zjevení. To potvrzují také některé ze zdrojů, ze kterých oba teologové čerpají. Zatímco Harvey nachází svoji inspiraci například v textech Karla Bartha, R. Ellis se ve své metodě blíží Tillichově metodě korelace, která v sobě spojuje naturální a supranaturální teologii. Ellisova teorie je silně ovlivněná také zkušenostní teologií K. Rahnera.⁵⁶

Závěr

Oba teologové shodně konstatují, že sport je výrazem hluboce lidské přirozenosti toužící po poznání. Liší se však v názoru, co je předmětem poznání, kterého se jí při sportu dostává. Harvey považuje sport za vyjádření nejhlubší lidské identity, Ellis jej chápe jako možnost přesahu člověka směrem k Bohu.

Sport existuje v mnoha formách a určitým způsobem odráží celý život člověka. Je místem radosti i bolesti, zkušeností, které dosud nejsou plně

56 Rahner soudí, že teologie neklade patřičný důraz na kategorii zkušenosti. Jeho stanovisko ilustruje známý výrok o křesťanu budoucnosti, který se buď stane mystikem, anebo křesťanství ztratí: „Zbožný člověk zítřka buď bude ‚mystikem‘, tj. tím, kdo má nějakou náboženskou ‚zkušenost‘, nebo přestane být zbožný, protože religiozita nebude už dál nesena přesvědčením, které je i zkušeností a osobním rozhodnutím zároveň a je přirozeně sdíleno veřejností a neseno religiózními návyky celé společnosti. Náboženská výchova, jak ji známe, bude jen zcela druhotným, vedlejším uvedením do náboženského života ze strany náboženských institucí.“ Karl Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, Schriften zur Theologie, VII, Einsiedeln 1966, 22.

vysvětlené a lze je pokládat za v jistém smyslu neuchopitelné. Autor článku se domnívá, že sport může zahrnovat jak poznání vlastní identity jako „svobodně milovaný skrze existenci Boha,“⁵⁷ tak může být „signál reality, která přesahuje náš každodenní život,“⁵⁸ tedy prostorem, díky kterému je člověku umožněno přiblížit se k Bohu. Není však možné se domnívat, že by bylo možné dosáhnout transcendentního setkání automaticky, např. tréninkem či konkrétními technikami. Tato možnost je založená pouze na Boží vůli a Jeho milosti.

Ačkoliv se mohou obě teorie zdát jako protichůdné, dle autora článku každá z nich popisuje určitou část reality odpovídající teologickým východiskům jejich autorů. Pokud je Bůh svrchovaně svobodný, může učinit „krok vstříc člověku“ stejně jako mu umožnit prožití jeho autonomie udělené při stvoření. Teologie sportu by se neměla vzdávat ani jednoho pohledu a do svého dalšího studia by měla zahrnovat zkušenost i učení církve. Pouze tak bude moci porozumět sportu jako Božímu daru v celém jeho rozměru.

Mgr. Vojtěch Svoboda

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Kněžská 8

370 01 České Budějovice

f.freedom@seznam.cz

⁵⁷ Harvey, *A Brief*, 88.

⁵⁸ Ellis, *The Games*, 160.

Recenze

Valčo, Michal – Škoviera, Daniel: **Katechizmus Leonarda Stöckela a jeho teologicko-filozofický odkaz**, Martin: Slovenská národná knižnica, 2014, 196 s., ISBN 978-80-8149-043-9

V dnešní době zřídka kdy narazíte na knihu se zlatou ořízkou – aniž by se jednalo o Bibli. Katechismus Leonarda Stöckela (formát B5) je zasazen do koženkových desek, které zdobí bohatá ražba. Reprezentativní kniha – s dvoubarevným tiskem. Podle tiráže vyšla v nákladu 300 kusů. Uvádí také autorský podíl: M. Valčo 90 %, D. Škoviera 10 %.

L. Stöckel (1510–1560) byl význačným šířitelem reformace a vzdělanosti na východním Slovensku. Jeho latinsky psaná práce představovala jeden z nástrojů formování identity této oblasti, což se odráželo ve společenských změnách, rozvoji školství, národního uvědomění, v procesu demokratizace a v politické a hospodářské aktivitě. Stöckel je také autorem *Confessio Pentapolitana* (1549), vyznání víry pěti východoslovenských měst, které se stalo výchozím církevně-právním aktem pro organizační osamostatnění hornouherského luteranismu uzákoněného Žilinskou synodou (1610).

Kniha začíná historickým úvodem v latině (s. 9–15), slovenštině (s. 17–23) a angličtině (s. 24–32). Přibližuje život a zachované dílo bardejovského reformátora. Kromě katechetických a dogmatických spisů vytvořil učebnice, školské zákony, divadelní hru, sbírku kázání. Je dobře, že jeho práce nejsou jen vypočítány, ale i stručně popsány. Katechismu je věnováno prostoru mnohem víc.

Na s. 35–115 nacházíme jeho text, který čítá čtyřicet stran. Formátem se blíží dnešnímu A6. Na sudé straně knihy je faksimile stran manuskriptu, na liché jeho přepis a vedle něj slovenský překlad. Katechismus svým rozsahem představuje více než dvojnásobek Lutherova *Malého katechismu*, což umožňuje hlubší teologický ponor i konkrétnější pastorační zacílení. Stöckelův Katechismus sestává ze dvou částí, Zákona a Evangelia, přičemž první tvoří výklad Desatera. Část Evangelium zahrnuje výklad článků Kréda, Modlitby Páně, svátostí, přičemž Stöckel k nim začleňuje i rozhršení a učení o dobrých skutcích. Je zvláštní, že ve vysvětlení Večeře Páně nehovoří o „reálné“ přítomnosti Kristova těla a jeho krve, pouze o „přítomnosti“ (s. 103). Zmíňme dále, že účelem výkladu o dobrých skutcích je zamezit libertinis-

mu, který může vyplynout z mylného chápání spásy z milosti. Dobré skutky jsou nutnou součástí života víry. K nim patří i studium věd, jelikož slouží lidem a jsou formou oslavy Boha. Bylo by zajímavé zjistit, zda takový prvek figuruje v jiných katechismech té či pozdější doby.

Následuje studie o teologicko-filozofickém odkazu Stöckelova Katechismu, nejprve ve slovenštině (s. 116–150), pak v angličtině (s. 151–189). Všimá si historického a teologického kontextu, v němž byl Stöckelův Katechismus uplatňován. Vidí v něm prostředek trvalé katechizace sloužící k vymycování pověr a obraně před přívrženci učení, která se méně či více odklání od ortodoxní luterské víry. Dále se autoři věnují jeho teologickým důrazům, např. principu sola gratia jako regulativnímu motivu dějin spásy, inkarnační christologii co východisku svátostné teologie nebo učené zbožnosti. Všimají si mj. absence zmínky o reálné přítomnosti Kristově ve Večeři Páně. Vzhledem k obsahu podobných dobových dokumentů, které vznikly na území východního Slovenska a na jejichž znění Stöckel měl a/nebo mohl mít vliv, to považují za záhadu (s. 143). Zmíněné dokumenty (*Pentapolitana*, *Bardejovský katechismus*) se ve věci reálné přítomnosti vyjadřují lutersky pravověrně. Stöckel tak činí i ve svém dogmatickém díle *Annotationes Locorum communium doctrinae Christianae Philippi Melancthonis*. Třetí část studie tvoří zamyšlení nad odkazem Katechismu, který podle pisatelů spočívá v důrazu na kontinuální katechizaci, v pojetí identity člověka založené na Božím milostivém povolání nebo v konceptu svaté světskosti autentické víry, což znamená, že víra se neodděluje od reálného světa, od umění, věd či politiky, ale ze všeho pozitivního a krásného se raduje jako z projevů Boží prozřetelnosti a štědrosti. Svátá světskost je formou i jiným označením výše zmíněné učené zbožnosti. Tato závěrečná část studie obsahuje i prvky aktualizace obsahu Stöckelova Katechismu. Škoda, že jen prvky.

Knihla pokračuje seznamem literatury, anglickým shrnutím a rejstříkem biblických odkazů uspořádaným podle abecedy, ne podle sledu biblických knih.

Úvod a závěrečná studie jsou fundované, opírají se o dostatečné množství literatury ve slovenštině, němčině, angličtině, latině, maďarštině, čemuž odpovídá bohatý poznámkový aparát. Zdárně postihují danou látku a uchopují její stěžejní prvky. Pokud jde o studii, její autoři porovnávají Stöckelův Katechismus s jinými, s *Malým katechismem* M. Luthera, *Bardejovským katechismem*, s *Pentapolitanou*. Jeho poselství rovněž osazují

v širším kontextu *Knihy svornosti*. Text studie je pak rozčleněn do podkapitol, což jeho obsah činí přehlednějším.

Knihy pokulhává, překvapivě, po stránce gramatické, překladatelské a ediční. Gramatická nedostatečnost se týká jen slovenského textu katechismu, žel obsahuje desítky chyb. Otázky vzbuzují i leckterá překladatelská řešení. „Pietas“ ve výkladu čtvrtého přikázání by bylo lépe přeložit jako „úcta“ či „oddanost“, než „svedomitost“, podobně „superioribus“ jako „predstaveným“, než „predkom“ (s. 45). Na s. 83 se „obsequuntur“ mohlo přeložit jako „poslouchají“, odpovídá to i kontextu, než „zasväcujú sa“: Stöckelův výklad třetí prosby Modlitby Páně nejde ve směru mystiky, ale životní praxe. Zvláštní je, že příslovce „caste sobrie“ ve spojení se slovesem „žít“ se na s. 49 překládá jako „pocivo, mravne“ a hned na další (s. 51) jako „čisto a striedmo“, ve spojení s tímtež slovesem a ve stejném kontextu výkladu šestého přikázání. Z překladatelsko-edičního hlediska udivuje skutečnost, že „debitoribus“ se ve slovenském textu *Modlitby Páně* překládá jako „dlžníkom“, a ne „vinníkom“ (s. 89). Nikde nenajdeme vysvětlení, že se jedná o inovativní překladatelskou strategii. U tak klasického textu jako je Modlitba Páně, navíc v rámci základního představení dalšího klasického a dávného textu, jakým je Stöckelův Katechismus, bychom ji čekali jen stěží. Je třeba doplňovat, že v evangelickém ani katolickém slovenském překladu Otčenáše se slovo „dlžník“ nenachází? Podobné je to na s. 63 v doplnění slova „správcovania“ při překladu obratu „sub Pontio Pilato“ v Apoštolském vyznání víry. (V evangelické verzi Kréda je „pod Pontským Pilátom“, v katolické „za vlády Pontského Piláta“.) Proč se „Euangelium (de Christo)“ překládá jako „blahozvešť (o Kristovi)“, když je samotné „Euangelium“ o něco výše, na téže straně, přeloženo jako „evanjelium“ (s. 81), přičemž v obou případech souvisí s jeho zvěstováním? Překlad „blahozvešť“ je zde příliš specifický.

Z čistě ediční perspektivy je otázkou, proč kniha o evangelickém reformátoru používá terminologii uplatňovanou v katolické, a ne evangelické církvi. Proč „obeta“ místo „obeť“, „prisľubenie“, a ne „zasľubenie“? Tato tendence se promítá do volby zkratk biblických knih: Rim, 1Kor, Jn, Heb místo R, 1K, J či Žid. Určitě by se odrazila v jejich jmenovitém uvádění, jenže k tomu dochází velmi zřídka („List Rimanom“, s. 83; Prvý list Korinťanom, s. 142). Když nahlédneme do bibliografie (s. 190), zjistíme, že tvůrci vycházejí ze slovenského ekumenického překladu. Patrně ve snaze o vstřícnost vůči ostatním církvím a s cílem naznačit, že Stöckelův Ka-

techismus, který vznikl před administrativním zformováním evangelické církve, je (a chtěl být) obohacem pro křesťanstvo jako celek; faktem je, že je formulován smířlivě, a ne konfrontačně, na což autoři poukazují (s. 20). Každopádně ekumenický překlad vykazuje stejné názvy a zkratky biblických knih i některé „šiboletové“ pojmy jako katolický a běžný čtenář si je do souvislosti s ekumenickým nedá. V kompletní podobě je k dispozici teprve od roku 2007 a v jednotlivých církvích nezdomácněl, nebyl oficiálně přijat, ani v evangelické církvi a. v., ta má svůj vlastní. Překlad Katechismu by také „snesl“ poznámkový aparát s komentářem. Beztak obsahuje některé „neohlášené“ zásahy: biblické odkazy, které v originálu nefigurují, a pokud ano, pak bez uvedení veršů, nebo převedení data počítaného podle juliánského kalendáře do gregoriánského (s. 115), což znamená, že v originále a překladu je jiný údaj.

Zůstaneme-li ještě u ediční práce, proč nejsou v anglickém úvodu a v závěrečné studii jazykově sjednoceny místní názvy? Jsou uváděny různě: slovensky, německy, polsky (Wroclaw, s. 25, s. 182). Nejprůměrnější by bylo držet se německého úzu. Jde navíc o významné lokality, jejichž názvy mají německý ekvivalent.

Přes zmíněné nedostatky kniha důstojným způsobem prezentuje významné dílo luterské reformace na Slovensku, po stránce vnější, z hlediska koncepčního a obsahového. Historický úvod zasvěcuje do problematiky, těžiště tvoří text Katechismu a závěrečná studie rozpracovává jeho teologický obsah do hloubky i šířky. Anglický překlad počáteční a závěrečné studie svědčí o důležitosti, kterou tvůrci knihy Katechismu přikládají, s cílem zpřístupnit jeho obsah v zahraničí. Přítomnost latinské verze historického úvodu (a, samozřejmě, latinského přepisu Katechismu) je možno chápat jako výraz skutečnosti, že Stöckelova práce náleží k dílům klasického formátu a že je součástí proudu široce pojaté vzdělanosti. Je to látka podněcující k dalšímu studiu i k zájmu o podobné dokumenty tvořící základy moderní společnosti. Tento zájem může být zaměřen historicky, teologicko-filozoficky, ale také prakticky, např. v rámci tázání, jak formulovat katechetické materiály a jak koncipovat a realizovat katechetickou práci dnes, v církevních sborech, ve školství, v rodinách. Stöckelův Katechismus upomíná na důležitou fázi dějin části naší bývalé vlasti, které se v důsledku jejího rozpadu stávají vzdálenějšími. Představuje (implicitně) výzvu k pátrání po jeho možném ohlasu a po tvorbě podobných materiálů v Českých zemích, k porovnání lutersky ukotveného katecheticko-vzdě-

lávaciho úsilí na obou územích (bývalé) federace a, šíře vzato, k badatelskému zájmu o to slovenské. Není příznačné, že seznam literatury neobsahuje žádnou českou položku?

Marek Říčan, Český Těšín

Práce přijaté a obhájené v roce 2015

Univerzita Palackého v Olomouci

Cyrlometodějská teologická fakulta

ThLic. Klaudia Kuchtová, Th.D.

Kristocentrismus v duchovnej skúsenosti Gemmy Galgani

doktorská disertační práce v oboru Praktická teologie, zaměření: Spirituální teologie, 180 stran

Práce má posloužit k prohlášení kristologie a spirituální teologie. Gemma Galgani nám poskytuje cez svědectvo vlastního života, cez svoje spisy a cez svoju silno kristocentrickú skúsenosť overenie tajomstva vykúpenia, ktoré je prínosom pre teológiu. V práci predstavíme prostredie a pramene Gemminej duchovnej skúsenosti, jej osobný vzťah s Ježišom a nakoniec jej teologický a duchovný odkaz. V jej prípade ide o prežívanú teológiu: o prežívanú teológiu vykúpenia, o prežívanú teológiu kríža či najväčšej lásky. Gemma predstavuje živý obraz ukrižovaného Krista a jej život je príbehom lásky, príbehom jednej zamilovanej duše, je to život naplnený láskou Ukrižovaného Ježiša, Vykupiteľa človeka. A práve dôverný vzťah s Ježišom, do ktorého jej umožňuje vstúpiť jej jednoduchosť, tvorí jadro jej mystiky. Kristus v skúsenosti Gemmy nie je len príkladom, ku ktorému sa vracia v spomienkach a ktorého obdivuje, ale on sa jej darúva, jeho krv koluje v jej žilách a mení jej život v jej konkrétnej prítomnosti.

ThLic. Jan Czudek, Th.D.

Člověk a lidské svědomí jako východiska morální teologie Bernharda Häringa

doktorská disertační práce v oboru Systematická teologie a křesťanská filozofie, zaměření: Morální teologie, 175 stran

Práce pojednává o osobě a díle Bernharda Häringa, především o jeho přínosu pro morální teologii poloviny 20. století a o možném použití teologových tvrzení v dnešní době. Zvláštní pozornost je věnována jeho pojetí člověka (antropologie) a lidského svědomí. Dle Häringa hraje v otázce svědomí klíčovou roli dynamická funkce s poukazem na formaci a výchovu.

ThLic. Jiří Pavlán, Th.D.

Saul – Král mnoha paradoxů: Exegetická studie různých pojetí prvního izraelského krále

doktorská disertační práce v oboru Biblická teologie, zaměření: Starý zákon, 150 stran

Práce se věnuje pojednání o zdvojených vyprávěních v příbězích o králi Saulovi a klade si otázku, proč tyto příběhy u čtenářů vyvolávají zmatek. Začíná rodokmenem krále Saula a poznatky o jeho kmeni. Další část je věnována podobnostem mezi prorokem Samuelem a králem Saulem, které mají čtenáře vést k tomu, aby tyto dvě osobnosti srovnával. Oba mají podobně strukturovaný rodokmen, oba byli Bohem vyvoleni a oba byli proroky. Vrcholem Saulových příběhů je text 1S 9–16, kde je Saul opakovaně vybrán za krále, ale později dvakrát zavržen. A tady se ukazuje vnitřní textová struktura zdvojených příběhů, jejímž úkolem je zdůraznit Boží prozřetelnost a vhled. Rozpoznání této textové struktury pomáhá čtenáři prostřednictvím postavy krále Saula pochopit, že jelikož Bůh nehledí pouze na to, co má před očima, lze jeho jednání hodnotit až zpětně. Kapitola 1S 12 je jádrem této struktury, kde jsou lidé i král zřetelně upozorňováni, že jejich vlastní rozhodnutí jsou klíčem k úspěchu či neúspěchu. Následné příběhy o Saulovi a Davidovi v 1S 16–28 ukazují, že se Boží prozřetelnost při Saulově zavržení nemýlila a všichni to později mohli vidět na Saulově chování ke svým příbuzným, ke kněžím i k Hospodinovým nepřátelům. Závěrečné dva příběhy o Saulově smrti umožňují dvojí pohled na jeho poslední okamžiky. Tragický konec prvního izraelského krále je příkladem těch lidí, kteří sice Bohem byli vybráni, ale nakonec se svévolně rozhodli žít odděleně od Boha.

ThLic. Oldřich Svoboda, Th.D.

Poselství radosti v Lukášově evangeliu a v knize Skutky apoštolů: Exegeticko-teologická studie

doktorská disertační práce v oboru Biblická teologie, zaměření: Nový zákon, 208 stran

Práce se věnuje důrazu Lukáše (v obou jeho biblických spisech) na myšlenku radosti. První část se zaměřuje na pět klíčových výrazů, kterými Lukáš popisuje radost, a analyzuje je nejen v kontextu jeho dvojdíla, ale také v širším kontextu Nového zákona a Septuaginty. Následná analýza všech pasáží, v nichž Lukáš o radosti píše, ukazuje, že autor tímto důrazem na radost propojuje jednotlivé narativy tak, aby Ježíšův příběh představil jako příběh o „velké radosti“ – radosti spasených hříšníků, ale také radosti samotného Ježíše, Nebeského Otce a jeho andělů. Tyto důrazy společně vytvářejí i formální strukturu a zarámování obou Lukášových spisů. Významné paralely mezi příběhy o radosti v obou spisech se po prozkoumání jeví jako zcela záměrné. Tato společná jednotící struktura obou spisů tak může pomoci čtenářům i vykladačům lépe porozumět jejich vzájemnému vztahu a jejich teologickému poselství.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Mgr. Kristýna Pilecká Th.D.

Světový étos a Bahá' u'lláhův světový řád (zhodnocení dvou životních modelů)

doktorská disertační práce z oboru Teologická etika, 194 stran

Práce zkoumá vizi mírového světového řádu dvou nábožensko-eticky determinovaných modelů. Prvním z nich je světový étos definovaný švýcarským teologem Hansem Küngem. Druhý model vychází z bahá'í víry, náboženství, které vzniklo v Íránu v pol. 19. stol. První část práce popisuje historický a sociokulturní kontext obou modelů a trajektorii vzniku vize nového světového řádu. Druhá část pojednává o normativních výpovědích s ohledem na kategorii „humana“. Všimá si přitom univerzality humanitních principů, které oba modely vyvozují z náboženství. Za normotvorné kritérium nápravných postupů považují oba modely kategorii „humana“ s její neoddělitelnou vazbou k „divinu“. V další části jsou zjištěné normy zkoumány s ohledem na jejich strategické využití při realizování vize mírového světového řádu. Určující strategií je zde metoda dialogu podpořená změnou smýšlení a následnou, vědomou zodpovědností za vlastní jednání. Hlavní část práce se týká programatiky obou modelů. Snaží se objasnit způsob realizování jejich intencí a strategií, které vedou k realizování vize mírového světového řádu. Funkčnost objasněných strategií je demonstrována na příkladech užití dialogu a konzultace v praxi. Práce chce rovněž přispět k mezináboženskému a mezikulturnímu dialogu a poukázat na možnosti sdílení společných humanitních hodnot.

Mgr. Zdenko Širka Th.D.

Horizons of Human Understanding and Transcendence: Gadamer and Modern Orthodox Hermeneutics in Dialogue

doktorská disertační práce z oboru Ekumenické teologie, 374 stran

Práce předkládá diskusi dvou hermeneutických škol: západní a pravoslavné. Popisuje, jak můžeme zprostředkovat obsah porozumění nejenom o tom, kdo jsme ve vztahu k sobě navzájem, ve vztahu k světu, v němž žijeme, a ve vztahu k Bohu, ale také jak pochopit proces porozumění napříč různými historickými obdobími. První část práce zabývající se analýzou Gadamerovy hermeneutiky ukazuje jeho silnou stránku při analýze transcendence, jak se jeví v historickém charakteru našeho bytí v jazyce. Jako slabina Gadamerovy hermeneutiky se na druhé straně ukazuje to, že nezkoumá, co je transcendentní, dostatečně ve vztahu k božskému. Ve druhé části práce pojednává o analýze moderní a postmoderní pravoslavné hermeneutiky. Výhoda pravoslavné hermeneutiky spočívá v podmínkách silného pocitu sounáležitosti ke komunitě a vidění transcendence jako něčeho, co přichází hlavně zvenčí, jako Duch svatý, a není výsledkem spolupráce mezi lidmi a dějinami. Zároveň je předestřena nevýhoda přístupu pravoslavné v tom, že vertikálně pochopená transcendence nezanechává prostor pro podezření a jinakost. V závěru práce ukazuje, jak se tyto dva hermeneutické přístupy mohou navzájem obohacovat.

doc. Jan Dušek, Ph.D.

Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes

habilitační práce v oboru Evangelická teologie, 200 stran

Téma práce stojí na pomezí epigrafiky a historického výzkumu. Autor analyzuje aramejské a hebrejské nápisy objevené v okolí jahvistické svatyně na hoře Garizim a jejich dějinný kontext. Tyto nápisy jsou v knize nahlíženy ze tří hledisek: paleografie a datace nápisů; identita komunity, která nechala tyto nápisy vyrýt, a její instituce; a nakonec širší historický a politický kontext, ve kterém tyto nápisy vznikly. Autor dochází k závěru, že většina těchto nápisů vznikla v době vlády Antiocha III., zhruba v prvních desetiletích 2. století př. Kr., poté, co po pěti tzv. „Syrských válkách“ mezi Ptolemaiovcí a Seleukovci o území jižní Levanty definitivně jižní Levanta připadla vládcům Sýrie z Antiochie, tedy seleukovské dynastii.

Univerzita Karlova

Husitská teologická fakulta

Mgr. Tereza Krekulová, Th.D.

„Vše je dobré, vše je Jedno.“ Rabi Nachman ben Simcha mi-Braslav. Osobnost a dílo

doktorská disertační práce z oboru Judaistika, 146 stran

Rabi Nachman ben Simcha z Braslavi (*1772 Mezibož – †1810 Umaň) patří k originálním a zároveň rozporuplným osobnostem chasidského hnutí. Jeho jedinečnost v rámci chasidské spirituality netkví pouze v myšlenkovém obsahu jeho subjektivně, niterně psychologicky zabarveného díla s hlubokým existenciálním přesahem. Svěbytný byl i jeho způsob komunikace s žáky a především vnímání sebe sama jako skrytě působícího *cadika* generace (hebr. *cadik ha-dor*) se silnou mesiášskou aspirací. Svým učením i příběhy rabi Nachman napravoval a rozvíjel animalitou poškozenou imaginaci Izraele, aby si mohl osvojit schopnost „rozumět jednomu z druhého“, nezbytnou k inspirovanému studiu a poznávání Tóry.

doc. PhDr. Jan Bartoň, Th.D.

Pět českých novozákonních překladů. Nové zákony od českého ekumenického překladu do roku 1989

habilitační práce v oboru Teologie, 305 stran

Práce zevrubně představuje české novozákonní překlady, které byly vytvořeny a poprvé publikovány v období od počátku šedesátých let 20. století do r. 1989. Prezentuje pět českých

novozákonních tlumočení: přelomový Český ekumenický překlad, exilový Nový zákon Ondřeje M. Petru a na něj úzce navazující římskokatolický liturgický překlad Václava Bognera, velmi volný a komunikativní text Slovo na cestu a tzv. Překlad nového světa, konfesní tlumočení svědků Jehovových, jež vzniklo jako česká mutace anglojazyčného New World Translation. Práce shromažďuje důležitá bibliografická data, odkrývá leccos z dosud málo známého pozadí geneze pojednávaných překladatelských počinů, na základě detailních analýz podává charakteristiky jednotlivých překladových textů, postihuje vztahy mezi tlumočeními a určuje jejich místo v širším kontextu české biblické překladové tradice.

doc. PhDr. Jiří Pavlík, Ph.D.

Dva exilové spisy Jana Chrysostoma: *Quod nemo laeditur nisi a seipso* a *Ad eos qui scandalizati sunt*

habilitační práce v oboru Teologie, 207 stran

Práce obsahuje úvodní studii a komentovaný překlad dvou exilových spisů Jana Chrysostoma (*Quod nemo laeditur a seipso* a *Ad eos qui scandalizati sunt*). Představuje problémy moderního historického bádání o životě Jana Chrysostoma a popisuje významné metodologické posuny, ke kterým došlo v bádání o chronologii jeho homilií a o jeho životě v posledních letech. Dále pak práce představuje Chrysostomovy životní osudy se zvláštním zaměřením na jeho konflikt v Konstantinopoli, který vedl k jeho sesazení a vyhnanství, a na průběh jeho exilu. Přitom se drží tradičního rámce jeho biografie a v poznámkách upozorňuje na probíhající diskuse, protože nové bádání dosud nepřineslo souvislý biografický narativ. Speciální úvod k překladům obou exilových textů informuje o otázce jejich datování a rukopisné tradici, o jejich struktuře a obsahu a představuje kontext dvou hlavních témat, na kterých Chrysostomos staví argumentaci v druhém z obou spisů, tj. nauky o Boží nepoznatelnosti a o Boží prozřetelnosti. Práce se také věnuje problematické otázce žánru obou textů, na kterou bylo dosud navrženo několik ne zcela jednoznačných odpovědí. Zaujímá k ní vlastní stanovisko založené na opuštění formalistické klasifikace a analýze komunikační situace s využitím kategorií starověké rétoriky.

doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.D.

Některé nové poznatky o Bolzanově kruhu a teologie

habilitační práce v oboru Teologie, 183 stran

Práce se zabývá teologickým a etickým odkazem Bernarda Bolzana. Současně představuje pastorální a teologické úsilí dvou jeho žáků: Čecha Vincence Zahradníka a Němce Antona Krombolze. Pokouší se o nový metodologický přístup ke studiu vlivu B. Bolzana a jeho žáků (souhrnně označovaných jako pozdní osvícenci) na pozdější generace katolických kněží, kteří usilovali po I. vatikánském koncilu na našem území o reformu církve, zejména na představitele radikálního modernismu. Autorka vychází z předpokladu, že jak pozdním osvícencům, tak modernistům šlo o to, aby církev vzala na vědomí historické podmínky tehdejší společnosti a reagovala na negativní jevy, které s sebou přinášela sekularizace. Společenské podmínky se během 19. století rychle měnily, římskokatolická církev jako instituce na ně reagovala opožděně. Podstatou snah pozdních osvícenců a jejich následníků

byla snaha uprostřed industriální společnosti zvěstovat evangelium. O totéž se snažili i radikální modernisté. V monografii jsou popsány dosud postrádané rukopisy A. Krombholze z let 1821–1848 a je rovněž podniknut pokus o nový teologický pohled na dílo V. Zahradníka.

Univerzita Karlova

Katolická teologická fakulta

Mgr. et Mgr. Miloš Szabo, Th.D.

Dopady různosti obřadů v manželských kauzách na církevním soudu

doktorská disertační práce z oboru Kanonické právo, 187 stran (+ 74 stran příloha)

V dnešní době, kdy z různých důvodů dochází k velkým migračním vlnám, se některá církevní společenství, doposud považovaná striktně za východní, dostávají do diaspory latinské církve, čímž vzniká nejen velká pravděpodobnost růstu počtu smíšených interklesniálních manželství, ale zároveň také zvýšené množství manželských kauz, které bude muset následně řešit církevní soud. Aby jeho rozhodnutí bylo spravedlivé, je potřebné znát jak historii těchto východních církví, mezi nimiž je i 22 sjednocených s Římem (tedy východní katolické církve), tak i především jejich teologická specifika, spiritualitu a partikulární právo. Práce nabízí ve svém závěru srovnávací pohled sjednoceného i nesjednoceného křesťanského Východu s pohledem latinského Západu jak na uzavírání manželství, tak i na jeho rozpad a zánik.

doc. ThLic. Jaroslav Brož, Th.D., S.S.L.

List Židům, Český ekumenický komentář k Novému zákonu

habilitační práce z oboru Biblické vědy, 213 stran

List Židům je mezi novozákonními spisy v mnoha ohledech jedinečný. Jako jediný pojednává přímo o Kristově kněžství nové smlouvy a povzbuzuje věřící v obtížných okolnostech k horlivé víře a vytrvalosti. Práce si všímá jazykových a literárních charakteristik Listu Židům a objasňuje jeho teologickou argumentaci. Podle formy, stylu a jazykové úrovně je dnes nejčastěji označován jako raná křesťanská homilie. O autorovi, adresátech a dalších okolnostech jeho sepsání se od starých dob dodneška vede diskuse, která pro nedostatek pozitivních informací zůstane zřejmě stále otevřená. Odlišnost od pavlovských listů byla v prvních křesťanských staletích důvodem zdrženlivosti, se kterou byl přijímán mezi kanonické knihy.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Mgr. Věra Suchomelová, Th.D.

Senioři a spiritualita: duchovní potřeby v každodenním životě

doktorská disertační práce v oboru Teologie, 258 stran

Práce konstatuje, že v současnosti upřednostňovaný trend aktivního stáří vede ke společenské podpoře co nejdříve fyzické a psychické vitality, zatímco péče o duchovní rozvoj a duchovní potřeby starších lidí je považována spíše za privátní záležitost, případně za oblast v kompetenci církvi a vztahovanou k tradičně religiózním seniorům. Práce vymezuje místo každodenní spirituality na cestě k dobrému životu ve stáří. Výzkumnou část práce tvoří kvalitativní studie Duchovní potřeby v životě jihočeských seniorů. Její první část zachycuje dynamiku vývoje religiozity i spirituality dvou desítek jihočeských seniorů starších sedmdesáti pěti let se zaměřením na období rané religiózní socializace, období produktivního věku pod vládou komunismu a současnou podobu religiozity i spirituality. Druhá část přináší možnou typologii jejich stěžejních duchovních potřeb: potřeby důstojnosti, smyslu a kontinuity životního příběhu, naděje, víry a lásky. Na základě uvedených poznatků jsou navrženy doporučení pro pastorační, sociální a geragogickou praxi.