

Studie a texty
Evangelické teologické fakulty

řídí Pavel Filipi

svazek 9
Výklady a vykladači
Studie k biblické hermeneutice

Výklady a vykladači

Studie k biblické hermeneutice

uspořádali
Martin Prudký a Jan Roskovec

Jihlava 2005

Tato publikace je výsledkem badatelské činnosti v rámci projektu *Hermeneutika projevů křesťanské tradice* (GAČR 401/03/H017) a vychází s jeho finanční podporou.

Studie a texty Evangelické teologické fakulty
řídí Pavel Filipi

Svazek 9:

Výklady a vykladači. Studie k biblické hermeneutice
Uspořádali Martin Prudký a Jan Roskovec

Pro Univerzitu Karlovu v Praze, Evangelickou teologickou fakultu
vydalo nakladatelství Mlýn v Jihlavě 2005

Obálku navrhl © Jakub Tayari

Typograficky upravil a písmem Adobe Warnock Pro vysázel Jan Roskovec

ISBN: 80-86498-12-3

Obsah

Předmluva	1
JIŘÍ HOBLÍK: Co byl a co je spor o profétii	3
DAVID BIERNOT: Deuteronomium jako metatext a jeho role při vytváření makrostrukturální koherence Mojžíšova kánonu	13
MIKULÁŠ VYMĚTAL: Literární analýza midraše Exodus Raba 1,34 – 3,17,5	33
JIŘÍ LUKEŠ: Literární druh kanonických Skutků apoštolů a apokryfních Skutků Pavla	72
JAN AMOS DUS: Mikuláš z Lyry o Pavlovi před Damaškem	106
TABITA LANDOVÁ: Kázání jako podobenství Božího království	120
PETR GALLUS: Karl Barth liberální aneb víra jako Christus prolongatus	140
Rejstřík odkazů	167

Předmluva

Laskavému čtenáři, pokud je pamětníkem či pokud je obeznalý s nedávnou historií evangelické teologie v českém prostředí, nad sborníkem s podtitulem „Studie a texty“ nejspíše myslí kmitne myšlenka, že „to už tu jednou bylo“. Zajisté, takto nazvaná neperiodická edice vycházela v letech 1977 až 1987 péčí Amedea Molnára a Josefa Smolíka. V celkem osmi svazcích byla tehdy publikována řada pozoruhodných textů. Některé byly zaměřeny k tehdejšímu aktuálním zápasům církve a z dnešního hlediska mají především dokumentační hodnotu. Většinu příspěvků však tvořily původní studie českých evangelických bohoslovců, zejména učitelů Komenského evangelické bohoslovecké fakulty. Ty nejsou jen svědectvím o odborné teologické práci v daném období, mnohé dodnes platí za významné slovo do rozpravy daného oboru.

Rádi bychom na tuto ediční tradici navázali a vydávání sborníku tohoto typu oživilí. Vnější výrazem kontinuity je setrvání u zavedené „značky“, tj. klíčových slov v názvu a jejich zkratky SaT, stejně jako pokračující číslování edice. Samozřejmě nám však jde také o inovaci. Z vnějších příznaků je generační skok na první pohled patrný v grafickém zpracování a sazbě textu, do názvu edice se musela promítnout také historická změna ve jménu fakulty. I obsahově bychom rádi uplatňovali oba aspekty – pěstování dobré tradice a předkládání nových věcí. Chtěli bychom nabízet texty, studie či dokumenty, jež jsou výsledkem původního bádání v oblasti evangelické teologie (zejména v českém kontextu), jež představují významnější příspěvek do probíhajících debat k otevřeným otázkám nebo dokumentují postoje, pozice a trendy v současné evangelické teologii. Narozdíl od pravidelně vycházejících časopisů nemůže ediční řada sborníkového formátu pěstovat pevné rubriky; může však vytvářet tematicky či jinak ucelené svazky (například s příspěvky z konferencí či sympozií nebo s výsledky skupinových projektů), a přitom autorům nabízet prostor i pro studie či dokumenty, jež by v časopisech pro svůj rozsah vyjít nemohly. Jak pro autory, tak pro čtenáře nabízí formát sborníkové edice možnosti, jež bychom rádi využili – k radosti autorů i jejich čtenářů, a především k prospěchu oboru, který pěstujeme.

První ze svazků obnovené řady SaT dokumentuje jednu z nejvýznamnějších proměn, jimiž prošla pražská evangelická teologická fakulta po roce 1989 – systematický rozvoj doktorských studií. Jestliže před rokem 1989 patřili doktorandi na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě k řádu ojedinělých výjimek, tvoří dnes významnou skupinu studentů

Evangelické teologické fakulty. Při každé z kateder pracuje několik doktorandů, kteří se věnují pokročilým studiím v daném oboru. Nejen konkrétní výsledky disertačních projektů, ale i celkové odborné vzdělání doktorandů, po pravidle prohloubené studiem na zahraničních univerzitách, je pro perspektivy teologických disciplín v našem kontextu podstatným vkladem.

Od roku 2003 je doktorské studium na ETF podporováno Grantovou agenturou České republiky v rámci projektu *Hermeneutika projevů křesťanské tradice* (GAČR 401/03/H017). Podstatou projektu je vytvoření interdisciplinárního týmu doktorandů, pořádání společných seminářů či kolokvií a podpora zahraničních stáží doktorandů či hostování zahraničních odborníků v seminářích týmu. Příspěvky uveřejněné v tomto svazku tvoří texty doktorandů, kteří se zapojili do uvedeného projektu. Až na příspěvek Jana A. Dusa, který vznikl v rámci jednoho z seminářů, nabízejí předložené texty shrnující prezentaci vlastního disertačního projektu či jeho podstatné součásti. V rámci zmíněného grantového projektu se každoročně pořádají sympozia, na nichž doktorandi předkládají výsledky své práce a podrobují je zevrubné rozpravě. Většina zde publikovaných příspěvků takto zazněla na sympoziích v letech 2004 a 2005. Jakkoli tyto příspěvky nemohou prostředkovat celkový obraz disertační práce, nabízejí alespoň dílčí pohled na volbu tématu a jeho uchopení, volbu přístupu a uplatnění metod, jakož i prezentaci základních tezí a badatelských závěrů. V tomto smyslu jsou ochutnávkou, jež zve jak k četbě vlastních disertačních prací *in extenso*, tak k vlastnímu studiu dané problematiky.

Za pomoc při zpracování textu děkujeme Marii Medkové.

V adventu 2005

Martin Prudký a Jan Roskovec

Co byl a co je spor o profétii*

Jiří Hoblík

Co je spor o profétii?

Označení je to víceznačné. V zájmu objasnění, co jím mínit, můžeme vyjít z vlastních perspektiv, z *odborného sporu*, z diskuse nad spornými otázkami. Nejistě vypadající, ale dobré východisko. Totiž tam, kde vládne tišinná samozřejmost, tam, kde žije jen starost o funkčnost mechanismů a o jejich olejování, tam je diskusi těžko. Avšak bez diskusí si naši otázku představit nelze. Se samozřejmostí užíváme to a to a pak jakoby se na nás zpod povrchu vyhrnula spousta otázek, nejasností a sporů. A vždyť profétie je nesamozřejmost. Byla nesamozřejmostí vždy. Nesamozřejmost tkví v ní samé, nejen v reakcích na ni.

Konečně i vzhledem k tomu, že *prorocká tradice dávno není* – že není součástí náboženských dějin Západu jinak než v reminiscencích a v dějinách recepce. O prorocích a profétii se mluví spíše v *přeneseném smyslu*. Na tom nutně nemusí být nic zlého. Mám jen rozpaky z toho, že dochází ke ztotožňování přeneseného a *vlastního smyslu*. Nemůžeme nikomu brát právo na přenesený smysl, ale proč popírat prioritu a váhu smyslu vlastního? Ovšem překážek na cestě k vlastnímu smyslu je nepočítaně. V tomto pojednání bych se tedy rád soustředil na určité okliky.

Jedna taková oklika vede přes sám výraz „*profétie*“. Je to abstraktum odvozené z řeckého označení *προφητης*. Užíváním abstrakta artikulujeme pozdější uchopení. A když tak činíme, setkáváme se s nárokem na to, jak dokážeme adekvátně zpřístupnit význam, k němuž ukazuje.

A to ještě není docela jasné, zda „*profétii*“ máme mínit *subjekt nebo objekt*. Sám bych si dovolil tvrdit, že „*profétii*“ máme mínit obojí. Profétii zosobňují proroci. Co však je tím zosobňovaným? Profétii vytvářejí proroci. Ale pokud ji zároveň zosobňují, nemůže být pouze jejich objektem. Spor, do něhož je profétie přímo zapletena, je pak sporem, v němž se jednak mají proroci a to, co říkají, osvědčit – a jednak sporem, z něhož má vzejít, oč vůbec v profétii jde. Rovněž bychom si měli dávat pozor na to, jak se prorok identifikuje se svým posláním, resp. jak je s ním identifikován. Jak to, co říká, odkazuje k němu, a jak to, co o něm víme, vypovídá o profétii.

* Tato studie je přednáškovou prezentací nepublikované disertační práce s názvem „Spor o profétii“, obhájené na UK ETF v Praze v roce 2005.

Abychom však kolem horké kaše nechodili příliš dlouho: označení „spor o profétii“ se v užším vymezení vztahuje *na intenci řady starozákonních textů*, v nichž se profétie jeví jako konfliktní živel a kde se zároveň jedná o ni samu – jde tedy jen o část textů, v nichž se pojednává cosi konfliktního. Texty pojednávající konflikt různých proroků mezi sebou (1Kr 18; 22,5nn; Jr 28) jsou jen zvláštním případem. Dále sem patří zejména polemiky proti sporným prorokům (např. Jr 23,9–40; Ez 13), apologie (např. Iz 30,8–14) a legalisticky založené texty (Dt 13,2–6; 18,9–22). Nás by pak mělo zajímat, jak se tento spor ve starozákonní literatuře projevuje a jak o něm starozákonní literatura svědčí.

Proč mluvit právě o „sporu“?

To, co nazývám sporem o profétii, se tradičně pojednává jako protiklad „pravé“ a „falešné“ profétie. Moderní diskuse si v návaznosti na to klade otázku: jaká jsou kritéria, podle nichž se odlišovala profétie „pravá“ od „falešné“?¹

Tradiční kladení otázky je však třeba přehodnotit. Ostatně není bez zajímavosti, že se již od 30. let 20. století ozývaly hlasy, které *zpochybňovaly jednoznačnost kritérií*: Martin Buber,² Gerhard von Rad,³ zejména pak v 50. letech Gottfried Quell.⁴ Nicméně se po celé minulé století s touto otázkou jakožto otázkou kritérií můžeme setkávat. Zvláště oblíbené je sepisovat katalogy příznaků, jimiž se takzvaná falešná profétie vyznačuje. Síla zvyku? Anebo snaha navzdory nejasnostem a nejistotám a neuchopitelnostem vše co možná zřehledňovat, pořádat, systematizovat?

Přesto se mi jako případnější jeví chápat „spor o profétii“ ještě dříve jako dějinnou skutečnost – právě jako ve Starém zákoně netematizovaný *tematický rámec*, který je pojátkem pro množství textů náležejících do hebrejské tradice. Tyto texty netvoří jednu přímou souvislou linii. Přinejmenším však je možné objevovat konkrétní návaznosti. Například mezi souborem slov o sporné profétii v Jr 23,9–40 a v Ez 13.⁵ Oba tyto soubory jsou v našem tázání počítány k nejcharakterističtějším. Nicméně ezechielovská kapitola je komplikovaným zpracováním tří dříve zvláštních slov a toto zpracování samo předpokládá obeznámenost s oním

¹ Srv. WOLFE, Hauptprobleme, 228

² BUBER, Propheten, 943–949.

³ VON RAD, Propheten, 109–120.

⁴ QUELL, Propheten.

⁵ Srv. HOBLÍK, Spor I., 752n, 771–781, 788–795.

jeremjášovským souborem v jeho již deuteronomistické verzi. Na půdě ezechielovské tradice došlo tedy v návaznosti na zpracování knihy Jeremjáš k rozvinutí tématu sporné profétie. Pro obě tradice bylo téma závažné, ale nepojednaly o něm izolovaně.

Vzhledem k takovýmto a jiným návaznostem pokládám za vhodnou cestu ke zkoumání naší otázky (jakož i mnoha jiných otázek) *hebrejské literární dějiny*.⁶ Jejich rekonstrukce umožňuje podat, byť fragmentárně, obraz dějinného sporu. To neznamená přímo počin historiografický, nýbrž vyznačení sporu jakožto sporu, nikoli jako schematické soustavy kritérií. Přesto nepochybuji, že míněný spor měl *historické souřadnice*. To je důležité, i když o ohledávání těchto souřadnic nemůže jít v první řadě, protože tázání historické závisí právě na tázání literárně-dějinném (tak jako platí, že literární dějiny se neobejdou bez historického zřetele).

Případná katalogizace příznaků profétie, která se v perspektivě starozákonní literatury osvědčovala, a profétie problematizované, tu může být nápomocná, ale je výrazně nedostačující. Komu a k čemu a za jakých okolností (by) mohla sloužit artikulace takových příznaků? A kromě toho: jak se různé aspekty nacházené na profétii mohly v dějinách a speciálně v dějinách sporu projevat? Jak vzhledem k tomu může jejich katalogizace pomoci při biblické interpretaci?

Problém rozlišování na „pravou“ a „falešnou“ profétii

Zmíněné zpochybnění jednoznačnosti kritérií se musí v první řadě dotýkat, jak je zřejmé, rozlišování „pravé“ a „falešné“ profétie. Toto rozlišení pokládejme za příliš strnou abstrakci, která znemožňuje subtilnější diferenciaci v naší otázce i v postojích k ní. Když však od zavádějící klasifikace upustíme a nebudeme tuto záležitost mít za pouhou hru se slovíčky, na níž tolik nezáleží, můžeme o prorocích, kteří jsou ve starozákonní litera-

⁶ Tímto gunkelovským pojmem nezavádím novou metodu, nýbrž rámec pro konfrontaci a propojování metod v zájmu zpracování literární souvislosti, která by předem překračovala tendence zdůrazňovat přesprávní určitou metodu, jak se v posledních desetiletích děje na bázi kritiky redakce a s ní spjatého nároku „pozdního datování“. Ke kritice této tendence srv. např. MÜLLER, Tod, 1–21. Zastánci nešetří sebejistotou, někdy alespoň opatrnou, srv. BECKER, Wiederentdeckung, 30–60. Becker respektuje pojem literárních dějin, nicméně uplatňování určité metody záleží v nemalé míře na dobovém rozložení sil a z dějin bádání se lze přesvědčit, že hlasy se střídají. Jinak koexistence různých směrů v bádání (v Německu představitelná rozhodně spíše než v Česku) je jen k dobrému.

tuře zpochybňování, mluvit jako o „sporných“ a o profétii, která se stává předmětem sporu.

Sice se rovněž nabízí možnost zvažovat spor o profétii jako spor o pravdu, ale abychom se přiblížili této otázce, museli bychom od zkoumání literatury učinit příliš náhlý skok. V hebrejské tradici nebyla otázka kladena jako otázka pravdy, jakkoli otázka pravdy pro ni rozhodně není irelevantní. A už vůbec neexistovala třída „pravé“ a třída „falešné“ profétie.⁷ Sporní proroci byli rovněž proroky.⁸ A právě proto, že byli považováni za proroky, byla jejich profétie zpochybňována.

Rozhodně však nelze obejít nápadnou skutečnost, že na různých místech Starého zákona máme doloženo, že *proroci vystupovali proti prorokům*. A protože těžko můžeme čekat, že mluvili na způsob jistého pověstného Kréřana, otázkou je bližší určení dvojí profétie, mezi níž vládne rozpor či spor. Musíme se ptát, jak jinak tento základní element celého sporu o profétii uchopit, když ne jako rozpor pravé a falešné profétie?

Jak za to může Septuaginta?

Za tradiční rozlišování na „pravou“ a „falešnou“ profétii je především odpovídá Septuaginta. Až řecká verze Starého zákona zahrnuje klasifikaci sporných proroků jako „falešných“. Vůči skutečností, jak je hebrejská literatura líčí, to není klasifikace správná, lze ji však považovat za pochopitelnou vzhledem k cestě, která k ní vedla.

Deuteronomisté se totiž snažili mezi profétii, jíž stranili, a mezi spornou profétii vyznačit jasné a obecně platné dělítko, obě strany klasifikovat, a tím své počínání zároveň zdůvodnit. V rámci toho začali mluvit o sporných prorocích jako o těch, které *Hospodin „neposlal“* (sr. Jr 14,14.15; 23,21.32; 27,15; 28,15; 29,9.31 a dále 29,23 a Ez 13,6.7).⁹ Hospodin jim údajně nedal oprávnění prorocky mluvit, nýbrž distancuje se od nich, takže ti mluví v Hospodinově jménu svémocně. To je vážné obvinění, protože člověk byl prorokem nikoli *ad hoc*, ale prorocké poslání znamenalo status závislý na božském pověření. Status proroka na toto pověření nutně odkazoval.

⁷ Srv. VON RAD, *Propheten*, 109.

⁸ Srv. CARROLL, *Night*, 79.

⁹ Nepověřenost sporných proroků má být konečně nabíledni všude tam, kde se mluví o rozporu mezi prorokováním klamu a odvoláváním na Hospodinovo jméno (*deuteronomisté* v Jr 14,14.15; 23,25ab; 27,15; 29,9.21.23; Dt 18,19.20.22).

Nyní však jde o to, že paušální obvinění sporných proroků z toho, že nejsou božsky pověřeni, se objevuje relativně pozdě, v pokročilé fázi celého sporu. Díky deuteronomismu doby exilní, který spor přetváří v literární záležitost. Zejména ve zpracování knihy Jeremjáš zdůrazňuje deuteronomismus zásadní závislost proroka na inspiraci, na Hospodinově iniciativě a poskytnutí legitimacy. Z toho je pak pochopitelné, jak jsou na jedné straně taková klasifikace a takové obvinění závažné, za druhé pak – jak už jen krok zbývá do označení tak jednoznačně posuzujícího, jaké přináší Septuaginta. Přesto však je to již *krok dál*, nikoli vystižení toho, o čem příslušná literatura vypovídá.

Septuaginta (srv. podobně Syriaca) zavádí konkrétně na deseti místech, převážně v knize Jeremjáš, termín ψευδοπροφήτης (Jr 6,13; 33,7.8.11.16 [= 26,7.8.11.16 MT]; 34,9; 35,1; 36,1.8 [= 27,9; 28,1; 29,1.8 MT]; Za 13,2), vyjadřující významné rozlišení, které se pak ujalo v judaistické tradici¹⁰ i v Novém zákoně (Mt 7,15; 24,11.24; Mk 13,22; Lk 6,26; Sk 13,6; 2 P 2,1; 1 J 4,1; Zj 16,13; 19,20; 20,10). Vůbec však je řecká verze knihy Jeremjáš krajně problematičtější, jako by tato kniha oproti jiným prošla zvláštním zacházením. Tudíž bychom měli být vůči řecko-judaistické recepci sporu o profétii spíše zdrženliví.

Ostatně explicitní protiklad: „praví“ – „falešní“ proroci ještě do Septuaginty nepatří. Obě označení se v ní jen nepřímou shledávají, takže se zřejmě jedná až o její důsledek. Teprve totiž v 1Mak 14,41 je očekáván v budoucím makabejském čase „věrný prorok“, προφήτης πιστός (hebrejsky נביא נאמן až v Kumránu ve 4Q375).

Prorokem však buď člověk byl, nebo nebyl. Pokud byl, tak si mohl počínat sporným způsobem, vyslovovat klamy, ve vrcholné fázi sporu, Jeremjášem ve 23,16, byl obviněn, že si vymýšlí, a poté mu bylo v kontextu deuteronomismu upřeno posláním. V nemalé míře se tak navíc patrně stalo se zpětnou platností ve vztahu k profétii královské doby. Ale člověk převlečený za proroka nebyl znám (nanejvýš snad v Ez 13,17 takto pojal zpracovatel čarodějnice, o nichž začal mluvit jako o klamně prorokujících čarodějnicích, „prorokujících podle vlastního rozmyslu“).

Když hebrejské texty mluví o něčem klamném u proroků, tak mluví o profétii, kterou proroci reprezentují, totiž: o obsahu jejich slov, o jejich pověření a autoritě, *ne však rovnou o jejich osobách* jako Septuaginta, která paradoxně snahou o větší jednoznačnost probouzí nová dilemata: kdy

¹⁰ Targúm kritizované proroky v Ez 13 nazývá נבִיִּי שֶׁקֶרָא, srv. ZIMMERLI, Ezechiel, 289

můžeme označit určitého proroka za falešného? Již tehdy, když zalže? Již proto, že se mýlí? Již proto, že je na opačné straně ve sporu? Lze prokázat, že určitý prorok (či skupina proroků) záměrně a zacíleně učinil lež svým programem?

Důsledky změny tázání a disproporce mezi profétii na půdě Starého zákona

Změna tázání, která vyplývá z důslednějšího uzávorkování kategorií „práva“ a „falešná profétie“, znamená zrušení zdánlivé jednoznačnosti. Jestliže skrze tuto zdánlivou jednoznačnost prosvítají nejasnosti a mnohoznačnosti, není to náhodou. V posledku tomu tak je proto, že spor o profétii představuje *linii, na níž vycházelo najevo, co profétie je*. Dokonce snad můžeme říci, že spor nutil k sebe-uvědomování. Rozhodně pak vedl k tomu, že „starozákonní“ proroci a jejich příznivci brali výslovný zřetel k profétii jako takové. Proroci si nejen prorocky počínali, ale činili profétii tematickou. To vše je zřejmé už na tom, že zejména v souvislostech sporu se kumuluje specifická terminologie.

Ve vazbě k tomuto sejetí může znít naše otázka, jak konkrétně starozákonní literatura spor o profétii dosvědčuje. Ovšem jen výjimečně nám známý „kanonický“ prorok stojí tváří v tvář svému prorockému odpurci. Častěji se setkáváme s výtkami na adresu sporné profétie. A stereotypně tyto výtky obsahují citaci nebo alespoň narážku, podle níž sporní proroci ohlašují spásu. Konkrétně: citace mimo „deuteronomistického“ Jeremjáše (14,13.15) a ve vyprávění o Jeremjášovi 37,19 se většinou omezují na výraz ׀ַׁׁׁ „spása, pokoj“ (Mi 3,5: „Pokoj!“; Jr 4,10: „Budete mít spásu“; 6,14 [par. 8,11] „Spása! Spása!“; 23,17a: „Budete mít spásu“ [dtr: „Neštěstí na vás nepřijde“ v 17b]; Ez 13,10: „Spása!“). Výtky na adresu sporné profétie tak spojuje zejména výraz pro spásu, který má být pro sporné proroky typický.

Badatelé nejsou ovšem tak naivní, aby profétii spásy jako takovou pokládali za spornou. Ohlašování spásy bylo pro spornou profétii jednoduše typické. A to tím spíše, že to bylo v rozporu s profétii soudu, a to znamená, že problematičnost sporné profétie bychom měli hledat ve spojitosti s řečí o spáse.

Kam tedy zařadit samu spornou profétii a její protivníci?

V dosavadní diskusi nad tématem se neosvědčuje upět na zjevných příznacích, které mohou být jen nezbytnými ukazateli a jimiž je tak jako tak nutné se zabývat.

Sporná profétie si činila na řeč o spáse eminentní nárok a jako problematická se jevila v určitých ohledech. Evidentně a vyhroceně tam, kde si slova dvou profétií konkurovala. A konkurence to byla dosti ostrá, uvážíme-li, že sporná profétie rovněž patřila k jahvismu, ovšem toho jahvismu, který byl zaštitěn institucí království.

Byla tedy sporná profétie determinovaná královskou institucí? Tady bychom měli být zdrženliví v případě souhlasné odpovědi. Žádná profétie nemohla vykročit ze svého kontextu do mezihvězdného prostoru. Speciálně oficiální profétie platila za prostřednici božského hlasu v rámci královského kultu – a s ohledem na funkce království. Snadno můžeme podlehnout pokušení odvozovat celou tuto profétii z determinace královskými zájmy – ale to by pak naopak bylo třeba se ptát, proč by si býval jeruzalémský chrám takovou profétii držel, aby od ní slyšel vlastní diktát?

Ve skutečnosti o této profétii, kterou můžeme označit jako *oficiální* či *etablovanou*, víme tak málo, že ji porovnávat s onou druhou téměř nemůžeme.

Vedle toho ona druhá profétie, profétie, která se jakoby paradoxně později stala profétií kanonickou, nebyla žádnou profétií vyvrhelů a proletářů. Tato profétie byla zřejmě reprezentována jakýmisi sdruženými a dokonce se těšila přízni části vyšších vrstev. Pak se mohla také stát konstantou hebrejských náboženských dějin a nutným základem a východiskem pro vznik prorocké literatury. Označuji tuto profétii jako profétii *alternativní*, alternativní ve vztahu k oné oficiální, etablované. Alespoň zhruba tak máme před sebou profétii zahlédnutou z nábožensko-sociálního hlediska: profétii reprezentovanou více uskupeními, nikoli pravou a falešnou, nýbrž působící paralelně a zčásti – někdy až v klíčové otázce – si konkurující.

Onou klíčovou otázkou se stala – již za Ámose, pak za Ozeáša a Micheáša – *budoucnost království a budoucnost lidu* jako lidu Hospodinoва, nábožensky kvalifikovaného lidského celku. Spása či zkáza. Vzhledem k tomu byl konflikt tak výrazný a tak ostrý. A nyní se znovu ptejme, v čem spočíval a jak jej nejspíše můžeme vystihnout. Nerozvineme tu všechny aspekty sporu, ale přece jen:

V čem byla sporná profétie sporná?

Sporná profétie byla součástí oficiálního kultu. To samo ji však a priori nediskvalifikuje. Je snad možné vůbec celou davidovskou dynastií a jahvistický kult v jeruzalémském chrámu odstavit?

Sporná profétie mluvila o spáse, ale spása jako taková nebyla problematickým tématem. Když byl z hlediska profétie soudu na spadnutí soud,

až tehdy se téma spásy stalo problematickým. Ale okolnosti jsou okolnostmi, ne zdrojem vysvětlení, v čem sporná profétie byla problematická. Problematicčnost sporné profétie bychom měli hledat zejména u ní samé, nejen okolo ní.

Co tedy bylo sporného na sporné profétii, když ne spása sama o sobě, situace sama o sobě ani příslušnost k oficiálnímu kultu jako taková? Nic přímo z toho, nýbrž cosi na sporné profétii, co je ke zmíněným momentům vztaženo, co tyto momenty spolu propojuje.

Označuji to jako *tendenčnost*. Troufám si vyjmout pojem z dnešních souřadnic a využít jej pro jeho abstraktnost, která umožňuje výstižnost i otevřenost, protože sporná profétie, jak bylo naznačeno, je nám dostupná až příliš nepřímou. O míře záměrnosti a nezáměrnosti sporného prorokování se tím ještě nic neříká. Znamená to jen tolik, že v řeči sporné profétie se nad přípustnou mírou odrážel svět, kterému se cítila být a byla zavázána.

Přípustnost míry se stěží odhaduje, tendenčnost od netendenčnosti se těžko odlišuje, obtížně se dá určit, kde je mez mezi prospěchářstvím a snahou o živobytí. Ale v kritické chvíli, kdy jedni mluví o soudu a druhí o spáse, se vnucuje naléhavě imperativ, že oprávnění může být jen na jedné straně. Nanejvýš jen na jedné straně bylo možné mluvit o souladu mezi profétii a jejím božským zdrojem. Naopak nesoulad znamenal větší závislost na něčem jiném než na tom, s čím profétie stála a padala. Paradigmaticky tuto situaci zobrazuje konflikt mezi Míkajášem z 1Kr 22 a královskými proroky, vyprávění s ještě předdeuteronomistickým základem, ukazující, že král, který dá na profétii tendenčně ohlašující spásu, upadne do záhuby.

Závěr

Právě tak jako se určitá profétie spásy jevila jako problematická nikoli svým tematickým rámcem, nýbrž tím, co na ní nebylo přímo pojmenovatelné, totiž svou tendenčností, tak také pokládáme za adekvátnější mluvit nikoli o „pravé“ a „falešné“ profétii, nýbrž o sporu o profétii. Akt pojmenování považujeme přitom za jeden ze základních počinů, nejen za nepřímě závazné užití „pouhého označení“. Předmět našeho tázání a metoda si tak odpovídají. Pojmenování a klasifikace dostávají svůj smysl nikoli v zabezpečeném uzamčení, ale v tom, jak se chovají vůči dějinnému obrazu, k němuž se dostáváme na bázi literárních dějin.

Literární dějiny svědčí o dějinné profétii. A ze starozákonní evidence můžeme odvodit, že vedle sebe existovala dvojí profétie. To je ovšem ře-

čeno jen zhruba, protože konkrétních prorockých jednotlivců a skupin mohlo být v jedné zemi a v téže době více. Rámcově však počítejme s tím, že v Samaří a zejména v Jeruzalémě byla jistá diference mezi profétii oficiální, etablovanou, a mezi profétii ve vztahu k ní alternativní.

Když budeme k rozporu a sporu mezi profétii přistupovat takto a ne podle ono vzorečku „pravý“ – „falešný“, můžeme vidět nejen to, že zpochybňovaní proroci byli proroky, ale také že to, co tito proroci říkali, nebyla vždy a za všech okolností lež, že dokonce jejich působení sloužilo království. Pak teprve se můžeme s větší citlivostí zabývat náchylností oficiální profétie k tendenční zaslepenosti. V každém případě i tendenční prorok byl prorokem. I zkorumpovaný prorok byl prorokem.

Docela na konec budiž řečeno, že na sporu o profétii je zajímavé, že nic analogického v dějinách náboženství se, pokud mohu soudit, neobjevilo. Sice se často stávalo, že mantik byl podezřelý anebo byl obviněn, že neříká správnou věštbu. Již v městském státě Mari na Eufratu vládla nejistota vůči profétii, častokrát v dějinách zazněla obvinění z „falešnosti“ profétie. Není však nijak doloženo, že by se problematizace profétie projevila jako literární konstanta v perspektivě suverénní profétie samé, kdy m. j. stála profétie proti profétii. A je to vlastně kouzlo dějin, včetně dějin náboženství, které tkví v tom, že dějiny dávají vznikat jedinečnému.

Literatura

- BECKER, UWE, Die Wiederentdeckung des Prophetenbuches: Tendenzen und Aufgaben der gegenwärtigen Prophetenforschung, Berliner Theologische Zeitschrift 21 (2004), 30–60.
- BUBER, MARTIN, Falsche Propheten, Werke II.: Schriften zur Bibel, München: Kösel; Heidelberg: Lambert Schneider 1964, 943–949
- CARROLL, ROBERT P., Night without Vision: Micah and the Prophets, in: GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO (ed.), The Scriptures and the Scrolls: Studies in Honour of A. S. van der Woude on the Occasion of His 65th Birthday, Leiden: Brill 1992, 74–84.
- HOBLÍK, JIŘÍ, Spor o profétii, nepublikovaná disertační práce, Praha: UK ETF, 2005
- HOSSELD, FRANK-LOTHAR; MEYER, I., Prophet gegen Prophet: Eine Analyse der Texte zu Thema: Wahre und Falsche Prophetie, Fribourg: Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1973
- JEREMIAS, JÖRG, „Wahre“ und „falsche“ Prophetie im Alten Testament:

Jiří Hoblík

- Entwicklungslinien eines Grundsatzkonfliktes, ThB 28 (1997), 343–349
- LANGE, ARMIN, Vom prophetischen Wort zur prophetischen Tradition: Studien zur Traditions- und Redaktionsgeschichte innerprophetischer Konflikte in der Hebräischen Bibel, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002
- MÜLLER, HANS-PETER, „Tod“ des alttestamentlichen Geschichtsgottes?: Notizen zu einem Paradigmenwechsel, NZSTh 41 (1999), 1–21
- MÜNDELERLEIN, GERHARD, Kriterien wahrer und falscher Prophetie (EHS XXIII.), Bern, Frankfurt n. M., Las Vegas: Peter Lang, 1974
- QUELL, GOTTFRIED, Wahre und falsche Propheten, Gütersloh: Bertelsmann, 1952
- VON RAD, GERHARD, Die falschen Propheten, ZAW 51 (1933), 109–120
- WOLFF, HANS WALTER, Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie, EvTh 15 (1955), 116–168
- TÝŽ, Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Mnichov: Chr. Kaiser 1973, 206–231
- ZIMMERLI, WALTHER, Ezechiel 1–24, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1979

Deuteronomium jako metatext a jeho role při vytváření makrostrukturální koherence Mojžíšova kánonu*

David Biernot

Téma se dotýká fenoménu intertextuality v hebrejské Bibli. Na půdě biblických studií se k tomuto fenoménu nejčastěji přistupuje v synchronní perspektivě. Historicko-kritický přístup se radě badatelů jeví jako příliš statický a úzký pro plnější uchopení tohoto jevu. G. Aichele a G. Philips k tomu píší:

Tradiční „banální“ vysvětlení citace, narážky, alegoreze apod. na základě kritiky pramenů, jež vycházejí z historického zájmu, jsou svým charakterem zvlášť úzké, poněvadž neberou v úvahu dějinnou a kulturní povahu vytváření textů a podíl čtenářů na četbě a generování významu. To, čím se zabývají, je působení („agency“) a ovlivnění („influence“).¹

Inspirován fenomenální studií „Interpretation in Ancient Israel“ judaisty M. Fishbana, která „geneticky“ integruje podoby nitrobiblické intertextuality do vývojové linie směřující k hermeneutickým přístupům pozdější rabínské literatury, jsem se rovněž pokusil pojmout svou práci v zásadě z diachronní perspektivy. Zápas vzájemně si konkurujících hermeneutik, který zachvátil také půdu biblických studií, mě ale vedl do tábora těch badatelů, kteří se pokoušejí alespoň o částečné smíření dichotomie mezi diachronním a synchronním přístupem. Mám na mysli ty badatele, kteří se snaží překonat klasické kategorie historické kritiky zdůrazněním kreativního významu redakční práce nahrazením mechanického „aditivního“ chápání redakce pojetím organičtějším ve smyslu vytváření makrostrukturální koherence textu. Mezi ně patří i ti, kteří se zabývají otázkou, zdali rozhodující stádium v procesu utváření biblických textů nepředstavovala až „kanonická redakce“ vedená jednotnou krystalizační intencí či inten-

* Tento článek shrnuje některé teze, které jsem předložil ve své disertační práci „Nitrobiblická exegeze v Deuteronomiu – k počátkům interpretace textu v antickém judaismu,“ obhájené na UK ETF v roce 2005.

¹ AICHELE a PHILIPS, Introduction, 7–18. Viz také FEWEL, Reading, 27–39; NIELSEN, Intertextuality, 17–26; český příspěvek k tématu viz PRUDKÝ, Bibliotika, 136–143.

ce. V nedávné době se o představení nového interpretačního modelu utváření literatury TENAKU pokusil Ph. R. Davies.² Ten toto utváření označuje termínem „kanonizační proces“. Součástí tohoto procesu měla být mimo jiné i tato organičtější způsobem pojata redakce, která se týkala nejen interního formování jednotlivých svitků, nýbrž i jejich uzpůsobování širšímu kontextu. Zde se otevírá pole také pro celou řadu typů intertextuality. Vytváření odkazů, harmonizace, chronologické přizpůsobování nebo exegeze se mohly rozvinout ihned poté, co jakmile části biblické literatury nabývaly určitého tvaru. Příkladem mohou být nadpisky u některých žalmů, které je spojují s různými epizodami Pentateuchu či Předních proroků. Díky těmto intertextuálním odkazům v podobě situačních nadpisků (jako je např. odkaz na epizodu s Bat-šebou v Ž 51 nebo zradu Zifejců v Ž 54) příslušný žalm promlouvá hlasem konkrétní osobnosti. Není to ale pouze díky těmto explicitním intertextuálním odkazům. Tyto žalmy jsou i po obsahové stránce plné narážek na klíčové termíny nebo motivy, které lze nalézt v daných epizodách. Ve své disertační práci jsem si položil otázku, jestli můžeme přistupovat i k rozsáhlejší textům hebrejské Bible jako interpretujícím metatextům, jež se vztahují k jiným částem kánonu. Mohla by takovým metatextem být i celá kniha? Možnost kladného zodpovězení této otázky jsem se pokusil prověřit na poslední knize Mojžíšova kánonu – Deuteronomiu.

Deuteronomium jako metatext

Záměrem tohoto článku je představit Deuteronomium jako komentující metatext svého druhu, jenž se pojí k narativním textům předcházejících *chumašim*: Genesis, Exodus a Numeri. Již M. Fishbane se ve výše uvedené studii zmiňuje o „paradigmatickém charakteru“ Páté knihy Mojžíšovy jako interpretačním fenoménu:

Mojžíšova postava zaujímá zásadní pozici v jakékoli reflexi tropu vyučování v agadické exegezi. Není tomu jen proto, že Mojžíš upravuje a parenetickým způsobem podává tradice v knize Deuteronomium nebo že je prototypem všech proroků. Mojžíšova postava zaujímá tak zásadní pozici, poněvadž si prostřednictvím celkové podoby Deuteronomia můžeme uvědomit, že taxemická a strategická aplikace tradic není omezena jen na krátké parenetické ohlasy, nýbrž se může rozvinout do jejich celkové úpravy a následné prezentace. Nehledě k historicko a literárně-kri-

² DAVIES, Scribes.

tickým otázkám, je kniha Deuteronomium v tomto ohledu také paradigmatická. Již sám fakt, že tyto tradice jsou prezentovány na moábských plánech post-exodické generaci, má symbolický význam jako fundamentální tropos vyučování, jenž stojí u základu agadické exegeze – tj. aby těmto tradicím bylo nejen vyučováno, nýbrž aby také procházely novou úpravou v každé další generaci.³

Nyní si můžeme položit konkrétní otázku: s jakou podobou intertextuality se můžeme setkat v deuteronomní parenezi? Na první pohled bychom ji mohli popsat jako „narativní intertextualitu“. Sylvia Keesmatová aplikuje tento termín na způsob, jakým je v některých Pavlových epistolách reinterpretoována tradice „vyjití“ z Egypta.⁴ Tvrdí, že přítomnost příběhu o „vyjití“ není v Pavlových listech omezena jen na citace *verbatim*, nýbrž je aktivována pomocí celé řady narážek a ozvěn. Narativní intertextualita se v tomto pojetí ale liší od žánru „rewritten Bible“ – tzv. „přepsaných biblí“ a *pešarim* z kumránské knihovny nebo také *targumim*, neboť jejím zájmem není podání převyprávěného biblického příběhu nebo systematické exegeze daného textu. Pavel se ve své argumentaci pouze opírá o obeznámenost svých čtenářů s příběhem „vyjití“. Nevyžaduje, aby si pamatovali konkrétní texty, nýbrž navazuje na znalost konkrétního příběhu. Takto definovanou podobu „narativní intertextuality“ bychom mohli na první pohled vztáhnout i na Mojžíšovu antologizující δευτεροσις předcházejících pentateuchálních narativních látek.

N. Lohfink, jenž se blíže zabýval „uměním popisu“ a teologií počátečních kapitol Deuteronomia, ale tvrdí, že deuteronomnímu reinterpretoujícímu převyprávění epizody v Kádeš-Bárneji nejde jen o příběh tradice, nýbrž že se vztahuje ke konkrétnímu textu:

Dt 1,19–46 souhlasí s vyprávěním o průzkumu země ve starších pramenech Pentateuchu (Nu 13f10), a to nejen věcně, nýbrž často i ve způsobu formulace a vedení vyprávění. Proto lze oprávněně předpokládat, že Deuteronomium toto staré vyprávění nejen znalo, nýbrž ho i využilo. Nadto je (autor) mohl předpokládat jako „obecně známou tradici“, jak již správně rozpoznal M. Noth. Proto můžeme přirovnat vztah mezi Deuteronomiem a jeho posluchači ke vztahu, jenž je mezi Mojžíšem a jeho posluchači. Tito znali události, o nichž hovořil Mojžíš, poněvadž jejich rodiče byli jejich aktéry a (posluchači) již také částečně žili v době jejich odvíjení. Mojžíš se tak mohl odvolávat na jejich paměť – a především – interpretovat. Podobně i čtenáři Deuteronomia znají tyto události z kultické, výpravné či literární tradice. Podobně jako Mojžíš, jehož nechává vyprávět, může nyní sám vypravěč jen vzpomínat a interpretovat. Je přesto třeba blíže upřesnit, co

³ FISHBANE, Interpretation, 439–440.

⁴ KEESMATOVÁ, Paul; viz též MOYISE, Intertextuality, 418–431.

je předmětem jeho rozpomínky – je to samotná věc nebo je to také text, jehož prostřednictvím nám tradice podává příběh? Jestliže by (autor) u svých čtenářů znalost textu předpokládal, pak by mohl využít nových stylistických možností. Prostřednictvím narážek by mohl evokovat ve vědomí čtenářů pramen, různými způsoby dát najevo, že si s ním pohrává: tím, že na něho naráží („anspielt“), také kolem něho volně prochází („umspielt“), překonává ho („überspielt“) a v rozhodujícím momentu se od něho emancipuje („freispielt“). A skutečně, jak se zdá, Deuteronomium počítá se znalostí „textu“. (Autor) očekává, že jeho čtenáři rozeznají typické formulace pramene a při odchýlení od něho zpozorní, aby mohli zaregistrovat nové tendence. Jinak by přece nependloval tak osobitým způsobem sem a tam mezi věrností prameni a vlastní nezávislostí. Kdyby tak tomu nebylo, neuváděl by ani na místech, na kterých nenásleduje pramen, jeho slova a výrazy, jimž se částečně dostává nového významu.⁵

Uvedené poznatky jsou velmi cenné, protože pregnantním způsobem odhalují charakter Deuteronomia jako metatextu svého druhu, který na jedné straně zachovává věrnost interpretované předloze a na straně druhé ji uchopuje sobě vlastní svěbytností a svobodou. N. Lohfink nicméně blíže neidentifikuje adaptované traditum. Jeho odpověď by se nejspíše opírala o tzv. „dokumentovou hypotézu“.⁶ Přesto, jak se zdá, tam, kde přicházejí na pořad otázky nitrobiblické intertextuality, vyčerpávají rámec a terminologie nabízené historicko-kritickou agendou své možnosti. Najednou se objevují termíny jako „čtenář“, „text“, předpokládá se akt četby – prvky, které tomuto typu exegeze a její metodologii nejsou vlastní. Lohfink rovněž v tomto kontextu poukazuje na to, že technika literárních narážek je hebrejské mentalitě obzvláště blízká; odkazuje přitom na studii I. L. Seeligmana o předpokladech midrašické exegeze.⁷

Obraťme pozornost ještě k tomu, co k tomuto tématu říkají autoři, patřící ke škole „kanonické kritiky“. B. S. Childs upozorňuje, že je těžké stanovit roli Deuteronomia v Mojžíšově kánonu a tato otázka zůstává stále předmětem diskuse. Podstatné však je, že kniha Deuteronomium vykazuje svěbytný charakter a zřetelně se vyděluje od předcházejících knih svým stylem. Ačkoliv se obsah knihy zakládá často na opakování dřívějších zákonů, je specifický svým homiletickým stylem. Ať již Pátá kniha Mojžíšova zaujímal v dějinách vývoje izraelského práva jakoukoliv roli, konečný redaktor ji pojímal jako určitý druh komentáře k předcházejícímu zákonu.⁸

⁵ LOHFINK, *Darstellungskunst*, 16–19.

⁶ Dle M. Notha se Dt 1,19–46 opírá o určitou formu tradice, jak je nám známá z různých vrstev v Nu 13–14. Viz NOTH, *Studien*, 31.

⁷ Viz tamtéž, str. 18, pozn. 16; též SEELIGMAN, *Voraussetzungen*, 150–181.

⁸ CHILDS, *Introduction*, 131.

Interpretační ráz Deuteronomia je naznačen již na počátku knihy, a to explicitně v samotném úvodu (Dt 1,5):

בְּעֵבֶר הַמִּדְבָּר בְּאֶרֶץ מוֹאָב הוֹאִיל מֹשֶׁה בָּאֵר אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת

V Zajordání v moábské zemi začal Mojžíš vysvětlovat tento zákon.

Kromě dvou míst v Deuteronomiu se sloveso kořene באר vyskytuje jen jednou, a to v Abk 2,2: על־הַלְהוֹת וּבְאֵר – „Zapiš to vidění a zaznamenej na tabulky“ (ČEP). S. Mittman vyložil s ohledem na uvedený výskyt u Abakuka také místo v Dt 1,5 jako akt sepsání.⁹ Vypomohl si přitom odkazem na údajně sémanticky ekvivalentní užití v Dt 27,8:

וְכָתַבְתָּ עַל־הָאֲבָנִים אֶת־כָּל־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּאֵר הַיִּטֵּב

A na kameny napíšeš co nejzřetelněji všechna slova tohoto zákona.

Izrael zde dostává příkaz, aby na kamenech, které mají stát na hoře Ěbal, napsal zřetelným způsobem „slova této Tóry“. Mittman spatřuje v באר činnost blízkou כתב. Ve své interpretaci však zůstává osamělý,¹⁰ neboť již antické překlady tlumočí ono באר v Dt 1,5 výrazem „líčit, vysvětlovat, explikovat“.¹¹ Navíc באר v Dt 27,8 nestojí ve vztahu ke כתבת, nýbrž k výrazu היטב. Mojžíšovo líčení či výklad však znamená něco mnohem víc než sdělení informace, která byla doposud známa jen jemu. Spíše se jedná o objasnění či interpretaci již existujícího materiálu, aby v nové situaci bylo zajištěno jeho správné porozumění. Jak poukazuje J. G. McConville, Mojžíšova komunikace v Moábu je pojata ve smyslu volnějšího למד, tj. „učení“, než אמר, tj. doslovného sdělování, jako je tomu v sinajské zjevující komunikaci dle Exodu.¹² Pozdně středověký vykladač Chazkuni poznamenává k Dt 1,5 následující:

Mojžíš začal vysvětlovat tuto Tóru – všechny *micvot* a také desatero přikázání, které uslyšeli z úst *Gevury*, chtěl Svatý, budiž požehnan, aby také uslyšeli ti, kteří se narodili na poušti, z úst jeho věrného.¹³

הַתּוֹרָה הַזֹּאת, o níž je řeč ve verši 5, má svou předchůdkyni ve slovech, která Mojžíš přijal a sdělil generaci na Sinaji. To, co následuje po tomto prologu, je komentující řeč, která čerpá z antologie vybraných textů

⁹ MITTMAN, Deuteronomium 1.1–6.3, 14.

¹⁰ Viz také DOHMEN a OEMING, Kanon.

¹¹ Onkelos: פִּרְשׂ יֵת אֵילָפִן; Vulgata: *explanare*; LXX: διασαφῆσαι.

¹² Viz McCONVILLE, Deuteronomy, 122–124.

¹³ Chazkuni *al Dvarim*, 1,5.

z *chumašim* Exodus a Numeri, včetně řady více či méně zřejmých názna-
ků či upotřebení pasáží a míst z knihy Genesis.

J. P. Sonnet upozorňuje, že hermeneutika orientovaná na čtenáře, jež se často objevuje v současných interpretačních přístupech k Deuteronomiu, vede ke „splnutí horizontů“ sémantické propozice díla a existenciálního sebeprojekce čtenáře na úkor historiografického nároku knihy.¹⁴ Podle tohoto pojetí zrcadlí situace Izraele v Moábu historickou a existenciální situaci judské komunity v exilu, která je vyzývána k obnovení svazku s Bohem a novému obsazení země. Jak ale poznamenává Sonnet, kniha chce také vyprávět, co se stalo prvního dne jedenáctého měsíce, čtyřicátého roku od vyjití z Egypta, v Zajordání ve stepní pustině – v poslední den Mojžíšova života. Přesto je zřejmé, že narativní rozměr je v knize minimální. Mezi jejím počátkem a koncem se toho moc neděje, vyjma Mojžíšova ustanovení útočištných měst v Zajordání, ustanovení Mojžíšova nástupce, sepsání knihy a konečně Mojžíšovy smrti a pohřbu. Zdá se, jakoby autor či vyprávěč místy až vědomě relativizoval důležitost chronologického času, když každou generaci Izraele ztotožňuje či srovnává s generací Sinaje.

Jak tvrdí Th. Römer, poslední kniha Pentateuchu se zcela nepodvoluje obvyklému čtení TENAKU na způsob „dějin spásy“, neboť toto čtení implikuje chronologii ve smyslu odvíjejícího se příběhu Hospodina a jeho lidu. Samozřejmě, kniha je plná dějin, ty se však ukazují z retrospektivního nebo prospektivního úhlu, především pak postrádá chronologický princip ve svém uspořádání.¹⁵ *Cum grano salis* bychom zde mohli objevit jistou afinitu k pozdější rabínské agadě.¹⁶ Homilijní literární styl, kterého Deuteronomium užívá, vykazuje určitou tendenci transformovat převypravované texty z roviny specifického a singulárního dění do roviny morálního principu. Slovy B. J. Diebnera: „Mytické ‚kdysi‘ se v deuteronomní parenezi stává stěnou, na kterou je promítáno ‚dnes‘ napomínající řeči Mojžíšovy.“¹⁷

Tím, že Deuteronomium vkládá Mojžíšovi do úst větší část svého obsahu, otevírá se tak spíše „ukazovacímu“ způsobu poetiky než modu „vyprávěcímu“. Způsob dramatického ukazování má své přednosti především jako technika rekonstrukce.¹⁸ Konkrétně, v případě Deuteronomia

¹⁴ SONNET, Book, 4.

¹⁵ RÖMER, Deuteronomy, 112–138.

¹⁶ Viz moji disertační práci, str. 211–232; též NEUSNER, Idea.

¹⁷ DIEBNER, Ich aber, 52.

¹⁸ Viz ALTER, Art, 67; též SONNET, Book, 14.

se čtenář stává divákem a v podstatě i účastníkem zakládajících událostí národa Izraele a jejich interpretace. V centru se tak nachází nikoliv „hlas“ autorův či vypravěčův, nýbrž Mojžíšův. Vypravěčův „hlas“ vstupuje do hry převážně tehdy, chce-li uvést nebo znovu uvést Mojžíšův reprezentovaný řečový akt. Tuto funkci zastávají především čtyři nadpisky, jež strukturují knihu a slouží jako signály svého druhu, odkazující čtenáře přímo k řeči, která má být citována.¹⁹ Vypravěč nadto příležitostně zasahuje do Mojžíšovy řeči vysvětlujícími poznámkami, a to především v jeho prvních dvou řečech.

Někdy bývají tyto zásahy označovány za „archivářské“ nebo „etnografické“ poznámky.²⁰ Problematicke vztahu mezi narativním rámcem a Mojžíšovou řečí se blíže věnoval R. Polzin v knize *Moses and Deuteronomist*.²¹ Podle jeho názoru představují tyto interpolace skrytý náznak omezení Mojžíšovy prorocké autority. Je však otázkou, jestli Polzin své hodnocení v tomto ohledu poněkud nepřecenil, a jestli se nám v těchto poznámkách spíše neodkrývá dvojí komunikační směřování vlastní Deuteronomiu: od Mojžíše k jeho adresátům na moábských pláních, a od vypravěče ke čtenářům. Tyto „encyklopedické“ poznatky může podat jen „vševědoucí“ vypravěč, a nikoliv Mojžíš jako omezená, byť prorocky nadaná postava. Vypravěč zaujímá určitou „svědeckou“ roli, a to tím, že svými vlastními znalostmi pradějin země Izraele a poukazem na to, co z nich přetrvalo do současnosti, stvrzuje Mojžíšova slova. Jeho „vševědoucnost“ tak nekonkuruje autoritě Mojžíšově, nýbrž prohlubuje věrohodnost jeho řeči ve vztahu ke čtenářům.

¹⁹ Dt 1,1–5; 4,44 – 5,1; 28,69 – 29,1a; 33,1.

²⁰ LABUSCHAGNE, *Speech*, 113. Příkladem může být Dt 3,8–12: „Tak jsme v oné době vzali z rukou dvou emorejských králů, kteří byli v Zajordání, zemi od potočka Arnónu až k chermónskému pohoří. Chermón nazývají Sidonci Sirjón a Emorejci jej nazývají Senir. Vzali jsme všechna města náhorní roviny, celý Gileád, celý Bášan až po Salku a Edrei. Neboť právě bášanský Óg zůstal ze zbytku Refájců. Hle, jeho lože, lože železné, je v Rabě Amónovců. Je dlouhé devět loket a široké čtyři lokte, měřeno běžným loktem.“

²¹ POLZIN, *Moses*, 34: „The unique status of Moses, emphasized in the other parts of the reporting narrative, is undermined. The narrator’s utterances are spoken in two ideological voices which interfere with one another: an overt, obvious voice that exalt Moses and plays down its own role, and a hidden voice that will soon exalt itself at the expense of Moses’ uniqueness.“

Deuteronomium v procesu utváření makrostrukturální koherence Mojžíšova kánonu

Domnívám se, že tento literární ráz Deuteronomia ve formě komentující pareneze napomáhá knize plnit svébytnou kanonickou funkci v Pentateuchu, totiž funkci hermeneutického klíče k pochopení Mojžíšovy Tóry. Právě takto se o roli poslední knihy Pentateuchu vyjadřuje B. S. Childs:

Velká důležitost kanonické role Deuteronomia spočívá v tom, že poskytuje hermeneutický klíč k porozumění Mojžíšovu zákonu, tj. Pentateuchu v jeho roli jako svatého Písma Izraele. Využitím formy oslovení je Mojžíš situován do pozice vykladače Tóry nové generaci, jež sama nezakusila formující události svých vlastních náboženských dějin. Deuteronomium proto slouží jako komentář, vedoucí budoucí generace k tomu, jak mají přistupovat k Tóře, a funguje jako vodítko ustavující její kanonickou roli.²²

B. S. Childs formuloval toto tvrzení, které se velmi podobá citátu výše uvedeného pozdně středověkého vykladače, jako výsledek pozorování, které je platné především na synchronní rovině biblického textu, jak ho máme dnes. Je možné s ním pracovat i na rovině diachronní, třeba v rámci procesu vedoucímu ke krystalizaci pentateuchálního kánonu, jak jsme si jej představili v úvodu?

Historicko-kritické škole se dařilo poměrně dobře tento problém obcházet. Deuteronomium se setkávalo s jinými částmi tohoto kánonu jen nepřímo, a to na základě předpokladu, že i ono do značné míry zpracovává tytéž tradice, které stojí „za“ prameny Tetrateuchu. V obraze bádání, jež šlo ve šlépějích konstrukce „deuteronomistických dějin“ M. Notha, byla však Pátá kniha Mojžíšova v pentateuchálním kánonu ve vlastním slova smyslu „cizinkou“. Podle názoru M. Notha si Deuteronomium našlo cestu do „Pentateuchu“, spočívajícím strukturálně na „kněžské“ dějepřevě, až v relativně pozdním stadiu. Tento „kněžský“ komplex měl původně končit Mojžíšovou smrtí.

Jeho závěr si můžeme zhruba představit následovně: poté, co byla Mojžíšovi a Áronovi oznámena jejich předčasná smrt pro jejich nevěru (Nu 20,1–13), dějiště vyprávění se přeneslo z Kádeše k hoře Hor (20,22), kde zemřel Áron a na jeho místo nastoupil jeho syn Eleazar (20,23–29). Děň se pak přesunulo do moábských pustin (22,1), kde byl do Mojžíšova úřadu dosazen Jozue (27,12–23). Mojžíš nato vystoupil na horu a zemřel tam.

²² CHILDS, Introduction, 224.

Úplný závěr vyplňoval komentář o Mojžíšově vitálním stáří a oplákováání jeho smrti, tedy pasáž, kterou má dnes představovat Dt 34,7–9. Ta v rámci přiřazení Deuteronomia k pentateuchálnímu celku doplnila deuteronomistické podání o Mojžíšově skonání. Integraci úvodní části deuteronomistického dějpravného díla do nového kontextu měl napomoci i komplex nynějších kapitol Nu 32–35 (36).²³

Novější pokusy o bližší osvětlení současného kanonického postavení Deuteronomia pocházejí z frankofonní oblasti, především pak z pera Thomase Römera. Ten věří současně jak v užitečnost konstrukce „deuteronomistických dějin“, tak v existenci Hexateuchu. Podle jeho názoru bylo přizpůsobení Deuteronomia tetrateuchálnímu kontextu věcí několikerého redakčního zpracování a dokumentuje ho na závěrečné 34. kapitole Deuteronomia, ve které můžeme údajně objevit dvě takové kanonické redakce.²⁴ Zde Römer podává variaci výše uvedené Nothovy koncepce. Původní deuteronomistická verze (v. 1–6) měla vyprávět o Mojžíšově výstupu na horu, z níž měl spatřit krajinu země Izraele, zatímco Bůh znovu stvrdil své rozhodnutí, že Mojžíš do ní nevstoupí. Mojžíš nato umírá a je pohřben v moábské zemi naproti Bét Peoru.

Co se stylu a ideologie týče, vykazuje tento text podle Römera jasný vztah k Dt 1,5 a 3,25–29. V kontextu „deuteronomistických dějin“ mělo Dt 34,1–6 uzavírat Mojžíšovu éru a Joz 1,1 otevírat novou. Tento deuteronomistický text se měl později stát předmětem doplnění prostřednictvím dvou pentateuchálních redakcí. První z nich se projevuje mimo jiné především ve verši 4, uvádějícím příslib země otcům – Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi, k němuž je připojena citace z Gn 12,7. Toto uvedení přísahy praotcům, objevující se i na jiných místech Deuteronomia, má posilovat koherenci a jednotnost Pentateuchu. Pentateuchální redaktor, který lehce pozměnil verše 1–5 vytvořil ještě pasáž 10–12, která poukazuje na jedinečnost Mojžíšovy prorocké osobnosti, což lehce kontrastuje s příslibem příchodu proroka Mojžíšova formátu daném v Dt 18,15. Záměrem Dt 34,4 a 10–12 mělo být potvrzení myšlenky Mojžíšova kánonu, ve kterém praotecký cyklus hraje integrální úvod do exodického a nomického materiálu. Obsah Deuteronomia prostředkované Mojžíšem tak měly být od

²³ Viz NOTH, Studien, 211–216. Měl bych zde ještě zmínit koncepci „Hexateuchu“ G. von Rada, představenou v roce 1938. Ta však byla záhy zcela vytlačena hypotézou Nothovou. Je zajímavé, že Anchor Bible Dictionary (ABD) z roku 1992 heslo „Hexateuch“ zcela postrádá.

²⁴ Viz RÖMER a BRETTLER, Deuteronomy, 401–419.

nynějška čteny spíše ve světle praoteckých vyprávění a příběhu „vyjítí“ než s ohledem na Přední proroky. Na tuto redakci navazuje i další redakce, 34,7–9.

Tato redakce předpokládá Nu 20,1–3 a 27,12–23 stejně jako Dt 31,2 a 32,48–52. Dt 34,7–9 a neví nic o Mojžíšově provinění, které by ho diskvalifikovalo pro vstup do země. Předpokládá však znalost kněžských i deteronomistických tradic a patrně představuje jejich stmelení. T. Römer hovoří v tomto případě o redakci P-D, jejímž úsilím byla formace Hexateuchu. Obě redakce pak vnímá jako součást rozhovoru, který mohl probíhat mezi různými stranami judaismu perské doby, nejspíše Jeruzaléma a Samaří, které spolupracovaly na publikaci²⁵ „oficiálních“ Svatých Písem, ať již v podobě Pentateuchu či Hexateuchu.

Zajímavější příspěvek přináší J. Vermeylen. Ten se domnívá, že Deuteronomium neopustilo rámec „deuteronomistických dějin“ dříve než v perské době. Spojilo se s Tetrateuchem až po jeho redakci provedené deuteronomistickou školou. Specifické na Vermeylenovi však je, že tuto redakci, kterou nazývá Dtr 560, vkládá do kontextu kanonizačního procesu.²⁶ Ačkoliv předcházející redakce (Dtr 575) měla údajně mít již systematictější ráz, hlavní bloky či korpusy textů nebyly mezi sebou ještě stmeleny. Zmíněná kanonická redakce však měla značně pokročit v integraci a vytvoření vazeb mezi knihou Exodus a Deuteronomium, včetně knih Královských, Izajáše a Jeremjáše. Záměrem této redakce mělo být „sepsání“ knihy, a nikoliv vytvoření knihovny vybraných děl. Vermeylen má tak patrně na mysli hlubší a kreativnější rozměr redakční práce než pouhé emendační zásahy. Jejím výsledkem měl být jakýsi „deuteronomistický proto-kánon“, který se rozpínal od knihy Genesis až po některé spisy ze Zadních proroků.

Nedomnívám se, že bych byl schopen podat vyčerpávající návrh k objasnění historických okolností současného postavení Deuteronomia

²⁵ Slovo „publikace“ se mi v tomto historickém kontextu jeví poněkud anachronismem. Herakleitos „publikoval“ své dílo tak, že je uložil v Artemidině svatyni v Efesu a tak ho zpřístupnil pro četbu nebo opsání.

²⁶ VERMEYLEN, L'École, 236: „Je crois pouvoir affirmer que le projet de cette édition avait un envergure telle, qu'on peut parler en termes de canon des Ecritures. Les canon n'est pas une simple liste de textes autorisés, qui déterminerait le contenu d'un bibliothèque de tous les livres considérés comme saints, et donc normatifs pour la communauté croyante: c'est aussi la constitution d'un vaste livre, avec sa logique propre et ses articulations, com avec ses frontières. Pour autant que mes observations soient exactes, le projet de Dtr560 est de cet ordre.“

v pentateuchálním kánonu, a raději bych na tomto místě parafrázoval Wittgensteinův výrok „o čem nelze na základě spolehlivé vnější evidence hovořit, o tom se musí mlčet“; nezbývá mi však nic jiného, než podat několik malých indicií v duchu představy kanonizačním procesem, jak ji koncipuje Ph. R. Davies.

Navzdory všem inovativním pokusům o řešení této otázky, východisko zůstává vždy stejné: umístění Deuteronomia do kontextu pentateuchálního kánonu je vždy výsledkem narušení původnějších předkanonických forem, ať již se jedná o koncepci „deuteronomistických dějin“ nebo třeba proto-kanonického stádia „knihy“ obsahující současný Pentateuch, Přední a částečně i Zadní proroky, jak je tomu u Vermeylena. Současné podoby kánonu hebrejské Bible jsou odsouzeny k tomu, aby byly ve vztahu k těmto prekanonickým formám považovány za druhotné, pozdější a téměř pragmatické výtvary. Idea normativního rozlišení tak musí vždy zaujímat sekundární postavení.

Nechtěl bych se zde ale dopustit chybné zjednodušující teleologické představy, že proces utváření kánonu hebrejské Bible nutně vedl k dnešní konfiguraci trojčlenného kánonu TENAKU bez možnosti existence ranějších fází a alternativních podob. Velké svitky jako Izajáš nebo Jeremjáš, které nepochybně vykazují svou vlastní kompoziční historii, mohly v raných fázích procesu představovat nezávislé kánony, podobně jako Žalmy nebo Přísloví. Nicméně není zcela nereálná představa, že již v poměrně rané etapě utváření literárního fondu, který vykrystalizoval do podoby biblické literatury, se na tomto dění podílely určité „preformativní ideje“, organizující tento fond jeho přepisováním různým postavám minulosti – Mojžíšovi, některému z proroků, Davidovi jako patronu „liturgických“ literárních forem či Šalmounovi jako patronu „moudrostí“.

Jak se můžeme dočíst v celé řadě úvodů do Starého zákona, Deuteronomium vystupuje z řady Mojžíšových knih jako zcela odlišné literární dílo. Celková integrita, uzavřenost a separátní charakter knihy však není výlučně jejím vlastnictvím. Jak poznamenává R. Rendtorff, platí to také o dalších knihách či svitcích pentateuchálního kánonu:

Celé líčení od stvoření (Gn 1) až po Mojžíšovu smrt (Dt 34) tvoří zjevně velkou souvislost. Stejně tak je ale patrné, že jednotlivé knihy mají více či méně výrazně vlastní charakter, a jejich ohraničení není svévolné. Nejjasněji lze rozpoznat svébytnost Deuteronomia. Pojato je jako Mojžíšova řeč k Izraelcům před vstupem do zaslíbené země a vyprávěčsky nenavazuje na to, co mu předchází. Ale i Genesis je do sebe zřetelně uzavřena: obsahuje předvěk (1–11) a příběhy otců (12–50). A v Ex 1,1 je výrazně vyznačen nový začátek. Ohraničení tří prostředních knih

mezi sebou je na první pohled méně jednoznačné, ale při bližším nahlédnutí se ukazuje, že každá z nich má svůj vlastní charakter a že k jejich vymezení došlo záměrně.²⁷

Konkrétněji k závěrečným postřehům v tomto citátu: např. v Levitiku je možné objevit, jak je strukturací jeho materiálu častokrát narušena logická a chronologická kontinuita s knihou Exodus.²⁸ Tyto poznatky nás na jedné straně vedou k předpokladu původní kompoziční nezávislosti jednotlivých svitků či knih, každé se svou těžko rekonstruovatelnou „prehistorií“ v oblasti dějin tradice, formy či literárních pramenů. Na druhé straně můžeme poodhalit jistou hnací sílu makrostrukturální redakční práce, jejímž výsledkem je organizace takového „multiscroll“ kánonu, jakým je sbírka Mojžíšových knih.

Motivem, který by mohl vysvětlovat srůstání jednotlivých svitků Tóry, je postava samotného Mojžíše. To, co nám prostředkují knihy Exodus, Leviticus, Numeri a Deuteronomium, by bylo možné označit za jakési „De

²⁷ RENDTORFF, Bible, 174. Rendtorff jako první prokázal, že současná podoba Pentateuchu nemůže být výsledkem ani spojení na úrovni ústní tradice ani na úrovni kombinace literárních pramenů. Mezi zpracováním materiálu posledním pramenem a jeho konečnou literární podobou tak zeje určitá mezera. Proto Rendtorff hovoří o rozsáhlejší redakčním přepracování, dovolujícím holistické čtení Pentateuchu.

Otázku, zda pětídílné rozdělení Mojžíšova kánonu patří do kanonického utváření hebrejské Bible nebo představuje teprve fázi „po-biblického“ vývoje si klade rovněž B. S. Childs. Také dochází k závěru, že je nutné překonat pojetí výlučně formálního vztahu mezi pěti *chumašim* a je třeba poukázat i na jejich vzájemnou vnitřní vztahovou koherenci. I když se Genesis a Deuteronomium výrazně liší svým stylem a obsahem od prostředních tří svitků, je zřejmé, že byly připojeny kanonickou redakcí integrativním způsobem ke sledu vyprávění. Ať již Deuteronomium či jeho látky sehrávaly z hlediska dějin tradice jakoukoliv roli ve vývoji práva starověkého Izraele, konečný redaktor pojal roli Deuteronomia jako komentáře k předcházejícímu zákonu. Kniha je vědomě zasazena do odlišného pozadí než jaké představuje původní proklamace Tóry na Sinaji. Viz CHILDS, Introduction, str. 205.

Se svým příspěvkem k problematice přichází i J. A. Sanders (viz SANDERS, Torah). Hovoří sice o epických tradicích, které sahaly od egyptského exodu (Ex) až po obsazení země (Joz), nicméně si klade otázku, proč byla tato původní tradice okleštěna současným postavením Deuteronomia a vyloučením knihy Jozue z primární podoby Tóry. Sanders hodnotí tento počín jako „konfesní“ rozhodnutí týkající se definice Tóry, které proběhlo v poexilní době. (Viz též RÖMER výše).

²⁸ Viz CHILDS, Introduction, 185.

vita Mosis“ – vyprávění o životě Mojžíše jako vůdce, zákonodárce, zakladatele národa a proroka. Toto téma není dáno nezúčastněnou motivací historiografickou nebo biografickou, nýbrž etiologickou.²⁹ To, co se zde v souvislosti s Mojžíšovou postavou vypráví, jsou počátky (principia) antického židovstva v nejširším smyslu, tj. včetně samařské komunity a diaspory.³⁰ Ačkoliv se Genesis postavou Mojžíše nezabývá, řada badatelů ji chápe jako pozdější úvod k Mojžíšovu příběhu.³¹

Je nesporné, že mojžíšovské téma kulminuje právě v Deuteronomiu, které se omezuje na jediný a poslední den jeho života a předkládá jeho poslední vůli před smrtí. Kanonická redakce se tak nepochybně odráží ve vlastní poetice Páté knihy Mojžíšovy. Tu by bylo možno označit jako poetiku „konce“. Vyprávění je více než pouhou sbírkou jednotlivých epi-

²⁹ Viz DAVIES, Scribes, 89–106.

³⁰ Viz DIEBNER, Bedeutung, 86–132.

³¹ Se zajímavou, ale ne zcela přesvědčivou hypotézou vztahu knihy Genesis a zbytku pentateuchálního kánonu přichází italský badatel Giovanni Garbini (GARBINI, Myth, 55–77). Podle jeho názoru byl Mojžíšův kánon otevřený až do poloviny 2. stol. př. n. l., kdy došlo k integraci knihy Genesis a konečné redakci kánonu. Jeho předcházející podoba měla začínat knihou Exodus a končit knihou Jozue, přičemž protagonistou posledního svitku neměl být Jozue, nýbrž sám Mojžíš. Garbini předpokládá, že ve 2. stol. př. n. l. došlo k určitému přepsání mojžíšovské tradice. Mojžíšova biografie, která dokonale kopíruje současné biblické podání, se nachází teprve u Filóna Alexandrijského, Josefa Flávia nebo Řehoře z Nisy. Garbini se odvolává na židovskou historiografii 2.–1. stol. př. n. l., která měla preferovat témata z Mojžíšova života, která nejsou v Pentateuchu. Příznává však, že torzovitý ráz této historiografie znemožňuje konkrétnější poznatky ohledně její znalosti pentateuchálního vyprávění. Předcházející verze vyprávění o Mojžíšovi měla reflektovat tradici, podle níž Mojžíš vedl Izrael až do země. O vstupu židovského etnika pod Mojžíšovým vedením do Palestiny se z antických autorů zmiňuje Diodoros Sicilský, Tacitus hovoří o šestidenní cestě do země a Justin Martyr o bezprostředním založení Chrámu hned po vstupu. Garbini se pokouší rekonstruovat ještě starší, předexilní podobu tradice o Mojžíšovi jako prorokovi-thaumaturgovi. Integraci knihy Genesis se přesunuly počátky židovského národa z Egypta do Mezopotámie, což mělo omezit Mojžíšovu dominantní roli. Toto omezení Garbini považuje za záměrný krok jeruzalémského kněžstva, jež tímto reagovalo na neobyčejnou popularitu Mojžíšovy postavy v egyptské diaspoře. Ke změnám mělo dojít i ve vlastním Mojžíšově příběhu, především co se týče jeho konce – smrti v předvečer vstupu lidu do země. Domnívám se, že pro motiv Mojžíšovy smrti lze nalézt uspokojivější vysvětlení a týká se normativního stanovení a definice Mojžíšovy Tóry.

zod či motivů. Jeho sled je již od počátku determinován závěrem, ke kterému příběh spěje. Tento charakter nezbytně vykazuje i pentateuchální vyprávění. Konkrétněji řečeno, Deuteronomium tematizuje konec toho, co pentateuchální naraci leželo nejvíce na srdci: sdělování Božího zjevení Izraeli prostřednictvím Mojžíšovy postavy.

Dokončení Mojžíšovy řeči a její sepsání jde ruku v ruce s jeho smrtí jako největšího proroka.³² S Mojžíšem odchází prorocká doba par excellence a s ní i zjevení, které od nyní nachází svou cestu k následujícím generacím lidu Izraele v podobě svitku. Pozdější midrašická tradice tuto proměnu tematizuje, když skrytě ztotožňuje Tóru s Mojžíšovými tělem a truhlu úmluvy s rakví, ve které je přenášeno:

„Mojžíš vzal s sebou Josefovy kosti ...“ (Ex 13,19). Byl kdy někdo znamenitějším mužem než Mojžíš, o jehož pohřeb se postaral sám Bůh? Vždyť je řečeno: „Pochoval ho v údolí“ (Dt 34,6). A nejen to, jestliže s Jákobovým tělem vystoupili faraónovi služebníci a starší jeho domu, s Josefovými kostmi to byla truhla úmluvy, Boží přítomnost, kněží a lévité, celý Izrael a sedm oblakových sloupů. Josefova truhla putovala s truhlou věčně Živého: Po cestě se (pronárody) ptaly: Co představují tyto truhly? A (Izraelité) jim odpovídali: Toto je truhla se zesnulým a toto je truhla věčně Živého. Pronárody se dále dotazovaly: Proč ten zesnulý doprovází truhlu věčně Živého? (Izraelité) jim odpovídali: Ten, který leží v této truhle, vyplnil to, co je psáno o tom, který leží v tamté truhle.³³ Na tom, co leží v této truhle,³⁴ je napsáno: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh“ (Ex 20,1) a o Josefovi je psáno toto: „Což jsem Bůh?“ (Gn 50,19)³⁵

³² Kanonickou a hermeneutickou funkcí Mojžíšovy smrti jsem se blíže zabýval v disertační práci na str. 152–172. Na tomto místě bych chtěl jen poukázat na dva významné výskyty kořene כלה (pi) s významem „dokončit“ „přivést ke konci“ v Deuteronomiu, zvýrazňující Mojžíšovou prostřednickou funkci: Dt 31,24: Mojžíš ukončil zápis slov Tóry do knihy a podle Dt 32,45 Mojžíš domluvil, aby už jen požehnal Izraeli (Dt 33), načež se Mojžíšova konečného odmlčení chopí hlas vypravěčův, aby již bez jakéhokoliv sebeomezení povyprávěl o jeho smrti.

³³ המונח בארון זה קיים מה שכתוב במונח בארון זה

³⁴ המונח בארון זה. Výše uvedený překlad je možná poněkud odvážný. Totožnost Mojžíšových ostatků s Tórou je zde skutečně jen skrytě naznačena. Slovo מונח – „uložený“ označuje především desky s Desaterem jako slovo věčně živého Boha, který stojí v protikladu ke smrtelné a nebožské přirozenosti člověka, v tomto případě Josefa, jak naznačuje odkaz na Gn 50,19. Ono „uložené“ v truhle „věčně Živého“ je však zároveň i tím, kdo vyplnil slova Písma vztahující se k Josefovým ostatkům – Mojžíš, nejznamenitější z mužů.

³⁵ *Mechilta*, Be-šalach, 1.

J. P. Sonnet, který se také pozastavuje nad problémem postavení Deuteronomia v rámci Mojžíšova kánonu a jeho předpokládaným původním zasazením v „deuteronomistických dějinách“, píše:

Příslušnost Deuteronomia k Pentateuchu není pouze záležitostí postavení v kano-nické řadě, nýbrž je vepsána do vlastní textury Deuteronomia. Hypotéza deute-ronomistických dějin, která je hypotézou vývojovou, proto neposkytuje nejprůmě-řenější základ pro pojednání celkové poetiky Deuteronomia (...) Deuteronomium není spojeno se specifickým „deuteronomistickým hlasem“ (patřícímu tzv. deute-ronomistickému korpusu), nýbrž hlasem, který vedl pentateuchální vyprávění.³⁶

Z hlediska narativního konceptu je přirozenější locus Deuteronomia pentateuchální kontext. Situuje-li Dt 1,4 časově Mojžíšovu řeč po poráž-ke emorejského Síchona a bášanského Óga, je čtenář hotov naslouchat Mojžíšovu podání o dobytí Zajordání jako převyprávění, poněvadž je již obeznámen s fakty podanými v Nu 21,21–35, a stejně tak například Moj-žíšovo požehnání Izraeli před svou smrtí čtenáře aluzivně odkazuje na Jákovovo požehnání svým synům z Gn 48–49.

Podobně jako Sonnet, se vyjadřuje B. S. Childs. Podle jeho názoru se Nothova teorie, jež pojímá Dt 1–3 jako úvod k „deuteronomistickému dílu“, zakládá na mylném porozumění funkci těchto kapitol v Deuterono-miu jako takovém a ruší jeho základní spojení s předcházející pentateu-chální tradicí.³⁷

Jsem si zcela vědom, že se zde dotýkám určitého „neuralgického“ bodu bádání posledních padesáti let. Bylo by jistě značným zjednodušením úpl-

³⁶ SONNET, Book, 23–24.

³⁷ CHILDS, Introduction, 216; viz též MILLAR, Living, 17. Zcela překvapivý závěr přináší FOHRER, Einführung, 192, který oproti výše uvedeným badatelům pracuje ve vyhraněné diachronní perspektivě: „Das Deuteronomium steht nicht nur äußerlich im Pentateuch und ist nicht nur dadurch in ihn einbezogen, daß andere Quellenschichten in den Schlußkapiteln zu Wort kommen, sondern wird durch die jüngere Rahmenerzählung auch innerlich und sachlich mit ihm verknüpft. Dieser Rahmen bildet ein zusammengehöriges Ganzes, so daß man 1 – 3 nicht aus ihm herauslösen und als den Anfang des sog. Deuteronomis-tischen Geschichtswerk betrachten kann (NOTH). Er bezieht das Deuterono-mium durch die Annahme einer Moabverpflichtung in die Pentateuchüberlie-ferung ein. Daher hat das Deuteronomium zunächst in der exilischen Zeit zu dem damals bestehenden Grundstock des Pentateuchs gehört. Außerdem finden sich priesterliche Einschübe 1,3; 4,41–43; sie zeigen, daß das Deute-ronomium weiterhin im Pentateuch geblieben ist. Beides widerspricht seiner Herauslösung und Verbindung mit den folgenden Büchern.“

ně odloučit Deuteronomium od následujících biblických knih. Na určitou průchodnost kánonů snad naráží např. i talmudická tradice, když na jednom místě hovoří o Pentateuchu ve spojení s knihou Jozue: „Kdyby Izrael nezhrěšil, obdržel by jen pět dílů Tóry a knihu Jozue.“³⁸

Jak se zdá, s řešením této otázky si neví úplně rady ani Ph. R. Davies. Ten hovoří o „promiskuitním životě“ Deuteronomia v jeho kanonické kariéře a v jakémisi „sebezapomnění“ a bez hlubší reflexe post-nothovské diskuse o přítomnosti deuteronomistického živlu v Tetrateuchu³⁹ vychází vstříc Nothově koncepci, aby podal krkolomný návrh ohledně redakčního uzpůsobení Deuteronomia požadavkům pentateuchálního kontextu:

Nothova konstrukce je špatná, co se datování procesu týče. Je však správná v tvrzení, že Deuteronomium není jádrem vývoje Mojžíšova kánonu. Ačkoliv můžeme tu a tam v knize Exodus objevit stopy deuteronomního jazyka, je zřejmé, že Exodus – Numeri nebylo ovlivněno Deuteronomiem. Organizace všech těchto svitků do „Mojžíšova života“ je kanonickou procedurou, která vychází najevo spíše ve spojení mezi těmito knihami než v jejich interní kompozici. Připsání Deuteronomia Mojžíšovi může být spíše kanonickým než kompozičním rysem, pokud budeme leccos z úvodního materiálu kapitol 1–11 považovat za součást procesu integrujícího Deuteronomium s dalšími Mojžíšovými knihami.⁴⁰

V kapitole pojednávající otázku „deuteronomistických dějin“ však tvrdí toto:

Nothova teorie „deuteronomistických dějin“ tvrdila, že Deuteronomium bylo součástí „deuteronomistických dějin“ před tím, než bylo přidáno k Mojžíšovu kánonu. Kdyby tato teorie byla správná, musely by být svitky od knihy Jozue až po Královské známé od počátku jako jasně identifikovatelná sbírka, vskutku jako jednotné „dílo“ pokrývající několik svitků. Ale i kdyby nevznikly jako jednotné kompozice, jejich obsah je takového rázu, že by musely být archivovány po sobě.⁴¹

Podle Daviese svědčí již samotná různost pramenného materiálu a témat v těchto knihách o jejich nezávislém růstu, přičemž souvislý dějinný obraz vznikl teprve jejich redakcí. Tato redakce se týkala koherentní interpretace řady témat, z nichž některá byla vyvozena z Deuteronomia. Davies je proto pro opuštění původních „deuteronomistických dějin“ a navrhuje, aby se namísto toho hovořilo o deuteronomním vlivu na kanonizaci těchto svitků. Je to především deuteronomní obraz Mojžíše jako archety-

³⁸ *Nedarim* 22b.

³⁹ Viz příspěvky ve sborníku SCHEARING a MCKENZIE, *Deuteronomists*.

⁴⁰ DAVIES, *Scribes*, 95.

⁴¹ Tamtéž, 112.

pálního proroka, kategorie pravého a falešného proroctví a profétie obecně jako nástroje ideálního Božího vládnutí, který převyšuje královskou instituci. Vše, co se událo po Mojžíšovi, bylo třeba uvést do vztahu k této postavě a jejím slovům.⁴² Kromě toho jsou zde také témata vyhýbání se praktikám „sedmi emorejských národů“, poslušnost smlouvě a zřízení jediného kultického centra.⁴³

V biblickém textu se můžeme setkat s jevem, který jsem pracovníčně nazval „rekurenčním principem“. Jedná se o jakousi seberevizí textu, kdy nové je sdělováno v návaznosti a se zpětnou vazbou na již řečené. Čtenář má pocit, že má před sebou něco, na co již narazil dříve. J. P. Sonnet tento fenomén výstižně pojmenoval *dèjà lu* a dodává k tomu:

Literární iterace jde vždy ruku v ruce s historiografickým nárokem. Dějiny postupují Bibli vlastní seberevizí ... Čím více dějepřavy a narativních paradigmat předchází biblické *dramatis persona*, tím více má tato osoba ke sdělení.⁴⁴

Domnívám se, že by exegeze měla věnovat kumulativnímu pohybu pentateuchální narace a iteraci, kterou s sebou přináší, větší pozornost a nespátřovat v něm pouze „povrch“ na cestě k rekonstrukci pramenů a jejich redakčnímu zpracování. Tento kumulativní pohyb a bohatství intertextuálních vazeb, jež se s ním pojí, představuje integrální součást kompozičně-redakční práce, vytvářející makrostrukturální koherenci napříč kánonem.

Něco z tohoto fenoménu odkrývá amsterodamský badatel K. A. Deurloo ve studii týkající se intertextuálního vztahu mezi některými pasážemi knihy Jozue a pentateuchálními texty.⁴⁵ Příběh z Joz 9 se mu tak jeví jako „midrašické“ rozpracování Dt 20,10–17, řeč Rachab z Joz 2,9–11 se prokazuje jako kombinace pasáží Ex 15,14–16 a Dt 4,39. Jiný úryvek, Joz 5,10–15, vyprávějící o slavení hodu beránka před Jerichem, je protějškem hodu z Ex 12. Úsek se také vztahuje k ustanovení léta odpočínutí z Lv 25. V následném setkání s velitelem Hospodinova zástupu je Jozue paralelizován s Mojžíšem, a podobně jako on pod Chorébem (Ex 3,1–6) je vyzván k tomu, aby si zul opánky před vstupem na „posvátnou půdu“ země Izraele.

⁴² Explicitně např. 1Kr 8,9.53; 2Kr 18,9–12; 21,8–9; 23,24–25 aj.

⁴³ Viz také KNAUF, *Historiography*, 388–399.

⁴⁴ SONNET, *Book*, 199–200.

⁴⁵ DEURLOO, *Spiel*, 70–81. Podobně se vyjadřuje i H. Donner, podle jehož názoru Deuteronomium nepatří do „deuteronomistických dějin“, a zdůrazňuje, že v knize Jozue je citováno jako normativní zákon. Viz DONNER, *Geschrieben*.

Na tuto studii neodkazuji jen proto, abych poukázal na obecnou možnost interpretace vztahů a vazeb mezi texty na základě uvedeného principu, přičemž je jedno, zdali se jedná o intertextuální vztah deuteronomní pareneze k určitému textu z předcházejících chumašim, jak jsem se pokusil ilustrovat v disertační práci, nebo se jedná o text referující o post-mojžíšovské době, jakým jsou výše uvedené pasáže z knihy Jozue a vytvářející intertextuální vztahy s pentateuchálními protějšky. Deurloo ve svém článku kromě toho tvrdí, a to je podstatné, že se tyto pasáže vztahují k těmto textům, pocházejícím z Exodu, Levitika či Deuteronomia, jako ke „slovům Tóry“. To znamená, že kompozice knihy Jozue předpokládá tyto knihy v určitém stadiu krystalizace Mojžíšova kánonu.

Jak se tedy zdá, zavádění jakýchsi „preformativních idejí“, organizujících texty do teologicky vyhraněných korpusů v podobě kánonů již na úrovni kompozičního a redakčního stádia růstu biblické literatury, nemusí být nutně nemístným anachronismem. Je to opět otevřená otázka hermeneutického přístupu. Pokud vykládáme TENAK „předžidovský“ jako literaturu starověkého Izraele, nezůstává pro výše uvedené pojetí příliš mnoho místa. Pokud ale TENAK chápeme jako nově formulované a obsahově určené svědectví poexilního židovstva, horizont výkladových možností je zcela jiný.

V každém případě je stále zřejmější, že otázky, kterými jsme se nyní zabývali, nejsou řešitelné pomoci přehledných, uspořádaných a jednotných řešení. Kanonizační proces, jak zde byl formulován, představuje mnohem komplexnější podobu předávání textu, než s jakou pracují klasické postupy historicko-kritických metodologií.

Literatura

- AICHELE, GEORGE a PHILIPS, GÉRARD, Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis, in: *Semeia* 69–70 (1995), 7–18.
- ALTER, ROBERT, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981.
- DAVIES, PHILIP R., *Scribes and Schools – The Canonization of Hebrew Scriptures*, Library of Ancient Israel, Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.
- DEURLOO, KAREL ADRIAN, Spiel mit und Verweis auf Torah-Worte in Jos 2–6, *DBAT* 26 (1989/90), 70–81.
- DIEBNER, BERND JÖRG, „Ich aber und mein Haus – wir wollen YHWH dienen“ (Jos 24,15) – Bemerkungen zum AT als Buch vom rechten

- Gottesdienst Israel, DBAT 17 (1987), 42–57.
- TÝŽ, Zur hermeneutischen Bedeutung der Spannung zwischen Judäa und Samarien für das Verständnis des TNK als Literatur, in: MARTIN PRUDKÝ (vyd.), Landgabe – Festschrift für Jan Heller, Praha: Kalich 1995, 86–132.
- DOHMEN, CHRISTOPH a OEMING, MANFRED, *Biblischer Kanon: warum und wozu? Eine Kanontheologie*, Freiburg: Herder, 1992.
- DONNER, HERBERT, „Wie geschrieben steht.“ Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten (BZAW 224), Berlin: de Gruyter, 1994.
- FEWEL, DANNA NOLAN, *Reading between Texts – Intertextuality and the Hebrew Bible*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1992.
- FISHBANE, MICHAEL, *Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.
- FOHRER, GEORG, *Einführung in das Alte Testament*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1969.
- GARBINI, GIOVANNI, *Myth and History in the Bible*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003.
- CHILDS, BREVARD SPRINGS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress, 1979.
- KEESMAT, SYLVIA C., *Paul and his Story: (Re)Interpreting the Exodus Tradition*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- KNAUF, ERNEST A., Does Deuteronomistic Historiography Exist? in: ALBERT DE PURY, THOMAS RÖMER a JEAN-DANIEL MACCHI (vyd.), *Israel Constructs Its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- KNOPPERS, GARY N. a MCCONVILLE, J. GORDON, *Reconsidering Israel and Judah – Recent Studies on the Deuteronomistic History*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2000.
- LABUSCHAGNE, C. J., Divine Speech in Deuteronomy, in: NORBERT LOHFINK (vyd.), *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Louvain: University Press, 1985, 113
- LOHFINK, NORBERT, Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1,6 – 3,29, in: TÝŽ, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I*, Stuttgart 1990.
- MCCONVILLE, J. GORDON, *Deuteronomy*, *Apollos Old Testament Commentary* 5, London, 2002.
- MILLAR, J. GARRY, Living at the Place of Decision, in: J. GORDON MCCONVILLE a J. G. MILLAR (vyd.), *Time and Place in Deuteronomy*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, 1–65
- MITTMAN, S., *Deuteronomium 1.1 – 6.3: Literarkritisch und Traditions-*

David Biernot

- geschichtlich Unterresucht (BZAW 139), Berlin: de Gruyter, 1975.
- MOYISE, STEVE, Intertextuality and Biblical Studies: A Review, in: *Verbum and Ecclesia* 23 (2002).
- NEUSNER, JACOB, *The Idea of History in Rabbinic Judaism*, Leiden: Brill, 2004.
- NIELSEN, KIRSTEN, Intertextuality and the Hebrew Bible, in: A. LEMAIRE a M. SAEBO (vyd.), *VTSup. LXXX*, Leiden: Brill, 2000, 17–26.
- NOTH, MARTIN, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen: Max Niemeyer, 1957.
- POLZIN, ROBERT, *Moses and the Deuteronomist – A Literary Study of the Deuteronomic History, Part One: Deuteronomy, Josua, Judges*, New York: Seabury Press, 1980.
- PRUDKÝ, MARTIN, Starozákonní biblistika v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem, *TREF* 9 (2003), 136–143.
- RENDTORFE, ROLF, *Hebrejská Bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 1996.
- RÖMER, THOMAS, Deuteronomy in Search of Origins, in: KNOPPERS, McCONVILLE, *Reconsidering*, 112–138.
- RÖMER, THOMAS, a BRETTLER, MARC Z., Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch, *JBL* 119/3 (2000), 401–419.
- SANDERS, JAMES A., *Torah and Canon*, Philadelphia: Fortress Press, 1972
- SEELIGMAN, I. L., Voraussetzungen der Midraschexegese, *VTSup.* 1 (1953), 150–181.
- SCHEARING, LINDA S. a MCKENZIE, STEVEN L. (vyd.), *Those Elusive Deuteronomists – The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- SONNET, JEAN PIERRE, *The Book within the Book*, Leiden: E. J. Brill, 1997.
- VERMEYLEN, JACQUES, *L'école deutéronomiste et le premier canon*, in: TH. RÖMER (vyd.), *The Future of the Dtr-History*, Leuven: University Press 2000, 223–240.
- Anchor Bible Dictionary (ABD)*, New York: Doubleday, 1992.
- Chazkuni al Dvarim* 1,5, in: *Taklitor torani – The Computerized Torah Library (CD ROM)*, New York: DBS, 2004
- Mechilta de-rabi Jišmael, Be-šalach 1*, in: *Taklitor torani – The Computerized Torah Library (CD ROM)*, New York: DBS, 2004.

Literární analýza midraše Exodus Raba 1,34 – 3,17,5*

Mikuláš Vymětal

Úvod

Následující studie se skládá ze dvou částí: první se věnuje obecnému přiblížení midraše, literárního žánru z doby rabínského židovství. Druhá část přibližuje práci s midrašem na příkladu – věnuje se srovnání textu Midraše Exodus raba s jeho prameny. Toto srovnání nám pomáhá odhalit „skrytý itinerář“ midraše.

Než se však obrátíme k vlastní práci, je třeba reflektovat pozici, z níž k ní přistupujeme. Nad předloženým tématem se totiž vynořuje otázka po oprávněnosti práce. Je *vhodné*, aby se křesťanský teolog zabýval rabínskou literaturou? Tuto otázku lze nahlížet ze dvou stran. Z jedné strany jako otázku, kde jsou hranice duchovní krádeže a svévolného přivlastnění si myšlenek, vytvořených pro jiné společenství. Přivlastňováním cizích myšlenek vlastně rozšiřuji své hájemství, a tím původní společenství, jemuž myšlenky patřily, „vytěšňuji“ z jeho domácího prostoru. Toto „vytěšňování“ má jistou obdobu v křesťanském převzetí židovské Bible – „Starého zákona“. V naší současnosti se setkáváme v křesťanských církvích se zájmem o judaismus, projevujícím se m.j. produkcí velkého množství popularizační literatury o židovství. Z druhé strany ovšem křesťanský teolog, zabývající se židovskými výklady, vyvolává podezření ze ztráty své vlastní křesťanské identity. Určitou formou této ztráty může být například vznik různých společenství, které ke křesťanské identitě chtějí přidat navíc ještě židovskou, či alespoň s ní smísit její prvky.

Odpověď na první otázku zůstává otevřena, navíc se naskýtá druhá otázka: „Je předložená práce *zařaditelná* pod obor Starého zákona na Evangelické teologické fakultě?“ Na tuto otázku lze odpovědět následujícími argumenty:

* Tato studie shrnuje výsledky disertační práce „Zjevení v keři: Literární analýza výkladu Ex 2,23 – 4,17 v midraši Exodus Raba“, obhájená na UK ETF v roce 2005.

1. Starozákonní věda má mnoho podoborů a do jejích širokých hranic patří také dějiny výkladu textu Hebrejské bible. K těmto dějinám patří nepochybně také užití biblického textu v mimokřesťanských náboženstvích (judaismus, islám). Práci lze vnímat jako zkoumání otázky po hermeneutické aktualizaci textu a možných potencích výkladu.

2. Evangelická teologie usiluje ve svých různých oborech o pochopení světa pod zorným úhlem evangelia. K „celému světu“ nepochybně patří i svět rabínské literatury. Judaismus se v křesťanské teologii stal do značné míry módním tématem, přičemž často jsou k podložení křesťanských teologických konstrukcí užívány výroky násilně vytržené z kontextu rabínské literatury, nepochopené či dokonce překroucené. Předložená práce se tedy snaží přispět ke kultivaci křesťanského teologického pohledu na rabínskou literaturu důkladným rozbořením textů i s jejich zařazením do historického a literárního kontextu.

3. Jedním z kontextů, v nichž jsou rabínské texty zkoumány, je také text Písma v rozsahu křesťanské Bible (tedy včetně Nového zákona). Zpracování blízkých témat v obou typech textů – rabínské i biblické literaturě (při současné reflexi nezávislosti vzniku) – je vlastněji spíše současnému pojetí oboru křesťanské biblistiky než judaistiky.

I. Midraš – dělení a svéráz

K lepšímu pochopení toho, „oč se jedná“ v midraších, nám pomůže objasnění pojmu midraš, popis základního rozdělení midrašů a stanovení svérázu midraše jako literárního druhu.

Pojem midraš

Co znamená výraz *midraš* – מדרש? Tento pojem se vyskytuje dvakrát i v Hebrejské bibli (2Par 13,22 a 24,27). Český ekumenický překlad jej překládá slovem „výklad“, kralický „kniha“. Slovesa, odvozená z kořene שׂרַר (*d-r-š*), z něhož pochází i midraš, se do češtiny překládají výrazy dychtit, pátrat, vyšetřovat apod.

Hebrejský výkladový slovník EVEN-ŠOŠAN uvádí tři významy pojmu midraš: 1. bádání, studium, 2. kázání, výklad svatých písem pomocí podobností a příběhů, 3. sbírka kázání. Všechny tři významy uváděné ve slovníku EVEN-ŠOŠAN objasňují pojem z různých úhlů pohledu. *Midraš* je jednak metoda hledání smyslu textu Písma, současně je to však označení způsobu výkladu právních částí biblických textů nebo výuky jeho

příběhů, a za třetí výraz označuje typ literatury, obsahující sbírku těchto výkladů nebo kázání. Lze tedy říci, že midraš v sobě shrnuje hermeneutiku, exegezi textu i homiletiku.

Jüdisches Lexikon, který byl dokončen těsně před zánikem německého liberálního židovství, pod heslem „midraš“ uvádí:

„Podstatou midraše je jen vnějšně výklad Bible, vnitřně však midraš dále rozvíjí biblické učení s užitím scholastických metod. Bibli vnímá jako Bohem inspirovaný, a proto pravdivý a navěky zavazující text. Když život a poznání přináší něco nového, věří midraš, že to stejně je již obsaženo v Bibli. Midraš svými příběhy vytváří zcela nové světy. (...) Metoda, jakou přemýšlí Midraš o Bibli, je charakteristická pro způsob myšlení prvního tisíciletí vůbec, a nejen v židovství: Najdeme ji všude, kde je Bible pokládána za svatou, v targumech, apokryfech a pseudoepigrafech, u Filóna a helenistů, v Novém zákoně i Koránu. Ve filosofii tří monoteistických náboženství na ni narazíme po celý středověk, v kázání a náboženském myšlení částečně dodnes.“¹

Možná členění midrašů

Máme dochovány zprávy o více než sto různých midraších z rabínské doby (tedy přibližně do 11.století našeho letopočtu). Midraše se obvykle dělí buď podle typu vykládaných textů (a stáří midraše), nebo podle literární formy, či podle místa vzniku.

Dělení midrašů podle typu výkladu

Podle druhu podávaného výkladu lze rozlišit halachický midraš הלכה מדרש (*midraš halacha*) a (h)agadický midraš הגדה מדרש (*midraš haggada*) či הגדה מדרש (*midraš agada*).

Výraz *halacha*² označuje soubor příkázání (zákonů). *Halachický midraš* pak je takový výklad hebrejské Bible, který z něj vytváří nebo podepírá existující halachu. Halachické midraše se snaží prokázat, že zdrojem halachy je Písmo, v jistém protikladu k Mišně, která vnímá *halachot* jako (do jisté míry) na Písmu nezávislá ustanovení. Halachický výklad Písma se věnuje biblickým textům zákonné povahy a klade si za úkol sladit rozpory mezi jednotlivými nařízeními a příkazy, uvést biblický text do souladu se stávající praxí, doplnit chybějící detaily, případně také z biblického textu podepřít ustanovení ve věcech, o nichž Bible mlčí.

¹ Jüdisches Lexikon, IV. Band, 164

² Výraz *halacha* je odvozen od slovesa הלך (*halach*), „chodit“, v plurálu *halachot*: „zákonná ustanovení“.

*Hagada*³ (či v mišnaické hebrejštině *agada*⁴) znamená „vyprávění“, „příběh“, „legendu“ či „pohádku“. V rámci rabínské literatury je to pak především označení všeho, co není halachou. Agadický midraš zpracovává biblické texty tím způsobem, že z nich nevytváří halachu. Někdy se zabývá právě těmi texty, které neobsahují příkázání – tedy příběhy, proroctvími, poezií, mudroslovím a podobně, ale jindy je tomu právě naopak – tedy hagadické midraše zpracovávají právě „halachický“ typ biblických textů a naopak, halacha se tvoří a dokládá i pomocí často neočekávaných biblických textů, jež bychom radili spíše k hagadě.

V textech *syntetické povahy* (Babylónský Talmud) se halachické a hagadické pasáže střídají, snad z důvodu větší náročnosti halachické látky, která musí být odlehčena hagadou: lid se odvrací od halachistů k agadistům.⁵

Stručné orientační rozlišení nabízí ve svých (nepublikovaných) výkladech Petr Sláma: *agada* ukazuje „co jste“ a *halacha* „co máte být“.

Dělení midrašů na halachické a agadické je ovšem dáno souběžně dvěma kritérii – jednak se dělí podle typu biblických knih, které vykládají, a za druhé podle doby svého vzniku. Tradičně se k halachickým midrašům počítají midraše vykládající biblické knihy Exodus, Leviticus, Numeri a Deuteronomium, které obsahují mnoho textů zákonného charakteru. Tyto midraše jsou také nejstarší, pocházejí z doby tanaitů, tedy přibližně z doby 1.–3. století našeho letopočtu. Za agadické midraše se pak počítají všechny ostatní, které budou zmíněny dále. Toto dělení je však do značné míry idealizované, neboť agadické midraše obsahují i halachické pasáže (nezřídka obsáhlé) a naopak.

Dělení midrašů podle literární formy

Podle formy se rozlišuje mezi *exegetickým* – výkladovým midrašem a *homiletickým* – kazatelským midrašem. Midraše výkladové se zabývají exegezí biblických knih – tedy postupným výkladem verš po verši (hebrejsky *דאראש* *daraš* – „vykládat“: *midraš daršani*), zatímco midraše homiletické představují soubor kázání, vycházejících obvykle z prvního či nejvýznam-

³ Výraz je odvozen od slovesa *הגיד* (*higid*), „vyprávět“.

⁴ Výraz *agada* *אגדה* se podle kontextu překládá do češtiny výrazy „přednáška“, „vyprávění“ či „pohádka“. Encyklopedia Judaica upozorňuje na výklad, který odvozuje zkoumaný výraz od aramejského kořene *גגד* (*n-g-d*) „strhnout, zachvátit“ (tedy formou i obsahem přednášky).

⁵ Babylónský Talmud, Sota 40a.

nějšiho verše perikopy, která se čte v synagoze během sobotních bohoslužeb (hebrejsky פֶּרָשָׁה *paraša* – oddíl Písma: *midraš paršani*). Kromě toho, že charakteristické rysy jednoho žánru se objevují občas i v midraších druhého typu, existují také midraše smíšené, které oba typy výkladu střídají.

Dělení midrašů podle místa vzniku

Podle místa, kde byly sepsány, se rozlišují *Izraelské* midraše a *Babylónský Talmud*. Mezi dochovanými texty rabínské literatury ze Země Izrael a z Babylónie je tak podstatný rozdíl, že podoba textu úzce souvisí i s místem vzniku.

Židé v *Zemi Izrael* vytvářeli náboženskou literaturu dvojího typu: 1. texty, zabývající se výkladem biblického textu, neboli midraše, 2. filosoficko-právně orientované texty: *Mišnu*, *Toseftu* (zjednodušeně řečeno: doplňky k *Mišně*) a *Talmud*, nazývaný dnes *Jeruzalémský*,⁶ *Palestinský* či *Talmud země Izrael*. Tento jednoduchý *Talmud* představuje komentář k *Mišně* z doby *Amoraitů*.

Díky příznivějším vnějším podmínkám postoupili učenci v *Babylónii* ve své práci dále, než v *zemi Izrael* a podařilo se jim vytvořit obsáhlou syntézu, zahrnující literaturu obojího typu: *Babylónský Talmud*.

Vznik a účel midraše

K pochopení toho, co je midraš, si však potřebujeme také ujasnit, za jakých okolností a při jaké příležitosti midraš vznikal a při jakých příležitostech se užíval. Midraše jsou uspořádané sbírky synagogálních kázání, projevů z učeben (ty se v hebrejštině ostatně jmenují právě *bejt midraš* či *midraša*) a výroků jednotlivých rabínských autorit ke konkrétním biblickým textům. Užíval se tedy především jako studijní materiál a k výuce.

Vztah midraše k halашe

Jaký je vztah mezi halachickou tvorbou *Mišny* a oběma naznačenými druhy midraše? V dále zkoumaných převážně *hagadických* textech jsou nejčastěji citováni *Amoraité* – tedy rabíni, kteří se svými komentáři *Mišny* zasloužili o vznik *Talmudů* a její často nepřehlednou podobu se snažili pomocí výkladů „učesat“ do použitelné *halachy*. *Halachický midraš* lze chápat jako snahu ospravedlnit *halachu* *Mišny* z hlediska *Písma*, prokázat, že je *halacha* *Písmem* doložitelná. *Hagadický midraš* naopak postupuje

⁶ Vznikl ovšem v *Tibérii*.

metodou, aktualizující Písmo v současnosti. Rabíni tedy zřejmě vnímali, že různé přístupy k Písmu je třeba komplementarizovat – a s pomocí halachy a hagady vytvářet celek, svým působením přesahující každý z naznačených přístupů.

Metody a cíle výkladu agadického midraše

Pod souhrný pojem midraš lze zahrnout velmi různé metody výkladu – jednak právnícky a filologicky přesné výklady halachy, vyjádřené např. sedmi pravidly rabiho Hilela či třinácti pravidly rabiho Jišmaele, a za druhé naopak volnější metody, užívané při výkladu agadických textů, které vtahují čtenáře a posluchače do idealizovaných biblicko-midrašických světů, v nichž platí také vlastní, specificky agadické zákony.⁷ Pobyt v těchto světech je intelektuálním dobrodružstvím. Cíle obou těchto metod jsou však v podstatě shodné – ukázat čtenáři, že biblický text je relevantní, platný a zajímavý i v současné době. Midraš přitom ukazuje, jak aktualizovat Písmo a tradici, a jakým způsobem lze do něj vnášet současné otázky.

Pro lepší pochopení toho, jakým způsobem zpracovává midraš či agada biblický text, si přiblížíme pohledy čtyř předních badatelů:

A. A. Halevi

Ve svém díle „Brány agady“ (*Šaarej agada*) mluví Halevi o cílech rabínské agady. Rozeznává tři hlavní cíle agady:

1. *Estetický cíl.* Hebrejská bible se vyjadřuje stručně a směřuje k svému cíli, aniž by doplňovala příběhy o další očekávané informace. Estetickým úkolem je proto doplnit chybějící prvky a způsobit estetickou radost tím, že zaplním mezery v textu pomocí své fantazie, a tak doplním text k dokonalému obrazu. (Tedy vyprávím umělecky krásné příběhy.)

2. *Exegetický cíl.* Hebrejská bible vykládá často své příběhy tak stručně, že jsou až nesrozumitelné. Úlohou agady je vyložit nesrozumitelné části (jednotlivá slova, slovní spojení či celé věty) rozvedením příběhu.

⁷ Hagada ráda po vzoru řeckých dramát svádí lidi z různých míst a dob dohromady (tak se setkává např. farao s Bilamem, Jób s Jitrem apod). Také obsahuje jednotu času, jakoby se všechny biblické příběhy staly během krátkého času. Nebere přitom ohled na časovou posloupnost. Hagada také ztotožňuje různé lidi, zvířata, věci, data, místa, která neznáme, se známými apod. „Příběhy znamenají moc – moc světy tvořit a ničit. Každá společnost ovládá inventář literárních modelů, s jehož pomocí ovládá skutečnost. Kdo vládne tomuto inventáři, vládne možností vytvářet dějiny.“ (J. LEVINSON, *Ha-olam hafuch raiti*, „Viděl jsem obrácený svět“)

3. *Didaktický či aktualizační cíl.* Agada usiluje o to, vyučovat lid životním otázkám, vyjádřit otázky lidu, zesmutnit i potěšit. Proto vnáší i praktické momenty, témata aktuální pro posluchače.

I. Heinemann

Heinemann ve spise „Cesty agady“ (*Darcej ha-agada*) zmiňuje v souvislosti s agadou dva směry:

1. *Kreativní dějepřavu*, doplňující biblické příběhy o různé detaily, identifikující osoby, anachronicky vykreslující okolnosti života biblických postav, jimž se připisuje znalost celé Bible, (případně i ústní Tóry) a budoucnosti. Kreativní dějepřava odstraňuje rozpory v textech, pomocí analogie spojuje navzájem detaily jednotlivých příběhů apod.

2. *Kreativní filologii*, jež pracuje s důkladným rozbořením biblického textu – všímá si opakování slov a vět, redundantních obrátů ve větách (v Hebrejské bibli častých), či naopak chybějících detailů, které bychom očekávali, i drobných stylistických odchylek mezi paralelními výroky, pravopisných chyb, defektivního (zkráceného) zápisu slova, užitého namísto obvyklého. Hledá také různé možnosti, jak číst daný text (Hebrejská bible byla původně nepunktovaná a měla tedy různé možnosti vyslovování zapsaného textu), jak jiným, než obvyklým způsobem dělit slova ve větě (zpočátku neexistovaly ani mezery mezi slovy). Jindy rozkládá slovo na části a vykládá je jako *notarikon*, počítá výskyt jednotlivých písmen v oddíle, sleduje postavení slova v určité souvislosti, převrací pořadí slov ve větě, vykládá význam vlastních jmen a podobně.

Emil Ludwig Fackenheim

Nedávno zesnulý židovský učitel filosofie, jeden z posledních představitelů myšlení meziválečného německého liberálního židovstva, viděl v midraších židovskou obdobu k řecké filosofii. Fackenheimův pohled vyjádříme kompilátem jeho citátů o vztahu (řecké) filosofie a midraše:

„Midraš přes prostou formu je důkladně sofistikovanou teologií.“⁸

„Midraš představuje hlubinu židovského myšlení – podle mého názoru největší ze všech – ale není to filosofie.“⁹

⁸ FACKENHEIM, Encounters, 15.

⁹ FACKENHEIM, Jewish Philosophers.

Mikuláš Vymětal

„Midraše jsou charakterizovány následujícími (...) body:

- Midrašické myšlení reflektuje počáteční zkušenosti judaismu a není omezeno bezprostředním liturgickým využitím.

- Z tohoto důvodu midrašická, podobně jako filosofická reflexe, si je vědoma rozporů v základních zkušenostech judaismu.

- Avšak nepodobně filosofické reflexi, je především záchrana této zkušenosti, i když stojí stranou a reflektuje.“¹⁰

Úkolem midraše dle Fackenheim je tedy kritickou reflexí zachránit náboženskou tradici.

Jakob Neusner

Americký judaista Jakob Neusner vystoupil s tezí, kterou dále široce rozvíjí, že systematickým židovským filosofickým dílem, vysvětlujícím svět, které je obdobou řecko-římské aristotelovské filosofie, je především Mišna a z ní vyrůstající halachická literatura. O něco později vzniklé midraše jsou pro něj literaturou náboženskou, a jejich studium tedy slouží k nabývání zásluh zabýváním se Tórou, a tím je i formou setkávání se s Bohem. Ve svých pozdějších dílech ovšem Neusner konkretizuje pojetí midraše: Jeho cílem je zodpovědět základní náboženské otázky, které se v něm vrací opakovaně a jsou zodpovídány různým způsobem. Midraše tedy kromě přímého výkladu biblického textu obsahují také základní věroučná témata a otázky víry z doby vzniku midraše, na něž se odpovídá „jaksi mimoděk“ při výkladu biblického textu.

II. Midraš Exodus raba

Jméno

Nejčastější označení midraše v Šinanem uváděných rukopisech je ספר ואלה שמות רבה (nebo: מדרש), popř. ספר ואלה שמות רבה resp. ספר רבא je zřejmě převzato z označení starších midrašů GnR a LvR, s nimiž společně midraš vytváří později zkompletovanou sbírku „Midraš Raba“ (výklad Pentateuchu a Svátečních svitků).

Formální podoba midraše

Midraš *Exodus Raba I.* (dále ExR I.) je exegetický hagadický midraš (obsahující ovšem také menší množství halachické látky). Je vystaven podle

¹⁰ FACKENHEIM, God's Presence, 20.

tříletého cyklu čtení Tóry v Zemi Izrael a rozdělen do 14 *parašot*. Každá *paraša* začíná jednou či více *ptichami*, na něž navazují výklady jednotlivých veršů, v některých místech zhuštěného významu také jednotlivých slov. Označení „exegetický midraš“ se vztahuje k nedosažitelnému ideálu – že by tedy měl výklad zahrnout celý text. Také midraš ExR I. některé verše při výkladu přeskakuje.

Ptichy ovšem již nejsou halachické povahy, jako v Tanchumě, z níž midraš převážně čerpal. Přesto se ve zkoumané části midraše nachází drobné halachické části: pasení bravu v Zemi Izrael (ExR 2,3), nutnost být na místě Boží přítomnosti v chrámu bosý (ExR 2,6,4), zákaz vyslovování Božího jména „podle písmen“ (ExR 3,7,2), poučení o tom, že otroka nestačí trestat jen napomenutím (ExR 3,14,2), zdůvodnění, že pomlouváče je fyzicky trestán (ExR [3,12,1] 3,13).

Vznik midraše

Midraš Exodus Raba je především kompozicí, sestavenou z dosavadních děl rabínské literatury. Midraš se skládá ze dvou, stylově velmi odlišných částí: *první část* (*paraša* 1–14, vykládající text Exodu, kap. 1–11) je exegetický midraš a *druhá* (*paraša* 15–52 vykládající Exodus od 13. kapitoly) je midraš homiletický.

Otázka, která část vznikla dříve, není uspokojivě rozřešena. Nelze vypátrat ani, kdy došlo ke spojení ExR I a II. Pravděpodobnější je ovšem, že první část je mladší, než druhá.

První část midraše ExR (exegetický midraš), vznikla nejspíše tak, že redaktoři přejali podstatné části výkladu midraše Tanchuma, které doplnili jednotlivými komentáři z dalších textů: Talmudů, dalších midrašů, které později vyšly společně s ExR ve sbírce Midraš Raba, vykládající Pentateuch a Sváteční svitky (CantR, GenR, NuR, ThR i druhá, zřejmě starší homiletická část ExR), Mechilty d-rabi Šimon ben Jochaj, v menší míře i z dalších textů – Pirkej d-rabi Eliezer (např. ExR 3,12,3 je převzato z Pirkej d-rabi Eliezer, 40,11–12), Psikty Raba-ti, Psikty de rav Kahana apod. V některých místech je to ovšem také naopak – text Talmudu je doplňován převážně z Tanchumy. Např. ExR 1, 9–20 jsou takřka doslovným citátem z traktátu Sota, gemary ze stran 11a–12a.

V midraši lze sledovat poměrně dlouhou tradici vývoje rabínské literatury, protože většina rabínů, které ExR cituje, jsou amoraité Země Izrael (cca r. 200–500 n. l.), a jak bude ještě podrobněji rozvedeno, jazyk je v době jeho redakce již archaizující mišnaická hebrejšтина.

Mikuláš Vymětal

Účel vzniku

Jak uvádí Šinan, Midraš ExR I. vznikl možná jako doplněk k rozšířenému midraši Mechilta de rabi Jišmael, jehož jádro bylo napsáno zřejmě v tanaitské době. Mechilta totiž začíná svůj výklad právě dvanáctou kapitolou Exodu, zatímco ExR I. končí svůj výklad kapitolou jedenáctou. Úkolem midraše by pak bylo vyplnit mezeru mezi midrašem Genesis Raba a touto Mechiltou. Za vzor pro literární formu exegetického midraše mohl první části ExR sloužit zmiňovaný Midraš GenR.

Doba vzniku

Doba vzniku midraše je nejistá. Jeho vznik je datován poměrně pozdě, někdy v době mezi 9. a 12. stoletím n.l. a je umisťován do Francie či Španělska, tedy již do křesťanské Evropy. V ExR I však Šinan nenašel žádné místní jméno, které by mu midraš umožnilo přesně lokalizovat. Dochované rukopisy, zkoumané Šinanem, pocházejí převážně z 15.–16. století ze Španělska či okolí (severní Afrika?), Itálie a Konstantinopole. Poprvé je midraš citován Nachmanidem (= Rambanem, 1194–1270) v komentáři k Pentateuchu a Azrielem z Gerony (1. pol. 13. stol.). Šinan i např. Encyclopedia Judaica se kloní k 10. stol., Zunz, jenž ještě midraš nedělil na 1. a 2. část, datoval celé dílo do 11. nebo 12. století, což by mohla být právě doba závěrečné redakce a spojení ExR I. a II.

Jazyk

Jazyk, v němž je midraš ExR I napsán, dokládá i způsob jeho vzniku – je to hebrejšтина dílem ranně středověká, dílem mišnaická, obsahující grekismy, latinismy a aramejské obraty. Jazyk v sobě tedy zahrnuje stopy po dlouhé tradici midraše.

Kritické vydání textu

AVIGDOR ŠINAN, מדרש שמות־רבה – *Midraš Šemot-Raba*, kap. 1–14, s komentářem a úvodem.

Díky sedmileté práci karlovarského rodáka Avigdora Šinana je midraš Exodus Raba I. jedním z mála děl rabínské literatury, která se dočkala kritické edice. Toto kritické vydání se dočkalo již i překladu – do španělštiny. Šinan vycházel z osmi rukopisů midraše Exodus Raba z 15.–16. stol., pocházejícími ze Španělska, či tehdy pro Židy kulturně blízké Severní Afriky (6 rukopisů dvou typů), z Itálie (2 rukopisy z 16. stol.) a z prvního tisku z r. 1512 z Konstantinopole. Kniha obsahuje poměrně obsáhlý úvod (s. 9–33), vlastní text Jeruzalémského rukopisu, jenž sloužil jako základ vy-

dání, textově-kritický aparát, který je přibližně v rozsahu poloviny textu midraše a didakticky zdařilý komentář, který je ve srovnání s textem přibližně dvojnásobný. Výklad objasňuje makrostrukturu textu (např. *ptichy*) i jednotlivé výrazy, vysvětluje text pomocí odkazů na jiné texty rabínské, ale i současné judaistické literatury, dobové pozadí vzniku midraše (např. vysvětlení latinismů a grecismů v midraši). Zvláště lze na výkladu ocenit, že Šinan nabízí různé možnosti výkladu textu, a dokáže i připustit, že text zůstává nesrozumitelný. Některé odkazy jsou ovšem těžko dohledatelné.

To, že je text zamýšlen zřetelně didakticky (Šinan donedávna vyučoval na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě), vytyčuje ovšem i hranice jeho vědeckého přínosu. Šinan biblické citáty v midraši rozšířil tak, aby se text stal srozumitelným i bez „domýšlení“ druhé poloviny citátu – bez tohoto kroku by ovšem midraš ExR pro člověka, který nemá hluboké znalosti biblického textu, zůstal nesrozumitelný. Šinanův text však neobsahuje naznačení rozsahu biblických citátů v jednotlivých rukopisech. Díky tomu není možné rekonstruovat podobu jednotlivých textů.

Témata midraše

Důkladný rozpis jednotlivých témat midraše, který přesahuje rámec této studie, by doložil složitou, avšak rafinovanou strukturu textu: různě rozsáhlá *pticha* – či několik *ptich* – je následována podrobným výkladem biblického textu, jsou vykládány jednotlivé verše, někdy i jednotlivá slova. Některé verše a některá témata jsou ovšem (zřejmě záměrně) přeskočena. Převážná většina textu je hagadické povahy, ale občas se objeví i krátký halachický text.

Výklad má spirálovitou podobu – důležitá témata a otázky se vracejí stále znovu. Důležitými tématy zde jsou:

1. utrpení Izraele a spoluutrpení Hospodinovo,
2. otázka zásluhy, pro kterou může být Izrael vysvobozen,
3. otázka “pravého vykupitele” - Mojžíšova postava,
4. halachická témata a odkazy na ně,
5. význam zjevení v trnitém keři,
6. výklad jmen (hory, Božích).

Jiná metoda, kterou v textu najdeme, je kumulace různých odpovědí na stále stejnou otázku – např. proč vedl Mojžíš ovce na poušť (ExR 2,4,2a. c–e), co znamená dvojí volání Mojžíše (Ex 3,4; ExR 2,6,2a–e), zachoval se Mojžíš správně, když si zakryl tvář (Ex 3,4; ExR 3,1,2b–d) a pod. Teprve v pluralitě těchto odpovědí se vynořuje širší možného pochopení textu. Je zde zřejmé, že již rabíni si zde uvědomovali polysémii biblického textu

a tato široká možnost výkladu byla důležitá i pro jejich pochopení.

Spirálovitá struktura textu má zřejmě pedagogický účel – zaujmout čtenáře, udržet jeho pozornost a přitom ho nerozptýlit nekonečným množstvím různých výkladů, ale přes naznačenou pluralitu se soustředit na podstatná témata.

Ve struktuře však lze najít také jistou nepravidelnost (např. různý počet úvodních *ptich*) a lze tedy předpokládat i jisté porušení textu.

Zásluha

Z ústředních témat se budeme věnovat podrobněji otázce zásluhy. Zásluha – זכירה je jedním z ústředních pojmů rabínské teologie. Tvoří protiklad ke hříchu. V Hebrejské bibli je otázka zásluhy u vztahu otců a synů tematizována v podobě negativní – předávání viny (Ex 20,5) „Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí“, což našlo svůj výraz i v přísloví „Otcové jedli nezralé hrozny a synům trnou zuby“ (Jer 31,29, Ez 18,2). Toto pojetí je ovšem i zpochybňováno, jak v širším kontextu citovaných přísloví, tak i v Dt 24,16: „Nebudou usmrcováni otcové za syny a synové nebudou usmrcováni za otce, každý bude usmrčen pro vlastní hřích.“

Rabínská literatura ovšem konsekventně dovádí etickou myšlenku zásluhy dále a obrací ji v pozitivní výměr: potomkům se dostává zásluh za dobré skutky jejich předků. Specifickou a zřejmě dominantnější podobu získalo učení o zásluze především v myšlence zásluhy patriarchů. „Zásluhy patriarchů patří k nezničitelnému majetku židovského lidu, a otvírají jim naději na záchranu a vykoupení přes jejich nouzi a hřích.“¹¹

Myšlenku zásluhy otců dokládá rabínská literatura pomocí Ex 32,13:

„Rozpomeň se na Abrahama, na Izáka a na Izraele, své služebníky, kterým jsi sám při sobě přísahal a vyhlásil: Rozmnožím vaše potomstvo jako nebeské hvězdy a celou tuto zemi, jak jsem řekl, dám vašemu potomstvu, aby ji navěky mělo v dědictví.“ (v Babylónském Talmudu, Šabat 30a)

V modlitbách, odvolávajících se na zásluhu otců, je zásluha i konkretizována: Např. před následkem tří smrtelných hříchů chrání Abrahamova zkouška v ohnivě peci, ochota Izáka k sebeoběti u oltáře a zbožnost Jáko-
bova v cizině.¹² ExR 1,34,4 – 1,36 je pátráním po tom, pro jakou zásluhu mohou být Izraelci vysvobozeni. Otázka hodnosti a zásluhy je důkladně

¹¹ Jüdisches Lexikon, 5, 313.

¹² Jüdisches Lexikon, 5, 314.

tematizována i v dalších částech midraše (2,5[7],6; 6,4[2]). Po zásluhách pátrá sám Bůh (1,35,2 zač. a konec textu). Opakovaně se zdůrazňuje, že Izraelci nemohou být vysvobozeni pro své zásluhy či dobré skutky. Midraš proto navrhuje celou řadu odpovědí, z jakého důvodu by Izraelci měli být vysvobozeni, ač jsou toho nehodni.

Jako *důvody* pro vysvobození jsou uvedeny:

- nářek Izraelců v utrpení (1,34,4a, 2,5,7bc),
- Boží spoluutrpení s Izraelem (1,35a, 2,5,1bd, 2,5,7ad, 2,6,2a, 3,6c),
- naplnění lhůty spásy (1,35b, 1,36ag, 3,3,1-2, 3,8c, 3,10),
- Boží jméno (1,36b),
- zásluhy praotců či Abrahama (1,34,4b, 1,36ae, 2,4,2b, 2,5,7k, 3,13,4),
- (budoucí) vyznání Boha (1,36c1, 2,4,2f),
- (budoucí) přijetí Tóry (1,36c2, 1,36e1, 2,4,2f2, 3,4,1f).

Jsou ovšem uváděny také *argumenty proti*:

- pomlouvání (1,30, 3,13,1ab),
- absence dobrých skutků či zásluh (1,34,4b, 1,35b(2x)),
- (budoucí) vzpoura (1,36c1,3,2,2a),
- (budoucí) modloslužba zlatému teleti (1,36c2, 3,2,1a-c),
- (budoucí) pokání, které nebude dostatečné (1,36d),
- současná zdrženlivost (1,36f).

Myšlenka zásluhy praotců se vyskytuje i v Novém zákoně (Ř 11,28). Množství nápadně podobných textů mezi rabínskou literaturou a Novým zákonem je tak velké, že je zřejmé, že obojí literatura čerpá ze stejných pramenů (kromě Hebrejské bible zřejmě i z apokryfů a dalších tradic) a kromě toho vznikla v podobné – vnějšně nepříliš příznivé – situaci.

Srovnání textu ExR s Novým zákonem nám ukazuje jednak potenci textu Hebrejské bible k výkladu v podobných intencích, jak chápou někteří novozákonní autoři Ježíšův příběh: Bůh (či Syn, Slovo) je s lidmi v ponížení a slouží jim.

Za druhé nám ovšem tyto texty ukazují, že na toto pochopení nemají křesťané monopol, a že tedy vymezování se křesťanství vůči rabínskému židovství jako náboženství Boží lásky, soucitu a milosti oproti „zákonickému židovství“ je věcně nesprávné.

Srovnání s prameny midraše

Srovnáním s prameny midraše – tím, co redaktor midraše převzal, i tím, co zřejmě záměrně opominul, pomáhá pochopit jeho specifikum, to, v čem je konkrétní text jedinečný, a z tohoto pochopení lze dále usuzovat na dobu, v němž midraš vznikl i na situaci, kterou zrcadlí.

Tanchuma

- je nejvíce používaným zdrojem midraše. Midraš Tanchuma (תנחומא), zvaný také *Jelamdenu* (יילמודנו), je sbírkou agadických midrašů k celému Pentateuchu, konstruovanou podle tříletého programu čtení Tóry Země Izrael. Na dobu vzniku Tanchumy je mnoho velmi různých názorů, lze se však domnívat, že hlavní část textu vznikla přibližně ve stejné době, jako Jeruzalémský Talmud (cca. 400 n. l.). Midraš ExR byl srovnáván s oběma nejrozšířenějšími verzemi Tanchumy: (1) s variantou, vycházející z prvního tisku (Konstantinopol 1520–1522), označovanou podle dále přetiskovaného vydání Vilniuská (Vilnius-Grodno 1831). (2) S kritickým vydáním Salomona Bubera z roku 1885, vycházejícím kromě oxfordského rukopisu č. 154 Neubauerova katalogu a dalších oxfordských i z dalších rukopisů (Vatikán, Mnichov, Parma).

Shodné a podobné motivy

Ve zkoumaných textech byl midraš Tanchuma v podstatě přejat s mírnými úpravami (které ovšem jdou možná na vrub toho, že neznáme původní předlohy) a doplněn dalšími texty. Protože v midraši nalézáme stopy obou nám dostupných, ve zkoumaných textech velmi odlišných variant Tanchumy, lze předpokládat, že redaktor ExR měl jako předlohu buďto dva texty „pra-tanchumu“ a „pra-jelamdenu“, nebo naopak jeden text, ob-
sáhlejší než jsou nám dochované rukopisy a tisky.

Rozdílné motivy

Jak je již výše zmíněno, většinu textu z Tanchumy midraš ExR přejal. Některá témata, která nalezneme v Tanchumách, však ve zkoumané části midraše chybí. Stanovení toho, co nebylo převzato, pomůže později k určení specifika midraše ExR. Toto zkoumání má samozřejmě své hranice, protože texty, o nichž předpokládáme, že jsou prameny midraše, v podobě, která je nám k dispozici, jsou o několik století mladší, než je doba vzniku Midraše ExR I (ostatně stejně, jako rukopisy a tisky tohoto midraše). Při vědomí těchto hranic však můžeme z toho, co ExR ze svých pramenů přijal (a nepřijal) určit, co je pro midraš a jeho čtenáře to vlastní a co ne. Srovnání nám pomůže pochopit teologii, obsaženou ve zkoumané části midraše, stejně jako způsob, kterým redaktori i čtenáři viděli sebe ve světě, jejich pohled na bližního i na Boha.

Srovnáním ExR I a naší synopse Tanchum lze odhalit celkem tři témata, která redaktori ExR I zřejmě vědomě nepřijali, protože nevyhovovala jejich teologické linii:

Podobenství o lnáři (Tanchuma Salomon Buber 10c)

Rabi Janaj řekl: „Když pěstitel lnu tuče len a vidí, že je dobrý, tuče ho mnoho, ale když vidí, že není dobrý, netluče ho, aby neztrvdnul. Proto (Ž 11,4b) jeho oči hledí, jeho pohled zkoumá lidské syny.“

Podobenství rabi Janaje popisuje len z pohledu lnáře. Kvalitní len je třeba více tlouci, ale poskytne také podstatně kvalitnější přízi. Naproti tomu nekvalitní len by tloučení zničilo, a proto je zpracováván podstatně méně. Obsah tohoto podobenství – totiž že Bůh zkoumá a vychovává člověka zkouškami, lze dobře doložit i biblicky (např. Jb 5,17–18,¹³ v Novém zákoně Žd 12,5–11). Celé podobenství však lze vidět také z druhé strany – rány, které na člověka přicházejí, jsou seslány Hospodinem a mají sloužit k jeho výchově. Na základě dalšího rozboru lze soudit, že toto podobenství nebylo do midraše ExR zařazeno proto, že pro redaktora a „cílové“ čtenáře ExR byla zřejmě nepřijatelná představa, že by utrpení egyptského typu (které možná také prožívali) mohlo sloužit k výchově či zkoušce věřících.

Mojžíš obdařen zázračnými vlastnostmi (Tanchuma Salomon Buber 12c)

(Ex 3,1c) A přišel k Boží hoře Chorébu. Rabi Šimon, syn Josiho, syn Lekonji řekl: „Mojžíš šel se svými ovcemi čtyřicet dnů, aniž by jedl, nebo něco ochutnal, právě tak, jako to učinil Eliáš, budiž připomenut k dobrému. (Neboť se praví [1Kr 19,8]: ‚Vstal, pojedl, napil se a šel v síle onoho pokrmu čtyřicet dní a čtyřicet nocí až k Boží hoře Chorébu.‘)“

Mojžíš ve výkladu rabi Šimona získává zřetelně Eliášovské rysy. Jednotícím prvkem je zde cesta k hoře Choréb, z níž Šimon vyvozuje, že vedeli na stejné místo, musela také u obou hrdinů proběhnout stejným způsobem. Zřejmě však právě tato zázračnost cesty bez jídla je důvodem, proč midraš ExR tento příběh z Tanchumy nepřebíral. Druhým možným motivem tohoto nepřevzetí je polemika s křesťany, dokazujícími „pravdivost křesťanství“ z rabínské literatury (citováním agadických midrašů bylo argumentováno např. v disputaci mezi Nachmanidem a Pablem Christianim v Barceloně 1263). Mojžíš by se v tomto pohledu mohl ocitnout v jedné „množině“ s Eliášem a Ježíšem, postícím se na poušti 40 dnů, což by byl argument, nahrávající „protivníkovi“.

¹³ „Věřu, blaze člověku, jehož Bůh trestá; kázeň Všemocného neodmítej. On působí bolest, ale též obváže rány, co rozdrtí, vyléčí svou rukou.“

Přemožení lidské vůle (Tanchuma SB 14b)

Jiný výklad (Jb 23,13a): „Rozhodne-li se k čemu, kdo ho odvrátí? (Udělá, co se mu zachce.“ protože je jediný ve svém světě, není nikdo, kdo by zvrátil jeho slova. Hled, jak mnoho se Jonáš bránil, aby šel se svým posláním. A přece je řečeno (Jon 3,3): „Jonáš vstal a šel do Ninive podle slova Hospodinova atd.“ Jeremjáš řekl Svatému, budiž požehnán (Jr 1,6c): „Jsem chlapec“. Svatý, budiž požehnán, mu odpovéděl (Jr 1,7b): „Neříkej jsem chlapec, protože všude, kam tě pošlu, půjdeš atd.“ Nepohnul se, dokud nešel v posláni. Svatého, budiž požehnán. Hle (Jb 23,13b): „Udělá, co se mu zachce.“

Tak také, když řekl Svatý, budiž požehnán Mojžíšovi (Ex 3,10b): „Jdi, posílám tě k faraónovi.“ Mojžíš odpovéděl (Ex 4,13b): „Jen si pošli, koho chceš.“ Svatý, budiž požehnán, mu řekl: „Říkám ti (Ex 3,10b): „Jdi, posílám tě; ale ty říkáš „Pošli si, koho chceš? Podívejme, komu se chceš postavit?“ Nepohnul se, dokud nešel. Neboť je psáno (Ex 4,18): „Mojžíš šel a vrátil se k svému tchánu Jeterovi.“

Anonymní *pticha* v Tanchumě kumuluje biblické příklady toho, kdy se povolání zdráhá jít v Hospodinově posláni – Jeremjáš a Jonáš odmítají prorocký úkol a Job se obává toho, co má pro něj Hospodin připraveno, protože to vnímá jako temný osud (Jb 23,10–17). Midraš ExR I tuto *ptichu* nepřelal zřejmě z důvodů obsahových – Hospodin je v něm líčen jako ten, který mocí přemáhá lidské zdráhání, takže lidská svoboda volby je oslabena a člověk se Hospodinově rozhodnutí takřka nemůže vzepřít. Proti tomu zřejmě klade ExR důraz na svobodu lidské vůle, která může Hospodinovo posláni i odmítnout.

Ostatní části sbírky Midraš Raba

Dalším zdrojem byly některé starší knihy ze samotného Midraše Raba. Jedná se například o *Genesis Raba*, *Canticus Raba*, *Numeri Raba*, *Kohelet Raba* a *Threni Raba*. ExR I přebírá také myšlenky z ExR II, či se spirálovitě vrací k již uvedeným myšlenkám a cituje tedy sám sebe. Ze sbírky Midraš Raba stručně přiblížíme srovnání zkoumaného textu Exodu Raba a výkladu Písně Písní, *Canticus Raba*:

Midraš CantR je ze sbírky Midraš Raba ve zkoumaném textu přejímán či používán nejčastěji. Toto „protěžování“ midraše, vykládajícího Píseň písní, je zřejmě dáno liturgickým užitím Písně v židovské bohoslužbě. Píseň se čte o sobotní bohoslužbě svátku Pesach, jehož tématem je právě exodus.¹⁴ Text Písně je samozřejmě při tomto čtení chápán alegoricky.

¹⁴ V sefardském ritu navíc celou dobu mezi Pesachem a Šavuot.

Midraš CantR, vykládající Píseň typologicky jako text o vyvedení z Egypta, lze datovat přibližně do doby 6.–7. století našeho letopočtu.

Srovnání motivů

Na textech ExR a CantR lze zkoumat, jaká témata z alegorického výkladu Písně ExR přebírá. Jsou to především texty, v nichž jsou milostné vášně Písně vyloženy jako jemný cit a starostlivá Hospodinova láska k lidu i k Mojžíšovi a Áronovi: velmi taktní sdělení toho, že Mojžíš na poušti zahyne (CantR 1,3 ~ ExR 2,4e), vyjádření starostlivé péče o lid na poušti (CantR 1,43 ~ ExR 2,4,2e), seznam mnoha dobrých darů, které dostane lid na poušti (CantR 3,5 ~ ExR 2,4,2a) a výklad o tom, že Hospodin je bdícím srdcem spícího Izraele, které pro něj pracuje, i když Izrael zaspává své dobré skutky (CantR 5,1 ~ ExR 2,5,1a).

V některých místech přebírá ExR jen část motivu z CantR: oslavné přirovnání Mojžíše a Árona k ňadrům milované ženy, která jsou zdrojem krásy ženy i výživy jejího dítěte – Izraele (CantR 4,3 ~ ExR 1,35b) a použití tohoto obrazu pro vyjádření rovnosti Mojžíše a Árona přebírá ExR stručně jen v podobě citátu Pís 4,5. Oslavné tóny na Mojžíše a Árona jsou přitom přitlumeny, naopak myšlenka rovnosti obou se vrací na konci námi vybraného textu z ExR v podobě rozpaků Mojžíše nad tím, že by měl Árona přerůst.

Mechilta de rabi Šimon ben Jochaj

Mechilta de rabi Šimon ben Jochaj (dále M.d.r.Š.) je halachický, exegetický midraš z doby tanaitů (jeho základ byl tedy položen přibližně v době vzniku Mišny kolem r. 200 n. l.). Je to tedy nejstarší pramen midraše. Tento komentář k Ex 3,1n.7n, 6,2 12,1 – 24,10 měl dramatické osudy – byl ztracen, zapomenut (až do 16. stol. tradovaný v rukopisech), hypoteticky zrekonstruován na základě citátů, převážně z midraše *Midraš haGadol* D. Hoffmanem (1905), a částečně znovu nalezen v podobě mnoha zlomků z káhirské genizy (obsahujících přibližně polovinu zrekonstruovaného textu).

Shodné a podobné motivy

Motivy, které zřejmě ExR I z Mechilty přejal, či má s Mechiltou společné:

Mojžíšovo nevstoupení do Země Izrael. To, že Mojžíš nevstoupí do Země Izrael, se dozvídá již v okamžiku zjevení v keři – ExR 2,4,2e ~ M.d.r.Š. 6,10. V ExR je ovšem toto sdělení mnohem jemnější, pomocí poetického popisu z Pís 1,7–8:

Jiný výklad: „Vedl ovce“ [až za poušť], aby mu ujasnil, že Izrael, zvaní ovce, zhynou v poušti. A tak se stalo v hodině, kdy se Mojžíš staral o potřeby Izraele, a řekl Svatému, budiž požehnan: (Pís 1,7): „Pověz mi ty, kterého miluje má duše atd. (kde budeš pást, kde necháš odpočívat stáda za poledne.) kolik šestinedělek je mezi nimi, kolik těhotných, kolik kojných, pečujících o děti, kolik vozů, připravených pro těhotné?“ Svatý, budiž požehnan, mu odpověděl (Pís 1,8): „Jestliže to sama nevíš, nejkrásnější z žen, vyjdi po šlépějích ovcí a [kůzlátka svá pas]“. Jestliže [neznáš svůj konec], vyjdi po šlépějích stád. Nyní paseš kůzlata. Ale pastýřem synů již nejsi, leč jen do příbytků pastýřů v zemi Síchon, odkud již nevstoupíš (do Země zaslíbené) a odejdeš.

Společné souzení. Hospodin je sužován soužením Izraele (Iz 63,9) ExR 2,5,1c ~ M.d.r.Š. 3,2 3,6:

ExR 2,5,1c: Jiný výklad: Co to znamená: „Jsem s ním v jeho souzení?“ Když mají souzení, nevolají jinam, než k Svatému, budiž požehnan. V Egyptě (Ex 2,23): „A vystoupilo k Bohu jejich volání“, u moře (Ex 14,10): „A volali synové Izraele k Hospodinu“, a takových (příkladů) je mnoho.

Podobenství o dvou zbitých ExR 2,5,7d ~ M.d.r.Š. 3,4: ExR 2,5,7d: Podobenství o tom, který zdvihl hůl a zbil s ní 2 lidi. Oběma naskákaly modřiny *harcú´* a poznali bolest *ca´ara*. Tak byla známa i zakoušena jejich bolest i ztročení Tomu, který řekl a vznikl svět. Neboť se praví (Ex 3,7c): „Znám jeho bolesti.“

Utrpení v Egyptě přesáhlo všechnu míru. Motiv topení synů Izraele a následné použití jejich těl do staveb ExR 2,5,7c ~ M.d.r.Š. 3,3.

Doba přípravy Mojžíše. Motiv sedmi dnů, šest dnů probíhala příprava a sedmý Mojžíš odmítl (ExR 3,14,2, M.d.r.Š. 3,11).

Role Árona. Áron bude Mojžíšovým tlumočnickem ExR 3,17,4 ~ M.d.r.Š. II,4,1.

Pochvala chování, vedoucího k plození potomků. V širším kontextu, poněkud přesahujícím vymezené texty, nalezneme ještě zajímavou, nikoliv formální, nýbrž obsahovou shodu. – Pochvalu jednání, které lze z hlediska obecné morálky hodnotit jako sporné, avšak které je chvályhodné proto, že směřuje k přežití Izraele v těžkých podmínkách díky fyzickému rozmnožení (ExR 1,12 – opití manželů za účelem zplození dětí, M.d.r.Š. 3,13 – zapuzení ženy a po čase její opětovné přijetí kvůli přežití potomků). Zřejmě je tedy oběma textům společná jistá frustrace předpokládaných čtenářů, která je vede k tomu, že v těžké době nechtějí mít potomstvo. Texty je k tomu příběhy rozvinutými nad Ex 1 povzbuzují.

Na základě této výrazné shody některých motivů lze předpokládat, že Mechilta de r. Šimon ben Jochaj také patřila k pramenům ExR. Proto soustředíme svou pozornost i na odlišnosti – tedy na témata, jež redaktor ExR nepřejal.

Rozdílné motivy

Kontinuita Boží přítomnosti. Mech 3,6 líčí kontinuitu Boží přítomnosti s Izraelem včetně pobytu v Egyptě. Tato přítomnost není nijak problematizována, ani se nestává otázkou přemýšlení či sporu, jako v ptiše ExR 2,2,1a o přítomnosti v Chrámu po jeho zničení. Zřejmě tedy pro tanaitské (amoraitské?) čtenáře v Zemi Izrael nebyla otázka Boží přítomnosti či nepřítomnosti tak aktuální, jako pro čtenáře ExR. Naopak zkoumaná část ExR, ačkoliv často cituje zmiňovaný verš Gn 46,4, nezachycuje nikde tak optimisticky kontinuitu Boží přítomnosti jako M.d.r.Š.

Sestoupení do keře i pro národy světa. Mech 3,9 pojímá důvod sestoupení Svatého, budiž požehnán, do keře jako projev touhy po tom, aby „národy světa nečinily modloslužbu“. M.d.r.Š. zde tedy vztahuje univerzální nárok na čistotu před Hospodinem i pro „národy světa“ a sestoupení do keře má pozitivní dosah i pro ně. Podobně M.d.r.Š. 3,10a (2. část) vyjadřuje sestoupení do keře proto, aby „národy světa neříkaly“, že „dělá své věci tak, že nejsou podle zákonů.“ „Podle zákonů“ musí být tedy i zjevení. Snad se zde zrcadlí polemika s nežidy? ExR tento univerzalistický pozitivní rozměr ve vykládaných textech nemá, „národy světa“ jsou spíše viděny jako ty, které jsou nepřátelské a zaslouží odsouzení (ExR 2,4,2f). Polemika, při níž mohli čtenáři midraše vztahovat nároky na své polemické partnery, již tedy zřejmě v ExR není tématem.

Pohled na svět. Srovnáme-li podobenství o královském služebníkovi v paláci (Mech 3,11) s podobenstvím o dělnících v královské zahradě (ExR 2,2,1b a par.), vyjdou najevo rozdíly v pohledu na svět. Zatímco M.d.r.Š. (a mnohá jiná místa rabínské literatury) líčí svět jako královský palác, v němž má král pro své lidi všechno dobré, ExR I vidí svět jako zahradu, v níž je třeba pracovat, přičemž královu přítomnost nelze postřehnout a odměna dělníkům je až budoucí (rajská zahrada či peklo). Z tohoto pohledu je tedy M.d.r.Š. mnohem optimističtější ve vztahu ke světu, kdežto pohled ExR I je nápadně zdrženlivý. Jak se zdá, svět pro redaktory či čtenáře midraše nebyl nijak přívětivým místem, v němž by bylo možno vidět královský palác i s přítomným králem.

Boží chování k Mojžíšovi. V M.d.r.Š. je výrazně jinak než v ExR I pojednán Hospodinův vztah k Mojžíšovi. Na jedné straně Hospodin dělá pro Mojžíše zázraky – oněmjuje, ohlušuje a oslepuje lidi, kteří mají Mojžíše zatknout (M.d.r.Š. II,4,3). Na druhé straně ovšem podobenství o královském paláci (M.d.r.Š. 3,11) i obsáhlý rozhovor o tom, jak může Hospodin Izrael zachránit (M.d.r.Š. 3,14), co vše pro něj dosud udělal a jak je věrný

(3,12 6,3–5 6,8–12), jsou neseny stále opakovanou výčitkou: „Ty mi říkáš: Jen si pošli.“ Tento pohled víry, kdy se vděčnost za dosud vykonané skutky pojí s výčitkou za malověrnost, ExR s M.d.r.Š. nesdílí. Zásadně odlišný je také důvod Hospodinova hněvu Ex 4,14. Z biblického textu není zcela jasné, co bylo jeho příčinou, midraše se proto domýšlejí. M.d.r.Š. vidí jako příčinu zřejmě urážku Boha, který vydal takové množství času, aby Mojžíše přemluvil (3,11), a on to přesto odmítl (3,12). Argumenty přemlouvání zaznívají v midraši 6,2–6.8–10. Podle r. Akivy 6,10–11 důvod hněvu následoval o něco později – výčitka, že situace Izraele se díky Hospodinu ještě zhoršila. Naproti tomu v ExR je důvodem Hospodinova hněvu Mojžíšovo pomlouvání ostatních Izraelců, po němž následuje trest, i to, že Mojžíš zavrhnul své kněžství a připravil tedy sám sebe o část své velikosti ExR 3,17,1. Dá se vyvodit, že hněv na Mojžíše zdůvodňuje M.d.r.Š. znevážením Boží cti, zatímco ExR znevážením cti Izraele.

Shrnutí

ExR I přebírá z Mechilty kromě drobných výkladů myšlenku nadměrného utrpení synů Izraele a společného soužení Hospodinova s nimi. Svět však vidí v temněších barvách, než M.d.r.Š., takže kontinuitu Boží přítomnosti s Izraelem vnímá poněkud problematičtěji. To se na jedné straně projevuje eksklusivismem pojetí víry a menším zdůrazňováním vykonaných i konaných Hospodinových skutků. Na druhé straně však k této víře patří také větší Hospodinova tolerance pro lidskou (Mojžíšovu) malověrnost.

Pirkej de rabi Eliezer

Midraš také cituje z agadického díla z 8. století Pirkej de rabi Eliezer. Pirkej de rabi Eliezer je psán v jiném žánru, než ostatní zkoumané texty – jedná se o mozaiku stovek jednotlivých exegezí, sestavených do harmonického celku v žánru „rewritten Bible“, tedy o převyprávění biblického textu do „biblické dějepavy“. Pro zachování plynulosti vyprávění jsou z textu odstraněna jména autorů jednotlivých výkladů.

G. Friedlander popisuje Pirkej de rabi Eliezer (nadále P) jako dílo sestavené ze tří okruhů témat, které se prolínají: jedním je deset Božích sestoupení na zemi – v zahradě Eden, při rozptýlení národů (Gn 11), v Sodomě, v trnovém keři, na Sinaji, dvě sestoupení ve skalní rozsedlině (Ex 33,22), dvě sestoupení ve stánku úmluvy a jedno v budoucnosti. Druhým okruhem témat je rabínská mystika, mystérium stvoření, Božího vozu (*maase merkava*), kalendáře a tajemství vykoupení (*sod geula*). Třetím okruhem je Modlitba osmnácti proseb (*Amida*).

Shodné a podobné motivy

Farao je jako hůl. ExR v 3,12,3 výslovně odkazuje na P 40,11–12, včetně toho, že text je tradován jménem rabiho Eliezera. Jedná se tedy vlastně o citát, byť v pozměněné podobě.

Sestoupení do keře symbolizuje sebeponížení ExR 2,5,1d ~ P 40,2. ExR se shoduje s P 40,2 jednak obsahově v myšlence, že Hospodinovo sestoupení do keře znamená sestoupení do utrpení Izraele, za druhé biblickým citátem Iz 63,9a a za třetí některými termíny (ostny, sestoupil). Možnou předlohou pro oba texty by ovšem mohla být Tanchuma SB 12,8.

Halacha o obuvi ExR 2,6,4 ~ P 40,7. ExR má s P společnou také poznámku k textu Ex 3,5b o Mojžíšově zutí obuvi. P uvádí, že z tohoto textu je odvozována halacha o nutnosti být na „svatém místě“ bosý, ExR je spíše přímo halachou. Užití tohoto textu halachickým způsobem je v kontextu obou spisů poněkud netypické (oba halachou šetří), zřejmě nám ukazuje na to, za jak důležitý byl citát Ex 3,5 pokládán pro halachickou tvorbu ještě v pozdně rabínské době.

Mojžíšovo pasení ovcí ExR 2,2,2b ~ P 40,4. P i ExR se shodují v myšlence, že Mojžíš byl dobrým pastýřem. Oba texty také naznačují, že dobrá pastýřská služba je podmínkou pro pozdější Mojžíšovo vedení Izraele.

P ovšem vychází především z biblického textu o Jákobovi (Gn 31,38–40), přičemž zdvojnásobuje počet let Mojžíšovy služby ve srovnání se službou Jákobovou – zřejmě proto, aby vyjádřil, že Mojžíš byl ještě „dvakrát lepším pastýřem“ než Jákob. Legitimita vztahu pastýř ovcí – pastýř lidí je dokládána citátem z Ez 36,38. I v širším kontextu užívá Ez obrazy a metafory ovcí a pastýřů.

Zde ovšem najdeme i podstatný rozdíl: Exodus Raba vidí kvalitu Mojžíšovy služby nikoliv v jeho „produktivním pastevectví“, nýbrž spíše v jeho soucitu s ovcemi ExR 2,2,2b a v tom, že ovce vedl, „aby dodržovaly Tóru“, tedy zabraňoval, aby kradly ExR 2,3.

Rozdílný motiv: příběh Mojžíšovy hole

Pirkej líčí Mojžíšovu hůl, s níž později činil zázraky, jako významný nástroj, který byl ke svému úkolu předurčen již během stvoření světa – byla stvořena v předvečer šabatu (tedy s věcmi, o nichž se říká, že byly „velmi dobré“), prošla spolu s Izraelem dějinami spásy a zřejmě na ní byly vypsané zázraky, které Mojžíš s její pomocí vykoná. Midraš ExR tuto „předurčenou“ hůl zná: ExR 5,8 (výklad Ex 4,21): Ale co jsou všechny ty zázraky, které jsem dal do tvé ruky? To je hůl, na níž bylo napsáno dvanáct znamení v *notarikonu*:

Mikuláš Vymětal

בְּדַדְדִּי עָרִישׁ בְּאֵדָבִיב¹⁵ Ten, budiž požehnán, mu řekl: „To jsou rány, které jsem dal do tvé ruky, učiň je před faraónem pomocí této hole.“

Současné však ExR nijak zvlášť neakcentuje magické a příliš metafyzické texty, ba spíše se jim vyhýbá. Zřejmě proto pomíjí i vypsání dějin Mojžíšovy hole. Zázraky tedy pro zkoumaný text ExR nejsou podstatným tématem.

Talmudy

Pro vykládaný agadický text ExR je ovšem důležitá také halacha. Často se na ni odkazuje (ExR 2,6,4 3,7,2 3,8,1 3,13,1a–b). Proto zde uvedeme také několik příkladů užití textů, vykládaných v námi zkoumané části ExR, jak se vyskytují v Talmudech.

Jeruzalémský talmud

Jeruzalémský talmud¹⁶ vznikl pravděpodobně v první třetině pátého století v Zemi Izrael. Představuje převážně komentář – gemaru¹⁷ izraelských amoraitů k Mišně (jsou však citovány i názory babylónských amoraitů). Z šesti oddílů Mišny jsou ovšem komentovány pouze první čtyři, tedy 39 z 63 traktátů Mišny. V Talmudu je nápadné opakování textů, i určitá neuspóřádanost, svědčící zřejmě o rychlosti, v němž muselo být dílo dokončeno. Naopak Jakob Neusner vidí v Jeruzalémském talmudu „jednotlivý, úžasně působivý dokument (...) v celém rozsahu jeho diskursu.“¹⁸

Babylónský Talmud

Babylónský Talmud představuje syntetické dílo, propojující hagadické a halachické části, které (jak věrohodně dokládá Neusner) je umnou rétorickou konstrukcí, směřující k tomu, aby si žák osvojil způsob „talmudického myšlení“ a v souladu s ním byl schopen samostatně jednat.

Midraš z Babylónského Talmudu jednak přebírá různé texty, ale také se na něj odkazuje, např. par. 3, kap. 12: „jak je psáno ve skutcích rabiho Chaniny syna Dosy...“ je zřejmě odkaz k příběhu o rabi Chaninovi v traktátu Berachot 33a:

¹⁵ Hebrejské zkratky deseti egyptských ran.

¹⁶ Nazývaný též palestinský, nebo prostě ve fonetickém přepisu *Jerušalmi*. Vznikl ovšem převážně v Tibérii.

¹⁷ Výraz je odvozen z aramejského slovesa גָּמַר – „dokončit“, „učit“ (tradici – v protikladu k logickému odvozování nových učení).

¹⁸ STEMBERGER, Talmud, 214.

Naši rabíni učí: Na jednom místě byla jedovatá ještěrka, která uškávala lidi. Řekli o tom rabi Chaninovi synu Dosy. Řekl jim: „Ukažte mi její noru.“ Ukázali mu její noru, a on postavil svou patu na vchod do ní. Tu se přiblížila ještěrka, kousla ho a tato ještěrka zemřela. Ještěrku vzali za ocas a donesli do modlitebny. Řekl jim: „Pohleďte, děti moje, nezabývá ještěrka, ale hřích.“ V tu hodinu řekli: „Běda člověku, který se potká s jedovatou ještěrkou a běda ještěrce, která se potká s rabi Chaninou, synem Dosy!“

Boží Jméno

Pro přiblížení podoby textů v Talmudech uvedeme stručné srovnání textů v Talmudech a ExR, týkajících se významu a užití Božího jména.

Jeruzalémský Talmud, Chagiga 2, s. 77, odst. g. Rabi Abahu řekl ve jménu rabi Jochanana: „Ve dvou písmenech byly stvořeny dva světy, tento svět a budoucí svět. Jeden v *he* (ה) a druhý v *jod* (י). Odkud se to odvozuje? (Iz 26,4b): „Neboť v *jh* (*jod he* – היה), Hospodinu, je základ světů“ (כי ביה יהוה צור עולמים).

Nevěděli bychom, který (svět) byl stvořen v *he* a který v *jod*, kdyby nebylo napsáno (Gn 2,4): „Toto jsou rodokmeny nebes a země, jak byly stvořeny“ (אלה תולדות השמים והארץ בהבראם). *Behibbaram* – v *he* ה byly stvořeny (בראם בה *bhe baram*). – Hle, tento svět byl stvořen v *he* a budoucí svět v *jod*.

Proč je *he* ה dole otevřený? Je to důkaz pro všechny, kdo přijdou na svět, že sestoupí do podsvětí. Proč má *he* nahoře linii? Sestoupí, (a opět) vystoupí. Proč je *he* otevřený na všechny strany? Tak jsou pro všechny, kdo činí pokání, otevřené dveře.

Proč je *jod* י zakroucený? Tak se zkroutí všichni, kteří přicházejí na svět (Jer 30,6): „Jen se ptejte, podívejte se, zda rodí muž. Proč jsem viděl každého muže s rukama na bedrech jako rodičku, a zkroutily se všechny obličeje v bledosti.“

Babylónský talmud, Kidušin 71a. Raba bar bar Chana řekl (ve jménu) rabi Jochanana: Čtyřpísmenné (Boží) Jméno předávali moudří svým žákům jednou týdně a (sami) ho vyslovovali dvakrát týdně. Rav Nachman bar Jicchak řekl: Názor těch, kteří ho vyslovují jednou týdně, je ulehčující, neboť se píše (Ex 3,15c): To je mé jméno navěky ze šmi *leolam* לעולם, což je však napsáno (defektivně) לעולם *lealem*. Raba se o tom rozhodl přednášet při výkladu, a nějaký stařec mu řekl: Je psáno „k utajení“. Rabi Avina upozornil na rozpor: Je psáno (Ex 3,15c): „Toto je mé jméno (na věky)“ a je psáno (Ex 3,15e) „to je má památka (po všechna pokolení)“?! Svatý, budiž požehnán, řekl: „Ne tak, jak se piší, budu vyslovován, piší se v *jod hej*, a budu vyslovován v *alef dalet*.“¹⁹

Exodus Raba 3,7,2. (Ex 3,15c) To je mé jméno navěky, לעולם (*leolam*). Písmeno ו (*waw*) zde chybí, proto, aby člověk nepoužíval Jméno podle jeho písmen. (Ex

¹⁹ K tomu podrobněji: Sota 37b, Sota 38a, Qidušin 71a, Tamid 33b.

Mikuláš Vymětal

3,15d) „Jím si mě budou připomínat od pokolení do pokolení“, aby ho nevyslovovali jinak, než v jeho opisu.

Text Jeruzalémského talmudu, spekulující nad stvořením, ukazuje zásadní význam Božího Jména, které se zapisuje ve zkratce písmeny יה. Proto i tyto samotné hlásky mají v sobě moc Jména. Skrze ně bylo stvořeno vše – tento i budoucí (onen) svět.

Citát z Babylónského talmudu si všímá, že výraz „na věky“ לעולם, zapsaný v defektivní podobě לעלם, jako je tomu v Ex 3,15, je možno chápat také jako עלם (*alem*) – „utajení“. Jméno má být vyslovováno opisem²⁰ proto, že výrok Ex 3,15 platí v obou možných významech: Jméno je třeba navěky připomínat a současně je určeno k utajení – tedy k tomu, aby se vyslovovalo opisem. Nechemja bar Jicchak v paralelním textu Babylónského talmudu Sota 50a řeší tento rozpor odkazem na eschatologický výhled k budoucímu světu, v němž se jméno bude vyslovovat:

Rabi Nechemja bar Jicchak řekl: „Budoucí svět není jako tento svět. V tomto světě se píše *jod hej* a čte se *alef dalet*, ale v budoucím světě bude vše jednotné – bude se číst *jod hej* a psát *jod hej*.“

Exodus Raba naproti tomu vykládá chybějící písmeno י jinak: má připomínat, že Boží Jméno se má vyslovovat opisem.

Magické užití Jména

V Talmudu ovšem najdeme i příklady magického užívání Jména:

Babylónský Talmud, Baba Batra 73a. Raba řekl: Námořníci mi vyprávěli následující: Vlna, která potopí loď, vypadá, jako by měla na špičce bílý oheň. Udeříme ji koulí s nápisem (Ex 3,16): „Budu který budu, Jah Hospodin zástupů, amen amen sela“ a uklidní se.

Popsaný magický předmět (koule nebo tyč) má za cíl zkrotit moře Hospodinovým Jménem. Tento text ovšem na „pravověrné“ vykladače působí příliš magicky, a tak v něm vidí „alegorii, zrcadlíci zmatky doby“ (Soncino). Přežití v bouři času pak má zřejmě umožnit právě Jméno.

Babylónský Talmud, Šabat 67a. Rabi Jochanan řekl: Pro ohnivou (zánětlivou) horečku je třeba vzít celoželezný nůž, jít k živému plotu z planých růží a přivázat ho k němu bílou nití. První den do něj musí trochu říznout a říci: (Ex 3,2a) „Tu se mu ukázal Hospodinův anděl“ atd. Nazítří do něj musí opět trochu říznout a říci: (Ex 3,3) „Mojžíš řekl: Odbočím a podívám se.“ Nazítří do něj musí opět trochu říznout

²⁰ Tedy *alef dalet* – „Adonaj“, na rozdíl od *jod hej* – המפורש שם *šem hameforaš*, což je výslovnost neopisným vyslovením tetragramu.

a říci: (Ex 3,2) „Hospodin uviděl, že odbočuje, aby se podíval“ atd. Rabi Acha, syn Raby, řekl rabi Ašimu: (Je třeba také) říci: „Nepřiblížuj se sem!“ atd? Spíše má první den říci: „Tu se mu ukázal Hospodinův anděl“ atd. (v.2) ... (až po) „a řekl: Mojiší“ atd. (v.4) a nazítří říci: „A řekl (Hospodin): Nepřiblížuj se sem!“ Když se to skončí, tak se má (keř) ohnout a uříznout a říci následující: „Trnitý keři, trnitý keři, ne proto, že jsi vyšší než ostatní (ovocné) stromy, na tobě nechal Svatý, budiž požehnán, spočinout svou přítomnost, nýbrž protože jsi nižší, než všechny ostatní (ovocné) stromy, na tobě nechal spočinout svou přítomnost. A jako oheň viděl Chananjáše, Míšaela a Azarjáše²¹ a uprchl před nimi, tak ať oheň (ohnivá horečka) pohledí na *yx ploni*,²² syna *yx plonit*²³ a uprchne před ním.

K léčbě ohnivé horečky, zřejmě doprovázené vysokými teplotami, se užívá textu o tom, jak keř v ohni hořel, leč neshořel. Keř z Ex 3 je zde ztotožněn s růží a „ohnivá horečka“ k němu má být imaginativním způsobem přinesena, protože keř nejen snáší, aniž by ho stravovala, ale samotná horečka před ním prchá. Oheň horečky je zde ztotožněn ještě s ohněm v peci, v níž měli být upáleni tři mládenci – oba jsou to ohně záhubné. Tento oheň v pojetí Talmudu prchá před andělským, či přímo Božím ohněm (Babylónský Talmud, Joma 21b). Výklad ovšem obsahuje také myšlenku, že keř byl vybrán k tomu, aby byl prostředkem zjevení právě pro svou poníženost.

Srovnání motivů

Výklad, vycházející z defektivního psaní לַעֲלִים, vychází zřejmě z traktátu Kidušin 71a, který stejně zdůvodňuje zákaz vyslovování Jména. V ExR předchází výkladu rozbor dalších Božích jmen, jež jsou vykládána Božím chováním 3,6a, stejně jako výklad „časový“ 3,6b.

Výklady ExR ovšem celou řadu tradic nepřebírají: chybí „eschatologický“ odkaz na výslovnost Jména v budoucím světě (Sota 50a), spekulace o tom, jak se Jméno podílelo na stvoření (Jeruzalémský Talmud, Chagiga 2, 77, odst. 3), odměna těm, kdo jméno řádně střeží (Kidušin 71a), trest těm, kdo ho vyslovují hláskováním (Sanhedrin 90a) i různé magii se podobající návody k využití síly Božího Jména (Šabat 67a, Baba Batra 73a). Záměr redaktora ExR I je tedy zřejmý – uvést z halachy jen to nejdůležitější, vyhnout se její tvorbě, metafyzickým spekulacím i sporným babylónským(?) návodům k užití božské moci Jména. Pro pisatele midraše je důležité, že halacha je platná, i to, že se odvozuje z Písma, že tedy nevzni-

²¹ Naráží se zde na Da 1,19 a příběh o ohnivé peci ve 3. kapitole.

²² Anonymní označení, které má být nahrazeno osobním jménem.

²³ Pravděpodobně zde má být jmenována matka nemocného.

ká na něm nezávisle. Samotná diskuze nad halachou je ovšem již mimo žánr midraše.

Další příklady halachické diskuze z Babylónského talmudu zmiňované v ExR Shromáždění starších ExR 3,8,1 ~ Joma 28b. Oba texty užívají Ex 3,16 jako doklad (*asmachta*) v diskusi o regulérnosti čerpání halachy z biblických textů, předcházejících vydání Tóry: bylo to proto, že již praotcové sedávali ve shromáždění starších – ješivě.

Áronovo nošení náprsníku ExR 3,12,1a-b ~ Šabat 139a. Oba texty používají stejný argument: protože se Áron radoval ze svého bratra v srdci, bude na svém srdci nosit náprsník rozhodnutí. Oba texty jsou také propojeny s Ex 28. ExR přímo citátem Ex 28,30, Šabat 138b výrazem „náprsník rozhodnutí“. Důležitá je ovšem obsahová spojnice: na náprsníku jsou napsaná jména izraelských pokolení, protože Áron na jejich místě předstupuje před Hospodina, a tudíž mu „leží na srdci“ Ex 28,29. Výklad tedy říká, že pro lásku, kterou Áron projevil k Mojžíšovi, ji bude moci chovat k celému Izraeli. Rozdíl je ovšem v tom, komu jsou výroky připisovány: V ExR r. Šimonovi, synu r. Josiho, v traktátu Šabat rabi Malajovi.

Zákaz pomluv ExR 3,12-13 ~ Šabat 97a. ExR jednotlivé prvky výkladu přebírá celkem na třech místech. Reš Lakišův výrok připisuje r. Jehošuovi ze Sichninu ExR 3,13,1b, slova o věřících Izraelcích uvádí jako zdůvodnění, že Mojžíš bude trestán ze své vlastní ruky ExR 3,12,1a malomocenstvím a podobně jako Šabat 97a končí celý příběh katarzí s očištěním malomocné ruky již za řadry, protože „dobrá míra přichází rychle, ale odplata se zpožďuje“ ExR 3,13,3b. Podstatnou shodou je soustředění na dobrý konec.

Závažné jsou ovšem i *odchytky*: Midraš v tomto kontextu neuvádí budoucí Mojžíšovo a Áronovo nevejítí do země, které Talmud vidí jako důsledek jejich budoucí nevěry. Midraš tento „absolutně spravedlivý“ pohled na budoucí hříchy spíše odmítá,²⁴ protože trest nastává vždycky až poté, co člověk zhřeší ExR 3,2,1b. V ExR I uváděné Hospodinovo utrpení, způsobené tím, že Hospodin o hříchu předem ví, a přece ho netrestá, zde Talmud nereflektuje. Midraš vůči Mojžíšovi projevuje více optimismu – o trestech za budoucí hříchy se nemluví.

ExR navíc zdůvodňuje, proč je Mojžíš potrestán právě malomocenstvím. Zachoval se totiž stejně jako had v rajske zahradě, který také pomlouval Stvořitele ExR 3,12,1b, a proto se mu dostane stejného trestu.

²⁴ S výjimkou nejtěžšího hříšníka – hada ExR 2,4,1.

Poměrně složité zdůvodnění, proč byl had potrestán právě malomocností, přesahuje rámec tohoto článku. Hospodin navíc Mojžíšovi budoucí trest zjevuje právě znamením, kdy se hůl mění v hada. Trest podle ExR přichází tedy také proto, aby Mojžíš pochopil závažnost hříchu pomluvy – je tedy pedagogičtější, než v Talmudu.

Midraš o Mojžíšovu příběhu, obsažený v Talmudu Zebachim 102a. Uvedený text je zřetelně midrašické povahy, snaží se objasnit některé nejasné části Mojžíšova příběhu. Výklad řeší celou řadu otázek, z nichž většina se vyskytuje i v námi zkoumané části midraše: proč vzplanul hněv proti Mojžíšovi (ExR 3,17,1)? Byl Mojžíš knězem (ExR 2,6,3)? Jak se choval ke králi? (Tato otázka je mimo rozsah námi zkoumaného biblického textu.) Byl Mojžíš králem (ExR 2,6,3)? Označuje výraz חלומי halom dynastičnost? Výklady kromě použití konkordanční metody sebou nesou také morální aspekt. Od midraše ExR I se tento výklad liší určitou těkavostí – „skáče“ od tématu k tématu a tudíž je obtížné se v něm orientovat. ExR I je tedy formálně soustavnější výklad.

Rozdílný motiv: úrodnost země Izrael

Pro srovnání uvádíme také užití textu Exodu k popisu plodnosti a krásy Země Izrael, který midraš ExR nepřebírá.

Ketubot 111b. Rami, syn Jechezkelův, viděl v Bnej Barak, jak se kozy pasou mezi fíkovníky. Z fíků kapal med, z koz okapávalo mléko a navzájem se mísily. Řekl (Ex 3,8): „Oplývající mlékem a medem.“

Rabi Jaakov ben Dostai řekl: „Od Lodu do Onu jsou tři míle. Jednou jsem vstal za rozbřesku a brodil se až po kotníky v medu z fíků.“

Rabi Lakiš řekl: „Já sám jsem viděl, jak ,oplývá mlékem a medem‘ (Ex 3,8) až po Seforis – a bylo to na ploše šestnáct mil na šestnáct mil.“

Raba, vnuk Chanův, řekl: „Já sám jsem viděl, jak ,oplývá mlékem a medem‘ (Ex 3,8) v celé zemi Izrael, a bylo to tak daleko, jako je od Be-Mikse až po hrad Tulbanki, dvacet dva *parsů*²⁵ délky a šest *parsů* šíře.“

Text si všímá toho, že sloveso „oplývat, přetékat“ (זיב) má významové konotáty jednak „plynout“, jednak až nadbytečně „přetékat“. Proto rabíni připomínají příklady toho, kdy plodin přebývá do té míry, že až přichází vniveč – med z fíků i mléko okape. ExR I tyto motivy nepřebírá zřejmě proto, že aktuální situace úrodnosti země Izrael je mu zcela cizí.

²⁵ Pars – babylónská míle, odpovídající 5,5 km.

Shrnutí

Ze srovnání textů Talmudu s midrašem je zřetelně vidět, že midraš přejímá výsledky halachické diskuse – ale nikoliv samotnou diskusi, která je často příliš složitá a náročná a rozbila by strukturu midraše, střídajícího nedlouhé agadické celky s velmi krátkými výklady jednou větou. Díky vracejícím se halachickým tématům je však vidět, že pro midraš je propojení agadické literatury s halachickou důležité. Midraš ExR tedy ukazuje, že není vytržen z širokého pole rabínské literatury, nýbrž je reflektovanou částí širokého celku různých forem a obsahů. Pohled midraše je tedy jen jedním z více potřebných pohledů víry. Dalším pohledem, kromě agadické a halachické literatury, do níž jsme zde udělali pouze sondu, je také literatura liturgická, určená k modlitbě a bohoslužebné praxi – modlitební knihy (*sidurim*), pesachové hagady, další svitky k různým svátkům apod. Srovnání s těmito texty by ovšem přesáhlo rámec této práce a zasloužilo by si samostatnou studii.

Závěr: Situace a teologie, kterou midraš zrcadlí

Zatímco v předchozích částech jsme se věnovali jednotlivým tématům zkoumaného midraše, pochopení jeho hermeneutických metod (jak midraš chápe biblický text a jak s ním pracuje), i tomu, co přebírá a co nepřebírá ze svých zdrojů (co je pro midraš aktuální), nyní se pokusíme udělat další krok k pochopení ExR: Na základě předchozích rozborů a výkladů stanovit, která z mnoha možných témat biblického textu midraš ExR I vybírá a akcentuje – a jaké je pro redaktora a cílového čtenáře poselství textu Exodu do jeho současnosti, co je pro něj to důležité. Z toho budeme moci usuzovat na situaci redaktora a čtenářů, jež se zrcadlí v midraši, a také rozpoznat, co midraš přináší nového – rady, jak v této situaci žít, myslet a věřit, postoje etické, antropologické a teologické. Od toho, jak se midraš dívá na Bibli či na své prameny, tedy přesuneme pozornost k tomu, jak nahlíží svou současnost.

Téma midraše – utrpení nad míru

Jaká doba a situace redaktora a „cílového čtenáře“ se zrcadlí ve zkoumaném textu ExR? Výrazným tématem vykládaných textů je masové utrpení, nahlížené z pohledu trpících. Toto utrpení je tak velké, že přesahuje nesitelnou míru. Izrael v něm vzdychá jako umírající (ExR 1,34,4a), farao se koupe v krvi židovských dětí (ExR 1,34,3a) a divem se stává, když se farao uzdraví. Izrael je přitom nejponíženější ze všech národů (ExR 2,5,7a), i jeho děti jsou mučeny hned dvojím způsobem – za života a po smrti (ExR

2,5,7c). Místo, kam má Mojžíš jít, je místo loupežníků a „vrahů duší“ (ExR 3,4,1c). Izrael je přirovnáván k dvojčeti, jehož bolí hlava (ExR 2,5,1b), a ke zbitému holí (ExR 2,5,7d).

Častý je také výrok o budoucím utrpení: potomci Hagar budou v budoucnu mořit děti Izraele žízni (ExR 3,2,1b), Izrael má dost souzení v tuto hodinu, ale stejně ho i v budoucnu čeká ještě další otroctví (ExR 3,6c), „stojí v blátě a cihlách a jde do bláta a cihel“ (ExR 3,6d).

Zřejmě v souvislosti s výše popisovaným utrpením se pro čtenáře stává důležitou otázka po Boží přítomnosti. Midraš se táže: kde je Boží přítomnost? Stáhla se do nebes? Vidí to Bůh? (ExR 2,2,1a a 2,2,1b).

ExR I zrcadlí také mezináboženskou polemiku, která může mít různou podobu: od poměrně přátelské, snad i s jistými misijními ambicemi (ExR 2,5,5), přes spor, kdy jsou hranice již jasně dané (ExR 3,12,2a) a nastolení otázky, podle čeho se pozná pravý vykupitel (ExR 3,8,2e), až po nepřátelské napětí, očekávající vymýcení modlářů a modloslužebníků (ExR 2,4,2f), výklad jmen hor Choreb a Sinaj²⁶ (ExR 3,6a), výklad Božích jmen Sebaoth a El Šadaġ.²⁷

Z polemických textů zde uvedeme alespoň jeden příklad:

ExR 3,12,2a (Ex 4,3b): „Mojžíš před ním utekl.“ Matróna řekla rabi Josimu: Můj bůh je větší, než tvůj Bůh. Zeptal se jí: Proč? Řekla mu: V okamžiku, kdy se zjevil váš Bůh Mojžíšovi v trnitém keři, zakryl si Mojžíš obličej, ale v okamžiku, když uviděl hada, který je mým bohem, hned Mojžíš před ním utekl. Odpověděl jí: Vydechni se. Ve chvíli, kdy se mu zjevil náš Bůh v trnitém keři, neměl kam utéci. Kam by měl utéci – do nebes, do moře, nebo na souš? Co se říká o našem Bohu? (Jer 23,24b) „Nenaplnuji snad nebe i zemi? je výrok Hospodinův. Ale když člověk utíká před hadem, který je tvým bohem, stačí dva nebo 3 kroky, aby se před ním zachránil. Proto je psáno: „Mojžíš před ním utekl.“

²⁶ *Choreb* חרב – odtud získal sanhedrin právo trestat mečem (*becherev* בחרב). Rabi Šimon bar Nachman řekl, že z tohoto jména obdrželi modláři své odsouzení. Neboť je řečeno (Iz 60,12b): „Takové národy budou zcela vymýceny (*charov jecharavu* יחרבו יחרבו).“ Z Chorebu budou zničeny *mechorev jecheravu* יחרבו יחרבו. Hora Sinaj – protože z ní sestoupí nenávisť *sin'a* שנאה na modloslužebníky (*ovdej kochavim* עבדי כוכבים; doslova „služebníky hvězd“).

²⁷ Svatý, budiž pozhnán, pravil Mojžíšovi: Přeješ si znát mé jméno? Jmenuji se podle svých skutků. Někdy se jmenuji Mocný Bůh *אל שדי* *El Šaddaj*, Zástupů *צבאות* *Sebaoth*, Bůh *אלהים* *Elohim*, Hospodin *אדונאי* *Adonaj*. Když soudím stvoření, jmenuji se Bůh, když válčím proti hříšníkům, jmenuji se Zástupů, když věším za lidské hříchy, jmenuji se Mocný Bůh, a když se slitovávám nad svým světem, jmenuji se Hospodin.

Není zcela jasné, proti komu je polemický příběh o matroně a rabi Josim zaměřen. Při polemikách v rabínské literatuře se nejčastěji jedná o útoky do vlastních řad (proti „nevzdělančům“). V Mišně v traktátu *Avoda zara* najdeme polemiku s pohanstvím. Teprve v pozdější rabínské literatuře najdeme i stopy polemiky s křesťanstvím. Had byl uctívaným erbovním zvířetem gnostické sekty orfitů, s níž polemizovali i křesťané (např. martyr Eirénaios z Lyonu v polemickém díle *Adversus haereses*). V příběhu jde ovšem o otázku, „který bůh je pravý“. Příběh vykládá text o hadovi, a naopak „matrona“, římská šlechtična, symbolizuje někdy v rabínské literatuře vzdělanou křesťanku. S ohledem na J 3,14–15 by pak „hadem“ mohl být míněn i Ježíš. Stopy po další možné polemice – totiž s islámem – podle Šinana v midraši Exodus raba nenalézáme.²⁸ Texty o Hagar a jejích potomcích (ExR 3,2,1b, ExR 3,16,3) ovšem lze dle mého názoru jako jistou reflexi islámu chápat.

Témata, která se ve výkladu nevyskytují, nebo jsou okrajová

Pro pochopení doby a situace je také vhodné si ujasnit některá témata, která midraš ExR ze svých pramenů nepřebírá, zřejmě proto, že by čtenáři v jeho situaci byla cizí, nebo těžko přijatelná:

- Popisy zázraků, mystické a magické texty jsou v midraši ve srovnání s jeho prameny spíše minimalizovány. Midraš nepřebírá z Tanchumy SB 12c popis „eliášovského“ Mojžíše, který vydržel čtyřicet dnů bez potravy. Převzata není z Babylónského Talmudu ani magizující halacha o využívání jména (koule proti potopení lodi – Baba Batra 73a, léčba ohnivé horečky Šabat 67a). Chybí také mystická historka o tradování hole, určené ke konání zázraků, obsažená v Pirkej de r. Eliezer 40,3.

- Midraš zcela pomíjí výklad textu „země oplývající mlékem a medem“ (Ex 3,8), který traktát Babylónského Talmudu Ketubot 111b–112a vykládá pomocí chvalořeči na Zemi Izrael. Zřejmě tedy obsah výkladu – úrodnost Země Izrael – není pro redaktora aktuálním tématem.

- Midraš nepřebírá „neproblematickou“ kontinuitu Boží přítomnosti Mechilty d.r. Šimon ben Jochaj 3,6.

- ExR I postrádá také podobenství o Ináři z Tanchumy SB 10c, vyjadřující, že rány, které přicházejí, jsou od Hospodina a mají sloužit k výchově toho, kdo je zažívá.

Na základě těchto nepřevzatých témat můžeme tedy souhrnně konstatovat, že pro redaktora a čtenáře midraše zřejmě nebyl důležitý aktuální

²⁸ ŠINAN, 23, kde cituje LEVIHO.

stav Země Izrael (tedy chybí s ní kontakt), příliš se neočekávají zázraky. Kontinuitu Boží přítomnosti v utrpení také není snadné vidět. Zřejmě nejvíce vypovídá nepřevzetí podobenství o lnáři, které „životní rány“ vykládá jako Boží výchovný prostředek. Pocit, že aktuálně zažívané utrpení by bylo zkouškou od Boha, byl pro redaktora a cílového čtenáře pravděpodobně nepřijatelný.

Souhrn nepřevzatých témat nám tedy zřetelně doplňuje obraz masivního utrpení, popsany v midraši.

K hodnocení toho, jak midraš nahlíží na svou dobu, je ovšem třeba brát také v potaz možné protiargumenty pro předchozí zobecnění, především to, že zkoumaná část midraše vykládá text Exodu 2–4, což je právě text o utrpení, ale i skutečnost, že reflexe utrpení je v židovské literatuře obecně velmi častým tématem.

Pokud však na midraš nahlížíme z pohledu redaktora či předpokládaného „cílového čtenáře“, nápadně nám v midraši vystupuje téma nelogického, nadměrného a ničícího utrpení, které nelze brát jako něco, co by bylo seslané Hospodinem jako zkouška, utrpení, jež působí pochyby nad Boží přítomností či nad tím, zda vůbec Bůh dějiny sleduje a má je v rukou. Nejspíše tedy redaktor a jeho cílový čtenář mohli mít s utrpením, blízkým svou masivností tomu v Bibli vykládanému, osobní či blízce zprostředkovanou zkušenost.

Možné přiřazení hlavního tématu midraše k dějinným událostem

Již jsme zmínili výše, že doba a místo vzniku midraše ExR I jsou značně nejisté (9.–12. stol., zřejmě na Iberijském poloostrově nebo ve Francii). Proto můžeme pouze navrhnout úseky dějin židovského života, jimž by mohl odpovídat předcházející popis:

- Období po katolizaci Španělska, které nastalo přestupem krále Recareda od ariánské ke katolické církvi (586 n. l.). Katolické Španělsko brzy zavedlo přísné protižidovské zákony, např. r. 682 byl vydán úplný zákaz praktikování judaismu. Tyto zákony byly zrušené až Ferdinandem I. († 1065). Během rekonkvisty ovšem nastalo v křesťanském Španělsku pro Židy uvolnění, vrcholící v době kastilského a leonského krále Alfonsa X. Moudrého, donátora věd a m. j. zakladatele židovské překladatelské školy v Toledu.

- První křížová výprava do Palestiny (1096–1099) byla provázená masivními pogromy, vedoucími až ke zničení značné části porýnských židovských obcí. Midraš může reflektovat také tyto dějinné události. Španělska se tyto pogromy ovšem nedotkly, avšak reflexe nemusí být nutně

jen projevem osobního prožitku, nýbrž může být také identifikací s těmi, kdo něco takového prožili a s jejich situací.

- Situace utrpení ovšem nemusela být nutně způsobená křesťany – jako jedno z časových období se také nabízí doba po dobytí Cordoby fanatickými Almohady ze Severní Afriky (1148), před jejichž tlakem na konverzi Židů k islámu uprchlo mnoho Židů právě na křesťanský sever země.

- Misijní tlak spojený s polemikou se v křesťanském Španělsku výrazně projevil ve 2. polovině 13. století. Z tohoto období je nejznámější polemika mezi konvertitou Pablem Christianim a Nachmanidem (Ramban = Moše ben Nachman 1194–1270), která proběhla před králem a v jejímž důsledku musel Nachmanides uprchnout ze země. Zde se však pravděpodobně již jedná o dobu po dokončení midraše.

Naznačená historická období útlaku ve vztahu k midraši jsou ovšem záležitostí do značné míry spekulativní. Podstatnější je, co midraš do své doby radí a jaké nabízí postoje k přijetí naznačené krize, k vyrovnání se s ní nebo k jejímu překonání. Jinými slovy, jakou midraš jakožto náboženský text poskytuje odpověď na otázku: Co dělat v situaci „egyptského“ utrpení? Od reflexe situace tedy přecházíme k řešení. Zde se dostáváme k „teologii“ midraše ExR I, k tomu, jaký obraz Boha, člověka, lidského chování i dějin midraš v dané situaci nabízí.

Řešení midraše

Vnitřní situaci čtenářů, pro něž byl midraš napsán, byl zřejmě prožitek masivního, nesmyslného a zřejmě z pozice trpících i neřešitelného utrpení, a z něj vyplývající pocit Boží nepřítomnosti (ExR 2,2,1a–b).

Jakou odpověď na tuto situaci a na otázku po Boží přítomnosti midraš nabízí? Rozborem textů jsme našli několik současně platných odpovědí. Pracovně si tyto odpovědi můžeme rozdělit do tří množin, tvořených určitými obrazy hlavních hrdinů. Pojmenujme si je vždy podle hlavní postavy: Obraz Svatého, budiž požehnan, Obraz praotců a Obraz Mojžíše (a obecně člověka či lidu).

Podobenství o dělnících v královské zahradě ExR 2,2,1b může být vhodným uvedením k těmto třem obrazům:

Podobenství o králi, který měl ovocnou zahradu a postavil v ní vysokou věž. Tento král nařídil, aby v ní byli dělníci, kteří se tam budou zaobírat svou prací. Král řekl: „Každý, kdo bude řádně konat svou práci, bude [propuštěn na svobodu.] Král je Král králů²⁹ a ovocná zahrada je (tento) svět, do něhož dal Svatý, budiž požehnan,

²⁹ *Melech malkej hamlachim מלך מלכי המלכים* je do češtiny nepřeložitelný su-

Izraele, aby střežil jeho Tóru a uzavřel s ním smlouvu, a řekl: „Před tím, kdo střeží Tóru, je Rajská zahrada a před tím, kdo ne, peklo.“ Tak je to také se Svatým, budiž požehnán. Přestože se zdá, jakoby se jeho přítomnost vzdálila z chrámu, (Ž 11,4) „jeho oči hledí a jeho pohled zkoumá lidské syny“.

Nevyslovená otázka z podobenství: „Kde je Bůh (král)?“, je v něm zodpovězena: Král není v zahradě, jíž je tento svět, nepřítomný. Ve skutečnosti se v ní nachází, ač není vidět, a pozoruje, zda se jeho dělníci v ní řádně věnují své práci. Má pro ně již připravenou odměnu, kterou jim předá po ukončení práce. Tuto odpověď lze podle dalšího textu midraše rozvíjet hned třemi směry. „Krále“ tak můžeme vidět hned ve třech úhlech pohledu:

1. Král, který soucítí se „svými zaměstnanci“ (Obraz svatého, budiž požehnán).

2. Král, který poskytne na závěr odměnu a tedy určuje běh času a naplnění lhůty (Obraz praotců).

3. Král, který je na dělnících závislý, protože oni jsou ti, kdo vykonávají práci (Obraz Mojžíše).

Etickou otázkou podobenství, na níž odpovídá především 3. obraz, pak je, jakou podobu má mít práce pilných dělníků.

Obraz Svatého, budiž požehnán

Bůh je v midraši zobrazen jako ten, kdo je Izraeli tak blízko, že trpí spolu s ním. Boží spolutrpení, *sympatheia*, je dle toho, jak často je zmiňována, zřejmě spolu s tématem utrpení, tím nejdůležitějším tématem vykládaného textu ExR I. V různých obrazech totiž midraš opakuje stále znovu: Hospodin tvoří s Izraelem jednu bytost – jako srdce a zbytek organismu (ExR 2,5,1a), a proto trpí utrpením Izraele tak jako jedno dvojče (siamské?), když druhé bolí hlava (ExR 2,5,1b). Hospodin je sužován každým soužením Izraele (ExR 2,5,1c), proto přebývá uprostřed ostnů (ExR 2,5,1d). V keři se zjevuje právě pro jeho poníženost (ExR 2,5,7a) a je s Izraelem jako dva společně zbití (ExR 2,5,7c). Hospodin je zatížen bolestí Izraele tak, že ji nemůže sám unést (ExR 2,6,2a). Boží blízkost v soužení se pozná i z jeho jména **יהוה** (*ehje*):

ExR 3,6c: Jiný výklad: „Budu, který budu“ rabi Jákov, syn rabiho Abiny, řekl ve jménu rabiho Huny ze Seforis: „Svatý, budiž požehnán, řekl Mojžíšovi: Řekni jim: Budu s nimi v tomto otroctví. I v tom otroctví, které přijde, budu s nimi.“

perlativ: „Král kralující králům králů“. Clemens Thoma překládá „Král je králem velekrálů“.

Jak Hospodin jedná s Mojžíšem? Neobyčejně jemně: Bůh ho oslovuje hlasem jeho otce, aby se nezalekl (ExR 3,1,1). Přemlouvá ho celý týden (ExR 3,14) a Mojžíš se může stále Hospodinu z různých důvodů zdráhat (ExR 3,4a-c, ExR 3,14,1.3, ExR 3,16,1.2.4).

Také v níže popisovaném obrazu Mojžíše a Izraelců se vyskytuje jistá forma utrpení Hospodinova, odlišná od výše naznačeného spolusoužení Hospodina s trpícím Izraelem. Boží utrpení zde totiž znamená, že Bůh je trápen Mojžíšovým odmítáním. Stejně tak budou později Izraelci trápit Hospodina vzdorováním na poušti (ExR 3,2,2a).

K obrazu „Svatého, budiž požehnan“, patří vedle Mojžíše a Izraele i „ti ostatní“, tedy cizí a nepřátelské postavy. Vztah k nim je závislý zřejmě na jejich okamžitém chování. Platí pro ně stejná shovívavost, jako pro syny Izraele – jsou souzeni podle chování v přítomné hodině (ExR 3,13,3b odplata za špatné skutky se opoždjuje, ale dobrá míra přichází rychle). I oni se dočkávají od Hospodina dobrých věcí – Egyptské Hagar je posláno pět andělů (ExR 3,16,3) a když střílí slovy proti nebi, vystupuje (pro jejího syna) studna (ExR 3,2,1b); také farao je uzdraven ze svého malomocenství (ExR 1,34,4b).

První odpovědí midraše tedy je, že Bůh se v životě trpícího nachází jako ten, kdo trpí s ním. Jemným způsobem k němu mluví. Přijímá dokonce i výčitky za to, že neplní své sliby. Ovšem právě díky tomuto Božímu soucitu nelze v dohledné době příliš počítat s trestem nepřátelům, působícím utrpení.

Obraz praotců

Ve zkoumané části midraše se velmi často opakuje odkaz na praotce, pro jejichž zásluhu budou Izraelci zachráněni (ExR 1,34,4b, ExR 1,36a, ExR 2,5,7k, ExR 3,3,1-2, ExR 3,7,1a, ExR 3,8,2d, [ExR 3,10-11], ExR 3,13,4).

Dalším častým tématem, úzce s předchozím tématem souvisejícím, je naplnění lhůty spásy (ExR 1,35c, ExR 1,36g, ExR 3,3,1-2, ExR 3,8,2d). Spása je v midraši dána propojením minulosti, současnosti i budoucnosti (ExR 3,6b, ExR 3,8,2b).

Častý odkaz na praotce – hlavně v kontextu opakované otázky po zásluze – vnáší do příběhu rozměr dějinnosti. Spása se tedy odehrává v modelu zaslíbení–naplnění.³⁰ Příběh utrpení Izraele je zařazen do dějin spásy, k praotcům přibývá také Mojžíš a Áron (ExR 2,5,7k).

Odpověď na otázku po utrpení, kterou midraš nabízí obrazem praotců, má povahu dějinné naděje, jež je až eschatologická. I současné utrpení

³⁰ Tento model myšlení je ústřední pro Nový zákon, obsahují ho však také i různé vrstvy Hebrejské bible i rabínská literatura.

patří do dějin spásy. My do těchto dějin můžeme svou poslušností a vírou vstoupit a tímto krokem být přiřazeni k praotcům – stejně jako Mojžíš a Áron. Dějiny spásy mají svůj vlastní čas, a naplní se tedy i naše záchrana. Ke vstupu do těchto dějin spásy však patří i náš osobní postoj, který rozebereme v následujícím obraze Mojžíše.

Obraz Mojžíše

Další naznačená odpověď jakoby obracela předchozí otázku: Neodpovídá s odkazem na přítomnost Boží, nýbrž lidskou: Bůh zde je, ale je v pozici toho, kdo k záchraně Izraele žádá a potřebuje člověka. Tímto požadovaným člověkem je Mojžíš. Text však zřejmě umožňuje, aby se s postavou Mojžíše čtenář identifikoval. Obraz Mojžíše se nabízí jako vzor a odpověď na otázku: Jak se chovat v době utrpení?

Mojžíš je vylíčen jako velíkán, který je pro záchranu Izraele nezbytný. Je s Hospodinem v celoživotní komunikaci (ExR 2,6,2b). Jedině on může vykoupit (ExR 3,3,3). Učí Tóru v tomto i budoucím světě (ExR 2,6,2d).

Mojžíšova velikost je ovšem zřejmě dána právě jeho chováním. Midraš odpovídá na otázku, pro jakou zásluhu byl Mojžíš vybrán k vykoupení. Odpovědi lze rozdělit na dvě skupiny, které spolu ovšem nerozlučně souvisejí:

1. *Vztah k Bohu.* Úcta, kterou Mojžíš projevoval k Hospodinu – odvrátil obličej (ExR 2,6,1b), popř. zakryl si tvář (ExR 3,1,2c-d).³¹

- Mojžíšovo dodržování halachy. Mojžíš stejně jako David dodržoval ustanovení Mišny nechovat ovce v obydlené zemi (ExR 2,3). ExR se na halachu vícekrát odkazuje. Je tedy pro čtenáře důležitá. Mojžíš, dodržující halachu, navazuje ve svém vztahu k Bohu na tradici vytvářenou ostatními. Navíc halacha vytváří další pojetí času v midraši. Vyučováním Tóře v obou světech a dodržováním halachy totiž Mojžíš doplňuje eschatologický čas vykoupení svým dějinným časem, který ho spojuje s praotci, s rabínskými tvůrci ústní Tóry i se současnými čtenáři midraše. V midraši a v životě jeho čtenářů se tedy propojují dva časy – božský a lidský. Tyto časy teprve společně poskytují odpověď na otázku, jak přestát čas soužení. Je třeba čekat vykoupení – a naplňovat jeho lhůtu vytvářením vlastních zásluh, vlastní věrností. Toto Mojžíšovo dodržování halachy ovšem propojuje vztah k Bohu (zutí bot na svatém místě [ExR 2,6,4], nevslovování jména [ExR 3,7,2]) se vztahem k bližnímu (šetření jeho polí nepasením ovcí v kulturní krajině [ExR 2,2,3], vyhýbání se pomluvám [ExR 3,13]).

³¹ I když r. Jehošua ze Sichninu vidí toto zakrytí negativně: ExR 3,1,2b.

- Předchozími dvěma body je zřejmě podmíněn i třetí projev Mojžíšova vztahu k Bohu. Je jím pravdivost, která může ústit jak do odmítání úkolu, na který se Mojžíš necítí (ExR 3,1a–c, 3,14,1–3, 3,16,4), tak dokonce i do výčitky, že Hospodin neplní své sliby (ExR 3,4,1a).³²

2. *Vztah k bližnímu.* Mojžíšova schopnost soucitu, projevující se jemností chování, ohledem na druhé i projevem úcty k nim (způsobem, který do jisté míry kopíruje výše naznačené spoluutrpení Hospodinovo): Mojžíš se velmi jemně chová k ovcím (ExR 2,2,2b), podrobně myslí na to, jak je třeba starat se o ty nejslabší mezi Izraelci na poušti (ExR 2,5,1a, ExR 3,4,1b), zdráhá se přijmout poslání z ohledu na svého staršího bratra (ExR 3,16,4). Vztah sourozenců je ostatně popsán obapolně – k Mojžíšovi se zde řadí také Áron, který je odměněn za to, že se raduje z velikosti svého bratra (ExR 3,17,3).

- Mojžíšovo spravedlivé chování, s nímž zabraňoval ovcím, aby kradly (ExR 2,3).

- Ve vykládaném textu však najdeme i etické výrazně negativní vymezení – totiž odsouzení pomluv (ExR 3,13,1a-b). Nejdelší z nemnoha halachických textů ve zkoumaném textu ExR zdůrazňuje, že trestem za pomluvu je malomocenství. Mojžíš měl malomocnou ruku právě jako trest za to, že pomlouval Izraelce, když nevěřil, že si zaslouží být vykoupeni. Tak ostré vymezování vůči pomluvám zrcadlí zřejmě etiku nutnou pro udržení dobrých vztahů v malém společenství.

Potřetí je tedy otázka, na níž midraš odpovídá, postavena trochu jinak: Jak má vypadat víra? Jak zvládnout utrpení svou vírou a životní praxí? Pokud si navíc otázku položíme již pod vlivem předchozích dvou odpovědí, zní: „Jaká je přiměřená reakce na poznání, že s člověkem je v jeho utrpení Hospodin a že Hospodin vstupuje do dějin svého lidu i tam, ba právě tam, kde je pokořován a huben?“ Odpovědí na tuto otázku je podoba víry, která se projevuje směrem k Hospodinu vztahem úcty a poslušností aktuálnímu oslovení i halaše, tedy aktivním vytvářením dějin na základě vlastní náboženské tradice, a směrem k bližnímu vlastně kopírováním Hospodinova přístupu – soucitným chováním, úctě k druhým, usilováním o spravedlnost a vyhýbání se pomluvám. Kromě toho k této víře patří radost z bratra (tak jako se raduje Áron ze setkání s Mojžíšem), a také – přes prožité utrpení – radost ze života, projevující se také chutí předávat život i v nesnadných podmínkách dál (ExR 1,12).

³² Což je např. v protikladu s pojetím midraše Tanchuma, v němž tím vyčítajícím je Hospodin, který opakovaně vytýká Mojžíšovi odmítnutí jeho poslání.

Shrnutí

Co tedy midraš nabízí svému čtenáři? Možnost pochopit z biblického textu řešení vlastních základních otázek. Cesta k tomuto sebenalezení jde přes důkladné studium midraše, kdy ze zdánlivě nepřehledné změti výkladů, vystoupí rafinovaná struktura, nabízející ve formě intelektuálního dobrodružství odpovědi na tyto otázky. Z midraše Exodus Raba jsme zaslechli otázky po Boží blízkosti v utrpení, po hodnotě člověka, mezilidském chování a zasazení víry do dějin, které si zdánlivě jdou svou vlastní cestou. Odpovědi midraše na tyto otázky, věrně biblické, které velmi podobně zaznívají i v Novém zákoně, se mi jeví být stejně aktuálními, jako v době vzniku midraše.

Pokud se na závěr vrátíme k počáteční otázce po oprávněnosti studia midraše v kontextu křesťanské teologie, zřejmě právě v metodách midraše se nachází něco, čím se může křesťanský teolog inspirovat: schopnost midraše nalézt zásadní otázky, které jsou společné biblickému textu i současnosti posluchačů a čtenářů, a stále znovu je zajímavě zodpovídat v těsné návaznosti na biblický text a jeho různé možnosti čtení, takže čtenáři v textu Bible nacházejí odpovědi na otázky svých vlastních životů.

Literatura

1. Prameny

שנאן אביגדור מדרש שמות רבה דביר ירושלים 1984
nedatováno (cca 1995) מדרש רבה עם המפרשים חוג של בעם ירושלים
1990 מדרש רבה המבואר שמות רבה עיהק ירושלים
כשר מ מ תורה שלמה

KASHER MENACHEM MENDEL, *Torah Shlemah*, Jeruzalém, New York, 1926–2000

EPSTEIN, JAKOV NACHUM HALEVI (ED.), *Mekhilta d'Rabbi Šim'on b. Jo-chai, Fragmenta in Geniza Cairensi reperta digessit apparatu critico, notis, praefatione instruxit, defuncti editoris opus absolvit et edendum curavit* MELAMED EZRA ZION, Jeruzalém: Mekize Nirdamim, 1955

2. Kritická vydání a překlady primárních pramenů

BECKER, HANS JÜRGEN, *Der Jerusalem Talmud*, Stuttgart: Reclam, 1995

- COHEN, D. GERSON, A Critical Edition with a Translation and Notes of The Book of Tradition (*Sefer Ha-Qabbalah*) by Abraham ibn Daud, London: Routledge & Kegan, 1969
גולדשמידט, דניאל הגדה של פסח ותולדותיה מזהירות הארץ
מוסר ביאליק ירושלים 1960
- GOLDSCHMIDT, LAZARUS, Der Babylonische Talmud, mit Einschluss der vollstaendigen Mišnah, erster Band: Berakhot, Mišnah Zeraim, Šabbath, Berlin, Wien: Benjamin Harz Verlag, 1925
- MAYER, REINHOLD, Der Talmud, München: Goldmann Verlag, 1980
- WÜNSCHE, AUGUST, Der Midrasch Schemot Rabba, Leipzig: Otto Schulze, 1882

3. Sekundární literatura

- BAER, YIZHAK, A History of the Jews in Christian Spain, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1961
- CLEMENS, THOMA, HANSPETER, ERNST, Die Gleichnisse der Rabbinen. Dritter Teil, Von Isaak bis zum Schilfmeer: BerR 63–100, ShemR 1–22, Bern: Peter Lang, 1996
- FACKENHEIM, EMIL L., Encounters Between Judaism and Modern Philosophy, New York: Schocken Books, 1973
- TYŽ, God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections, New York: Harper Torchbooks, 1972
- TYŽ, Jewish Philosophers and Jewish Philosophy, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1996
- HALEVI A. A., *Šaarej ha agada* – א א הלוי שערי האגדה –
HEINEMANN, ICCHAK, *Darchej ha-agada*, Jeruzalém 1970 – הינמן יצחק –
דרכי האגדה
- HOFFMANN, D., Einleitung in die Mechilta de-Rabbi Simon ben Jochai, Frankfurt a. M.: J. Kaufmann, 1906
- KUHN, PETER, Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch), Leiden: Brill, 1978
- TYŽ, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München: Kösel-Verlag, 1968
- NEUSNER, JACOB, Emergence of Judaism, Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2004
- TYŽ, Handbook of Rabbinic Theology, Boston-Leiden: Brill, 2002
- TYŽ, Midrash im Context. Exegesis in Formative Judaism, Philadelphia: Fortress Press, 1983
- SLÁMA, PETR, Obraz rabi J^hošuy ben Léviho v talmudech a midraších.

- Príspevek k literární analýze rabínské literatury, nepublikovaná disertační práce na UK ETF, Praha, 2000
- STEMBERGER, GÜNTER, Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung, München: C. H. Beck, 1977
- TÝŽ, Talmud a midraš, Praha: Vyšehrad, 1999
- WÜNSCHE, AUGUST, Bibliotheca rabinnica. Midraš Raba, Pesikta d-rav Kahana a drobné dodatky, Leiden: Olms, 1881, fotomechanický přetisk Hildesheim, 1967
- ZUNZ, LEOPOLD, Die gottesdienstliche Vorträge der Juden. Historisch entwickelt, Berlin: A. Asher, 1832

5. Encyklopedie, slovníky, konkordance

- ASHKENAZI, SHMUEL AND JAREN, DOV, Ozar Rashe Tevot (slovník zkratek), Rubin Mass. Jerusalem, 1966
- DAHLMAN, H. GUSTAF, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum. Talmud und Midrasch, Frankfurt a. M.: J. Kauffmann, 1901
- Encyklopedia Judaica, Jerusalem, Jerusalem: Keter, 1971
- EVEN-SHOSAN ABRAHAM, A New Concordance of the Bible, Jerusalem: „Kiryat Sepher“ Publishing House Ltd., 1980
- 1992 אבן שושן אברהם המילון החדש בשישה כרכים קריאת ספר בעם ירושלים
- Jüdisches Lexikon, Berlin: Jüdischer Verlag, 1930
- 1962–3 שכטר יוסף אוצר התלמוד דביר תל אביב
- Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg: Herder
- Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, 1954

6. Elektronické dokumenty nebo jejich části

- Judaic Archives (CD-ROM) – התורני הארכיון Torah Education Software, New York 1997
- Judaic Classic Library (Soncino; CD-ROM), Davka Classic 1996
- The Responsa Project Cd 11 (CD-ROM) פרוייקט השו"ת, Bar-Ilan University, 2003

Literární druh kanonických Skutků apoštolů a apokryfních Skutků Pavla*

Jiří Lukeš

Tématika literárního druhu Lukášových spisů (či Lukášova „dvojspisu“)¹ byla předmětem četných studií a i přes určitý konsensus, kterého bylo za mnohá desetiletí teologické badatelské práce na této problematice dosaženo, se objevují další pohledy na zmiňovanou tematiku. Podíl na tom nese jednak zkoumání novozákonních písemností z hlediska standardů řeckých a římských literárních druhů, jakož i uplatňování důrazů, které přináší moderní exegetické metody, jež jsou schopny docenit rétorickou a narativní povahu spisů.

Co se týče apokryfních Skutků Pavlových, kde nejdelší sekci představují Skutky Pavla a Thekly, jež zřejmě kolovaly odděleně (ovšem původně k dílu patřily),² nabízí soudobý stav bádání pestrou paletu charakteristik

* Tato studie shrnuje část disertace s názvem „Rétorické aspekty apokryfních Skutků Pavla a Thekly,“ předložené na UK ETF na podzim 2005.

¹ Lukášovo evangelium a Skutky apoštolů tvořily původně „dvousvazkové“ dílo, sepsané jedním autorem. K separaci spisů došlo až někdy počátkem druhého století, čemuž napomohlo i to, že „Evangelium“ a „Skutky“ byly psány na samostatných svitcích. Lukášovo evangelium je obvykle po stránce literárního druhu hodnoceno obecně jako biografie (existuje však řada jiných hodnocení spisu „Lukáš-Skutky“ – různé typy historiografií; Tannehill: „a unified two-volume narrative“; Marshall: celek má afinitu k historickým monografiím i biografiím, Lukáš píše práci „nového typu“), což však Aune doplňuje poznámkou: „But Luke, though it might have circulated separately, was subordinated to a larger literary structure. Luke does not belong to a type of ancient biography for it belongs with Acts, and Acts cannot be forced into a biographical mold.“ Viz AUNE, *Environment*, 77, 63–67, 77–157; PALMER, *Acts*, 1–29, 2–3; MARSHALL, *Acts*, 180; TANNEHILL, *Unity*. Stručný přehled a kritiku přístupů (Quellenkritik, Formgeschichte, Redaktionsgeschichte, Traditionsgeschichte) k Lukášovým spisům uvádí SCHILLE, *Apostelgeschichte*, 1–15.

² Byly sepsány zřejmě ještě před koncem 2. stol., snad někdy kolem r. 175, díky čemuž jsou považovány za nejranější apokryfní skutky. Znal je již Tertullian (*Acta Pauli*), který k nim činí poznámky ve spise *De baptismo* (napsaný mezi léty 198–206). Viz AUNE, *Dictionary*: „Acts of Paul“ na str. 10–13; BROCK, *Genre*; MICHAELIS, *Schriften*, 268–317.

a pohledů na zmiňované otázky. Ještě W. Schneemelcher váhá s aplikací exegetických metod, běžně užívaných při analýzách synoptických evangelíí, na apokryfní skutky, neboť si není jist, že za nimi stojí „pevná“ ústní tradice s rozpoznávanými pravidly a druhy.³ Naopak přístup kritiky formy neváhá již důsledně uplatnit R. I. Pervo, jenž analyzuje druh *skutků* kanonických i apokryfních.⁴ Živá je diskuse o tom, zda za Skutky Pavlovými stojí určitá „tradiční opora“ či se jedná o literární fikci, která využívá starověký biografický styl a má podobu novely, v níž obrazotvornost přebírá hlavní slovo.⁵

Rozbor prezentovaného tématu a jeho komparace se zřetelem k dobovým rétorickým a literárním charakteristikám žánrů, odpovídá požadavkům dnešní teologické diskuse a může napomoci k pochopení (odlišné) funkce raně křesťanské literatury, která nese shodné označení – *Skutky*.

I. Skutky kanonické – Skutky apoštolů

1. *Titul a literatura* πράξεις

Při literární, rétorické či narativní analýze Lukášova díla nelze přehlédnout určité nesnáze, které sebou nese specifická povaha tohoto „dvoj-spisu“ a pojmenování obou knih. Je patřičné zmínit, že jak první kniha (Evangelium – τὸ εὐαγγέλιον),⁶ tak druhá (Skutky apoštolů – πράξεις τῶν ἀποστόλων) neměly zmiňované názvy od počátku a individuální tituly jim chyběly.⁷ Sám autor v úvodu Evangelia (Lk 1,1) užívá označení διήγησις – „vyprávění“ a ve Sk 1,1 hovoří o první části svého díla jako o πρῶτος λόγος, tedy „první knize“, čímž naznačuje, že nyní předkládá

³ HENNECKE, SCHNEEMELCHER, Apokryphen, 3–10, 9–10; SCHNEEMELCHER, Apocrypha, 3–4. Dibeliova charakteristika novel se však výborně hodí pro řadu apokryfních popisů (viz BOVON, Traditions, 165–166, 169).

⁴ PERVO, Profit, xi, 136.

⁵ BOUGHTON, Legend; BOVON, Traditions, 159–160, 165–175; BROCK, Genre, 131–133; MACDONALD, Legend; ELLIOTT, Acts; SÖDER, Apostelgeschichten a řada dalších.

⁶ Nejstarší forma titulu Lukášova evangelia byla zřejmě κατὰ Λουκᾶν (tak **Σ** – Sinaiticus, **B** – Vaticanus). Delší titul (jenž považuje za původnější Hengel), εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν, je doložen v A (Alexandrinus) a řadě dalších rukopisů (D, L, W, Θ, Ξ, Ψ); viz NESTLE-ALAND; AUNE, Dictionary, 281.

⁷ MORTLEY, Title, 105–112; YAMADA, History.

⁸ WITHERINGTON, Acts, 8–9.

druhou.⁸ Název této druhé knihy – πράξεις (*acta*)⁹ pochází pravděpodobně z druhého století, konkrétně z období mezi léty 150 až 180 a jeho původ nebyl nikdy adekvátně vysvětlen.¹⁰ Muratoriho kánon (1,34) již dílo zná pod názvem „Skutky všech apoštolů“ (*Acta autem omnium Apostolorum sub uno libro scripta sunt*) a Tertullian užívá označení „Skutky apoštolů“ (*Acta Apostolorum*). Vysvětlení, které se pro odvození titulu nabízí, souvisí zřejmě s prologovým textem Sk 1,1, kde Lukáš píše: „...co Ježíš činil a učil...“¹¹ což dalo název druhé Lukášově knize, v níž jsou líčeny činy (πράξεις) a učení apoštolů.¹² Sám termín πράξεις charakterizuje Aune jako netechnický, deskriptivní termín pro narativy o činech (výkonech, úspěších, schopnostech) jedinců či měst, ať už legendárních, historických nebo fiktivních.¹³ Přijmeme-li tuto poměrně obecnou charakteristiku „literatury πράξεις“, není obtížné pochopit, že díla zcela odlišných literárních druhů nesou shodný titul. Sám titul – *Skutky* (apoštolů, Pavlovy, ale třeba i *Skutky Alexandrovy* [4. st. př. Kr.] či *Skutky Hannibalovy* [2. st. př. Kr.]), který zastřešuje i časově rozsáhlou oblast literatury, nemusí proto o literárním druhu díla mnoho prozradit.¹⁴

Skutky byly populární zejména v období helénismu, zatímco v klasické epoše méně a běžné jsou v pozdní řecké literatuře. Jejich počátky sahají hluboko, neboť již Aristotelés tyto spisy znal a všímá si jejich antropologického zaměření, což se týká věku Alexandra a nového zájmu o jiné lidi a jejich zvyky. V *Poetice* hovoří o dvou případech πράξεις – διάνοια

⁹ Řecký titul Πράξεις je doložen v **Σ** (Sinaiticus) a v 1175, zatímco delší a zřejmě původnější Πράξεις Ἀποστολῶν uvádí B (Vaticanus), D (Beza), Ψ a některé minuskule; viz NESTLE-ALAND; AUNE, Dictionary, 281.

¹⁰ MORTLEY, Title, 105.

¹¹ Citován Český ekumenický překlad (Zvon, Praha 1991); v řeckém textu: ποιῆν τε καὶ διδάσκειν.

¹² AUNE, Dictionary, 281; MORTLEY, Title, 107.

¹³ Aune k tomu poznamenává: „*Praxeis* (deeds, achievements) was a term applied to entire historical works (Polybius 1.1.1; 9.1.5-6; Diodorus Siculus 1.1.1) or to portions of them...“ (AUNE, Dictionary, 281); Císař Augustus ve svém nekrologu sumarizuje úspěchy, kterých dosáhl, a dílo pojmenoval *Res gestae divi Augusti*. Latinská fráze *res gestae* se do řečtiny překládá jako πράξεις. Termín πράξεις Aune charakterizuje: „*Praxeis* literature, unlike biography, does not treat character and development, but rather depicts the outstanding deeds of a prominent person, such as a king, general, or hero“ (AUNE, Dictionary, 281).

¹⁴ „The term offers little help in determining the genre of Acts“ (AUNE, Dictionary, 281).

a ἦθος. Skutky zde mají povahu symptomů toho, co je skryté v člověku a umožňují nám to nahlédnout.¹⁵ Přinášejí tedy informace o vnitřním morálním životě jedince, o jeho éthosu, přičemž takto představené životy mají paradigmatickou hodnotu. Zatímco historie popisuje „vnější“ život jedince, zde jde navíc o jeho morální podstatu. K tomu, aby autor vykreslil „vnitřního člověka“, mu často sloužil fyziognomický popis (Skutky Pavla a Thekly ho obsahují).¹⁶

2. Úvod spisů

Jedním z pilířů, které podepírají tezi o tom, že Skutky apoštolů jsou starověkou historiografií,¹⁷ je postaven na typu a užití úvodů,¹⁸ jimiž Lukáš své spisy opatřil (Lk 1,1–4; Sk 1,1–2). Obecně je možné říci, že úvod Lukášova evangelia odpovídá literárním konvencím helénistických a římských písemností. Úvody nebyly výsadou pouze historických prací, ale i medicínských, technických, vědeckých, astrologických, spisů o výkladech snů a mají je i novely.¹⁹ Úvod plnil od nejstarších dob nezastupitelnou funkci,

¹⁵ MORTLEY, Title, 108–109: Aristotelés, *Poet.* 1450, 1–2; *Rét.* 1.1360a.35.

¹⁶ Titul „Skutky (apoštolů)“ pro Lukášův druhý svazek podle Mortleye vyhovuje a odpovídá i helénistickým normám a apologetickým záměrům (MORTLEY, Title, 108–111). Svou argumentaci opírá Mortley i o Plútarcha (asi 40–120 po Kr.) Poměrně obecným kritériím odpovídají i další apokryfní skutky, včetně Pavlových a je tedy možné konstatovat, že do „literatury πράξεις“ lze zahrnout i díla, která vznikla ve druhém či třetím křesťanském století a v řadě aspektů se od Lukášových Skutků apoštolů značně liší.

¹⁷ Cicero zahrnoval historii (*historiae*) pod oslavnou rétoriku (*Orator* 37). Quintilian charakterizuje historii jako „vyprávění skutků“ (*Inst. Or.* 2.4.2), čímž navazuje na dlouhou tradici řecké historiografie, zvláště na Polybia. Aristotelés vnímá historii jako „zkoumání těch, kteří píšou o činech“ (*Rét.* 1.1360a.35).

¹⁸ Úvod byl startujícím bodem řeči a měl navodit důvěru čtenáře, chápavost, pozornost a získat sympatie čtenáře pro argumenty řeči (Aristotelés, *Rét.* 3.14; Quintilian, *Inst.* 4.1.5). Pro situace, kdy čtenář měl k věci negativní postoj, mohl být užíván typ úvodu zvaný *insinuatío*, který obsahoval překvapující skutečnosti a čtenář měl být k subjektu přitahován postupně (AUNE, Dictionary, 175–176). „The first sentence and the first paragraph performed much of the function of the title page and list of contents in a modern codex“ (WITHERINGTON, Acts, 11, zde přebírá argument z práce EARL, Prologue, 856). „On the basis of Luke 1:1-4 alone, even attentive listeners would never guess that a biography might be following, but the term *pragmata* would certainly alert them that a record of deeds and events was forthcoming“ (WITHERINGTON, Acts, 11).

¹⁹ AUNE, Dictionary, 367–372, 215–218; PERVO, Profit, 4–5; GRUNDMANN, Lukas, 43–45.

což dokládají např. výroky Platóna, pro něhož byl nezbytnou částí řeči (*Faidros* 266d). Aristotelés úvodu (προοίμιον, lat. *prooemium*, *praefatio*, *exordium*, *principium*) věnuje pasáž v *Rétorice* (3.14–15) a athénští řečníci začínali svou řeč úvodem, jenž obsahoval typická krátká prohlášení o obsahu řeči, o důvodech jejího pronášení či apologii o skromných schopnostech řečníka.

Literární úvody obsahovaly někdy i jméno autora (Hésiodos). Historické úvody měly svá specifika a metodologickou diskusi o nich poskytuje Lúkiانوvo dílo *Quomodo historia conscribenda* (Jak psát historii; kolem r. 166 po Kr.). Úvody klasických historiků – Hérodota a Thúkydida (5. st. př. Kr.), zahrnovaly chválu historie, požadavek nestrannosti a trvalou důležitost příkládanou zpracovávanému tématu.²⁰ Xenofón (asi 430 př. Kr.) přidával navíc vysvětlení, proč si vybral k pojednání právě onen subjekt. Úvody k historickým dílům zapracovávaly autorovo jméno a zmínku o tématu (většinou v první větě), jejich délka byla různá a připojení k narativu bylo plynulé. Obdobná kritéria pro psaní úvodů je možné nalézt i u římských historiků, kteří navíc připojovali svůj vztah k námětu. Prvním římským rétorickým pisatelem, který napsal úvod v epistolární formě, je Seneca Starší.

Co se týče helénistických vědeckých pojednání, s nimiž byly Lukášovy spisy díky úvodu rovněž srovnávány a k nim připodobňovány, většina z nich není dochována – hlavní rysy úvodů k vědeckým pojednáním je možné specifikovat na základě děl Archimédových (287–212 př. Kr.). Mnohé z jeho úvodů mají charakter dopisu adresovaného příteli, kde nechybí věnování díla určité osobě a osobní komentář k práci.²¹

²⁰ Hérodotos začíná své Historie uvedením jména a představením užitě metody i cíle a jeho dílo je určeno pro ústní podání. Psal o minulosti nedávné a vyznačoval se silnými racionálními sklony, které byly vyvažovány touhou přijít s vlastním dojemným a uspořádaným příběhem. Projevuje se u něj silná zbožnost i skepse; viz SCHOLES, KELLOGG, *Povaha*, 62–63.

²¹ Blíže tento typ úvodů a vědeckých pojednání přibližují práce ALEXANDER, Preface a ALEXANDER, Convention; Alexanderová při srovnání Lk 1,1–4 s historickými úvodů nachází řadu nesrovnalostí a zastává názor, že nejvíce paralel k Lukášovu úvodu se najde ve vědeckých pojednáních. Lukáš ani Skutky apoštolů však přece jen nejsou spisy typu Galénovy studie rostlin. Kritiku těchto pozorování a závěrů nabízí AUNE, Dictionary, 369–372; YAMADA, Preface, 158–161; PALMER, Acts, 21–26, a WITHERINGTON, Acts, 14–15, 105. Aune po obsáhlé analýze pojednání Alexanderové a komparaci Plútarchových morálních esejů *Septem sapientium convivium* s Lukášovými spisy dochází k závěru: „...it begins to appear increasingly plausible that the distinction between historical and scientific *prooimia* is a false dichotomy“ (Dictionary, 367–372).

Bylo-li historické pojednání delší a zahrnovalo více knih, obsahovala mnohdy samostatný úvod každá kniha – tuto praxi odmítal Polybios (2. st. př. Kr.).²² Úvod rekapituloval předchozí knihu a sumarizoval příští, přičemž úvod první knihy byl nejdůležitější, obsahoval věnování a představení celé práce.²³ Kromě již zmíněných částí obsahoval úvod k historickým textům také informaci o důležitosti tématu, nedostatečnosti předchozích pojednání, důvod proč autor píše, ujištění o nestrannosti a zájem psát pouze pravdu, důraz na očitě svědectví či na autorovo badatelské úsilí, vyjádření autora o pohledu na případ či událost, o které vypráví a stručný náčrt obsahu. Celý úvod musel být přesvědčivý a navozovat dojem, že autor je kompetentní ke zpracování díla a práce je autoritativním pramenem pro výklad události.²⁴

Historie byla (snad již od 5. st. př. Kr.) úzce propojena s rétorikou, neboť historikové byli primárně cvičeni v rétorice a rétorické důrazy nesměřovaly vždy k psaní přesných historiografií podle vzoru Thúkydida či Polybia. Historiografie jako literární druh měla proto k rétorice poměrně blízko, a tak tomu bylo i s tragédií. Roli v ní hrál osud a štěstěna, morální důrazy, schopnost kreativní kompozice a efektivní styl. Příběhy historiografie vypráví často v dramatickém (epizodickém) stylu.²⁵

K. Yamada, který porovnává úvody Lukášova díla se zmiňovanými pravidly helénistických a římských historických úvodů, dochází k názoru, že u Lk 1,1–4 je patrná podobnost s typem úvodu προγραφή a úvod ke Skutkům apoštolů (Sk 1,1–2), který sumarizuje obsah prvního Lukášova svazku, připomíná typ ἀνακεφαλαίωσις.²⁶

²² Rozdělování vlastního díla do jednotlivých knih začal praktikovat helénistický Řek Eforos. U klasických autorů se nedělo a jejich díla se do knih nečlenila. Nemají proto více úvodů. Viz PALMER, Acts, 23.

²³ Úvody k celé práci napsané v prvním svazku se členily na προγραφή (vykazuje nedostatek spojnic s historickými událostmi – v návaznosti na Hérodota) a προέκθεσις (obsahuje sumáře a spojnice historických událostí dle vzoru Thúkydida). Úvody ke každému svazku série se nazývají ἀνακεφαλαίωσις a shrnují obsah předchozích svazků. Viz YAMADA, Preface, 162–163.

²⁴ Známý jsou i satirické úvody, které jsou prezentovány negativní formou: Lúkiános, *Verae historiae* (AUNE, Dictionary, 368–369).

²⁵ Někteří badatelé (původně Jacoby) člení řeckou historiografií do pěti poddruhů: a) mytologie či genealogie, b) etnografie, c) chronografie, d) současná historie, e) lokální historie. Aune přidává politickou a vojenskou historii (AUNE, Dictionary, 216–217; AUNE, Environment, 84; NORTH, Rhetoric; REARDON, Form, 56–57, 83–96; YAMADA, Preface, 164; SACKS, Approaches.

Autor Lukášových spisů užívá v úvodu termín διήγησις (Lk 1,1) místo Markova εὐαγγέλιον (Mk 1,1).²⁷ Tento termín odkazuje k obsahu popisů, které autor „vypráví“ a často se vyskytuje v úvodech historických, nikoli však vědeckých. Z podrobné analýzy úvodu je možné vyvodit, že Lukášovy spisy byly psány s cílem dodat čtenáři „jistotu“, což je i cílem rétoriky. Jejich autor si ovšem neopatruje argumenty jako rétor, ale spíše se pokouší pracovat se svědectvími i dokumenty jako historik²⁸ a dílo má blíže k historiografii řecké, než římské. Autorita řeckého historika se neopírá tolik o jeho sociální status, který většinou ani není zmiňován (Thúkydídés), ale odvíjí se od jeho účasti na události či zájmu o téma a podstatu věci.²⁹ Et-nografický a geografický rámec řecké historiografie byl vždy univerzálnější, než u římských protějšků. Zatímco Římané psali historii svého města a jen příležitostně ostatního světa, Řekové zaznamenávali pamětihodné činy své i barbarů a cílevědomě se snažili vyvarovat se zúžení etnografického rámce. V těchto intencích Lukáš prohlásí, že jeho vyprávění je důležité pro Židy i pohany a snaží se dodat příběhu univerzální dimenzi, která se týká i spasení (Lk 2,31–32).³⁰ Text úvodu Lk 1,1–4 se vztahuje k celku Lukášových spisů, tedy nejen k první, ale i ke druhé knize.³¹

Úvod Skutků apoštolů (Sk 1,1–2) následuje historiografické a rétorické konvence své doby a jako druhý úvodní proslov odpovídá úvodům no-

²⁶ YAMADA, Preface, 163–164; Yamada provádí podrobnou analýzu jednotlivých slov úvodu, upozorňuje na četná hapax legomena a v závěru stati řeší otázku, kdo je reálným a implikovaným čtenářem a autorem Lukášových spisů.

²⁷ GRUNDMANN, Lukas, 1–2.

²⁸ „...he writes not as a simple historian, but as a historian in the literary sense, that is, as a rhetorical historian with a number of rhetorical techniques“ (YAMADA, Preface, 168–169). V helénistickém a římském období jsou patrné dva trendy v oblasti historiografií – politická a rétorická. Lukášovy spisy mají dle Yamady blíže k historiografii rétorické (169).

²⁹ „Luke seems much nearer to Greek history writing“ (WITHERINGTON, Acts, 27). Witherington upozorňuje ve svém díle na řadu rozdílů mezi řeckou a římskou historiografií. Většina pojednání však mezi řeckými a římskými historiky striktně nerozlišuje (např. Yamada či Palmer, kteří se přidržují členění „klasický“ – „helénistický“). Dle Auneho „Luke was an eclectic Hellenistic Christian historian who narrated the early history of Christianity...“ (AUNE, Environment, 138).

³⁰ WITHERINGTON, Acts, 28.

³¹ YAMADA, History, 243.

vých knih mnohočetných svazků.³² Navozuje zřetelné spojení obou Lukášových knih, předpokládá existenci předchozího *prooemia* a odkazy na dřívější knihu jsou typickým rysem „sekundárního“ úvodu. Autor se opět obrací k Theofilovi, čímž dává najevo, že posluchači druhého svazku budou totožní s posluchači knihy první a stejně jako úvod první knihy, ani tento nezmiňuje autora jménem.³³ Úvod začíná pisatel „Já“ stylem a je z něj patrná Lukášova záliba ve zdůrazňování něčeho důležitého pomocí rétorické hyperboly (*amplificatio*).³⁴ Celý úvod, včetně věnování, je kratší, než bylo zvykem v dobových historiografiích a prologové verše (Sk 1,1–2) jsou součástí delšího celku – Sk 1,1–11, který má rekapitulační charakter.³⁵ Opětovným uvedením faktů (také ve srovnání s Lk 24) však autor nejen osvěžuje paměť posluchačů a zajišťuje kontinuitu obou děl, ale dodržuje i rétorické zvyky, jež se týkají změny stylu, je-li něco převyprávěno

³² Po stránce obsahové připomíná Filónův úvod ke *Quod Omnis I* (WITHERINGTON, Acts, 105). V Lukášově době již byla praxe psaní dalších úvodů běžná (Diodorus Siculus 2.1.1–3; 3.1.1–3; 4.1.1–7). Další dobové charakteristiky viz AUNE, Dictionary, 369–372; SCHILLE, Apostelgeschichte, 66–68.

³³ V římském období se literární díla šířila třemi způsoby. První se týkal vnitřního okruhu (inner circle) autorových přátel, kterým autor text předčítal a věnoval jim kopie. Ty pak mezi nimi kolovaly. Druhá fáze již zahrnovala vnější kruh (outer circle), který tvořili přátelé přátel, kterým byl autorův text čten či kopírován a autora textu už přímo neznali. Třetí způsob oběhu knih zajišťovali profesionální knihkupci (STARR, Circulation). Je možné, že Lukášovy spisy byly cíleně psány pro vnitřní okruh posluchačů a uvedení autorova jména v úvodu tedy nebylo nutné (YAMADA, Preface, 160).

³⁴ WITHERINGTON, Acts, 106. „Zesílení, rozšíření“ se zde týká obsahu za slovy: „...napsal jsem o všem, co Ježíš činil a učil od samého počátku“ (Sk 1,1). Nejedná se tedy o vše v absolutním smyslu, ale v první knize jde o zachycení Ježíšových činů a učení (od jejich samého počátku), které může „historik“ přiměřeným způsobem ve své práci zachytit, až do Ježíšova nanebevstoupení (Sk 1,2). Druhá kniha bude začínat a pokračovat právě odtud, od „vzetí vzhůru“. K *amplificatio* blíže KENNEDY, Interpretation, 21–22.

³⁵ Právě toto specifikum vede některé badatele k názoru, že Skutky apoštolů nejsou podobné klasickým dílům řeckých a římských historiků, neboť těm jsou rekapitulace cizí a helénističtí historikové užívají rekapitulace jen pro zvláštní účely (ALEXANDER, Preface, 143). Jak již bylo poznamenáno, v klasickém období se ovšem práce do jednotlivých knih nečlenily. Zcela proti postoji Alexanderové charakterizuje Skutky apoštolů specialista na klasická studia, Kennedy: „...it has a preface and consists of a chronological narrative into which speeches and a letter are inserted, as in the work of Greek historians“ (KENNEDY, Interpretation, 114). Viz též SCHILLE, Apostelgeschichte, 66.

a opakováno.³⁶ Důrazy textu Sk 1,1–2 jsou položeny na činy a učení, které jsou v obou Lukášových spisech předkládány jako ty, které mají ovlivnit nebo změnit běh historie.

Oba úvody (Lk 1,1–4 i Sk 1,1) mají blíže k úvodům prací historických, než k úvodům chvalořečení a biografii.³⁷ Mezi nejužší prologové paralely Lukášových spisů patří dvousvazkové pojednání Josepha Flavia – *Contra Apionem*, které obsahuje úvody – primární i sekundární (1,1–5 a 2,1–2), jež jsou podobné zmiňovaným úvodům Lukáše – Skutků.³⁸

3. Literární druh a rétorické aspekty problematiky

Teologická diskuse představila během posledních třiceti let řadu pohledů na literární druh skutků, dle kterých Lukáš vytvořil své dílo či jeho druhou knihu po vzoru filosofických biografii,³⁹ didaktických biografii,⁴⁰ intelektuálních biografii,⁴¹ židovských helénistických *antiquitates biblicae*,⁴² helénistických historiografií,⁴³ apologetických historiografií⁴⁴ nebo historických monografií.⁴⁵ Jiní badatelé předpokládají, že Lukáš neměl v úmyslu psát historiografii, ale využil formu novely či romance a inspiroval se aretologiemi božích mužů,⁴⁶ anebo vytvořil první *hagiographon*.⁴⁷ R. Maddox nachází nejlepší analogie k Lukáši-Skutkům v historických knihách Starého zákona či post-starozákonních spisech (např. 1. Makedonická) a dílo hodnotí jako teologickou historii.⁴⁸

Nastíněná pestrost náhledů na Lukášovy spisy či Skutky apoštolů může být přeci jen zúžena do tří hlavních proudů, do nichž by bylo možné zmi-

³⁶ WITHERINGTON, Acts, 107.

³⁷ AUNE, Environment, 120–121; WITHERINGTON, Acts, 11.

³⁸ AUNE, Environment, 121.

³⁹ TALBERT, Patterns.

⁴⁰ ROBBINS, Prefaces.

⁴¹ ALEXANDER, Acts.

⁴² PERROT, Actes.

⁴³ Nejběžnější stanovisko; viz VAN UNNIK, Book.

⁴⁴ STERLING, Historiography.

⁴⁵ PALMER, Acts, 66.

⁴⁶ ANDERSON, Fiction; COX, Biography, 3–4, 47–54; KOESTER, Introduction, 315–323; PERVO, Genre; PERVO, Profit, 11 (historické novely); PRAEDER, Luke-Acts; SCHIERLING, SCHIERLING, Influence.

⁴⁷ P. GIBERT, L'invention d'un genre littéraire, *Lumière et Vie* 30 (1981), 19–33 (podle MACDONALD, Narratives, 55–70, 59, 332).

⁴⁸ MADDOX, Purpose.

ňované charakteristiky rozdělit: biografie, novela a historiografie. Každou ze tří kategorií lze posoudit z hlediska toho, zda je blíže fikci či fakticitě a zda se zaobírá především jedincem či kolektivem.⁴⁹

O *biografii* je možné říci, že byla soustředěna na život samostatné osobnosti, při jehož líčení neváhá využít chvalozpěvných tendencí, které se projevují zdůrazňováním úspěchů popisovaného jedince. Životy „svatých mužů“ podává leckdy formou zidealizované historie, v níž se literární projev pohybuje mezi faktem a fantazií, přičemž život vybrané osobnosti prezentuje ztělesněný ideál. Biografie se tedy pohybuje někde na polovině cesty mezi historií a rétorikou (řečnictvím) a její pisatelé se sami často vědomě vymezují proti historikům. Helénističtí a římsští autoři biografií psali systematické série životů politiků, císařů, generálů, filosofů atd. Zatímco životy politiků a vojevůdců měly tendence setrvat v mezích politické historie, životy filosofů získávaly ráz vzoru, který sloužil k propagandistickým účelům vůči konkurenčním filosofickým školám. Později nabývá užití biografií podobu boje nejen školy proti škole, ale i kultu proti kultu, pohanství soupeří s křesťanstvím. Biografie mají poskytnout morální příklady a podněcovat k napodobování vykresleného ideálu.⁵⁰

Biografie jsou vyprávěny chronologicky, od narození po smrt, a popisují činy, jež mají vystihnout charakter jedince. Tímto vynikají hlavně biografie *peripatetické*, jež byly psány s uměleckými i rétorickými záměry (Plútarchos, *Vitae parallelae*). Biografie alexandrijské upřednostňují v popisu chronologii před charakterem a mají zájem poskytnout téměř encyklopedickou znalost osoby (Suetonius, *De vita caesarum*).⁵¹

Helénistické a římské *historiografie*⁵² popisují historické události, ve kterých je zapletena jedna či více známých osobností. Obvykle se vyprávění týká skupiny lidí (v kontrastu k biografii), kteří jsou spojeni s určitým místem, aktivitami či státem. Líčení nemá na prvním místě zájem

⁴⁹ YAMADA, History, 231; COX, Biography, xiii.

⁵⁰ AUNE, Dictionary, 78–81; COX, Biography, xii–xv. Nejstarší známou propagandistickou biografií je biografie Aristoxéna Tarentumského (pýthagorejec, 4. st. př. Kr.), která je psána vůči opozičním platonikům a popisuje život Pýthagora spolu s životním stylem této komunity i školy (COX, Biography, xiv). Viz též BURRIDGE, Biography; BURRIDGE, Gospels.

⁵¹ YAMADA, History, 232; Členění biografií na peripatetické a alexandrijské vypracoval původně LEO, Biographie.

⁵² „Historiografie“ – transliterovaná forma řeckého slova *ιστοριογραφία*. Anglicky psané práce mnohdy důsledně nerozlišují mezi termíny history a historiography a užívají je záměnným způsobem.

o zachycení charakteru, ale o umístění skupiny (jedince) do politického a sociálního rámce doby. Zaostřuje často na politické a vojenské události (*politická* historiografie), přičemž z těchto vyprávění vylučuje systematická pojednání o náboženství a sociálních jevech. Její tón je didaktický a zaměřuje se na to, co může být později užitečné. Zachovává chronologii a má zájem na líčení skutečností (Polybius, Thúkydídés). Oproti politické historiografii má *rétorická* historiografie za úkol nejen přinést čtenáři užitek, ale také potěšit (Dionýsios z Halikarnássu, *Antiquitates Romanae*).⁵³

Stručně definovat *novely a romance* pozdní antiky je poměrně obtížné. Označení *novela* je užíváno pro smyšlený prózový příběh, v němž jsou zdůrazněna témata lásky, cesty a násilí (jež jsou obvykle rozvíjena v kontextu životů dvou zamilovaných – „Libespaar“ – kteří jsou odděleni a po mnoha zkouškách se opět shledávají). Objevují se více v pozdním helénistickém nebo raně římském období (1. st. př. Kr. až 1. st. po Kr.), ač první novely byly zřejmě psány pro vzdělané kruhy v Malé Asii již v klasickém období (kolem r. 480–330 př. Kr.), jejich „zlatý věk“ přichází ve 2.–3. st. po Kr. a významných pět novel typu „love-and-adventure“ bylo napsáno v rozpětí od 1. st. př. Kr. do 4. st. po Kr.⁵⁴ Stejně jako biografie se zaměřují

⁵³ COX, Biography, 5–6; WITHERINGTON, Acts, 24–39; YAMADA, History, 232. Specifickým druhem historiografie je „historiografie židovská“ (Artapanos, Démétrios, Pseudo-Eupolemos, Josephus), která nese rysy historiografií etnografických a apologetických. Lukášovy Skutky se od ní v řadě ohledů liší (WITHERINGTON, Acts, 35–38).

⁵⁴ ANDERSON, Fiction, 1–6.25–40.160–171.217–220; AUNE, Environment, 83–84.150–151. Řekové pro novely neměli žádný specifický druhový termín a označovali je αἴνος, διήγημα, μῦθος (termín μῦθος měl více významů – např. Aristotelés jím označoval zápletku, která byla duší celého literárního díla; Scholes, Kellogg, Povaha, 16), λόγος, ἱστορία, ἄκουσμα. Byly řazeny k „fiktivním příběhům“ (πλασματικά) nebo „dramatickým příběhům“ (δραματικά); tamtéž, 150. Řecké novely nebyly nikdy akceptovány v literárních kruzích. Novely, které vznikaly před 1. st. př. Kr., jsou někdy označovány jako protonovely. Mezi novely patří i Apuleiovy *Metamorfózy* (2. st. po Kr.) a Petroniův *Satirikon* (1. st. po Kr.). Palmer zmiňuje Gabbovu definici novely, která umožňuje i jiný pohled: „...the novel in antiquity is in fact a form of history“. (PALMER, Acts, 3); Pervo přibližuje definici Kerényiho: „Novels were ‚secularized aretalogy‘. In ancient terms, they represented the *metamorphosis* of *pseudos/mythos* into *plasma*“. (PERVO, Profit, 93) Mezi romancí a novelou Pervo nerozlišuje. Co se týče romancí: „Romance... may be described generally as narrative fiction“. „Perhaps even realistic fiction, which we generally call ‚novel‘ tends towards romance...“ (REARDON, Form, 3) Pro Reardona je tedy romance jasně záležitostí fikce (tamtéž, 46), avšak: „For romance is in theory a form of history,

na jednotlivce, ale na rozdíl od biografie a historiografie jsou založeny na fikci.⁵⁵ Hrdina může být smyšlený, ale i historický (historická novela; Seneca, *Apocolocyntosis*) a cílem novel je pobavit či potěšit. Spolu s peripatetickou biografií a rétorickou historií si jsou novely blízké v otevřenosti k fikci, avšak nemají takový zájem o chvalořečení – *encomium*. Historické novely, podobně jako biografie či historiografie, chtějí stavět také na faktech a křesťanské novely (podobně jako biografie) byly psány často jako odpověď sekulární nebo pohanské literatuře.⁵⁶

Jak je patrné i ze základních charakteristik, literární druhy helénistické a římské literatury si jsou vzájemně velmi blízké a v mnohém se překrývají. Posouzení příslušnosti Skutků apoštolů k určitému druhu je navíc ztíženo faktem, že biografie, historiografie či novely nejsou vždy ideální, mají řadu modifikací a poddruhů, což může konečnou identifikaci zkreslit.

Názor, že Skutky apoštolů mají nejbližší k helénistickým a římským biografiím, zastává např. C. H. Talbert,⁵⁷ který spis vnímá jako biografii apoštolů a vidí Lukáše-Skutky jako směs dvou subtypů řecko-římské biografie. Lukášovy spisy jsou pro něj typem následnického narativu, který je psán v helénistickém a římském biografickém stylu. Příklad tohoto poddruhu je doložitelný u Diogena Laertia, podle něhož je užíván při líčení života zakladatele filosofické školy, slouží jako seznam epizod žáků či následovníků a rovněž jako sumář učení dané školy. Talbertovo stanovisko podporuje i užití narativního epizodického stylu ve Skutcích apoštolů, který se často objevuje v biografiích.

Proti svědčí fakta, že Skutky se nesoustřeďují pouze na popis jednoho apoštola, ale kromě Pavla zde vystupuje i Petr, Štěpán a řada menších postav. Slova a činy apoštolů nejsou ve Skutcích podávány se zaměřením na vykreslení jejich charakteru, životy apoštolů nejsou líčeny od narození

and, as we have seen, history is comprehended in the category of epideictic rhetoric..." (tamtéž, 93). Předložené pohledy ukazují, že přesné hranice mezi historií, novelou a romancí se vytyčují velmi obtížně a u jednotlivých autorů jsou individuální.

⁵⁵ „Fiction lies somewhere between the ideas of true and false, between fact and non-fact. A work of fiction tells a story which is factually not true, but may in a sense be emotionally true..." (REARDON, Form, 57).

⁵⁶ PERVO, Profit, 120–123; YAMADA, History, 232.

⁵⁷ TALBERT, Patterns. Talbertovo stanovisko podporuje i Alexanderová, která argumentuje, že Skutky apoštolů nejsou Pavlovou biografií, ale obsahují Pavlovu biografii v tomtéž smyslu, jako obsahují Samuelovy knihy davidovský „nástupnický narativ“ (ALEXANDER, Acts, 34). Viz též TALBERT, Gospel.

po smrt a Lukáš neusiluje o biografický náčrt postav. U Petra informace o narození a mládí chybí, u Pavla mají jen fragmentární, nikoli chronologický, charakter (Sk 21,39; 22,3; 22,27), čímž se Skutky apoštolů odlišují od biografie alexandrijské. Ač Lukáš věnuje Pavlovi více prostoru, než ostatním apoštolům a zjevně se na něj soustředí, z Pavlova popisu nevyplývá, že by se jeho charakter nějak lišil od charakteru Petrova, Štěpánova či ostatních apoštolů.⁵⁸

Tyto skutečnosti ukazují, že Skutky apoštolů mají ve vztahu k peripatetické biografii řadu odchylek, neboť o detailní vykreslení charakteru osobnosti zde nejde. Filosofická biografie Diogena Laertia (3. st. po Kr.), která bývá se Skutky srovnávána, by mohla být hodnocena jako alexandrijská biografie, avšak epizodický a dramatický styl, který užívají Skutky, je vlastní spíše peripatetické biografii, k níž mají Skutky apoštolů z tohoto hlediska blíže. Z těchto důvodů přináší označení druhu Skutků apoštolů za biografii četné problémy.⁵⁹

Na zařazení Lukášových Skutků do kategorie novely má výraznou zásluhu R. I. Pervo, jenž polemizuje především s Dibeliem, Conzelmannem i Haenchenem a pokouší se o vytvoření nového přístupu ke *druhu skutků*. Soustředí se na popis dobrodružných motivů (uvěznění, pronásledování, mučednictví, komploty, intriky, zástupy, shromáždění, lůza, výtržnosti, zkoušky, tresty, misionářské cesty, ztroskotání a dalších), posuzuje ironii, humor, pathos, řeči, literární a estetické funkce, cestovní styl, zábavný charakter dotvářený vzrušením a napětím, provádí komparace s apokryfními skutky, což ho přivádí k názoru, že se jedná o novely, přičemž si zvláště všímá novel historických a prosazuje kontinuitu žánru skutků kanonických a apokryfních.⁶⁰

Zejména tento bod Pervových závěrů je diskutabilní. Kanonické Skutky apoštolů jsou v řadě teologických aspektů dosti odlišné od skutků apokryfních, jež jsou na škále mezi fikcí a fakticitou podstatně blíže fikci, převládají v nich asketické důrazy, romantické motivy a zábavný charakter je umocněn řadou bizarních zázraků. Odlišný je *Sitz im Leben* těchto textů

⁵⁸ Právě toto považuje Pervo za biografický rys skutků: „The Acts are also biographical in that they regard the history of early mission and the account of apostolic labors as one and the same.“ (PERVO, Profit, 123).

⁵⁹ WITHERINGTON, Acts, 20–21; YAMADA, History, 233–235.

⁶⁰ „Just why Acts is thought to be historiography is unclear. From the viewpoint of Gospel criticism, such a view has an old-fashioned ring“ (PERVO, Profit, 3, 11, 119–122, 135).

a historická situace apokryfních skutků vysvětluje, proč se v nich rozvíjejí nové typy popisů: vyslání na misií a odjezd apoštola, uctívání apoštola a péče o jeho ostatky, výstavba církve.⁶¹ Z těchto důvodů mezi kanonickými a apokryfními skutky pozoruje řada exegetů posun, který se mimo jiné odráží i v oblasti literárního druhu.

Pozornost, kterou věnuje Pervo úvodům Lukášových spisů, je záměrně malá, přičemž se opírá o tvrzení, že úvody byly vysoce konvenční, učily se ve školách a užití určitého úvodu neřeší otázku druhu.⁶² Funkci úvodu proto Pervo prakticky přehlíží, čímž cíleně bourá jeden z pilířů podepírajících tezi o Skutcích apoštolů jako historiografii. Jeho analýzy Skutků Lukášových i apokryfních, motivované snahou o překonání starých paradigmat, nejsou přehlédnutelné ani dnes, avšak vyžadují korekce, které přineslo pokračující bádání.

Stanovisko, že Skutky apoštolů odpovídají literárním a rétorickým konvencím helénistických historiografií,⁶³ je podpořeno rozбором a komparacemi úvodů, věnování, řečí, chronologií či zmínkami o vládcích. Objevují se práce, které srovnávají Lukášovy Skutky apoštolů s díly Dionýsia z Halikarnássu a Lúkiana ze Samosaty, jež jsou psaná dle obdobných rétorických pravidel, avšak nemají tak výrazný apel na emoce posluchače (tragické zkrášlení historiografie).⁶⁴ Další srovnání se týkají stylu Skutků apoštolů, jenž je popisován jako episodický a dramatický a užívá ho v historických dílech Dúris, Fýlarchos, Kleitarchos, Curtius Rufus a 2. Makabejská, přičemž se jedná o tragickou pathetickou historiografii (E. Plümacher). Skutky apoštolů však vykazují jisté odlišnosti a jsou hodnoceny jako monografie historická.⁶⁵

⁶¹ BOVON, Traditions, 173; BROCK, Genre, 119–136, 130–131; ELLIOTT, Acts, 9, 22–23.

⁶² PERVO, Profit, 4–5.

⁶³ Aune pod titulem „Hellenistic Historiography“ vysvětluje obsah pojmu historie (řec. ἱστορία, angl. history, inquiry): „Historia, therefore, included not only ‚history‘ as we understand it, but the reporting of all aspects of the world and its inhabitants based on inquiry or discovery.“ (AUNE, Environment, 80–81).

⁶⁴ YAMADA, History, 237–239.

⁶⁵ Termín „historická monografie“ je moderní označení, které má základy ve starověké terminologii. Slovo monografie je vhodné pro označení starověkých historických spisů, které jsou omezeny délkou i záběrem. Skutky i Lukášovo evangelium jsou blízko maximální délce jednoho normálního řeckého svitku (Palmer, Acts, 4–5).

Aune upozorňuje na nedostatky takového hodnocení a upravuje klasifikaci směrem k obecné či univerzální historii. Dle G. E. Sterlinga je to posem Lukášových spisů apologetická historiografie, která má doložitelný původ v pojednáních Bérósa, Manethóna, Démétria a Eupolema. Dalším modelem ke komparaci mu jsou Josephovy Starožitnosti. Sterlingovo hodnocení se opírá o rétorickou historiografii helénistického období. Právě rétorická historie Dionýsia z Halikarnássu, *Antiquitates Romanae*, sloužila jako model pro Josephovo *magnum opus*, což je apologie proti Římanům.⁶⁶ Apologetické záměry Lukášových spisů však nejsou namířeny proti Římanům, ale nepřímě proti judaismu.⁶⁷ Ani zde tedy nelze doložit přímou analogii ke Skutkům apoštolů.

Jak již bylo zmíněno, historiografie řecko-římského období je možné rozdělit na politické a rétorické. U rétorických je rozpoznatelných několik typů škol – *isokratovská* (Eforos, Theopompos, Tímaios), *peripatetická* (Dúris, Fýlarchos) a *smíšeného typu* (Tacitus), která je fragmentárně zmiňovaná Cicerem. Právě tento typ historiografie – rétorická historiografie smíšeného ciceronského typu, je dle Yamady nejvýstižnějším označením pro Skutky apoštolů.⁶⁸

Zejména v politické historiografii je zásadní historikova zkušenost a vidění událostí na vlastní oči (αὐτοψία). V rétorické historiografii není očitě svědectví nezbytné (ἀπορασία), ale primární je zkoumání pramenů a prací předchůdců.⁶⁹ Úvod Lukášových spisů dokládá, že autor nepíše historii jako očitý svědek (μάρτυς),⁷⁰ ale vypráví historii, která se opírá o tradice, jež od očitých svědků obdržel (Lk 1,2) a o písemné prameny

⁶⁶ AUNE, Environment, 140; VAN UNNIK, Book, 37–60; PLÜMACHER, Missionsreden a Wirklichkeitserfahrung. Rétorická historiografie Dionýsia z Halikarnássu je blízko historiografii politické (YAMADA, History, 239–242).

⁶⁷ YAMADA, History, 239–242: „Thus, the apologetic motifs in the Lukan writings are not for the purpose of an apology against the Romans. However, it could be said that they are an indirect apology against Judaism.“ (241); V Lk 23, 4.14.22 prohlašuje Pilát třikrát Ježíšovu nevinu (jednou nepřímě Héródés Lk 23, 15; jednou nepřímě Pilát Sk 13, 28) a ve Sk 23, 29; 25,18.25; 26, 31; 28,18–19 deklarují opakovaně Pavlovi nevinu římskému úředníkovi.

⁶⁸ YAMADA, History, 242, 249.

⁶⁹ Yamada dokládá odkazy na Thúkydida, Polybia, Efora a Lúkiana (YAMADA, History, 243).

⁷⁰ Termín analogický očitému svědku (αὐτόπτης), vyhrazen pro 12 vyvolených a Pavla (netýká se Lukáše). Lk 11,48; 24,48; Sk 1,8.22; 2,32; 3,15; 5,32; 6,13; 7,58; 10,39.41; 13,31; 22,15.20; 26,16.

(Lk 1,1), které již byly před ním sepsány. Zatímco politická historiografie má záměr poskytnout čtenáři historickou pravdu (ἀλήθεια), kterou doprovází užitečnost (ὠφέλεια, Thúkydídés), cílem rétorické historiografie je přinést čtenáři potěšení (*delectatio*: Cicero, *De legibus* 1,4-5; *De orat.* 2,37.66.207), v případě historiografií s tragickým okrášlením vyvolat soucit či sympatie (Polybius). Lukášovy spisy však nemají primárně za cíl opatřit pravdu, užitečnost, potěšení, soucit nebo sympatie, ale uchovat spolehlivost, důvěryhodnost či bezpečnost (ἀσφάλεια – Lk 1,4) slov, která byla vyučována.⁷¹ Poskytují znalost minulosti a ukazují, že vyučovaná slova jsou hodnověrná, slovo Boží se i navzdory konfliktům, které hrdiny (v první knize Ježíše, ve druhé jeho apoštoly Petra a Pavla) postihují, šíří od Galileje přes Samaří do Jeruzaléma a dále do země pohanů. V tomto smyslu zamýšlejí Lukášovy spisy posluchače potěšit.

Za podpory Aristotelovy *Poetiky* (1450b28–29; 1451a3–4; 1455b24–29; 1459a20), v níž je tragédie přirovnávána k žijícímu organismu (σῶμα, *corpus*; také Polybius, Lúkian i Cicero u historických prací) a dílo je členěno do tří částí (začátek, střed a konec), které tvoří organickou jednotu, navrhuje Yamada přijmout pro Skutky apoštolů strukturu tragédie.⁷² Struktura knihy je rozdělena geograficky a chronologicky do tří sekcí: začátek (1.–7. kap., Jeruzalém), střed (8.–12. kap., Judea a Samaří), konec (13.–28. kap., „až na konec světa“), které odpovídají třem geografickým a chronologickým sekcím – Galilea, Samaří a Jeruzalém – v Lukášově evangeliu. Na konci každé sekce se odehrává konfliktní scéna mezi judaismem a křesťanstvím, v níž dochází k zatčení, uvěznění, zabití nebo procesu. Celá struktura je rozvíjena centrifugálně i centripetálně a celek práce utváří organickou jednotu. Konflikty mezi Židy a křesťany, které působí misie k Židům v Jeruzalémě, dávají vzniknout misijnímu hnutí vně Jeruzaléma. Pavlova konverze (9. kap.) je vyprávěna dvakrát v jeho obranných řečech (22. a 26. kap.) a tato dvojitá cyklická struktura „konflikt – řešení“ posiluje organickou jednotu celku.⁷³

⁷¹ YAMADA, History, 244; Obrat γινῶναι τὸ ἀσφαλές je Lukášem uváděn v kontextu konfliktů a Pavlových apologetických řečí (Sk 21,34; 22,30; 25,36).

⁷² Aristotelés si všímá, že tragédie jsou rozděleny do dvou částí: τὸ δέσις (komplikace) – události od počátku až do bodu, kdy se štěstí obrátí – a τὸ λύσις (řešení) – události po obratu do konce (*Poet.* 1455b24-29). Viz YAMADA, History, 245.

⁷³ YAMADA, History, 246.

Dalším rysem rétorické i politické historiografie jsou řeči. Podle Cicera je historiografie blízko řečnictví (*De Legibus* 1.2–5) a důležitost řečí zdůrazňují Dionýsios z Halikarnássu, Lúkian a Polybios. Ve Skutcích apoštolů je třetina práce tvořena řečmi, kterých je 24. Obsah misijních řečí k Židům a pohanům je odlišný, ale struktura je podobná (*exordium, narratio, probatio, peroratio*) a odpovídá poradnímu typu rétoriky. Obranné řeči Pavlovy jsou složeny dle zásad soudní rétoriky a mají strukturu: *exordium, narratio, probatio, refutatio, peroratio*.⁷⁴

Pkud jde o narativní část historiografií, politická historiografie se snaží vyloučit legendární příběhy a emocionální popisy, přičemž usiluje apelovat na rozum (Thúkydídés, Polybios). Rétorická historiografie naopak pracuje i s překvapujícími, neuvěřitelnými a neočekávanými příběhy (θαυμαστά, τέρατα, παραδόξα), jejichž pomocí apeluje na emoce (Dionýsios, *De Lysia* 24; *Ant. Rom.* 1.84.1, 2.61.1; Lúkian, *Hist. conscr.* 60). Obdobu těchto neočekávaných a překvapujících vyprávění je možné nalézt ve Skutcích apoštolů (θαυμάζειν: 2,7; 3,12; 4,13; ἐξιστάναι: 2,7.12; 9,21; 10,45; 12,16; θάμβος: 3,10; ἐκθαμβος: 3,11; φοβέσθαι: 9,26; 18,9; 27,24; φόβος: 2,43; 5,5.11; 9,31; 19,17; ἔμφοβος: 10,4), které líčí četná zázračná znamení a úžasné činy (σημεῖα καὶ τέρατα: 2,22.43; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12).

Rétorická historiografie je dle Cicera řazena k rétorice oslavné (*De orat.* 2.37, 65–66, 207), chválí čest a obviňuje neřest, souhlasí s mravným a pranýřuje zradu či intriky (obdobně u Tacita, *Ann.* 3.65.1; 4.33.2). Apoštolové jsou ve Skutcích chváleni za zázračná uzdravení a konverze, vyvýšen je Bůh, který pracoval na těchto lidech skrze Ducha svatého, zatímco zatvrzelí jsou haněni (Sk 13,46; 18,6; 28,28). Ananiáš, Safira, Héródés, sedm synů Skévy či Elymas jsou odsouzeni v „trestajících příbězích“ (punishment stories), zbožnost (εὐσέβεια) je chválena, bezbožnost (ἀσέβεια) kárána. Cílem je ukázat příklady (*exempla*) a ty imitovat.⁷⁵

Aristotelés (*Poet.* 1452a12–1452b13) přibližuje tři podstatné části tragédie: náhlé obrácení štěstí hrdiny (περιπέτεια), rozpoznání této skutečnosti (ἀναγνώρισις) a utrpení s tím spojené (πάθος).⁷⁶ Zatímco politická historiografie tragické příkrášlení (tragic embellishment) odmítá, některé typy historiografie rétorické ho přijímají. Zvláště Cicero byl přívržencem

⁷⁴ YAMADA, *History*, 247. Bližší analýza řečí ve Skutcích apoštolů: DIBELIUS, *Speeches*; KENNEDY, *Interpretation*, 114–140; SOARDS, *Speeches*.

⁷⁵ YAMADA, *History*, 248.

⁷⁶ Nejdůležitější částí rétorické historiografie je neočekávaný obrat štěstěny. Další dva elementy s ním nemusí být nutně kombinovány. (YAMADA, *History*, 249).

tohoto druhu historiografie, která pracuje s tragickým příkrášením a poskytuje čtenáři potěšení (*Ep. ad Fam.* 5.12.4). Náhlé obraty štěstí se ve Skutcích apoštolů vyskytují, a to v epizodách hrdinů Petra (10. a 11. kap.), kde je příběh opakován dvakrát, a Pavla (9., 22. a 26. kap.), kde je opakován třikrát. Opakováním jsou obraty štěstěny patřičně rétoricky zdůrazněny (*amplificatio*), dvojitě líčení vizí či událostí je zároveň součástí literárního plánu, který dává vyniknout neočekávanosti těchto dramatických obrátů, a čtenář chápe, že vše se děje z Boží vůle.⁷⁷

Shrneme-li s Yamadou předložená fakta, je patrné, že autor Lukášových spisů zamýšlí představit původ a historii raného křesťanství, přičemž kontinuitu mezi judaismem a křesťanstvím pomáhá navodit schéma „čas Izraele – čas Ježíše – čas rané církve“. Ke zpracování tématu využil prostředků starověké řecko-římské rétorické historiografie, která je založena na rétorických principech a pravidlech. Lukášovy spisy jsou věnovány Theofilovi, o kterém jako historické postavě nevíme nic bližšího, což ostatně platí i o historickém autorovi třetího evangelia a Skutků apoštolů – „Lukášovi“. Čtenář, kterého měl autor na mysli, nepatřil mezi *grammatici*, a autor k jeho přesvědčení užívá rétorických nástrojů: oslavné rétoriky v narativní části, poradní a soudní rétoriky v řečech, tragické příkrášení, spíše apel na emoce, než na rozumový úsudek, napětí, vzrušení a potěšení čtenáře v tomtéž čase. Autor chce přesvědčit čtenáře, že cesta ke křesťanství je bezpečná i uprostřed konfliktu mezi judaismem a křesťanstvím a popisované události mají zásadní význam – „neudály se někde v ústraní“ (Sk 26,26).

Typ zde předložené historiografie s rétorickými elementy a tragickým příkrášením je typický pro Cicerovo historiografické uvažování (*Ep. ad Fam.* 5.12, *De orat.* 2.52–64), které vešlo ve známost i díky spisům římských historiků (Sallustius, Livius, Tacitus) a bylo populární až do 12. století.⁷⁸

⁷⁷ Dle Yamady je zde patrný rétorický princip τὰ μικρὰ μεγάλα ποιεῖν (YAMADA, History, 248–249).

⁷⁸ YAMADA, History, 249–250.

II. Skutky apokryfní – Skutky Pavlovy

1. Obecná charakteristika literárního druhu apokryfních skutků – blízkost novelám

Spolu s Aunem je možné říci, že kanonické Skutky apoštolů opatřily literární paradigma pro skutky apokryfní, což se projevilo i v imitaci názvu πράξεις (*acta*, někdy také περίοδοι – cesty). Titul sám však není znakem neměnnosti literárního druhu, který ve srovnání s kanonickými Skutky apoštolů vykazuje odlišnosti.⁷⁹ Tento posun hodnotí velmi kriticky D. Dormeyer, jenž hovoří o ignoraci klasické formy Lukášových Skutků apoštolů v pěti apokryfních skutků ze 2. a 3. století (Skutky Petra, Pavla, Jana, Ondřeje, Tomáše), které přetavují osudy jednotlivých apoštolů do lidových novel (vulgar novels).⁸⁰ Blízko této charakteristice je i T. Hägg, jenž se domnívá, že název *novely apoštolů* by byl místo konvenční „nálepky“ *apokryfní skutky apoštolů* příhodnější.⁸¹ W. Rebell se nebrání označení *christliche Romane*⁸² a spolu s Aunem upozorňuje na blízkost aretalogiím.⁸³ Aune rovněž představuje apokryfní skutky jako příklady populární literatury, psané pro křesťany z nižší vrstvy.⁸⁴

⁷⁹ AUNE, *Environment*, 78, 152–153; REBELL, *Apokryphen*, 143–144.

⁸⁰ DORMEYER, *Antiquity*, 245; Od 4. nebo 5. stol. se mění psaní skutků (Petra, Pavla, Jana, Ondřeje, Tomáše) na hagiografie, v nichž sehrávají (v časech persekuce) roli význační martyrové (245). Aune datuje vznik zmiňovaných apokryfních skutků mezi r. 175–225 (AUNE, *Environment*, 141).

⁸¹ HÄGG, *Novel*, 159–160.

⁸² REBELL, *Apokryphen*, 143: „Wenn man will, kann man die apokryphen Apostelakten durchaus ‘christliche Romane’ nennen, aber man muß dann betonen: christliche Romane.“

⁸³ AUNE, *Environment*, 147–148; K aretalogiím dále: COX, *Biography*, 46–47; POKORNÝ, *Dědictví*, 260–261; REBELL, *Apokryphen*, 143: „Aretalogien (Lobpreisungen eines Gottes oder eines Helden) gehören zur Gattung der antiken πράξεις-Literatur. Diese beschreibt die Taten großer historischer Personen, aber auch mythischer Gestalten. Eine gewisse Verwandtschaft zur πράξεις-Literatur, insbesondere zu den Aretalogien, ist den apokryphen Apostelgeschichten nicht abzusprechen.“

⁸⁴ AUNE, *Environment*, 141–142; BOVON, *Traditions*, 168–169. O jejich popularitě svědčí i to, že devět dochovaných papyrových a pergamenových fragmentů ze 3. a 4. století má podobu kodexů. Často byly tyto anonymní práce označovány za heretické a většina z nich vznikla v Malé Asii (Skutky Tomášovy v Edesse – Sýrie); CAMERON, *Rhetoric*, 44, 89–119.

Obecné charakteristiky, týkající se apokryfních skutků apoštolů (zvláště pěťice nejstarších), zahrnují spektrum druhů literárních fiktivních kreací, jako jsou helénistické romantické novely (Dobschütz), zázračné helénistické příběhy (Reitzenstein) či křesťanské verze helénistických romancí (Plümacher). Jiní badatelé si všímají neliterárních folkloristických elementů (Kerényi), novelistických elementů a populárního charakteru této literatury (Söderová), s čímž nesouhlasí např. J. D. Kaestli. D. R. MacDonald a V. Burrusová se zaměřují na folklórní původ apokryfních skutků a analyzují ústní vyprávění, která v nich nalézají. Burrusová využívá Proppovy strukturální analýzy a pokouší se prokázat, že u původu *chastity stories* stojí ústní legendy, nikoli novely či romantické fikce. Žánr historických novel se zábavnými motivy prosazuje Pervo.

Významný proud feministické kritiky Skutků Thekly zastupují např. S. E. McGinnová a M. Aubinová, které se soustředí na analýzy apokryfních skutků a starověkých romancí z pohledu „gender“-problematiky a ideologické kritiky. Proti ideologickému zatížení a vnucování feministického myšlení textu Skutků Thekly se ohrazuje P. W. Dunn. Porovnání apokryfních skutků, novel a romancí předkládá C. M. Thomasová a jednoznačným závěrům z provedených komparací se vyhýbá Aune, který se vymezuje proti jejich označování za biografie. Speciálně ve vztahu ke Skutkům Pavlovým se F. Bovon, A. Brocková a MacDonald přiklání ke stanovisku, že těmto skutkům je nejbližší literární druh evangelií a nabízejí se zajímavé paralely k *životům filosofů*.⁸⁵ Jistý kompromis mezi navrhovanými postoji představuje originální pojednání R. Bauckhama, který pro Pavlovy skutky volí označení „nový druh či poddruh“ – *novelistická biografie*.⁸⁶

Pro shrnutí širokého názorového pole se jeví jako výstižné stanovisko Kaestliho, jenž podotýká, že texty apokryfních skutků nekorrespondují přesně s žádným literárním druhem starověké literatury, ale jsou původním výtvozem křesťanství, zrozené z kombinace odlišných literárních vlivů (Kaestli). Každé *πράξις* (tedy i Pavlovy) kombinují apoštolské tra-

⁸⁵ Bývají zmiňovány paralely mezi Skutky Tomášovými a Životem Apollónia (Filostratos 2. st. po Kr.); AUNE, Environment, 153.

⁸⁶ AUBIN, Reversing; AUNE, Environment, 150–153; „Apocryphal acts are not biographies...“ (153). BAUCKHAM, Acts, 105, 149; BOUGHTON, Legend, 362–383; BOVON, Traditions, 159–175, 168; BOVON, Gospels; BROCK, Genre, 130–134; BURRUS, Chastity; DAVIES, Revolt; DUNN, Liberation, 258; VON DOBSCHÜTZ, Roman; MACDONALD, Legend; MCGINN, Acts; PERVO, Profit, 122–131; SCHNEEMELCHER, Apocrypha, 213–237; SÖDER, Apostelgeschichten, 6–148; THOMAS, Stories, 285–291.

dice a rozličné literární vlivy do vlastní originální a eklektické kompozice (MacDonald).⁸⁷

Nahlížení na apokryfní skutky apoštolů jako na novely (romance či aretalogie), je velmi rozšířené a doložitelné již z prací na samém počátku 20. století. Doba rozkvětu novel se shoduje s dobou vzniku apokryfních skutků, stejně jako apokryfní skutky, kolovaly novely v kodexech a byly populární. Autorkami některých novel byly pravděpodobně ženy, což se tvrdí i o určitých částech apokryfních skutků.⁸⁸ Druhou příbuznost řeckých novel a apokryfních skutků zkoumá neopomenutelná práce Söderové, která popisuje základní novelistické rysy, přičemž se nezabývá pouze romantickými novelami (jak činil E. von Dobschütz), ale zaměřuje se na širší oblast novelistické literatury, kam spadají i *πράξεις*, profétické a filosofické aretalogie a novely historické či komické. Mezi novelistické rysy patří: (a) demonstrace nadpřirozené síly hrdiny – aretalogický element, (b) téma cesty, (c) náboženská nebo filosofická propaganda, (d) téma lásky, (e) zájem o exotické a nevšední – teratologický element.

Zatímco aretalogické a teratologické elementy jsou v apokryfních skutcích časté, v řeckých novelách chybí. Odlišně je v novelách a apokryfních skutcích zpracován prvek erotický, který je ve skutcích nahrazen asketismem (obdobně Dobschütz). Apokryfy zdůrazňují stálou separaci zamilovaných, což dodává jednotlivým epizodám dramatické napětí, novely jen dočasnou, po níž se pár shledává. Kromě těchto hlavních elementů porovnává Söderová i dalších pět speciálních motivů: (a) prodej do otroctví, (b) pronásledování, (c) zástupy, (d) božská pomoc v případě velké nouze, (e) věštby, sny a boží příkazy. Na základě srovnání těchto elementů a motivů dochází autorka k závěru, že apokryfní skutky nemohou být identifikovány s určitým novelistickým druhem a spojitost mezi nimi je jen nepřímá (obdobně je tomu s aretalogiemi – proti Reitzenstein).

Blízké jsou si apokryfní skutky a novely v tom, že se v obou případech jedná o populární vyprávění, orientované na dobrodružství a obě popisují divy a romance hrdinů reálných či smyšlených; protikladný je však pohled

⁸⁷ KAESTLI, Orientations; MACDONALD, Narratives, 59. Obdobně HENDERSON, Determinacy, 164.

⁸⁸ B. CARLÉ, Thekla. En Kvindeskikkelse i tidlig kristen fortællekunst, Copenhagen: Delta, 1980 (podle: DUNN, Liberation, 246–247). Autorkou Skutků Thekly je dle Birte Carléové žena. MacDonald rovněž předpokládá roli žen v ústním tradování vybraných příběhů (MacDonald, Legend), s čímž souvisí i jeho ojedinělá interpretace původu a vzniku pastorálních epištol.

na svět, který je apokryfních skutcích negativní. Söderová předpokládá, že u zrodu příběhů a motivů apokryfních skutků sehrály primární roli prameny lidových vyprávění a spolu s Kerényim věří, že podobnost mezi helénistickými novelami a touto křesťanskou literaturou je vysvětlitelná oboustrannou závislostí na společných neliterárních pramenech.⁸⁹

Závěry Söderové potvrzuje do značné míry P. Vielhauer, jenž se domnívá, že apokryfní skutky nabízejí paralely s novelistickou literaturou antiky a nachází v nich motivy, které prozrazují vztah ke kultickým legendám a novelám. Literární druh apokryfních skutků se pokouší definovat spíše z hlediska formy, než obsahu a předpokládá, že jejich forma se rozvinula za přispění tradičních aretalogických skutků (πράξεις) a cestovních vyprávění (περίοδοι). V této konstrukci poskytly skutky primární strukturu, kterou překryly cestovní narativy. Toto provázání skutků a cestovních narativů dalo vznik literárnímu druhu *cestovní novela*. Ta může mít řadu podob a zastřešuje i typy historických a romantických novel, které měly zřejmě vliv na apokryfní skutky. Vielhauer odmítá tvrzení Söderové, že v případě apokryfních skutků a novel se jedná o literaturu odlišných úrovní. Apokryfní skutky dle něj nejsou tak primitivní a novely tak vysoce kultivované a oba typy literatury měly společný cíl – zapůsobit na široký okruh posluchačů.⁹⁰

Pervo považuje apokryfní skutky za historické novely, což jsou dle něj rozsáhlé narativní prózové práce, zaměřené na činy jednoho či více charakterů, ve kterých se uplatňuje historická fikce a jejichž cílem je pobavit a vzdělat. Mají být studovány ve spojení s dalšími starověkými novelami, což napomáhá vytvoření paralel a docenění jejich biografických rysů. Alternativní termíny – aretologie a *praxeis*, nejsou dle něj druhově specifické.⁹¹

Thomasová ve své studii upozorňuje na fakt, že pět starověkých polyteistických novel, jež jsou považovány za ideální romance (Charitón, *Chaireas a Kallirhoe*; Xenofón, *Ephesiaka*; Longos, *Dafnis a Chloé*; Achilleus

⁸⁹ SÖDER, *Apostelgeschichten*, 21–180, 181–187; KERÉNYI, *Romanliteratur*, viii, 6–19, 210–219. Další významné prameny k této problematice jsou: LUDVÍKOVSKÝ, *Román*, který spojuje vznik románu s dílem *Kýrú paideiá*; MERKELBACH, *Roman*, navazuje na Kerényiho a rozvíjí jeho teorii. Dále POKORNÝ, *Romfahrt*; THIELE, *Roman*, k identifikaci druhu využívá rétorické příručky. SCHISSEL VON FLESCHENBERG, *Entwicklungsgeschichte*, popisuje rozličné narativní techniky novelistů.

⁹⁰ *Apokryphe Apostelgeschichten*: VIELHAUER, *Geschichte*, 714–718.

⁹¹ PERVO, *Profit*, 122–123.

Tatios, *Leukippe a Kleitofón*; Héliodóros, *Ethiopika*)⁹² zatemnilo a předurčilo vztah mezi křesťanskou a polyteistickou literaturou římského imperiálního období, což vedlo k uplatňování paušálního označení „starověká novela“ i tam, kde je stanovení druhu komplikovanější. Ranější ideální romances jasně ukazují, že k označení „novelistický druh“ mají daleko a jeví vztah k politické historii. Spíše, než o historické prostředí, do něhož je příběh zasazen (jak je tomu v pozdních romancích), projevují jejich autoři zájem o vykreslení hlavních charakterů a jejich vztahů ke generálům, tyránům a významným osobnostem.

Mezi druhy historiografie a novelou existuje příbuzenský vztah a tyto prózové narativy, popisující charaktery, mohou být označeny za následovníky politické historiografie. Tématický materiál apokryfních skutků je odlišný od ideálních romancí a dá se říci, že apokryfní skutky jsou „převrácením“ ideální romances. Nejblíže mají apokryfní skutky k biografím, avšak elementů ideálních romancí nejsou prosté a navíc je spojuje tentýž narativní jazyk. Je tedy možné říci, že apokryfní skutky, pět ideálních romancí, biografické historické novely i židovské novely v řečtině náležejí do společné kategorie starověké novelistické literatury, nikoli ke druhu „starověká novela“ a apokryfní skutky je nutné navíc komparovat s evangeliem (nejen s ideálními romancemi). Těmito postřehy nestojí Thomasová daleko od Perva a přibližuje se i badatelům, kteří preferují blízkost apokryfních skutků biografím či evangeliím.⁹³

2. *Specifika literárního druhu Skutků Pavlových*

Bereme-li v úvahu rané křesťanské narativy věnované Pavlovi, je možné říci, že je Pavlovy epistoly ovlivnily jen velmi málo. Apokryfní literatura zde po stránce druhu nabízí pouze apokalypsu a *πράξεις* – skutky, které jsou však Pavlově teologii poměrně vzdáleny.⁹⁴ O skutcích se dá říci, že jsou nejběžnějším druhem pavlovských vyprávění, neboť kromě kanonických Skutků apoštolů je Pavel protagonistou i ve Skutcích Pavlových (Skutcích Pavla a Thekly), v prvních třech kapitolách Skutků Petrových

⁹² Podrobněji POKORNÝ, Dědictví, 229–263; BORECKÝ AD., Novely; KUTHAN, BAHNÍK, Próza. Jako romances s dominantním fikčním elementem a potlačenými prvky mýtickými a bájnými, v nichž je důraz kladen spíše na zápletku, než na postavu, je hodnotí SCHOLLES, KELLOGG, Povaha, 71–72.

⁹³ THOMAS, Stories, 273–275, 277–281, 285–291.

⁹⁴ MACDONALD, Narratives, 57. Větší závislost Skutků Pavla na Pavlových epistolách předpokládá BAUCKHAM, Acts, 105–152.

a ve Skutcích Ondřeje a Pavla. Skutky Pavlovy navíc inspirovaly Skutky Petra a Pavla, jakož i Skutky Xanthippy a Polyxené, v nichž Pavel hraje opět stěžejní roli. Poměrně málo známé je Kázání Pavla (snad také spadající do „literatury πράξεις“), které je zmiňováno Pseudo-Cyprianem a možná i Lactantiem, jež odkazuje na netitulovanou práci, obsahující promluvy Petra a Pavla v Římě.⁹⁵

Skutky Pavla a Thekly, které jsou někdy nazývány jen Skutky Thekly, kolovaly odděleně od hlavní práce,⁹⁶ což dokazují existující kopie textu, a obdobně tomu bylo s Pavlovým martyriem, které zřejmě inspirovalo i jiné popisy umučení. Další součástí Skutků Pavlových je Třetí list Korintským, jež také obíhal samostatně, čemuž napovídá nezávislá rukopisná tradice.⁹⁷ Separace vybraných částí skutků od hlavního díla, jakož i nárůst počtu spisů, spadajících do oblasti πράξεις či περίοδοι, zřejmě souvisí s faktem, že se koncem druhého století stávají hagiografická vyprávění, oslavující zbožné činy mužů a žen, důležitým pramenem lidové zbožnosti a etiky.⁹⁸ Do tohoto období spadají i Skutky Pavlovy, které z pěti nejstarších apokryfních skutků vykazují největší podobnost se Skutky kanonickými.⁹⁹

Posouzení literárního druhu Skutků Pavlových je kromě zmiňovaných skutečností komplikováno i tím, že narativní architektura spisu je poznamenána fragmentací, což dokazují Nikeforovy Stichometry, podle nichž mělo dílo původně 3600 řádků, zatímco kanonické Skutky apoštolů 2800 (Skutky Petrovy čítaly 2750 *stichoi*).¹⁰⁰ Stanovení jejich literárního druhu nikdy nebylo jednoznačnou záležitostí a otázky s tím spojené nabývají

⁹⁵ Pseudo-Cyprian, *De rebaptismate* 17; Lactantius, *Divinae Institutiones* 4.21.2–4; MACDONALD, *Narratives*, 57, 331.

⁹⁶ Byly vyňaty pro účely kultu Thekly, avšak původně tvořily součást Skutků Pavla; RORDORE, *Tradition*, 43–44.

⁹⁷ BOUGHTON, *Legend*; MACDONALD, *Narratives*, 55–59; MACDONALD navíc zastává tezi, že samostatně putovala i epizoda o Pavlovi a pokřtěném lvu (str. 62). Dále THOMAS, *Stories*, 285; WRIGHT, *Acts*, 116–145 (anglický překlad syrské verze nezávisle cirkulujících Skutků Thekly).

⁹⁸ BOUGHTON, *Legend*, 363.

⁹⁹ K podobnosti se Skutky kanonickými blíže BAUCKHAM, *Acts*, 106. Fragmentární charakter s řadou vynechávek v textu neumožňuje analyzovat úvod Pavlových skutků po vzoru úvodů v Lukášových spisech, komparaci v tomto směru tedy nelze uskutečnit.

¹⁰⁰ MICHAELIS, *Apokryphen*, 268; Thomas, *Prehistory*, 42.

na důrazu s docenováním individuálních rysů jednotlivých apokryfních skutků.¹⁰¹

MacDonald dochází při analýzách Skutků Pavla k názoru, že nejbližším literárním modelem, ke kterému mají tyto skutky afinitu, je evangelium. Stěžejní je pro tuto koncepci vztah mezi smrtí Ježíše a utrpením apoštolů, zvláště Pavla, což podnítilo imitaci evangelií v komposicích skutků.¹⁰² Skutky Pavlovy hodnotí MacDonald jako nejvlivnější, nejranější a nejrozsáhlejší skutky, které formovaly Pavlův odkaz. Analogie mezi nimi a druhem evangelia nachází v oblasti narativní skladby, v asociacích mezi Ježíšem a Pavlem a v narážkách na evangelia. Narativní sekvence, byť poznamenaná fragmentací textu, naznačuje základní strukturální a tématickou podobnost s evangeliem. Paralelní literární znázornění Ježíše a Pavla vytváří přímé asociace mezi nimi. Analogie jsou patrné i mezi epizodou Pavla, jedoucího na lodi do Říma, kdy vede dialog s Pánem, který mu odpovídá, že bude opět ukřižován, a *quo vadis* epizodou ze Skutků Petrových (Sk Pt 35). Podobnosti obou líčení zřejmě nevyplývají z ústní tradice, ale vztah mezi nimi je literární, přičemž není jasné, který popis vznikl jako první.

Skutky Pavla i Skutky Petra tedy dokazují, že smrt jejich hrdinů byla zpracována po vzoru smrti Ježíše – obdobně je tomu se Skutky Ondřeje, které následují dřívější *πράξεις* a imitují Ježíšovo ukřižování. Pavlovská tradice zde interpretuje Pavlovu smrt jako naplnění touhy – být ve smrti jako Kristus, čímž povzbuzuje čtenáře k *imitatio Christi* skrze *imitatio Pauli*. Obdobně je tomu s překroucením Pavlovy neochoty chlubit se viděními a zázraky, jak dokládají jeho epištoly. Pavel je představen jako „deutero-Ježíš“, což odpovídá literárnímu druhu evangelia.

¹⁰¹ Zvláště hodnotné jsou v tomto ohledu Skutky Thekly, které se staly díky dochovanému celistvému textu, samostatné cirkulaci a zájmům feministické kritiky nejvíce exegetovanou částí Pavlových skutků. V pěti nejstarších apokryfních skutků nebyla jednotlivá díla dlouho posuzována individuálně a odlišnosti jednotlivých spisů nevedly k přehodnocení kolektivního označení. Zhruba od 80. let minulého století se tento trend mění, jednak zásluhou specialistů na tuto oblast bádání (F. Bovon, J. D. Kaestli, E. Junod, J. M. Prieur, J. N. Bremmer, W. Rordorf a další), a také díky uplatňování specifických exegetických a komparačních přístupů. Viz BAUCKHAM, Acts, 106.

¹⁰² Poprvé tuto hypotézu pro oblast apokryfních skutků prezentoval BOVON, La vie, 149–152, a pro kanonické Skutky apoštolů WREGGE, Gestalt, 124–160; srv. MACDONALD, Narratives, 60, 333.

Dalším náznakem příbuznosti jsou zmínky evangelií, které jsou po Skutcích Pavla rozesety. Autor znal také některé Pavlovy listy i kanonické Skutky apoštolů a postřehnutelné jsou spojnice mezi blahoslavenstvími v Pavlově kázání ve Skutcích Pavla a Thekly a těmi, které zmiňuje Matouš 5. Na otázku, proč pisatel Pavlových skutků zvolil právě tento druh pro vyprávění Pavlova života, odpovídá MacDonald, že druh skutků byl přirozeným nástrojem pro rozšíření dřívějších ústních pavlovských narrativů a ve Skutcích Pavla vidí přímý rozvoj pavlovských legend. Své pojednání uzavírá MacDonald shrnutím, v němž charakterizuje druh Pavlových πράξεις:

„...it is clear that their authors borrowed tale-types, motifs, conceits, and themes from various genres of contemporary composition – most obviously romances and aretalogies of great historical personalities – but the primary genre informing them was the gospel“.¹⁰³

Badatelem, který se určitým způsobem vymaňuje z tradičních náhledů na Skutky Pavlovy a nachází důvody pro originální označení jejich druhu, je R. Bauckham. Obecně je charakterizuje jako vyprávění o Pavlovi, které však předkládá docela odlišný příběh, než kanonické Skutky apoštolů. Jestliže autor Pavlových skutků Lukášovo dílo znal, rozhodl se nerespektovat jejich popis Pavlových misijních cest a představil alternativní verzi, která snad vycházela z místních tradic, jež si autor přál dochovat. Jinou možností je, že autor Skutky apoštolů znal a respektoval je, ale píše s volností pisatel, jenž tvoří fikci, nikoli historiografii a záměrně nemíchá Lukášův historický popis s vlastní fikcí. Autor znal pastorální epištoly,¹⁰⁴ Pavlovu korespondenci Korintským, pravděpodobně i další Pavlovy listy,

¹⁰³ MACDONALD, Narratives, 60–63. V další části studie zkoumá MacDonald vztah mezi Ježíšem a Pavlem v Lukášových spisech a teoretizuje i o příčinách vynechání Pavlovy smrti ve Skutcích apoštolů. Důvodem dle něj byla Lukášova snaha vyhnout se politickému radikalismu a antagonismu vůči Římu (str. 66, 68). Citace str. 69; obšírněji: MACDONALD, Legend, 17–77. Kritika MacDonaldových postojů viz STOWERS, Comment.

¹⁰⁴ Vztah Pavlových skutků k pastorálním epištolám je podepřen také paralelami mezi Pavlovým setkáním se lvem v Efezu (PG; PH 4–5) a 2Tm 4,17, která je ozvěnou Žalmu 22,20–21 (LXX). Autor Skutků Pavla zachází s 2Tm 4,17 způsobem, jakým přistupovali židovští exegeti k SZ, což je patrné i na jeho práci s textem 1K 15,32. Pozorovatelné jsou i autorovy paralely mezi 2Tm 4,17–18 a 2K 1,10 a užití židovské exegetické techniky gezerā shawā (2K 1,8–10); viz BAUCKHAM, Acts, 125–127.

a také První list Klémentův (1Kl 5,5–7). Některá fakta v jeho popisu korespondují s kanonickými Skutky apoštolů, na které zamýšlí navázat, vytvořit jejich pokračování a vylíčit Pavlův příběh až do martyria.¹⁰⁵ Určité popisy skládá autor Pavlových skutků, jenž byl kvalifikovaným vypravěčem, na základě zmiňovaných textových pramenů, využívá kreativní exezeze, která se užívala i v helénistických biografiích a židovských exegezích. Autoři starověkých biografií tvořili někdy příběhy jen na základě stručných zmínek a židovští exegeti se často zaobírali kreativním vyprávěním, aby vysvětlili rysy biblických textů či ospravedlnili zvláštnosti biblických charakterů. Odlišnosti ve vysvětleních stejných textů ukazovaly, že nebyly vnímány natolik literárně, ale představovaly spíše cvičení v historické imaginaci.¹⁰⁶

Struktura Skutků Pavla následuje Lukášův epizodický model narativní struktury a rozchází se s ním pouze na konci příběhu, při popisu Pavlova martyria. Pavlův fyzický popis byl standardním rysem řeckých i římských biografií a je odrazem fyziognomických teorií, populárních ve 2. století, v nichž měly fyzické rysy zjevnat charakter a schopnosti.

K literárnímu druhu díla se dá říci, že jako epizodický cestovní narativ je možné označit jak Skutky Pavlovy, tak Skutky apoštolů, přičemž Skutky Pavlovy mají biografičtější charakter. Nejsou samozřejmě Pavlovou biografií, což dokazuje i titul, který užívá označení *πράξεις*, nikoli *βίος*. Označení díla za fikci není dle Bauckhama zcela výstižné, neboť autor Skutků Pavlových není k historické realitě lhostejný. Ač jsou jeho metody a prameny dosti odlišné od Lukášových, řada osobností i událostí byla popsána starověkými historiky za pomoci imaginace a v mnoha takovýchto spisech se objevuje různá míra smíšení historie a fikce. Označení Pavlových skutků za novelu Bauckham odmítá, ale jedna jejich část, Skutky Thekly, je dle něj úmyslně modelována po vzoru řeckých erotických novel,¹⁰⁷ čímž se liší od Lukášových Skutků apoštolů.

Paralely ke Skutkům Pavla nalézá Bauckham v Životě Apollonia, což je dle Lo Cascia směs biografie, novely, *ὑπομνήματα*, chvalořeči a aretalogie, a rovněž v Životě Secunda Filosofova, jenž je považován za romantický a senzační příběh. Pavel ve Skutcích Pavla není ani *θεῖος ἀνὴρ*, neboť zde nejde o jeho imitaci, ale pouze o jeho misijní funkci a nemůže se tedy jednat o aretologii. Výstižné je naopak podle Bauckhama označení spisu

¹⁰⁵ BAUCKHAM, Acts, 111–112, 118, 131.

¹⁰⁶ BAUCKHAM, Acts, 132–134.

¹⁰⁷ BAUCKHAM, Acts, 135–137, 142–145.

novelistická biografie, což je flexibilní druh, ve kterém se snoubí zájem o historii s využitím historické imaginace. Pomocí tohoto druhu práce je vyprávěn příběh zvláštní historické postavy – křesťanského apoštola. Tento nový druh byl ovlivněn Lukášovými Skutky apoštolů, ale ve srovnání s nimi je biografičtější a více fiktivní.¹⁰⁸

III. Závěr

Názorová rozrůzněnost, která v oblasti stanovení žánru *skutků* kanonických i apokryfních (zvláště Pavlových) stále panuje, byla pro poznání rysů a funkce této literatury nesporným přínosem. V oblasti Skutků apoštolů jsou z řady kvalitních pojednání zvláště originální a aktuální studie K. Tarmary,¹⁰⁹ které nejen určují literární druh Lukášových Skutků v důsledně rétorické a pozdní antice blízké terminologii, ale doceňují i roli úvodů a prozrazují mnohé o autorovi samém. Yamadovy analýzy, prováděné se zacílením na rétoriku, jsou zároveň opětovným navázáním na exegetické důrazy, které nechyběly zejména německému bádání počátku minulého století a od 70. let zažívají renesanci.

Co se týče apokryfních skutků, a konkrétně Skutků Pavlových, nejvíce zastánců má jejich zařazení ke druhu novel či k literatuře s výraznými novelistickými rysy. Autorům, jež se zaměřili na komparace Skutků Pavla se synoptickými evangelií, je možné z hlediska narativního a rétorického čtení oponovat, že evangelia lze klasifikovat jako *chvalořečný narativ* (encomiastic narrative), zatímco Skutky Pavlovy jako *narativ romantický* (romantic narrative). V evangeliích jsou prology a vyprávění o utrpení utvářeny na základě *chreiai* a *gnomai* podle pravidel známých z *progymnasmat*. Zápletka je redukována a spočívá téměř výhradně v umučení (ač Matouš a Lukáš přiřadili vyprávění o narození, čímž posílili biografický aspekt svých děl). Chvalořečné narativy s redukovanou zápletkou a vypracováním bez *chreiai* a *gnomai* jsou známy z řecko-římské literatury. Avšak skutky jsou odlišné. Zápletka je v nich zásadní a drobné „podzápletky“ (subplots) epizod jsou vázány společně do narativní kostry, která je založena na hrdinově cestě. Epizody nemají formu vytvořenou pomocí *chreiai*, kde je příběh podřazen didaktické rétorice, ale jakoukoliv. Evange-

¹⁰⁸ BAUCKHAM, Acts, 146–151.

¹⁰⁹ YAMADA, History, 230–250; YAMADA, Preface, 154–172.

¹¹⁰ STOWERS, Comment, 70–77.

lia i skutky tedy jsou narativy, ale v řadě specifík si blízké nejsou.¹¹⁰ Skutky Pavla proto mají rysy, jež je biografiím nejen přibližují, ale i vzdalují a ve srovnání s kanonickými Skutky apoštolů se na stupnici mezi fakticitou a fikci posouvají blíže k fikci. Otázkou dále zůstává, zda v množství překrývajících se označení literárních druhů s kvantem obdobných charakteristik, které řecko-římská literatura měla, je druh biografie či evangelia Skutkům Pavla opravdu nejbliže. Co oboje skutky, kanonické i apokryfní Pavlovy, spolehlivě zastřeší, je označení *πράξεις*, které se pro ně ujalo již v nejstarších dobách.

Literatura

- ALEXANDER, LOVEDAY C. A., Luke's Preface in the Context of Greek Preface-Writing, *NovT* 28 (1986), 48–74
- TÁŽ, The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1.1–4 and Acts 1.1, Cambridge: Cambridge University Press, 1993
- TÁŽ, Acts and Ancient Intellectual Biography, in.: WINTER, CLARK, *Acts*, 31–63
- ANDERSON, GRAHAM, *Ancient Fiction. The Novel in the Graeco-Roman World*, London: Croom Helm, 1984
- AUBIN, MELISSA, Reversing Romance? The Acts of Thecla and the Ancient Novel, in: HOCK, BRADLEY CHANCE, PERKINS, *Fiction*, 257–272
- AUNE, DAVID E., *The New Testament in Its Literary Environment*, Philadelphia: Westminster Press, 1987
- TÝŽ, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, Louisville (KY): Westminster John Knox Press, 2003
- BAUCKHAM, RICHARD, The Acts of Paul as Sequel to Acts, in: WINTER, CLARKE, *Acts*, 105–152.
- BABCOCK, WILLIAM S., (ed.), *Paul and the Legacies of Paul*, Dallas: Southern Methodist University Press, 1990
- BORECKÝ, BOŘIVOJ, HRDINA, KAREL, MERTLÍK, RUDOLF, STIEBITZ, FERDINAND (přel.), *Antické novely*, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1965
- BOUGHTON, LYNNE C., From Pious Legend to Feminist Fantasy: Distinguishing Hagiographical License from Apostolic Practice in the Acts of Paul / Acts of Thecla, *Journal of Religion* 71 (1991), 362–383

- BOVON, FRANCOIS, *New Testament Traditions and Apocryphal Narratives*, Allison Park, Pennsylvania: Pickwick Publications, 1995
- TÝŽ, *The Synoptic Gospels and the Noncanonical Acts of the Apostles*, HTR 81.1 (1988), 19–36
- TÝŽ, *La vie des apôtres: Traditions bibliques et narrations apocryphes*, in.: BOVON, Actes, 141–158
- BOVON, FRANCOIS (ed.), *Les Actes apocryphes des apôtres: Christianisme et monde païen*, Geneva: Labor et fides, 1981
- BOVON, FRANCOIS, BROCK, ANN GRAHAM, MATTHEWS, CHRISTOPHER R. (eds.), *The Apocryphal Acts of the Apostles*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1999.
- BROCK, ANN GRAHAM, *Genre of the Acts of Paul. One Tradition Enhancing Another*, *Apocrypha* 5 (1994) 119–136
- BURRIDGE, RICHARD A., *The Gospels and Acts*, in: PORTER, Handbook, 507–532
- TÝŽ, *Biography*, in: PORTER, Handbook, 371–391
- BURRUS, VIRGINIA, *Chastity as Autonomy. Women in the Stories of Apocryphal Acts*, Lewinston, Queenston: The Edwin Mellen Press, 1987
- CAMERON, AVERIL, *Christianity and the Rhetoric of Empire*, Berkeley: University of California Press 1991
- COX, PATRICIA, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley: University of California Press, 1983
- DIBELIUS, MARTIN, *The Speeches in Acts and Ancient Historiography*, in: GREEVEN, *Studies*, 138–185
- VON DOBSCHÜTZ, E., *Der Roman in der altchristlichen Literatur*, *Deutsche Rundschau* 111 (1902), 87–106
- DORMEYER, DETLEV, *The New Testament among the Writings of Antiquity*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1998
- DAVIES, STEVAN L., *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts*, London: Feffer&Simons, 1980
- DUNN, P. W., *Women's Liberation. The Acts of Paul, and other Apocryphal Acts of the Apostles*, *Apocrypha* 4 (1993), 245–261
- ELLIOTT, J. K., *The Apocryphal Acts*, *Communio Viatorum* 1993, 5–23
- GREEVEN, H., *Studies in the Acts of the Apostles*, New York: Ch. Scribner's Sons, 1956
- GRUNDMANN, WALTER, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin: EVA, 1981
- HÄGG, TOMAS, *The Novel in Antiquity*, Oxford: Basil Blackwell, 1983
- HENDERSON, IAN H., *Rhetorical Determinacy and the Text*, *Semeia* 71, 161–172

- HENNECKE, EDGAR, SCHNEEMELCHER WILHELM (eds.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Band II, Tübingen: Mohr Siebeck, 1964. Angl. přepr. vyd. (přel. R. L. MCWILSON): SCHNEEMELCHER, WILHELM (ed.), New Testament Apocrypha (vol. 2), Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1992
- HOCK, R. F., BRADLEY CHANCE J., PERKINS J. (eds.), Ancient Fiction and Early Christian Narrative, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1998
- KAESTLI, JEAN-DANIEL, Les Principales Orientations de la Recherche sur les Actes Apocryphes des Apôtres, in: Bovon, Les Actes, 49–67
- KENNEDY, GEORGE A., New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984
- KERÉNYI, KARL, Die griechische-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Tübingen: Mohr Siebeck, 1927, repr. Darmstadt 1962
- KOESTER, HELMUT, Introduction to the New Testament (2 Vols.), Philadelphia: Hermeneia, Fortress Press, 1982
- KREMER, JACOB (ed.), Les Actes des Apôtres: traditions, rédaction, théologie (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium 48), Gembloux, 1979
- KUTHAN, RUDOLF, BAHNÍK, VÁCLAV (přel.), Antická próza – Láska a dobrodružství, Praha: Odeon, 1971
- LEO, FRIEDRICH, Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Formen, Leipzig: Teubner, 1901
- LÉON-DUFOUR, XAVIER, PERROT, C. (eds.), L'annonce de l'évangile, Paris, 1976
- LUDVÍKOVSKÝ, JAROSLAV, Řecký román dobrodružný, Praha, 1925
- MACDONALD, DENNIS RONALD, The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon, Philadelphia: Westminster Press, 1983
- TÝŽ, Apocryphal and Canonical Narratives about Paul, in: Babcock, Paul, 55–70
- MADDOX, R., The Purpose of Luke-Acts, Edinburgh: T&T Clark, 1982
- MARSHALL, I. HOWARD, Acts and the 'Former Treatise', in: WINTER, CLARKE, Acts, 163–182
- MCGINN, SHEILA E., The Acts of Thecla, in: Schüssler-Fiorenza, Searching, 800–828
- MERKELBACH, REINHOLD, Roman und Mysterium in der Antike, München, Berlin: Beck, 1962
- MICHAELIS, W., Die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament, Bremen: C. Schünemann Verlag, 1956

- MORTLEY, RAUL, *The Title of the Acts of the Apostles* (Cahiers de Biblia Patristica 1: Lectures anciennes de la Bible), Strasbourg: ???, 1987
- NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 26. Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1988
- NORTH, H. F., *Rhetoric and Historiography*, *Quarterly Journal of Speech* 42 (1956), 234–242
- PALMER, D. W., *Acts and the Ancient Historical Monograph*, in: WINTER, CLARKE, *Acts*, 1–29
- PERROT, C., *Les Actes des Apôtres*, in.: LÉON-DUFOUR, PERROT, *L'annonce*
- PERVO, RICHARD I., *Profit with Delight*, Philadelphia: Fortress Press, 1987
- TÝŽ, *The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, ???: Harvard University Press, 1979
- PLÜMACHER, ECKHARD, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte und Dionys von Halikarnass*, *NTS* 39 (1993), 161–177
- TÝŽ, *Wirklichkeitserfahrung und Geschichtsschreibung bei Lukas*, *ZNW* 68 (1977), 1–22
- POKORNÝ, PETR, *Die Romfahrt des Paulus und der antike Roman*, *ZNW* 64 (1973), 233–244
- TÝŽ, *Řecké dědictví v Orientu*, Praha: OIKOUMENH, 1993
- PORTER, STANLEY E., (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C. – A.D. 400*, Leiden: Brill, 2001
- PORTER, STANLEY E., OLBRICHT T. H. (eds.), *Rhetoric, Scripture and Theology. Essays from the 1994 Pretoria Conference*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1996
- PORTER, STANLEY E., STAMPS, D. L. (eds.), *The Rhetorical Interpretation of Scripture. Essays from the 1996 Malibu Conference*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1999
- PRAEDER, S., *Luke-Acts and the Ancient Novel*, SBL 1981 Seminar Papers, Chico, Cal.: Scholars Press 1981
- REARDON, BRYAN P., *The Form of Greek Romance*, Princeton: Princeton University Press 1991
- REBELL, WALTER, *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter*, München: Chr. Kaiser, 1992
- ROBBINS, VERNON K., *Prefaces in Greco-Roman Biography and Luke-Acts*, SBL 1978 Seminar Papers (2 vols.), Missoula, 1978, 193–207
- ROBERT, C. (ed.), *Aus der Anomia*, Berlin, 1890
- RORDORF, WILLY, *Tradition and Composition in the Acts of Thecla the*

- State of the Question, *Semeia* 38 (1986), 43–52
- SACKS, K. S., Rhetorical Approaches to Greek History Writing in the Hellenistic Period, *SBL Seminar Papers, Annual Meeting, Atlanta* 23 (1984), 123–133
- SCHIERLING, S. P., SCHIERLING, M. J., The Influence of Ancient Romances on Acts of the Apostles, *Classical Bulletin* 54 (1978), 81–88
- SCHILLE, GOTTFRIED, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Berlin: EVA 1983
- SCHISSEL VON FLESCHENBERG, O., *Entwicklungsgeschichte des griechischen Romanes*, Halle, 1913
- SCHOLES, ROBERT, KELLOGG, ROBERT, *Povaha vyprávění*, Brno: Host, 2002
- SCHÜSSLER-FIORENZA, ELISABETH (ed.), *Searching the Scriptures* (vol. 2), New York: Crossroad, 1994
- SOARDS, MARION, *The Speeches in Acts: Their Content, Context, and Concerns*, Louisville: J. Knox Press, Westminster, 1994
- SÖDER, ROSA, *Die Apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1932
- STAMPS, DENNIS L. (ed.), *The Rhetorical Interpretation of Scripture. Essays from the 1996 Malibu Conference*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1999
- STARR, R. J., The Circulation of Literary Text in the Roman World, *CBQ* 37 (1987), 213–223
- STERLING, G. E., *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leiden: Brill, 1992
- STOWERS, STANLEY K., Comment: What Does Unpauline Mean?, in: Babcock, Paul, 70–77
- TALBERT, CHARLES H., *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, SBL Monograph Series 20, Missoula: scholars Press, 1974
- TÝŽ, What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels, Philadelphia: Fortress Press, 1977
- TANNEHILL, ROBERT C., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, Minneapolis: Fortress Press, 1986 (I.), 1990 (II.)
- THIELE, G., Zum griechischen Roman, in: ROBERT, *Anomia*, 124–133
- THOMAS, CHRISTINE M., The Prehistory of the Acts of Peter, in: BOVON, BROCK, *Matthews, Acts*, 39–62
- VAN UNNIK, W. C., Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography, in: KREMER, *Actes*, 37–60

- VIELHAUER, PHILIP, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin: Walter de Gruyter, 1975
- WINTER, B. W., CLARKE, A. D. (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting* (vol 1), Grand Rapids: Eerdmans, 1993
- WITHERINGTON, BEN, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998
- WREGE, H. T., *Die Gestalt des Evangeliums: Aufbau und Struktur der Synoptiker sowie der Apostelgeschichte*, Beiträge zur evangelischen Theologie 2, Frankfurt, 1978
- WRIGHT, W., *Apocryphal Acts of the Apostles*, Amsterdam: Philo, 1968
- YAMADA, KOTA, *Preface to the Lukan Writings and Rhetorical Historiography*, in: PORTER, STAMPS, *Interpretation*, 154–172
- TÝŽ, *A Rhetorical History: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, in: PORTER, OLBRICHT, *Rhetoric*, 230–250

Mikuláš z Lyry o Pavlovi před Damaškem*

Jan Amos Dus

1. Úvod

Mikuláš z Lyry, proslulý vykladač Písma, se narodil asi roku 1270 v Lyře u Evreux (La-Neuve-Lyre) v Normandii. Studoval na pařížské univerzitě, kde také v letech 1308–1319 a znovu zřejmě od roku 1326 vyučoval teologii. Františkánský řád, do něhož vstoupil kolem roku 1300, ho mezitím povolal do správních funkcí: v letech 1319–1324 zastával úřad provinciála v pařížské a flanderské provincii, v letech 1324–1330 v burgundské provincii. Zemřel v Paříži roku 1349.¹

Postilla

Již z Mikulášova bakalářského působení se dochovala pojednání o vtělení Krista a o Židech. I v dalších letech se vyjadřoval k různým tématům; často polemizoval s židovskými názory, ale zabýval se i vnitřními problémy františkánského společenství (diskuse o chudobě). Sepsal 259 kázání.² Zásadní význam však má jeho *Postilla litteralis super totam Bibliam*, průběžný komentář ke všem biblickým spisům, sepsaný v letech 1322–1332. První díl je věnován knihám kanonickým, druhý knihám deuterokanonickým, z nichž vynechává pouze části knihy Ester; zato přibírá třetí knihu Ezdrášovu a modlitbu krále Menašeho.³

Moralitates

Zdůrazňuje-li Mikuláš v Postille doslovný („literární“) výklad Písma, nečiní tak proto, že by ostatní výklady příkře odmítal. Alegorické a tropologické

* Tato studie je rozšířenou verzí příspěvku pro mezioborový seminář doktorského studia na ETF UK, předneseného v r. 2005.

¹ Životopisné údaje vesměs přebírám z encyklopedií a pojednání: HOBERG, Kirchenlexikon IX (1895); SCHMIDT, Spiritualité XI (1982); REVENTLOW, Bibelauslegung (1994); REINHARDT, LTK VII (1998); drobné nesrovnalosti zde ponechávám stranou.

² SCHMIDT, Spiritualité XI, 292 (s odkazem na: J. B. SCHNEYER, Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters, Bd. 4, Münster 1972, 338–357). Srv. REINHARDT, LTK VII, 858.

³ HOBERG, Kirchenlexikon IX, 324.

výklady shromáždil v dalším spise z roku 1339, nazvaném *Postilla moralia seu mystica* (bývá též nazýván *Moralitates*), který ovšem již nepokrývá celé Písmo: chybí Příslloví, Kazatel, Píseň a novozákonní epištoly.⁴

Přídavky Pavla z Burgosu

Asi o sto let později dospěl biskup Pavel z Burgosu k názoru, že Mikulášova *Postilla* neuvádí v dostatečné míře církevní otce, zejména Tomáše Akvinského.⁵ Proto v letech 1429–1431 sepsal 1100 „přídavků“ (*Additiones*). V úvodu ovšem vysvětluje, že nechtěl *Postillu* vylepšovat za každou cenu, ale jen doplnit tam

„ubi sanctorum doctrinas aliquatenus praetermissas aspexi. Nec fuit propositi mei curiose inquirere quod supplerem, sed libenter sine supplementis transivi, nisi ubi ipsa me supplementa vocarunt.“⁶

Žádné přídavky Pavel nevypracoval ke spisům: Rút, Ezdráš, Nehemiáš, Příslloví, Kazatel, Píseň, Třetí Ezdráš, Tóbijáš, Júdit, Báruk, První a Druhá Makabejských, List Filemónovi, Třetí list Janův, List Judův.⁷

Repliky Matthiase Döringa

Po několika desetiletích se Mikulášova *Postilla* dočkala vášnivé obhajoby z pera Matthiase Döringa z Durynska, provinciála saských františkánů (zemřel roku 1469). Ve spise *Correctorium* Matthias shromáždil asi 400 odpovědí (*Replicae*) Pavlu z Burgosovi, které se vyznačují příkrým, až roztrpčeným tónem.⁸

Tradice

Mikuláš tedy nemohl být v řadě vykladačů Písma opomenut, ať již bylo jeho dílo přijímáno či odmítáno. To se projevuje i v bohaté rukopisné a prvotiskové tradici, v níž se biblické komentáře objevují společně. Mikulášovy spisy *Postilla* a *Moralitates* byly poprvé vydány v letech 1471–1472 v Římě, a to současně s *Přídavky Pavla z Burgosu* i s *Replikami Matthiase Döringa*; následovalo vydání štrasburské (1492, reprint Frankfurt 1971) a mnoho dalších;⁹ poslední, antverpské vydání je datováno rokem 1634;

⁴ HOBERG, Kirchenlexikon IX, 326.

⁵ REINHARDT, LTK VII, 858.

⁶ Citace podle: HOBERG, Kirchenlexikon IX, 325.

⁷ HOBERG, Kirchenlexikon IX, 325.

⁸ HOBERG, Kirchenlexikon IX, 326.

⁹ REINHARDT, LTK VII, 858.

na moderní kritické vydání čekáme dodnes.¹⁰ Od benátského vydání (1495) vychází Mikulášova Postilla společně s dalším známým exegetickým spisem *Glossa ordinaria* Anselma z Laonu ze 12. století. Mikulášova Postilla byla také přeložena do mnoha národních jazyků.¹¹

Úvody k Postille a Mikulášovy zásady

Z rozmanitých úvodů k Postille jen dva pocházejí od samotného Mikuláše: *Prologus primus de commendatione sacrae scripturae in generali* a *Prologus secundus de intentione auctoris et modo procedendi*.¹² První Prolog má formu zvanou *principium*; jednalo se patrně o slavnostní přednášku, jež bývala proslovena u příležitosti získání doktorského titulu. Přitom se obvykle zdůrazňovalo přednostní postavení Písma před světskými vědami a filosofií – ty se prý zabývají jen pozemským životem, zatímco Písmo vede k blaženému životu budoucímu. Mikuláš – tak jako jiní vykladači – ovšem navzdory těmto proklamacím čerpal i ze světských věd. Ve své přednášce se zabývá filosofickou otázkou možnosti poznání a vychází přitom z aristotelových základů, jež jsou prý „známy samy o sobě“; filosofové se prý mýlili teprve v otázce první příčiny; k poznání, že prvním hybatelem je Bůh, může člověka dovést teologie; pouze Písmo svaté může člověku prostředkovat dokonalé poznání Boha. Filosofové mohou Boha poznat, pokud vycházejí z vlastností, jež lze poznávat ze stvořených věcí.¹³

Až potud Mikuláš kráčí v stopách Tomáše Akvinského: cílem exegeze je rozumové a spekulativní *poznání* Boha. Dále však říká, že cílem onoho poznání je, „aby byl vykladač během vykládání či meditace přiveden k *lásce* k předmětu svého poznávání, tj. k Bohu“.¹⁴ Zde již za filosofickou pojmovostí prosvítá františkánský ideál.¹⁵

V Druhém Prologu k Postille Mikuláš navazuje na obraz knihy popsané uvnitř a zvenčí (Zjevení 5,1) a předkládá tradiční učení o čtyřech významech Písma: doslovný – mystický – tropologický (morální) – anagogický.¹⁶ Hodlá zkoumat a předkládat přesný význam slov; jen výjimečně se zabývá mystickým významem: *intendo circa litteralem sensum insistere*

¹⁰ REVENTLOW, Bibelauslegung, 260.

¹¹ REINHARDT, LTK VII, 858.

¹² MIGNE, Patrologia Latina, 113, 25–30; citace podle: REVENTLOW, Bibelauslegung, 261.

¹³ REVENTLOW, Bibelauslegung, 261.

¹⁴ Citace podle: REVENTLOW, Bibelauslegung, 262.

¹⁵ REVENTLOW, Bibelauslegung, 262.

¹⁶ REVENTLOW, Bibelauslegung, 262.

*et paucas valde et breves expositiones mysticas aliquando interponere licet raro.*¹⁷ Přenesené významy Písma předpokládají význam doslovný, tak jako stavba předpokládá pevné základy. Mystický výklad bez doslovného je tedy jako stavba bez základů. Nato Mikuláš upozorňuje na možné nedostatky biblického textu (chyby opisovačů, záměny podobných písmen, chyby v interpunkci, chyby v dělení veršů, přehlédnutí korektorů).¹⁸ Důležitá textová kritika je však Mikulášovi cizí; ke vzájemnému srovnávání textů přistupuje jen tam, kde ho k tomu vedou vlastní exegetické záměry,¹⁹ jindy pouze přebírá srovnání dvou textů od jiného vykladače.²⁰

Židovská exegeze a znalost biblických jazyků

Podobně jako Jeroným razí Mikuláš zásadu, že je třeba přihlížet k hebrejskému originálu tam, kde se od něj latinský překlad odchyluje. Jmenovitě se zmiňuje o „rabim Šalomounovi“ (Rašim, zemřel r. 1105), „předním z hebrejských doktorů“;²¹ dokonce býval neprávem považován za jeho otrockého žáka (*simius Salomonis*).²² Mikuláš ovšem nejednou vyjadřuje přesvědčení, že některá místa, na kterých se hovoří o Kristově božství a o jeho příchodu, byla v židovské exegezi zfalšována, a „doufal, že (s pomocí Rašiho glos) Židům snáze dokáže, že Starý zákon na mnoha místech odkazuje na Krista nebo církev, a to již v doslovném významu.“²³

Otázka, nakolik sám Mikuláš uměl hebrejsky, zůstává neodpovězena. Jedni se domnívají, že studoval na židovské škole a jeho znalost hebrejštiny byla „vynikající“;²⁴ dokonce býval považován za obráceného Žida.²⁵ Jiní se domnívají, že Mikuláš znal židovské prameny jen v latinských překladech.²⁶ Dokazují to jeho gramatické a lexikální poznámky a dále to, že

¹⁷ *Prologus secundus de intentione auctoris et modo procedendi*; citace podle: HOBERG, Kirchenlexikon IX, 322.

¹⁸ REVENTLOW, Bibelauslegung, 262.

¹⁹ HOBERG, Kirchenlexikon IX, 323, uvádí srovnání Ž 32 a Iz 4,2.

²⁰ HOBERG, Kirchenlexikon IX, 323, uvádí Jeronýmův výklad Ž 21,2 (MIGNE, Patrologia Latina 22, 577).

²¹ REVENTLOW, Bibelauslegung, 263.

²² SCHMIDT, Spiritualité XI, 291.

²³ REINHARDT, LTK VII, 858.

²⁴ SCHMIDT, Spiritualité XI, 291.

²⁵ Tuto domněnku vyvrací HOBERG, Kirchenlexikon IX, 321.

²⁶ HOBERG, Kirchenlexikon IX, 322, s odkazem na: MASCHKOWSKI, Raschis Einfluss auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung des Exodus, in: ZAW 11 (1891), 268–316.

nezohledňuje hebrejský text tam, kde by se to dalo očekávat.²⁷ Jeho znalosti hebrejštiny kritizuje i Pavel z Burgosu ve svých *Přídavcích* k oběma Prologům: zdá se prý, že Mikuláš nezná hebrejštinu tak dobře, jako by jí znal od mládí, ale jako člověk, který se jí učil v dospělém věku.²⁸

Mikuláš sám ovšem nepředstírá dokonalou znalost hebrejštiny. Pokud se latinský a hebrejský text liší, vykládá Mikuláš nejprve latinský text sám o sobě, a potom teprve hebrejský. Neužívá tedy hebrejský text ke korektuře latinského.²⁹ Jak sám uvádí, v *Postille* „nic není z mé hlavy, ale všechno je výsledkem vedení a porad s lidmi, kteří znali hebrejštinu“.³⁰

Ani řecký jazyk Mikuláš neovládal.³¹ Dokazují to jeho etymologie řeckých slov (např. k Mt 23,5; J 7,2), a dále to, že zcela ignoruje řecký text při výkladu NZ. Ojedinelé narážky na Septuagintu a správné výklady řeckých slov (např. ke Gn 2,12; 3,7) převzal od jiných autorů.³²

Význam Postilly

Až do 16. století byla Mikulášova *Postilla* velmi vážená;³³ Michelangelo se jím nechal inspirovat při tvorbě fresek v Sixtinské kapli.³⁴ K přeceňování významu *Postilly* jistě přispěla obecně sdílená domněnka o Mikulášově znalosti hebrejštiny; z věcného hlediska Mikuláš ovšem v ničem nepřekonává své předchůdce, o nichž je známo, že hebrejsky neuměli (Rabanus Maurus, Walafrid Strabo, Albert Veliký). Základní metodickou linií, tj. důraz na doslovný význam textu Mikuláš převzal od Tomáše Akvinského.³⁵

Mikulášův význam pro exegezi tkví v něčem jiném: nejen že přesně rozlišoval doslovný a mystický výklad Písma, ale také toto rozlišení v praxi důsledně provedl, a to v komentáři k celému Písmu. Vytvořil tím vlastně příručku, v níž bylo možné najít doslovný výklad k libovolnému textu Písma. K rozšíření *Postilly* přispěla i skutečnost, že se jednalo o první tištěný výklad celého Písma.³⁶

²⁷ HOBERG, *Kirchenlexikon* IX, 323, uvádí konkrétní místa.

²⁸ Podle: HOBERG, *Kirchenlexikon* IX, 323.

²⁹ HOBERG, *Kirchenlexikon* IX, 323.

³⁰ Citace podle: REVENTLOW, *Bibelauslegung*, 263.

³¹ LÖFFLER, *RGG* III, 2446.

³² HOBERG, *Kirchenlexikon* IX, 323.

³³ LÖFFLER, *RGG* III, 2446.

³⁴ SCHMIDT, *Spiritualité* XI, 291, s odkazem na: *Archivum franciscanum historicum* 56 (1963), 258–283.

³⁵ HOBERG, *Kirchenlexikon* IX, 324.

³⁶ HOBERG, *Kirchenlexikon* IX, 324.

Mikuláš a Luther

Alegorické výklady podle Luthera zatemňují jasné slovo Boží; proto není divu, že mu „doslovný“ Mikulášův komentář více vyhovoval.³⁷ Především při práci nad knihou Genesis čerpal Luther své znalosti rabínské exegeze z Mikulášovy Postilly.³⁸ Zdaleka se ovšem nejednalo o vztah naprosté závislosti, jak naznačuje „falešné a bláznivé“³⁹ soudobé rčení: *Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset*.⁴⁰ Jestliže Luther obšírně Mikuláše cituje, neznamená to ještě, že by Mikuláš byl předchůdcem reformace; reformáční teze se v jeho díle nenalézají.⁴¹

2. Ukázka Mikulášova komentáře

Levý sloupec obsahuje latinský text přepsaný ze starého tisku, nadepsaného *Postilla super actus apostolorum fratris Nicolai de Lyra*; na dalším listě se nachází rozsáhlejší titul společně s údaji o nakladateli: *Nicolaus de Lyra, Postilla super actus apostolorum, epistolas canonicales et Apokalypsím, Mantova, Paulus Johannis de Butzbach, 1480*. V současnosti je k dispozici ve fotokopii na internetové stránce <http://www.philological.bham.ac.uk/bibliography/n.html>, vystavené univerzitou v Birminghamu. Vzhledem k tomu, že jsem měl přístup pouze k této fotokopii a bližší údaje o tisku mi nejsou známy, neručím za diplomatickou přesnost níže uvedeného přepisu.

Komentovaný biblický text kladu do kurzivy, v poznámkách uvádím biblický odkaz a případné odchylky od edice Vulgáty: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Weber OSB aj., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 31983. Pro přehlednost rozdělují text do většího počtu odstavců a opatřují ho vlastními mezinadpisy v hranatých závorkách. Konec stránek originálu označuji symbolem ¶ (na fotokopii není zřetelná paginace).

Pravý sloupec obsahuje můj překlad Mikulášova komentáře do češtiny. Do kurzivy kladu text příslušných veršů podle Českého ekumenického překladu (Praha 1985), není-li uvedeno jinak.

³⁷ REVENTLOW, *Bibelauslegung*, 260.

³⁸ LÖFFLER, *RGG III*, 2446.

³⁹ LÖFFLER, *RGG III*, 2446.

⁴⁰ REINHARDT, *LTK VII*, 858.

⁴¹ SCHMIDT, *Spiritualité XI*, 291. Srv. HOBERG, *Kirchenlexikon IX*, 325.

Capitulus IX.

Paulus autem etc.¹ Praemissa predicatione Philippi hic consequenter describitur conversio Sauli, de quo mentio facta fuit breviter in principio precedentis capituli. Et dividitur in tres partes. quibus primo describitur eius conversio miraculosa, secundo conversi generatio gratiosa, ibi *Erat autem*.² Tertio regenerati predicatio virtuosa, ibi *Fuit autem et cetera*.³

¹ Sk 9,1: *Saulus autem*... Na fotokopii je první písmeno jména nezřetelné.

² Sk 9,10.

³ Sk 9,19b.

Kapitola IX.

*Pavel*¹ atd. Zde, po kázání Filipově,² pokračuje líčení Šavlova obrácení, o němž padla krátká zmínka v úvodu předchozí kapitoly.³ Líčení Šavlova obrácení se rozpadá do tří částí: v první se popisuje jeho zázračné obrácení,⁴ v druhé milostivé uzdravení obráceného (od slov *Byl pak*),⁵ ve třetí pak příkladné kázání uzdraveného (od slov *Byl pak*...)⁶

¹ Mikuláš užívá „Saulus“ i „Paulus“; lze-li z naší krátké ukázky vůbec odvodit nějaké pravidlo, zdá se, že „Pavel“ vstupuje na scénu v okamžiku, kdy vyjadřuje odhodlání podřídit se Kristově vůli (viz níže Mikulášův komentář k veršům [9,6b]; 9,7b; 22,9). Na ostatních místech komentáře zůstává – ve shodě s Vulgátou i řeckým originálem – „Saulus“; v překladu těchto míst preferuji starší českou podobu „Šavel“, která obohacuje vyličení radikálního přerodu „Šavla v Pavla“ o další, fonetický rozměr.

² V osmé kapitole Skutků apoštolů vystupuje Filip několikrát: káže v městě Samaří (vv. 5–8), kde mezi jinými uvěří i kouzelník Šimon (vv. 12–13), křtí etiopského dvořana na cestě z Jeruzaléma do Gázy (vv. 26–39) a cestuje přes Azót do Cesareje (v. 40).

³ V úvodu osmé kapitoly Skutků se říká, že Šavel schvaloval zabití Štěpána a sám usiloval o zničení církve (vv. 1–3).

⁴ Srv. Sk 9,1–9.

⁵ Srv. Sk 9,10–19.

⁶ Srv. Sk 9,19–31.

[Conversio] *Conversus autem fuit in actu persequendi Christum et Christo ipsum claritate excessiva excecante corporaliter et ad terram prosternente et in voce sensibili eum vocante. propter quod hec conversio fuit miraculosa et eam solemnizat ecclesia. non sic autem conversio-nem aliorum sanctorum que fit tantum per invisibilem gratiam.*

[Persecutio] *Primo igitur ponitur persecutionis actus cum dicitur Saulus autem adhuc spirans⁴ id est ex vehementi spiritu ignem persecutionis in se et in aliis accendens contra ecclesiam minarum⁵ id est in verbis iniuriosis et cedis⁶ id est in verberibus et flagellis in discipulos Domini⁷ id est contra credentes in Christum, qui tunc dicebantur discipuli, quia nondum nominabantur christiani, ut habetur infra capitulo undecimo*

accessit ad principem sacerdotum⁸ non vocatus sed se ingerens voluntate nocendi inflammatus et petiit ab eo epistolas⁹ ut ex eius auctoritate magis posset fidelibus

[Obrácení] Šavel byl totiž obrácen, když pronásledoval Krista, a to tak, že Kristus ho tělesně oslepil ne-smírnou září, nechal ho padnout na zem a oslovil ho hlasem, který byl slyšet. Bylo to tedy zázračné obrácení, a jako takové ho církve oslavuje. Obrácení jiných svatých totiž není takové, ale uskutečňuje se jen díky neviditelné milosti.

[Pronásledování] Nejprve tedy přichází na řadu pronásledování, když se praví: *Šavel ještě soptil⁷* tj. vzplanul v mocném náporu ducha – on i druzí – a horlivě pronásledoval církve, *hrozbami* tj. slovy bezpráví, *a proléváním krve*, tj. bitím a bičováním *proti učedníkům Páně*, tj. proti věřícím v Krista, jak se tenkrát učedníci nazývali; ještě se jim totiž neříkalo křesťané, jak stojí níže v jedenácté kapitole.⁸

Šel⁹ k veleknězi... Nikdo ho k němu nepozval, ale vnutil se sám, protože hořel touhou škodit. *...a vyžádal si od něho¹⁰ listy*, aby díky jeho autoritě mohl snáze škodit věřícím lidem v Damašku, a aby mohl věřící

⁴ Sk 9,1a: *inspirans*.

⁵ Sk 9,1a.

⁶ Sk 9,1a.

⁷ Sk 9,1a.

⁸ Sk 9,1b.

⁹ Sk 9,2a.

⁷ Překlad verše 9,1a vychází ze Žilko-va překladu. „Soptil“ odpovídá Mikulášovu komentáři, ale i řeckému originálu (ἐμπνέων) lépe nežli ČEP, v němž je verš 9,1a uhlazen: „Saul nepřestával vyhrožovat učedníkům Páně a chtěl je vyhladit.“

⁸ Srv. Sk 11,26.

⁹ Vypouštím doplněk ČEPu „proto“.

¹⁰ Vypouštím doplněk ČEPu „doporučující“.

nocere in Damascum ut ibi persequeretur credentes sicut fecerat in Hierusalem.

[Illustratio] Cetera patent usque ibi *et subito* ubi ponitur eius illustratio et prostratio, execratio et vocatio cum dicitur *et subito circumfulsit eum lux de celo*¹⁰ sicut solet fieri in coruscatione et fulgure *et cadens in terram*¹¹ prae stupore et admiratione *audivit vocem*¹² auditu corporis et mentis *Saule Saule*¹³ hec duplicatio fit ad magis movendum eius attentionem *quid me persequeris*¹⁴ in membris meis quae persequeretur Saulus et non Christum in propria persona qui sedebat ad dexteram gloriosus. Ideo

pronásledovat, tak jak to dělal v Jeruzalémě.¹¹

[Osvícení] A tak to jde dále, až po slova¹² *a náhle*, kde přichází na řadu jeho osvětlení a pokoření, oslepení a povolání, když se praví: *zazářilo kolem něho náhle světlo z nebe*, jak tomu bývá, když se zablýskne a rozsvítí se obloha, *a padl na zem*, protože strnul úžasem, *a uslyšel hlas* – sluchem tělesným i duševním: *Šavle, Šavle*. Oslovení se opakuje proto, aby ještě více upoutalo jeho pozornost. ...*proč mne pronásleduješ?* tj. proč mě pronásleduješ v mých údech – Šavel totiž pronásledoval Kristovy údy, nikoli samotného Krista v jeho osobě, protože ten seděl oslaven po pravici (Boží).¹³ A k tomu¹⁴ do-

¹⁰ Sk 9,3b.

¹¹ Sk 9,4a.

¹² Sk 9,4a.

¹³ Sk 9,4b.

¹⁴ Sk 9,4b.

¹⁵ Následující tři citace pocházejí z pasáže, jež se vyskytuje jen v některých rukopisech Vulgáty, autor ji však zjevně považuje za kanonickou – výrazem „subditur“ totiž uvádí i jiné nesporně kanonické verše. Celá pasáž zní: [Sk 9,5c] *durum est tibi contra stimulum calcitrare* [6a] *et tremens ac stupens dixit* [6b] *domine quid me vis facere* [6c] *et dominus ad eum surge...* Obě její části – výrok o bodci a Šavlova otázka – jsou překladem řeckých textových variant dochovaných v několika pramelech.

¹¹ Verš 9,2b Mikuláš necituje doslovně, ale parafrázuje – zjevně tedy není pro jeho výklad důležité, jakým způsobem chtěl Pavel věřící pronásledovat (totiž že hodlal zajmout muže i ženy a odvést je do Jeruzaléma). Namísto toho spěchá k výkladu zázračné události.

¹² Výrazem *cetera patent usque ibi* autor vyjadřuje úmysl nekomentovat doslovné znění určité pasáže; ve volnějším překladu: „další text, až po slova (...) je zřetelný i bez komentáře“.

¹³ Mikulášova otázka, jak může Šavel pronásledovat Krista, když ten sedí oslaven po pravici Boží, je projevem soudobých diskusí o Boží ubikvitě.

¹⁴ Autor vynechává Šavlovu otázku „kdo jsi, Pane?“ i Ježíšovu odpověď

subditur¹⁵ *Durum est tibi contra stimulum recalcitrare*¹⁶ id potenti-ori te incomparabiliter resistere.

Ideo subditur *et tremens ac stupens*¹⁷ de cognita Christi potestate quem ante non credebat in celo regnare sed magis ut falsum prophetam eum damnatum esse *Domine quid me uis facere*¹⁸ q[?] sic dicat: Ex nunc paratus sum tibi

dává: *Těžko je vzpírat se proti bodcům*,¹⁵ tj. nemůžeš se rovnat tomu, kdo je mocnější než ty, a nemůžeš mu odporovat.

A na to: *on pak se třásl a žasl*, poznal totiž Kristovu moc; vždyť předtím nevěřil, že Kristus kraluje v nebi, ale myslel, že je proklatý jako falešný prorok, (a pravil:) *Pane, co chceš, abych udělal?* Říká tím: Od této chvíle jsem připraven

„já jsem Ježíš (některé rukopisy přidávají: Nazaretský), kterého ty pronásleduješ“.

¹⁵ Výrok o bodci [5c] se nenachází v kanonickém textu, ale v několika řeckých rukopisech. Pronikl do nich patrně písařským nedopatřením z jiného textu ve Skutcích apoštolů, z Pavlovy obhajoby před králem Agrippou (Sk 26,1–23), kde Pavel sám vypráví o události u Damašku. Výrok je tam – stejně jako na našem místě – zařazen hned za „hebrejská“ slova „Šavle, Šavle, proč mě pronásleduješ?“ (srv. Sk 26,14), jeho smysl však vyplývá spíše z helénského, nežli hebrejského prostředí. Zařazením této eurípidovské narážky (Bakchantky, 794) do Pavlovy apologie Lukáš naznačil, že král Agrippa byl vzdělaný, kulturní člověk.

Na dalších dvou místech ve Skutcích apoštolů, kde se vypráví o Pavlově obrácení před Damaškem, však podobný kontext chybí, a výrok o bodcích by vyzníval nepatříčně; proto se také vyskytuje jen v některých rukopisech: (a) V Lukášově vyprávění (Sk 9,1–9) se prameny různí ohledně zařazení výroku: v jedněch (aa) je zařazen jako verš [4c] hned

¹⁶ [Sk 9,5c.] ῥεc. σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν. Κέντρα – v plurálu „bodce“ – překládá Vulgáta singulárem *stimulum*, „bodec“).

¹⁷ [Sk 9,6a.]

¹⁸ [Sk 9,6b.]

in omnibus obedire et dicetur tibi
quid te oporteat facere¹⁹ non statim

ve všem tě poslouchat. ...*a bude ti řečeno*,¹⁶ *co máš dělat*.¹⁷ Nedal mu tedy hned dokonalé poučení. Ne-

za výrok „Šavle, Šavle, proč mě pronásleduješ“, v druhých (ab) pak jako verš [5c] za slova „Já jsem Ježíš, kterého pronásleduješ“. (b) Snad ještě podivněji se výrok vyjímá v Pavlově řeči adresované zástupu nepřátelsky naladěných Židů v Jeruzalémě (Sk 22,3–11; zde jako verš [7c] za výrokem „Šavle, Šavle...“); ti by Eurípidovi asi nerozuměli nebo rozumět nechtěli, jak lze soudit z jejich zuřivého odporu k Pavlovi tvrzení, že Ježíš ho poslal k pohanům (srv. Sk 22,21–22).

Latinské rukopisy Skutků apoštolů (pakliže s touto textovou variantou vůbec počítají) vesměs řadí výrok o bodci nikoli za první Ježíšův výrok („Šavle, Šavle...“), ale až za druhý („Já jsem Ježíš...“). Na stejné místo, ovšem v textovém aparátu pod čarou, je výrok zařazen i v moderním vydání Vulgáty.

Jestliže Mikuláš z Lyry probírá výrok o bodci hned po prvním Ježíšovu výroku, je to nejspíše prostě proto, že Šavlově otázce „kdo jsi, Pane?“ ani Ježíšově odpovědi „já jsem Ježíš“ se vůbec nevěnuje. Jiná možná vysvětlení – např. že Mikuláš pracoval s řeckou verzí typu (aa) nebo s nějakou nedochovanou latinskou verzí stejného typu – jsou spekulativní a přinášejí více otázek než odpovědí.

¹⁶ Podle Žilkova překladu, oproti nepřesnému ČEPu „dozvíš se“.

¹⁷ Sk 9,6c. Vynechání Kristových slov: „Vstaň, jdi do města“ (9,6ab) působí abruptním dojmem.

¹⁹ Sk 9,7a.

perfecte eum docuit. Nam sicut in cognitione naturali fit processus de imperfecto ad perfectum, unde et pueri primo vocant omnes viros patres, et omnes feminas matres, postea distinguunt proprium patrem ab aliis viris, et matrem propriam ab aliis mulieribus. Ut dicitur primo physicorum, ita frequenter fit in cognitione supernaturali. Hoc tamen non provenit ex impotentia Dei, quia posset totum simul in uno instanti revelare.

*Stabant stupefacti audientes quidem vocem*²⁰ scilicet Pauli, non autem Christi ut habetur infra capitulo ungesimosecundo: *Et qui mecum erant lumen quidem viderunt vocem autem eius non audierunt qui loquebatur mecum.*²¹ Sed quia audierunt Paulum dicentem: Quis es Domine, quid me vis facere,²² et non videbant aliquam

boť tak jako přirozené poznávání postupuje od nedokonalého k dokonalému, i děti zpočátku oslovují všechny muže „otče“, a všechny ženy „matko“, a teprve později rozeznají vlastního otce od ostatních mužů, a vlastní matku od ostatních žen. A právě tak, jak se (od dětství) hovoří o věcech tělesných, bývá tomu i u nadpřirozeného poznávání. Takhle to ovšem neprobíhá proto, že by to Bůh jinak nedokázal; však on by mu mohl v jediné chvíli odhalit všechno najednou.

*Zůstali stát a nebyli schopni slova; slyšeli sice hlas, tj. hlas Pavlův, ne Kristův, jak stojí níže v dvacáté druhé kapitole:*¹⁸ *Moji průvodci viděli sice světlo, ale neslyšeli hlas toho, kdo ke mně mluvil.* To proto, že slyšeli Pavla, jak říká: „Kdo jsi Pane, co chceš, abych udělal,“ a přitom tam neviděli nikoho, na koho se s těmi slovy obracel, proto tam stáli a žasli.¹⁹

¹⁸ Zde autor poprvé výslovně odkazuje na další verzi vyprávění o události před Damaškem (Sk 22,3–11).

¹⁹ Autor vysvětluje, proč byli Šavlovi průvodci „užaslí“ – protože slyšeli mluvit Šavla, ale neslyšeli hlas, který mluvil k Šavlovi. Vykладаč tedy nechává Písmo vykládat Písmem. Ve Sk 9 se neříká výslovně, čím hlas průvodci neslyšeli, zato se říká, že byli užaslí. Naopak ve Sk 22 se říká, že průvodci neslyšeli hlas Kristův, jen Šavlův, zato se neříká, že by byli užaslí (jen podle některých řeckých rkp. byli „vyděšení“).

²⁰ Sk 9,7b.

²¹ Sk 22,9.

²² Sk 9,5a [6b].

personam, cui dirigeret sermonem, id eo stabant stupefacti.

Cetera patent usque ibi *et erat tribus diebus non videns*²³ scilicet visu corporali. Videbat tamen mentali quia secundum doctores communiter in viso triduo fuit raptus usque ad tercium celum. Et habuit illam excellentem visionem que habetur secunda corinthi, duodecimo, quam exposuit ibidem diffuse. *Et non manducavit neque bibit*²⁴ sustentatus illa visione. Sicut et Moyses quadraginta diebus in monte.

A tak to jde dál až po slova:²⁰ *po tři dny neviděl*, tj. neviděl zrakem tělesným. Viděl však zrakem duševním, protože – podle souhlasného názoru učenců – právě v tomto vidění, které trvalo tři dny, byl uchvácen do třetího nebe. Tehdy měl onu skvělou vizi, o které se mluví v druhém listu Korintským, v dvanácté kapitole,²¹ a kterou obšírně líčí na témže místě.²² *Nic nejedl a nepil*, protože ono vidění ho posilovalo, tak jako Mojžíš vydržel na hoře čtyřicet dní.²³

²⁰ Autor nechává bez komentáře celý verš Sk 9,8 o tom, jak byl oslepený Pavel přiveden do Damašku.

²¹ Srv. 2K 12,2–4. Pavel hovoří o „člověku v Kristu, kteru byl před čtrnácti lety přenesen až do třetího nebe“ (2K 12,2) – není ovšem jisté, zda tím míní sám sebe. Kromě toho uvedená datace nemusí ukazovat právě k události před Damaškem. Za datum sepsání 2K totiž bývá považován rok 57, zatímco k obrácení před Damaškem došlo pravděpodobně počátkem 30. let.

²² Ne zcela přesné vyjádření. Pavel sice věnuje zprávě o přenesení do třetího nebe tři verše (2K 12,2–4), nejde však o „obšírné vylíčení“, spíše naopak: Pavlova zpráva je poznamenána úmyslnou neurčitostí (dvakrát připomíná: „zda v těle či mimo tělo, nevím“; slova zaslechnutá v ráji nelze podle něj vyslovit).

²³ K Mojžíšově čtyřicetidennímu pobytu na hoře a k půstu s ním spojenému srv. Ex 24,18; 34,28; Dt 9,9,18..

²³ Sk 9,9a.

²⁴ Sk 9,9b.

Literatura

1. Prameny

- DE LYRA, NICOLAUS, *Postilla super actus apostolorum, epistolas canonicas et Apokalypsimum*, Mantova: Paulus Johannes de Butzbach, 1480 (starý tisk zpřístupněný ve fotokopii na internetové adrese <http://www.philological.bham.ac.uk/bibliography/n.html>)
- NESTLE, EBERHARD, ALAND, KURT aj. (vyd.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, ²⁶1979
- WEBER, ROBERT aj. (vyd.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ³1983
- ŽILKA, FRANTIŠEK (přel.), *Nový zákon*, Praha: Jan Laichter, 1933
- Bible: *Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih*, Praha: Česká biblická společnost, 1985 (zkratka: ČEP)

2. Sekundární literatura

- HOBERG, Nicolaus von Lyra (Lyranus), in: WETZER, WELTE (eds.), *Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, 2. Aufl., IX, Freiburg i. B. 1895, sl. 321–329
- LÖFFLER, von Lyra, Nikolaus, in: *Religion in der Geschichte und Gegenwart*, III, 1912, sl. 2446
- REINHARDT, KLAUS, Nikolaus v. Lyra, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII, Freiburg etc. 1998, sl. 858n
- VON REVENTLOW, HENNING GRAF, *Von den Juden lernen: Nikolaus von Lyra*, in: TÝŽ, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. II: *Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter*, München: C. H. Beck, 1994, str. 259–271
- SCHMIDT, CLÉMENT, Nicolas de Lyre, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, XI, Paris 1982, sl. 291n

Kázání jako podobenství Božího království

Barthovo učení o Kristově prorockém díle a jeho homiletické důsledky*

Tabita Landová

V programatické přednášce „Boží lidskost,“ kterou Barth přednesl roku 1956 na shromáždění svazu reformovaných farářů ve švýcarském Aarau, představuje autor nové směřování své teologie. Jak napovídá název přednášky, jeho stěžejním tématem se stala Boží *lidskost*, to znamená „Boží vztah a příklon k člověku“, „Boží svobodná milost, v níž Bůh nechce být a není Bohem jinak než jako Bůh člověka.“¹

Zdá se, že Boží lidskost je diametrálním protikladem Božího *božství*, které Barth vyzdvihl na počátku svého odvratu od liberální teologie. Znamená tento obsahově zcela opačný důraz zásadní změnu teologického paradigmatu? Barth sice označuje své nové teologické směřování za „obrat“ (Wendung), a to dokonce obrat „v *odlišnosti* k dřívějšímu obratu.“² To však ještě neznámá, že by předcházející obrat popíral, nýbrž to, co řekl dříve, chce nyní říci znovu a lépe.³ Téma Boží lidskosti se tak dostává do centra jeho pozornosti na základě precizace předcházejícího východiska. Neboť „právě správně pochopené Boží *božství* zahrnuje: jeho *lidství*.“⁴ Skutečné poznání Boha v jeho božské svrchovanosti nutně znamená poznání jeho lidskosti.

V souvislosti s obratem k Boží lidskosti reviduje Barth také své dosavadní pojetí kázání. Kázání již nepovažuje za Boží slovo, nýbrž výhradně za lidskou řeč, která je podobenstvím Božího slova. Provedení této revize nalezneme ve čtvrtém svazku Církevní dogmatiky, v rámci pojednání o Kristově prorockém úřadu (KD IV/3). V následujícím pojednání chci ve třech krocích ukázat, k jakým posunům došlo v Barthově pojetí kázání a co je jejich příčinou. Jako východisko Barthova nového homiletického

* Tato práce je kapitolou z nepublikované disertace s názvem „Kázání a profétie: teologie kázání K. Bartha a J. L. Hromádky,“ obhájené na UK ETF v roce 2005.

¹ BARTH, Menschlichkeit, 3.

² BARTH, Menschlichkeit, 3.

³ Alespoň v tomto smyslu chápe Barth pojem „retraktace“, jak nazývá svůj obrat (BARTH, Menschlichkeit, 7).

⁴ BARTH, Menschlichkeit, 10.

konceptu nejprve představím jeho nauku o prorockém úřadu Ježíše Krista (1). V druhém kroku se budu zabývat důsledky, které Barth vyvozuje z Kristova prorockého díla pro službu křesťanského sboru (2). Poslední bod věnuji implikacím, které vyplývají z pojetí Kristovy profétie a prorocké služby sboru pro křesťanské kázání (3).

1. Profétie Ježíše Krista jako podmínka možnosti kázání

Barthovo učení o Kristově prorockém díle představuje třetí část Učení o smíření.⁵ To je strukturováno na základě tradičního učení o trojím úřadu Ježíše Krista. Jeho první dvě části tak odpovídají úřadu kněžskému a královskému. Jakkoli Barthovi nejde o nekritickou recepci starého učení o *munus triplex*, uznává, že nauka o *munus propheticum* poukázala na důležitý moment dění smíření, který si zasluhuje pozornosti. V tomto oddílu se proto budeme zabývat tím, v čem Barth spatřuje problematiku Kristova prorockého úřadu, jak se vymezuje vůči jeho dosavadnímu pojetí v teologické tradici a jak jej sám interpretuje.⁶

(a) Jistota poznání jako třetí problém učení o smíření

Barthův pohled na problematiku profétie Ježíše Krista vychází z diferenciace v rámci klasické trojice Kristových úřadů. První dva úřady, kněžský a královský, chápe jako „dvojí rozvinutí věčného obsahu učení o smíření“ (1). Tímto obsahem je Boží ano k člověku, které se uskutečňuje ve dvojím pohybu: „shora dolů“ a „zdola nahoru“. V události smíření jde o skutečnost, že Bůh se v Kristu poníží a staví se na stranu člověka a že člověka vyvyšuje a staví jej na svou stranu (2).⁷ Vedle dvojího rozvinutí věčného obsahu učení o smíření existuje ještě „třetí problém“ či dimenze dění smíření, která se týká jeho povahy: „Smíření není němé, nýbrž hlasité, ani

⁵ §69: „Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge“, in: BARTH, KD IV/3,1. Číslo stránek v závorkách se v následujícím textu a poznámkách pod čarou vztahují k této knize.

⁶ K Barthově reinterpretaci učení o trojím úřadu srv. BORNKAMM, Lehre.

⁷ Barth zde propojuje učení o trojím úřadu s dalšími christologickými dogmaty: s učěním o dvojí přirozenosti a o dvou stavech. Tuto komplikovanou strukturu, v níž je nauka o Kristově božství a lidství propojena s naukou o jeho ponížení a vyvýšení, vystihují nadpisy prvních dvou částí Učení o smíření: „Ježíš Kristus, Pán jako služebník“ (KD IV/1) a „Ježíš Kristus, služebník jako Pán“ (KD IV/2).

temné, nýbrž světlé, ani do sebe uzavřené, nýbrž transeuntní, komunika-
tivní dění.“ (7)

Součástí dění smíření je tak nejen jeho skutečnost, nýbrž i jeho ko-
munikativní charakter. Smíření se nejen děje, nýbrž se také samo dáva
poznat. Přitom Barth zdůrazňuje vzájemnou nerozlučnost jeho obsahové
a formální stránky: „Tím, že se děje ve své dokonalosti a tak bez potřeby
doplnění, tím se také vyjevuje, otvírá, prostředkuje, zjevuje.“ (6) Právě tím,
že se smíření skutečně děje, sděluje samo sebe jako pravdu. Tím, že Bůh
jedná, také mluví. Důrazem na komunikativní charakter dění smíření vy-
lučuje Barth jeho závislost na podmínkách lidského chápání. Jestliže dění
smíření vyjevuje samo sebe, je samo také podmínkou možnosti svého
poznání.⁸ Tím je podtržena jeho objektivita a zároveň vyloučeno možné
neporozumění, že by se v problému poznání smíření mohlo jednat o pro-
blém teorie lidského poznání (9n). Jistota o pravdivé skutečnosti smíření
je všemu lidskému poznání apriorní.

(b) Munus propheticum v teologické tradici a jeho aktualita

Barthova vlastní reinterpretace učení o Kristově prorockém úřadu se jednak
vyrovnává s jeho podobou v dosavadní teologické tradici, jednak reflektuje
podněty vycházející z aktuální situace.

V konfrontaci s luterskou, reformovanou a katolickou tradicí vznáší
Barth pět výtek vůči jejich pochopení Kristova prorockého úřadu. Na prv-
ním místě kritizuje tendenci chápat profétii Ježíše Krista jako zjevení urči-
tých spásných obsahů a zdůrazňuje, že jde o Kristovo *sebezjevení*, o zjevení
smíření, které se v něm uskutečnilo (14). Za druhé odmítá historizující
chápaní tří Kristových úřadů v chronologické posloupnosti, které zate-
ňuje jednotu dění smíření a jeho aktuální význam (14n).⁹ Za třetí odmítá
označení Krista za „nejvyššího proroka a učitele“, které otevírá prostor
i jiným zdrojům zjevení (15). Pátá výtka směřuje k problému adresátů: Na
koho se Kristus jako smírce a zjevovatel obrací? Zatímco Calvin označil za
adresáta Kristova zjevení svět, u některých ortodoxních teologů se objevi-
ly tendence omezit okruh adresátů Kristovy profétie na „ty, kdo jsou jeho“,

⁸ Dění smíření vyjevuje sebe samo, „aby bylo vnímatelné a vnímané, ale nezá-
visle na tom (jako suverénní základ všeho vnímání), zda se dostane k našemu
vnímání: podmínka našeho vnímání, ale jím nepodmíněná“ (7).

⁹ Podle tohoto pojetí Kristus nejprve jako prorok zvěstoval Boží království v Ga-
lileji a Jeruzalémě, poté jako velekněz trpěl a zemřel a nakonec jako král vstal
z mrtvých a vstoupil na nebesa.

tedy na křesťany.¹⁰ Barth naproti tomu v návaznosti na Calvina zdůrazňuje, že Kristus, v němž Bůh smířil svět se sebou samým, se jako zjevovatel tohoto smíření obrací právě na celý tento svět (17).

S naším tématem úzce souvisí především čtvrtá výtka, proto ji pojednáme podrobněji. Týká se otázky sdílení Kristova prorockého úřadu s věřícím popř. církví, tedy otázky jeho komunikativní interpretace. Zatímco Calvin podle Bartha interpretoval Kristův prorocký úřad komunikativně, reformovaná ortodoxie od tohoto pojetí upustila.¹¹ Rozlišila bezprostřední a zprostředkované vykonávání Kristova prorockého úřadu a zprostředkovanou profétii omezila na působení proroků a apoštolů. Barth zpochybňuje jednak možnost takového rozlišování, neboť Kristovo mluvení *per seipsum* existuje pouze v mluvení *per alios* (např. skrze Písmo a zvěstování) a naopak, Kristovo mluvení *per alios* se stává jeho mluvením *per seipsum* (16). Jednak zpochybňuje oprávněnost omezení Kristovy zprostředkované profétie pouze na starozákonní a novozákonní svědky (16). Luterští teologové, kupříkladu Johannes Gerhard, byli podle něj v této věci konsekventnější, když bez zábran hovořili o pokračování Kristova prorockého úřadu ve službě apoštolů a jejich následovníků.¹² Naproti tomu katolické teologii Barth vytýká, že ztotožnila tělo církve, které má podíl na Kristově prorockém úřadě, s oficiálním církevním úřadem, aby tak legitimovala papežskou neomylnost. Táže se, odkud bere učitelství této církve nárok vystupovat se stejnou autoritou, jaká přísluší Kristově profétii. Sám se vymezuje jak vůči katolickému tak vůči reformovanému redukcionismu a kloní se k důsledné komunikativní interpretaci: „Služba zvěstování jako konkrétní podoba oné účasti“ křesťana na Kristově prorockém úřadu je podle něj „úlohou celého sboru“ (16).

K pojednání třetího problému učení o smíření Bartha ovšem nevede

¹⁰ Srv. 44. otázku Heidelberského katechismu.

¹¹ Barth přehlíží, že již Calvin neprovedl komunikativní interpretaci Kristova prorockého úřadu důsledně a účast křesťana na prorockém úřadu chápal pouze ve smyslu vnitřního učení, nikoli však jako zmocnění ke zvěstování. Cílem Kristova prorockého úřadu je podle Calvina „osvěcovat je [*scil.* Kristovi učedníky] pravým poznáním Otce, vychovávat je v pravdě a činit je vlastními žáky Božími“ (Calvin, Catechismus Genevensis, cit. podle HIRSCH, Hilfsbuch, 71).

¹² Příčinou je nepochybně Lutherova důsledná komunikativní interpretace Kristova kněžského úřadu, do něhož zahrnul také úřad slova, resp. vzájemné učení. Podle Luthera je podstatou kněžské hodnosti, že „jsme hodni ukázati se před Bohem, modliti se za jiné a navzájem se učiti Božím věcem“ (LUTHER, O svobodě, 127–202, 154).

jen historicko-teologický zájem, nýbrž rovněž výrazný kontextuální zřetel,¹³ jak dokládá jeho obsáhlá analýza novodobé situace církve (18–40).

Aktualitu třetího problému učení o smíření podle Bartha vyvolává především osamostatnění světa vůči církvi a úsilí o autonomii rozumu. Tyto skutečnosti připravily církev o její světovou platnost a zpochybnily nárok křesťanství na absolutnost (18n). Vedle oddělení světa od církve však Barth zároveň pozoruje v dějinách spontánní pohyb církve ke světu. Jeho projevy spatřuje již v reformačním objevení Božího slova, ve znovuoobjevení kázání Božího království u Joh. Chr. Blumhardta, Kuttera a Ragaze či v ekumenických konferencích. S tímto příklonem církve ke světu spojuje Barth především otázku pravdivého poznání Boha a otázku pravdivé lidské řeči o Bohu. Jestliže se církev chce obracet ke světu, musí umět „mluvit“. Aby mohla mluvit, musí „poznávat“. A její poznání musí být „jistým“ poznáním (34). Právě otázku jistoty poznání, kterou církev potřebuje pro svůj pohyb k lidem, řeší Barth pomocí učení o Kristově prorockém úřadu tím, že zakotvuje jistotu pravdivého poznání Boha a pravdivé řeči o Bohu v dění smíření samém.

(c) *Kristus jako jediné slovo Boží*

Východiskem Barthových úvah o Kristově prorockém díle je pojem starozákonní profétie. Proroci ve Starém zákoně jsou „vyvolení, vybavení a povolání svědkové již uskutečněných, právě se dějících a dosud očekávaných Hospodinových činů milosti, soudu a záchrany“, „skrze jejichž službu přichází ke slovu Boží vůle a jednání“ (52). Se zřetelem k této definici označuje Barth život Ježíše Krista za profétii v pravém slova smyslu, neboť je „vyslovením a dosvědčením Božího jednání a konání s lidmi“. Zároveň je však také překonáním tohoto starozákonního pojmu (52). Kristus jako prorok transcenduje starozákonní pojem proroka ve čtverém smyslu: (a) Mluví Boží slovo tím, že jím sám je. (b) Je-

¹³ „Je náhoda, že k obnovení učení o *munus Christi propheticum* došlo právě na prahu nové doby? (...) Je možné, že přistoupení k třetímu problému učení o smíření“ na nás nevyžadují důvody nadčasové vědecké správnosti, přesnosti a úplnosti, nýbrž že se přitom jedná o zodpovězení otázky, kterou nám vnučuje dějinný vývoj především posledních 450 let a před níž nemůže novodobá teologie zavírat oči také proto, že na ni nepřehlédnutelně narazila v osudech, událostech a jevech novodobé církve.“ (18)

ho profétie je univerzální profétii (53).¹⁴ (c) Hovoří z hlediska přítomnosti Božího království. (d) Je prostředníkem mezi Bohem a člověkem, jehož svědectví může být svědectvím o sobě samém (55).¹⁵ V profétii Ježíše Krista dospěla podle Bartha starozákonní profétie ke svému cíli a konci. Z principiální uzavřenosti starozákonní profétie vyplývá, že legitimní pokračování tohoto druhu profétie je nemožné. Kdo by chtěl dnes hovořit jako starozákonní prorok bez ohledu na Kristovo dílo, je podle Bartha falešným prorokem.¹⁶ Jediná možnost legitimního pokračování profétie v křesťanské církvi se tak otvírá v návaznosti na profétii novozákonní, na prorocké dílo Ježíše Krista.

Vlastní Barthovo učení o Kristově profétii vychází z předpokladu, že Kristus jako ten, v němž se uskutečnil Boží čin smíření, „je také tím, kdo jej a sebe sama vyjevuje, oznamuje a otvírá sboru a světu“ (12). Zde se nabízí otázka, jakým právem je prorocký úřad Kristu připisován. Barth ovšem takovou otázku odmítá poukazem na suverenitu Kristova zjevení. Jakýkoli pokus o zdůvodnění jeho prorockého úřadu by podle něj navíc stejně neunikl Feuerbachově kritice náboženství. Teze, že Ježíš Kristus je prorok, který dosvědčuje Boží slovo tím, že dosvědčuje sám sebe, platí jako teologický axiom a jakékoli jeho zdůvodňování popírá Kristovu zjevatelskou suverenitu. Barth ukazuje, že otázka po legitimitě Kristova označení se naopak obrací v Kristovu otázku vůči člověku: Jaké důsledky vyvozuje pro svůj život ze skutečnosti, že Kristus je jediné světlo života? (78–95)

Vnější osvědčení platnosti tohoto axiomu ilustruje Barth první tezí Barmenského Teologického prohlášení (1934): „Ježíš Kristus je jediné slovo Boží“ (101).¹⁷ Toto vyznání bylo v době zápasu církve s nacistickou ideologií odpovědí na skutečnost, že se křesťané nacházejí v konfrontaci s jedinou pravdou, která na ně klade svůj nárok. Jestliže v době Vyznávající církve znamenalo toto přiznání se ke Kristu především odmítnutí všech

¹⁴ K výhradám vůči Barthovu srovnání profétie Ježíše Krista se starozákonními proroky viz BÄCHLI, *Das Alte Testament*, 305n.

¹⁵ Jestliže žádný z proroků nemůže být „vlastním typem“, „adekvátní prefigurací“ či „reálnou předjímkou“ profétie Ježíše Krista, nelze totéž říci o „dějinách Izraele v jejich celku a souvislosti“. Dějiny Izraele „jakožto nepřetržitý sled stále nových událostí božské věrnosti (...) vůči velké lidské nevěře“ jsou „bezvýhradně srovnatelné“ s profétii života Ježíše Krista (57).

¹⁶ Takovou falešnou profétii spatřuje Barth v „zákonickém kázání“, které se pokouší napodobit kázání starozákonních proroků (56n).

¹⁷ Srv. BARTH, *Texte*.

jiných pramenů zjevení, Barth nyní – v nové dějinné a teologicko-dějinné situaci – jeho akcent posouvá. Z exkluzivního nároku teze, že Kristus je jediným Božím slovem, jediným světlem života a pravdou, nevyvozuje jen relativizaci mimokřesťanských a mimocírkevních jevů. „V exkluzi oné věty zaznívající kritika“ podle něj předně „postihuje, omezuje a relativizuje profétii křesťanů a také církve“ (101). Žádná křesťanská církev tak ve svých projevech nesmí vůči okolnímu světu uplatňovat jakýkoli absolutní nárok, neboť mu sama podléhá na prvním místě. Proto jej smí pouze dosvědčovat, a to tak, že se sama podrobuje oné jediné rozhodující instanci.

2. Prorocká služba sboru

Profétie Ježíše Krista zakládá službu křesťanského sboru. Jaké důsledky má Barthova přísná christologická koncentrace pro pochopení této služby?

(a) Profétie v církvi a mimo církve

Důrazem na exkluzivitu Božího slova v Kristu opouští Barth učení o trojí podobě Božího slova ve zjevení, Písmu a církevním zvěstování.¹⁸ Důrazně prohlašuje, že „Bible jako taková není slovem Božím“, ani „církve, její učení, vyučování, bohoslužby, celá její existence nejsou jediným slovem Božím“, stejně jako jím nejsou dějiny Kristova působení (108). Jediným Božím slovem je Kristus. Tímto tvrzením Barth ovšem nepopírá, že existují „jiná“ pravdivá slova, světla a zjevení (108). Za pravdivé prorocké slovo pokládá takové slovo, které splňuje tři kritéria: (a) *Obsahově* odpovídá jedinému Božímu slovu v Kristu. (b) Po *formální* stránce se od něj naopak odlišuje a dosvědčuje jej. (c) Pokud jde o *intenci*, není motivováno jinou instancí než samotným Božím slovem v Kristu (123n).

Existenci závažných pravdivých slov spatřuje Barth v přímém dosvědčení Krista v Písmu a v jeho nepřímém dosvědčení ve zvěstování křesťanské církve. Tyto projevy jsou „pravým podobenstvím“ Božího slova, ovšem ne více než právě podobenstvím (127). Zároveň připouští existenci jiných pravdivých slov také za hranicemi církve. Jelikož sféra Boží vlády zahrnuje celý svět jeho stvoření, může se Bůh nechat dosvědčovat pravdi-

¹⁸ Srv. §4 „Boží slovo ve své trojí podobě“, in: BARTH, KD I/1.

vými slovy také v profánní oblasti.¹⁹ Tato slova ovšem neřikají nic jiného než to, co jediné slovo Boží v Kristu. To znamená, že také splňují výše zmíněná kritéria. Tento postoj ovšem ještě není stanoviskem přirozené teologie. Zatímco přirozená teologie přiznává lidskému rozumu schopnost samostatného poznání Boha, Barth nechápe případná prorocká slova z profánního okruhu jako nezaujatá sdělení o Boží existenci, nýbrž jako dosvědčení Božího sebesdělení v Kristu, které se věčně shoduje se svědectvím Písma (131).

Odlíšnost mezi profétii v církvi a mimo církev spočívá podle Bartha v tom, že církev má k vyslovování pravdivých slov jasné, konkrétní pověření a zaslíbení moci Ducha svatého (139). To neznamená, že by sama neměla slyšet i jiná pravdivá slova z oblasti mimocírkevní. Ta mohou sloužit jako komentář k Písmu, korektiv církevní tradice a motiv k novému utváření církve (146). Tato slova, stejně jako slova vyslovená uvnitř církve, je však třeba pečlivě zkoušet. Jako kritéria k jejich rozlišování uvádí Barth souhlas se svědectvím Písma, případně vztah k církevnímu dogmatu a vyznání, důsledky těchto slov a jednotu evangelia a zákona (141–146). Posledně jmenovaný požadavek znamená, že kritické slovo je pravdivým jen tehdy, pokud zároveň potěšuje. A naopak, potěšující slovo je pravdivé jen tehdy, pokud zároveň zneklidňuje. Slova, která sbor jen zneklidňují nebo naopak jen uklidňují, jsou falešnou profétii.²⁰

(b) Služba sboru jako svědectví o Kristu

Jak již bylo naznačeno, Barth interpretuje profétii Ježíše Krista důsledně komunikativně: Kristus kráčí ve svém prorockém úřadu a díle „nikoli sám, nýbrž se sborem, který založil, shromáždil, vybudoval a vyslal ke svému dosvědčování“ (951n). Účast na Kristově díle tak znamená jednak konstituci křesťanského sboru, jednak jeho vyslání ke svědectví o Kristu. Sdílení Kristovy profétie je zároveň darem a úlohou. Sbor dostává zcela určité pověření následovat Krista v jeho prorockém úřadu. To znamená dosvědčovat jej světu jako jediné Boží slovo a jediné světlo života. Prorocká služba sboru tak zahrnuje – stejně jako Kristův prorocký úřad – dva momenty:

¹⁹ „...*de iure* každý člověk, dokonce celé stvoření pochází z jeho kříže, ze smíření, které se v něm uskutečnilo, odkud je určen jako dějiště jeho vlády a tak také jako příjemce a nositel jeho Slova“ (130).

²⁰ Barth záměrně neuvádí žádný konkrétní příklad pravdivých slov z mimocírkevní oblasti (152n). To, co mohl považovat za světa a pravdivá slova v dějinách a ve stvoření, se pokouší dohledat KLAPPERT, Offenbarung. Uvádí např. židovství, demokratický socialismus apod.

službu Bohu a službu člověku (952). Právě v jednotě těchto dvou zřetelů spočívá podstata a specifčnost křesťanského konání.

Služba sboru má ve své určitosti zároveň hranici a zaslíbení. Hranice služby sboru je dána konkrétním určením být svědeckou službou. Proto nemůže být „méně, více, ničím jiným“ než svědeckou službou (954n). To, že není méně než svědectví, znamená, že její úloha spočívá právě v dosvědčování Krista světu. Sbor proto nemá provádět jen radikální kritiku lidské situace, nýbrž na prvním místě „dosvědčovat světlo, které se prolomilo do světa“ (957). To, že služba sboru není více než svědectví, znamená, že může Krista jen ohlašovat. V žádném případě se jej nemá pokoušet jakkoli reprezentovat (957). Zatímco profétie sboru, která se staví na Kristovo místo, je podle Bartha „falešnou, neautorizovanou a zavádějící profétii“, naopak ta, která se od Kristovy profétie jasně odlišuje a podřizuje se jí, je „pravou profétii“ (958). Služba sboru nemá být ničím jiným než právě určitou svědeckou službou. To mj. znamená, že sbor není zavázán ani pověřen, aby vydával svědectví jiným mocnostem a skutečnostem, které chtějí být dosvědčovány jako světla a pravdy. „To ať sbor přenechá jejich vlastním – oprávněným či neoprávněným – prorokům!“ (959)²¹

Služba sboru má ve své určitosti a ve svém omezení také zaslíbení. Tímto zaslíbením, které sbor ujišťuje o oprávněnosti a smysluplnosti jeho služby a o tom, že není odkázán jen na své vlastní síly, je sboru „původ, předmět a obsah jeho svědectví“: vzkříšený a žijící Kristus sám (962). Sboru dává zaslíbení skutečnost jeho pověření, totiž to, že se smí a má postavit vedle Krista a vydávat o něm svědectví. Ovšem „ujištění“ (Versicherung) o legitimitě, významu svědecké služby a přítomnosti Božího ducha neznámá „zajištěnost“ (Gesicherheit). Barth zdůrazňuje, že zaslíbení zůstává „svobodným zaslíbením“, nemanipulovatelným darem, o nějž sbor může jen prosit a za nějž může jen děkovat (961n).

(c) Služba sboru jako mluvení a jednání

Jestliže má služba sboru na jedné straně jednotné poslání, jímž je svědectví o Kristu, na druhé straně se vyznačuje rozmanitostí ve způsobech své realizace. Příčinou této různosti ovšem není podle Bartha různost lid-

²¹ Důvodem této koncentrace na vlastní svědectví sboru je podle Bartha na jedné straně ztráta času a sil, které by měl sbor věnovat své vlastní úloze. Na druhé straně však také nebezpečí, že by spojením s jistými světonázory mohlo dojít ke zpochybnění vlastního křesťanského svědectví v pohledu lidí, kteří se s danými názory neztotožňují (959n).

ských prostředků a možností, ačkoli ty nacházejí v rozmanitosti také svůj výraz. Důvodem je primárně různost v Bohu samém,²² druhotně různost povolání a obdarování jednotlivých členů sboru (979n). Rozmanitost forem služby je tak „vnitřně nutnou mnohotvárností“ (980), která vychází z rozmanitosti samotného Božího působení. To ovšem neznamená, že by Barth považoval lidskou individualitu za cosi nepotřebného. Nicméně její pozitivní význam závisí na způsobu, jak se s ní nakládá. Proto rozlišuje dvojí typ mnohotvárnosti služby sboru. Prvním typem je „normální, legitimní“ mnohotvárnost, kdy lidská individualita nebrání zvláštnímu povolání a obdarování jednotlivce a stává se naopak „užitečným a plodným materiálem ke konání jeho zvláštní služby“. Druhým typem je mnohotvárnost „abnormální“, kdy se zvláštní povolání a obdarování jednotlivce stalo nástrojem k jeho sebeprosazení (980n). Tento typ je třeba odmítnout.

Prakticky se rozmanitost svědectví sboru realizuje formou zvláštních společenství těch, kteří jsou povoláni k podobnému konání. Barth je nazývá „pracovními společenstvími“ (982). Kritériem „pravé církevnosti“ těchto společenství je, že nejsou nečinnými uskupeními, která sbor štěpí, nýbrž takovými pracovními společenstvími, v nichž se realizuje svědectví sboru ve světě (982). Jaké jsou konkrétní formy této služby? Barth nechce podávat historický přehled všech možných forem, ani pozitivní systém aktuálních a obecně směrodatných variací, nýbrž pokouší se postihnout „základní formy členění církevní služby, jež jsou v dějinách a v přítomnosti konstantní“, to znamená, že „jakožto obecně ‚stanovené‘ Bohem“ nesmějí nikdy chybět (985n).

Základní rozlišení forem nachází Barth již v Ježíšově vyslání učedníků.²³ To se na jedné straně vyznačuje jednotou poslání, na druhé straně mnohotvárností, resp. zásadní dvoutvárností (986). Tato dvoutvárnost spočívá v rozlišení řeči a jednání a je založena již v samotném Ježíšově životě, který zahrnuje jak mluvení tak jednání, resp. jak zvěstování tak uzdravování. V souladu s tím požaduje Ježíš po učednících, aby rovněž vydávali svědectví touto dvojí formou: řečí a činy (989). Stejně tak se těmito dvěma směry má ubírat služba sboru. Vždy přitom jde o totéž svědectví, jen jednou formou mluvení, podruhé formou jednání. Ačkoli obě

²² „...Bůh sám (...) jako Otec, Syn a Duch svatý je zcela jeden, ale přece a právě jako takový nikoli nerozlišená, neživá a nehybná jednota, nýbrž ‚věčně bohatý Bůh‘, základ, pramen a Pán nekonečnosti různých božských možností“ (980).

²³ Srv. křestní příkaz (Mt 28,18–20) a logion o klíčích království nebeského (Mt 16,19; 18,18; J 20,23).

formy mají naprosto stejnou hodnotu, Barth jim přikládá nezvratitelné pořadí. „Smyslem mluvení a jednání sboru je vyzývat lidi k poznání – ale nikoli k prázdnému, nýbrž k činnému poznání.“ (990) Proto je třeba nejprve mluvit, načež má následovat slovu odpovídající jednání. Obě formy jsou přitom úzce provázány. Nejen, že se jedna neobejde bez druhé, ale v jedné je zároveň obsažena druhá: v mluvení jde o konkrétní jednání – a naopak (991).²⁴

Mezi základní formy církevní služby, v nichž sbor jedná převážně svým mluvením, Barth zahrnuje: chválení Boha, kázání, vyučování, evangelizaci, misii a teologii (991–1011). Mezi formy, které představují především jednání, řadí modlitbu, péči o duše, osobní vzory, diakonii, prorocké jednání a společenství (1011–1034). Přitom jednotlivé formy nelze přísně odlišovat, protože se často dotýkají či dokonce překrývají. V této rozmanitosti forem však sbor nepřestává mít jednotné pověření: představovat světu „podobnoství Božího království“ (991).

3. Kázání jako podobnoství Božího království

Skutečnost Kristova prorockého úřadu představuje v Barthově pohledu podmínku možnosti křesťanského kázání. Jaké důsledky má nauka o Kristově profétii a prorocké službě sboru pro vymezení podstaty a úlohy kázání?

(a) Kázání jako lidská řeč

Barthovo pojetí Kristovy profétie vede ke dvojí relativizaci křesťanského kázání: vzhledem k jiným pravdivým lidským slovům mimo oblast církve a vzhledem k jiným formám služby uvnitř křesťanského sboru. Řekli jsme, že v důsledku silné christologické koncentrace opustil Barth svou dřívější nauku o trojí podobě Božího slova. Jestliže za jediné Boží slovo označuje Krista, pak musí chápat kázání výhradně jako lidskou řeč.²⁵ Tím kázání do jisté míry ztrácí svou výlučnost vzhledem k jiným závažným a pravdivým lidským slovům, která se vyskytují jak ve sboru²⁶ tak také v mimocírkevní oblasti.

²⁴ Barthovo pojetí jednání slovem a mluvení činem připomíná Austinovu teorii řečových aktů. Srv. AUSTIN, Jak udělat.

²⁵ „Kázání je jako dílo lidské řeči lidským jednáním...“ (997).

²⁶ Srv. Barthovo pojednání o kázání v rámci oddílu o jednotlivých formách služby sboru (994–997).

Nicméně Barth přesto přiznává kázání odlišnost od ostatních druhů lidských sdělení, která je primárně dána „obsahem jeho výpovědi“. Sdělení o radikální změně situace mezi Bohem a člověkem v Ježíši Kristu zásadně proměňuje pohled člověka na skutečnost. Druhotně se kázání vyznačuje „konkrétní vázaností na *původní* svědectví o Ježíši Kristu“ (995n).

Úlohou kázání je principiálně to, co bylo řečeno o službě sboru jako takové: sloužit světu svědectvím o Kristu, či jinými slovy: představovat podobenství Božího království.²⁷ Pomocí pojmů svědectví popř. podobenství zdůrazňuje Barth referenční funkci kázání. Výpověď, že kázání je svědectvím, implikuje, že se kázání odlišuje od skutečnosti toho, co je dosvědčováno. Jestliže je kázání svědectvím o Božím slovu v Kristu, znamená to, že není Božím slovem samým, nýbrž na něj pouze odkazuje. Podobný význam má také užití výrazu podobenství. Výpověď, že kázání představuje podobenství, implikuje, že kázání ve svém uskutečnění zpodobňuje určité dění, ale samo není oním zpodobněným děním. Jestliže kázání označíme za podobenství Božího království, znamená to, že samo ve svém uskutečnění není Božím královstvím, nýbrž na něj odkazuje. Samo není děním spásy, nýbrž toto dění ohlašuje.

Z teologicko-dějinného hlediska je tato relativizace kázání důsledkem Barthovy konfrontace s existenciální teologií Rudolfa Bultmanna.²⁸ Jelikož Bultmann ve své christologii identifikuje Krista s kérygmatem, pojímá zvěstování jako vlastní událost spásy, jako dění Božího království.²⁹ Naproti tomu Barth tuto identifikaci zásadně odmítá.³⁰ Akcentuje dějinnou

²⁷ „V církvi jde na celé čáře, ve všech funkcích jejího života o představení onoho velkého podobenství Božího království.“ (979) „V této jednotě a různosti představuje [sbor, T. L.] to, co je jeho úlohou představovat vzhledem ke světu: podobenství Božího království.“ (991)

²⁸ Srv. JOSUTTIS, Wort, 239.

²⁹ Srv. např. „Ano, mířím k větě, že Kristus (pokud se nás týká) je kérygmatem, protože je Kristem jen jako Kristus pro me a s jako takovým se lze setkat jen v kérygmatu.“ Kérygma „je *samo* Božím činem.“ (Bultmannův dopis Barthovi z 11.–15. 11. 1952, in: JASPERT, Briefwechsel, 178.)

³⁰ „Jak se to má s koincidencí (...) novozákonního kérygmatu, s událostí, která je v něm zvěstována? (...) Tuto koincidenci, ba identitu, v níž je κηρύσσειν o Božím království samotným Božím královstvím, a tak nepodmíněným, absolutním κηρυσσειν, jako slovo také obsahem slova, – tu lze tvrdit přece jen v tomto jednom jediném případě, vzhledem ke κηρύσσειν Ježíše samého.“ (BARTH, KD IV/2, 227.)

povahu události smíření v Kristu, na kterou kázání pouze odkazuje. Kázání tak může být jen podobenstvím Božího království.

(b) Kázání jako vyslovení, osvětlení evangelia a oslovení

Úlohu kázání Barth dále přibližuje pomocí tří klíčových výrazů: „Svědectví jako souhrn toho, co se má dít v každém případě jako služba křesťanského sboru, znamená *vyslovení, osvětlení, oslovení*: proklamaci, explikaci, aplikaci evangelia jako Božího slova, které je mu svěřeno.“ (967) Jmenované momenty, jejichž pořadí je určeno jen přehledností, je třeba chápat ve vzájemné jednotě a nerozlučnosti, nikoli jako samostatné části kázání. V následujícím jednotlivé momenty blíže představíme.

Kázání je „vyslovením evangelia“. To znamená, že je událostí lidské řeči, která poukazuje na skutečnost Božího jednání.³¹ Samotnou skutečnost Božího jednání se však nesmí pokoušet inscenovat. Může ji na nejvyšší vnímat a vyjadřovat pomocí lidských prostředků, a tak realizovat korespondující událost v rovině lidské skutečnosti (967n). Jiným pojmem, jímž Barth vyjadřuje tuto úlohu kázání, je pojem „znaku“ (Zeichen) (968). Tento výraz stejně jako „svědectví“ a „podobenství“ implikuje vztah reference a zároveň difference mezi znakem a tím, co znak označuje.³² Vyslovením evangelia má kázání poskytovat světu „znak“, a tím mu evangelium „oznamovat“. Zda se obsah onoho znaku stane světu zjevným, zda mu svět uvěří a přijme jej, to již není v jeho moci, nýbrž v moci profétie Ježíše Krista a Ducha svatého (968).

Proklamace evangelia se nerozlučně pojí s dalším momentem, jímž je „osvětlení“ jeho smyslu. Jelikož samotná událost smíření sama sebe nejen vyjevuje, nýbrž také osvětluje, musí být jí odpovídající lidské dosvědčení nejen výpovědí evangelia, nýbrž i jeho osvětlením (970). Stejně jako v případě proklamace se také osvětlení evangelia děje v rámci lidských

³¹ Sbor má „uvádět na scénu světového dění a učinit lidem zjevným lidsko-dějinné faktum, které odpovídá božsko-dějinnému faktu, tvořícímu obsah evangelia, a které tím na božsko-dějinné faktum poukazuje a ohlašuje je: nikoli Boží království, ale podobenství Božího království.“ (967)

³² Pojem znaku uplatnil ve své hermeneutice již Augustin, který rozlišuje „věčné skutečnosti – věci“ a znaky, které na ně odkazují (AUGUSTIN, Křesťanská vzdělanost). K současné recepci sémiotiky v homiletice viz ENGEMANN, Homiletik. Ten definuje kázání jako „signum Božího sebesdělení“ a „signum živého sboru“ (srv. ENGEMANN, Einführung, 79).

možností.³³ Přitom je nelze provádět pouze formálně a mechanicky či svévolně, nýbrž je třeba následovat základní osvětlující princip, který obsahuje samo evangelium. Osvětlovat evangelium pak znamená ukazovat aspekty jeho obsahu jako součást Božích dějin s lidmi. Jestliže kázání osvětluje evangelium vyprávěním Božích dějin se světem, vzniká „jako jeho lidské dílo podobenství Božího království“ (974). Tím může člověka nanejvýš připravit na poznání evangelia, nikoli je přivodit. Samotné poznání evangelia ve víře (*intellectus fidei*) označuje Barth opět za vlastní dílo profétie Ježíše Krista a Ducha svatého (971n).

Kázání se nikdy neděje v prázdném prostoru, nýbrž se vždy obrací k lidem v tomto světě. Proto je jako poukaz na dosah evangelia vždy také „evangelijním oslovením“ (975). Oslovení posluchačů přitom podle Bartha nezávisí na metodice, *jak* jim na základě znalosti jejich situace evangelium co nejprůhodněji sdělit a osvětlit, nýbrž na vyjádření toho, že právě této jejich situace se evangelium dotýká (975). Jediným „bodem“, na který kazatel může navazovat, je poznání skutečné situace lidí před Bohem, situace omilostněných hříšníků.³⁴ Smyslem evangelijního oslovení je otevřít lidem tuto perspektivu, Barth doslova říká „uvést je do obrazů, tzn. vtáhnout je do podobenství Božího království“ (978). Způsob, jakým kázání oslovuje, má být přitom formován zvěstovaným obsahem, který je radostnou zprávou. Zda dojde k osobnímu zasažení posluchačů a k poznání víry, závisí opět na díle Kristovy profétie a Ducha svatého. Kázání jako zcela „světový faktor“, může poskytovat pouze „nepřímý podnět“ a zvát k víře (976n).

Důrazem na moment oslovení se Barth odchyluje od svého dřívějšího pojetí kázání jako čistého výkladu Písma. Nikterak samozřejmě nezpochybňuje, že „se kázání zakládá na biblické práci“, ale zároveň upozorňuje, že je „zřetelně něčím jiným než prostě výkladem Písma“ (996). Jelikož má být „přímým sdělením a oslovením“ posluchače, musí kazatel nechat stranou mnohé ze své biblické přípravy (např. literárně a historicko-kritické úvahy). Podobně odlišuje Barth kázání také od systematicko-teologické-

³³ „Vysvětlovat evangelium znamená: opisovat a popisovat Boží podstatu, existenci a jednání (...) ve stále nových lidských formách nazírání, myšlení a řeči, uvádět tak celé toto dění (...) na lidskou scénu a nechat je lidsky promlouvat k lidem.“ (973)

³⁴ „Tento bod spočívá v tom, že také je Bůh stvořil a miluje, že také za ně Ježíš Kristus zemřel a byl vzkříšen, že také jejich prvním a posledním určením je naslouchat Božímu slovu a být mu poslušen.“ (975)

ho pojednání.³⁵ Označuje je za „liturgický akt“, který bez oklik vypovídá, osvětluje evangelium a oslovuje jím člověka (997). Nezbytný je proto vlastní, osobní podíl kazatele na kázání.³⁶ Ačkoli je kázání zařazeno mezi ty formy služby sboru, které se realizují především mluvením, chápe je Barth rovněž jako jednání.³⁷ Kázání jen nekonstatuje ani jen nepodává informaci, nýbrž připomíná, ujišťuje, promlouvá a vyzývá – tedy jedná.³⁸ Tak se v něm obnovuje a potvrzuje povolání, odehrává se v něm „nová konstituce a navenek nové zviditelnění sboru jako společenství služby a svědectví“ (995). Kázání je tak děním, které utváří církev.

Barthovo pojetí řeči kázání jako jednání stejně jako jeho rozlišení momentu proklamace, explikace a aplikace silně připomíná Austinovu teorii řečových aktů.³⁹ Dále zde lze spatřovat kompatibilitu s rozlišováním modů řeči v rétorice.⁴⁰ Pojetí kázání jako „znaku“ zas otevírá sémiotický přístup. Na základě toho lze říci, že Barth zohledňuje empirické předpoklady lidské řeči a mezilidské komunikace. Zásadní význam jeho teologie pro homiletiku však nespočívá v předjímání směru, kterým se homiletika sama později vydala, nýbrž ve vytvoření principiálních teologických předpokladů. Exkluzivní christologickou koncentrací umožnil Barth chápat kázání výhradně jako lidskou řeč. Tím položil předpoklad pro rozhovor homiletiky s empirickými vědami.

(c) Kázání jako prorocké jednání

V oddílu o prorocké službě sboru jsme naznačili, že Barth pokládá za profétii službu sboru jako takovou. Dále jsme ukázali, že účast na Kristově

³⁵ „Kázání nereflektuje, nemudruje, nediskutuje, nepoučuje. Kázání zvěstuje, volá, zve, přikazuje.“ (996).

³⁶ „Kázání je v naslouchání výpovědi Písma samostatně provedenou výpovědí a osvětlením evangelia, samostatně uskutečněným evangelijním oslovením.“ (996)

³⁷ „Kázání je tím, že je vysloveno, jednáním...“ (995) K problematice kázání jako mluvení srv. LUTHER, Predigt.

³⁸ V kázání si sbor (i svět) „výslovně připomíná, nechává si připomínat svědectví, jež mu bylo uloženo, znovu se ujišťuje o jeho obsahu, v jeho odrazu k sobě znovu nechává promlouvat Ježíše Krista, nechává se znovu vyzývat ke své službě ve světě“ (995).

³⁹ *Proclamatio* by bylo možné chápat jako „lokutivní akt“ (= výpověď), *explicatio* jako „illokutivní akt“ (= nevyslovený záměr sdělení), *applicatio* jako „perlokutivní akt“ (= zakalkulovaný účinek na posluchače). Srv. AUSTIN, Jak udělat, 101–106.

⁴⁰ Srv. trojí funkce řeči podle Quintiliana: *docere, delectare, movere*.

prorockém díle neobnáší jen rozpoznání a přivlastnění díla smíření, nýbrž i poslání k jeho dalšímu dosvědčování. Prorocký charakter je tak v Barthově pohledu kvalitou, která je nezbytnou součástí veškeré služby sboru, a to jako dar a jako úloha. Barth sice pojednává o „prorockém jednání“ jako o jedné ze základních forem služby sboru (1026–1030).⁴¹ Zároveň však tvrdí, že prorocký charakter mají přejímat také všechny další formy služby sboru včetně jeho kázání. Prorocký element považuje za znak pravosti jeho služby (1029). Proto má být také kázání prorockým jednáním.⁴²

Prorocký charakter je třeba blíže určit. Barth vychází z definice starozákonní profétie.⁴³ Pro ni jsou konstitutivní dva základní momenty: vnímání a oznamování. Jejich předmětem je slovo, které Bůh mluví ve svém díle, totiž v dějinách. Cílem profétie však není předat nové či doplňující Boží sdělení ke slovu, jež založilo Boží smlouvu s Izraelem, nýbrž sdělit právě toto slovo v konkrétní době s aktuálním nárokem. Na základě tohoto vymezení Barth blíže určuje, co znamená prorocký charakter služby sboru.⁴⁴ Prorocká služba se nerozlučně pojí s vnímáním přítomného dění; je nanejvýš „časová“ (zeitlich).⁴⁵ Nevztahuje se přitom jen k dění v oblasti sboru, nýbrž stejně tak k dění ve světě. Jde v ní o rozpoznání smyslu tohoto dění, tedy o porozumění jeho významu. Toto porozumění se realizuje ze zcela konkrétní perspektivy, která je vymezena obsahem svědectví

⁴¹ Srv. také pojednání o „prorocké službě křesťanského sboru“ v rámci etiky, in: BARTH, KD III/4, 583–592.

⁴² K proměně Barthova pojetí prorocké dimenze kázání v průběhu jeho teologického vývoje srv. LANDOVÁ, Dimension.

⁴³ „Profétie se zakládá na zvláštním vnímání a spočívá ve zvláštním oznamování slova, které Bůh mluví vždy ve svém díle, totiž v dějinách svého lidu a světa, které řídí: slova, v němž nenahrazuje, nedoplňuje ani nepřekonává, nýbrž s novou jasností opakuje a potvrzuje to, co jednou provždy promluvil při založení smlouvy, a přitom požaduje nové slyšení a novou poslušnost v určité době.“ (1027)

⁴⁴ „Jednání sboru ve službě jeho svědectví je ... prorockým jednáním, přičemž pod „prorocký“ rozumíme: jednání v rozpoznání smyslu vždy přítomných událostí, vztahů a jevů jeho vlastních dějin a také dějin jeho okolí v jejich pozitivním a negativním vztahu k přiblíživšímu se Božímu království, které sbor dosvědčuje, a tak v jejich významu pro konkrétní podobu tohoto jeho svědectví“ (1026)

⁴⁵ BARTH, KD III/4, 584.

sboru: vnímáním příšlého a přicházejícího Božího království.⁴⁶ Úlohou prorocké služby sboru je rozpoznat, v jakém vztahu se nacházejí aktuální události vůči skutečnosti Božího království, a odtud vyvodit příslušné důsledky pro své svědectví.⁴⁷ To znamená, že vlastní prorocký charakter není dán pouhým zřetelem k aktuálnímu dění, nýbrž vnímáním aktuálního dění v jeho vztahu k obsahu křesťanského svědectví. Prorocký element tudíž spočívá v kvalifikovaném pohledu na přítomnost, který vždy otvírá také výhled do budoucnosti.

Jakkoli se svědectví sboru vztahuje ke skutečnosti Božího slova v Kristu, Barth upozorňuje, že touto skutečností nedisponuje, nýbrž vždy zůstává „lidským“ a „omylným“ slovem. Zároveň je však jeho svědectví „svobodné“ vůči všem jiným lidským postojům.⁴⁸ Jelikož musí nazývat věci pravým jménem bez ohledu na vládnoucí poměry a trendy, může se stát, že jak uvnitř tak vně narazí na odpor. To však nesmí nic měnit na tom, že rozhodující pro něj zůstává zájem „Boží politiky.“⁴⁹ Pokud jde o povahu prorockého slova, vyvrací Barth představu, že se jedná o ekstatický a entusiastický projev a naopak podtrhává jeho racionálnost. Profétie nezatemňuje, nýbrž naopak odhaluje pravdivou skutečnost. Proto také není „bláznivou svobodou několika nemnohých,“ nýbrž je „službou celého sboru“, posláním každého křesťana (1029). Zároveň je také nezbytnou součástí prorocké úlohy neustále zkoušet pravost duchů.⁵⁰ Pokud by se však někdo chtěl prorocké službě vyhnout a kázat jen „čisté“ evangelium, vydával by naopak „falešné prorocké svědectví“, neboť bezčasé, nadčasové, neutrální evangelium není čistým evangeliem.⁵¹

⁴⁶ Prorocké konání křesťanského sboru „se zakládá na vnímání příšlého a přicházejícího království Božího. Spočívá v podstatě v tom, že ohlašuje toto království.“ (BARTH, KD III/4, 584)

⁴⁷ Otázku, zda se jedná o naprosto správný výklad a vyčerpávající definici toho, co znamená προφητεία v Novém zákoně, nechává Barth otevřenou. Na základě významu, jaký měla profétie v životě raně křesťanských sborů, však soudí, že má být „také dnes chápána a ceněna jako jedna ze základních forem služby sboru“ (1026).

⁴⁸ BARTH, KD III/4, 585.

⁴⁹ Srv. BARTH, KD III/4, 587.

⁵⁰ „Sbor potřebuje spolupůsobení každého jednotlivce, a proto nesmí tlumit Ducha (totiž Ducha svatého!) (1 Tes 5,19); nesmí však přestat zkoušet duchy (totiž lidské duchy ve svém středu (1J 4,1)...“ (BARTH, KD III/4, 590).

⁵¹ BARTH, KD III/4, 586n.

4. Shrnutí

Barthovo pojednání o Kristově prorockém díle má zásadní důsledky jak pro pochopení prorocké služby křesťanského sboru jako takové, tak pro pojetí kázání. Oproti jeho dřívějšímu postoji tu dochází k určité relativizaci jednak výlučného nároku křesťanské profétie vůči světu, jednak výjimečného postavení kázání vzhledem k jiným formám služby sboru. To však neznamená, že by se Barthova teologie otvírala relativismu. Uznání existence pravdivých a závažných lidských slov také za hranicemi církve je naopak důsledkem radikalizované christologické koncentrace. Ta spočívá ve vyznání, že Kristus je jediným Božím slovem a tak absolutní normou všech lidských projevů. Přijetí tohoto axiomu znamená uznání absolutní normy, jíž se mají podrobovat všechny lidské projevy a instance – v křesťanské církvi i mimo ni.

Pro prorocké svědectví církve to v důsledcích znamená, že se samo má této absolutní normě podřizovat, dosvědčovat ji, avšak v žádném případě nevystupovat s nárokem a autoritou, jež přísluší jí samé. Musí mít neustále na zřeteli, že nemá právo se považovat za výlučného nositele pravdivých slov. Zároveň Barth připomíná, že křesťanská církev má jasné, konkrétní pověření dosvědčovat světu jediné světlo života v Ježíši Kristu. V tom spočívá podstata prorocké služby. Proto ji nelze zaměňovat s pouhým aktualismem ani se službou jiným zájmům – politickým, sociálním apod. Pro prorockou službu sboru a každého jednotlivého křesťana je primárně určující specifická perspektiva, z níž má pohlížet na přítomné a budoucí dění. Tuto perspektivu utváří základní obsah křesťanského svědectví o příšlém a přicházejícím Božím království. Jakmile ji nahrazují jiné zřetěle, stává se prorocké svědectví sboru svědectvím falešným.

Pokud jde o Barthovu homiletiku, je zjevné, že ve svém Učení o smíření přináší nový principiálně-homiletický koncept, v němž do určité míry koriguje předcházející pozici. Významnou roli tu hraje konfrontace s Bultmannem, který identifikuje křesťanské zvěstování s událostí Božího jednání. Barth naproti tomu klade důraz na dějinnou událost Božího zjevení v Kristu, kterou kázání jako lidská řeč pouze dosvědčuje. *Kázání není Božím královstvím, nýbrž podobenstvím Božího království.* Teologický důraz na Boží lidství vede Bartha rovněž k tomu, že pozitivněji hodnotí význam lidské individuality v procesu přípravy a realizace kázání. V důsledku toho nejen výslovně deklaruje otevřenost teologie rozhovoru s empirickými vědami, nýbrž jeho vlastní teologický koncept kázání jako lidské řeči tento dialog principiálně umožňuje. V tomto směru nebyla Barthova

teologie kázání dosud dostatečně zhodnocena a každá homiletická teorie, která chce teologicky zdůvodnit své počínání, by se s ní měla vyrovnat.

Literatura

- AUGUSTIN, AURELIUS, Křesťanská vzdělanost – De doctrina christiana (přel. J. Nechutová), Praha: Vyšehrad, 2004
- AUSTIN, JOHN LANGSHAW, Jak udělat něco slovy, Praha: Filosofia, 2000 (1955)
- BARTH, KARL, Die kirchliche Dogmatik I/1: Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag AG, ⁶1952
- BARTH, KARL, Die kirchliche Dogmatik III/4: Die Lehre von der Schöpfung, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag AG, 1951
- BARTH, KARL, Die kirchliche Dogmatik IV/2: Die Lehre von der Versöhnung, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag AG, 1955
- BARTH, KARL, Die kirchliche Dogmatik IV/3,1: Die Lehre von der Versöhnung, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag AG, 1959
- BARTH, KARL, Die Menschlichkeit Gottes, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1956
- BARTH, KARL, Texte zur Barmer Theologischen Erklärung (vyd. M. Rohkrämer), Zürich: Theologischer Verlag, 1984
- BORNKAMM, KARIN, Die reformatorische Lehre vom Amt Christi und ihre Umformung durch Karl Barth, ZThK Beiheft 6: Zur Theologie Karl Barths (1986), 1–32
- BÄCHLI, OTTO, Das Alte Testament in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1987
- CALVIN, JOHANNES, Unterricht in der christlichen Religion – Institutio Religionis Christianae, Bd. I. (vyd. O. Weber), Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1936
- ENGEMANN, WILFRIED, Einführung in die Homiletik, Tübingen, Basel: Francke Verlag, 2002
- ENGEMANN, WILFRIED, Semiotische Homiletik: Prämissen, Analysen, Konsequenzen, Tübingen, Basel: Francke Verlag, 1993
- HIRSCH, EMANUEL, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik: die Dogmatik der Reformatoren und der alt-evangelischen Lehrer quellenmäßig belegt und verdeutscht, Berlin: Walter de Gruyter, ³1958
- JASPERT, BERNDT (ed.), Karl Barth – Rudolf Bultmann: Briefwechsel,

- 1922–1966, Zürich: Theologischer Verlag, 1971 (Karl Barth Gesamtausgabe 5)
- JOSUTTIS, MANFRED (ed.), Das Wort und die Wörter: zur Kritik am Predigtverständnis Karl Barths, in: Freispruch und Freiheit: FS für W. Kreck zum 65. Geburtstag, München: Chr. Kaiser, 1973, 229–243
- KLAPPERT, BERTOLD, Gottes Offenbarung und menschliche Erfahrung: Erfahrungsfelder der Versöhnungslehre Karl Barths, in: TÝŽ, Versöhnung und Befreiung: Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1994, 3–52
- LANDOVÁ, TABITA, Prophetische Dimension der Predigt: zur Predigt und Homiletik Karl Barths, in: Reden von Gott in der Mitte Europas: evangelische Theologie im Kontext Bonn Prag Warschau, Bonn: CMZ-Verlag, 2004, 198–221
- LUTHER, HENNING, Predigt als Handlung: Überlegungen zur Pragmatik des Predigens, in: A. BEUTEL, V. DREHSEN, H. M. MÜLLER (eds.), Homiletisches Lesebuch: Texte zur heutigen Predigtlehre, Tübingen: Katzmann-Verlag KG, 1986, 222–239
- LUTHER, MARTIN, O křesťanské svobodě, in: B. POPELÁŘ, R. ŘÍČAN (přel.), Lutherův odkaz, Praha: Laichter, 1935, 127–202
- URSINUS, ZACHARIAS, OLEVIANUS, KASPAR, Katechismus heidelberský (přel. H. z Tardy), Pardubice, 1912

Karl Barth liberální aneb víra jako *Christus prolongatus**

Petr Gallus

V přednášce „Der christliche Glaube und die Geschichte“ z roku 1910 hovoří v Barthovi vzdělaný teolog na úrovni své doby.¹ Stojí pevně zakotven v tradici liberální teologie v herrmannovském duchu, s nímž sdílí základní východiska a postoje, modely řešení i autority, na něž se odvolává.² Jako „zásadní problém protestantské teologie současnosti“³ označuje otázku vztahu víry a dějin, která se mu rozpadá do dvou podotázek, které se nesmějí směřovat: za prvé je to otázka po vztahu víry jako obsahu, víry jako zbožnosti současného člověka, k obsahu individuální víry v dějinách. Za druhé je to otázka po vztahu formy víry, jejích formulací v současné teologii, k podobným intelektuálním výkonům v dějinách. Barth tedy rozlišuje víru a teologii jako reflexi víry. Obě jsou ve vzájemném vztahu, nelze je od sebe odtrhnout. Že je však potřeba je rozlišovat (a právě to nedělá Troeltsch),⁴ se ukazuje především ve dvou ohledech: (a) teologická formulace víry může být a je vždy podmíněna dobou, vlastní víra, její obsah, je však na dobové podmíněnosti nezávislá:

„Zdůrazňuji: níže se jedná o přiměřené vylíčení *stavu věcí*, vztahu víry a dějin, jak je dán ve skutečném křesťanském vědomí, nikoli o vypracování nového vztahu, o důkaz nějaké ‚cesty k Bohu pro naše pokolení‘ nebo něco podobného. Duchovní dějinnou situaci může být podmíněno pouze naše líčení, nikoli však onen faktický vztah jako takový.“⁵

(b) Víra a teologie jako její reflexe nestojí na téže rovině, nejsou to dvě souběžné veličiny. Otázkou je, která z nich má prioritu, která z nich je normou pro tu druhou. Barthova základní teze zní: „Metodika *věrouky* musí být určována a podmíněna metodikou *víry*, i když ta druhá je ob-

* Tato studie je částí disertační práce s názvem „Pojetí víry u P. Tillicha a K. Bartha“, obhájené na UK ETF v r. 2005.

¹ Srv. SEILS, Glaube, 189. Více k přednášce a jejímu kontextu srv. SPIECKER-MANN, Gottserkenntnis, 21–55; VAN DER KOOI, Anfängliche, 21–53.

² K pojetí víry u W. Herrmanna srv. FISCHER-APPELT, Verständnis, 68–72.

³ BARTH, Glaube, 155.

⁴ Srv. tamtéž, 160, pozn. d.

⁵ Tamtéž, 160.

jektem té první.“⁶ Struktura teologie jako reflexe víry je podmíněna strukturou víry jako takovou. Víra jako v teologii zkoumaný objekt má svoji vlastní vnitřní metodiku. A o tu zde Barthovi jde.

Že zde mluví liberální teolog, dítě své doby, se ukazuje i na členění přednášky, která přistupuje k problému víry a dějin z pěti pohledů: psychologického, historického, kritického, nábožensko-filosofického a dogmatického. Příznačně stojí na začátku psychologie, vlastní dogmatika až zcela na konci, Barth tedy postupuje od obecně náboženského pohledu ke konkrétnímu pohledu křesťanské teologie. První tři body jsou spíše shrnující a kritické, Barthův vlastní pozitivní koncept přichází ke slovu v posledních dvou.

I. V *psychologickém pohledu* Barth pouze fenomenologicky sleduje, jak se víra člověka projevuje. Hned na začátku tohoto oddílu stojí definice víry, z níž lze vyčíst, že Barthův pojem víry v tomto období stojí především ve znamení *bezprostřednosti*. Ve víře jako zážitku Boha dochází k propojení a prolnutí Božího a lidského života, člověk je zároveň aktivní i pasivní a jakoby vystupuje z času, zároveň si však ve víře uvědomuje svoji dějinnost:

„Ve vztahu k realitě při zážitku Boha neexistuje žádný čas; nýbrž tak jako v tomto zážitku spadá aktivní a pasivní chování člověka, naprostá závislost a naprostá cílevědomost, v jedno, tak je v něm minulost (jeho vznik) a budoucnost (jeho pokračování a dovršení) v každém okamžiku přítomnosti.“⁷

V případě křesťanské víry je specifikem zážitku Boha působení Ježíšovy osobnosti, při jejímž nazírání člověk zažívá ten vztah k realitě, který se nazývá vírou.

Tento vztah k realitě je ovšem trans-individuální, není věcí jednotlivce, ale společnosti. Víra se tak stává sociální skutečností, což ovšem znamená, že jako víra jednotlivce stojí v řadě minulých a budoucích *dějinných* projevů tohoto trans-individuálního vztahu a že je tedy dokonce „dějinným momentem par excellence“, skrze něhož vstupuje do dějin kulturní vědomí. To vede Bartha až k výpovědi, že „víra a dějinnost kultury jsou synonyma“.⁸

Bezprostřednost na jedné straně a dějinnost na druhé straně – to jsou oba paradoxně spojené momenty, které jsou pro víru charakteristické:

⁶ Tamtéž, 156.

⁷ Tamtéž, 163.

⁸ Tamtéž.

protnutí vertikály (působení Ježíšovy osobnosti) a horizontály (dějinných projevů víry), přičemž vertikála zůstává konstitutivní. Tato skutečnost ve spojení s myšlenkou bezprostřednosti vede k tomu, že ve víře nepřipadá v úvahu žádná další autorita mezi Ježíšem a člověkem. Jediná přípustná a absolutní autorita v tomto dění je právě a jen Ježíš sám. V historické části své studie si proto Barth klade otázku: jak se k působící vertikále dostat, kde se s ní lze setkat? Odpověď hledá na linii Pavel – katolická církev – reformátoři – katolická a protestantská ortodoxie.

II. *Pavel* je vzorem pojetí víry, protože si „základ a autoritu své víry nese v sobě“, ve svém srdci, kde působí Duch svatý.⁹ Barth zachází ve svém boji za bezprostřednost a proti heteronomii až tak daleko, že se hlásí k citátu K. von Haseho, který napsal: „V něm Kristus přišel znovu, ale v Rabbi Šaulovi.“¹⁰ *Katolická církev* je opačný případ, protože se záhy po svém vzniku začala shánět po zárukách, které hledala v kánonu, pravidle víry či biskupském úřadu. Kristus byl identifikován s církví. Teprve *Luther* byl schopen původně neidentické veličiny – církev a Krista – znovu rozlišovat, čímž se vrací k Pavlově pozici, kde autoritou nebyla tradice ani Písmo, nýbrž ten, který se projevoval v Pavlově zbožnosti. Luther však tuto pozici neudržel a v boji s katolíky na jedné straně a Zwinglim a blouznivci na straně druhé začal pojímat novozákonní kánon jako jednoznačnou autoritu. Prakticky k témuž došel *Calvin* se svým učením o inspiraci Písma. Novozákonní kánon zde jako papírový papež vstoupil na místo formální autority, kterou doposud neměl. Zde také byly položeny základy biblicismu, který působí až dodnes.

Tomuto pojetí autority pak jak v katolické teologii tak u reformátorů a protestantské ortodoxie odpovídal pojem víry, jemuž se Barth věnuje podrobněji, ale velmi kriticky. Katolické i protestantské pojetí víry je variací na totéž téma: jakmile se na scéně objeví autorita, která objektivně předkládá, co se má věřit, nebo která zaručuje spásu, přesouvá se ústřední bod víry do přijetí tohoto předloženého obsahu, do momentu přivlastnění spásy. Zde podle Bartha začíná nepřipustný *synergismus*, zde o spásě rozhoduje člověk sám tím, zda víru přijme nebo ne. V katolickém modelu byla víra pojímána jako pokládání daných článků víry za pravdivé, tedy jako výkon přirozeného člověka, který mu byl díky *donum superadditum* připočítán jako zásluha. Protestantská ortodoxie chápala Boží milost jako

⁹ Tamtéž, 165.

¹⁰ Tamtéž; Barth cituje z VON HASE, Kirchengeschichte, 153.

napřaženou ruku, do níž člověk ve víře vkládá svoji, takže fakticky při spáse spolupůsobí.¹¹ Přijetí objektivního obsahu, tedy v podání protestantské ortodoxie „objektivního a racionálního ‚Božího slova‘“, dostalo „silně subjektivní a iracionální prvek“: probíhalo jako *fiducia*, která otevírá dveře blouznivectví v případě Lutherova pojmu víry a víře jako pouze kognitivnímu, racionálnímu, intelektualistickému přitakání v případě Calvinova pojetí víry.¹² Posléze se v protestantismu etablovala klasická struktura víry *notitia – assensus – fiducia*, která pro Bartha není nic jiného než variace katolického pojetí víry na základě autority. Moment assensu totiž do víry vkládá znovu „intelektualisticko-voluntaristický element“¹³ a konečná *fiducia* je pak definována jako „*actus voluntatis*“,¹⁴ čímž cesta k reformační ospravedlňující víře vede skrze přitakání jako výkon lidského intelektu a tím ji deformuje.

„Dějinná spása stojí objektivně *naproti* člověku. Ten napřáhne ruku a přivlastní si to, takže teď má to, co předtím neměl. A protože spása stojí naproti němu ve formě racionálního ‚Božího slova‘, je v procesu přijetí tím psychologicky podstatným racionální přitakání. To je podstata protestantsko-ortodoxního pojmu víry.“¹⁵

Jen letmo zmíní Barth učení o *testimonium Spiritus sancti internum*, které u Calvina představovalo moment subjektivního přijetí spásy. Je zajímavé, že toto učení, které by Barth celkem dobře mohl postavit do služeb své tak zdůrazňované bezprostřednosti, podle něj výslovně „*nepatří* k podstatě“ pojmu víry protestantské ortodoxie, není jeho konstitutivním elementem.¹⁶

Tato historická skica, z níž je možné jasně vycítit Barthův postoj a která rozhodně není nezajímavá v kontextu dalšího vývoje Barthovy teologie, Barthovi slouží ještě před přechodem k pozitivnímu rozvinutí pojmu

¹¹ Tamtéž, 171.

¹² Tamtéž, 172. Přesně zde končí podle Bartha Troeltsch, který pojímá víru jako poznání a vědění, což je dle Barthových vlastních slov „pád zpět za §3 Schleiermacherovy Věrouky“, která víru přísně odlišuje právě od vědění a konání (tamtéž, 156, pozn. a).

¹³ Tamtéž, 173.

¹⁴ Tamtéž. Barth cituje HOLLAZE, Examen, 663n.

¹⁵ Tamtéž, 174.

¹⁶ Tamtéž. Barth se k této své přednášce vrátil znovu v pozdější době (nelze však přesně určit, kdy, podle teologických kritérií lze však velmi zhruba usuzovat, že to bylo přinejmenším o 10 let později) a do svého exempláře si dělal kritické poznámky. Tato věta je jednou z těch, které jsou zatrženy vlnovkou, což patrně znamená nesouhlas. Srv. s. 174, pozn. 53.

víry ke krátké kritické kapitole, která na reformační pojetí víry pohlží ze dvou stran: jednak z pozice dogmatické kritiky, jednak z pozice kritiky filosofické.

III. Barth si je vědom, že tato pozice je dějinně velmi účinná a rozšířená i v současnosti.¹⁷ Rázně však klade zcela zásadní otázku:

„Nejprve nás zajímá výše uvedená psychologická charakteristika víry, která je popisována buď přímo a výlučně jako přitakání intelektu (katolicky), nebo sice jako intimnější přivlastnění, které je však přitakáním intelektu podmíněno (protestantsko-ortodoxně). Je takto vytvořený vztah k dějinám víra, tj. zažívání Boha, vztah k realitě? Mohu být stručný. Již často bylo ukázáno, že to tak není.“¹⁸

U reformátorů si Barth tuto tvrdost nedovolí, u ortodoxie, která si kladla nárok na genuinní rozvinutí reformační teologie, však již bez zábran tvrdí: to, co se považuje za téměř klasické pojetí víry, jak ho vypracovala *protestantská ortodoxie*, není ve skutečnosti víra, ale její deformace, především proto, že propadá nebezpečí synergismu, přičemž se nevyhne ani hrozícímu intelektualismu. Ještě než totiž dojde v protestantské ortodoxii k *fides iustificans*, musí přijít na řadu *assensus*, který „má všechno řečené přijmout jako pravdivé“. A zde Barth klade zásadní otázku: „Jenže, *dokáže to?*“¹⁹ Jinak řečeno s pozdějším Barthem: „Nikoli: jak se to dělá, nýbrž: jak to lze?“²⁰ Hrozí totiž, že takto předsunutý *actus voluntatis* nebude ničím jiným, než projekcí vlastních přání, že dojde pouze ke zdánlivé víře: „Ovšem zkušenost učí, že takto uvedené přivlastnění spásy spočívá až příliš lehce na sebeklamu. Záměna ‚přesvědčeného‘ *assensu* a *fides iustificans* je až příliš nasnadě.“²¹ Vznik víry tak zahajuje prvním krokem člověk, jakoby napřahuje ruku a čeká, že Bůh do ní vloží svoji. „Člověk něco učiní, Bůh má učinit zbytek, to je tato představa a nemusím teprve připomínat její fatální morálně-náboženské konsekvence.“²² Heteronomní víra na základě autority se zde tak zvrhává naopak do subjektivismu, který je sám o sobě synergismem. Pojem autority, jak ho protestantská ortodoxie vypracovala, byl naprosto znemožněn osvícenskou kritikou. Jakákoli dějinná heteronomie by znamenala *sacrificium intellectus*, nejvyšší hod-

¹⁷ Srv. tamtéž, s. 174: „Tento pojem víry ještě ani dnes není mrtvý.“

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ Tamtéž, s. 175.

²⁰ BARTH, Not, 72 (= česky s. 8).

²¹ BARTH, Glaube, 175.

²² Tamtéž, 176.

notou musí zůstat i zde autonomie mého vlastního vědomí. „Víra, křesťanské zažívání Boha, nemůže ani spadat v jedno s volním či rozumovým přitakáním nějaké dějinné naukové autoritě, ani jí nemůže být v žádném smyslu podmíněna.“²³

Tím Barth končí referující a kritickou část své přednášky. Na začátku její konstruktivní části tak fakticky stojí otázka, jak se v pojmu víry vyhnout synergismu, ale zůstat práv autonomii lidského vědomí, tedy jak plně dostát Božímu já a přitom neoslabit a plně dostát já člověka. Jak myslet víru tak, aby nebyl umenšen a upozaděn ani Bůh a ani člověk? To je otázka, která Bartha do konce života již neopustí a která bude vůdčím zřetelem i v jeho vrcholných textech.

IV. Na rozdíl od svých pozdějších textů zde však Barth vychází od myslitele, který ho do konce života také fakticky nikdy neopustí,²⁴ ale k němuž Barth naprosto změní svůj postoj: Jako další a zásadní zaručená adresa přichází na řadu *Schleiermacher*. Právě v jeho „Řečech o náboženství“ Barth nachází odpověď na svoji otázku po sjednocení Boží autority a lidské autonomie.²⁵

V druhé řeči je „[g]eniálně [...] provedena myšlenka, že v náboženském zážitku, tj. v onom individuálním ožití, je třeba sice pojmově rozlišovat dva faktory, avšak věčně je třeba vidět je v jednotě, [totiž] přijetí působnosti do vědomí a to, co bylo touto působností ve vědomí způsobeno.“²⁶

Barth spolu se Schleiermacherem takto rozlišuje názor (*Anschauung*) a pocit (*Gefühl*), které od sebe nelze odtrhnout. Názor způsobuje pocit a tak vzniká náboženství a víra. Barth se tak drží Schleiermacherovy teze, že „[u]niversum, věčné, absolutní je však v konečném. A toto nekonečné v konečném se nachází v nepřerušené činnosti a zjevuje se našemu bezprostřednímu sebevědomí v každém okamžiku.“²⁷ Tím se otevírá možnost

²³ Tamtéž, 179.

²⁴ Sr. BARTH, Nachwort, 307: „Skutečně s ním nejsem až do dnešního dne hotov.“

²⁵ Sr. tamtéž, 291: „Právě v Berlíně [...] jsem si pak koupil [...] svůj dodnes používaný exemplář Schleiermacherových ‚Řečí‘ ve vydání R. Otta. Heureka! Zjevně jsem hledal to ‚Bezprostřední‘ a nyní jsem to našel – nikoli u Herrmanna Kuttera, který pod tímto názvem napsal svoji první knihu – u Schleiermache- ra.“

²⁶ Tamtéž, 182.

²⁷ Tamtéž.

řešení pro výše uvedenou složitou otázku. Schleiermacher v Barthově interpretaci přímo navazuje na Pavla a reformátory, takže stačí nahradit pojem názoru vírou a pojem pocitu ospravedlněním a jsme zpět *in medias res*.²⁸ Přeloženo do reformačních pojmů to tedy znamená, že víru a ospravedlnění nelze oddělovat, že víra není prostředkem pro přivlastnění nějakého objektu, který by stál někde naproti ní. S odvoláním na Lutherovo „Glaubst du, so hast du!“²⁹ dochází Barth k zásadnímu tvrzení: „V aktu víry je objekt víry, nemusí být přinesen teprve *per fidem*.“³⁰ Jedná se zde tedy o jedno dění, které v sobě obsahuje dva momenty: akt víry a ospravedlnění jako obsah víry. Anzinger proto navrhuje přesnější pojmenování této skutečnosti, abychom se vyhnuli možné nesrozumitelnosti v pojmu víry, která u Bartha označuje jak celý tento proces, tak jeho moment (akt víry): „[...] ve víře jako náboženském zážitku (tj. jako procesu vědomí) je možné rozlišit akt víry (*fides*) a obsah víry (*iustificatio*), a sice tak, že jedno nelze oddělit od druhého.“³¹ Tento vhléd do problému pak přináší zásadní důsledky pro pojetí ospravedlnění, kde se Barth opírá o mladého Luthera v Hollově interpretaci:

„Bůh ospravedlňuje člověka. To znamená: Bůh uznává hříšníka za spravedlivého. To je ovšem syntetický soud, neboť hříšník *není* spravedlivý. Ale – a to bylo později ponecháno bez povšimnutí – v Božích ústech je to *zároveň* analytický soud. Hříšník *nyní* je spravedlivý; neboť ospravedlňujícím soudem mezi sebou a jím Bůh založil osobní vztah a společenství. Toto založení však nemusí začít působit teprve vírou člověka – působnost leží u Boha a nikoli u člověka –, nýbrž *protože a tím, že působí, člověk věří*. Tak je třeba víru a ospravedlnění rozlišovat pouze pojmově jako dvě různé strany téhož procesu, jako přijetí Boží působnosti a jako to, co Bůh působí. I o nich platí, že jsou ‚původně jedno a nerozdělené‘.^[32] Neboť víra je *fiducia cordis misericordiae divinae* a potud nic jiného než receptivita, avšak *protože je fiducia*, osobní důvěra ve spravedlivého Boha, je zároveň *oboedentia spiritus*. Ospravedlňující Boží vůle ke společenství se stává právě poslušností víry člověka.“³³

Takto se Barth snaží spojit reformační teologii a Schleiermachera. Odpověď na otázku po vztahu objektu a subjektu, autority a víry, Boží aktivity a lidské pasivity, heteronomie a autonomie proto nachází v následující

²⁸ Tamtéž, 184.

²⁹ LUTHER, Freiheit, WA 7,24,13n.

³⁰ BARTH, Glaube, 184.

³¹ ANZINGER, Glaube, 46n.

³² SCHLEIERMACHER, Reden, 73 (= KGA I/2, 221,19).

³³ BARTH, Glaube, 184n.

tezi: „V názoru, v hledění na Boží působnost, ve víře, v mravní poslušnosti se pocít, to, co Bůh způsobuje, ospravedlnění, vyvolení, stává skutečností.“³⁴ Tedy řečeno stručně: řešení vztahu heteronomie a autonomie spočívá v bezprostřednosti, kterou Barth opisuje pojmy názor nebo právě víra.

Tím však otázky nekončí. Nyní je potřeba se ptát dále, odkud se bere názor, jak víra vzniká. Přestože Barth před chvílí naznačil, že Absolutno je v člověku stále činné, vehementně zastává tezi, že víra musí vzniknout, není člověku od počátku daná, není to tedy žádné antropologické datum či konstanta, nelze ji u člověka předpokládat a už vůbec se nejedná o žádné náboženské apriori.³⁵ Víra není funkcí rozumu ani přirozenosti, není obecně platná ani nutná pro všechny, nýbrž je naopak „individuální, kontingentní, dějinná“ a „leží na zcela jiné rovině“.³⁶ Názor probíhá vždy zprostředkovaně skrze nějakou konkrétní jednotlivost, v níž člověk nahlíží Boží působnost:

„Z hlediska pojmu *nazírajícího individua* vyplývá obecná odpověď, že i nazírané, to, v čem je zahlížena Boží působnost, to, odkud je přijímána, musí být individuálního, jednotlivého rázu. Jednotlivý určitý názor vede člověka před ‚nepochopitelné faktum‘, staví ho uprostřed konečnosti a jednotlivosti pod dojem nekonečna a celku...“³⁷

Ani to však není odpovědí na otázku, jen přechodem k otázce další: co je toto „nepochopitelné faktum“ a kde se s ním lze setkat? Barth se přidrží

³⁴ Tamtéž, 186; v originále kurzivou.

³⁵ Srv. tamtéž, 186, pozn. u, namířená jednoznačně proti Troeltschovi: „...představa nějakého ‚náboženského apriori‘ je *contradictio in adjecto*.“ Zda Barth ovšem pochopil záměr Troeltschova pojmu náboženského apriori, je také otázkou. Srv. ANZINGER, Glaube, 36–38, který upozorňuje, že pro Troeltsche bylo náboženské apriori spíše problémem – a zůstalo problémem nevyřešeným – než řešením otázky možnosti víry. Barth nadto přehlíží, že pro Troeltsche není náboženské apriori totéž, co víra, apriori je třeba chápat pouze formálně, takže potřebuje materiální naplnění. Apriori je pouze abstrakce, nikoli vlastní náboženství. „Zdá se mně, že Barthova vlastní [...] teorie ‚náboženského individualismu‘ jako té všeobecné formy vědomí, v níž je zjevení dějinně dáno, vykazuje přinejmenším jistou blízkost k tomu, co Troeltsch nazývá ‚náboženské apriori‘. Že Barthovi přitom šlo více o možnost zážitku zjevení, Troeltschovi spíše o možnost ho pochopit, by pak bylo třeba interpretovat spíše jako rozdílné nuance v rámci podobného modelu teorie poznání“ (tamtéž, s. 38). Dále srv. GROLL, Troeltsch, 33–54; VAN DER KOOI, Anfängliche, 35.

³⁶ ANZINGER, Glaube, 36.

³⁷ BARTH, Glaube, 186.

znovu Schleiermacherovy rady: „Přístupme k lidstvu, tam nalezneme látku pro náboženství“,³⁸ z níž pro něj jednoznačně vyplývá:

„Individuum nachází zjevení, které nazírá a přijímá v náboženství, v lidstvu, tj. však v dějinách. Ovšem stvořitelský princip, jímž k názoru dochází, je láska, osobní vnitřní zážitek čistého odevzdání a čistého společenství.“³⁹

V. Tím si Barth připravil půdu pro *vlastní systematicko-teologické pojednání*, které přichází na řadu až nyní, zcela na závěr. Schleiermacher mu posloužil jako vhodná nábožensko-filosofická příprava půdy křesťanské teologie, na kterou teď Barth vstoupí vyzbrojen teologií svého učitele Wilhelma Herrmanna a v návaznosti na něj konečně přednese vlastní koncept. Nyní již na explicitně křesťanské půdě se bude zabývat toutéž otázkou: vztahem Boha a člověka, zjevení a víry, heteronomie a autonomie, autority a jejího přijetí ve vědomí a ve víře. Teď však padne definitivní odpověď, a to na poli christologie. Od obecné otázky po vztahu víry a dějin se tak posouváme ke konkrétní otázce po vztahu křesťanské víry a Krista. S odrazem od Melanchthonova prohlášení *Ecce cognitio Christi iustificatio est, cognitio autem sola fides est*⁴⁰ staví Barth na úvod této části tezi: „Náboženské pohlížení na Krista, hledění na Boží působnost v něm je ospravedlnění; proto je tento názor (Anschauung) a pouze tento křesťanskou vírou.“⁴¹ Melanchthonovo *cognitio* tak Barth interpretuje přesně ve svých dosavadních intencích: jako bezprostřední názor, který je zde oproti předchozímu obecnému nábožensko-filosofickému oddílu charakterizován konkrétně christologicky.

Základem pro Barthovu vlastní odpověď jsou následující tři paradoxní věty: „*Metodika křesťanské víry zná pouze Krista mimo nás. Nezná žádného Krista o sobě. Zná pouze Krista v nás.*“⁴² V těchto na první pohled paradoxních tvrzeních se skrývá dynamika vzniku víry, její dvojpólovost v podobě *Christus extra nos* a *Christus noster factus*, jak ji Barth nalezl vzorově vypracovanou u Calvina.⁴³

Christus extra nos je nutným důsledkem rovnice názor = víra. Víra jako názor má svůj pramen mimo sebe, nahlíží skutečnost *extra se*. To je

³⁸ SCHLEIERMACHER, Reden, 89 (= KGA I/2, 228,22n).

³⁹ BARTH, Glaube, 187n.

⁴⁰ MELANCHTHON, Loci, CR 21,179,8n.

⁴¹ BARTH, Glaube, 188.

⁴² Tamtéž, 188.

⁴³ Tamtéž.

Barthova zásada, kterou drží proti všem tendencím, které se snaží mluvit od počátku o *Christus in nobis*, o nějakém antropologickém datu víry nebo o náboženském apriori, které by bylo součástí lidské přirozenosti. Víra nemůže být od přirozenosti daná, protože je dějinná: nelze ji odtrhnout od jejího konkrétního pramene – jak už Barth vysvětlil v oddíle o Schleiermacherovi: názor a pocit, *fides* a *iustificatio* od sebe nelze odtrhnout. Nemůže existovat nějaká univerzální, paušální víra bez působnosti zvenčí, nemůže existovat víra bez objektu. Víra není *datum*, nýbrž *dandum* a jako taková má své jasné „odkud“. Člověk si přináší pouze „apriorní zákonitost vědomí“, tedy jakýsi morální imperativ, své původní určení, jakési *imago dei* – a faktický průběh svého života, který tomuto imperativu a určení není schopen dostát, tedy svoji porušenost hříchem.⁴⁴ Víra jako něco, co má svůj základ *extra me*, to je důraz, který se Barth snaží držet v návaznosti na dva směry, k nimž se hlásí: v návaznosti na reformátory a kritický idealismus.⁴⁵

Jako nemůže existovat univerzální víra odtržená od svého pramene, tak na druhou stranu nemůže existovat *Kristus o sobě*, izolovaný od víry, takže by jeho působnost začala až „aktem nějakého zvláštního přivlastnění“. Kristus není objekt víry, který by víra teprve musela přijmout. To by podle Bartha zcela rušilo pojem náboženského názoru, v němž je pramen a účinek dán vždy zároveň, v účinku je přítomen pramen, pramen nemůže existovat bez účinku. Jakmile začne teologie pracovat s představou Krista jako objektu víry, „dochází k oné krajně žalostné katastrofě teologického myšlení, která se nám prezentovala v pojmu víry protestantské ortodoxie, k synergismu“.⁴⁶ Myšlenka Krista jako objektivní veličiny, která existuje sama o sobě a pro sebe v Barthovi vzbuzuje pobouření a kritické otázky: pokud myslíme Krista o sobě, tj. jako pramen, u něhož se ale samo sebou nerozumí, že vzbuzuje víru, jak potom vlastně víra vzniká? Pak je nutné se znovu vrátit k představě víry jako ruky, kterou člověk musí sám napřáhnout, aby si Krista přivlastnil. Tento Kristus by pak musel existovat i mimo víru jako objektivní božská skutečnost, a to je představa, která je v Barthových očích dávno vyřízená kritickým racionalismem.

Metodika víry proto zná ve finální fázi pouze *Krista v nás* a Barth se proto toto své tvrzení dovolává znovu Calvina: *Christus non extra nos est*,

⁴⁴ Tamtéž, 189.

⁴⁵ Tamtéž, 190.

⁴⁶ Tamtéž.

*sed in nobis habitat...*⁴⁷ Řečeno schleiermacherovskými pojmy: Kristus, na kterého pohlíží víra, je působící Kristus:

„Kristus víry je afikující Kristus, neboť víra sama jako názor není nic jiného než vidění jeho působnosti, nic jiného než to, že je afikována (Affiziertwerden). A proto je Kristus víry Kristus v nás. Avšak tento působící Kristus v nás je to „objektivní“. Tím se uzavírá kruh, který jsme začali větou, že víra zná pouze Krista mimo nás. Pro pravdu pocitu, iustificatio, života, záleží všechno na tom, že Kristus je mimo nás, a pro pravdu názoru, fides, prožívání, záleží všechno na tom, že Kristus je v nás. Kristus mimo nás je Kristus v nás. Působící dějiny jsou způsobená víra.“⁴⁸

Od kontradiktorního tvrzení na počátku došel Barth na konci k identitě obou původně proti sobě postavených pólů. Tyto věty jsou klíčovou pasáží celého spisu. Víra nahlíží Krista *extra se*, který působí ospravedlnění, jako takového ho však má víra *in se*. Hrozící propast mezi subjektem a objektem, mezi heteronomií a autonomií, mezi vnější autoritou a vírou překlenuje Barth finální bezprostředností a identitou obou. Nesmí se však jednat o setření obou pólů, naopak musí zůstat ve své identitě přesto oba zachovány. Nelze skončit v extrémním přetížení ani jednoho z obou pólů, oba musí zůstat v platnosti, nelze se vzdát jednoho ve prospěch druhého, nelze nakonec říci, že Kristus mimo nás je pohlcen Kristem v nás⁴⁹ nebo naopak – důsledky obou jednostranností Barth popsal v předchozích dvou bodech. I ve své identitě zůstávají oba koncové body tam, kde jsou. Děň víry jako ona identita obou je však propojuje natolik, že jeden bez druhého nemohou existovat,⁵⁰ stejně jako víra nemůže existovat ani bez jednoho z nich.⁵¹

⁴⁷ Tamtéž, 192, v originále kurzivou. Barth cituje Instituci III, 2,24.

⁴⁸ Tamtéž, 193.

⁴⁹ Této jednostrannosti podléhá ve svém výkladu WITTEKIND, *Geschichtliche Offenbarung*, 177–194, pro něhož je zde víra pouze sebetransparencí individuálního vědomí subjektu; srv. s. 191: „Barthův nejranější teologický systém je christologický výklad bezprostředního sebevědomí...“

⁵⁰ Odlišnost obou bodů však Barth nakonec neudrží, srv. níže, Kritické zhodnocení, bod i, a stejně kriticky ANZINGER, *Glaube*, 52: „...víru nelze přeskocit, jí samé připadá fakticky úkol odlišovat a identifikovat. Tím že se víra zakouší jako způsobená, odlišuje se od Kristova zjevení, které jí afikuje, aby se s ním zároveň identifikovala. Tím, že je jí připsána tato funkce, je diference mezi vírou a zjevením nakonec přece jen eliminována ve prospěch víry a to znamená: ve prospěch zbožného sebevědomí.“

⁵¹ Srv. ANZINGER, *Glaube*, 46: „Véra má být objektivní, aniž by podlehla ortodoxnímu nebezpečí objektivizace svého obsahu. Má být subjektivní, aniž by se

Po těchto zásadních úvahách přechází Barth k otázce, kterou sám označuje za hlavní: jak Kristus na víru působí, jak ji vzbuzuje? „Do jaké míry je působící afikující Kristus pramenem a látkou křesťanské víry?“⁵² Odpověď na tuto otázku hledá ve dvojitěm pohledu, který je umožněn právě předchozí úvahou o objektu a subjektu v dění víry: nejprve Barth analyzuje stránku objektivní, tedy stránku dějin, Krista, poté stránku subjektivní, tedy stránku víry.

Víru působí *Kristus*. Ale čím? Reformační zdůraznění kříže a vzkříšení je pro Bartha na tomto místě pouze konkrétním důsledkem a znázorněním Kristova působení pro náš názor, pro naši víru. Základ pro tyto konkrétní události je však třeba hledat hlouběji:

„Kristus je vůbec Boží působností na nás, a proto pramen a látka našeho náboženského názoru. Boží působností je *on sám*. Jak on sám? *Nikoli* jeho vnější život, nikoli jeho slova, nikoli jeho činy. Jisté, zvěst o tom slouží k tomu, aby nám *zprostředkovala* jeho samotného. Avšak nejprve náleží tato zvěst oblasti objektivního vědomí, nejprve je pouze historická, a proto v každé možné formě podrobena nejistotě, relativitě, nepůsobnosti všeho, co je pouze historické. *Působnost však předpokládá kvalitativní rovnocennost působícího s tím, co se má způsobit*. Problém víry spočívá v tom, že se v názoru stává skutečným pocit, ve víře se stává skutečným *justificatio*, tj. právě ona individuální živost, kterou jsme výše popsali jako podstatu víry. Tato individuální živost má svoji normu v aktualizaci apriorní zákonitosti vědomí, a sice v její naprosté aktualizaci. [...] Ve vnitřním životním stavu, který odpovídá této normě, máme před sebou pocit, *justificatio*, tj. to, co se má způsobit. A nyní naproti tomu stojí skutečně něco kvalitativně rovnocenně působícího v sebevědomí neboli ve *vnitřním Ježíšově životě*.“⁵³

Zvěstování, událost kříže a zmrtvýchvstání pouze zprostředkovávají a ilustrují to, co je vlastním hybatelem a podstatou víry: *bezprostřední působení Ježíšova vnitřního života*. Barth se tak na centrálním místě

vystavila podezření iluze nebo výtce mystiky. Jako vztah k realitě má být odkázána na něco mimo sebe samé, aniž by toto extra měla jinak než v sobě samé. Barth se snaží být těmto požadavkům práv tím, že rozvíjí chápání víry, které vychází od přijetí Božího života do vědomí, a sice blíže od toho, že přijatý život sám působí své přijetí. Víra by pak podle toho byla bezprostředním zážitkem moci života, která uchopuje individuum; akt, jímž se zjevuje Bůh sám tím, že ospravedlňuje člověka. Pouze tak se víra zakouší jako ‚způsobená víra‘, jako působení aktivity vycházející od Boha. Při provádění této základní myšlenky navazuje Barth na reformační, schleiermacherovské, kantovské a novokantovské motivy a zamotává je do naprosto nerozpletitelného klubka.“

⁵² BARTH, Glaube, 193, v originále kurzivou.

⁵³ Tamtéž, 194n.

zcela drží svého učitele Wilhelma Herrmanna:⁵⁴ historické události jsou nejisté, podléhají historické kritice, která by je také mohla zcela rozložit, proto se žádná historická událost nemůže stát základem a podstatou víry člověka,⁵⁵ ani prostá skutečnost, že Ježíš žil, která se v té době právě stala nejistou.⁵⁶ Základ víry nemůže ležet ani ve zvěstování, ve sdělení nějakého obsahu jednoho člověka druhému. Víra vzniká bezprostředně, skrze zjevení vnitřní živosti.⁵⁷ Co Barth chápe pod spojením „vnitřní Ježíšův

⁵⁴ Srv. HERRMANN, *Verkehr*, 65: „Neboť událostí spásy může být pro člověka, který se chce dostat ze své vnitřní bezmoci, pouze to, co ho vnitřně promění. To však může způsobit pouze to, co sám zažije, nikoli to, co je mu pouze vyprávěno. Proto nazýváme událostí spásy vnitřní Ježíšův život, který se nám zjevil v [biblickém] podání. Neboť to nyní můžeme stejně jako učedníci všech časů uchopit ve vlastních zážitcích jako skutečné.“

⁵⁵ Srv. tamtéž, 60: „Je to fatální omyl, pokud se člověk chce ujistit o základu víry pomocí historického bádání. Základ víry má být pevný, výsledky historické práce jsou v neustálém toku. Základ naší víry má uchopit samostatně učenec i neučený stejným způsobem. Ať už se nám podání předkládá jakkoli, ať už historicko-kritické zpracované nebo ne, má se a může se dít vždy totéž, že se v něm budeme učit vidět Ježíšův vnitřní život. Zda v nás pak vznikne víra, závisí na tom, zda tento osobní duch nad námi získá moc, nebo zda se mu vyhneme. To, co se nám může stát základem naší víry, se nám tedy vyjeví v mravním zážitku. Historická práce na Novém zákoně nás naprosto nemůže přivést blíže k tomu, na čem při založení víry záleží.“ Vedle toho srv. Barthovo zamyšlení „Ob Jesus gelebt hat?“, s. 41: „Základ naší víry stojí a trvá nezávisle na všech důkazech a protidůkazech. Důkazy vědy nám dávají jistotu, která přece jen vždy zůstává pouze nejvyšší pravděpodobností, jistotu víry naproti tomu srovnávám s jistotou skutečnosti, že dýcháme, a proto žijeme. Právě s tím však souvisí to druhé: základ naší víry, o který se teď vede spor, nemůže být dokázán, a to, co může být dokázáno, není základ naší víry.“

⁵⁶ V této souvislosti ubezpečuje Barth ve svém velikonočním zamyšlení „Ob Jesus gelebt hat?“, s. 44, že víra je jistá sama v sobě a jako východisko nabízí paradoxní víru, která se opírá o Ježíšův vnitřní život, který leží mimo dosah historického dokazování, takže nemůže být sice dokázán, ale právě ani vyvrácen: „Velikonoční víra je jistota o pravdě Božího zjevení, které se k nám stalo v Ježíši. Tato jistota je v sobě samé jistá, v sobě samé věčná. Vždycky to s ní bylo tak, že jen zřídka měla vnější zdání pro sebe, většinou proti sobě. Pouze velikonoční víra, která dokáže říci ‚přesto‘, je skutečná, křesťanská víra. [...] Pokud nás nový názor, že Ježíš nikdy nežil, ještě hlouběji upevní v takové víře, pak můžeme být rádi, že se objevil. Neboť i nejsilnější negace nezmůže nic proti pravdě, nýbrž pro pravdu.“

⁵⁷ Srv. tamtéž, 58n: „Vyjevení osobnosti, která se pro nás takto [tj. skrze svoji vnitřní živost] stává viditelnou, nám naprosto nemůže být podáno skrze sděle-

život“, vysvětluje v krátkém velikonočním zamyšlení z téhož roku „Ob Jesus gelebt hat?“:

„Základem víry je osobní vnitřní Ježíšův život. Rozumím tím jeho lidský charakterový obraz, který se nám ukazuje jako naprostá poslušnost vůči Bohu, jako naprostá láska k bratřím, a proto jako naprosté sebezopření, které se nezastaví ani před smrtí, protože cesta k životu vede skrze smrt. Pokud se nám tváří v tvář tomuto charakterovému obrazu stane zřetelným, co je *Bůh* a čím se máme *stát* my, pak *věříme*, pak *máme* ujištění a zakotvení, které potřebujeme, abychom se stali svobodnými radostnými lidmi.“⁵⁸

Věřící člověk se tak podle Bartha dostává do stavu, který odpovídá jeho původnímu určení, vznik víry je tedy *restitutio ad integrum*, které Barth popisuje jako *justitia*, „bezmezná sebezapírající poslušnost lásky.“⁵⁹ „*Jediná* pravá aktualizace apriorního určení člověka.“⁶⁰ Takový člověk pak má tutéž individuální živost jako vnitřní Ježíšův život, a to je cíl víry. Vlastní předmět víry je tak zcela vyňat z dosahu vědy, protože leží v mravním zážitku jednotlivce.⁶¹ Ve víře umírá historický Ježíš a s ním končí i možnosti kritického vědeckého zkoumání, Ježíš se však stává živým Kristem, který je přístupný právě pouze víře.

„Tím, že historický Ježíš sestupuje do hrobu, se stává živým Kristem, který nad hrobem triumfuje, stává se vehiklem Božího vyvolení, Boží *misericordia*, Boží vůle ke společenství s námi. Jako Ukřižovaný, a *proto* jako Zmrtvýchvstalý je Kristus *tou jedinou* skutečností spásy křesťanské víry. Pro objektivní vědomí, pro vědu již neexistuje a nemůže existovat. Ale v křesťanské víře je tato skutečnost spásy nahlížena skutečně jako působící, a v každém faktu této víry v oživených jedincích je proto dána (*mitgesetzt*) jako ‚látka‘ a ‚centrální bod‘.“⁶²

Cílem víry je tedy Ježíšova vnitřní zbožnost, osoba člověka Ježíše se svojí hlubokou niterností, která je přístupná skrze svědectví učedníků a ji-

ní jiných. Vzniká v nás samotných jako svobodné zjevení živoucího živoucímu. Tak se také vnitřní Ježíšův život stává součástí naší vlastní skutečnosti. Kdo to zažil, jistě již neřekne, že přísně vzato uchopuje jako něco skutečného pouze podání o Ježíši. Ježíš sám, tím že se nám odhalí ve své moci nad námi jeho vnitřní život, se nám stane reálnou mocí, kterou vnímáme jako nejlepší obsah své vlastní existence.“

⁵⁸ BARTH, Jesus, 43.

⁵⁹ Srv. citát pod pozn. 58.

⁶⁰ BARTH, Glaube, 195.

⁶¹ Srv. ANZINGER, Glaube, 45: „Příznačně se zde Barth koncentruje toliko na mravní dimenzi Ježíšova ‚vnitřního života‘“

⁶² BARTH, Glaube, 198.

ných svědků, ale která vždy leží nedisponovatelně za tímto svěděním. Víra je tedy zprostředkovaná, ale zprostředkování potřebuje jen k tomu, aby se „naladila“ na vlnu pravé bezprostřednosti, která probíhá především na morální rovině. Víra – původně bez jakéhokoli náboženského apriori a jako antropologické *dandum* – se zde tak již stává antropologickým datem individua oživeného v názoru na Ježíšův vnitřní život a stává se náboženským apriori jeho dalšího života.

Pohled zdola, z hlediska *člověka* a jeho víry, je pouze druhou stránkou těžce věci. Barth se zde značně opírá o reformátory,⁶³ které se snaží interpretovat Schleiermacherem tak, aby nebyly narušeny jeho dosavadní intence. To s sebou přináší znovu problematiku synergismu, resp. člověka jako subjektu vlastní víry. Na straně Boží aktivity problémy nejsou: „Bůh působí v člověku. Víra sama je dílo Boží, a proto je víra ospravedlněním.“⁶⁴ Na straně lidské nejprve Barth analyzuje známé Lutherovo *fides apprehendit Christum*,⁶⁵ přičemž *apprehendere* vykládá vedle tradičního „uchopit“ také jako „použít“ ve smyslu „aplikovat“ (anwenden). Takto postupně původní smysl Lutherovy věty oslabí až k tvrzení: „Názor Krista je produktivní životní společenství. Vidět ho znamená si ho přivlastnit.“⁶⁶ Toto *apprehendere* nebo přivlastnění pak probíhá znovu ve znamení bezprostřednosti až mystické identity, pro což se Barth dovolává Lutherových vět o jednotě křesťana a Krista: přes citát *in ipsa fide Christus adest*,⁶⁷ který se Barthovi přesně hodí k předchozím výkladům, postaveným na Schleiermacherovi, se dostává až k Lutherovu tvrzení, že ve víře je člověk tak spojen s Kristem, *ut ex te et ipso fiat quasi una persona, ut cum fiducia dicere possis: ego sum Christus*.⁶⁸

⁶³ Především Luthera Barth ještě cituje z kompendií dogmatiky, nejčastěji z LUTHARDTA, Calvinovu Instituci cituje přímo.

⁶⁴ Tamtéž, 198.

⁶⁵ Barth cituje z LUTHARDTA EA Gal. I, s. 195 = In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius (1531/1535), WA 40/I,233b,17.

⁶⁶ BARTH, Glaube, 198.

⁶⁷ Tamtéž, 199, Barth cituje z LUTHARDTA EA Gal. I, s. 191 = In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius (1531/1535), WA 40/I,229b,15.

⁶⁸ Tamtéž, Barth cituje z LUTHARDTA EA Gal. I, s. 247; srv. značně odlišně In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius (1531/1535), WA 40/I, 285b,24nn: *Verum recte docenda est fides, quod per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona quae non possit segregari sed perpetuo adhaerescat ei et dicat: Ego sum ut Christus...* Lutherovy klíčové výpovědi Barth ve svém textu nadto ještě zvýrazňuje.

Na takto interpretované *unio cum Christo* pak podle Bartha spočívá i celé učení o smíření Calvinovo, který „zde ještě zřetelněji než Luther vede linii, která křesťanský život přímo prokazuje jako obsah křesťanské víry.“⁶⁹ Z toho všeho jasně vyplývá, že Barthovo pojetí ospravedlnění je zde jednoznačně efektivní, ba dokonce maximálně efektivní: „Kristova spravedlnost se stává mojí spravedlností, Kristova zbožnost mojí zbožností. On se stává mnou.“⁷⁰ Takže onu spravedlnost, ono *restitutio ad integrum*, Barth vyjadřuje mezním tvrzením: „Justitia víry je působící Kristus, který se v nás modlí: Ne má, ale tvá vůle se staň.“⁷¹ Pak je jen důsledné, že Barthovi za této situace ospravedlnění splyne v jedno s posvěcením: „Tak se posvěcení stává naprosto obsahem ospravedlnění.“⁷² Tak jako událost spásy vnímá člověk na morální rovině, projevuje se i ospravedlnění čistě eticky.

Tento vír bezprostřednosti nepřipouští žádný synergismus, člověk je zde naprosto pasivní: „Víra se chápe jako Boží dílo v nás.“⁷³ Víra tak není nic jiného než prodloužení působících dějin do jednotlivce, *Christus prolongatus*, kde lidské já nakonec zcela ustupuje výše vylíčenému *unio mystica*.⁷⁴ Takováto schleiermacherovská interpretace reformační teologie je pro Bartha kýženým počinem, protože právě Schleiermacher je „ten muž, který nás učil nebo by měl učit získat na půdě moderního myšlení právě dědictví reformace tak, by to naše bylo.“⁷⁵

VI. Jedna otázka však přece jen ještě zůstala nedořešená, a to otázka dosti centrální: jak dojde v člověku ke *vzniku víry*? V dosavadním líčení se Barth věnoval značně strážce christologické a pak skočil do *unio mystica*. Otázka, jak je vůbec možné, aby v člověku vznikla víra, aby Ježíšův vnitřní život na jednotlivce skutečně zapůsobil, ještě uspokojivě zodpovězena nebyla. Proto Barth připojuje ještě neohlášený šestý oddíl, který se vrací k názvu celé přednášky: jak souvisí křesťanská víra s dějinami? Jakým způsobem dějiny jako *Christus prolongatus* působí efektivně na člověka? „Jaký je to psychologicko-historický vehikl, který umožňuje bezprostřední

⁶⁹ Tamtéž, 200.

⁷⁰ Tamtéž.

⁷¹ Tamtéž, 201.

⁷² Tamtéž, 200.

⁷³ Tamtéž, 201.

⁷⁴ Tamtéž. Barth se zde také dovolává právě mystiků a vedle nich pietistů.

⁷⁵ Tamtéž, s. 202, s narážkou na citát z GOETHOVA Fausta I, 36: „Cos po svých otcích podědil, / to získej, by to tvoje bylo.“ Srv. BARTH, Glaube, 202, pozn. 103.

apprehensio Christi, jak k němu dochází ve skutečné víře?⁷⁶ Barth doposud vysvětlil objektivní i subjektivní stránku, oba póly víry i jejich jednotu, nevysvětlil však doposud možnost přechodu mezi nimi, jak se z člověka, který je *non capax* – protože přece neexistuje žádné náboženské apriori – může stát *capax*? Barth přitom však vychází z danosti, ze skutečnosti víry.⁷⁷ Víra jako existující fenomén je pro něj nesporné faktum, za něž nelze jít, které je možné pouze zdůvodnit. Lze se tak ptát jen po podmínkách možnosti jejího vzniku, nelze odhalit a popsat žádný mechanismus, jakým vzniká.⁷⁸

Základem pro odpověď je již vícekrát zmíněná teze, že stejné je poznáváno stejným, předpokládá se tedy „kvalitativní rovnocennost působícího a toho, co se má způsobit.“⁷⁹ Jako onen hybatel, vehikl víry nepřipadá v úvahu žádná heteronomie, tedy ani kánon, ani autorita církve. Protože jde o Ježíšův vnitřní život, nelze jinak, než že tento musí být přijat a předáván také vnitřním individuálním životem. Vnitřní živost lze zprostředkovat znovu pouze vnitřní živostí. Dějiny se tak stávají ve svém průběhu působícím proudem: „Historický Ježíš se stává zmrtvýchvstalým živoucím Kristem ve sboru Kristově.“⁸⁰ Tím mizí škaredý příkop, protože v dějinách je tento Ježíšův vlastní život přítomen skrze toto neustále pokračující vciťování se do jeho vnitřního života.

„Těch 1900 let zde nemá žádný principiální význam. Psychickým procesem *vcítění* jsme navzdory tomu, co nás nejprve oddělovalo, – a přece *skrze* to, co nás oddělovalo – přesazeni do *duše* theopneustního, tj. christopneustního biblického autora. Vidíme to, co viděl on, zažíváme to, co zažil on, nyní věříme už nikoli kvůli tomu, co říká, my *sami* jsme slyšeli a poznali, že tento je vpravdě Kristus, spasitel světa.“⁸¹

Nejde tedy o Písmo, ale o jeho autory, o jejich tehdejší prožívání. Nejde o kánon, ale o Pavla, Matouše, Jana, skrze jejichž vlastní zbožnost lze proniknout až k prameni, k Ježíšově vlastní zbožnosti. Takto Písmo „Christum treibt“ a jediné takto je možné dojít ke zjevení. Škaredý příkop dějin zde nehraje žádnou roli, je překonán bezprostředností, Troeltschovy

⁷⁶ Tamtéž, 203, v originále kurzivou.

⁷⁷ Tamtéž, 202: „Víru jsme přitom předpokládali jako dané faktum.“

⁷⁸ Srv. ANZINGER, Glaube, 34.

⁷⁹ BARTH, Glaube, 203. Zde se ozývá Barthova pozdější základní epistemologická teze: „Bůh je poznáván pouze skrze Boha.“

⁸⁰ Tamtéž, v originále kurzivou.

⁸¹ Tamtéž, 204.

námítky jsou tedy irrelevantní, protože se nejedná o předávání poznatků přes staletí, nýbrž o zprostředkování bezprostřední živosti, pocitu, vhledu, názoru.⁸² Na tomto místě se Barth vrací k *testimonium spiritus sancti internum*, které má své místo právě zde, v předávání vnitřní Ježíšovy živosti a tedy víry přes staletí. Toto *testimonium arcanum* je tajemstvím působících dějin, díky nimž se může i dnes zrodit křesťanská víra, tedy víra uchopující ten pravý obsah, víra, která je „jesusmäsig“, přiměřená Ježíši.⁸³

Kritické zhodnocení

O 17 let později se Barth k tomuto svému textu vyjádří velmi kriticky: bývalo by bylo lépe, kdyby se nikdy netiskl.⁸⁴ Přesto tento ne vždy vydařený pokus o skloubení reformační a herrmannovské teologie pod svorníkem Schleiermacherových myšlenek i pojmů představuje pro celý další Barthův vývoj v pojetí víry zajímavé východisko, které poskytuje širokou škálu problémů a bodů, jež se – ať už pozitivně či negativně – projeví i v Barthově pozdější tvorbě.⁸⁵

⁸² S Troeltschem se vyrovnává obšírná poznámka na s. 205. Centrální pasáž zní: „Problém zjevení však spočívá v pohlížení a přivlastnění bezprostředního života, který nám přichází vstříc nejprve v osobě někoho druhého. Pocit distance, který mě, jak se zdá, od něj absolutně odděluje, vyplývá z nutné distance mezi danostmi (Setzungen) jeho a mého objektivního vědomí a sem patří všechny ty těžkosti, které Troeltsch dokáže tak názorně vylíčit. Ona distance však není nutně mezi životem jeho a mého bezprostředního sebevědomí.“

⁸³ Tamtéž, 210.

⁸⁴ BARTH, skica, 305n: „Herrmanna jsem do sebe nabíral všemi póry. Myslel jsem, že důkladným studiem Kanta a Schleiermachera definitivně položím svůj teologický základ. [...] Genius Loci [Ženevy] (každou neděli jsem kázal přímo v Calvinově Auditoire) patrně zavedl podnět k tomu, že jsem se zde vedle neustálé četby Schleiermachera prohluboval se silnými dojmy v Calvinově Institutio. Neprožil jsem však žádnou *subita conversio*, spíše jsem si myslel, že v sobě velmi dobře dokážu sjednotit idealisticko-romantickou a reformační teologii. V tomto smyslu jsem tehdy nechal vytisknout větší pojednání o víře a dějinách, u něhož by bývalo bylo lépe, kdyby zůstalo nevytištěno.“

⁸⁵ Srv. JÜNGEL, Einführung, 31: „Je pochopitelné, že Barth později soudí, že ‚bylo lépe, kdyby článek zůstal nevytištěn‘. Zároveň jsou s tímto pojetím, později vnímaným jako neúnosné, nerozpletné spojeny trvalé základní vhledy, k nimž patří především spjatost víry a dějin, redukce pravdy víry na její vnitřní nutnost a pohyb od *Christus extra nos* k *Christus in nobis*. Ale i univerzální

(a) *Pojmovost*: Barth je zde zcela svázán schleiermacherovskou řečí a pojmy, které místy dost obtížně roubuje na reformační teologii. Rozhodně více než reformátorům je zde zavázán Kantovi a Herrmannovi, takže idealisticko-kritická teologie vítězí nad teologií reformační. To se však záhy změní a se změnou nastoupí jak nové vzory, tak nové pojmy. Především pro vystopování kontinuity tak bude důležité nenechat se zmást novými pojmy a hledat za novými formulacemi stopy dřívějších myšlenek.

(b) *Přirozená teologie*: Barth se od počátku především v polemice s Troeltschem brání jakémukoli náboženskému apriori či jinému navazovacímu bodu. Člověk je sice *imago dei*, nese si s sebou své původní určení, původní zákonitost, té však naprosto nedostačuje. Víra je zcela darem Boží milosti, nemá svůj základ v člověku, je mu darována s pocitem absolutní závislosti jako názor.

(c) *Zjevení* zde spadá Barthovi v jedno s událostí víry a ospravedlnění, zjevení je bezprostřední názor, vyvolaný působením Krista. Cílem je zažívat zjevení bezprostředně, pro to však člověk na počátku potřebuje zprostředkování skrze jiného věřícího člověka, jehož vnitřní život byl pod vlivem zjevení již také oživen (theopneustie) – pramenem zjevení se tak může stát vedle Pavla i např. František z Assisi, Bodelschwingh, Michelangelo, Bach, Mozart nebo Beethoven. „Působnost ducha Kristova má bohudík ještě jiné kanály než nás teology.“⁸⁶ Zjevení zde tak nemá žádné objektivní zakotvení (slovo, Písmo, dějinnou událost), vše probíhá na maximálně subjektivní rovině, takže nakonec subjekt sám rozhoduje, co je a co není zjevení.⁸⁷

(d) *Hřích* je zde přítomen pouze implicitně v lidské neschopnosti dostat svému původnímu určení, splnit imperativ své přirozeně dané zákonitosti, je tedy definován především morálně jako nedostatečnost, absence sil, nikoli jako porušenost. Zjevení ani ospravedlnění nemají funkci nahléd-

zájem, směřující na Krista působícího také *extra ecclesiam*, se bude v různých proměnách stále vracet.“

⁸⁶ BARTH, Glaube, 209.

⁸⁷ Srv. ANZINGER, Glaube, 53: „Zároveň analýza ukázala, že víra a zjevení jsou právě přece strženy do víru identity, protože je to nakonec náboženský subjekt, který z důvodu nedostatku objektivních kritérií sám rozhoduje o tom, co je třeba identifikovat jako zjevení. Neboť aby mohl jednotlivec zažít zjevení, musí být dáno ve formě „náboženského individualismu““

nutí a poznání hlubiny svého hříchu, ani nepřinášejí odpuštění hříchů.⁸⁸ Ospravedlnění probíhá jako vyrovnání deficitu a obnovení schopnosti správně morálně a eticky jednat. To je ovšem pojetí – navzdory Barthovu vlastnímu nároku – jak zcela nekantovské, tak zcela nereformační:

„Nekantovské, protože u Kanta (jinak než v novokantianismu) nejsou apriorní ‚zákony‘ vědomí žádné zákony, které chtějí být naplněny, nýbrž naopak zákony, jež per definitionem následuje myšlení, chtění a pocit. Nereformační, protože u reformátorů není *iustitia* žádný Bohem způsobený vnitřní stav, v němž jsou aktualizovány možnosti autonomní zákonitosti vědomí, nýbrž Bohem učiněný soud nad vztahem člověka k Bohu.“⁸⁹

(e) *Ježíš – Kristus*: Barth ještě nemluví o Ježíši Kristu, ale buď o Ježíši, což znamená historického Ježíše, dějinnou postavu se svým vlastním vnitřním životem, se svou zbožností, se svou vírou, nebo pak o Kristu, což je působící Bůh, trvale přítomný v dějinách a probouzející víru, darující ospravedlnění, oživující člověka v jeho původním určení.⁹⁰ Ježíš se stává Kristem, umírající Ježíš na kříži, u něhož končí historicko-kritické bádání, v očích víry neumírá navždy, nýbrž je jako Kristus vzkříšen a nadále působí silou svého vnitřního života skrze dějiny až do současnosti. Zatímco Ježíš existoval pouze *extra me* a o sobě, působící Kristus je zde podle Bartha vždy jen v souhře *extra me* a *in me*, vždy jen ve víře. Proto Barth již zde může mluvit o objektivní a subjektivní stránce víry a toto dělení si udrží až do konce. V tomto období se však fakticky těžiště přesouvá do subjektu, ke *Christus in me*.⁹¹

⁸⁸ To je jinak v podstatně bibličtější přednášce z jara téhož roku „Ob Jesus gelebt hat?“, s. 42, kde Barth, opíraje se o Apostolikum, píše: „Véra je naproti tomu bezprostřední živý dotyk s Živým, hříchů odpuštění a život věčný.“

⁸⁹ ANZINGER, Glaube, 45, pozn. 70.

⁹⁰ Srv. Barthovu polemiku s chalcedonskými formullemi v kázáních z roku 1910, jak je cituje BUSCH, Lebenslauf, 67: „[O]tevřeně přiznávám, že v tomto případě bych o Ježíše neměl žádný zájem: Naopak, „až když Kristus začne žít v nás, ...to je počátek křesťanského života.“

⁹¹ Srv. níže, body *i* a *m*. To však neznamená, že by bylo možno redukovat Barthovo pojetí na pouhou teorii subjektivity, jak to dělá WITTEKIND, Offenbarung, 184: „Christologie (a křesťanská víra) znamená tedy sebetransparenci vědomí vlastní individuality ohledně svého vzniku.“ Barth celou dobu vychází od teze, že víra má své *extra*, které ji zakládá. Víra v Barthově pojetí právě nemá být vztah k sobě samému (Selbstverhältnis, srv. WITTEKIND, Offenbarung, 185). Srv. Der Glaube an den persönlichen Gott, s. 548, kde se Barth snaží *extra me* základu víry udržet, z něhož je však také dobře vidět, že nakonec je to přece jen

(f) *Poznání Boha*: V tomto období ještě u Bartha nehraje žádnou významnou roli kognitivní moment. Zjevení neprobíhá jako poznání Boha, nýbrž jako bezprostřední názor. I pro ten a právě pro ten však platí teze, kterou Barth v různých modifikacích bude používat stále: stejné je poznáváno stejným, rovnocenné rovnocenným.⁹² Pozdější Barth na tomto místě řekne: Bůh je poznáván jen a pouze skrze Boha, to však pro toto období ještě říci nelze. Zde spíše platí: individuum poznává individuum, život člověka může být poznána pouze jiným oživeným člověkem.

(g) *Pramenem víry* je právě zprostředkovaně, ale ve výsledku přesto bezprostředně působící Kristus. Víra nevyrůstá ze slyšení, nýbrž ze vcítění. Zvěstování a Písmo jsou pouze prostředky, jejichž pomocí se lze dostat k pravým prostředníkům víry, tedy k živým lidem, k jejich zbožnosti, která odráží Ježíšův vlastní vnitřní život.⁹³ Spojení πίστις Ἰησοῦ v této době tedy Barth chápe jednoznačně jako genitiv subjektu. Víra je však již jednoznačně Božím dílem v nás, je darem milosti, k němuž člověk nemusí a nemůže přidat nic vlastního.⁹⁴

(h) *Podstata víry* pak nespočívá v dějinné události, ale naopak naddějinné oživené živosti člověka, v aktivizaci jeho původního určení skrze názor, tedy skrze víru. Podstata víry proto spadá v jedno s pramenem víry, od něhož ji nelze odtrhnout, a tím pádem spadá v jedno i s vlastním průběhem víry. Víru tak Barth v tomto období pojímá jako „náboženskou praxi“.⁹⁵

náboženský subjekt, který má poslední a rozhodující slovo v tom, co je zjevení (srv. bod d) – to však na druhou stranu ještě neznamená, že by víra byla vztahem člověka k sobě samému: „Myšlenka Boha v náboženství nemůže být něco projikovaného z nás, nýbrž pouze odraz skutečnosti, která je do nás stvořena. Touto skutečností je život z Boha, který nám je darován skrze naši souvislost s dějinami. Tato naše vnitřní podmíněnost dějinami je náboženská zkušenost. V ní máme Boha a na základě ní můžeme o Bohu mluvit.“

⁹² ANZINGER, Glaube, 51, nazývá tuto „analogii dvou sebevědomí“ „zvláštní forma *analogia entis*“.

⁹³ To však nelze interpretovat tak, jak to dělá WITTEKIND, Offenbarung, 180: „Ježíš Kristus je pravzor přivlastnění pravdy ve víře – a tím, že víra je jako toto dění sama sobě transparentní, je Ježíš Kristus jak její daný obsah, tak také věčná podoba tohoto procesu.“

⁹⁴ Právě tedy nikoli, že „[v]íra v Krista se sama stává sebevědomím věřícího“ (WITTEKIND, Offenbarung, 189).

⁹⁵ Srv. ANZINGER, Glaube, 32: „Víra sama je interpretována jako náboženská praxe, tj. jako dění, v němž se Bůh člověku bezprostředně sděluje.“

(i) Ve víře dochází k *unio cum Christo*, který je jednak *extra me* jako pramen víry, jednak *in me* jako moje ospravedlnění, jako aktivizace mého imago dei, takže Barth dokáže říci mystické: já a Kristus jsme jedna osoba, já jsem Kristus a Kristus je já. Neexistuje tedy žádné samostatné *extra me*, protože ho nelze odloučit od *in me*. Ve svém boji proti intelektualismu a synergismu na straně jedné a proti subjektivismu na straně druhé se tak Barth dostává na nebezpečnou půdu identity Boha a člověka.⁹⁶ Interpretace *Christus extra nos* a *Christus in nobis*, která pro Bartha končí u vyvážené dialektiky obou pólů,⁹⁷ však má pod kritickým pohledem přece jen pouze omezenou platnost. Vztahuje se na období až do bodu, kdy dojde ke zjevení, k ospravedlnění, kdy se právě na základě zjevení a tedy na základě milosti *Christus extra nos* stane také *Christus in nobis*. Po tomto momentu, kdy se působící dějiny (*Christus extra me*) staly způsobenou vírou (*Christus in me*) se však těžiště individuálního vědomí silně přesouvá k *Christus in me*, oba původně oddělené póly se začínají nebezpečně slévat do jednoho bodu, přestože Barth tvrdí zachování jejich odlišnosti v rámci jejich identity. Tento problém má svůj přesný ekvivalent i v Barthově učení o ospravedlnění.⁹⁸

(j) Tímto způsobem je podle Bartha překonána problematika *synergismu*, problematika dvou subjektů ve víře. Zde dochází k identitě obou, takže nakonec již nelze rozlišit Krista a mé já, které zcela ustupuje do pozadí před silou Ježíšova vnitřního života. Zůstává však otázkou, zda se Barth zde skutečně vyhnul všem slabým synergistickým momentům. V úvahu již sice nepřichází model objektivní Boží nabídky jako napražené ruky, kterou já sám musím uchopit, ale otázku, jak tedy samovolně a mimo jakýkoli volný projev člověka víra vzniká, Barth dostatečně nezodpověděl. Poukaz na působení Ducha svatého v dějinách je příliš mlhavý na to, aby zde byl uspokojivou odpovědí. Stále se zdá, že člověk sám musí hledat

⁹⁶ Srv. ANZINGER, Glaube, 45: „Jen tím, že chápe víru rozhodně jako dění, se domnívá, že dokáže svůj pojem víry dostatečně zajistit před Scyllou intelektualistického a zároveň synergistického nepochopení víry, aniž by propadl Charybdě nepochopení subjektivistického. Kurs, kterým Barth přitom musí jet, ho ovšem vede k té obtíži, že v dění víry nedokáže subjekt a objekt ani od sebe oddělit, ani je nechat rozplynout se v sobě navzájem. A protože mu záleží primárně na tom, aby udržel před očima nebezpečí diference, jak ukazuje jeho referát o (úpadkových) dějinách chápání víry, máme podnět k obavě, že jeho pokus by se mohl dostat do víru vytvořeného myšlenkou identity.“

⁹⁷ Srv. výše, odstavec před pozn. 51.

⁹⁸ Srv. níže, bod *m*.

nebo vědět, kde nebo skrze koho může dojít ke zprostředkování zjevení; moment člověka uchopení, určitého aktivního *apprehensio* je neustále přítomen. Stále se zdá, že se člověk musí alespoň nechat afikovat, oslovit, nechat Krista působit, takže lze přes všechnu Barthovu snahu mluvit přinejmenším o negativním synergistickém momentu.

(k) Ve svém boji proti synergismu Barth explicitně odmítá tradiční strukturu víry jako *notitia – assensus – fiducia*. *Notitia* nepřichází v úvahu, protože zde by muselo zjevení stát jako objekt lidského poznání, samo o sobě, víra by pak musela být věděním, jak ji pojímá Troeltsch.⁹⁹ Zjevení však právě neprobíhá v první řadě kognitivně, kdy by podle Bartha hrozil intelektualismus,¹⁰⁰ ale především na morální rovině jako zážitek, názor Ježíšova vnitřního života. Velmi vehementně se Barth brání jakémukoli *assensu*, který pro něj představuje nepřípustný synergistický volní moment na straně člověka.¹⁰¹ *Assensus* je pro něj víra na základě autority, porušuje tedy základní Barthův požadavek bezprostřednosti zjevení. Proto nepřipadá při vzniku víry v úvahu ani církve ani Písmo. Použitelná je pro Bartha pouze *fiducia* jako bezprostřední oddanost Kristu, vzbuzená zvenčí. V tomto bodu dojde v průběhu Barthova vývoje ke značným změnám, ba dalo by se říci k obratu o 180°.

(l) Prakticky vůbec nepřichází ke slovu *pneumatologie* – i subjektivní stránka víry je definována christologicky jako *Christus in me*. *Testimonium spiritus* přijde ke slovu pouze ve formě uchovávání a předávání individuální živosti v dějinách. Se slovem Duch Barth prakticky vůbec neoperuje.

(m) Víra je zároveň *ospravedlněním*, jsou to dvě neoddělitelné stránky jedné věci. Ospravedlnění je maximálně efektivní jako identita s Kristem. Barth se ovšem snaží dialekticky udržet souhru forenzního a efektivní-

⁹⁹ Srv. jeho článek „Glaube“, in: RGG¹ I, sl. 1437–1456. Podle Bartha „existuje pouze jediné vědění a to je vědění kritického racionalismu“ (BARTH, Glaube, 179, pozn. o).

¹⁰⁰ Srv. BARTH, Glaube, 172, pozn. 49, kde vydavatel připojuje Barthovu rukou připisanou poznámku v jeho exempláři Calvinovy Instituce: u Calvina je víra definovaná jako poznání (*cognitio*) ještě plodná, ale „pod rukama epigonů musel pojem víry znovu propadnout intelektualismu!“

¹⁰¹ Srv. BARTH, Jesus, 42: „Neboť víra není přijetí a pokládání vnějších skutečností za pravdivé, nýbrž důvěra a poslušnost vůči tomu, co nevidíme, totiž vůči živému Bohu.“ SEILS, Glaube, 188, upozorňuje na zajímavé postavení luterské *fiducia* vedle kalvínské poslušnosti, která přibyla v důsledku Barthovy stále intenzivnější četby Calvina v této době.

ho pojetí ospravedlnění.¹⁰² Je to přímý důsledek jeho dialektiky mezi *Christus extra nos* a *Christus in nobis*. Ospravedlnění je forenzní, hříšník ospravedlněn Božím výrokem (jinak řečeno: snaha udržet *Christus extra nos*). V Božích ústech je však ospravedlnění v důsledku forenzního výroku zároveň efektivní, protože hříšník na základě tohoto výroku právě již je spravedlivý (jinak řečeno: *Christus in nobis*). Fakticky je však tento pokus pouze klíčka, která prozrazuje statiku Barthova pojetí a jeho tendenci k identitě Boha a člověka. Nelze totiž nijak doložit, že by Barth ospravedlnění pojímal dynamicky jako stále znovu probíhající proces, naopak se zdá, že ospravedlnění (interpretované Schleiermacherovým pocitem!) je setrvalá záležitost, která se projevuje od tohoto momentu ve stejně setrvalé spravedlnosti člověka jako stavu aktualizace jeho původního určení.¹⁰³

Aby se Barth vyhnul oddělení Boha a člověka, které hrozí ve forenzním pojetí, jež dle jeho pojetí vede nutně k synergismu, volí raději mystické splynutí Boha a člověka (efektivní pojetí). Efektivní pojetí je jediným možným důsledkem forenzního a vůbec na něm leží podstatně větší důraz,

¹⁰² Srv. výše, citát pod pozn. 33. ANZINGER, Glaube, 47, vidí důvod Barthovy snahy komplementárně sloučit obojí pojetí takto: „Jako forenzní chápání ospravedlnění implikuje pro Bartha rozpad subjektu a objektu, tak naopak efektivní chápání jejich sjednocení. On sám se snaží vyhnout se oběma extrémům tím, že tvrdí platnost obou zároveň.“

¹⁰³ Srv. výše, citát u pozn. 89. K tomu se přímo váže problém, na který upozorňuje ANZINGER, Glaube, 49, kde mluví o „zvláštní rozmlženosti v Barthově chápání víry. To osciluje mezi představou téměř noetické percepcce jednotlivého objektu víry a prereflexivně-bezprostředným zažíváním totality pocitu.“ Dle mého názoru se Barth v rozhodujících momentech silně kloní k tomu druhému, i když Anzinger na s. 50n nakonec toto mlžení vysvětluje jako pochopitelné: „Ježíšův charakter, tak by se snad dala parafrázovat Barthova teze, na nás dělá dojem, a tím, že na nás dělá dojem, působí již v nás, vytváří pocit božského života a božské síly v nás, skrze něž je proměněn náš vlastní charakter. Odtud je pochopitelné ono výše konstatované mlžení. Neboť obraz charakteru je na jedné straně jednotlivý ‚objekt‘, jehož percepcce je téměř nutně představována v analogii ke smyslovému vnímání, na druhé straně je to však také totalita pocitu, na níž lze participovat pouze bezprostředně nebo vůbec.“ Problémem v Anzingerově snaze Bartha co možná nejvíce v tomto bodu bránit je skutečnost, že Barth se maximálně snaží vyhnout se jakékoli představě Krista jako objektu. To ‚objektivní‘ je podle Bartha právě působící Kristus v nás, srv. citát pod pozn. 48. Nakonec i Anzinger se přikloní k tomuto názoru, srv. citát pod pozn. 50.

takže nakonec Barth skončí u maximálně možného efektivního chápání ospravedlnění, kdy člověk v *unio cum Christo* zcela splyne s Bohem. Tímto začíná Barthův celoživotní zápas o pojetí ospravedlnění, který postupně projde prakticky všemi možnostmi a skončí až v roce 1962. Protože zjevení a ospravedlnění probíhá především na morální rovině, protože obsahem víry je život křesťana, je také posvěcení obsahem ospravedlnění. Posvěcení tak pozbývá samostatnosti, fakticky je však umenšeno ospravedlnění, které se odehrává na rovině prožívání (aktualizace schopnosti dostat mravnímu imperativu vědomí) a je tedy pojímáno čistě eticky.¹⁰⁴

(n) Pro předávání víry je nutná *církev*, ovšem především jako posloupnost věřících v čase, nikoli primárně jako společenství věřících v určité době, protože pro zprostředkování víry není potřeba společenství, vznik víry probíhá skrze zprostředkování jedince, který nadto nemusí být živ ve smyslu biologickém. Církev jako oblak svědků se zde vztahuje především na významné osobnosti dějin. *De facto* tedy církev není podmínkou víry, natož teologie. Její podmínkou je individuální osobnost, která mně umožní skrze vcítění se do její zbožnosti nahlédnout osobní zbožnost Ježíšovu.

(o) *Víra a teologie*: Zatímco víra je nadčasový názor vnitřního Ježíšova života, jejíž obsah se plynutím času nijak nemění, na niž tedy nemají dějiny a kultura zcela žádný vliv, je teologie dobově podmíněná formulace tohoto nadčasového obsahu, která podléhá vlivu dějin a kultury. Teologie tedy nemůže víru ani předat, ani dokázat, může se pouze snažit popsat ji z několika různých stran (psychologicky, fenomenologicky, nábožensko-filosoficky, dějinně, systematicko-teologicky). Víra je dějinná skutečnost, Barth vychází od její danosti a ptá se po podmínkách její možnosti. Teologie se však nemůže povznést nad ni nebo zaujmout své stanovisko vedle ní, teologie musí vždy vycházet z víry a mluvit z její pozice, nikdy se od ní nesmí chtít oprostít a mluvit jakoby z ptačí perspektivy, z neutrálního, „objektivního“ bodu mimo víru; teologie nesmí opustit prostor náboženství.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Srv. WITTEKIND, *Offenbarung*, 189: „Příběh víry (Glaubensgeschichte) je etická orientace.“

¹⁰⁵ To je další útok na Troeltsche, srv. *Der christliche Glaube und die Geschichte*, s. 202n: „...všechny náčrty tohoto problému [sc. víry a dějin], které zaujaly své stanovisko nad nebo vedle skutečné víry, jak tomu obzvláště u té filosofie náboženství a teologie, která je dnes nám mladším kázána z Heidelbergu jako evangelium, trpí tím, že, namísto aby žily ve věci a odtud o věci mluvily, pojednávají o dějinách a víře jako historicko-objektivních fenoménech, a proto

Barth se zde tedy dotýká relativně dlouhé řady problémů, z nichž některé jsou pouze nadhozené, některé nedořešené, ale jejich přítomnost bude důležitá pro další ukázání kontinuity a diskontinuity v Barthově dalším vývoji.

Literatura

- ANZINGER, HERBERT, Glaube und kommunikative Praxis. Eine Studie zur „vordialektischen“ Theologie K. Barths, München: Chr. Kaiser, 1991
- BARTH, KARL, Autobiografická skica ve fakultním albu Evangelické teologické fakulty univerzity v Münsteru (1927), in: B. JASPERT (vyd.), Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1922–1966, GA V, Zürich: TVZ, 1971, 301–312
- BARTH, KARL, Der christliche Glaube und die Geschichte, in: H.-A. DREWES (vyd.), Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914, GA III, Zürich: TVZ, 1993, 149–212
- BARTH, KARL, Der Glaube an den persönlichen Gott, in: H.-A. DREWES (vyd.), Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914, GA III, Zürich: TVZ, 1993, 494–554
- BARTH, KARL, Nachwort, in: H. BÖLLI (VYD.), Schleiermacher-Auswahl, München, Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1968, 290–312
- BARTH, KARL, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, in: H. FINZE (vyd.), Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, GA III, Zürich: TVZ, 1990, 65-97; = česky: Nouze a zaslíbení křesťanského zvěstování, in: Boží Božství a Boží lidství. Sedm kratších textů, přel. P. Gallus a J. Štefan, Brno: CDK, 2005, 5–24
- BARTH, KARL, Ob Jesus gelebt hat?, in: H.-A. DREWES (vyd.), Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914, GA III, Zürich: TVZ, 1993, 37–45
- BUSCH, EBERHARD, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München: Chr. Kaiser, 1976
- CALVIN, JOHANNES, Institutio christianae religionis 1559, P. BARTH a G. NIESEL (vyd.), Joannis Calvini opera selecta III-IV, Monachii: Chr. Kaiser, 1928/1931
- FISCHER-APPELT, PETER, Zum Verständnis des Glaubens in der liberalen und dialektischen Theologie, in: H. G. GEYER, (vyd.), Freispruch und samozřejmě jako dvou oddělených fenoménech, tím se však dostávají ve fatálním *circulus vitiosus* znovu před otázky, které reformace a Schleiermacher překonali.“

Petr Gallus

- Freiheit. Theologische Aufsätze für Walter Kreck zum 65. Geburtstag, München: Chr. Kaiser, 1973, s. 68–83
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG, Faust, přel. O. Fischer, Praha: Fr. Borový, 1942
- GROLL, WILFRIED, Ernst Troeltsch und Karl Barth – Kontinuität im Widerspruch, München: Chr. Kaiser, 1976
- VON HASE, KARL, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen I, Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1885
- HERRMANN, WILHELM, Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt, Stuttgart: Cotta, 1903
- HOLLAZ, DAVID, Examen theologicum acroamaticum III (1707), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971
- JÜNGEL, EBERHARD, Einführung in Leben und Werk Karl Barths, in: TÝŽ, Barth-Studien, Zürich, Köln, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1982, 22–60
- VAN DER KOOI, CORNELIS, Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barth (1909–1927), München: Chr. Kaiser, 1987
- LUTHARDT, CHRISTOPH ERNST, Compendium der Dogmatik (10. vyd), Leipzig: Dörffling und Franke, 1900
- LUTHER, MARTIN, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius (1531/1535) ex praelectione D. Martini Lutheri (1531) collectus 1535, in: WA 40/I, Weimar: Böhlau, 1911
- LUTHER, MARTIN, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), WA 7, Weimar: Böhlau, 1897, 12–38
- MELANCHTHON, PHILIPP, Loci communes, in: CR 21, Brunsvigae, 1854, 59–228
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, Reden über die Religion, Berlin-Unger, 1799; = KGA I/2, Berlin, New York: de Gruyter, 1984, 185–326
- SEILS, MARTIN, Karl Barth, in: Glaube, Handbuch Systematischer Theologie 13, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1996, 185–240
- SPIECKERMANN, INGRID, Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths, München: Chr. Kaiser, 1985
- TROELTSCH, ERNST, čl. „Glaube“, in: RGG¹ II, Tübingen, 1910, sl. 1437–1456
- WITTEKIND, FOLKART, Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000

Rejstřík odkazů

Starý zákon

<i>Genesis</i>		6,2	49	20,23–29	20
1–11	23	12,1 – 24,10	49	22,1	20
1	23	12	29	27,12–23	20
2,4	55	13	41	4,44 – 5,1	19
2,12	110	13,19	26	13,2–6	4
3,7	110	14,10	50	18,9–22	4
11	52	15,14–16	29	18,15	21
12–50	23	20,1	26	20,10–17	29
12,7	21	20,5	44	24,26	44
31,38–40	53	24,18	118	27,8	17
46,4	51	28	58	28,69 – 29,1a	19
48–49	27	28,29	58	31,2	22
50,19	26	28,30	58	31,24	26
		33,22	52	32,45	26
		34,28	118	32,48–52	22
<i>Exodus</i>				33	26
1–11	41			33,1	19
1	50	<i>Leviticus</i>		34	23
1,1	23	25	29	34,1–5	21
2–4	63			34,1–6	21
2,23 – 4,17	33	<i>Numeri</i>		34,4	21
2,23	50	13–14	16	34,6	26
3	57	20,1–3	22	34,7–9	21, 22
3,1c	47	21,21–35	27	34,10–12	21
3,1–6	29	27,12–23	22		
3,1–2.7–8	49	32–35(36)	21	<i>Jozue</i>	
3,2	57	32,13	44	1,1	21
3,2a	56			2,9–11	29
3,3	56	<i>Deuteronomium</i>		5,10–15	29
3,4	43, 57	1–3	27	9	29
3,5	53	1–11	28		
3,7c	50	1,4	27	<i>1. Královská</i>	
3,8	59, 62	1,1–5	19	8,9.53	29
3,10b	48	1,5	15, 17, 21	18	4
3,15	55, 56	1,19–46	15, 16	19,8	47
3,16	56, 58	3,8–12	19	22	10
4,3b	61	3,25–29	21	22,5–7	4
4,13b	48	4,39	29		
4,14	52	9,9.18	118	<i>2. Královská</i>	
4,18	48	20,1–13	20	18,9–12	29
4,21	53	20,22	20		

Rejstřík odkazů

21,8–9	29	4,2	109	34,9	7
23,24–25	29	26,4b	55	35,1	7
		30,8–14	4	36,1.8	7
<i>1. Paralipomenon</i>		60,12b	61	37,19	8
13,22	34	63,9	50, 53		
24,27	34			<i>Ezechiel</i>	
		<i>Jeremjáš</i>		13	4
<i>Jób</i>		1,6c	48	13,6.7	6
5,17–18	47	1,7b	48	13,10	8
23,10–17	48	4,10	8	13,17	7
23,13	48	6,13	7	18,2	44
		6,14	8	36,38	53
<i>Žalmy</i>		8,11	8		
11,4	65	14,13.15	8	<i>Daniel</i>	
11,4b	47	14,14.15	6	1,19	57
21,2	109	23,9–40	4	3	57
22,20–21	97	23,16	7		
32	109	23,17	8	<i>Jonáš</i>	
51	14	23,21.32	6	3,3	48
54	14	23,24	61		
		23,25ab	6	<i>Micheáš</i>	
<i>Píseň písni</i>		27,15	6	3,5	8
1,7–8	49	28	4		
1,7	50	28,15	6	<i>Abakuk</i>	
1,8	50	29,9.31	6	2,2	17
4,5	49	29,23	6		
		31,29	44	<i>Zacharjáš</i>	
<i>Izajáš</i>		33,7.8.11.16	7	13,2	7

Nový zákon

<i>Matouš</i>		<i>Lukáš</i>		3,10	88
7,15	7	1–7	87	3,11	88
16,19	129	1,1–4	75, 77,	3,12	88
18,18	129		78, 80	4,13	88
23,5	110	1,1	73, 78, 87	5,5.11	88
24,11.24	7	1,2	86	5,12	88
28,18–20	129	1,4	87	6,8	88
		2,7.12	88	6,26	7
<i>Marek</i>		2,7	88	7,36	88
1,1	78	2,22.43	88	8–12	87
13,22	7	2,31–32	78	9,21	88
		2,43	88	9,26	88

Nový zákon

9,31	88	9,1–9	112, 115	26	87, 26
10,4	88	9,1	112, 113	26,1–23	115
10,45	88	9,2	114	26,14	115
11,48	86	9,3	114	26,16	86
12,16	88	9,4	114	26,26	89
13–28	87	9,5–6	114	26,31	86
14,3	88	9,5	115, 117	28,18–19	86
15,12	88	9,6	115, 116,	28,28	88
18,9	88		117		
19,17	88	9,7	116, 117	<i>Římanům</i>	
23,4.14.22	86	9,8	118	11,28	45
23,15	86	9,9	118		
24	79	9,10–19	112	<i>1. Korintským</i>	
24,48	86	9,10	112	1,8–10	97
27,24	88	9,19–31	112	1,10	97
		9,19b	112		
<i>Jan</i>		10	89	<i>2. Korintským</i>	
3,14–15	62	11	89	12,2–4	118
7,2	110	10,39.41	86		
20,23	129	13,6	7	<i>2. Timoteovi</i>	
		13,28	86	4,17–18	97
<i>Skutky</i>		13,31	86	4,17	97
1,1–11	79	13,46	88		
1,1–4	76	18,6	88	<i>Židům</i>	
1,1–2	75,	21,34	87	12,5–11	47
	77–80	21,39	84		
1,1	73, 74,79,	22	87, 89	<i>2. Petrova</i>	
	80	22,3–11	116, 117	2,1	7
1,2	79	22,3	84		
1,8.22	86	22,9	117	<i>1. Janova</i>	
2,32	86	22,15.20	86	4,1	7
3,15	86	22,21–22	116		
5,32	86	22,27	84	<i>Zjevení Janovo</i>	
6,13	86	22,30	87	5,1	108
7,58	86	23,29	86	16,13	7
8	112	25,18.25	86	19,20	7
9	87, 89	25,36	87	20,10	7

Raněžidovská literatura

<i>I. Makabejská</i>		2,2,1a–b	64	3,2,1a–c	45
14,41	7	2,2,1a	51, 61	3,2,1b	8, 61, 62,
		2,2,1b	51, 61, 64		66
Kumránské spisy		2,2,2b	53, 68	3,2,2a	45, 66
4Q375	7	2,2,3	67	3,3,1–2	45, 66
		2,3	41, 53,	3,3,3	67
Josephus Flavius			67, 68	3,4a–c	66
<i>Contra Apionem</i>		2,4e	49	3,4,1a	68
1,1–5	80	2,4,1	58	3,4,1b	68
2,1–2	80	2,4,2a.c–e	43	3,4,1c	61
		2,4,2a	49	3,4,1f	45
Midraše		2,4,2b	45	3,6	45
<i>Canticum Raba</i>		2,4,2e	49	3,6a	61
1,3	49	2,4,2f	51, 61	3,6b	57, 66
1,43	49	2,4,2f2	45	3,6c	61, 65
3,5	49	2,5,1a	49, 65, 68	3,6d	61
3,13	50	2,5,1bd	45	3,7a	57
4,3	49	2,5,1b	61, 65	3,7,1a	66
5,1	49	2,5,1c	50, 65	3,7,2	41, 54,
		2,5,1d	53, 65		55, 67
<i>Exodus Raba</i>		2,5,2a	45	3,8c	45
1–14	41	2,5,5	61	3,8,1	54, 58
1,9–20	41	2,5(7),6	45	3,8,2b	66
1,12	50, 68	2,5,7ad	45	3,8,2d	66
1,30	45	2,5,7bc	45	3,8,2e	61
1,34,3a	60	2,5,7a	60, 65	3,10–11	66
1,34,4–1,36	44	2,5,7,c	50, 61, 65	3,10	45
1,34,4a	45, 60	2,5,7d	50, 61	3,12,1	41
1,34,4b	45, 66	2,5,7k	45, 66	3,12,1ab	58
1,35a	45	2,6,1b	67	3,12,1	58
1,35b	45, 49	2,6,2a–e	43	3,12–13	58
1,35c	66	2,6,2a	65	3,12,2a	61
1,35,2	45	2,6,2b	67	3,12,3	41, 53
1,36a	66	2,6,2d	67	3,13	41, 67
1,36ae	45	2,6,3	59	3,13,1ab	45, 54, 68
1,36ag	45	2,6,4	41, 53,	3,13,1b	58
1,36b	45		54, 67	3,13,3b	58, 66
1,36c1	45	3,1a–c	68	3,13,4	45, 66
1,36c2	45	3,1,1	66	3,14	66
1,36d	45	3,1,2b–d	43	3,14,1.3	66, 68
1,36f	45	3,1,2c–d	67	3,14,2	41, 50, 68
1,36g	66	3,1,2b	67	3,16,1.2.4	66

Raněžidovská a raněkřesťanská literatura

3,16,3	62, 66	6,10	49	<i>Kidušin</i>	
3,16,4	68, 68	II,4,1	50	71a	55, 57
3,17,1	52, 59	II,4,3	51		
3,17,3	68			<i>Nedarim</i>	
3,17,4	50	<i>Tanchuma S. Buber</i>		22b	28
5,8	53	10c	62		
6,4(2)	45	12c	47	<i>Sanhedrin</i>	
15–52	41	12,8	53	90a	57
		12C	62		
<i>Mechilta d-rabi Jišmael</i>		14b	48	<i>Sota</i>	
3,6	51			11a–12a	41
3,9	51	<i>Talmud</i>		37b	55
3,11	51	<i>Baba Batra</i>		38a	55
		73a	56, 57, 62	40a	36
				50a	56, 57
<i>Mechilta d-rabi Šimon</i>					
3,2	50	<i>Berachot</i>			
3,3	50	33a	54	<i>Šabat</i>	
3,4	50			30a	44
3,6	50, 51, 62	<i>Chagiga</i>		67a	56, 57, 62
3,9	51	2,77g	55	97a	58
3,10a	51	2,77,3	57	138b	58
3,11	50, 51, 52			139a	58
3,12	52	<i>Joma</i>			
3,13	50	21b	57	<i>Tamid</i>	
3,14	51	28b	58	33b	55
6,2–6.8–10	52				
6,3–5	52	<i>Ketubot</i>		<i>Zebachim</i>	
6,8–12	52	111b–112a	62	102a	59
6,10–11	52	111b	59		

Raněkřesťanská literatura

<i>Pastýř Hermův</i>		<i>1. Klementova</i>		<i>Skutky Petrovy</i>	
4–5	97	5,5–7	98	35	96

Řecká a římská antická literatura

Aristotelés		<i>De oratore</i>	1.84.1	88
<i>Poetika</i>		2,37	88	2.61.1
1450b28–29	87	2,37.66.207	87	
1450.1–2	75	2,52–64	89	Eurípídés
1451a3–4	87	65–66	88	<i>Bakchantky</i>
1452a12–1452b13		207	88	794
	88			115
1455b24–29	87	<i>Epistula ad familiares</i>	Lúkian	
1459a20	87	5.12	89	<i>Jak psát historii</i>
		5.12.4	89	60
<i>Rétorika</i>				88
3.14–15	76	Diodorus Siculus		
1.1360a.35	75	2.1.1–3	79	Platón
		3.1.1–3	79	<i>Faidros</i>
Cicero		4.1.1–7	79	266d
<i>Orator</i>				76
37	75	Dionýsios z Halikarnássu	Quintilian	
<i>De legibus</i>		<i>De Lysia</i>	<i>Základy rétoriky</i>	
1,2–5	88	24	88	2.4.2
1,4–5	87	<i>Římské starožitnosti</i>		75

Dosavadní svazky edice SaT

Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty – *Studia et textus curante J. A. Comenii facultate theologica*, vydával Kalich v Praze:

- 1 Církev ve světě (uspořádali Amedeo Molnár a Josef Smolík), 1977
- 2 Miscelanea 1978 (uspořádali Amedeo Molnár a Josef Smolík), 1978
- 3 Miscelanea 1979 (uspořádali Amedeo Molnár a Josef Smolík), 1979
- 4 Biblické studie (uspořádali Amedeo Molnár a Josef Smolík), 1982
- 5 Do posledních končin (uspořádali Amedeo Molnár a Pavel Filipi), 1982
- 6 Čeští evangelíci a toleranční patent (uspořádali Amedeo Molnár a Josef Smolík), 1982
- 7 Zákon a Proroci (uspořádali Jan Heller a Milan Mrázek), 1984
- 8 Kristus a dějiny (uspořádal Petr Pokorný), 1987