

STUDIA ET TEXTUS

curante J.A. Comenii facultate theologica

STUDIE A TEXTY

Komenského evangelické bohoslovecké fakulty

(2)

MISCELANEA

1978

STUDIA ET TEXTUS

CURANTE J. A. COMENII FACULTATE THEOLOGICA

* * *

STUDIE A TEXTY

KOMENSKÉHO EVANGELICKÉ BOHOSLOVECKÉ FAKULTY

(2)

MISCELANEA 1978

uspořádali

prof. dr. Amedeo Molnár a prof. dr. Josef Smolík

Kalich (Praha) 1979

ÚVODEM

Druhý sešit Studií a textů přináší příspěvky různorodé povahy.

K programatické stránce teologického úsilí Komenského fakulty patří vyrovnávat se se současnou dějinnou skutečností. V tom fakulta navazuje na odkaz J. L. Hromádky. Jedním ze znaků dnešní skutečnosti je mnohoznačný jev, označovaný jako sekularizace. Víra žijící z biblického svědectví tento jev ze svých předpokladů analyzuje. Vidí v něm pro sebe výzvu, s kterou se kladně vyrovnává. Učí se při tom od významných svědků, k nimž patřil D. Bonhoeffer.

Při své teologické práci navazujeme na domácí tradice, které zůstávají živé v myšlení církve. Takovou je tradice Böhlových žáků, která nepřestává být nosnou pro snahu zakotvit církve na jejich nejvlastnějších základech.

Blížící se vydání nového překladu Písma v jubilejním roce 1979 je dokladem, že biblická práce má v českém protestantismu své významné místo. K překladatelské otázce je příspěvkem Hellerova práce (vycházející z jeho habilitace) o překladatelských postupech Septuaginty. Pro novozákonní bádání jsou významné nálezy v Nag Hammadí, které někteří srovnávají s nálezy v Kumránu.

PŘEKLADATELSKÝ POSTUP SEPTUAGINTY

Jan Heller

Přehled obsahu

- A. ÚVOD
 - 1. Těžištěm biblické teologie je kérygma
 - 2. Kérygma je nutno vždy znovu interpretovat
 - 3. Interpretace je aktualizace
 - 4. Úkol Septuaginty: transpozice kérygmatu
 - 5. Program a postup dalšího rozboru
- B. JAZYKOVÁ STRÁNKA PROBLÉMU
 - I. Rekapitulace dosavadního bádání
 - 1. Vymezení problému
 - 2. Přehled dosavadních stanovisek a výsledků
 - a) Podněty filozofů (Herder, Humboldt)
 - b) Pohledy teologů (Pedersen, Boman)
 - c) Reakce lingvistů (Barr)
 - 3. Skutečné nedostatky dosavadního bádání
 - a) lingvistické: tvar místo kategorie
 - b) sémantické: etymon místo struktury
 - 4. Úkoly dalšího průzkumu

II. Kořen

1. Obecné problémy

- a) struktura: libovolná či schématická?
 - b) hranice: co je báze a co formanty?
 - c) formanty: co kdy může být formantem?
2. Indoevropský kořen, hypotéza E. Benvenistea
 3. Semitský kořen, spor biliteristů a trilateristů
 4. Srovnání semitského a indoevropského kořene
 - a) Vztahy sémantické jsou problematické
 - b) Vztahy struktur jsou pravděpodobné

III. Morfologie a syntaxe

1. Problém kategorií a jejich (in)adekvátnosti
2. Souhrnné zhodnocení shod a rozdílů
3. Genetické utřídění shod a rozdílů
 - a) Vrstva shod: starší systém pronominální
 - b) Vrstva rozdílů: mladší systém verbální
4. Rekonstrukce historického vývoje vztahů hebrejštiny a řečtiny
 - a) Období "nostratické" - základní shody
 - b) Období migrací - růst rozdílů
 - c) Období nového setkání - helenistické

G. SEPTUAGINTA A JEJÍ RÁZ

I. Vznik Septuaginty

1. Tradiční představa - legenda Arišteova
2. Novodobé představy
 - a) Lagardeovo hledání archetypu
 - b) Thackerayův objev vrstev
 - c) Kahleho targumová hypotéza
 - d) Bathelémyho korekturová hypotéza

II. Konkordantnost Septuaginty

1. Objektivní předpoklady konkordantnosti Septuaginty vůči Masoře
2. Míra a hranice konkordantnosti, vyjádřené matematicky
3. Typy ekvivalentů: jednotný, převažující, roztržité

III. Jak Septuaginta překládá

1. Dosavadní zpracování tématu
2. Překládání nominální flexe
3. Překládání verbální flexe
4. Překládání frazeologie (specifických vazeb), příklady:
 - a) Učinit smlouvu
 - b) Vzávat jméno
 - c) Syn smrti
5. Výsledky

IV. Teologie Septuaginty

1. Jméno Boží (JHVH - kyrios)
2. Centrální pojmy (zákon, spravedlnost, pravda atd.)
3. Antropomorfismy
4. Antropopatismy
5. Chrámatomorfismy
6. Výsledky
- V. Výslednice a směrnice
 1. Přístup exegeta k Septuagintě
 2. Vztah Septuaginty a Masory (geneticky)
 - a) Prvá fáze: maximum spontánnosti, minimum programovosti
 - b) Druhá fáze: maximum programovosti, minimum spontánnosti
 3. Posuny Septuaginty:
 - a) Příběhy a lidé: historizace, lokalizace, individualizace
 - b) Bůh a zvěst: spiritualizace, transcendentalizace, univerzalizace

A. ÚVOD

1. Těžištěm biblické teologie je kérygma

Trvalým výsledkem teologického bádání i zápasů posledních desetiletí je to, že se nám ujasnilo, že v biblické teologii nejde o nauku, o různé náboženské názory a systémy, nýbrž o zvěst, o kérygma. Jinak řečeno, úkolem biblického teologa není svémocně třídit a svrchovaně hodnotit obsah biblic-

kých výpovědí, nýbrž sledovat jednající Slovo a snažit se o to, porozumět jeho dílu a cíli.

Obsahem starozákonního kérygmatu jsou především skutky Hospodinovy, obsahem novozákonního pak dílo Ježíše Krista. Kérygma je tedy, jak mu rozumím, takovým svědectvím o Bohu a jeho díle, ve kterém Bůh sám přichází k slovu.

Obsah kérygmatu je neměnný, jeho podoba je však proměnlivá. Už sama čtyři evangelia říkají leccos různým způsobem. Apoštol Pavel pak má přímo na programu být Židům Žid a Řekům Řek, aby obojí získal, čili aby jim tlumočil zvěst v podobě, v níž by jim byla srozumitelná a dostupná (1K 9,19-22). Úsilí o srozumitelnou podobu zvěsti, o její názornou a věrohodnou interpretaci, je tedy legálním a naléhavým úkolem teologické práce.

2. Kérygma je nutno vždy znovu interpretovat

Je samozřejmé, že není v našich silách, abychom uzpůsobili (chcete-li "přisladili", jak říkal Chelčický, a to až redukcí, spiritualizací, sociologizací, dereligionizací či jakoukoli jinou -zací) kérygma takovým způsobem, aby bylo přijatelné bez zásahu Ducha svatého. Zvěst, přijatelná bez pomoci Ducha, už není pravá biblická zvěst, nýbrž jen její odvar, náhražka, napodobenina, deformace.

Ale toto vědomí, že jsme stále znovu odkázáni na nový, aktuální, svrchovaný a nevyhnutelný zásah Ducha, neznamená, že si můžeme hovět a nestarat se o podobu našeho svědectví, tedy o živou interpretaci kérygmatu. Naopak: Tentýž Duch, který otevírá srdce oslovovaných, vede (doslova "nese" - řec. ferei 2P 1,21) oslovující nejen k tomu, aby zvěst vyřídili, nýbrž i k tomu, aby ji vyřídili co nejlépe, co nejsrozumitelněji a nejpresvědčivěji. Zájem na srozumitelnosti Kérygmatu nás vede k tomu, abychom je vždy znovu interpretovali čili abychom se - podle Daňka - zapojili do tradice, stali se sami jeho tradenty.

Až potud je vše jasné a sotva kdo bude mít nějakou ná-

mitku. Nesnáze však vyvstávají nad otázkou, co je interpretamen a co nikoli, čili co je ještě legální, ortodoxní, a co již ilegální, heterodoxní interpretace. Uvedme si příklad:

a) Většina dnešních bohoslovců se shoduje v tom, že sedm dní stvoření nelze vykládat jako 7 x 24 hodiny a Adama jako biologické individuum. Starověcí lidé si to tak ovšem představovali, ale naše víra ve Stvořitele, kterou s nimi sdílíme, není vázána a podmíněna touto jejich dobovou fyzikální a biologickou představou. Zde je nám, alespoň většině z nás, jasno, že tyto biblické výpovědi musíme dnes interpretovat, vyložit, a to dosti radikálně.

b) Podstatně jiná situace je v rozhovoru současných bohoslovců o Kristově vzkříšení. Zde už i jen mírné vymezení stanovisek a vyjasnění front vede k tuhým sporům a vzájemnému obviňování.

3. Interpretace je aktualizace

Podstatou každé interpretace kérygmatu není abstraktní, teoretické vyloupení podstatného jádra z nepodstatné slupky, nýbrž jeho aktualizace do situace, v níž má právě kérygma zaznít. To znamená, že způsob interpretace není určován jen kérygmatem samým, nýbrž zároveň i rázem situace, do níž je určeno, v níž má zaznít. Protože pak situace člověka v dějinách je vždy jiná, odchýlná od včerejší, stále proměnlivá a neopakovatelná, nelze vytvořit jednou provždy hotový návod. Každá generace musí znovu zápasit o své porozumění, přetlumočení a přivlastnění zvěsti.

A přece se tento zápas děje v souvislosti s minulostí, v historické kontinuitě s těmi, kdo nás v něm předešli; to, jak pochopili a tlumočili Boží oslovení naši duchovní otcové, je pro nás významným poučením, ba víc, je směrnicí pro naši další cestu, pro naše nynější aktuální interpretační úkoly. A tu jsme u vlastního tématu, totiž u toho, jak se můžeme poučit z interpretačního úsilí Septuaginty, z jeho

aspektů a záměrů, z jeho úskalí i úspěchů.

4. Úkol Septuaginty: transpozice kerygmatu

Nežli se pustíme do vlastního rozboru, zamysleme se ještě předem krátce nad námitkou, která by mohla být v této chvíli předložena. Zní: Je interpretační proces a postup, zachycený Septuagintou, ještě dnes a pro nás dosti poučný a směrodatný, když jde o dobu dávno minulou a odlehlou v představách i strukturách? Pro dnešní "dospělý" svět potřebujeme radikální "odmytologizování", a v tom nám Septuaginta a její postup mnoho nepomůže!

Na to bych rád odpověděl: Demytologizační program je ovšem závažná otázka, ale jen v něm se náš interpretační úkol nevyčerpává. Navzdory všem obsáhlým rozhovorům zůstává po mém soudu otevřenou otázkou, zdali je vnitřní poloha moderního člověka opravdu tolik odlišná od minulých časů, jak tvrdí - v podstatě pod vlivem pozitivismu - některé proudy filozofické a jak je v tom následují, ať už více či méně uvědoměle, i některé směry teologické. Celosvětová sekularizace, která jedny ohromuje a děsí a jiné zase fascinuje a přitahuje, má své kořeny daleko v minulých staletích (minimálně u Viléma Occama) a to, co máme dnes před očima, je jen její dozrávání a její ovoce v některých oblastech, kde její vliv nebyl dříve tak patrný. Lidstvo asi není tak dospělé, jak se někteří domnívají nebo si i namlouvají, aby utlumili vlastní komplexy. Velká modelová řešení minulosti si zachovala dodnes svou závažnost. V oblasti teologické pak byl úkol Septuaginty jedinečný. Pokusila se totiž transponovat kerygma z hebrejské do řecké jazykové a tím i myšlenkové polohy. Tato transpozice přináší i pro dnešní teologickou práci řadu závažných podnětů. Proto se dodnes vyplatí zabývat se Septuagintou co nejpečlivěji.

5. Program a postup dalšího rozboru

Septuaginta jako ostatně každý překlad je zároveň i výkladem. Na mnoha místech a v mnoha věcech se odchyľuje od Ma-

sory (hebrejského textu, jak nám byl zachován péčí synagogy). Tyto odchylky však mohou mít různou příčinu. Jednak k ní mohla Septuaginta donutit jazyková nutnost, když se překládaná výpověď nedala řecky vyjádřit jinak, jednak se v těchto odchylkách může projevat také teologický, interpretační záměr překladatelů. To je třeba rozlišit, pokud je to možné, a to samozřejmě metodou co nejpřesnější jazykovědné analýzy. Jen když víme, k čemu byla Septuaginta donucena možnostmi jazyka (řečtiny), můžeme rozeznat, co nad to teologicky chtěla, co tedy posunula záměrně. Proto se další rozbor rozpadá do dvou částí:

a) Nejprve se pokusíme odpovědět na otázku, nakolik je Septuaginta jako výraz přechodu starozákonního podání z hebrejského do řeckého prostředí spoluurčena faktorem jazykové nesourodosti hebrejštiny a řečtiny a vůbec hebrejské a řecké gramatické i myšlenkové distance a tedy n u t n o s t í objektivně formální povahy. Jinak řečeno, pokusíme se zjistit, kde Septuaginta m u s i l a posunout výpověď, chtěla-li být vůbec jazykově srozumitelná. Z této otázky vyplývá úkol prozkoumat vzájemný vztah indoevropské a semitské gramatické a potom i myšlenkové struktury.

b) Druhá otázka zní: Nakolik je znění Septuaginty spoluurčeno z á m ě r e m interpretovat, tedy transponovat a adaptovat kerygma do nové životní a myšlenkové oblasti, to jest kde jsou vlastní teologické rozdíly mezi Septuagintou a Masorou, které teprve zrcadlí vnitřní posuny kerygmatických hrotů podání a tím i změny v teologické koncepci vrstvy.

Z toho všeho pak vyplývá, že teologii Septuaginty nelze zkoumat bez předchozího podrobného zpracování její jazykové stránky a překladatelské metody.

Tato zdánlivě samozřejmá připomínka má dnes zvláštní důležitost: Na počátku našeho století, v období liberální teologie, propadali teologové a zvláště starozákonníci nezřídka orientalistické filologii. Vzpomeňme třeba na případ Friedricha Delitzsche, který přešel od Starého Zákona k asy-

riologii. Ve třicátých letech přišla reakce. Její první před-
bojovníci - nepočítáme-li našeho S. Daňka - byli Wilhelm
Vischer, Walter Eichrodt a další. Zdůrazňovali - v podstatě
správně - především kerygma, zvěst o Božích skutcích, církev-
ní a naučné užití Písma atd. Mezi epigony koryfeů se však
časem začala šířit pohodlná pověra - žel i u nás - že piplat
se gramatikou je málo účelné, že textová kritika od aparátu
po marginální masoru je zbytečnost, samostatná práce s fakty
archeologickými a epigrafickými luxus atd. A tak příliv orto-
doxie, po mnohé stránce sympatický, se leckdy zploštil do
practicismu a pak vypáňoval bezděčně i na útesech biblistiky
nejednou diletantský primitivismus. V odborných kruzích dnes
už vane zase jiný vítr a číhají jiná nebezpečí, ale v naší
širší církevní veřejnosti je stále ještě potřeba zdůrazňovat
Lutherovo "vera theologia est grammatica", i když tím netvr-
dím, že "omnis theologia est solum grammatica". Ale rozhodně
je nutno u té gramatiky začít. A kdo jí pomine, staví na
písku.

B. JAZYKOVÁ STRÁNKA PROBLÉMU

I. R e k a p i t u l a c e d o s a v a d n í h o b á d á n í

1. Vymezení problému

Každý jazyk představuje určitý systém se specifickými
vyjadřovacími možnostmi. Čím vzdálenější jsou si dva jazyky,
tím obtížnější je překlad z jednoho do druhého. Z toho vyplý-
vá nad Septuagintou otázka: Jak dalece je vůbec možno v rám-
ci jazykových rozdílů řečtiny a hebrejštiny pořídit přesný
překlad Starého Zákona? Kde se v Septuagintě zračí základní
rozdíly mezi indoevropským a semitským jazykovým typem?

2. Přehled dosavadních stanovisek a výsledků

a) Podněty filozofů:

Otázka distance řeckého a hebrejského či obecněji indo-
evropského a semitského systému zaujala již téměř před dvěma
stoletími J. G. Herdera, který prvý zdůrazňoval význam slove-

sa v hebrejštině a tím její dynamismus. Další podněty přinesl
W. von Humboldt, který poukazoval na souvislost jazyka se
způsobem myšlení. Pak následovalo mnoho dalších filozofů,
psychologů jazyka i lingvistů.

b) Pohledy teologů:

Nejdůležitější přínos pro Starý Zákon však pochází až
z nové doby. Otázkou se sice zabývala řada odborníků, jme-
nujme si však ve zkratce jen dva zvláště významné: J. Peder-
sen poukázal na některé do té doby nezaregistrované nebo ne-
doceněné rysy hebrejštiny a odkryl nové vrstvy semitského
vnímání i myšlení. Jeho podněty dále rozpracoval T. Boman,
jehož kniha "Das hebräische Denken im Vergleich mit dem
griechischen", vyšla v řadě vydání, patrně představuje zatím
nejzazší bod na cestě za svérázem hebrejského myšlení v pro-
tikladu k řeckému.

c) Reakce lingvistů:

Proti Bomanovi se však postavil ostře J. Barr, jehož
kniha "Semantics of the Biblical Language" je třistastránko-
vou polemikou s Pedersenem, Bomanem a dalšími, a to jak s je-
jich metodou, tak s některými jejich výsledky. Také teologic-
ké slovníky Cremerův a Kittelův kritizuje Barr způsobem na
Angličana neobvykle ostrým. Zastáncům hebrejsko-řeckého kon-
trastu vytýká v podstatě dvě věci: Předně nedostatek ling-
vistické erudice, s níž souvisí to, že neužívají dostatečně
širokého srovnávacího materiálu z dalších jazyků kromě řeč-
tiny a hebrejštiny, za druhé pak jim vytýká filozoficko-
teologický zájem, kterým prý zastánci kontrastu tendenčně
znásilňují a přeznačují nebo alespoň sémanticky přetěžují
prostá jazyková fakta. Proto také kritiku své knihy je ochot-
en přijmout jen od lingvistů, nikoli od teologů či filozofů.

Jestliže Barr požaduje od teologů - biblistů, aby se
vzdali teologického zájmu dříve, než se pustí do teologické
práce, prozrazuje tím na sebe, že je přes všecku svou uče-
nost primitivním šajatcem pozitivistické koncepce vědy, kte-
rou v minulých desetiletích překonala už i fyzika. Však se

také žádné z jeho kladných tvrzení, jichž je ostatně v jeho spisech pořádku, obecně neprosadilo. Nicméně on i někteří další, jemu podobní obhájci latentního pozitivismu v biblických oborech způsobili, že se většina odborníků začala těmto problémům vyhýbat. Jen málo biblistů má dnes odvahu k tomu, předložit syntetickou teologickou koncepci na základě průzkumu biblických jazyků; naopak se do biblistiky přenáší metody profánní lingvistiky do té míry, že to ve svých důsledcích problematizuje normativně sakrální ráz biblického textu. Ale o tom raději někdy jindy.

3. Skutečné nedostatky dosavadního bádání

I když Barr věc přehnal, přece jen je nutno přiznat, že dosavadní bádání včetně Pedersena a Bomana a jejich žáků vykazuje některé nedostatky. Dva jsou asi nejzávažnější:

1. Lingvisticky: Většina dosavadních badatelů vskutku zkoumala převážně jen jednotlivá slova či tvary, nikoli však samy gramatické kategorie a jevy v celé jejich šíři a náplni.
2. Sémanticky: Byla přeceňována bádání etymologická (metoda diachronická) na úkor analýzy celé sémantické struktury jazyka či určité jazykové oblasti či vrstvy (metoda synchronistická). - Oba nedostatky mají společný jmenovatel. Tím je přecenění detailu u analýzy, nedostatek pohledu syntetického, nedocení vztahu struktur.

4. Úkoly dalšího průzkumu

Odtud vyplývají i úkoly dalšího průzkumu: Chceme-li se vyvarovat dosavadních chyb, nesmíme vyjít jen z gramatických či etymologických jednotlivostí, nýbrž ze základy co nejširší. Je třeba zamyslet se nad místem hebrejštiny v celkovém třídění jazyků a odtud ihned vylíhnou nejen základní shody a rozdíly, nýbrž i některé směrnice pro další postup.

Hebrejštiny i řečtiny se shodují v tom, že obě patří mezi jazyky flektující (ohesbné) či podle novějšího třídění jazyky syntetické. Společným znakem těchto jazyků je jednak vý-

znamonosný kořen čili sémantém a flexní přípony čili morfémy, kterými se časuje, skloňuje, stupňuje atd. Pro všechny syntetické jazyky je typické to, že jediný morfém (přípona) může vyjadřovat současně několik kategorií, např. rod, číslo a pád. Pro názornost příklad: Koncovka -y ve slově ženy označuje zároveň genitiv i singulár i femininum.

Z toho vyplývá, že v základní gramatické struktuře hebrejštiny a řečtiny jsou předně shody, mohli bychom říci základní shody, a to nejen v samotných pojmech sémantému a morfému a v možnostech jejich rozlišení (tj. rozlišení stálého, významonosného kořene slova od jeho obměňujících přípon), nýbrž i v povaze, funkci (někde pak i tvaru) některých morfémů čili v rázu flexe. Tak je na příklad prakticky shodná kategorie osoby a čísla u slovesa nebo téměř shodná kategorie rodu a počtu u jména. Jsou ovšem i výrazné obdoby ve struktuře věty čili v syntaxi, oba jazyky rozlišují jako základní kategorie subjekt a predikát.

Vedle těchto shod či obdob je však i řada rozdílů, a to především v náplni některých gramatických kategorií, jako jsou u jmen "pády" a u sloves "časy" atd.

Tyto shody i rozdíly je třeba systematicky prozkoumat. Jako nejvhodnější postup se nabízí probrat postupně kořen (sémantém), flexi (morfémy) a syntaxi, vytržít shody a rozdíly a nakonec se pokusit uspořádat je historicky i obsahově.

II. K o ř e n

1. Obecné problémy

Při pohledu na semitský a indoevropský kořen (sémantém) vstává několik základních otázek:

- a) Jaká je jeho struktura? Může být libovolná, tj. může mít kořen libovolný počet libovolných souhlásek a samohlásek v libovolném pořadí, nebo musí mít vždy určitý tvar, jinak řečeno: lze podobu kořene vyjádřit jednotným schématem (např. hebr. k-t-l)?

b) Kde jsou h r a n i c e kořene? Které hlásky tvoří původní, nejstarší podobu kořene (bázi) a které jsou druhotné, to jest, které přistoupily později jako kořenotvorné přípony (formanty)?

c) Které hlásky mohou být takovým f o r m a n t e m? Kde mohou které z nich stát? Mají nějakou významovou funkci? Je tato funkce konstantní či proměnlivá? Je-li proměnlivá, co ji ovlivňuje (např. kompatibilita)? Jakými zákony se řídí připojování formantů k bázi? Má zde vliv kompatibilita či inkompatibilita (tj. okolnost, že se některé hlásky vedle sebe snesou či nesnesou)?

I když srovnávací jazykozpyt velice pokročil, přece stav současného bádání nedovoluje odpovědět uspokojivě na všechny uvedené otázky. Problematika je ovšem velice rozsáhlá, pokusíme se jen stručně shrnout si to nejpodstatnější.

2. Indoevropský kořen

Pro pokrok v bádání o indoevropském kořenu byla rozhodující hypotéza francouzského lingvisty Emila Benvenistea, publikovaná v r. 1936. Dnes se obecně uznává. Podle ní byl původní indoevropský kořen jednoslabičný trojpísmenný, složený ze základní samohlásky e mezi dvěma souhláskami, tedy schématicky znázorněno xez , přičemž x a z je jakákoli souhláska. Souhlásky pak mohly mít jakýkoli pořad s výjimkou koexistence němé a dyšné znělé, jen musily být různé. K této jednoslabičné bázi pak přistoupil další prvek čili formant, který Benveniste nazývá buď suffix nebo *élargissement* (= rozšíření), podle toho, sestává-li se jen ze souhlásky či také ze samohlásky. Výsledné schéma je tedy $xez + q$, případně $xz + eq$, má-li báze nulový stupeň a suffix přízvuk.

Benvenistova teorie je dnes mezi jazykozpytci obecně uznávána. Otevřenou otázkou zatím zůstává, zdali se rozšiřování původní jednoslabičné trojpísmenné báze řídilo nějakými zákony, čili mají-li už zde formanty povahu morfémů, tj. mají-li nějakou sémantickou, významovou funkci, nebo

jde-li o prvky pouze fonetické. Jinak vyjádřeno: Hranice původního sémantému je nejistá. Nevíme, je-li totožná s jednoslabičnou bází či až s její rozšířenou podobou. Benveniste sám se těmito otázkami velice zabýval po léta, ale žádnou soubornou teorii o zákonech rozšiřování báze - pravidlech tvorby indoevropského kořene již nepředložil.

3. Semitský kořen

Bádání o semitském kořeni charakterizuje především stáletý spor mezi biliteristy a triliteristy. Biliteristé zastávali názor, že původní tvar semitského kořene byl dvojkonzonantní, měl tedy schéma xyz , přičemž jsou x a z jakékoli souhlásky, y pak jakákoli samohláska. Triliteristé tvrdili, že byl trojkonzonantní, tedy schématu $x-z-q$. Vedle konsekventních biliteristů a triliteristů vyvstala časem třetí skupina, kterou bychom mohli nazvat "nekonekventní biliteristé", kteří tvrdili, že nynější triliterismus většiny semitských kořenů je patrně druhotný, a že i když biliterismus dnes nelze v plné šíři prokázat, nelze z druhé strany analýzu trojsouhláskových kořenů a hledání dvojsouhláskových bází předem odmítat a považovat za nevědeckou fantazii. Na rozdíl od konsekventních biliteristů však připomínali, že to ještě neznamená, že všechny triliterární kořeny jsou rozložitelné a že l_{se} biliterární báze, postulované biliteristy, lze zbytkem rekonstruovat z nynějšího tvaru semitských jazyků. Toto třetí stanovisko se zdá nejsprávnější, jak ukazuje řada prací nejvýznamnějšího soudobého odborníka na tomto poli, italského badatele Sabatino Moscatiho. Sám jsem se zabýval poněkud těmito otázkami v článku "Neuere Literatur zur Biliterismus-Frage", Archiv orientální 27 (1959) 278-282.

Jako schéma semitského kořene je tedy zatím nutno připustit jednak tvar xyz (kat) + q , jednak i tvar $k-t-l$, který se sice zdá druhotnější či pozdější, ale jeho odvozenost leckde nelze prokázat. Důležitá jsou především dvě fakta: 1. Nejzákladnější podstatná jména jako otec, matka, bratr,

syn atd. jsou dvoukonsonantní. 2. Řada nepravidelných sloves a jejich proměny během flexe ukazují, že jejich kořen byl teprve druhotně a ještě leckde nedůsledně přizpůsoben trojpis-mennému schématu. Zato čtyři či vícepísmenné kořeny nejsou v semitských jazycích původní. Jsou buď přežaty odjinud nebo druhotně rozšířeny.

4. Srovnání semitského a indoevropského kořene

Vztahy v ý z n a m o v é , tedy sémantická příbuznost kořenů, jakkoli ji obsáhle zkoumali různí badatelé, zvláště Möller, Pedersen a Gury, zůstávají stále nejisté. Příklad: Souvisí hebrejské 'eber = přes s řeckým 'yper s německým über? Evidentní jsou vztahy jen u přežatých slov, viz např. gamal - camelus - Kamel, nebo jajin (z prasemitského tvaru vajnu) - oinos - vinum - Wein - víno. K probádání významové stránky bude možno přistoupit znovu teprve tehdy, až bude pořízen důkladný srovnávací slovník semitských jazyků, obdobný indoevropskému slovníku Pokorného (J. Pokorny, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, Bern 1948-1959). Prý na něm pracují američtí semitologové.

Vztahy strukturální jsou zřetelnější, a to hned ve dvou bodech. Předně je tu shoda nebo alespoň obdoba v základním schématu bikonsonantní báze rez: kat, rozšiřované většinou (nebo snad vždy?) jednokonsonantním formantem do běžného trojkonsonantního kořene. Druhá obdoba je v tom, že v obou jazykových skupinách je dosud otevřen problém funkce formantů, která se sice nezdá být náhodná, ale jejíž pravidla se nezdařilo ještě objevit. Snad budou moci být probádána na velkých kybernetických strojích, které nejprve přesně rozanalýzují pravidla kompatibility v doložených kořenech a tím snad i odhalí předpokládanou proměnlivost formantů. - Tyto obdoby jak ve struktuře, tak v augmentaci (rozšiřování) semitského i indoevropského kořene napovídají, že v nejstarších dobách si obě jazykové skupiny byly patrně mnohem bližší a že přeses jejich dalšího vývoje záležel v postupném rozrůzňování a tím ovšem i

ve vzájemném vzdalování. To ostatně ukáže zřetelněji i další rozbor vztahů morfologických a syntaktických.

III. M o r f o l o g i e a s y n t a x e

1. Problém kategorií a jejich (in)adekvátnosti

Je známo, že naše gramatické k a t e g o r i e , především morfologické, jsou odvozeny z řečtiny a latiny. Proto poměrně dobře odpovídají požadavkům indoevropské lingvistiky, ale s e l h á v a j í v semitologii. Dokladem toho je neustálenost semitského gramatického názvosloví. Příklad: Co je u O. Klímy afformativem, je u S. Daňka affixem a naopak to, co Daňk nazývá praeformativem, nebo afformativem, jsou u Bauera-Leandera praefixy a affixy. Ještě zřetelnější je to u slovesa. Vedle klasického, ale mylivého perfekta a imperfekta stojí Knudtzonův fiens (za imperfektum), Bauerův aorist (= imperfektum) a nominál (= imperfektum), Daňkův affixal (= imperfektum) a praefixal (= imperfektum). Podobný zmatek vládne v názvosloví slovesných modů: voluntativ = kohortativ = praefixal sporý. Atd.

Existuje sice zcela svérázná původní hebrejská gramatická terminologie židovských středověkých gramatiků, jejíž tvůrcové se inspirovali hlavně starým badáním arabským, tedy také semitským, a proto podstatně bližším hebrejštině. Ale pro požadavky moderní lingvistiky tento systém nevyhovuje, nikdy nebyl obecně zaveden a tak se ho ve světové hebraistice neuzívá.

Vnucuje se ovšem otázka, proč vážní badatelé zaváděli nové názvosloví a tak šířili zmatek. Odpověď je nasnadě: Nemohli srovnat se svým vědeckým svědomím, aby užívali takového názvosloví, o němž věděli, že je nevhodné nebo že přímo zavádí. Žel že jen zřídka se jim podařilo vymyslet něco opravdu lepšího než bylo dřív. Zde vyniká přínos Daňkův. Jeho názvosloví, především u slovesa (přesně: termíny aktuál a faktuál) je dodnes nejvýstižnější. Jinak je v soudobé hebraistice zřetelná tendence vracet se k názvosloví

klasickému, ale předpokládat u starých pojmů jiný obsah. Že je to řešení nouzové, je nasnadě.

Neadekvátnost řady běžných, původně indoevropských morfologických kategorií pro semitologii, lze dále doložit neshodami při vymezení slovních druhů. Slovesa (např. 'h-r) i jména ('d) přecházejí v předložky i příslovce, je plynulý přechod mezi podstatnými jmény, přídavnými jmény a číslovkami (př. rgljm, p^m, r'švn), zájmena se mění v příslovce (z^š). Některá slova, např. spony, nelze vůbec zařadit do tradičních devíti či desíti druhů slov.

A konečně i flexe sama, zvláště slovesná, má odchylný charakter. Její podstatou není obměňování časů jako v indoevropském systému, nýbrž stavů či vidů. Odchyly jsou však i ve flexi jmenné, kde indoevropská kategorie maskulina či feminina, orientovaná na biologické sexuální polaritě, sice opticky přibližně kryje semitské primogenitum a alterogenitum (Daňkovi termíny), které však mají za základ hodnotové pořadí. Ani kategorie singuláru a plurálu zcela neodpovídá; to ukazuje zřetelně nejen známé neshody sloves u pomnožných jmen, ale obzvláště specificky jazykové pozadí teologické problematiky "neplurálového plurálu" u výrazu 'lōhīm (Bůh), od něhož vede přímá linka až k záměrnému logickému paradoxu trojičního dogmatu. Stupňování přídavných jmen či příslovcí pak hebrejščina nezná vůbec; to, čím je nahražuje, není stupňování, nýbrž - přesně vzato - srovnávání a vytýkání. Takových a podobných příkladů by bylo možno uvést řadu, zpracoval jsem je kdysi soustavně ve své habilitační práci.

Z toho vyplývá, že teprve srovnání všech obdob a rozdílů morfologických kategorií umožňuje postihnout, kde mohla Septuaginta vyjádřit smysl textu zhruba týmiž jazykovými prostředky jako Masora a kde musila užít kategorií a jazykových prostředků odchylných, tedy opisovat a transponovat z jazykových, tedy ještě nikoli z teologických důvodů. Podobná problematika se pak otevírá i syntaxi. Ale nechci unavovat čtenáře výčtem podobností a tak přistupme hned k výsledkům.

2. Souhrnné zhodnocení shod a rozdílů

Kdybychom chtěli zjištěné shody a rozdíly utřídit systematicky, mohli bychom rozlišit dosti zřetelně tři skupiny:

a) Skupina shod: Sem patří především kategorie osoby (1.2.3.) a tedy převážně flexe p r o n o m i n á l n í, pro kterou je kategorie osoby charakteristická. Ponechávám zatím otevřené, nakolik je kategorie osoby záležitostí jazykové příbuznosti či všelidské psychiky.

b) Skupina rozdílů: Sem patří především kategorie času v jazycích indoevropských, a stavu (či vidu) v jazycích semitských a tedy flexe s l o v e s n á.

c) Skupina obdob: Sem patří kategorie, shodné sice v základním rysu, ale přece jen s poněkud odchylnou náplní v obou jazykových oblastech. Jde především o kategorie čísla a jmenného rodu, tedy o flexi j m e n n o u.

Nutno ovšem připomenout, že tyto rozdíly někteří lingvisté přehlížejí a zlehčují a jiní zase přeceňují a zabsolutňují, takže na světovém fóru není rozhovor uzavřen. Údaje, které zde předkládám, jsou však opřeny o statistickou analýzu textů, takže mají podstatně objektivnější charakter nežli nedoložené hypotézy různých zahraničních, třeba i uznávaných badatelů.

Z tohoto přehledu vyplývá také odpověď - byť do jisté míry předběžná a přibližná - na výchozí otázku po lingvistice motivovaných posumech Septuaginty. Relativně je morfologické i syntaktické bohatství řečtiny větší než hebrejštiny, takže pro Septuagintu nebyl při překladu problémem nedostatek kategorií (ten by se ukázal spíše při překladu z řečtiny do hebrejštiny, kdy by bylo těžké např. rozlišit aorist a perfektum, optativ a konjunktiv atd.), nýbrž posum v jejich významu, tedy jejich poloskrytá transpozice do nové významové polohy s poněkud odchylnými obsahovými odstíny.

Toto zjištění má dva závažné důsledky, které nás vedou až na samé hranice lingvistiky, ba až do teologie:

a) Ani překlad morfologicky a syntakticky co nejdoslovnější a tedy formálně co nejpřesnější nemusí být ještě automaticky přesný a výstižný i obsahově. Ukážeme si později, že Septuaginta leckde překládala - alespoň v knihách Mojžíšových - po formální stránce poměrně přesně. A přece právě zde má obsah mnoha výpovědí Septuaginty jiný významový odstín, jiné zabarvení, než hebrejská předloha. Příklad: Odchylné pojetí slovesa působí, že se z eschatologie stává historie, odchylné pojetí jména pootevřít dveře předmětnému chápání a pod.

b) Pro budoucí a ještě podstatně podrobnější průzkum těchto problémů bude třeba sebrat co nejbohatší srovnávací materiál historicky (z různých období) i geograficky (z různých oblastí), tedy i z dalších jazykových okruhů a systémů, než je indoevropský a semitský, aby bylo možno rozlišit, co je ve zjištěných shodách nebo rozdílech účinkem vlivů nejjazykových, translingvistických, tj. především obecně psychologických, jako je pravděpodobně např. lišení osob, a kde se v jazyce opravdu projevuje myšlenkový svéráz jeho uživatelů.

3. Genetické utřídění shod a rozdílů

Zjištěné shody a rozdíly je však možno třídit i jinak. Téměř u všech slovních druhů najdeme dvojí typ kategorií: Jedny obdobné, druhé rozdílné. Jestliže je uspořádáme do skupin a uvedeme do vzájemného vztahu, ukáže se několik vrstev, které je možno s dobrou pravděpodobností seřadit geneticko-historicky.

a) Prvou vrstvu, nejstarší, vyznačují s h o d y : Sem patří předně obdoba v základním bikonsonantním (dvojsouhláskovém) schématu báze a jeho dalším rozšiřování, v morfologii pak kategorie osoby, počtu a rodu, ze slovních druhů především systém pronominální (zájmenný), dnes v lingvistice obecně považovaný za nejstarší.

b) Druhou vrstvu vyznačují rozdíly: Sem patří především

semitská důsledná trilaterizace (doplnění do tří souhlásek) kořene proti indoevropské rozmanitosti vývoje, dále u indoevropského slovesa fixace systému časů proti ustupujícím vidům, poněkud obdobným semitským slovesným stavům. Dále je to u semitského slovesa rozvoj slovesných stupňů (Kal, Nif'al atd.) a jiné pojetí transitivnosti. (Na vysvětlenou: V indoevropských řečech je pro transitivnost čili přechodnost slovesa rozhodující, má-li předmět v akusativu; u semitského slovesa o tom rozhoduje pouze to, zdali činnost vychází ze subjektu, předmět nehraje roli, proto je např. sloveso jít - hálak - přechodné.) U jmenné flexe jde hlavně o rozdílné stadium vývoje: Semitské jazyky ztratily brzy pádové přípony a místo toho rozvinuly svéráznou kategorii stavu, charakterizovaného mírou důrazu (status konstruktus či absolutus), která je bez přímé morfologické obdoby v indoevropské oblasti.

4. Rekonstrukce historického vývoje vztahů hebrejštiny a řečtiny

Genetické roztržidění obdób i rozdílů potvrzuje v hlavních rysech nostratickou hypotézu M. Pedersena. Její podstatou je, že jazyky indoevropské, hamito-semitské (a snad i ugro-finské, ale to je sporné) jsou ve své nejstarší vrstvě navzájem příbuzné a že tato příbuznost souvisí s jejich společnou pravlastí ve Střední Asii. Tato hypotéza byla ovšem předmětem mnohých sporů, byla různě obměňována a opravována. Zdá se však, že má správné jádro a že může pomoci při pokusu o historickou rekonstrukci vývoje semitsko-indoevropských vztahů. Jde o tři období:

a) Prvé, prehistorické období (asi ± 10 000 př. Kr. ve Střední Asii?) charakterizuje soužití obou skupin a vznik společných, nejzákladnějších kategorií.

b) Druhé období začíná rozchodem obou skupin, tedy migrací Semitů na jih do Arabie, kde se semitský typ vyvíjí a ustaluje, a migrací Indoevropanů na západ. Historicky zahr-

nuje řadu tisíciletí, geograficky pak oblasti, prošlé při migraci, i nová sídla. Končí teprve expanzí řecké kultury ve Středomoří a tím i počátkem unifikace antického kulturního typu. Je to pro oba systémy, indoevropský i semitský, období samostatného a svérázného, v podstatě divergujícího vývoje. Pro nás je velmi závažné, že v tomto období vzniká či alespoň koření myšlenkově i jazykově podstatná část Starého zákona a že tedy jeho hebrejská vrstva je historicky vzato produktem období diferenciací obou typů.

c) Třetí období je čas nového setkání obou typů a tím i čas nových vzájemných vlivů. Pomineme-li indoevropské Chetity a Mitance, jejichž kulturní vliv a význam přes hranice jejich vlastních říší je sporný, jde v tomto třetím období hlavně o dobu helénistickou. A Septuaginta je právě nejvýznamnější a nejvýznačnější dílo této doby, této třetí epochy, tohoto nového setkání. A tak se na ni soustředíme v dalším výkladu.

C. SEPTUAGINTA A JEJÍ RÁZ

I. V z n i k S e p t u a g i n t y

1. Tradiční představa - Legenda Aristeova

Starověk i středověk měl o vzniku Septuaginty představu velmi jednoduchou a krásnou, založenou na známé legendě Aristeově. Že jde o legendu, odhalil a zdůvodnil teprve Humphrey Hody v 18. stol. Novější bádání se shoduje v tom, že Septuaginta je překlad, který si pořídila egyptská diaspora pro svou liturgickou potřebu. Podrobnější okolnosti jsou však už od minulého století předmětem vědecké diskuse.

2. Novodobé představy o vzniku Septuaginty

Zmíníme se jen o čtyřech nejvýraznějších:

a) Lagardeovo hledání archetypu: Poměrně jednoduše si vznik Septuaginty představoval německý badatel, působící v druhé půli minulého století, Paul de Lagarde. Hojná různor-

čtení Septuaginty považoval za druhotné rozrůznění během tradičního procesu a chtěl proto cestou textové kritiky rekonstruovat původní znění čili archetyp. V jeho stopách šli zhruba Rahlfs a Ziegler, vydavatelé göttingské edice Septuaginty. Časem se však ukázalo, že Lagardeův program, alespoň v původní podobě, není realizovatelný, protože textová rozrůzněnost rukopisů je mnohem složitější a jinak strukturována než Lagarde předpokládal.

b) Thackerayův objev vrstev: Lagardeův podnět k textové kritickému zpracování Septuaginty však přece jen přinesl ovoce, i když jiného druhu, než jeho původce čekal. Při práci se ukázala především různorodost různých částí Septuaginty. - Hlavní práci tu udělal Herrmann a Baumgärtel, kteří došli k závěru, že na některých biblických knihách pracovalo několik překladatelů, takže Septuaginta je vlastně sbírka překladů, a to dosti různorodých. To ovšem problematizovalo starou koncepci hledání archetypu a přispělo ke vzniku další hypotézy, kterou vytvořil Kahle.

c) Kahleho targumová hypotéza: Podle ní žádný archetyp Septuaginty neexistoval, nýbrž Septuaginta je dodatečně a postupně sjednocovaná sbírka různých překladů, asi tak jako aramejský targum. Proti Kahlemu se ozval Orlínský, obhajující pozměněnou a zmodernizovanou podobu hypotézy Lagardeovy, v jeho stopách pak nejnověji i Paul Katz.

d) Barthelémyho korekturová hypotéza: Nejnovější přínos do rozhovoru o vzniku Septuaginty přinesl francouzský badatel D. Barthelémy knihou "Les devanciers d'Aquila", vyšlou v Leidenu 1963. V ní je též bibliografie dřívějších prací k tomuto tématu. Autor v ní tvrdí, že v novozákonní době existovala v Palestině překladatelská škola, jakýsi biblický institut, snad přímo pod péčí synedria, který se zabýval přibližováním řeckého znění ke znění hebrejskému. Text, zvaný Aquillův, představuje pozdní vrstvu či jakési výsledné stadium této práce.

Literatura o vzniku Septuaginty stále roste a mnohé

otázky jsou dosud otevřené. Jedno je však jisté: Septuaginta je textově různorodá. Důsledný zřetel na její komplexní povahu by však ve svých důsledcích znemožnil jakoukoli syntetickou práci s jejím řeckým textem a tak nezbyvá než u vědomí určité nepřesnosti a prozatímnosti výsledků přece jen zacházet se Septuagintou jako s celkem. Společný jmenovatel jejich textově různorodých statí je především v týchž okolnostech vzniku a v jejich téměř určení, totiž přiblížit znění Starého zákona diaspornímu židovstvu, mluvícímu řecky.

II. Konkordantnost Septuaginty

1. Objektivní předpoklady konkordantnosti Septuaginty vůči Masore jsou relativně nevelké. Proti konkordantnosti působilo několik důležitých faktorů:

- a) Vliv rozdílů mezi hebrejštinou a řečtinou, tedy motivy jazykové,
- b) Vliv rozdílů životního slohu, tedy motivy kulturně-historické,
- c) Vliv literární nesourodosti Septuaginty, tedy motivy literárně historické.

Při průzkumu konkordantnosti jednotlivých slovních druhů se ukazuje, že překlad sloves je méně konkordantní než překlad jmen, kdežto u částic je situace tak různá, že je těžko odvážit se zobecňujících závěrů. Ukazuje se také velká proměnlivost slovních druhů: Některé hebrejské slovesné tvary jsou překládány řeckými podstatnými jmény, zvláště např. hebrejská participia. Hebrejské nomen je často překládáno (zvláště v adnominálních vazbách) řeckým adjektivem atd. Mám na takové případy ve své habilitační práci řadu dokladů a leckde zpracovány i přesné údaje statistické, ale nechci zde čtenáře zdržovat podrobnostmi.

2. Míra a hranice konkordantnosti

Septuaginta má jako každý živý překlad povahu živého organismu. To znamená, že nemůže být důsledně konkordantní,

ani ovšem radikálně nekonkordantní, nýbrž že se míra a hranice její konkordantnosti řídí alespoň přibližně (v oblasti velkých čísel jako každá statistika) některými obecnými pravidly, která lze vyjádřit počtem pravděpodobnosti.

Pokusme se to však nejdříve vyložit bez matematiky. Prakticky to znamená, že většinou jeden řecký ekvivalent, nejbližší hebrejskému podkladovému slovu, kryje většinu míst jeho výskytu v textu. Další řecký výraz, o něco vzdálenější základnímu významu hebrejského podkladu, kryje větší část zbylých míst. Tak to pokračuje, až posléze ekvivalenty obsahem nejvzdálenější kryjí relativně nejmenší počet míst. U ekvivalentů tedy existuje poměrně pravidelná přímá úměrnost mezi jejich frekvencí a sémantickou korelací.

Matematicky je možno vyjádřit to dvěma základními vzorci. První zní: $x = a + b + c + d \dots$, kde x = hebrejský podklad, a , b , c atd. jsou jeho řecké ekvivalenty, seřazené podle frekvence. Jejich vzájemnou závislost lze pak vyjádřit takto:

$$a > \frac{x}{2}; b > \frac{x-a}{2}; c > \frac{x-(a+b)}{2}; d > \frac{x-(a+b+c)}{2} \text{ atd.}$$

3. Typy ekvivalentů: jednotný, převažující, roztržštěný

Z údajů, uvedených v předchozím odstavci, vyplývá, že jen malé procento slov má ekvivalent zcela jednotný. Takový případ je spíše výjimkou (např. "stůl" - hebr. šulchan, řecky trapeza). Podobně jsou řídké případy ekvivalentu zcela roztržštěného, tj. takového, kde na každém místě jeho výskytu najdeme jiný řecký výraz (např. hebrejský kořen l-j-š). Zato u většiny hebrejských slov s vyšší frekvencí je možné stanovit převažující ekvivalent, případně několik převažujících ekvivalentů, u nichž lze určit jejich významovou blízkost podkladu podle frekvence. Základní, tj. převažující ekvivalent, bývá jakousi orientační směrnicí, ostatní pak jsou zrcadlem významových konotací čili jakýchsi - řečeno obrazně - výrazem hudebním - "aliquotních" významů podkladového slova.

Tyto okolnosti sice ve svých důsledcích problematizují výraz "ekvivalent", kdybychom mu chtěli rozumět jako výrazu, který odpovídá přesně. Ale protože jde o název již zavedený a žádný jiný vhodnější nemáme, stačí snad zatím poznamenat, že v jazykovědě lze o ekvivalentech mluvit vždy jen nematematicky, přibližně. Jinak vyjádřeno: Pojem "ekvivalent" vyjadřuje sémantickou korelaci, nikoli identitu.

III. J a k S e p t u a g i n t a p ř e k l á d á

1. Dosavadní zpracování tématu

Němci mají pro to odborný název: "Übersetzungstechnik der Septuaginta" a o tématu existuje řada prací, které se však vesměs zabývají dílčími problémy. Souborně a soustavně, v dostatečné šíři i hloubce, pokud je mi známo, tato otázka dosud zpracována nebyla. Zmínit je tu třeba především práce Königovy, Debrunnerovy, Zieglerovy a Katzovy. Závažné je i to, co k tématu publikoval Georg Bertram, který vedle exaktní práce filologické uplatnil i některé zřetele teologické. I když jeho práce přináší řadu zajímavých a cenných poznámek, přece zkoumají překladatelskou techniku Septuaginty vždy jen na poměrně úzkém a předem vymezeném poli. Rozhodl jsem se proto kdysi přistoupit ve své habilitační práci k této otázce z jiné strany a probrat postupně překládání nominální flexe, verbální flexe, frazeologie a některých výrazných teologumen vždy na několika příkladech a tak zachytit překladatelskou techniku Septuaginty, co možno ze všech stran.

2. Překládání nominální flexe

Postupoval jsem takovým způsobem, že jsem vybral tři jména s poměrně vysokou frekvencí, totiž slunce (hebrejsky šemeš), ucho (hebrejsky 'ozen) a pravda (hebrejsky 'emet), a srovnal jsem hebrejské a řecké vazby na všech místech jejich výskytu ve Starém zákoně. Otázka byla, jak přesně, tedy v kolika procentech výskytu překládá Septuaginta pádovou vaz-

bu hebrejskou stejným pádem v řečtině. Výsledek ukazuje tabulka:

Pád (vazba)	Slunce	Ucho	Pravda
Nominativ	95	86	53
Genitiv	91	85	40
Dativ	84	--	-- (viz ppl)
Akusativ	80	83	30
Předlož. vazba	94	80	88

První poznatek, který z této tabulky vyplývá, není překvapující: Čím konkrétnější slovo a čím jednotnější ekvivalent, tím přesnější je i překlad vazeb. Septuaginta reprodukuje obměny nominální flexe (rod, číslo a pád) poměrně věrně, i když ovšem v rámci svých možností (genitiv odpovídá adnominálu atd.).

Pro úsilí Septuaginty o přesnost je velmi pozoruhodný převod hebrejské "nespecifické" adnominální vazby infinitivu se jménem (např. bó' ha-šemeš = vyjití slunce) vazbou řeckého genitivu absolutního, doloženou na 33 procentech výskytu. Podobně instruktivní jsou pádové obměny řečtiny v předložkových vazbách.

Tam, kde se Septuaginta v reprodukci nominální flexe podstatněji odchyluje od své předlohy, bývá v pozadí nejčastěji některý z těchto tří důvodů:

a) Odchylné jazykové možnosti. Jako příklad může posloužit Am 8,9 "učiním, že slunce zajde o poledni" (Kraličtí). Hebrejské znění čte: vehébeti ha-šemeš baccaharajim = (doslova) "způsobím zajetí slunce v poledne", tedy kausativ (hif'íl) s akusativem. Septuaginta čte: kai dysetai ho hélios mesémbrías = "a bude ponořeno slunce (o) poledni", tedy pasivum a nominativ. Změnu pádové vazby zde působí omezené možnosti slovesa v řečtině. Řecké sloveso nemůže tvořit kausativy od libovolných sloves (i když se o to Aquila někdy pokoušel) a tak musí užít pasiva, trpného rodu, u něhož ovšem původní akusativ hebrejského znění přejde v řečtině do nominativu. Důsled-

kem tohoto jevu je, že zmizí původní podmět, jímž je v hebrejském znění samozřejmě Hospodin. Taková vazba a takový její překlad není v Septuagintě nijak ojedinělá. Psal o ní již dříve Smend a Katz. Smend bědoval nad "Niveauverlust im Übergang vom theozentrischen Hebräer zum anthropozentrischen Griechen", kdežto Katz proti němu tvrdí, že "an dieser Umformung ist keine Theologie beteiligt, und die Verschiedenheit des hebr. und griech. Textes ist Ausdruck eines sprachlichen, nicht eines weltanschaulichen Klimawechsels".

Katz, který si tu žel plete teologii se "světovým názorem", má pravdu potud, že prvočním důvodem změny vazby nebyl teologický záměr, ale jazyková nutnost. Nicméně přehlíží, že tato změna vazby má teologické důsledky, které vidí a zmiňuje Smend. Boží působení vskutku mizí. A teprve když si uvědomíme tento vztah jazykového a teologického aspektu, ukáže se jádro problému: Některé gramatické - zde pak přímo morfolo- gické - možnosti jazyka přinášejí sebou také určité možnosti významové a tedy teologické. Významové posuny vazeb či slov jsou ovšem většinou jemné a povrchnější pohled je leckde ani nepostihne. Ale to ještě neznamená, že je lze bagatelizovat, jak to udělal Katz.

b) Odchylná textová předloha: Příklad je v Iz 38,8: Kralické znění je tu volné. Hebrejský text říká doslova: "Hle mne, působící(ho) navracení stínu (v hebr. akusativ) stupňů, co sestoupil na stupních Achaze ve slunci nazpět deset stupňů..." Hebrejskou předložkovou vazbu "ve slunci" (baššemeš) překládá Septuaginta prostým, nepředložkovým akusativem. Tuto nepřesnost vysvětluje varianta hebrejského znění, doložená z kumránských rukopisů, kde je také akusativ, odpovídající přesně řečtině. Již dříve se často upozorňovalo na to, že některé překladové odchylky Septuaginty mají zřejmě svůj důvod v tom, že překladatelé měli před sebou jiné hebrejské znění než Masoru - tedy náš textový typ ben-ašerovské provenience, ustálený jako normativní až koncem prvního století a počátkem druhého (po Kristu) zásluhou Akibovou. Septu-

aginta je značně starší, ben-ašerovský text nebyl tehdy ještě vypracován, natož aby byl závaznou předlohou. Kumránské nálezy tento pohled ověřují. A je velice užitečné, že v pozdějších vydáních Kittelovy Biblia hebraica jsou zapracovány alespoň někde jako třetí aparát a že budou zapracovány průběžně v nové Biblia hebraica stuttgartensia.

c) Odchylný překladatelský přístup: Ukazuje se třeba v Kaz 11,7 "milá věc očima viděti slunce". Hebrejskou notu akusativu ('et) zde přeložila Septuaginta vazbou syn ton. héliou. Je-li překladatelsky vysvětlitelná změna noty akusativu za stejně znějící předložku (obojí je v hebrejštině 'et, rozlišení nastává až v suffixalech, kde proti 'itti = se mnou stojí 'oti = mne), není ze stanoviska řecké gramatiky omluvitelná vazba předložky syn s akusativem. To je spojení proti všem pravidlům, v klasické řečtině literárně nedoložené. Obvykle se má za to, že tento křiklavý anakolut vynalezl Aquila, u něhož se syn s akusativem jako překlad hebrejského 'et vyskytuje častěji. Přijmeme-li však Bathelémého hypotézu o aquilovských překladech či spíše redakcích, lze říci, že tato neřecká vazba prozrazuje palestinskou překladatelskou školu a tvrdou, ortodoxně rabínskou teologickou koncepcí.

Celkem však lze odstavec o překládání jmenné flexe uzavřít tím, že Septuaginta je v překladu této flexe poměrně přesná, a že relativně nevelká míra gramatických inkongruencí odpovídá zde relativně nevelké inkongruenci ekvivalentů. Podobně jako jména jsou v průměru překládána konkordantněji než slovesa, tak i u nominální flexe jsou shody poměrně největší a rozdíly nejmenší. Potvrzuje se tím znovu to, o čem už byla zmínka, že totiž flexe jmen vykazuje mezi hebrejštinou a řečtinou relativně největší affinitu.

3. Překládání verbální flexe

Zde si uvedme výsledek analýzy dvou sloves, "psáti" - hebr. katab - a "obětovati" - hebr. zabach. Obě mají poměrně vysokou frekvenci a zřetelný řecký ekvivalent (katab =

grafein; zabach = thyein). Srovnal jsem jejich vazby na všech místech výskytu a výsledky shrnuji opět do tabulky:

I. katab - grafein - psáti

sloves. rody: 92 h. akt = 72 ř. akt + 8 pas

130 h. pas = 116 ř. pas + 4 akt

stavy a časy: 19 afl volný = 14 aor akt + 2 pf pt pas + 1
praes akt

11 afl spoj. = 7 fut + 3 aor (imp. akt) +
1 aor (pas)

16 pfl volný = 5 aor + 4 fut

4 pfl spoj. = 2 aor + 1 fut + 1 ∅

32 pm pfl = 31 aor + 1 plpf

způsoby: 16 imper = 12 imper + 1 fut + (3 jinak)

118 pt = 87 pt + 18 pf pas + 1 aor + 2 praes +
1 imper

5 inf = 1 fut akt + 1 pt praes akt + 1 imperf
(varianta aor)

II. zabach - thyein - obětovati

Rody nepřicházejí v úvahu, všechny tvary doložené v SZ jsou akt.

stavy a časy: 4 afl volný = 2 aor + 1 imperf + 1 pt praes

9 afl spoj. = 7 fut + 2 aor

26 pfl vol. = 14 fut + 7 aor + 3 imperf + 2
praes

3 pfl spoj. = 1 cj aor + 1 imperf aor

33 pm pfl = 27 aor + 2 imperf + 1 perf + 1
fut

způsoby: 3 imper = 3 imper

18 inf = 13 inf + 1 cj aor + 1 cj perf

31 pt = 14 pt praes + 6 imperf + 4 praes + 2 aor
+ 1 perf + 1 fut

Tyto tabulky ukazují na první pohled, že Septuaginta překládá verbální flexi podstatně volněji než nominální. To souvisí nejen s menší kongruencí hebrejského a řeckého slovesa, nýbrž i s tím, že sloveso je ve všech flektujících jazycích

nejproměnlivějším slovním druhem. V jednotlivých kategoriích slovesné flexe se ukazují tyto výsledky:

a) Slovesné rody reprodukuje Septuaginta poměrně věrně, nejvěrněji ze všech kategorií verbální flexe, nepočítáme-li ovšem kategorii osoby a čísla, které však mají svůj původ ve flexi prominální a nejsou proto pro sloveso a jeho flexi charakteristické.

b) Obtíže má zato Septuaginta s reprodukcí hebrejských slovesných stupňů čili kmenů (Kal, Nif'al atd.). V podstatě jsou jen dvě možnosti: buď užít pro různé stupně téhož hebrejského slovesa různých sloves řeckých. Příklad: aman Ni (= neeman) = pistoó; aman Hi (heemín) = pišteuó; arak Kal = makros einai, arak Hi = makrynein. Nebo převádět tvary vyšších kmenů zpět do kmene základního a obměňovat vazby, např. hebr. Hif'il + akusativ (způsobit jeho přijetí - jej přišlého) je převeden jako nominativ s pasivem (on byl přiveden). Příklad je Am 8,9: Učiním, že slunce zajde ... a uvedu tmy... Nejčastěji však Septuaginta prostě rozdíl mezi vyšším a nižším hebrejským slovesným kmenem pomíjí a obojí překládá stejně.

c) Nejproměnlivější a také nejproblematictější je řecká reprodukce hebrejských stavů. Platí jen velmi zhruba, že affixal volný odpovídá nejčastěji aoristu a spojkový futuru. Překlad praefixalu, a to volného i spojkového, je nejpestřejší ze všech slovesných tvarů a nejzřetelněji zrcadlí inkongruenci hebrejského a řeckého slovesného systému. Zato permutativ se téměř kryje s aoristem. Je při tom zajímavé, že Septuaginta má mnohem větší nesnáze s překladem tvarů nedokonavých než dokonavých. Tato okolnost přímo vnucuje domněnku, že právě nedokonavý praefixal je nejspecifičtější výrazovým prostředkem, ba přímo jakousi šifrou hebrejského dynamického a aktualizujícího vnímání. Bylo by zajímavé sledovat v celém Starém zákoně význam praefixalu v souvislosti s výpověďmi eschatologickými.

d) U slovesných způsobů se ukazuje poměrně velká shoda

hebrejského a řeckého participia a imperativu, kdežto významová i syntaktická funkce hebrejského a řeckého infinitivu je zřejmě značně vzdálená. Zdá se, že by monografický průzkum vztahů hebrejského a řeckého infinitivu v Septuagintě mohl podnětně odhalit některé dosud nevyjasněné syntaktické vztahy obou jazyků.

4. Překládání vazeb (frazologie)

Vedle flexe si zaslouží zvláštní pozornosti idiomatické hebrejské vazby, které musila Septuaginta opisovat. Jak to kde dělala, ukáže několik příkladů.

a) Učinit smlouvu: V hebrejském znění jde o ustálenou vazbu karat berít. Sloveso karat znamená doslova "řezat" a jeho užití v této vazbě, doložené v hebr. 61 x, má své kořeny ve svérázném a Řekům zřejmě neznámém ritu rozřezávání obětních zvířat, mezi nimiž pak smluvní partneři procházejí (sr. Gn. 15,18). Septuagintě nezbylo než upustit od doslovného překladu, nechtěla-li se stát nesrozumitelnou, a přeložit mnohem bezbarvější paronomasií diatithenai tén diathékén (doloženo 74 x). Septuaginta zde překládá volně zřejmě zcela vědomě a právem, protože doslovný překlad, např. slovesem temnein nebo koptein tén diathékén by řečtí čtenáři jistě chápali jako rušení a nikoli uzavírání smlouvy.

b) Vzývat jméno: I to je podobná specifická hebrejská vazba; zní qarar bešém. Doslova je nepřeložitelná, protože její přesný převod kalein ev tó onomati znamená něco jiného, totiž volat ve jménu, na místě někoho (sr. M 9,38.41 L 9,49 10,17). Proto musila Septuaginta opět volit volnější překlad a vyjádřit obsah hebrejského úsloví po svém. Ale zeptejme se nejdříve, jaká je významová náplň původní hebrejské vazby. Na 31 a 24 míst výskytu jde o vzývání jména Hospodinova, 3 x jde o člověka: Hospodin volá ze jména (= povolává) člověka (Ex 35,30) nebo Izraele (Iz 45,3.4). Septuaginta překládá 25 x epikalein to onoma, 7 x kalein s různými pády (4 x nominativ - to onoma, 2 x dativ tó onomati, 1 x předložkovou vazbu epi

tó onomati), 1 x anakalein ex onomatos (Ex 35,30) a 1 x boán to onoma (Iz 12,4). Nejzávažnější je zřejmě vazba první, bezpředložková, která dokládá, že leckde nelze překládat slovo za slovem, ale vazbu po vazbě či dokonce výpověď po výpovědi. Každý pokus o překladové zachycení předložky b' by zde vedl k podobné absurdnosti jako je akvilovské syn s akusativem.

c) Vazba typu "syn smrti" (tj. ben + nomen, tedy adnomi-nál). V hebrejštině, známé nedostatkem přídavných jmen, je taková vazba velmi běžná. Řečtina má však adjektiv dostatek, a tak je Septuaginta v reprodukci takových vazeb velmi rozmanitá. Srovnal jsem všechny vazby typu ben + ..., tedy vazby, kde je slůvko ben ve statu konstruktu a vybral 20 příkladů různých vazeb. Výraz ben (= syn) je v nich přeložen 9 x jako hyios (= syn), 1 x jako teknon (= dítě), 1 x jako paidion (= pachole). Dvakrát je přeložena úplně jiným substantivem (ios Pl 3,13; topos Iz 5,1), jednou adjektivem (axios Dt 25,2) a 6 x má zcela volné opisy buď vazbou nebo dokonce větou. - Statisticky shrnuto to znamená, že u větších půle (11 z 20) překládá Septuaginta v takových vazbách více méně doslovně (syn, dítě, pachole), u třetiny vazeb opisuje volně (7 z 20) a v jedné desetině (2 z 20) jde o odchylný význam, tedy o textově kritický problém, který přesahuje gramatický rozbor.

5. Výsledky

Z předloženého přehledu a průřezu překladem flexe i frazeologie vyplývá několik poznatků:

Septuaginta se snaží překládat doslovně tam, kde je to možné, tedy přibližně tam, kde má adekvátní výrazivo a adekvátní kategorie (gramatické i představové), tj. kde doslovným překladem vskutku tlumočí a nezatemňuje smysl výpovědi. Zvláště tora, tedy pět knih Mojžíšových, je překládána poměrně přesně.

Tam však, kde by doslovný překlad byl nesrozumitelný, je pro Septuagintu - ostatně jako pro každého rozumného pře-

kladatele - směrodatný smysl celé vazby. Tak se od překládání slov dostává k překládání výpovědí. Hranice mezi oběma způsoby, doslovnějším i volnějším, je ovšem plynulá. Žádný z obou způsobů však sám o sobě neznamená záruku adekvátního účinku. Naopak, někdy jsou oba újmou vůči předloze. To je ostatně dodnes Scylla a Charybda všech překladů a překladatelů. V podstatě jde o to, že doslovnější překlad nejednou zatemňuje smysl, snižuje srozumitelnost a bývá i křečovitý a nepřirozený. Volnější překlad zase nebývá schopen reprodukovat konkrétní pozadí a přesnou náplň některých termínů a obrátů a tak zevšeobecňuje, zplošťuje a rozřěduje. Ale těmto oběma nebezpečím nelze čelit jinak leč stále novým úsilím o maximální možnou přesnost i srozumitelnost zároveň, a to od případu k případu vždy novým promyšlením, novým hledáním a novým rozhodováním.

IV. T e o l o g i e S e p t u a g i n t y

Teoreticky by bylo možno vzít si některou starozákonní teologii, probírat v ní pojem za pojem, sledovat, jak jej kde Septuaginta překládá a nejednou ovšem i obměňuje. V rámci této práce se ovšem musíme omezit jen na několik závažných pojmů a charakteristických rysů.

1. Jméno Boží (JHVH - kyrios)

Nejzávažnější výraz biblické teologie je samozřejmě jméno Boží, psané v hebrejštině jako známý tetragram = čtyřpísmenný znak JHVH. V pozdějších rukopisech Septuaginty, které sloužily za základ našich běžných pracovních edicí, je tento znak s výslovností dodnes ne zcela jistou překládán téměř důsledně řeckým výrazem kyrios = pán. To má velký dosah. Případně jej vyjádřil Deismann: "Die Bibel, deren Gott Jahwe heisst, ist die Bibel eines Volkes; die Bibel, deren Gott kyrios heisst, ist die Weltbibel." To znamená, že Hospodinův nárok na vládu nad celým světem, který je ovšem již v hebrejském Starém zákoně nejednou jasně vysloven, ale většinou jako hodnota eschatologická, je septuagintním překladem kyrios ak-

tualizován a prezentizován; přestává být eschatologickým výhledem a vytouženou nadějí a stává se osou skrytého řádu jsoucná, který víra odhaluje.

K tomuto svým způsobem odvážnému a revolučnímu pohledu vedla dlouhá cesta. Rukopisné nálezy zlomků Septuaginty z předkřesťanské doby ukazují, že ve starší době, kdy Septuaginta byla ještě v rukou židovských tradentů, nebyl tetragram překládán, nýbrž vpisován do řeckého textu aramejským písmem. Dokladem toho je např. papyrus Fouad, egyptský zlomek Septuaginty. Ve druhém století po Kr. se sice již vyskytuje zkratka K̄S (= kyrios), ale v papyrech z Oxyrhynchu najdeme často hebrejskou zkratku jj. Také Aquila, Symmachos a Theodotion tetragram nepřekládali, ale přepisovali znakem ΙΙΙΙΙΙ. Kdy a pod jakým vlivem či s jakým původním záměrem začal být tetragram překládán řeckým kyrios, bylo předmětem obsáhlé vědecké diskuse, které se účastnili hlavně Fischer (Zur Septuaginta-Vorlage im Pentateuch BZAW 42, 1926) a Baudissin (Kyrios, Teil II. Die Herkunft des Gottesnamens Kyrios in der Septuaginta, 1929). Baudissin, jeden z velkých představitelů nábožensko-dějinné školy, poukazoval zvláště na obdoby v helenistické sakrální titulatuře. Avšak důležitější než mytické či politické analogie byl jistě záměr biblického podání. A ten zde byl nepochybně vyznavačsky polemický: Proti všelijakým mocipánům, kteří se s oblibou dávali titulovat kyrios, a nad nimi všemi je Pán jediný a svrchovaný. Tím tehdy biblická zvěst nabyla výrazně na aktuálnosti. V dnešní době zatím marně hledáme výraz, který by pocházel ze slovníku současnosti a aktualizoval modernímu člověku Boží vládu a svrchovanost stejně názorně jako kdysi antickému slůvko kyrios.

2. Centrální pojmy

Po zmínce o jménu Božím by bylo vhodné zastavit se u některých ústředních dogmatických či biblicko-teologických pojmů jako jsou zákon, spravedlnost, pravda, hřích, smíření atd. Jejich překlady v Septuagintě i teologický dosah posunu v je-

jich obsahu analyzoval velmi pečlivě známý anglický biblista C. H. Dodd (The Bible and the Greeks, 2. vyd. z r. 1954 je v naší fakultní knihovně). Poněvadž jde o oblast dobře zpracovanou a snadno dostupnou, není třeba se zde zdržovat jejím opakováním. Mnoho materiálu je také ve známém novozákonním slovníku Kittelově (Theol. Wörterbuch zum NT). A řada příkladů z této oblasti byla uveřejněna i v našich církevních časopisech jako biblické studie.

3. Antropomorfismy

Zvláštní kapitolu mezi důležitými body starozákonní teologie tvoří antropomorfismy. Obecně se tvrdívá, že spiritualizující Septuaginta antropomorfismy vymyčuje. Tak např. známý anglický odborník Swete ve své knize Introduction to the Septuagint, str. 327, píše: The LXX have endeavoured to avoid the anthropomorphisms of the original ... Podrobnou práci o této otázce předložil v r. 1943 C. T. Fritsch (The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch, Princeton 1934). Je sice pravda, že se Fritschovi podařilo najít a předložit v řeckém znění Pentateuchu některá místa, kde se Septuaginta antropomorfismům vyhnula. Ale na druhé straně je řada míst, kde Septuaginta antropomorfismy ponechala. Prvý na tuto okolnost upozornil v recenzi Fritschovy knihy T. W. Manson (Journal of Theological Studies, London 46, 1945, 78n). Ukazuje tam, že v Septuagintě jsou některé oddíly či biblické knihy, které jsou k antropomorfismům tolerantnější a jiné zase odmítavější. Tak např. protiantropomorfní revize v Ex byla důkladnější než v Gn nebo v Lv. Také stanovisko jednotlivých rukopisů a kodexů není stejné. B je protiantropomorfnější než A. Podobné nebo ještě větší rozdíly jsou mezi pozdějšími řeckými verzemi Starého zákona: Doslovný Aquila musí ovšem antropomorfismy hebrejského znění převzít. Zato Symmachos je vymyčuje, kdežto Theodotion zaujímá stanovisko prostředkující.

Ověřme si nyní stanovisko Septuaginty k antropomorfismům na konkrétních příkladech. Z různých knih o Septuagintě má

nejúplnějším výčet tak zvaných "protiantropomorfních" míst Swete, Introduction s. 327. Uvádí jich však pouze 8: Gn 18,25 Ex 4,16 15,3 24,10.11 Nu 12,8 Dt 14,23 Joz 4,24. Těchto osm míst, ke všemu všech jen z Hexateuchu, je však chudá žen, má-li pouze jimi být prokázáno protiantropomorfní stanovisko Septuaginty.

Prošel jsem proto podle konkordancí Mandelkernovy a Hatch-Redpathovy dva nejdůležitější výrazy z oblasti antropomorfismů, totiž ruku (hebr. jad, řec. cheir) a nohu (hebr. regel, řec. pús) na všech místech výskytu ve Starém zákoně a vybral místa, kde jde o ruku či nohu Boží nebo Hospodinovu.

a) ruka - jad - cheir

Ukázalo se, že jsou desítky míst, kde se shodně v Masoře i v Septuagintě hovoří o ruce Hospodinově. Pouze pět z nich lze vykládat jako protiantropomorfní úpravy Septuaginty. Jsou to: Ex 16,3 Joz 4,24 2Pa 29,25 30,8 Ez 20,5. Naproti tomu např. pouze v jediné biblické knize Ex je jedenáct velice výrazných míst, kde Septuaginta antropomorfismy ponechává: Ex 3,20 9,3.15 13,9.14.16 14,31 15,17 17,16 33,22.23. A to je právě v Ex, tedy v knize, kterou prohlásil Manson za zvláště protiantropomorfně zredigovanou.

Ze všech uvedených míst je nejvýmluvnější Ex 13,31: iden Israél tén cheira tén megalén = viděl také Izrael moc (tak Kraličtí, v hebr. jad = ruku!) velikou, kterouž prokázal Hospodin u Egyptských. Je zajímavé, že i Kraličtí, jinak překladatelé velmi věrní, tu couvli před doslovným překladem a ponechali "ruku" jen v poznámce, ačkoli Septuaginta má cheir a Vulgata manus. Takových příkladů by bylo možno předložit řadu; připojují však už jen jediný: Ex 21,18 desky kamenné, psané prstem Božím. Vulgata i Septuaginta překládají doslovně.

b) noha - regel - pús

I zde je situace podobná. Prošel jsem opět všechna místa výskytu a ukázalo se, že o "nohách Hospodinových" mluví jen

čtyři místa: Ex 24,10 2S 22,10 Ž 18,10 Iz 66,13. Septuaginta překládá volně jen u Iz 66,13: abych místo noh svých oslavil (tak doslovně Masora) = doxasai ton topon ton hagian mú. Teprve Lukian upravuje zpět na doslovné znění: kai ton topon tón podón mú doxasó. Naproti tomu v udánlivě protiantropomorfním Ex 24,10 je Septuaginta zcela doslovná: A pod nohama jeho bylo jako dílo z kamene = kai ta hypo tús podas autú hósei ergon...

c) Souhra

Shrňme si nyní stat o antropomorfismech v Septuagintě: Uvedená textová fakta ukazují, že Septuaginta - a to i v knihách, které se považovaly za zvláště "protiantropomorfně zredivované" (Manson) - má několikanásobně větší počet antropomorfismů ponechaných než přeznačených. Tento nález dává jednoznačně za pravdu Mansovu varování před zjednodušováním stanoviska Septuaginty proti přecenění u Fritsche. Ale můžeme jít ještě o krok dále: Protiantropomorfní tendence se ukazují i v jiných liniích podání, vzpomenme na Symmacha a na targumy! Septuaginta tu představuje jen první tradiční stupeň, první, nejstarší překlad Starého zákona. Její nechuť vůči antropomorfismům není zdaleka tak veliká, jak se v literatuře o ní obvykla traduje a vlastně nepřevyšuje obecný odpor, který v rámci transcendentálních tendencí nacházíme v pozdějších vývojových fázích jiných okruhů či linií podání (např. targumy).

3. Antropopatismy

Abychom byli Septuagintě co nejvíce právi a nevytrhli otázku antropomorfismů ze širokých souvislostí, zastavme se ještě na chvíličku u antropopatismů, tedy slovesných vazeb, v nichž se Bohu přičítá nějaká lidská činnost, vlastnost či cítění a myšlení. Upozornuje na ně např. Roberts (Th OT and Versions, Cardiff, 1951, s. 175). Uvádí pět míst (Nu 1,55 1 Ezd 6,14 = Ezd 5,12 Jb 42,7 Iz 57,17), kde jde o hněv Hospodinův a kde se Septuaginta odhodlala upravit, přesněji oslabit znění hebrejské. Ve všech pěti místech jde jen o dva

hebrejské výrazy či obraty, totiž o slovo qacaf a o vazbu chárá af. Projdeme-li qacaf^{II} ve Starém zákoně, vidíme, že většina míst se týká hněvu Hospodinova a že tento kořen a tato místa překládá Septuaginta velkou většinou zcela antropopatickými výrazy thymos nebo orgé (= hněv). Také vazba chárá af o Hospodinu je zcela běžně překládána doslovně. To ukazuje stejnou situaci jako v otázce antropomorfismů.

Abychom však nezůstali jen u těchto dvou vazeb, podívejme se ještě na několik známých antropopatických míst, kde je v jediném odstavci několik výpovědí tohoto druhu. Jedno z nejvýraznějších je Ž 2,4-7, kde se Hospodin směje, posmívá, mluví v hněvu a prchlivosti a dokonce plodí syna. Septuaginta je tu ve výrazivu přesná, nic nepřeznačuje a neskrývá, žádná protiantropopatická tendence není z jejího překladu patrná.

Další známé místo je Gn 3,8, kde Bůh chodí po ráji. I zde je překlad doslovný (peripatein).

Z to jako přeznačení či alespoň oslabení původního antropopatismu lze pojmut Gn 6,6: Litoval Hospodin, že učinil člověka na zemi, a bolest měl v srdci svém. Kraličtí jsou poměrně přesní podle hebrejského znění. Septuaginta však čte: kai enethyméthé ho theos hoti epoiésen ton anthrópon epi téš gés kai dienoéthé. Poslední slovo je důležité. Má podkladem hebrejské nacham Nifal = litovat, želet svého činu anebo svého rozhodnutí. To je výpověď o Bohu z dogmatického stanoviska velice povážlivá, protože - alespoň podle naší striktní logiky - problematizuje Boží vševědoucnost. Jiná je ovšem otázka, zda dynamický Starý zákon, zaujatý pro Hospodinovu živoucnost, měl od počátku takový zájem na Boží vševědoucnosti jako pozdější teoretizující scholastikové. Ale vraťme se k textu. Týž hebrejský výraz překládá Septuaginta v 1S 15,11 slovesem parakeklémai, tedy v slovníkovém tvaru parakalein = napomínat, povzbuzovat; a v 1S 15,35 kyrios meteléthé -metamelein = mrzí mne, je mi pozdě líto, v pasivu litovat. Z těchto dvou míst je prvé (15,11) mnohoznačné, lze říci, že antropopatismus je v něm oslaben. Zato druhé je velice antropopatické a

překlad Septuaginty přesný.

Tak by bylo možno pokračovat dále. Uvedené příklady však ukazují zřetelně, že s antropopatismy je to v Septuagintě podobné jako s antropomorfismy. Základní poznatek je, že Septuaginta není důsledná. Někdy je oslabuje a přeznačuje, ale rozhodně nikoli pravidelně či důsledně, nýbrž jen na menšině míst. I zde je tedy třeba opravit obvyklou tradici.

4. Chrématomorfismy

Tímto zatím nezcela obvyklým výrazem označuji případy, kde je Bůh přirovnáván k nějakému předmětu (chréma), nejčastěji ke skále, útesu, hradu, štítu atd. Termín chrématomorfismus má sice svou minulost jak ve starší době (v tomismu), tak v novodobém českém teologickém rozhovoru. Tyto konnotace zde však nechávám stranou. Vybral jsem pět výrazů a opět prošel jejich výskyt. Jsou to máró = výsost, má'óz = pevnost, útočiště, cú = útes, sélá' = skála, mágén = štít. Ušetřím čtenářům únavné statistické údaje, výčty míst i ekvivalentů a shrnu výsledky jen do několika stručných poznámek ke každému výrazu.

a) Výsost - máró - odpovídá nejspíše řeckému (to) hypsos. Kde však jde o přízvisko Boží, překládá Septuaginta ve směs zpodstatnělým adjektivem hypsistos = Nejvyšší. Tím zdůrazňuje dvojí: Předně výraz hypsistos podtrhuje představu osobního a zároveň nadpozemského Boha, za druhé vychází tento výraz do jisté míry vstříc helenistickým náboženským představám, kterým byl srozumitelný; má tedy jakýsi misijní ráz navzdory některým synkretistickým - možná až gnostickým - asociacím, které mohl u někoho vyvolat.

b) Pevnost - má'óz - se vyskytuje ve Starém zákoně jen zřídka v původním, doslovném a nepřeneseném významu. Na většině míst výskytu jde o Boží přízvisko, a to většinou v žalmech a v knihách prorockých. Překlady Septuaginty jsou velice pestré. Kdykoli však jde o Boha, tedy o vazbu typu "Hospodin je má pevnost, tj. mé útočiště", užívá Septuaginta jako

překladu buď abstrakta, např. ischys = síla, dynamis = moc apod., nebo substantiva, označujícího osobu, např. hyperaspistés (Ž 26,1 27,1) = zaštitovatel, skepastés (Sir 51,2) = obránce, ochránce atd. Neužívá tedy nikdy takového slova, které by mohlo vyvolat představu objektu, předmětu.

c) Útes - cú (75 x !). Běžný překlad je řecké petra = skála (31 x), ale jen tam, kde nejde o Boha. Kdykoli je označením Boha, vždy překládá jinak: fylax = strážce (2S 22,3.47 bis), boéthos = pomocník (Ž 17,3 19,5 77,35 92,22), boétheia = pomoc (Ž 88,44), anebo docela obecnými tituly jako dikaios = spravedlivý (1S 2,2), ktistés = stvořitel (2S 22,32), megas = veliký (Iz 26,4) nebo přímo theos = bůh (18 x!) a kyrios = pán (Iz 17,10). Zase se tedy vyhýbá představě objektu.

d) Skála - sélá' (62 x). Septuaginta má na 52 místech překlad petra a na zbylých několik dalších ekvivalentů. Boha však označuje tento výraz jen jednou (2S 22,2). Zde je sice též petra, a to je jediný zachovaný chrématomorfismus Starého zákona, výjimka je však vysvětlitelná tím, že v paralelním textu, kterého se užívalo liturgicky, tj. v Ž 17,2, je stereóma = síla, pevnost, tuhost, tedy zase abstraktum.

e) Štít - mágén: Vedle častějších případů, kdy je Bůh přirovnáván k nějakému přírodnímu útvaru, je přízviskem Božím v jednom případě také předmět, který je lidským výrobkem - štít. Věc je tedy dvojnásob delikátní. Když jsem prošel všechna místa, ukázalo se, že o Bohu se ho užívá poměrně často, 21 x. Ani na jediném místě však není obvyklý řecký ekvivalent a tedy doslovný překlad, nýbrž vždy jen opis: 11 x hyperaspistés = zaštitovatel, 2 x hyperaspismos = zaštitování, 4 x vazba s určitým tvarem slovesa hyperaspizein = zaštitit, 2 x antiléptór = zadržovatel, 1 x boétheia = pomoc, 1 x je překlad zcela volný. Tento poslední případ je nejzajímavější. Jde o Ž 84,12: neboť slunce a štít (je) Hospodin - hebr. kí šemeš umágén jhvh - řec. eleon kai alétheian agapá kyrios = milosrdenství a pravdu miluje Pán.

To je velmi důkladné odchýlení od původního znění, za nímž musil být výrazný teologický záměr, které tedy nemohlo vzniknout z překladatelského omylu. Snad je v pozadí úsilí o distanci od známého obrazu slunečního kotouče - štítu, uctívaného jako božské znamení právě v Egyptě, kde Septuaginta vznikala. Ale možná že jsou v pozadí ještě další konkrétní kultické reálie a mýtické souvislosti.

6. Výsledky

Z uvedených poznatků lze vyvodit, že stanovisko Septuaginty vůči chrématomorfismům je podstatně negativnější a určitější než vůči antropomorfismům i antropotatismům. Ty oba Septuaginta přeznačuje jen nedůsledně a v menšině případů, kdežto chrématomorfismy zcela radikálně.

K teologického zhodnocení tohoto objektivního nálezu je třeba se ptát po vnitřních motivech postoje Septuaginty v této otázce. Předně si tu musíme uvědomit, že mezi antropomorfismy a antropotatismy na jedné a chrématomorfismy na druhé straně je velký vnitřní rozdíl. Zatímco první mohou sloužit k vyjádření víry v osobního Boha, mohou druhé pouze metaforicky naznačovat nějakou Boží vlastnost nebo činnost, např. Bůh je štít = Bůh zaštituje. Důležité je tu pravidlo o nezařaditelnosti subjektu a predikátu. Bůh je štítem, ale štít není bohem. Snaha zabránit takové záměně a z ní vyplývajícímu nedorozumění byla zřejmě jedním z hlavních důvodů, proč Septuaginta vymýtila chrématomorfismy. Věc sama je však tak důležitá, že se k ní vrátím při některé další příležitosti.

V. V ý s l e d n i c e a s m ě r n i c e

1. Přístup exegeta k Septuagintě

Předně poznámka na vysvětlenou: Výklady o překladatelské metodě i o teologii Septuaginty samozřejmě nechtějí nijak protěžovat Septuagintu proti Masore či dokonce hlásat její nadřazenost, jak se k tomu klonili někteří starozákonníci koncem

minulého a částečně i na počátku našeho století. Základním textem pro studium Starého zákona je a zůstane znění hebrejské v ben-ašerovské úpravě, tedy Masora. Mluvit o "původním textu" ovšem není zcela přesné, protože i tento text má svou složitou minulost - redakční, literární i jazykovou. Přesně vzato je hebrejský text nejstarší tradiční vrstvou na našem horizontu, samozřejmě text konsonantní, kdežto punktace je jeho židovský komentář. Septuaginta je pak nejen jeho první překlad, nýbrž i první komentář, starší než punktace, a proto po konsonantním textu je historicky vzato nejbližším následujícím stupněm tradičního procesu.

Co říci závěrem o Septuagintě teologicky? Její literární nesourodost je dávno známa a byla už zmínka o jejích příčinách i podobách. Přesto však se ukázalo několik rysů, víceméně společných pro celý komplex Septuaginty. Septuaginta rozhodně není dílem blouznících a básníků diletantů, ale dílem cílevědomých tradentů, kteří se snažili o zvěstnou zřetelnost a teologickou přesnost, pokud jim to dovoľovala filologie, a zároveň o filologickou přesnost, pokud jim to dovoľovala teologie. Hlavní rozdíl překladatelského postoje různých tradentů - překladatelů či tradičních okruhů a tím i rozdíl v redakci jednotlivých biblických knih Septuaginty je právě v tom, jaký podíl a jaká důležitost byla při překladu přikládána první či druhé složce.

Pro exegeta, který se zabývá Septuagintou, z toho vyplývá několik metodických směrnic:

a) U t e x t u , který je z hebrejštiny přeložen poměrně d o s l o v n ě , je třeba především zkoumat, nakolik formálně přesný překlad zachoval či posunul smysl původní hebrejské výpovědi, a to jak vlivem rozdílů v náplni gramatických kategorií, tak ve významu či ve frazeologii.

b) U t e x t u přeloženého v o l n ě je třeba ptát se, zdali

1. byla vazba či výpověď vůbec přeložitelná přesněji v rámci

řeckých gramatických možností,

2. zdali Septuaginta neměla odchylnou hebrejskou předlohu,
3. a teprve jestliže žádnou z obou předchozích otázek nelze s dobrou pravděpodobností zodpovědět kladně, je třeba analyzovat ve významovém posunu z á m ě r tradice, který zrcadlí teologickou linii verze.

Shrnuto do jediné věty: Máme-li být Septuagintě právi, musíme mít stálý zřetel na její stránku jazykovou, textově kritickou i teologickou.

2. Vztah Septuaginty a Masory (geneticky)

Jestliže přijmeme novodobé hypotézy o vzniku Septuaginty, jmenovitě také hypotézu Barthélémyho, můžeme rozlišit v historickém pohledu dvojí období: první se vyznačuje maximem spontánnosti a minimem programovosti, u druhého je to opačně.

a) Prvá fáze: maximum spontánnosti, minimum programovosti. Prvou fází či prvním obdobím rozumím čas, kdy Septuaginta vznikala, kdy se z praktických pohnutek a k praktickému, převážně liturgickému použití začaly ve sborech diaspory překládat jednotlivé stati či knihy z hebrejštiny do řečtiny. Je pravděpodobné, že se tato první garnitura překladatelů netrápila příliš teoretickými úvahami, jak co vyjádřit, aby to Řekům chutnalo. Tito první překladatelé prostě žili v řeckém prostředí, asi i převážně řecky mysleli, byli to prostě heřenisté, ovšem bez pejorativního příděchu pozdější doby. Tak lze říci, že vzniku Septuaginty předcházela závažná změna, způsobená diasporou. V dřívější době a v Palestině bylo "židovství" nejen "náboženstvím" (raději: konfesí či vírou), nýbrž zároveň a nedělitelně i celostní životní strukturou. Vypudit někoho z obecnosti Izraele znamenalo znemožnit mu účast na duchovních statech víry (sr. 1S 26,19: nebo mne vyhnali dnes, abych nemohl obcovati dědictví Hospodinovu, jako by řekli: Jdi, služ bohům cizím). - U Židů diaspory se situace radikálně mění: Žijí v novém prostředí, adaptují svůj životní sloh, a přece si zachovávají svou víru. To nebylo samozřej-

mé. Naopak - svým způsobem to byl div. Protikladem toho je islám, který zákazem překladu Koránu z arabštiny do jiného jazyka fakticky fixoval všechny moslimy všech časů na arabský kulturní typ. Proto se také arabština šířila zároveň s islámem do řady zemí. Židovství to nedělalo. Prokázalo jedinečnou schopnost životní adaptace bez náboženského synkretismu a Septuaginta je ovocem této změny.

Mutatis mutandis je to vykřičník pro nás dnes: Jestliže se příliš teoreticky staráme o to, jak vlastně vyhlíží ten "dnešní, moderní člověk", jaké má sklony a vlastnosti, tužby a názory atd., pak si tím dáváme nepřimo vysvědčení, že sami takovými moderními lidmi nejsme. A to je ovšem chyba. Zůstaneme-li ve svém nitru lidmi minulosti, povznesenými nad bolestí a úzkostí našich dnů, a budeme-li přitom chtít "modernizovat" evangelium a tak je "přiblížit modernímu člověku", nebude to k ničemu. Cesta je jiná: Žít plně svůj život, svůj okamžik, a v jeho hlubinách nejprve sami osobně a pro sebe okusit moc Slova - právě jako moderní lidé. A pak se o to rozdělit s ostatními. Tak to alespoň dělali překladatelé Septuaginty v prvním období.

b) Druhá fáze: Maximum programovosti, minimum spontánnosti. Po prvním přišlo druhé období, kdy se podle Barthélémyho ujali řeckého znění Starého zákona palestinští rabíni a začali je upravovat podle programu svého pravověří a tím i ke stále větší doslovnosti. Některé volněji přeložené části Septuaginty jim asi k tomu poskytly dobrý důvod. Ale přece byla jejich snaha v podstatě velmi problematická. Skrývalo se za ní přesvědčení, že víra je vázána na určitý kulturní typ, jež tito palestinští rabíni chtěli úpravami textu restituovat a svázat jím i diasporu. Jinak řečeno: Z řecké bible chtěli udělat hebrejskou bibli v řeckém znění. Měli zato, že víra je neoddělitelná od životního slohu, etického systému, národní minulosti atd. V tom se ukázali jako předchůdci těch židovských proudů, které až dodnes chtějí na základě jedné víry (či spíše jednoho životního postoje - o živou víru už jde

zřídka) vytvořit opět jeden národ v jedné zemi. - Křesťanství se dalo druhou cestou, tou, po které už dříve vykročila židovská diaspora. Zvěst prvních letnic ruší bohoslužebnou výsadu hebrejštiny a s ní zároveň všecku vázanost zvěstina jazyk, církve na národ a víry na zákon (v řeckém, nikoli původním, hebrejském smyslu). Nebezpečí recidiv ovšem trvá. Dnes jsou i mezi křesťany staromilci, kteří jsou nakloněni k tomu ztotožňovat křesťanství s (některým) kulturním typem minulosti. Pokud nám je jejich tužba mementem a nikoli měřítkem, mají svou funkci: Připomínají totiž, že naším úkolem není - a nikdy nebyla - "honba za moderností", a že sebe atraktivnější obal nezpůsobí, aby evangelium přijal každý, komu je v něm nabídneme.

3. Posuny Septuaginty

Po otázce, "jak na to Septuaginta šla", je ještě třeba zeptat se závěrem, co z toho vzešlo, čili jak to dopadlo, kde jsou hlavní změny, způsobené Septuagintou. Pokusíme se shrnout tyto posuny do šesti pojmů, které ovšem zdaleka nevyčerpávají celý problém, ale přesto alespoň naznačují směr, kterým Septuaginta teologicky posunovala.

Jde o dvě oblasti; předně lidi a příběhy, tedy biblické postavy a biblická vyprávění, za nimiž je skryto a na nichž se ukazuje Boží jednání a Boží vedení. Zde lze posuny Septuaginty shrnout do tří slov: historizace - lokalizace - individualizace. Je ovšem nutno připomenout, že stejnou tendenci vykazuje už hebrejské podání pozdější doby, takže Septuaginta v ní vlastně jen pokračuje. Ale přesto pojetí Septuaginty tu znamená nový stupeň. Ukažme si věc na několika příkladech:

a) **H i s t o r i z a c e** : Značná část Starého zákona je už sama o sobě koncipována jako "zprávy o příbězích Izraele" - rozumí se že v minulosti. Ale tato minulost je - už vzhledem k sémantice hebrejského slovesa - v hebrejské vrstvě ve svém naučném, pragmatickém dosahu, z á r o v e ň přítomností, je modelem, který se děje stále, do něhož Izrael

znovu a znovu vstupuje. - Septuaginta však zařazuje biblická vyprávění do času mnohem radikálněji, a to hned dvojím způsobem: Předně časově pojatým indoevropským slovesem, a za druhé tím, že mění strukturu kanonu, tj. jinak jej seřazuje. Tato změna je ovšem doložena až v křesťanských kruzích, ale není třeba pochybovat o tom, že vyjadřuje už mnohem starší a patrně původně podvědomý pohled židovské diaspory. Ze Zákona, Proroků a Spisů jsou "dějiny Izraele" a "řeči proroků", kteří teď mohou a mají konkurovat řeckým mudrcům a řečníkům.

b) **L o k a l i z a c e a i n d i v i d u a l i z a c e** : Obě souvisejí s rozhodnutím Septuaginty, jistě nikterak lehkým, snadným a jednoznačným, přepisovat a tedy nepřekládat vlastní jména. V hebrejském znění je namože mezi apelativy a proprii plynulý přechod, který má závažný teologický význam a zvěstný dosah. Sr. např. adam - člověk, bet-el - dům Boží atd. I tam pak, kde jde zřetelně o propria, napomáhal hebrejskému čtenáři průhledný význam jména k tomu, aby mu minulostní postava přerůstala v přítomností typ. Příklad: Babel je všude tam, kde je "zmatení" (Gn 11,9), Judou je každý "vyznaváč" (Gn 29,35), Davidem ten, koho miluje Hospodin. Mluvicí jméno otevírá čtenáři či posluchači jakoby vstup do postavy jeho nositele. To ovšem končí, jakmile jméno "nemluví". A tak se v Septuagintě z typů stávají místa a individua, místa vzdálená a neznámá, individua minulá a jaksi cizí, na nichž živé a přítomné zůstává jen analogické Boží jednání, vedení, trestání a odpouštění.

Tím se dostáváme k druhé oblasti, v níž jde o Boha a o svědectví o něm. Zde lze posuny Septuaginty zase shrnout do tří slov: spiritualizace - transcendentilizace - univerzalizace. Ke každému opět několik poznámek; předem však ještě připomínka, že i tyto tři tendence jsou ovšem také již obsaženy v hebrejské vrstvě a nejsou tedy novinkou Septuaginty. Ale Septuaginta je přejímá, zdůrazňuje a rozpracovává.

a) **S p i r i t u a l i z a c e** : Sledujeme-li ráz různých tradičních okruhů či vrstev (nepřesně "pramenů") hebrej-

ského znění Starého zákona, ukazuje se vcelku zřetelně, že v pozdější době už tradice nelíčí Boží zásahy do dění tak masivně jako dříve. Tak např. literárně historicky pozdější příběhy Josefovy (Gn 37-50) jsou zpracovány mnohem "spirituálněji" než příběhy Eliášovy, pocházející literárně (či v ústním podání) z podstatně starší doby. Dalo by se to schématicky shrnout asi tak, že už i ve Starém zákoně jsou stopy procesu, podle něhož se Boží jednání hledá nejprve v přírodě, pak v dějinách a nakonec v lidském nitru. Zde představuje Septuaginta zřetelně další stupeň tradičního procesu, jak ukazuje např. její odpor k chrématomorfismům, pokusy interpretovat nově a po svém některé zázraky atd.

b) **T r a n s c e n d e n t a l i z a c e** : Ta souvisí úzce se spiritualizací a je vlastně jen její další etapou. Její stopy jsou i v hebrejské tradici palestinské, v talmudu, targumech a midraších. V Septuagintě se projevuje např. zaváděním "andělů", hypostazováním Božích vlastností, výpůjčkami platonských filosofůmen a pod., tedy tendencí, pokračující později u Filona a v alexandrijské katechetické škole.

c) **U n i v e r z a l i z a c e** : Tu snad nejlépe ilustruje a dokládá to, co bylo řečeno o překladu kyrios za JHVH. Zde byli palestiniští tradenti přinejmenším opatrnější a tak tato tendence představuje nejspecifičtější dědictví diaspory a doklad toho, jak i v ní - navzdory skepsi palestinských strážců tradice - byl při díle duch proroků. Posláním proroků totiž bylo především nově vidět a objevovat Boží jednání - tradičně: Boží ruku - i tam, kde ji ostatní už nebo ještě neviděli. A právě židovstvu diaspory navzdory nejednomu neblahému rysu, který si tato skupina či lépe tyto skupiny nesly, bylo dáno přivlastnit si to vzácné a tehdy revoluční poznání, že všude ve světě jsou v Boží ruce a že Bůh - Hospodin je kyrios, samojediný vládce, i v těch oblastech, které teprve objevujeme nebo ještě vůbec neznáme.

A tu jsme zcela na konci, u našeho vlastního úkolu. K ničemu nebude, budeme-li sebehorlivější a třeba i sebepravověr-

něji mluvit o tom, jak Bůh k d y s i d á v n o přišel a jednal v Ježíši Kristu, nebudeme-li mít otevřené oči pro jeho jednání dnes, s námi a mezi námi. Bůh, který byl živý jen od r. 1 do r. 33, už nám dnes k ničemu není a s ničím nám nepomůže. Je-li však živý dnes a na věky, pak interpretovat znamená vidět a ukazovat, spatřovat a dosvědčovat, kde a jak a v čem on sám dělá své dílo v našich dnech a co smíme od něho čekat i pro zítřek.

BONHOEFFEROVA KRITIKA NÁBOŽENSTVÍ

Josef Smolík

1.1. Problém

Kritická situace křesťanstva učinila již v roce 1932 na D. Bonhoeffera otřesný dojem, který vedl k tomu, že se začal ohlížet po náboženstvích Indie. Byl stržen mocnou touhou cestovat do Indie a poznat tamější náboženský život. Těšil se tehdy nadějí, že by náboženský život Indie mohl dodat vyschlému křesťanství Západu nové síly. Ex oriente lux. K cestě Bonhoefferově do Indie však nedošlo. Teologický vývoj Bonhoefferův v následujících letech se pohyboval v přímém protikladu k jeho dřívějším myšlenkám obnovit duchovní síly křesťanství z pramenů indické náboženskosti. Nicméně naléhavost jeho zájmu, která se projevila v touze cestovat do Indie, se v příštích letech radikalizovala. Otázka po úloze křesťanství ve světě budoucnosti, který se stával stále autonomnější a emancipovanější od křesťanství, se nepřestávala zmocňovat Bonhoefferova myšlení. Jak se vyrovnat s touto situací? Jak je dnes Kristus živ mezi námi?

Při hledání odpovědi na tyto otázky se stávají jasnými hlavní kontury problému: Křesťanství a jeho Bůh jsou vytlačováni z dějin, poněvadž se stali obětí náboženství. Osvobodíme-li je z tohoto náboženského zajetí, ukáže se naléhavá re-

levance evangelia. Bonhoeffer se konfrontuje s otázkou náboženství v kontextu světa, který se nese k dospělosti a z něhož je vytlačován Bůh. V této otázce objevuje otázku klíčovou. Pojem náboženství, jehož kritické analýzy objevil u Bartha, je pro Bonhoeffera charakterizován měšťáckou deformací, ne-li karikaturou křesťanství. Částečně je si Bonhoeffer této skutečnosti vědom, jak ukáží, částečně užívá pojmu náboženství značně nediferencovaně, počítaje do něho i orientální náboženství. V následujících vývodech se nebudu zaměřovat vývojem Bonhoeffera ve vztahu k náboženství v celé šíři. (Bonhoeffer modifikoval své názory, jak ukazuje srovnání "Akt und Sein", kde ještě myslí barthiánsky, s jeho dopisy z Tegelu.) Soustředím se na Bonhoefferovy dopisy z Tegelu, ještě konkrétněji na ty dopisy, které psal od dubna 1944. V této době se u Bonhoeffera vynořuje myšlenka, dokonce program "nenáboženské interpretace biblických pojmů v dospělém světě".

1.2. Pojem náboženství u Bonhoeffera

Bonhoeffer chápe pojem náboženství v úzké souvislosti s pojmy transcendence, individualismus, niternost, svědomí. "Nábožensky interpretovat" znamená jednak mluvit metafyzicky, jednak individualisticky" (312). "Doba niternosti a svědomí ... t. z. doba náboženství vůbec ... je pryč" (305). Pojem transcendence souvisí s představou deus ex machina (307, 374, 394). Transcendence v individualistickém pojetí náboženství znamená záhrobně pojatou spásu. E. Bethge doplňuje zmíněné znaky náboženství u Bonhoeffera ještě o privátní charakter, partialitu, tendence poručenské, postradatelnost, znaky, které vystihují západní charakter náboženství a souvisí úzce s měšťáctvím (Bethge 979).

Pojem náboženství je u Bonhoeffera úzce spjat s podceněním pozemské skutečnosti a s individualistickým horizontem niternosti. "Zatlačení Boha ze světa, z veřejnosti lidské existence vedlo k pokusu zadržet jej alespoň v oblasti osobní, niterné, soukromé. A poněvadž každý člověk ještě má nějakým

způsobem sféru privátní, mělo se za to, že na tomto místě je nejméně zasažitelný. Tajemství soukromých komnat - máme-li to říci hrubě - t. z. oblast intimity (od modlitby až po sexualitu) - se staly hájemstvím, ve kterém lovila moderní péče o duše. V tom jsou stejní nejhorší asfaltoví žurnalisté (i když jejich záměr byl zcela jiný) ... kteří vytahují na světlo intimity prominentních lidí, aby je společensky, finančně a politicky vykořisťovali" (377).

Příčinu tohoto přirozeného náboženství spatřoval Bonhoeffer - v tom následoval svého učitele R. Seeberga - v náboženském apriori, na něž kázání 1900 let navazovalo. Bonhoeffer klade otázku, zda toto náboženské apriori skutečně patří k podstatě člověka. Jednoho dne se stane jasným, "že toto apriori vůbec neexistuje, nýbrž že to byla dějinně podmíněná a pomíjivá výrazová forma člověka; když se lidé skutečně stanou radikálně nenáboženští - mám za to, že to je již víceméně tak (v čem např. spočívá skutečnost, že tato válka na rozdíl od všech ostatních nevyvolala náboženskou reakci) - co to znamená pro křesťanství?" (305).

S tímto odmítáním náboženského apriori jde ruku v ruce odmítání tzv. posledních otázek jakožto nepřímého důkazu Boží existence. "Což když jednoho dne poslední otázky už tu nebudou jako takové, budou-li případně zodpovězeny bez Boha. Tu přicházejí sice sekularizované odnože křesťanské teologie, totiž existenciální filozofové a psychoterapeuti, a dokazují spokojeně jistému, šťastnému člověku, že je ve skutečnosti nešťastným a zoufalým... To je sekularizovaný metodismus. A koho zasahuje? Skupinu intelektuálů, degenerovaných, těch, kteří sami sebe pokládají za nejdůležitější ve světě, a proto se rádi zabývají sami sebou." (357)

Radikální odmítání odvozovat Boha z mezer poznání a z mezních situací prostřednictvím "náboženského nátlaku" se u Bonhoeffera objevuje často. Je možno říci, že právě postoj náboženského nátlaku pokládá za eminentní náboženský postoj. Problémy, které vznikají v naší době v souvislosti s tímto

pojetím náboženství u Bonhoeffera, když prožíváme novou vlnu religionizity, nezbavují Bonhoefferovy otázky závažnosti. Musíme se ptát, zda teologie stvoření, obraz Boží v člověku znamenají jen hledání smyslu života anebo také zároveň neomezené možnosti člověka ve vztahu ke stvoření. Bonhoeffer odmítá takovou religiozitu, která by se chtěla vyživovat z bídy lidstva.

Jako důkaz postupující nenáboženskosti sekularizovaného člověka, který může žít bez pracovní hypotézy Boha, slouží Bonhoefferovi skutečnost, že v druhé světové válce nedošlo k náboženskému probuzení (306). V moderní společnosti také není podle Bonhoeffera možno mluvit o modlářství. "Běžný výklad modloslužby na "bohatství, požitky a čest" se mi jeví", píše Bonhoeffer, "zcela nebiblický. To je moralizování. Modly jsou vzývány a modloslužba předpokládá, že lidé vůbec ještě něco vzývají. My však už nevzýváme nic, ani modly" (368).

Bonhoeffera nezneklidňuje nenáboženskost světa a možnosti, které se otvírají ve vědě a technice. Přijímá skutečnost světa kladně. Bonhoeffera zlobí pokusy zachránit dětské náboženství pro dospělého člověka, nově je oživit. Nevidí v tom jen dějinný krok zpět, který stojí v rozporu s kontinuitou dějinné logiky od 13. století, nýbrž počínání, které je teologicky neodpovědné, téměř blasfemické. Snaha obnovit staré náboženství je mu totožná se snahou manipulovat Boha. Náboženství se stává podmínkou víry v Krista (360), Kristu je jeho místo přikázáno, což platí o liberální teologii, která pracuje s pojmem náboženství (358). Kristus je zaměňován s určitým stupněm religiozity člověka, t. z. s lidským zákonem (358). E. Bethge má plně pravdu, když chápe program nenáboženské interpretace nikoli jen jako metodu, nýbrž jako základní christologickou otázku. V základě se jedná o otázku Kristova nároku vůči sekularizovanému světu (970). V tom je rozdíl od moderní teologie, která mluví o nároku sekularizovaného světa na Krista (Th. Altizer, *The Gospel Christian Atheism* 1966). Boj proti religiozitě znamená pro Bonhoeffera boj proti sesazení Krista z trůnu. Ani H. Cox, který razí v souvislosti s religiozitou

výraz "svedení ducha", nemůže při vší své až obdivné pozitivnosti k náboženství popřít, že existuje nebezpečí zneužití religiozity. "Kristus byl, je a bude pánem. Toto panství Kristovo, o které jde ve všech čtyřech tématických formulacích (Kdo je Kristus pro nás dnes?, dospělý svět, nenáboženská interpretace, disciplína arcani), je chráněno před klerikalizací a hierarchickými tendencemi tím, že tento pán prosazuje svoje panství mdlobou, službou a křížem." (970). Tím je náboženství přemáháno.

Náboženství není pro Bonhoeffera pouze atentátem na Boha jako pro Bartha, nýbrž atentátem na samo jádro evangelia, na Krista, poněvadž náboženství brání tomu vidět svět z jeho středu, z evangelia. Náboženství je vzdáleno pravdivému poznání skutečnosti. "Máme nacházet a milovat Boha v tom, co nám právě dává; líbí-li se Bohu dopřát nám překypující pozemské štěstí, nemáme být zbožnější než Bůh a dopustit, aby toto štěstí zčervivělo pro naše pyšné myšlenky a zvlčilou náboženskou fantazií, která nemá nikdy dost na tom, co Bůh dává." (189). Náboženství je zákonem obřízky (307, 360), který zastírá milost a milosrdenství Boží.

Tento druh náboženství je západním jevem, jak na to upozorňuje E. Bethge (979), aniž by se ovšem zabýval otázkou orientálních náboženství u Bonhoeffera. Bonhoeffer chápal západní podobu křesťanství jako předstupu úplné nenáboženskosti (306). Nenáboženská je pro něho úzce spjata se situací křesťanství na Západě. Na druhé straně ovšem - a v tom je Bonhoefferův problém - nenáboženská, dospělý svět pro něho nejsou psychologické nebo sociologické pojmy, nýbrž pojmy teologické. Fungují však pouze v kontextu křesťanského Západu. "Evangelium teologie crucis unese dospělost, dá se jí kritizovat - a přece jí pomáhá" (Bethge 974).

1.3. Orientální náboženství

K objasnění pojmu náboženství pomůže, budeme-li blíže analyzovat chápání orientálních náboženství u Bonhoeffera.

Bonhoeffer studoval orientální náboženství, jak je nazýval, z literatury, kterou měl v Tegel k dispozici: Orelie, Allgemeine Religionsgeschichte; Simmel, Die Religion; G. van der Leuw, Phänomenologie der Religion; Chatenpie de la Saussaye, Religionsgeschichte a j. Nenajdeme však u něho žádnou hlubší analýzu živých světových náboženství. Neuvědomoval si ani blíže západní provenienci svého pojetí náboženství, takže mezi tímto pojmem a pojmem náboženství v živých náboženstvích nerozlišuje. Pojem náboženství má u něho poměrně širokou základnu. Bojuje-li proti měšťácké religiozitě, hledá na pomoc rozdíl mezi biblickou vírou a světovými náboženstvími.

Bonhoeffer odhaluje nedějinný a ve vztahu ke světu spíše pesimistický charakter světových náboženství (viz také u H. Künga, Christ sein 1976, dtv 119, 122). Rozdíl mezi pojetím pozemskosti v biblické víře a v jiných náboženstvích není ovšem pro Bonhoeffera nejdůležitějším rozdílem. Nejdůležitějším rozdílem ke všem náboženstvím je, "že Kristus nepomáhá silou své všemohoucnosti, nýbrž silou své slabosti, svého utrpení" (394). Překonání principu do, ut des je podle Bonhoeffera vlastním překonáním náboženství. Když se nám dostává ospravedlnění pouze z víry, rozkládá se náboženství. Podtržení výkonnostního principu měšťáckého náboženství (do, ut des) je specifickým fenoménem v západní oblasti civilizace. Bonhoeffer tuší tuto skutečnost. V souvislosti s utrpením neuzívá výrazu orientální náboženství, nýbrž náboženství vůbec (394). Znakem měšťáckého náboženství je zásada do, ut des a hluboce zakořeněná obava před utrpením, která usiluje vyloučit utrpení z lidského života. Touto myšlenkou se zaměstnává E. Rossenstock-Huessy ve své knize "Des Christen Zukunft". Otázku utrpení činí základním tématem svých úvah o kříži skutečnosti. Kritizuje liberální vypuštění utrpení z filozofického myšlení a konkrétního života. Bonhoeffer se nezaměstnává myšlenkou, zda utrpení může být odstraněno a jak. Problém utrpení je u něho pouze naznačen, není rozvinut. Další rozvíjení tohoto pojmu nacházíme teprve v teologii Božího utrpení a bolesti (Kazek Kitamori, Theology of the Pain of God, 1946,

J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 1972). Bonhoefferovi nebyl dopřán čas, aby mohl dále reflektovat pojem utrpení. Také pojem náboženství v souvislosti s utrpením jím nebyl blíže zkoumán. Některé prvky pojmu náboženství u Bonhoeffera pocházejí z liberálního pojetí teologie, jiné z individualistické zbožnosti věčné spásy, některé z orientálních náboženství, takže pojem náboženství u Bonhoeffera ztrácí jasné dějinné kontury. Důvodem je také skutečnost, že Bonhoeffer chápe pojem náboženství teologicky, aniž se vyrovnal s jeho dějinností.

Situace je komplikována ještě další okolností. Pro Bonhoeffera neznamena nenáboženská zrušit disciplínu arcani. S disciplínou arcani souvisejí určité projevy zbožnosti a kultu. Bonhoeffer tuší toto napětí, když píše, "že nachází pomoc v Lutherových doporučeních pokřičovat se při ranní a večerní modlitbě" (154). Ihned k tomu však dodává: "Nezalekni se. Zcela určitě odtud nevyjdu jako homo religiosus. Zcela naopak. Moje nedůvěra a moje úzkost před religiozitou tu ještě vzrostly víc než kdy předtím." (154). Nenáboženská neznamena pro Bonhoeffera oslabení jeho vztahu k poslední skutečnosti, nýbrž zintenzívnění a zpozemštění tohoto vztahu ve skutečnosti předposlední (306). To se děje v účasti na Kristově utrpení ve světě. Nenáboženský vztah ke světu nevyklučuje zbožnost a bohoslužbu; to, co musí být vyloučeno, je klerikální pýcha. Již v *Ethice* Bonhoeffer píše: "Kdo se dívá na tělo Kristovo ve víře, ten nemůže už víc mluvit o světě, jako by svět byl ztracen, jako by byl od Krista odloučen. Ten se nemůže oddělit od světa v klerikální pýše" (*Ethik* 218). Kořen této klerikální pýchy, která jej zlobí, objevuje Bonhoeffer v religiozitě, nikoli v bohoslužbách. "Církev, sbor, kázání, liturgie, křesťanský život, to všechno v nenáboženském světě zůstává, otázkou je jen, jaká církev atd." (306). "Rozumíme-li si nábožensky, rozumíme si jako privilegovaným, ne jako těm, kteří patří ke světu, a to je na náboženství to nejhorší. Vzdáme-li se náboženství, je Kristus skutečně Pánem světa. Ale co to znamená? Co znamená v nenáboženskosti kult a modlitba? Nedostává se tu nové důležitosti disciplína arcani, po případě rozdílu mezi

předposledním a posledním?" (306).

2.1. Nenáboženská a dospělost

V následujících výkladech chci zasadit pojem náboženství u Bonhoeffera do širších souvislostí, aby mohla vyniknout funkčnost jeho pojetí. Pojem nenáboženská se objevuje v dopisech z Tegelu na poslední fázi Bonhoefferovy teologické cesty, která má svoji vnitřní kontinuitu a logiku, ačkoli prodělává různé proměny. Jestliže dříve pro Bonhoeffera rozpad křesťanské kultury Západu znamenal skličující skutečnost, dochází v jeho posledních dopisech ke změně. Bonhoeffer je osvobozen pro nové porozumění poměru evangelia ke světu. Čekal-li dříve pomoc z Indie, je nyní jednoznačně přesvědčen, že jediná pomoc je v nově pochopeném a interpretovaném evangeliu. Proces zatlačení Boha pro něho nepředstavuje signál neznámé, temné budoucnosti, nýbrž pozitivní skutečnost "diskvalifikace náboženství" (412). Tuto myšlenku vyjasňuje v jednom fragmentu z července/srpna 1944. Tento fragment je velice zajímavý hned ze dvou důvodů. Bonhoeffer píše za výraz diskvalifikace otazník. Klade ještě další otázku: "Jak však, jestliže křesťanství vůbec není náboženstvím?" (412). Máme-li v uchu všechna negativní tvrzení o náboženství, která vyjádřil Bonhoeffer na adresu Barthovu a Bultmannovu, kteří pro něho v boji proti náboženství našli dost daleko, jsme překvapeni, čteme-li tvrzení o nenáboženskosti křesťanství jako otázku v tak pozdním fragmentu. Rozumíme tomuto otazníku jako varování, abychom nebyli příliš rychle hotovi s pojmem nenáboženskosti u Bonhoeffera.

Nenáboženská je uváděna do souvislosti se zatlačováním Boha, s dospělostí člověka. Pojem nenáboženská úzce souvisí s pojmem dospělý svět, jak to vyjadřuje "program nenáboženské interpretace biblických pojmů ve světě, který se stal dospělým". V *Ethice* zmíněná autonomie světa je v dopisech z Tegelu chápána jako dospělost světa. Bonhoeffer se zabývá touto myšlenkou na pozadí Nietzscheho při četbě C. F. Weizsäckera a

Ortegy y Gasseta. Dospělý svět je výsledkem dějinného vývoje. "Hnutí, které začíná asi v 13. století - nechci se pouštět do sporu o časový údaj -, které směřovalo k lidské autonomii (pod tím rozumím objevení zákonů, podle kterých svět žije a sám se sebou se vypořádává v oblasti vědy, společenského a státního života, umění, etiky, náboženství) dospělo v naší době k určitému završení. Člověk se naučil být hotov sám se sebou ve všech důležitých otázkách, aniž by potřeboval na pomoc hypotézu Boha. Ve vědeckých, uměleckých a etických otázkách se to stalo samozřejmostí, s níž se nikdo neodvážil pohnout, od sta let to však platí vzrůstající mírou také pro náboženské otázky. Ukazuje se, že všechno jde také bez Boha, a to stejně dobře jako předtím. Stejně tak jako ve vědecké oblasti je v obecně lidské oblasti Bůh vytlačován stále víc ze života, ztrácí půdu. Katolické a protestantské dějepisce se shodují v tom, že vidí v tomto vývoji veliké odpadnutí od Boha, od Krista; čím více se proti tomuto vývoji dovolávají Boha a Krista, tím více tento vývoj sám sobě rozumí tak, že je protikřesťanský. Svět, který si uvědomil sám sebe a své životní zákony, je si sám sebou jist takovým způsobem, že je to pro nás zarážející" (356).

Nenáboženský člověk bere budoucnost do svých rukou v přesvědčení, že je s to zabránit válce, řešit ekologickou krizi, zajistit přežití lidstva. Vědomí tohoto člověka je nenáboženské vědomí, řeší své problémy *etsi deus non daretur*. Také křesťané se svým způsobem na tomto vědomí podílejí. Nemohou jinak, nemají-li upadnout zpět do klerikalismu. "Principem středověku je heteronomie ve formě klerikalismu. Návrat k němu však může být pouze krokem zoufalství, který může být vykoupen jen za cenu obětování intelektuální poctivosti. To je sen podle melodie: Ó kéž bych znal cestu zpátky, dalekou cestu do země dětství. Tato cesta neexistuje - v žádném případě tak, že bychom se libovolně vzdali vnitřní poctivosti, nýbrž jen ve smyslu Mt 18,3, t. z. prostřednictvím pokání, které je poslední poctivostí! Nemůžeme být poctiví, aniž bychom rozpoznali, že musíme

žít ve světě jako ti, kteří se vyrovnávají se životem bez Boha - *etsi deus non daretur*. A právě to rozpoznáváme - před Bohem! Bůh sám nás nutí k tomuto rozpoznání. Tak nás naše dospělost vede k pravdivému rozpoznání naší situace před Bohem. Bůh nám dává vědět, že musíme žít jako ti, kdo musí být hotovi se životem bez Boha. Bůh, který je s námi, je Bohem, který nás opouští (Mk 15,34). Bůh, který nás nechává žít ve světě bez pracovní hypotézy Boha, je Bohem, před kterým stále stojíme. S Bohem a před Bohem žijeme bez Boha" (393n). Žít a pracovat *etsi deus non daretur* je možné, je to dokonce požadavek vnitřní poctivosti. Není to sice poslední poctivost pokání, o kterou tu jde, ale bez této poctivosti není cesty kupředu. Jak máme takovéto výpovědi rozumět? Má to znamenat, že nenáboženskost představuje v určitém smyslu něco jako vnitřní poctivost? Má to znamenat, že by víra v Krista měla za svůj předpoklad ateismus ve smyslu světonázorovém? Je zvolání umírajícího Ježíše na kříži, které Bonhoeffer cituje v souvislosti se svými výklady, výrazem nenáboženskosti, ateismu? Takovéto otázky analyzuje H. Gollwitzer ve své knize "Gottes Existenz im Bekenntnis des Glaubens", Mnichov 1963. Souhlasím s Gollwitzerem, že je třeba odmítnout jak světonázorový teismus, tak ateismus jako předpoklady víry; přesto však zůstává otázka, jak máme dosvědčit evangelium člověku nenáboženskému, který bere budoucnost světa do svých rukou, ve středu jeho života bez náboženského vydírání. Bonhoeffer je přesvědčen, že dospělost světa, který je nenáboženský, dává pro porozumění evangeliu větší šance než měšťansko-náboženský svět: "Vývoj světa ... k dospělosti, jímž je skončeno s falešnými představami Boha, otevírá pohled pro Boha bible, který získává ve světě moc a prostor svojí bezmocí" (394).

3.1. Pojetí světa

Na cestě interpretovat evangelium nenáboženskému člověku učinil Bonhoeffer sice jen několik, avšak velice důležitých kroků, které mají velikou nosnost. První krok vidím v jeho pojetí světa. Pozitivní hodnocení dějinné existence a po-

zemskosti vynikne na pozadí Bonhoefferovy kritiky orientálních náboženství. V navázání na SZ píše: "Na rozdíl od všech jiných orientálních náboženství není víra v SZ náboženstvím vykoupění. Stále se křesťanství označuje jako náboženství vykoupění. Není v tom kardinální chyba, již je Kristus oddělován od SZ a vykládán z mýtů vykoupění? Na námitku, že také v SZ má vykoupění (z Egypta a později z Babylona, srv. Deuteroješaja) rozhodující význam, je třeba odpovědět, že se tu jedná o dějinná vykoupění, t. z. z této strany smrti, zatímco všude mají mýty o vykoupění za cíl právě překonání hranice smrti. Izrael je vykoupěn z Egypta, aby mohl žít jako Boží lid na zemi před Bohem. Mýty o vykoupění hledají nedějinně věčnost po smrti. Scheol, Hades nejsou výplody metafyziky, nýbrž obrazy, jimiž je vyjadřováno, že to, co bylo v pozemské časnosti, má sice existenci, která však zasahuje do přítomnosti pouze stínově. Říká se, že to rozhodující je, že křesťanství zvěstuje naději vzkříšení, a že tak vzniklo pravé náboženství vykoupění. Těžisko leží přitom na druhé straně hranice smrti. A právě v tom vidím chybu a nebezpečí. Vykoupění znamená vykoupění ze starostí, nesnází, úzkostí a tužeb, z hříchu a smrti za hranicí smrti v lepší budoucnosti. Je však toto vskutku to podstatné ve zvěstování Krista podle evangelíí a Pavla? To popírám. Křesťanská naděje vzkříšení se odlišuje od naděje mytologické v tom, že obrací člověka novým a vůči SZ vyostřeným způsobem k jeho životu na zemi. Křesťan nemá jako věřící ve vykupitelské mýty poslední možnost záchrany z pozemských úkolů a obtíží do věčnosti, nýbrž musí vychutnat pozemský život jako Kristus (Můj Bože, proč jsi mne opustil) a jen když to učiní, je u něho ukřižovaný a vzkříšený a je ukřižován a vzkříšen s Kristem. Pozemskost nesmí být zrušena předčasně. V tom jsou SZ a NZ spojeny. Vykupitelské mýty vznikají z lidských mezních zkušeností. Kristus však uchopuje člověka ve středu jeho života" (368n). "Není spravedlnost a Boží království na zemi středem všeho a necílí také v Ř 3,24 do myšlenky, že Bůh sám je spravedlivý, a ne do nějakého individualistického učení o spáse. Ne o záhrobní, nýbrž o tento svět jde, který byl stvo-

řen, je udržován, spjat zákony, smířen a obnovován. Co přesahuje tento svět, chce být v evangeliu pro tento svět, nemíním to v antropocentrickém smyslu liberální, mystické, pietistické, etické teologie, nýbrž v biblickém smyslu stvoření a inkarnace, ukřižování a vzkříšení Ježíše Krista" (312). Bonhoeffer osvobozuje evangelium ze zajetí antického individualismu a tím umožňuje, aby byl veden rozhovor o evangeliu s těmi, kteří křesťanství jako pouhou formu idealismu odmítají.

S pozitivním chápáním stvoření souvisí, že křesťané a církve nemají žít na okraji jako paraziti z mezer a mezních situací, nýbrž se středu. Pravá, nenáboženská solidarita, která je svobodná od náboženského vykořisťování, je možná jen ve středu, ze středu touhy po plném, bohatém životě, nikoli z okraje soucitu, závisti nebo nenávisti.

3.2. Nenáboženský Bůh

Skutečnost, že svět se stává dospělým, že nemůže uniknout odpovědnosti za svou budoucnost, pozdravuje Bonhoeffer jako cestu k pravému Bohu. "Chceme-li mluvit o Bohu nenábožensky, musíme o něm mluvit tak, že nenáboženská světla není zakryta, nýbrž odhalena, a tím padá na svět překvapující světlo. Dospělý svět je bezbožnější, a právě proto snad Bohu bližší než nedospělý svět." (396).

Bonhoeffer píše o nenáboženském mluvení o Bohu. Výraz nenáboženský Bůh se však u něho neobjevuje, ačkoli se na některých místech jeho výkladů zdá, že jejich vnitřní logika tímto směrem míří. Tato cesta se však Bonhoefferovi jevila neschůdnou. Osud teologie smrti Boha potvrzuje tuto skutečnost. Odmítnutí světonázorového teismu neznamena pro Bonhoeffera, že by propadal druhému extrému, světonázorovému ateismu, který by se mu stal novým náboženstvím. Odmítá pojem náboženství zleva i zprava. Má-li Bůh zůstat tajemstvím, je možno o něm mluvit nenábožensky, avšak nenáboženského Boha, který by nebyl tajemstvím, by nebylo možno vyzvat, vy-

znávat a chválit.

Pro Bonhoeffera zůstává Bůh tajemstvím. Boží tajemství pro něho není pouze tajemstvím deus absconditus luterské tradice. Toto tajemství, které v sobě nese zárodek teologického dualismu, by chtěl Bonhoeffer přemoci. Boží tajemství je tajemstvím jeho milosrdenství a jeho utrpení. "Bůh v konkrétním člověku Ježíši" (412), "člověk pro druhé, proto ukřižovaný" (414). Na této rovině je překonáváno náboženství, které pro Bonhoeffera ztělesňuje rozdíl mezi privilegovanou církví a trpícím světem. Je objeven pravý střed dějin, kříž. Z této roviny se křesťanům otvírá nový horizont: "Zůstává zážitkem nesrovnatelné ceny, že jsme se naučili vidět velké události světových dějin jednou zespodu, z perspektivy vyřazených, opovržených, těch, s nimiž se špatně zachází, bezmocných, utištěných a těch, kterým se posmívají" (G. S. II, 441).

3.3. Církev

Zrušení náboženství znamená zrušení všech privilegií a předností církve jakožto společenství Kristova lidu. "Nenáboženský vztah k Bohu jako vztah k myslitelně nejvyšší, nej-mocnější a nejlepší bytosti" (414) vede církev do pozice privilegovaných a nadřazených. Náboženství je tedy falešným, klerikálně eklesiologickým východiskem. Nový, nenáboženský vztah k Bohu znamená "nový život v bytí pro druhé, v účasti na bytí Ježíšově" (414). Tak je vzata pod nohama půda každému sklonu ke klerikalismu. Ještě u Bartha nachází Bonhoeffer nebezpečí klerikalismu, když u něho na místě náboženství stojí církev. "To je sice biblické, avšak svět je u Bartha do určité míry odkázán sám na sebe a sobě samotnému ponechán, a to je chyba" (312). Nenáboženská církev je jako církev bez privilegií hotova trpět. Nenáboženská církev, která nemá žádné přednosti, nežije však na okraji, nýbrž ve středu: "Církev není tam, kde lidské možnosti končí, v mezních situacích, nýbrž uprostřed ve vesnici... Snad nám právě na hranici mezi Západem a Východem připadá důležitý úkol" (308). Skutečnost,

že "věc křesťanů po určitou dobu bude věcí tichou a skrytou, neznamená, že by církev nesměla vystoupit na čerstvý vzduch duchovního vyrovnávání se světem" (411), neboť "církev je jen tehdy církví, je-li tu pro druhé" (415). "Ne nekonečné, nedosažitelné úkoly, nýbrž konkrétně daný bližní je transcendencí" (414). Taková církev nebude útočištěm farizejského měšťáctva (205), nýbrž bude místem, kde zůstává zachován smysl pro slavení, pro tvůrčí svobodu a pro umění (216).

4. Bonhoeffer rozhodně odmítá útoky na dospělost světa (358). Pokoušel se vyrovnat se s dospělostí světa teologicky, to pro něho znamená nenábožensky. Předjal otázky, které nám dává sekularizovaný svět, když se pokouší budovat budoucnost sám z lidských předpokladů. Bonhoeffer bere takové úsilí vážně. Chce se s ním pozitivně vyrovnat.

Po Coxově kritice pojmu nenáboženskosti u Bonhoeffera a v době nové vlny religiozity jsme v nebezpečí pokládat Bonhoefferův přínos k otázce religiozity za vyřízený. Bonhoeffer však je znovu předmětem diskusí a otázka náboženství při tom hraje svoji roli. Dokladem je studie Tiemo Rainer Peterse, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhöffers 1976 (recense H. Müllera v ThLz 1977, 321nn).

I když Bonhoeffer nemohl řadu věcí sám domyslet, předstihl svou dobu poukazem na důležitou tematiku. Pojem náboženství se snažil uchopit z jádra evangelia teologicky, až příliš principiálně. Neuvědomoval si přitom, že z jeho výkladů o náboženství zaznívají historicky podmíněné kritiky měšťácké církve a její zbožnosti. Tím ovšem naznačil jeden z ústředních problémů křesťanství a jeho vztahu k náboženství. Tímto ústředním problémem je, že evangelium v sobě obsahuje jak složku eschatologickou, tak složku dějinnou, že dějinná a pozemská složce v něm patří bytostná úloha odpovědnosti za svět až na kříž.

Ze stvoření člověka Bonhoeffer neodvozuje individuální otázku po smyslu života, která by kotvila v náboženském

apriori, nýbrž podíl člověkovy účasti na creatio continua, která se nemusí opírat o teistickou koncepci.

Náboženskosť je u Bonhoeffera úzce spjata s měšťáckým farizeismem křesťanů, s klerikálním postojem církvi, které chtějí žít z utrpení a z mezí druhých. Proti takové náboženskosti staví nenáboženské evangelium, které nežije z druhých, nýbrž pro druhé.

Bonhoeffer uznává možnost prostoru vymezeného Božím stvořením a Kristovým dílem, v němž se uskutečňují pozitivní dějinné hodnoty lidmi, kteří pracují *etsi deus non daretur*. Předznamenání takového jednání není u Bonhoeffera negativní, modlářské, nýbrž kladné.

Jak je patrné, bude potřeba Bonhoeffera i Bartha v jejich vztahu k náboženství v mnohém revidovat, nebude však možno je přehlížet. Že tu jde o otázky neobyčejně vážné, dokazují i Bartha slova ze září 1969: Barth tehdy řekl, že kdyby před sebou měl možnost další teologické tvorby, zabýval by se římským katolicismem, východními církvemi a pak nekřesťanskými náboženstvími; avšak "zcela jinak, než se na to zpravidla jde: ne tak, že by všeobecně společný pojem byl základnou, na níž by se zdvihal jako nejvyšší vrcholek Ježíš Kristus, nýbrž tak, že by Ježíš Kristus byl základem, z něhož by snad ještě bylo možno otevřít zcela nový rozhovor s náboženstvími" (Karl Barth, Briefe 1961-1968, 505).

Literatura:

D. Bonhoeffer je citován podle posledního vydání *Widerstand und Ergebung*, 1970, E. Bethge podle Dietrich Bonhoeffer, *Eine Biographie*, 1967.

K PROBLÉMU SEKULARIZACE

Milan Opočenský

Teologická a církevní práce je konána ve světě, který se postupně sekularizuje. Přístup k fenomenu sekularizace a její zhodnocení je jedním ze sporných prvků současné teologické diskuse. Jde o jev komplexní, který má mnoho příčin. Sociologický výzkum naznačuje, že nová vlna sekularizace úzce souvisí s tzv. první průmyslovou revolucí na konci 18. století. Vznikající technická civilizace přináší sebou specializaci a zároveň společenskou desintegraci. Vžitě svorníky a vazby se uvolňují. Dosud platná soustava hodnot je otřesena. V oblasti západní křesťanské civilizace dochází k od-církevnění a odkřesťanstění. Vzniká nové psychologické klima, v němž se rodí nový typ sekularizovaného (čtvrtého) člověka.¹

V nové době se výzvou sekulární civilizace zabývala jeruzalémská konference Mezinárodní misijní rady (1928). Jak píše D. M. Gill,² do značné míry to byla zásluha J. R. Motta a tří sekretářů (Oldhama, Patona a Warnshuise), že se tato otázka dostala na pořad jednání. Již tehdy čtvrtinu delegátů tvořili zástupci mladých církví Asie, Afriky a Latinské Ameriky. Organizátorům jednání šlo o to, aby vedle otázky světových náboženství bylo umožněno také studium sekularizace z misijní perspektivy. Rozhovor jeruzalémský byl předzna-

menán přístupem, který v Kristu spatřoval naplnění a završení všeho toho, co je dobré v jiných náboženstvích. Tým přístup byl aplikován na hodnocení sekulární civilizace. Vztah mezi Kristovou přítomností v jiných náboženských útvarech a jeho přítomností v sekulární kultuře je zřejmý. W. Paton zastával již v době příprav názor, že sekulární pohled na svět je závažnou alternativou ke křesťanské víře a že je třeba vystopovat, co je v něm cenného. Sekularizační proces nelze odbyť pouze jako materialismus. Jeho součástí je také věda a umění - a také trpělivá služba mnoha lidí, kteří nemají žádné náboženství. Na rozdíl od konference edinburské (1910) věnovali účastníci zasedání jeruzalémského značnou pozornost vztahu sociální etiky a sekularizace, problému industrializace, otázkám venkova, rasy a výchovy. Sekularizace nebyla přijímána jen kladně. Nebylo také dosaženo jednoty v tom, jakým způsobem by měla církev odpovědět na její výzvu. Byl však překvapivý počet těch, kteří přijímali kladně některé rysy sekularizace. Tak R. Jones velebil vědu pro její poctivost, pečlivost, metodickou přesnost a relativní svobodu od pověrčivosti. Do diskuse zasáhli také John A. Mackay a William Temple. Temple vyslovil názor, že všechna náboženství budou smetena náporom sekulárního světového názoru. Pouze křesťanská víra bude schopna odolat tomuto tlaku, protože sama je kvásem, vyvolávajícím pohyb a změnu. Nový pohled na svět byl připravován také zvěstováním Evangelia. (S podobnými tezemi se v novější době setkáváme u A. Th. van Leeuwena a H. Coxe.) S poukazem k inkarnaci tvrdil W. Temple, že křesťanství je nejvíce materialistické ze všech vyšších náboženství. Ve světle inkarnace se celý vesmír stává svátostí, jež má svůj výraz ve Slovu, jež se stalo tělem. Temple se přimlouvá za otevřenost vůči pravdě, ať přichází z jakéhokoli pramene.

Novým impulsem v diskusi o sekularizaci byla práce F. Gogartena.³ Dále byl rozhovor oživen a v jistém smyslu znovu zahájen konzultací, pořádanou ekumenickým institutem v Bossey r. 1959.⁴ Významným příspěvkem k diskusi v průběhu šedesátých let byly práce C. A. van Peursena, Harvey Coxe a

A. Th. van Leeuwena.

Van Peursen⁵ rozlišuje tři etapy, v jejichž průběhu se měnilo lidské myšlení. V mytologickém období odkrývá člověk existenci věcí. Svět se podobá lesu, který ožívá hrůznými magickými silami. Člověk není schopen rozlišovat mezi svým životem a silami, které prostupují svět. Vyjadřuje své sebepochopení pomocí mýtu, jež chápe jako realitu. Mýtus je myšlenková a životní forma, která člověku umožňuje, aby svůj svět uvedl ve spojení s božským počátkem pračasu.

V období ontologickém se člověk ptá po podstatě věcí. Je schopen účinněji kontrolovat svět tím, že koncipuje jeho racionální pochopení. Základem jeho koncepce je hierarchický žebřík bytí, na jehož vrcholu je Bůh jakožto zdroj bytí. Dole pod ním je materiální svět. Člověk je uprostřed. Dostává se mu osvětlení shora, aby mohl kontrolovat svět pod sebou. Má větší pocit bezpečnosti, který pramení z přesvědčení, že život má svůj řád a je podroben racionální kontrole. Vztah Boha ke světu se stal méně nevypočitatelný.

Vstoupili jsme do třetího tzv. funkčního období. Lešení všeobjímajícího ontologického pochopení života je postupně odmontováno. Člověk žije pragmaticky a zajímá se především o to, jak věci existují a fungují. Podstatná jména ontologického období se stávají slovesy období funkčního.

Biblická víra není závislá na mýtickém nebo ontologickém světovém názoru. Funkční období a funkční kategorie nám mohou pomoci pochopit nově slovo "Bůh". Toto slovo nabývá smyslu a pravého významu teprve ve vztahu k činu, k Božím děním v čase. Bůh je znovu objeven v setkání s dějinami, které přesahují a prorážejí svět mýtu a metafyziky. Člověk dnes stěží rozumí abstraktním ontologickým idejím o Boží vševědoucečnosti, všudypřítomnosti a všemohoucnosti. Bůh je spíše poznáván v tom, co koná. Advent funkčního myšlení může být pro nás výzvou, abychom četli biblické příběhy nově a svěže a abychom odložili metafyzické brýle.

Harvey Cox nahrazuje filozofické kategorie van Peursena kategoriemi sociologickými: kmen, město, technopolis.⁶ Tak je také naznačeno úzké spojení v lidské existenci mezi idejemi a sociálními strukturami. Období kmene souvisí s obdobím mýtu. Je to období přechodu od víry v duchy a démony k víře v bohy, od zařikání k modlitbám, od šamanů ke kněžím a učitelům, od mýtů a magie k náboženství a teologii. V období města opouštějí lidé princip kmenového soužití a vytvářejí nový druh společenství. Magický a mýtický svět je nucen ustoupit racionálnímu světu ontologického věku. Člověk se však nezavil zcela pozůstatků a přežitků kmenového soužití. Každé město si vytváří svou vlastní ideologii, která staví zeď mezi obyvateli dvou různých městských celků. Teprve třetí fáze umožňuje otevření se světu a odstraňuje všechny umělé překážky. Technopolis teoreticky ignoruje kmenové, rasové, třídní a kastovní hranice a umožňuje lidem, aby se svobodně a otevřeně sdružovali na základě funkcí, které vykonávají. Je téměř zbytečné zmiňovat, že na všech stranách ve světě je ještě mnoho odporu k této otevřenosti a mobilnosti, jež je dána existencí technopolis. Tato nová situace vytváří předpoklady pro otevřenost ideologickou. Člověk je osvobozen k rostoucí odpovědnosti za sebe sama. Hodnoty jsou relativizovány a život je desakralizován.

Také Cox vidí sekularizaci jako plod biblické víry. Sekulární vztahy mohou být předpokladem k tomu, aby člověk zahlédl něco z pravých dimenzí biblické víry v Boha. Sekularizační proces může být chápán jako osvobozující proces a jako příležitost pro větší svobodu, která však sebou nese i rozmanitá nebezpečí. Sekularizace se může proměnit v sekularismus - tj. v novou omezující a represivní doktrínu.

Arend Th. van Leeuwen⁷ rozlišuje dvě éry - ontokratickou a technokratickou. Ontokratická éra má svůj původ v neolitické revoluci, která dala vznik rozmanitým civilizacím s mnoha společnými rysy. Život ontokratického období je chápán jakožto kosmická totalita, jež je navzájem pospojována

náboženským názorem. Řády společnosti přijímají své posvěcení v rámci posvátné jednoty kosmické totality. Hlavním znakem období technokratického je podstatné oslabení náboženské kontroly. Člověk se osvobozuje od pout posvátné tradice a vytváří otevřený, sekulární, lidský životní řád. Moderní věda a technika zaujímají postupně místo, které dříve náleželo náboženství a církvi. Také van Leeuwen soudí, že technokratická společnost je výsledkem izraelsko-křesťanské tradice.

Ontokratický model byl charakteristický pro národy, s nimiž Izrael sousedil. Izrael byl neustále v pokušení jednat jako jiní národové. Avšak vždy znovu prorážela víra, že Bůh je králem, který se ujímá vlády svými skutky v dějinách a že se Izrael nemá příliš úzce upínat k instituci království, k oltáři, chrámu. Pojetí dynamického Boha, který nepřebývá v chrámech udělaných lidskýma rukama, relativizovalo ontokratický model, existující za hranicemi Izraele. Víra v Krista, překonávající někdejší partikularismus, znamená definitivní likvidaci ontokratického světového názoru v Izraeli. Po staletí je toto vítězství realizováno ve společnosti. Církevní instituce - podobně jako Izrael - je v pokušení jednat jako "jiné národy". Jedním z největších převratů je proniknutí křesťanství do všech končin země, tj. jeho ekumenický rozměr. Živá víra v Krista jako Pána dějin je očistným ohněm, který spaluje všechny ontokratické prvky, které by se mohly usídlit v křesťanské společnosti.

Dalším stadiem v procesu likvidace ontokratické společnosti je vznik moderního sekulárního společenského útvaru, v němž se člověk osvobozuje od starého mýtického a magického způsobu myšlení a dává se osvobodivou, ale také nebezpečnou cestou sekularizace. Počátek sekulární společnosti je ovocem biblické víry. Boj proti sekularizaci je osudným nedorozuměním - zejména pokus vytvořit společnou frontu všech náboženství proti sekularizační vlně. Avšak A. Th. van Leeuwen varuje také před glorifikací sekularizace. Vlastním smyslem jeho studie je výzva k tomu, abychom se pokusili postihnout,

co Bůh koná uprostřed měnícího se světa. Sekularizační nápor neznamená konec Božího díla v dějinách. I nově se rodící společnost má své zaslíbení. Je-li možno slovo J 14,12 o větších skutečích vykládat ve smyslu nových technických možností, není možno nevidět nihilistické tendence, jež technický pokrok často provázejí.

Pozornosti zasluhuje méně známá analýza amerického sociologa P. Bergera⁸. Sekularizaci charakterizuje Berger jako proces, který vyjímá všechny sektory společnosti a kultury z nadvlády náboženských institucí a symbolů. Sekularizace nezasahuje pouze totalitu kulturního života, nýbrž znamená i sekularizaci vědomí. Ne všechny společenské vrstvy jsou poznamenány sekularizací stejnou měrou. Sociologický průzkum naznačuje, že tento proces má větší vliv na muže než na ženy, na lidi středního věku než na lidi velmi mladé nebo staré, na ty, kdo žijí ve městech spíše než na ty, kdo žijí na venkově. Sekularizace spíše zasahuje ty, kteří jsou přímo zapojeni do moderní průmyslové výroby než ty, kdož mají tradiční povolání; působí spíše na Židy a protestanty než na katolíky atd. Americké církve byly schopny podle Bergera udržet si významné společenské postavení, protože se samy sekularizovaly. Primární faktor - na rozdíl od běžného názoru - nevidí Berger v technickém rozvoji a v industrializaci. Domněnku o souvislosti mezi křesťanstvím a moderní západní civilizací je třeba podrobit kritické analýze. Uvnitř křesťanských útvarů dochází k redukčnímu procesu, takže protestantismus posléze zamítá modlitby za mrtvé (a tím přetíná spojení se světem svatých) a zbavuje se posvátných prvků - tajemství, zázraků a magie. Svět je zbavován kouzla. Na rozdíl od katolicismu, v němž existuje několik kanálů pro komunikaci mezi Bohem a člověkem - protestantismus ponechal jediné spojení - totiž Boží Slovo. Z historického hlediska je protestantismus významným připravovatelem cesty pro sekularizační proces. Berger zastává tezi, že onen pohyb, jímž je svět zbavován kouzla, začíná již ve Starém zákoně.

Izrael je třeba vidět v souvislosti s národy, které ho obklopují. Mají kosmologickou ideologii. Lidský život a svět

je zaklíněn do kosmického řádu, který obepíná celý vesmír. V tomto řádu existuje kontinuita mezi tím, co je empirické a nad-empirické. Sakrální prostituce je symbolem kontinuity mezi člověkem a vesmírem. Takto pochopený vesmír je zdrojem bezpečnosti pro jednotlivce. I katastrofy mají svůj smysl, nejsou nesmyslné. Tato kosmologická ideologie byla neustálou výzvou a svodem pro Izrael, který byl v podstatě orientován naprosto jiným směrem.

Počátky Izraele jsou kladeny do souvislosti s dvojím exodem: s vyjitím patriarchů z Mezopotámie a vyjitím z Egypta. Obojí exodus znamená rozchod s kosmologickou filozofií v její mezopotámské i egyptské podobě. Egyptské hrnce mohou být chápány jako poukaz k jistotě, zajišťované kosmickým řádem. Od egyptských hrnců byl Izrael veden na poušť, kde se měl spolehnout pouze na Boží zaslíbení.

Berger charakterizuje pozici Izraele jako transcendentizaci, historizaci a racionalizaci etiky. Starý zákon klade Boha mimo kosmos, jenž je dílem Božího stvoření. Jahve není spojen s Izraelem přirozeně jakožto kmenové božstvo, nýbrž historicky - totiž smlouvou. Jahve byl mobilní Bůh, který nebyl připoután k jednomu místu ani geograficky ani institučně. Nebyl svázan s královstvím Saulovým a Davidovým tak, jako bylo připoutáno božstvo k instituci království egyptského. Jahve nebyl závislý na obětech, které mu byly přinášeny, a byl imunní vůči magické manipulaci. Při srovnání např. eposu Emuna Eliš s prvními kapitolami Geneze zřetelně vystupuje prvek diskontinuity mezi transcendentním Bohem a člověkem, který je od Boha oddělen demytologizovaným vesmírem.

Historizace je obsažena již v této polarizaci. Svět se stává dějištěm Božího díla a lidských tvůrčích skutků. Starozákonní svědectví je manifestem historické víry a tím se zřetelně odlišuje od jiných dokumentů téže doby. Podle Bergera jsou "Zákon, proroci a spisy" rozvedením jednoho z nejstarších vyznání v Dt 26,5-9, jehož základními motivy je vstup do Egypta, početní růst, tvrdá služba, prosba o pomoc,

vyvedení z Egypta a posléze vstup do země zaslíbené. Svět kouzla zbavený a transcendentní Bůh - tyto dva faktory otvírají prostor pro historii jakožto arénu Božích a lidských akcí. Starozákonní pojetí lidské individuality klade základy k pozdější koncepci lidské důstojnosti a svobody pro lidský tvůrčí čin.

Racionalizace etosu souvisí ve Starém zákoně úzce s oběma nahoře uvedenými motivy. Kněžská i prorocká skupina byly zajedno ve svém anti-magickém zaměření. Kult byl očištěn od všech magických a orgiastických prvků. Torah se stala pravidlem každodenního života. Diasporní židovstvo pomocí racionalizace přežívá konec kultu v Jeruzalémě - podobně jako racionalizace pomohla předexilnímu Izraeli pochopit a překonat katastrofu babylonského zajetí.

Záměrem Bergerova výkladu je ukázat, že svět byl zbavován kouzla již dávno před reformací a renezací. Vítězství křesťanství v Evropě však na pozadí sekularizačních tendencí se zdá být spíše krokem zpět. Učení inkarnační a trinitární je významnou modifikací izraelského transcendentalismu. Svět byl znovu oděn kouzlem, remytologizován. Katolický synkretismus předkládá novou verzi kosmického řádu tím, že spojuje biblické prvky s mimobiblickými kosmologickými názory. Analogia entis mezi Bohem a člověkem, mezi nebem a zemí je tak restitucí předbiblického názoru. Podobně katolicismus zastavil proces etické racionalizace. Etický absolutismus proroků vyústil do instituce monasticismu, čímž bylo zabráněno, aby bylo zasaženo celé tělo křesťanství. Katolické užití přirozeného práva (lex naturae) znamená do značné míry renaturalizaci etiky, návrat ke kontinuitě mezi božstvím a lidstvím, od níž se Izrael svým exodem oddělil.

Západní křesťanství zůstává plně historickým. Katolicismus v sobě nese revoluční zárodky, které v něm dřímaly po dlouhá údobí, až našly své uplatnění v chiliastických hnutích. Důležitým prvkem v sekularizačním procesu je církev a její sociální formace. Koncentrace náboženské aktivity a symbolů do jedné (posvátné) instituční sféry vytváří eo ipso

z ostatních životních oblastí profánní (sekulární) svět. Luterské učení o dvou říších bylo nejednou chápáno jakožto teologická legitimace pro autonomii sekulárního světa. Důležitým bodem v dějinách církve v souvislosti s její sekularizačními tendencí je zavržení marcionské hereze a zachování Starého zákona v kánonu Písem. Protestantská reformace znamená v pojetí Bergerově uvolnění těch sekularizačních tendencí, které byly zpomaleny nebo docela zastaveny západním katolicismem.

Valné shromáždění Světové rady církví v Uppsale (1968) se zabývalo otázkou sekularizace mj. v souvislosti s obnovou bohoslužebného života. Zpráva 5. sekce⁹ hovoří o pozitivním a negativním aspektu sekularizačního procesu. Sekularizace jednak odhaluje možnosti člověka a světa, jednak se může stát ideologií, která ničí pravou svobodu a důstojnost člověka. Pozitivně znamená sekularizace vymanění kultury a vědeckého úsilí z nadvlády náboženských mocenských struktur. Může být i pobídkou k tomu, aby se církev vždy znovu pokoušela utvářet liturgický život s pomocí kultury, uprostřed níž žije. Sekularizace relativizuje každou autoritu a strukturu daných pořádků - a otevírá pohled do budoucnosti. Sekularizace nemusí nutně znamenat popření Boha, i když sebou často přináší zamítnutí náboženské řeči a náboženských zvyků. Negativním aspektem sekularizace je to, že zužuje skutečnost na to, co člověk může vidět, čeho se může dotýkat a co může ovládat. Avšak i negativní rysy sekularizace mohou vést církev k tomu, aby přezkoušely svůj postoj. Zpráva připouští, že krize bohoslužebného života a zbožnosti v mnoha částech světa souvisí s postupujícím sekularizačním procesem. Je však odmítnuta zjednodušující teze: Bohoslužbou je Bůh dotvrzován - sekularizací popírán. Také církve svou praxí nejednou přispívají k tomu, že je Bůh popírán.

Předloha pro jednání v páté sekci měla původní titul "Bohoslužba v sekulárním věku".¹⁰ Konečné znění odstranilo zmínku o sekulárním věku. To naznačuje polarizaci, k níž dochází v církvích a v ekumenickém hnutí. S kritikou přicházejí zástupci církví v zemích, v nichž převládá hinduismus,

buddhismus, islám, kmenové náboženství. Hlavním problémem je otázka, jak odpovědět na náboženskou problematiku nekřesťanských společností, jak křesťanství hlouběji zakotvit v duchovní tradici svých zemí. I pro nekřesťanská náboženství (zejména islám a židovství) začíná být sekularizace palčivou otázkou. Je možno znovu připomenout zmíněnou tezi Bergerovu o dynamickém charakteru zvěsti Starého zákona, který má v židovství centrální místo. Kritika kladného hodnocení sekularizace, jak je dnes rozšířeno v pracích holandských, německých, anglických a amerických teologů, se ozývá také v kruzích pravoslavných. Pro pravoslaví nevytváří sekularizace podstatně novou duchovní situaci, jež by měla dosah pro bohoslužebný život církve. Pojetí křesťanství, které je orientováno na svět, není to jediné možné. V pravoslavné tradici je liturgie vždy především stažení se ze světa.

Shrnutí: V teologické perspektivě vidíme, že kořeny sekularizace tkví v biblické zvěsti samé. Starý i Nový zákon jsou svědectvím o zápasu s lidským náboženstvím. Paradoxně je možno říci, že v tom smyslu jsou biblické knihy manifestem sekularizačního procesu a "ateismu". V dějinách lze najít četné doklady o neustále se probouzející lidské touze budovat oltáře, svatyně a chrámy; táhnout čáru mezi tím, co je posvátné a co je sekulární. Inkarnace - která je podle islámu jednou z nejzávažnějších herezí křesťanství a apostazí od izraelského monoteismu (srv. Bergerovu kritiku inkarnace) - může být chápána jako sekulární událost KAT EXOCHÉN a jako nejvlastnější zdroj sekularizačního procesu. To, co je ve Starém zákoně naznačeno (srv. Bergerovy teze o transcendentální, historizaci a racionalizaci), je inkarnací uvedeno v pohyb, který stále ještě jde dějinami. Bůh sám sebe sekularizoval. Berger správně upozorňuje na retardační prvky, které křesťanství samo v sobě obsahuje. Sekularizační proces není přímočarý a jednoznačný. Boží vstup do tohoto světa v Ježíši Kristu je Božím ANO ke světu, který se sekularizuje. Také sekularizovaný svět a sekulární člověk stojí pod Božím zaslíbením.

Nelze ovšem zamlčet nebezpečí sekularismu a mesiánského pokušení, které v sobě nesou sekulární pohledy na svět.

"Teologické myšlení odhaluje kořeny zesvětštění v křesťanově víře. Již víra ve stvoření světa zbavuje člověka pověrečné bázně před světem a jeho ponurými silami ... Tato víra otevřela cestu k úsilí o svobodné poznání světa a jeho zákonitostí a v jistém smyslu dávala skryté podněty k vědeckému zvládnutí přírodních i společenských zákonů. Na druhé straně vedla ke snaze o zlepšení pořádků mezi lidmi. Víra v inkarnaci ... změnila poměr k životu. Zrušila starý rozdíl mezi posvátnými a světskými rozměry lidského života ... Odnáboženštění je také důsledek falešných nároků církví, aby svět se svými pořádky i se svou mocí sloužil jejich nárokům a zájmům ... I v dnešním tzv. nenáboženském světě jsou mnohá znamení, že smlouva Ježíše Krista o pokoji se světem trvá, a že jeho dílo k jednotě a spravedlnosti mezi lidmi pokračuje. Všude tam, kde se vyskytuje ryzí úsilí o pravou lidskost, kde se zápasí o spravedlivý podíl vyděděných, chudých a bezmocných na hmotném a duchovním bohatství světa, zjišťuje svědek Evangelia skrytý zásah Ukřižovaného a Zmrtvýchvstalého."¹¹

Poznámky:

- 1) Srv. H. Moody: *The Fourth Man*, New York 1964; A. Weber: *Der dritte oder der vierte Mensch*, München 1953.
- 2) D. M. Gill: *The Secularization Debate Forshadowed*. Jerusalem 1928. In: *International Review of Missions*, July 1968, 344nn.
- 3) F. Gogarten: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953¹.
- 4) *Der Sinn des Säkulären* (rozmoženo). Materiály Ekumenického institutu v Bossey, 1959.
- 5) Cornelis A. van Peursen: *Man and Reality - the History of Human Thought*, Student World Vol. LVI, 1963, 13-21.
- 6) Harvey Cox: *The Secular City*, New York 1965, 38nn.
- 7) A. Th. van Leeuwen: *Christianity in World History*, Edinburgh 1964, 158nn a 399nn.
- 8) Peter L. Berger: *The Social Reality of Religion*, London 1967, 105-125.

- 9) Bericht aus Upssala '68, Genf 1968 (zpráva V. sekce, 82nn).
10) Op. cit., 89n.
11) Zásady Českobratrské církve evangelické (rozmožněný materiál pro XVI. synod 1966), 55n.

ČEŠTÍ A MORAVŠTÍ ŽÁCI BÖHLOVI

Pavel Filipi

V závěru své studie o Eduardu Böhlovi (KR 1953, 77-84) naznačil Rudolf Říčan, že úsilí skupiny Böhlových žáků, reformovaných farářů v Čechách a na Moravě, čeká ještě na své zhodnocení. Nejsme dosud tak daleko, abychom mohli ze zpracovaných archivů zrekonstruovat jeho obraz historicky věrný. Jsme však již tak daleko, aby z odstupu tří čtvrtin století a ve světle probíhajících rozhovorů o církvi bylo možno postihnout podíl böhlovců na našich tradicích v těch rysech jejich praktickoteologické metody, které dnes vystupují do popředí.

I. Skupina

1. Böhlovci

Po názvu a obecném názoru jde o skupinu reformovaných farářů, žáků a stoupců vídeňského dogmatika Eduarda Böhla. Skupina ovšem nebyla nikdy přesně ohraničená. Společný pracovní program v našem prostředí ji spojoval patrně víc než osobnost a autorita Böhlova. Program ten neměl mnoho stoupců. Říčan jich napočítal 15-18, Vl. Juren r. 1903 stanoví jejich počet na 17 - v každém případě to bylo méně než čtvrtina všech reformovaných farářů v Čechách a na Moravě.

K nejnámějším členům skupiny patřili: Josef Šára (1843-1923), lic. Fr. Šebesta (1844-1896), Václav Hrozný (1845-1896), Gustav Šoltész (1849-1936), Václav Pokorný (1855-1933), Boh. Baštecký (1856-1943), lic. Josef L. Hájek (1861-1930), Josef Sypták (1862-1950), G. A. Švanda (1864-1953), Vlastimil Juren (1864-1951), Frant. Pokora (1870-1947), Frant. Prudký (1872-1939), J. Vl. Šebesta (1878-1962). Okrajově nebo dočasně patřili ke skupině ještě: J. G. A. Szalatnay, Jos. Čapek, Vincenc Vašíř, Josef Jadrníček a j.

Situace po Protestantském patentu jim umožnila studium na zahraničních univerzitách mimo Vídeň (Basilej, Halle, Edinburg, Berlín). Není asi náhodou, že některým z nich, jimž nebyla dopřána vikářská praxe v Elberfeldu (jako F. Šebestovi ještě za života Kohlbrügge a později V. Pokornému, J. Hájkovi a J. Syptákovi), byl umožněn - jistě zásahem Böhlovým - aspoň studijní pobyt v Bonnu, který patřil k elberfeldské diaspoře (Šára, Hrozný, Šoltész, Juren, Prudký).

2. Eduard Böhl

(1836-1903, viz uvedenou studii Řičanovu) nebyl teologem nikterak originálním ani oblíbeným učitelem. Jeho význam spočíval v tom, že když r. 1864 přijal povolání na vídeňskou bohosloveckou fakultu, nabídl jako jediný učitel svým studentům (reformovaným, ale zčásti i luterským) ucelený program, použitelný pro jejich příští práci. Zvláště studenti z Čech a Moravy takový program potřebovali. Proto měl Böhl mezi českými a moravskými bohoslovci relativně nejvíce stoupenců (ač ojedinelé žáky měl i v Uhrách).

Böhl, rodem luterán (podobně jako jeho učitel a tchán H. F. Kohlbrügge), vyrostl v rozhodného zastávce reformovaného pravověří. "Jeho konfesionalismus byl nesmlouvavý" (Řičan). Začal jako badatel v oboru starozákonním a k biblickým vědám se stále vracel, naposledy polemickým spisem proti Wellhausenovi "Zum Gesetz und zum Zeugnis: Eine Abwehr wider die neukritische Schriftforschung im AT" (1883). Svou vykladačskou

koncepti ilustroval spisem "Christologie des ATs" (1882), své výklady systematické shrnul ve své Dogmatice (Dogmatik, 1887); jádro své pozice vyložil v práci "Von der Rechtfertigung durch den Glauben" (1890).

Se svým profesorem zůstávali čeští a moravští žáci v pravidelném osobním a pracovním styku. O těchto stycích svědčí "Kniha protokolů bratrských konferencí" (v archivu l. čbr. ev. sboru v Brně). Konference zpravidla dvoudenní se konaly r. 1884 (Hustopeče), 1885 (Hronov), 1887 (Lysá n. L.), 1888 (Vídeň), 1890 (Hustopeče), 1892 (Brno), 1894 (Brno), 1896 (Brno), 1898 (Vídeň), 1900 (Vídeň), 1903 (Brno), 1905 (Miroslav) - poslední dvě arci už bez Böhla. Jejich pravidelnou součástí byly biblické výklady, často Böhlovy; bratrské kritice byly předkládány hotové práce členů skupiny - kázání, katecheze, ale i historické a j. studie připravené k uveřejnění. Témata dílem dogmatická (inkarnace, smlouva skutků a milosti, znovuzrození aj.), větším dílem však praktickoteologická (kázeň v církvi, křest ve shromáždění, večeře Páně nemocným, pastorační péče, pohřby, překlad Písma, konfirmační věk aj.) byla nejčastěji probírána metodou řízeného rozhovoru, jemuž předcházela připravená rozbor předem dohodnuté otázky. Zajímavou součástí schůzek byly informativní komentáře k aktuálním událostem ve světě (Holandsko, Skotsko, Basilej, jihoafrická válka) nebo v církvi (ochranovství, baptisté, spolky aj.).

Účast na schůzkách málokdy překročila počet 10, nepočítáme-li hosty, mezi nimiž se častěji vyskytuje H. z Tardy a dr. H. Lütge, amsterdamský přítel a štědrý podporovatel práce v Čechách.

Skupina si hned při první schůzce (protokol k r. 1884) stanovila regule, jejichž přijetí opravňovalo ke členství: 1. Souhlas s Heidelberským katechismem a jeho Kohlbrüggovým výkladem. 2. Souhlas s církevní kázní ve smyslu direktoria agendy z r. 1877. Později (1898 a 1903) došlo na pokus o vypracování podrobnějších stanov. Po smrti Böhlově byl

předsedou uznán nejstarší člen J. Šára a tajemníkem potvrzen osvědčený organizátor skupiny V. Pokorný.

3. Projekt

Přes uznávanou, ale zčásti i vyžadovanou autoritu Böhlovu hledali jeho čeští žáci v nejedné věci vlastní cestu a přibírali i další důrazy. To platí už i o Fr. Šebestovi, který odcházel ze světa v hluboké názorové neshodě se svým profesorem. (I Šebestova "Věrouka pro školu i dům", která vznikala zčásti podle předlohy Böhlovy Dogmatiky, prozradí při bedlivějším zkoumání řadu závažných odlišností od Böhlova pojetí. Viz F. M. Dobiáš, Věrouka lic. F. Šebesty: Theologia evangelica 1951, 40nn).

Není divu: Böhlovi žáci nechápali obranu školského pravověří na rovině akademické teologie za svůj jediný nebo hlavní úkol. Pravověří jim bylo spolehlivou základnou pro práci ve sborech a v diaspoře. Přes bezprostřednost svého vlivu nebyl jim Böhlovou postavou inspirující. Tou byl mnohem spíše elberfeldský pastor H. F. K o h l b r ü g g e (1803-1875; viz R. Říčan v KR 1953, 217-225, P. Filipi v KR 1975, 78-86). Tomu nasvědčuje mj. i okolnost, že Kohlbrüggova kázání a jiné práce překládají a publikují čeští böhlovci neustále (ještě v Jubilejní postile Syptákové 1915), kdežto texty Böhlovy v českém překladu téměř nenajdeme.

Důraz evangelizačně-misijní pak byl vůbec jiné provenience, nejspíše skotské. Přitom však právě tento důraz byl páteří společného projektu böhlovské skupiny. Otcem projektu byl Fr. Šebesta, který založil práci v Nikolčicích (1869), v Hustopečích (1880) a odtud pronikl do Břeclavi (1883) a Hodonína (1894). Paralelní akci podnikl ve východočeské diaspoře Josef Šára (od 1872, od 1886 v Hronově). Projekt vyžadoval spolupracovníky a Šebesta, náročný a cílevědomý, je dokázal vybrat mezi mladšími kolegy bohoslovesky pozitivního zaměření.

4. Časopis

Společného časopisu se však Šebesta, náhle zemřelý 1896, již nedočkal. Jeho první číslo vyšlo v lednu 1899: měsíčník Českomoravská jednota (ČMJ). Stal se nejrozšířenějším evangelickým časopisem ve své době; brzy dosáhl 5 000 a kolem r. 1910 již 7 000 odběratelů.

Byl to časopis v dobrém slova smyslu lidový. Jeho lidovost - na rozdíl od ornamentální a trochu bombastické lidovosti "Husa", časopisu, určeného evangelickému sedláckému úrodných nížin - spočívala v důsledné konkrétnosti obsahu. Přitom ČMJ čtenáři nenadbíhá, neskrývá mravní a náboženský rigorismus. Ale vyhýbá se krasořečnění, módním tématům, krkolonným exkurzím do velkého světa; tematicky se drží "při zemi", všímá si drobných problémů církevní práce, rodinného a osobního života, domácích pobožností, přípravy k večeři Páně, modliteb. A zejména reaguje na otázky vzniklé při četbě Písma (rubrika "Biblické otázky"). Program časopisu je prostý: "Chceme v Jednotě slovem Božím vzdělávati, slova Písma svatých objasňovati a touhu po dobrém řádu v církvi probouzeti, aby byla pěknou viničkou Kristovou... Pokud na nás jest, chceme se všemi lidmi pokoj míti." (ČMJ 1899,1). Po určité době se stala ČMJ, resp. její příloha, orgánem spolků a sdružení křesťanských mladíků.

Redakci ČMJ připadla časem i jiná úloha. Jak rostla důvěra k časopisu, stávala se redakce zprostředkovatelnou zpráv a informací, nabídek a dotazů, ale i finanční mezisborové pomoci a dobročinných akcí, čímž podpořila mezisborovou hospodářskou vzájemnost - jev do té doby málo známý. Tak vzniklo jakési církevní ústředí bez úředních pravomocí. Redaktor ČMJ vyřizoval až 400 dopisů měsíčně.

II. Kontexty

1. Konfesionalismus

Aforismus, že církevní život v 19. století je celý poku-

sem zvrátit důsledky Francouzské revoluce, má své pravdivé jádro potud, že teologie a církev v 19. stol. se musely - a v jistém smyslu dosud musí - vyrovnávat s duchovním ovzduším, v němž se revoluce zrodila, s osvícenstvím. Reakcí na ně byl na jedné straně návrat k reformačnímu (spíše: poreformačnímu) stupni věroučných formulací - konfesionalismus. Typická relativizace reformačních konfesí v osvícenství a odtud vyrůstající pokusy unionistické budily dojem, že cesta kupředu musí opět začít návratem, tentokrát k myšlenkovým a církevním strukturám reformačního pravověří. Věrnost konfesi, katechismu a agendě je bezmála měřítkem věrnosti evangeliu. Přes jistou podporu, které se konfesionalismu mimoděk mohlo dostat z romantických nálad, nemohl natrvalo imponovat směr a program takto zahleděný do minula. Evropský konfesionalismus se nestal významnějším hnutím.

Poněkud jinak tomu bylo u nás, kde se v šedesátých letech stal konfesionalismus, ostatně poněkud ztlumený, první a praktický hlavní zbraní proti vyšeptalému racionalistickému bohosloví. Avšak ani zde se nestal lidovým programem. Jeho nositeli byli převážně faráři jak na straně reformované (Tardý, Veselý, Šádek, Fleischer a j.), tak na straně luterské (Lány, Molnárové, Trnka, Pospíšil a j.). Ti jej užívali k budování církevních struktur a věroučného uvědomění českého evangelika, když mu je nemohlo v plné míře dát období toleranční, takže na prahu svobody, umožněné Protestantským patentem z r. 1861, stanul nevybaven, nepřipraven a namnoze neznalý svých věcí. Potřeba konstrukce a konsolidace církve se generaci šedesátých a sedmdesátých let jevila úkolem neodkladným a reformační konfesijní určitost se zdála být k tomu úkolu prostředkem vhodným a spolehlivým. Spolupůsobily arci i faktory jiné (o nich viz Řičan, Vyznání a vyznavači, Praha 1940), ale ty by byly samy nestačily, nebýt této naléhavé "nouze budování".

2. Probuzenectví

Větší dynamikou než konfesionalismus se chlubí hnutí probuzenecké, jež se v mohutné vlně přelilo Evropou v poslední čtvrtině 18. a první polovině 19. století, sledujíc nápadně postup "průmyslové revoluce" evropskými zeměmi. Komplikovanost a i částečná rozpornost jevů a tendencí, označovaných souborným názvem "probuzenectví", ztěžuje jeho definici a působí zřejmě, že dosud chybí syntetické dílo o tomto posledním velkém náboženském hnutí v Evropě. (Náčrt takového díla podává E. Bayreuther, Die Erweckungsbewegung, Göttingen 1963.) Také probuzenectví navazuje na reformační ortodoxii, nelpí však na jejích formách, a místy se odpoutává i od jejích obsahů. Vedle (nebo i proti) ospravedlnění položilo důraz na posvěcení a obrácení s jejich psychologickými mechanismy. Každý člověk stojí před Bohem sám, nezastupitelně, naze, nechráněn objektivitou přírodního a společenského řádu, ale ani církevní institucí s jejími, namnoze již zmechanizovanými prostředky spásy. Na adresu osvícenství vytykají probuzenci, že příliš pozvedlo sebevědomí člověka, bytosti rozumné a mravní, a zapomnělo na základnější charakteristiku: hříšnost člověka, z níž vyvádí jen Kristus. K setkání s Kristem dochází nejspíše ve způsobu živého svědectví zanícených jednotlivců, kvalifikovaných tím, že prošli osobní zkušeností vykoupení. - Probuzenectví mělo nesporně dynamizující, mobilizující vliv na církevní život. Demokratizace a laicizace církve, vznik sborů a církví svobodných byl odpovědí na potřebu operativní, mobilní síly, která by se ujala úkolu, na nějž ztuhlé církevní struktury nestačily a který vyplýval ze situace, vytvořené průmyslovou revolucí; chaotické a mravně zkázonosné poměry ve vznikajících průmyslových městech a v zámořských državách evropských metropolí volaly po účinné pomoci. Probuzeňci nepochybovali, že probuzená církev takovou pomoc přináší, jen když je pro svůj úkol náležitě strukturována a její členové k němu oddaně zapálení. Evangelizační elán a misijní patos jsou logickým ovocem snah probuzených křesťanů, vědomých si odpovědnosti za

to, aby každému člověku, bez Krista hynoucímu v hříchu, se dostalo šance.

České prostředí se setkala s probuzenectvím poměrně pozdě. Jeho vliv, prostředkováný několika jednotlivci (Šubert, Janata, Baštecký a zvláště L. B. Kašpar) a ovšem též působením Svobodné reformované církve, se dotkl bohoslužebného života (písňová tvorba), vzdáleně i zápasů církevně-ústavních v osmdesátých letech, podnítil práci mezi dětmi a mládeží; zůstal však poměrně slabý. Brzdou jeho pronikání byl nejspíše jeho "štěpný faktor" - snadnost, s jakou probuzenectví vyvolává v život nové (svobodné) církevní útvary, oddělující se z těla lidových církví: jev pochopitelný v prostředí ztrnulého církevnictví velkých "státních" církví, u nás však pocíťovaný jako nebezpečný luxus. Přesto však se některé probuzenectvé důrazy u nás uchytily - mj. právě také ve skupině Böhlových žáků, jež jimi oživil tuhnoucí konfesionalismus.

3. Modernismus

Společným nepřitelem konfesionalismu i probuzenectví se v závěru století stává bohoslovecký "modernismus", kritická teologie, považovaná někdy za nový převlek staršího racionalismu. Modernismus se pokouší vzít vážně změněnou myšlenkovou situaci evropského člověka a konfrontovat s ní klasické křesťanské obsahy. Hledáje metodu, uvědomí si emancipační potenciál, který osvědčila historická kritika - když byla aplikována na společenská dogmata absolutismu - a užije jí i vzhledem k Písmu a dogmatickému thesauru klasického křesťanství v očekávání, že tím i zde uvolní osvobodivé síly, schopné obnovit slábnoucí pozornost, kterou moderní člověk křesťanství a náboženství věnuje. "Pozitivní" odpůrci modernismu zhusta přehlíželi tento záměr kritických moderních bohoslovců, přesvědčených, že křesťanství není vzdor všemu zdání věcí odbytou, že má před sebou nové dějiny, podaří-li se jen odkryt pod nánosy spekulativní metafyziky jeho původní tvář, předpavlovskou, ježíšovskou podobu. Negativní cesta (kritika, redukce)

neměla být cílem sama sobě; měla být nástrojem k odkrytí životaschopných a životodárných sil v křesťanství. - Úctyhodné zaujetí pro nesmlouvavou intelektuální poctivost činilo ze zastánců protestantského modernismu skutečné bojovníky, přeceňující arci svůj zápas v tom, že od myšlenkových operací očekávali obecnou obrodu křesťanství a církevního života, který se napájí ještě i z jiných zdrojů. Ve svých vrcholných představitelích si moderní kritické bohosloví tyto své meze uvědomovalo.

K nám přichází modernismus - opět ztlumen a zbaven svých extrémních poloh - jako vítaná pomoc pro zápas o českou veřejnost, zvláště o českou inteligenci, který se zdál generaci přelomu staletí, a zvláště let desátých, úkolem nejnaléhavějším ze všech. Vystoupení Masarykovo, neklid v české kultuře a ve veřejném životě posílily sebevědomí českých evangelíků, a současně upozornily na nesplněné poslání, obnovit v národě, nedůvěřivém ke křesťanství typu římského a otupeném náboženskou indiferentností liberalismu, vnímavost pro hodnoty náboženství. Tomuto úkolu prý překáží jednak vnější okolnosti (menšinovost a nerovnoprávné postavení evangelíků a fakt, že musí pracovat v církevních strukturách svým původem nečeských a svou konstitucí celorakouských), ale zejména i příčiny vnitřní: bohoslovecky vešly naše církve na pozice reformace světové s důrazem prý na "pavlovskou" linii. Je třeba navázat na vývojovou linii českého bratrství a české reformace vůbec, zvláště na důraz na mravní a kulturní činnost, na jednoduchost církevního provozu, na prostotu nedogmatického myšlení. Metodou působení navenek má být osvěta, vzdělanost, veřejný projev a práce spolková. Tím se probudí - v krátké prý době - český člověk ze své náboženské letargie a rád se chopí hodnot, jež v jeho duši latentně žijí. Lze očekávat velké náboženské hnutí. - Historickou osnovu dal tomuto projektu Ferd. Hrejsa (Česká konfese, 1912), od r. 1911 pak byl systematicky řízen ze stránek revue "Kalich", orgánu Sdružení pokrokových evangelíků, rok předtím založe-

ného.

Böhlovi žáci, jak uvidíme, odmítli modernismus z důvodů bohosloveckých. Avšak jinak četli i souřadnice situace českého evangelictví na národní mapě. Hlavní vinu na nesplněném poslání podle nich nenese ani Řím a Vídeň, ani Ženeva a Vitenberk; příčina je zde, v církvi, neznalé svých věcí a nedbalé svých řádů. Náprava může přijít jen z obnovené věrnosti Kristu na základě kázání evangelia. Takto se lze nadít, že oslovíme i člověka vně církve - třebaže si böhlovci nedělali iluze o masovosti příklonu české společnosti k evangelictví a v tom osvědčili větší realismus než jejich kritičtější druhové z "Kalichu".

III. Společné důrazy

1. Evangelizace

Své základní přesvědčení dali Böhlovi žáci najevo především v rozsáhlé akci evangelizačně-misijní. V prvních letech neuvažují při pojmu "česká misie" o ničem jiném než o práci v diaspoře. Při ní chtěli především vyvést jednotlivé evangelické rodiny a hloučky z izolace a tím přivést k rozhodnějším vyznavačství, a kromě toho také získat pro evangelium bezvěrce či indiferentní katolíky. Proselytismus mezi příslušníky jiných evangelických vyznání jim byl cizí.

Práce na Moravě měla několik strategických středisek, z nichž byla řízena: Hustopeče, s přesahem do celé jihovýchodní Moravy, Brno a jeho okolí (hlavně směrem západním a severozápadním), Olomouc, zabírající celou ohromnou diasporu severomoravskou a Hanou; k nim přistupuje Miroslav s radiací na moravský jihozápad, Zádveřice, prodlužující řetězec tolerančních sborů valašských hlouběji do střední Moravy. Bylo prvořadou starostí, aby v těchto místech vznikl reformovaný sbor (aspoň filiální), a tím systemizované místo kazatelské. Sbor se v čele s kazatelem staral o to, aby ve svěřené oblasti vznikla další střediska a co nejdříve se osamostatnila.

Takovým střediskem se popřípadě mohla dočasně stát skupina dětí (nedělní škola) nebo i spolek mladíků pod vedením zkušených laiků. Úsilí s tímto postupem spojené bylo nesmírné. Kdo chce vidět, jak se promítá základní pohyb evangelia - cesta Boží za lidmi - do praxe, nechť sleduje obětavé úsilí farářů moravské skupiny. K radosti, která právem korunovala léta anebo i desetiletí trpělivé, drobné námahy, přistoupilo u nich i vysoké smýšlení o kazatelské službě, jejíž důstojenství netřeba zajišťovat teprve členstvím v okresních školních radách a jiných veřejných institucích.

Ve zralé úvaze zvolili böhlovci metodu sborovou, nikoli spolkovou, nesdílejíce v tom nedůvěru některých svých současníků, a již o generaci staršího Václava Šuberta, jimž se cesta sborová zdála málo účinná. Spolky, pokud existují, mají sloužit sboru a církvi, nemohou je nahradit, a kde není sbor, přichází i sebelepší spolková práce nazmar. (To platí i pro spolky mladíků, o nichž se při poradě r. 1898 usnášejí, že mají být povolovány "nur im Anschluss an die Gemeinde" a odmítají "interconfessionelle Vereinigungen nach ausländischem Muster".) V úvaze o této věci je vedl dvojí teologický zřetel: (a) Jen ve sboru jsou možná bohoslužebná shromáždění s výkladem Božího slova, kázáním; náboženská agitace a osvěta mohou mít operační základnu jinou, ale nemohou nahradit kázané Slovo. (b) Jen ve sboru vzniká prostředí vzájemné služby, pomoci, důvěry, kázně a modliteb, které je nezbytné, nemají-li se užítky kázaného Slova opět rozplynout; kázané Slovo vytváří a současně i vyžaduje sociální organizaci sui generis.

2. Pastorače

Důraz na sbor vyvolal v böhlovské skupině intenzivní zájem pastorační. Migrační dynamika vytvářela tou dobou hlavně v městech nepřehlednou, vlastně diasporní situaci, v níž se ztráceli evangeličtí jednotlivci, přišlí do měst ze svých venkovských sborů. Faráři böhlovské skupiny právě jim věnova-

li mimořádnou pozornost a péči: služkám, tovaryšům, dělníkům, vojákům, studentům gymnázií; ti všichni, vytrženi ze svého prostředí, stávají se bezbrannějšími vůči "svodům městského života", k nimž vedle hostinců, tance a karbanu patří i nezdravé bydlení. Proto bylo zapotřebí, jak se böhlovcům zdálo, poskytnout této mládeži ve sboru neformální prostředí, jež by jí v nutné míře kompenzovalo rodinu a uspokojilo její potřebu družnosti. To bylo pozadím spolků mládeže a jiných odvětví sborové práce, kde důraz nespočíval na stránce ideové a vzdělávatelné, nýbrž spíše na váze bratrské vzájemnosti. Mládež takto získaná se pak sama často stávala nositelkou pastorační a charitativní akce.

Zvláštní zájem platil také rodině, která v nových podmínkách městského života, kde jí přestal poutat společný hospodářský zájem a společné pracoviště, vyžaduje promyslet nové přístupy a postupy v církevní organizaci. Ani reformovaná agenda, počítající ještě s patriarchálním rámcem venkovské rodiny, zde nemá mít neměnné slovo. Zde i na jiných místech pozorujeme, jak neutuchající zájem pastorační dokázal u böhlovců korigovat školskost jejich reformovaného pravověří.

V pastorační práci narazili böhlovci na "sociální realitu" své doby a získali si k ní přístup bezprostřednější než kterákoli jiná skupina v reformované církvi. Tím spíše zalitujeme, že u nich došlo k odmítnutí další analýzy této situace a k nápadnému jejímu zkreslení. V pozadí rozpoznáváme (probuzenectvím zdůrazněný) pojem osobního hříchu jako neřesti a laxnosti, v němž zaniká hřích jako sociální sobectví, bezohlednost a křivda. Naznačují-li tedy böhlovci, že kořenem všeho sociálního zla je osobní hřích, platí za příliš obecnou pravdivost tohoto názoru "velkým skokem" přes celý prostor faktorů polopersonálních a nepersonálních; tento prostor hospodářských vazeb a závislostí, třídních rozdíků, stavovských překrad, zůstává u nich nereflektován, a "otázka sociální" v důsledku toho zmoralizována.

Jistěže můžeme i tuto věc vyložit "ad meliorem partem":

Böhlovci věděli, že vyslovením principů sociální změny, apellelem k objektivní nápravě by ničeho nedosáhli, ledaže by sáhli zároveň k hospodářskému či mocenskému tlaku. Pokoušeli se tedy zápasit na rovině, kde mohli něco zmoci, a prostředky, které měli k dispozici - například proti alkoholismu, který byl skutečným sociálním zlem a metlou moravské vesnice. Pokud pak jde o členy sborů, ti jsou zasazeni do sociální reality, která majetkové a třídní rozdíly sice neruší, ale transcenduje jednak zásadně tím, že všechny staví pod Slovo, jednak prakticky tím, že sbor se o své chudé stará, a tím čelí demonomizaci existující sociální situace. - Ovšem negativní východisko této úvahy - hřích - celou koncepci oslabuje potud, že jí dostává do nebezpečné blízkosti k myšlence, že vysvobození z hříchu a posvěcení života sebou nese i známky vnější prosperity. Je sice pravda, že kdo se odřekl alkoholu, nedoplatil ani hospodářsky (příklad často uváděný v ČMJ), ale není už pravda, že každý, kdo zůstává v nedostatku a závislém postavení, si "to zavinil sám" neřestným životem anebo naopak, že každý, kdo prosperuje hospodářsky, si k tomu pomohl životem ukázněným. Chci říci: moralizace sociálního problému u böhlovců nešťastně deformuje jejich jinak realistickou perspektivu pastorální. Odmítajíce "střední axiomy" sociální analýzy, připouštějí "velké axiomy" etických generalizací, jež se mohou ukázat nepravdivější a nebezpečnější oněch.

3. Pravověří

a) P í s m o

poutá pozornost böhlovské skupiny trvale. Ještě krátce po spojení církvi zakládá skupina "Biblickou jednotu" jako vyústění své práce v nových podmínkách. Böhlovcům nešlo jen o šíření biblických znalostí. Záleželo jim na vytvoření "písmácké kultury". Uveřejňují k tomu cíli ukázky a návody biblické práce, jež sice většinou nedosahují úrovně Karafiátových "Biblických studií pro učené i neučené", ale jsou

pozoruhodně svěží, věroučně určité a prakticky instruktivní. (Po bok Karafiátovi se böhlovci postavili v otázce revize Kralické.)

Plynulý důraz na doptávání Písem chtěl zdůraznit, že život víry a církevní společenství má nad sebou autoritu a normu, není autonomní. Přijmout a uznat tuto autoritu v Písmu je blahodárné vždy, a v době, jež otřásla světonázorovými jistotami, dvakrát. Písmák ví o "spolehlivosti, pravdivosti a jistotě bible" (ČMJ 1909, 49).

Myšlenka, že princip autority chrání před chaosem a rozvratem, má v kalvinistické tradici domovské právo, ale zde, jak pozorujeme, je sytá "česky" zabarvena: Autorita je povahy "ideové", nikoli mocenské, je to autorita psaného slova bible. Už první konfesionalistická generace let šedesátých (Tardy a j.) podtrhla formální princip reformace jako základní prý vývojovou směrnicí českých náboženských dějin, které zahajují slovanští věrozvěstové tím, že dávají lidu do ruky srozumitelnou bibli. Redukující funkce Písma si byli vědomi Husovi předchůdci i Hus sám a celá česká reformace, včetně Jednoty, směřuje k zesrozumitelnění, čímž umožňuje spontánnost náboženského života, a jeho vnější opory nebo nátlakové prostředky činí zbytečnými. Naopak zase období protireformační se vyznačuje opuštěním prostoty a srozumitelnosti, takže spontánnost a svobodný projev musely nutně ustoupit reglementaci. Jezuité byli na správné stopě, když brali lidu z rukou knihy, a zvláště bible. Tak je Písmo strážcem náboženské svobody proti tlaku a nároku vnějšího autoritářství.

Na tyto úvahy böhlovci navazují, dodávající ovšem, že předpokladem je, aby autorita Písma nebyla v ničem otřesena. Mají za to, že takový otřes přináší novodobá biblická kritika a cítí se povolání svést s ní nesmlouvavý boj. Neplatí-li, že celá bible je slovem Božím, je otevřena cesta k náboženskému zmatku a církevní svévoli.

Budiž jasně řečeno, že böhlovci nebyli proti biblické vědě a nepožadovali při bibli "sacrificium intellectus".

Naopak, plná angažovanost rozumu slouží k tomu, aby se bible prokázala jako slovo Boží. "Zneužívá-li se vědy k tomu, aby se vážnost Písma sv. podrývala, tož zajisté s povděkem uvítáme každou práci, která zase vědecky ukáže, jak prázdnými, ano vpravdě nevědeckými jsou všechny důvody, jež se proti pravosti Písma sv. uvádějí" (ČMJ 1905, 33). Böhlovcům šlo o to, aby pod nástroji vědy neumírala, nýbrž naopak povstávala spolehlivá biblická "zvěst". Bible jako dokument (náboženských) dějin nemůže být normou a soudem nad dějinami, a tedy ani poskytnout orientaci v dějinách: tento rozpor nepocítili böhlovci jako první, takže právem se v této věci dovolávají svého Harnacka. "Věda nám prokázala mnoho dobrodiní ve věcech časných a my jí přejeme rozkvět. Ale ve věcech věčných nemůže nám rozhodovati věda" (ČMJ 1910, 66). Na vědě nelze vybudovat církev. Na vědu nelze kázat.

Připomeňme, že Slavomilu Daňkovi později půjde o totéž ve výsledku, ne však v metodě: o vědecké prokázání zvěstné spolehlivosti a duchovní ("náboženské") inspirativnosti Písma. Za podrobnější průzkum by stálo, do jaké míry byl Daněk ve svém vývoji poznamenán vlivy tohoto směru, víme-li, že na studia bohoslovecká odcházel z olomouckého gymnázia, a olomoucký sbor, vedený böhlovcem Fr. Prudkým, v ČMJ hrdě označuje, že ze svého středu dává církvi prvního bohoslovce.

Největší slabinou böhlovské pozice v metodě biblického výkladu není primitivní fundamentalismus. Jde zde o přístup, pravda, silně ahistorický, nivelizující, ale nikoli mechanický. Ani verbální inspiraci nepojímali böhlovci sterilně: inspirace se týká záměru Písma a řídila selekci látek hlediskem spásně-dějinného pragmatismu. Přesto však böhlovci podezřele přesně a předem znali "co by nám k známosti cesty spasení posloužilo". Přístupovali k Písmu s hotovými dogmatickými kategoriemi a jejich výklady se nebezpečně hladce vešly do rámce známých věroučných formulací. Moment překvapivého oslovení z Písma, jak jej poznal Kohlbrügge, který se v kazatelských výkladech dával strhnout někdy až na nejzazší

mez pravověrnosti, byl jim téměř neznámý; pro vnitřní dynamiku, napětí a blahodárnou neujednotitelnost biblického poselství měli malý smysl. Za těchto okolností musely i oprávněné námitky proti novodobé biblické kritice mít povahu defenzivní a n e g a c e kritiky se příliš brzy stávala vyznavačskou p o z i c í .

b) C h r i s t o l o g i c k é d o g m a

Jádrem Písma je svědectví o vykupitelské oběti Kristově. Typologickým výkladem lze toto svědectví zjistit všude v bibli. Mimořádná emoční až mystická (Daněk) zaujatost Böhlovou tímto ústředním reformačním článkem musela mít své silné motivy.

Měla. Šlo o univerzalizmus vpravdě všelidský. Böhlovci pracují v době, kdy lidská skutečnost se rozpadá do autonomních sfér, společnost v pestré spektrum spolků a korporací, církev v desítky denominací, jak tomu chtěl vývoj v 19. století. S touto roztříštěnou situací, která se už nedala ujednotit leč mocensky, se mnozí vyrovnávají tak, že přijmou svůj úsek skutečnosti a vymezenou kompetenci. Böhlovci však chtějí hlásat evangelium, jež platí pro všechny a pro každého. "Jak veliký je hřích můj - co mne smíří s Bohem" - toť základní lidská otázka a skutečná lidská situace. Sem se všichni vejdou a zde se každý pozná. Myšlenkové struktury jako: Boží otcovství a všelidské bratrství, nekonečná cena lidské duše a mravní poměr k Bohu, na něž soudobé bohosloví rádo redukovalo evangelium ve snaze je aktualizovat, jsou svým způsobem výlučné nebo aspoň vymezující, což je v rozporu s univerzálností Kristovy oběti. "Nechceme to čisté evangelium oblékati do žádného hávu frází, my chceme ryzí evangelium. My v něm ovšem vidíme víc než pouhou mravní cestu." (ČMJ 1909, 37). Böhlovci chtějí sestoupit až k "existenciální rovině" lidské existence - coram Deo - a proto odmítají všechny "mezistupně", byť se i zdály na ten čas misijně účinnější. Velmi jasně to vyslovili v replice Macharovi: "Koho nežene ze Říma bída a nouze

duševní, úzkost a strach o duši a Boží věci, probuzené Duchem svatým svědomí, ale šilhá po protestantismu jenom jako po nějaké církevní demokracii a revoluci, ten se sotva dá získati pro slovo Boží... Reformace začala z bídy duševní, z nevýslovné nouze spasení. Byli tu lidé, kteří ani pláčem ani posty ani modlením pokoje nalézt nemohli - ale našli pokoj, když v úzkosti duše uslyšeli: věřím v hříchů odpuštění" (ČMJ 1909, 36).

Zároveň hrál roli správný odhad, že ustoupit z těchto univerzálních teologických kategorií by vedlo k neúčinnému legalismu, vymáhajícímu věrnost hodnotám odvozeným. Touto myšlenkou přispěla ČMJ do diskusí o chystaném spojení církví. "Ale chcete nějakou pravou mravnost, nový život bez upřímného spojení s Kristem? Že je česká duše krásná, když je obrozená? Jak ji chcete obrodit? Stačí říkat: buďte čistí, pravdiví, poctiví, mravní, mějte silnou vůli, chtějte!?" (ČMJ 1917, 137n).

Na první pohled vize Böhlových žáků se může jevit nepochopitelně pesimistická až zatrpklá. V době bohaté optimistickými projekty, slibujícími přenést dějiny lidstva na vyšší civilizační stupeň, volají Böhlovci - pod kříž. S Kohlbrüggem podezírají každý vzmach dějinné aktivity z adamovského úniku "doprostřed stromoví rajského", do prostoru vlastní spravedlnosti. Byl-li v první konfesionalistické generaci odpor proti modernímu vývoji diktován také strachem z novot, jež ohrozí patriarchální struktury venkovských sborů, vyrůstal u Böhlovců, kteří se již měst nelekají, ze základny hlubší: z odhadu, že novodobý společenský a hospodářský rozvoj sleduje iluzi, jako by bylo možno lidství založit a definovat výkonem, "skutky", a ne přijetím obětivné milosti zdarma. Ateistické prvky a sekulární trendy v moderní kultuře jsou pak logicky jen projevem, nikoli příčinou této iluze "starého člověka", který chce být "sám svůj", ba víc než člověk - adresát Božího milosrdenství. Právě nedůvěra, kterou kapitalistická civilizace stihá vše, co se nedá vyjádřit

kvantifikovatelnou hodnotou, co je zadarmo - a na druhé straně zase obdiv k výkonu a moci - svědčí pro to, že se v ní děje něco lidsky nezdravého, něco, čím lidství je trápeno a tupeno. Na svých cestách za lidmi böhlovští faráři příliš často narazili na chamtivost, sobectví, svůdnou moc peněz, na spory o majetek, jimiž byly otráasány i evangelické rody a sbory, než aby mohli přát věrohodnost velkým pokrokařským a emancipačním heslům. "Moderní pokrokovost jsou nazvíce hloupé fráze" (ČMJ 1910, 55). Pro jedince dravé a zdravé byla šance; ale co s těmi, jimž chybí jedno nebo druhé? Böhlovci mimoděk narazili na skryté rozpornosti moderního života ještě dřív než je 1. světová válka s nepodplatnou krutostí vynesla na povrch. Nedokázali, a patrně ani nechtěli tyto rozpornosti přesně pojmenovat. Pohříchu snadno jich užívali za kontrastní pozadí, za jakýsi nepřímý důkaz pravdivosti své věroučné pozice. Snad proto nepostřehli, že problematika člověka, který se rozhodl vzít své věci do svých rukou, je přece jen složitější, a i osudovější, než jak se jevílo jejich schématickému pohledu.

c) C í r k e v

"V žádné církvi se tak pronikavě nemluví o bídě člověka a o Pánu Ježíši jako u nás. Naše církev ohlásila bankrot člověka v každé jeho částce a ukázala na jediného spomocníka Krista. Proto se zvala... útočištěm všech bídných, chudých, ztrápených, neboť jim ukázala jasně na Beránka Božího, který snímá hříchy světa" (ČMJ 1909, 36). Přes svou sebevědomě polemickou notu shrnuje tento výrok hned několik důležitých prvků böhlovské eklesiologické koncepce, jež u nich nacházíme vyjádřeny i jinde a jinak. Především nám neunikne "křtitelovský motiv" neustálého odkazování k Beránku Božímu. Tímto odkazováním je dán smysl poslání církve, jež sama nezachraňuje nikoho. Je však přece útočištěm těch, kdo ve svém lidství krachují právě uprostřed velkolepých civilizačních perspektiv. Současně jsou böhlovci přesvědčeni, že touto důslednou christologickou orientací pojmu církve našli její nejunivers-

zálnější rozměr: Sem, do církve potenciálně patří vše, co se jmenuje člověk.

Snad proto také se böhlovci ubránili pokušení církevního separatismu. Odolali mu i po generálním sněmu 1918, který jim pro své věroučné kompromisy přinesl dosti trpké zklamání; tehdy se jim dostalo i přímé nabídky (na tzv. "sjezdu věřících" 1919) opustit spojenou církev a připojit se k "vynavačtějším" skupinám. Nabídku odmítli a setrvali ve strukturách "lidové církve" v naději, že svým dílem přispějí k jejímu prohloubení a pročištění. - Nemoho si böhlovci slibovali od zápasů církevně-ústavních. Je sice známo, že prof. Böhl se na synodu 1889 bil za časlavský návrh církevního zřízení, ale méně se ví, že böhlovská skupina i se svým profesorem na schůzce r. 1885 se k návrhu postavila nedůvěřivě, až zamítavě.

Viděli jsme již, jak böhlovští faráři dali svému eklesiologickému přesvědčení výraz v evangelizaci (církev jde za všemi) a v pastoraci (jde za každým). Doplňme ještě, že teologicky legitimní skromnost, jež je pro jejich koncept církve charakteristická, je uchránila před romantikou "velkých hnutí", aniž je nutně hnala do nebezpečného pocitu ušlápnutých a nechápaných. Klidná svrchovanost, absence strachu o církev a vědomí její nezcizitelnosti byla u nich motivována teologicky. "Nevěra působí... často strach o slovo Boží a církev Kristovu. Je to zbytečný strach... Církev Kristova viditelná je sbor lidí podrobených všelijakým mdlobám a chybám, ale jest to vždy a zůstane drahý majetek Pána Ježíše" (ČMJ 1911, 154). Böhlovci nebyli tolik traumatizováni menšinovým postavením evangelíků u nás. "Jsme maličká církvička - máme však veliké pověření získávat v š e c h n y pro Krista" (ČMJ 1911, 19).

Tuto myšlenku böhlovcům sugestivně zvýraznil Kohlbrügge. Církev je otevřena všem, protože všichni troskotáme. Ovšem pro Kohlbrügga, ale ne už tolik pro böhlovce, z toho plynul závažný důsledek: Církev je "communio peccatorum", "kerk der

armen", "veliký chudobinec a veliká nemocnice". "Tak má i církev útěchu, že nemusí, má-li mezi sebou syny a dcery neobrácené, na tyto jíti s hromem a bleskem, nýbrž v modlitbě přinášet je Pánu" (Kohlbrügge citován v ČMJ 1899, 85). Tento motiv nebyl už u Böhlových žáků tak čistý a znatelně časem slábne, narážejí na potřebu speciálních metod církevní kázně, které se v našich podmínkách zdály prvořadější než tomu bylo v inzulárním sboru elberfeldském.

IV. Otazníky

Až dosud jsme se snažili podat obraz myšlení a práce böhlovské skupiny tak, aby převážily její pozitivní, přínosné rysy, zohacující české evangelictví oné doby a jeho tradice až dodnes. Nemůžeme však přejít mlčky přes rušivé momenty, nad nimiž stojíme v rozpacích a s otázkami.

Ohromnou svobodu, kterou obsahuje evangelium o Kristově oběti, böhlovci tak jedinečně zdůrazněné, se přece jen nepodařilo v praxi udržet neporušenou. Pozorujeme u nich stále častější návaly moralismu, projevy oné "víry mnišské", kterou rodilý luterán Kohlbrügge tak ironizoval. Kohlbrüggovské antitoxiny sice účinně tlumí náběhy k "teologii posvěcení", pokud se u nich vyskytují. Nicméně se böhlovcům mstí, po Kohlbrüggovi rovněž již dědičné, bohoslovecké podcenění existence církve a křesťana v dějinách. Tak dochází, paradoxně, ale ne neočekávatelně, k jejímu přecenění na rovině mravních schémat a principů. Jediný teologický záchytný bod - zájem na evangelizační věrohodnosti a účinnosti - se dostává do jejich vleku. Okolní skutečnost, přírodní, dějinná, společenská, se v církvi stává relevantní jen potud, pokud ji lze učinit předmětem kazatelského či jiného výkladu, pokud může být tematizována, převedena do mravních kategorií v dosahu individuální etiky. Je jasné, že takováto transpozice se těžko daří bez újmy na účtě k faktům; končívá pak v nevěrohodných kazatelnicových primitivismech. Kosmický rozměr vykoupení v Kristu se dokonale

vytratil stejně jako podíl na radostí Boží v Duchu svatém, dobrý stvořený svět se jakoby propadl do poloskutečna; jen hřích, sevřené svědomí a jásavá úleva vykoupené duše existují reálně.

S tím souvisí, že Kristu bylo ve sboru vyhrazeno místo jen na kazatelně. Kristus je přítomen jen jako kázaný, tedy přece odkázaný. Nápadné a typické je podcenění stolu Páně, jenž je napořád chápán v perspektivě velkopáteční, jako p a m á t k a "hořké smrti", a ne jako znamení p ř í t o m n o s t i Vzkříšeného. Vážnost večere Páně pak je akcentována myšlenkou "hodného přijímání". Kristovo vykupitelské dílo má v podání böhlovské skupiny neustálou tendenci stát se modelem, univerzálním schématem, a ne živou, ve sboru prožívanou a přítomnou realitou, dějstvím, strhujícím k následování a k oslavování.

Zúžení bohoslužeb na jejich hlavní složku - kázání -, nedostatek smyslu pro adoraci (a v důsledku toho i pro umění, neboť ono "hová smyslům") - toť ovšem rys, který byl v našem reformovaném evangelictví nové doby trvalým domovem. (Jen u luteránů, a ovšem u Ochranovských, lze pozorovat náběhy k pojetí jinému. "Chrámové služby Boží nejsou toliko vyučováním v náboženství, nýbrž především oslavováním Boha trojjediného, jakéž se děje mezi anjely na nebesích", čteme v "Poznamenání" Leškova zpěvníku.) Nelze ho vysvětlit pouhým "strachem římským", averzí ke katolickému obřadnictví, ač odtud se vydatně živil. Právě tacitní předpoklad, že oslovený intelekt a mravní citění mají proti "smyslům" preferované postavení, svědčí pro rezidua osvícenského racionalismu i v hnutích, jež s ním chtěla zúčtovat.

Ale sonda spuštěná hloub odhalí zde ještě základnější z ú ž e n í teologické perspektivy: deficientní pneumatologii. Jak neúměrně je v kázáních Böhlových žáků zdůrazněn kříž proti vzkříšení, je nápadné až ku pohoršení. Byla zde arci obava, aby se na vzkříšení nenavěsily všechny možné antropologické a dějinné optimismy; v tom jsou böhlovci skuteč-

nými dědici Kohlbrüggovy teologie kříže. Ale kam až smějí být obavy naším rádcem, ostatně nespolehlivým vždy? Vzkříšený Kristus, který v Duchu svatém shromažďuje svůj sbor: tato pneumatologická rovina chybí skoro úplně, objevuje se jen okrajově, nesměle a spíše netypicky v nábězích k přesvědčení, že Duch je při díle i tam, kde se v církvi prosazují nové věci a otevírají nové dveře. (Tím koriguji, po pečlivějším zkoumání, svá tvrzení ze závěru článku o Kohlbrüggovi v KR 1975.) Dílo Ducha je u böhlovců chápáno v převážné míře individualisticky: osvícení mysli, probuzení svědomí, utěšení v úzkosti atd. Ale chybí výrazněji rozvinutý smysl pro to, že Duch tvoří a obnovuje společenství právě proto a tak, že brzdí sklony k uniformitě kritérií a ke schématicnosti jejich aplikace. Bohoslovecké potence böhlovského pojetí církve jsou tak podvázány. Speciální charakteristika a spolu i kontinuita církve je dána spíše učením, a ne přítomností Páně, jenž volá v Duchu svatém svůj lid na nové výpravy do neznáma, otevírá mu nové horizonty poslání v proměnlivé scénérii dějinných okolností.

Přísně christocentrická orientace böhlovců byla ovšem na místě. Ale jejich christologická perspektiva byla také neblaze z k r á c e n a chybějícím výhledem k parúsi. Útěšnou jistotu v hodině smrti - moment pastoračně velmi účinný - se böhlovcům nedařilo promítnout do naděje o celém lidském rodu, naděje, jež dokáže bez nervozity pohlédnout to tváře kulturnímu a technickocivilizačnímu rozvoji, jež zaslechme nářek ponižovaných mas a celého nevykoupeného stvoření a v přímluvách se k němu připojuje.

Pozorování bohoslužebné a kazatelské praxe böhlovců nás upozornilo na zvláštní ústup z plnosti trinitárních důrazů, k němuž u nich dochází ve prospěch christologického dogmatu, promítnutého do antropologického rámce, kam byla všechna ostatní skutečnost jakoby zatlačena po linii naukové a etické. Antropologická realita, ověřitelná zkušeností probuzeného svědomí, se böhlovcům zdála nejživějším průmětem reformační

christologie. Nebezpečná operace: antropologické modely oživují ztrnulé dogmatické formulace tak sugestivně, že vedle nich vše ostatní ztrácí barvu, tvar i relevanci. V tom čeští a moravští žáci Böhlovi přece jen podléhali tlakům své doby, ač se jim tolik bránili.

Vězme však, že na kritické otázky, které tu na jejich adresu vyslovujeme, nedala tou dobou uspokojivější odpověď žádná jiná skupina a orientace. Navíc pak böhlovci nad ostatní světle vynikali řadou rysů své práce a své úvahy: naše úcta k dílu, jež zůstavili, a k odkazu, na který navazujeme, není otřesena.

EXPEDICE NAG HAMMÁDÍ III (1977-78)

Petr Pokorný

Předběžná zpráva a zhodnocení

Expedice Nag Hammádí zkoumaly soustavně oblast, která se stala nalezištěm nejvýznamnějších raně křesťanských písemných dokumentů poválečné doby. Je to oblast v okolí města Nag Hammádí v provincii Kena v Horním Egyptě. Expedice pracovaly v mezinárodních týmech pod záštitou Komise UNESCO pro vydávání textů z Nag Hammádí. Organizačně je zajišťoval Ústav pro antiku a křesťanství v Claremontu (USA). Expedice zjišťovaly okolnosti nálezů, přesná naleziště zmiňovaných památek, jejich původ, způsob uchování a jejich sociální i kulturní kontext, bez něhož nelze podat jejich přesvědčivý výklad. Z povahy těchto úkolů vyplynuly hlavní pracovní oblasti obou předchozích expedic (I - 1975; II - 1976-77), které se pro závěrečnou expedici rozrostly na čtyři.

1.

První pracovní oblast se týkala přímo gnostických textů z Nag Hammádí. Bylo o nich již mnoho napsáno, ale jejich souborné zhodnocení je dosud nesplněným úkolem. Jsou to nejobsáhlejší a nejstarší gnostické spisy sepsané gnostiky samými, nepočítáme-li tzv. hermetické traktáty. Před objevením textů z Nag Hammádí byla gnóze jako náboženskofilozofický

proud pozdní antiky známa převážně z referátů církevních otců, kteří byli jejími odpůrci. Texty z Nag Hammádí potvrdily, že jejich referáty byly v podstatě správné, ale současně přinesly i nové doklady mimokřesťanské i křesťanské gnóze. Nejznámějšími jsou dnes Tomášovo evangelium (NHC II,2), závažné pro studium synoptických logií, Evangelium pravdy (NHC I,3 + XII,2), významné pro studium počátků christologie, a apokalypty z NHC V. Tyto traktáty byly publikovány již dříve. Sluší však upozornit ještě alespoň na některé protižidovské výklady Starého zákona, jako je Druhý traktát Velkého Seta (NHC VII,2), na hermetické spisy z NHC VI a na liturgické Tři Setovy stély (NHC VII,5). Celkem bylo objeveno dvanáct kodexů, které se koncem čtyřicátých let postupně dostávaly na trh a koncem padesátých let byly po složitých jednáních soustředěny v Koptském muzeu ve Staré Káhiře. Nejdříve byly publikovány části dnešního kodexu č. 1, který se dostal do Jungova ústavu v Curychu.

První souhrnný popis textů z Nag Hammádí podal Jean Doresse (Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte, Paris 1958, angl. verze 1960). Teprve roku 1964 došlo k dohodě o jednotném označení textů (šifra NHC, římskou číslicí číslo kodexu, sloupec, řádek, při odkazech na celé traktáty je za římskou číslicí pořadové číslo traktátu v rámci kodexu). Tradiční rozdělení na třináct kodexů zůstalo zachováno, i když se zjistilo, že listy označované jako XIII. kodex mohly původně patřit k některému z ostatních dvanácti svazků. Roku 1960 došlo k dohodě s UNESCO o vydání celého souboru, ale práceschopnou mezinárodní komisi se podařilo ustavit až roku 1970. Jejím ředitelem se stal profesor J. M. Robinson z Claremontu, novozákonník, známý svou knihou A New Quest of the Historical Jesus (London 1959, německy 1960, 1967²). Dva ze tří vydavatelských projektů komise byly ukončeny roku 1977. Vyšel poslední svazek faksimilové edice a vyšel souborný anglický překlad v jednom svazku. Německou verzi připravuje koptologický tým v NDR pod vedením profesora H.-M. Schenkeho. Třetí část projektu - kritické komentované vydání - je

zatím v počátcích. Vyšlo jen Evangelium Egyptanů (NHC III,2 = IV,2).

Texty z Nag Hammádí jsou dochovány v koptštině, většinou v sahidském dialektu. Jde však zřejmě o překlady z řečtiny. V některých případech známe i řecké předlohy. Části Tomášova evangelia byly známy již od roku 1897 a 1904 z papyrů nalezených v Oxyrhynchu (č. 1 a 655). Nikdo však nevěděl, o jaký spis tu běží. NHC V,6 je dokonce neumělým překladem části Platónovy Ústavy. Nález takové gnostické knihovny, opisované ve 4. a na začátku 5. století, znamenal pro biblisty a religionisty nový úkol. Neměli-li být odkázáni na práci koptologů, kteří jsou obvykle zaměřeni na egyptologii nebo jen na církevní dějiny, museli někteří novozákonníci studovat koptštinu se zvláštním zaměřením na texty z Nag Hammádí. Tato práce byla v poslední etapě koordinována jmenovanou komisí.

K pracovním úkolům komise UNESCO patří nejen odborné filologické zpracování samotných textů, ale samozřejmě i zkoumání jejich původu a okolností jejich nálezů. Místo nálezů a nálezce zjistil již roku 1950 J. Doresse. Kodexy našel ve velkém džbánu Muhammad Alí el-Sammán Chalífa pod vápencovými útesy pohoří Džebel el-Táریف u vesnice Hamra Dúm nedaleko Nag Hammádí. Donesl je spolu se svým bratrem domů, do vesnice Qasr, která stojí zhruba na místě městečka nazývaného v ptolemaiovské a římské době Chenoboskion. Muhammad Alí objevil záhadné rukopisy na podzim roku 1945, ale dlouho s nimi nic nedělal. Uložil je doma a do Hamra Dúm se nevracel, protože jeho rodina se tehdy stíhala krevní mstou s jedním tamějším klanem. Za oběť jí padli otcové obou rodin. Obě první expedice upřesnily místo nálezů. Byla to přirozená dutina u paty pohoří, nikoli prázdný hrob, jak se tvrdilo dříve. Třetí expedice pak rekonstruovala jeho další historii. Muhammadova matka (nikoli on sám) spálila jeden kodex a později předala celý nález jednookému bezzemkovi Bahídž Alímu z Qasru. Ten se spojil se starožitníkem z Keny a spolu cestov-

vali do Káhiry, kde rukopisy prodali. I jejich další historii se podařilo zjistit a J. M. Robinson ji sepsal v katalogu výstavy kodexů z Nag Hammádí v USA (Claremont 1977). Druhé expedici se podařilo získat i víko džbánu, v němž byly kodexy uchovány. Byl to kolorovaný byzantský talíř z pálené hlíny. Džbán samotný nálezcí rozbili.

Závažnější byl průzkum okolí naleziště s ohledem na údaje obsažené v textech samotných. Ve vápencové stěně Džebel el-Táریفu jsou v bezprostřední blízkosti naleziště četné jeskyně. První expedice jich zkatalogizovala 150. Některé z nich sloužily jako knížecí hrobky koncem Staré Říše a v byzantské době byly navštěvovány křesťanskými poustevníky a řeholníky (koptské nápisy v jeskyni T8). - Další závažnou okolností je existence Pachomiových klášterů v blízkém okolí naleziště. U městečka Fáv Qiblí (8,7 km od naleziště) se zachovaly trosky velké baziliky, zbudované u ústředního kláštera první řehole, kterou založil Pachomios (+ mezi 346 a 348). Ještě blíže je třetí Pachomiův klášter v Qasru (= Chenoboskion, proto se také mluvilo o textech z Chenoboskia - vzdálenost 5,3 km). V Chenoboskiu se Pachomios také připravoval ke své životní práci pod vedením eremity Palamóna. Jméno Chenoboskion se vyskytuje v kartonáži vazby NHC I. Soupis klášterního dobytka, který se dochoval v kartonáži NHC VII pořídil patrně řeholník, jenž dodal také kůži na vazbu. Závažná je i skutečnost, že ve Výkladu o Osmém a Devátém z NHC VI (6), 61,19-20 čteme o chrámu v Diospoli. Diospolis Megalé byl v řecké a římské době Luxor, ležící asi 60 km jižněji, ale Diospolis Mikra bylo dnešní Híw, ležící naproti Fáv a Qasru na druhém břehu Nilu. - Třetí expedice posílila tyto náznaky souvislosti nálezem talíře ze stejné dílny, z níž pochází talíř, jímž byl přiklopen džbán s nálezem. Tento druhý talíř byl vykopán 21.1.1978 uvnitř zdi Pachomiovy baziliky ve Fáv.

To všechno téměř vylučuje dřívější výklad okolností, za nichž byly kodexy uschovány ve skalách. Předpokládalo se, že po milánském ediktu a po odsouzení doketismu i ariánství

koncilem v Nikáji roku 325, kdy církevní ortodoxie nabyla i vnější moc, uschovala knihy skupina gnostiků, procházející do Núbie nebo do Súdánu. Dnes vidíme, že texty byly svázány a zčásti i opsány v koptském klášteře a do úkrytu uloženy křesťanskými řeholníky. V koptské církvi byly zřejmě živé nejen asketické, ale i gnostické a synkretistické prvky, které se nedostaly do její věrouky, odmítající nejen Origénovy platonizující tendence, ale i výslovný monofyzitismus Eutychie. Ovlivnily však život klášterních komunit jak antoniiovského, tak i pachomiovského typu. Byly pravděpodobně podhoubím, které živilo monofyzitismus koptské církve, jež roku 451 odmítla výrok chalkedonského koncilu o jednotě i nezaměnitelnosti Kristova božství a lidství.

2.

Dosavadní zjištění, která umožňují činit tyto předběžné závěry, byla po ukončení druhé expedice doplněna o poznatek, který spoluurčil pracovní náplň expedice Nag Hammádí III. Rozhovory s místními obyvateli bylo zjištěno, že nedaleko naleziště gnostické knihovny byly později nalezeny jiné staré papyry. Průzkum pozůstalosti káhirského starožitníka, jemuž byly papyry prodány (pořizoval si fotografie důležitějších starožitností) prozradily, že běží o Bodmerovy papyry, které na sebe po svém vydání v letech 1956-1961 upoutaly pozornost biblioték. Vnějším byl tento zájem vyvolán skutečností, že běží o nejstarší souvislé rukopisy Nového zákona. Papyrus Bodmer II (= p⁶⁶ jednotné nomenklatury novozákonních rukopisů) obsahuje téměř celé Janovo evangelium, papyry Bodmer XIV a XV (= p⁷⁵) obsahují větší části Lukášova a Janova evangelia. Oba celky byly paleograficky datovány do konce druhého století. Jsou tedy o dvě století starší, než nejvýznamnější majuskulní pergamenové kodexy B (vatikánský) a alef (sinajský) a o několik desetiletí starší než papyry Chester-Beattyho (p⁴⁵, p⁴⁶). K Bodmerově kolekci novozákonních rukopisů, pocházejících zřejmě ze stejného zdroje, patří i papyrus Bodmer VII a VIII, obsahující

epištolu Judovu a obě epištolý Petrovy (p⁷²) spolu s žalmem 33 a 34 a s jedenáctou ódou Šalomounovou, nikoli však papyrus Bodmer XVII s částmi Skutků a epištol ze sedmého století (p⁷⁴).

p⁶⁶ a p⁷⁵ jsou svým textovým typem blízké vatikánskému kodexu (B) a skupině, kterou F. J. A. Hort nazval "neutrální". Ukázalo se tedy, že "neutrální" či "egyptský" text není výsledkem recenze, organizované dle Hieronyma Hesychiem, jenž byl dle Eusebia biskupem v Egyptě. Naznačovaly to již Chester-Beattyho papyry. Bodmerovy papyry ukázaly, že egyptský text byl běžný již v druhém století. Protože však p⁷⁵ je ve své střední části blízký i tzv. západnímu textu, nelze jej prohlásit za nejstarší a jediný spolehlivý. Spíše docházíme k závěru, že závažné odchylky jsou v novozákonním textu velmi staré, vzniklé v době, kdy tato literatura neměla ještě kanonickou autoritu klasiků.

Pokud jde o vnější podobu novozákonních rukopisů, jsou Bodmerovy papyry dokladem toho, že kodex se proti svitku prosadil již v druhém století a byl snad již od samého počátku jedinou formou křesťanských písemností.

Nález Bodmerových papyrů ve vzdálenosti několika málo kilometrů od místa, kde byly uloženy NHC, nelze vyložit jinak, než že oba soubory patřily k jedné klášterní knihovně. Okolnosti a dobu nálezů Bodmerových papyrů (teprve rok 1955) byly osvětleny rozhovory s nálezcem Abd el-Ghaffárem.

Nápadná podoba písma p⁶⁶ a některých částí NHC VI svědčí k domněnce, že oba soubory byly nejen společně uchovávány, ale zčásti i opsány ve stejném klášteře. Ukázalo se tak, že průzkum nejstarších klášterů, které byly v okolí nalezišť, má přímý dosah pro interpretaci obou rukopisných souborů.

3.

Zmínili jsme se o tom, že v kartonáži NHC I je zmínka o Chenoboskiu. Dnešní koptský klášter svatého Palamóna se-

verně od Qasru je však pozdější. Jednotlivé kameny ze zdiva původního kláštera jsme však našli v Qasru u veřejí některých domů, v roubení studny i ve stěnách některých chlévů. Na archeologické sondy v Qasru nebyly ale finanční prostředky. První Pachomiův klášter v Tabennisi nelze vůbec lokalizovat. Nemohl však být daleko od ústředního kláštera ve Fáv Qibli, když dle starého Pachomiova životopisu (vita Pachomii 88) otec Theodóros přicházel k Pachomiovi každý den po práci, Pachomios totiž do Fáv přesídlil a vybudoval tam největší a centrální klášter své řehole (MEGALÉ MONÉ PABAU LEGOMENÉ - Φ 78), do něhož přicházeli i řečtí řeholníci z Alexandrie (Φ 15).

Ve Fáv otevřely expedice Nag Hammádí celkem 18 archeologických výkopů na místě baziliky, kterou dosud připomínají mohutné žulové sloupy, zbořené většinou až zemětřesením v minulém století. Rozměry základů této pětিলodní baziliky zjistila třetí expedice: byl to obdélník 75x42 metrů. Je to tedy největší známá egyptská církevní stavba staré doby. Není však totožná s bazilikou, která patřila k původnímu Pachomiovu velkému klášteru. Vznikla asi o 150 let později a byla zbořena dle pozdějších pramenů po půl tisícileté existenci al-Hakímem (1171-1250). Je však pravděpodobné, že byla opuštěna již v devátém století, kdy se koptské kláštery musely opevňovat, aby odolaly útokům z pouště. Tehdy mohla být klášterní knihovna uschována v různých skrýších v Džebel el-Tárif.

Pod podlahou velké baziliky, dlážděné vápencovými dlaždicemi, byla nalezena podlaha z pálených cihel s podstavci pro sloupy. To byla patrně původní bazilika Pachomiova. Podlaha je pod podlahou byzantské baziliky a nad staršími římskými strukturami, k nimž patřily i keramické roury, sloužící možná jako vodovod, a přetáté základy velké baziliky.

Obraz ortodoxního Pachomia, Athanasiova přítele, kontrastuje s nálezem gnostické knihovny z jeho kláštera. Rozsáhlá zástavba v blízkosti starého kulturního střediska nám

však umožňuje udělat si představu o tom, jak Pachomiova ře-
hole byla spíš programem, který určoval úběžný bod proudění,
v němž se mísily různé kulturní a duchovní vlivy, odrážející
se i v životopise Pachomiově (první verze = Φ vznikla dle
A.-J. Festugiéra již koncem 4. století). Pachomiovi mniši
četli Origena, přestože jej Pachomios číst zakázal (Φ = 31;
II 56). Ne všichni cizí kněží pochopili Pachomiovy pokyny
(Φ 95), Pachomios sám někdy rozvíjel spekulace o jednotli-
vých písmenech bible a jejich mystickém významu (Φ 99 -
srv. NHC X,25,1 - 41,1 - traktát Marsanés) a časte čtete, že
Pachomios musel utajovat své extatické vize. J. M. Robinson
(The Nag Hammadi Library, 18n) se domnívá, že zmínka o Pa-
chomiových diskusích s filozofem z Panopole (Φ 82) je odra-
zem rozhovorů, vedených prvními řeholníky s gnostickými učí-
teli. "Silvánovy nauky" (NHC VII,4), jediný negnostický křes-
ťanský spis z NHC, obsahují tradice připisované později také
poustevníku Antoniovi. Průzkum koptských klášterů a vykopáv-
ky ve Fáv přispěly k osvětlení vztahů mezi dějinami koptské
církve, gnozí ve 4. - 9. století, a dějinami novozákonního
textu. Vykopávky v oblasti koptských klášterů v provincii
Kena budou pokračovat i po skončení projektu Nag Hammadí.

4.

Zajímavé byly i vedlejší výsledky Nag Hammadí III.
Průzkum jeskyní v Džebel el-Táریف, zejména T8, T66, T73 a
T104, přinesl průřez egyptskými dějinami od předhistorické
doby přes dobu, kdy některé jeskyně sloužily jako knížecí
hroby za vlády Pjopeje II. na konci staré říše, přes údobí
Ptolemajevů, kdy byly v T66 napsány řádky ke cti Serápidov-
vě, přes období, kdy T8 byla patrně doupětem lva (silná
vrstva zvířecích kostí), až k období koptských eremitů a na
závěr k chvílím, k v jejich okolí byly uloženy biblické a
gnostické texty. Jejich nové dějiny začínají před více než
sto lety, kdy V. Stuart popisuje interiér a publikuje hie-
roglyfické nápisy dnešní T66 a T63, z nichž mnohé byly

v tomto posledním úseku dějin zničeny.

Nemalým vedlejším užitekem expedice bylo pro nás poznání
života ve Fáv Qibli a v okolních vesnicích, který se v mnoha
ohledech od biblických dob nezměnil (vaření, chov dobytka,
obdělávání polí, stavba obydlí, cestování, sociální vztahy),
poznání života koptské církve i poznatky z fenomenologie ná-
boženství (náboženská témata v současném lidovém umění mósli-
mů).

Cennou zkušeností byly i návštěvy některých památek
z faraonské doby, návštěva Koptského muzea (expoziice NHC)
a proslulé synagogy ve Staré Káhiře.

Iniciátorem a vedoucím expedice byl profesor James M.
Robinson, zplnomocněnc UNESCO pro vydávání textů z Nag
Hammadí, vedoucím archeologem byl prof. Bastiaan van Elderen,
průzkum jeskyní T66, T73 a T104 vedl dr. Labíb Habaší (EAR).
Vedle archeologů pracovali v dvanáctičlenné expedici biblis-
té obeznámení s koptštinou, papyrolog, antropolog a tlumočník.

Edice textů a bibliografické přehledy:

ad 1.

Nag Hammadi Codices. The Facsimile Edition, I-XII, Leiden
1972-1977 (faksimile)

J. M. Robinson (General Editor), The Nag Hammadi Library in
English, San Francisco + Toronto 1977 (angl. překlad)
The Coptic Gnostic Library, Leiden 1975nn (text, překlad,
komentář)

D. M. Scholer, Nag Hammadi Bibliography 1948-1969, Leiden
1971, doplňováno každoročně v časopise Novum Testamentum,
Leiden (bibliografie)

ad 2.

V. Martin, Papyrus Bodmer II, Évangile de Jean, chap. 1-14,
Cologny-Genève 1956 (text)

M. Testuz, Papyrus Bodmer VII-IX, Cologny-Genève 1959 (text)
 V. Martin - R. Kasser, Papyrus Bodmer XIV-XV, Cologny-Genève 1961 (text)
 B. M. Metzger, Recent Developments in the Textual Criticism of the New Testament, naposlady v: týž, Historical and Literary Studies, Leiden 1968, 145-162 (přehled s bibliografií)

ad 3.

The Life of Pachomius (vita prima graeca), transl. A. N. Athanassakis, introd. B. A. Pearson, Missoula 1975 (text a překlad)

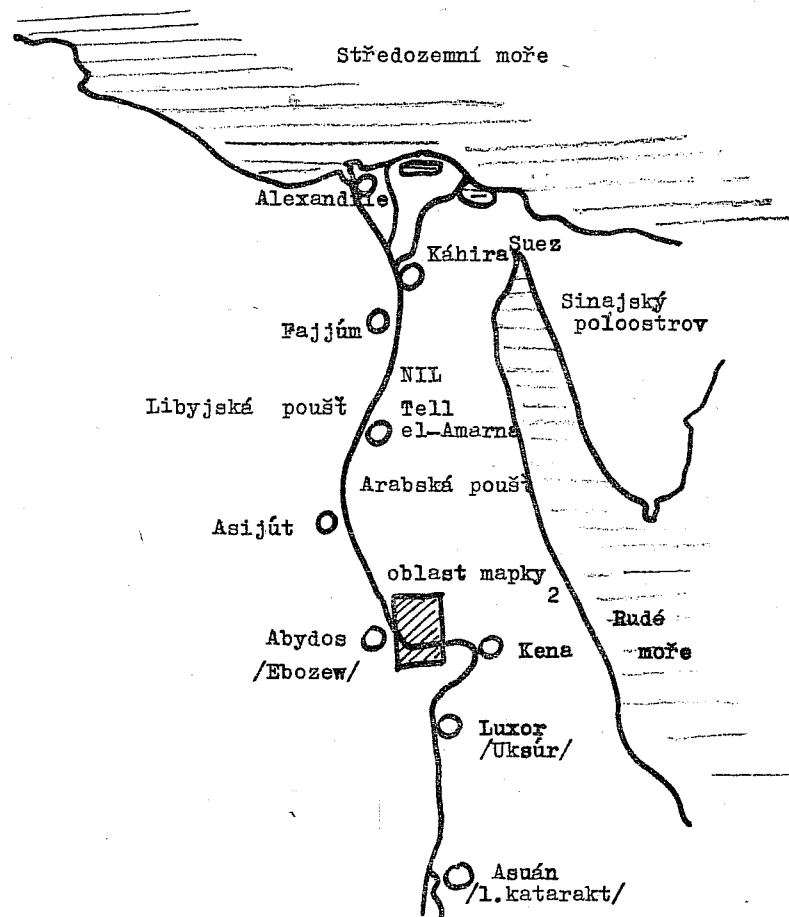
C. Andresen, Einführung in die christliche Archäologie, Berlin 1974 (= Göttingen 1971), str. 29 (bibliografie)

C. C. Walters, Monastic Archeology in Egypt, Warminster 1974 (základní monografie s bibliografií)

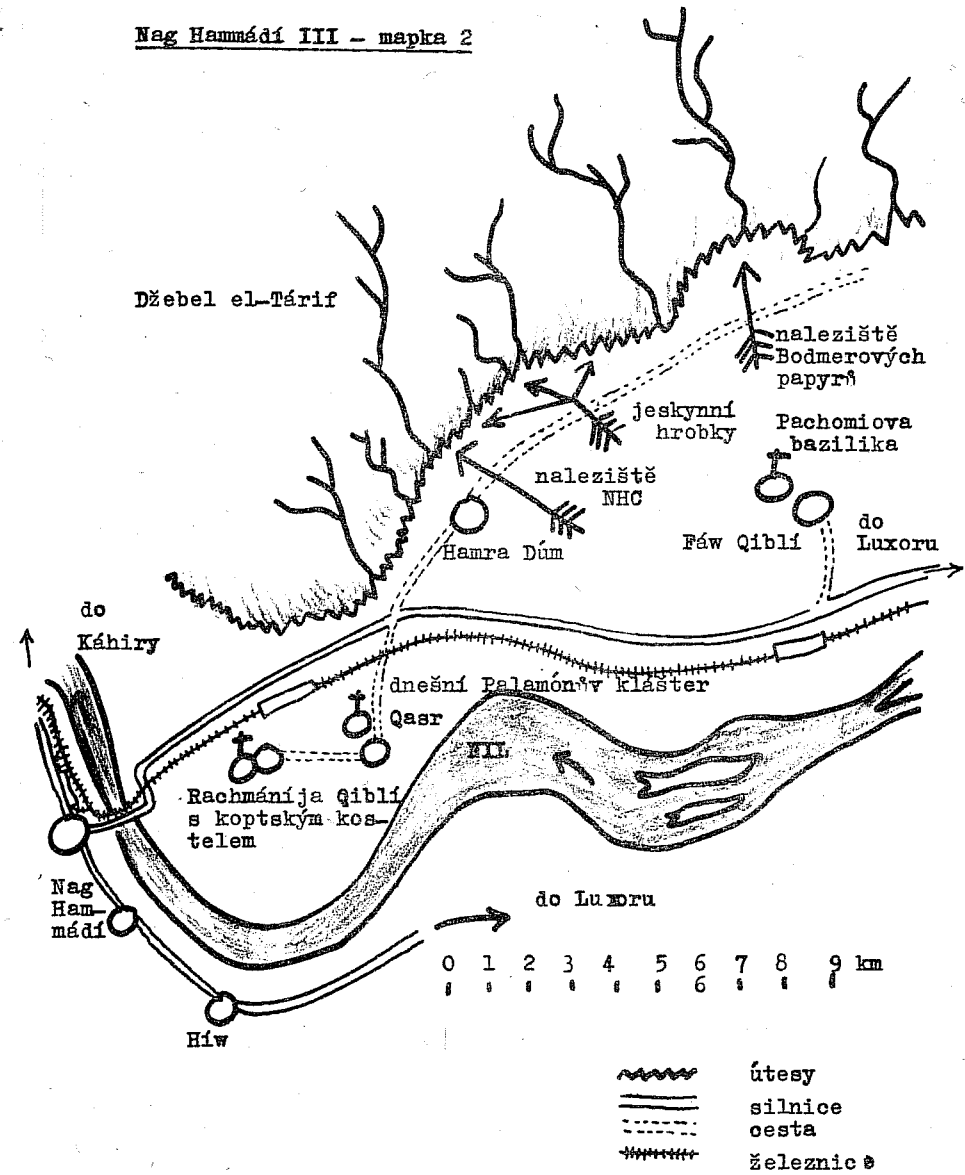
ad 4.

V. Stuart, Nile Gleanings, London 1879, kap. XXXI. (popis hrobů v jeskyních u Qasru)

Nag Hammádí III - mapka 1



Nag Hammádí III - mapa 2



LITERATURA

Zájemci neznalému českého jazyka se po důkladné práci D. Neumärkerové (J. L. Hromádka: *Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens*, 1974) dostává dalších dvou možností poučit se o postavě a díle J. L. Hromádky: (1) Günter Wirth: Josef L. Hromádka. (V řadě "Christ in der Welt" vydal Union Verlag Berlin, 1977, str. 39.) (2) Milan Salajka: Our Time. From The Ecumenical Legacy of J. L. Hromádka. (Vydala Ekumenická rada církví v ČSR pro účastníky 5. VMS. Vyšlo zároveň česky: *Naše doba - z ekumenického odkazu J. L. Hromádky*. Vyd. ekumenická sekce Husovy bohoslovecké fakulty v ÚCN, Praha, 1978. Str. 82.)

Každá z obou nevelkých publikací sleduje jiný cíl a volí jiné prostředky. Wirth chce německému čtenáři úsporným způsobem přiblížit Hromádkův životní běh a uzlové body jeho myšlení. Předlohou mu byla stručná biografická skica Říčanova. Sleduje Hromádkův vývoj od vikářských dob, všímá si vnitřního smyslu jeho bohoslovecké produkce a jeho účasti ve hnutí za spojení církví, v hnutí studentském a antifašistickém, aby ukázal na logiku tohoto vývoje, jenž po válce vyústil do známého rozhodnutí pro socialismus. Hromádka je ve výkladu Wirthově činí "ve smyslu husitské tradice, antifašistické angažovanosti, společenské odpovědnosti a teologické otázky pravdy" (24). Léta padesátá a šedesátá pak znamenají "ověření" (25) tohoto rozhodnutí neúnavnou činností na rovině domácí i mezinárodní, v hnutí ekumenickém, mírovém, v publicistice a teologické tvorbě. Wirthův zájem platí pochopitelně také Hromádkovu vztahu k NDR, jejíž historický význam "Hromádka záhy pochopil" (27). - Několik drobnějších chyb v letopočtech a charakteristikách ruší jinak dobrou informativní cenu Wirthovy brožury.

Děkan Husovy fakulty má záměr jiný: chce uvést Hromádkův hlas do diskusí současné ekumeny v těch otázkách, jež jsou dnes zvláště aktuální nebo v nichž Hromádkovo stanovis-

ko bylo zvláště výrazné. Soustřeďuje se proto na poslední čtvrtstoletí Hromádkovy tvorby a obšírnými citáty dává pokud možno promluvit Hromádkovi samému, kdežto jeho životopis shrnuje v několika řádcích úvodu.

Takto zvolené hledisko rozvrhlo Salajkovi probíraný materiál do 10 oddílů: Církev na rozcestí - Krize křesťanské ideologie - Úkol duchovní obrody - Křesťanův pohled do dějin - Otřes starého společenského řádu a budování nových pořádků - Socialismus jako revoluční dějinná skutečnost - Třídní boj a jeho ideologický výraz - Setkání nad otázkou člověka - Krok ke světu - Motivy stranictví pro spravedlnost a mír. V úvodu autor přiznává skromnost svého záměru, který vedl k tomuto výběru, na nějž má právo každý, kdo nemíní podat vyčerpávající portrét osobnosti "tak rozložené, mnohostranné a originální" (9).

Metoda Salajkou zvolená má své výhody i nevýhody: Výhodou je, že umožňuje slyšet "ipsissima vox" sledované postavy v autentických citátech nebo charakteristických parafrázích. Nevýhodou je, že "příčný průřez" Hromádkovým dílem musí k sobě řadit jednotlivé výroky nivelizujícím způsobem, bez náležitého zřetele k jejich specifickým kontextům, a to jak situačním, tak zvláště teologickým. Tyto souvislosti by spíše odhalil průřez "podélný". Hromádka byl podnětný právě v tom, jak dokázal rychle a bezprostředně přejít od hloubek teologických k širokým horizontům světa a lidstva, v onom "kroku ke světu", jemuž Salajka věnuje svou předposlední kapitolu.

O tom, že věrná a citlivá interpretace Hromádky je úkolem dosud neuzavřeným, podávají mimoděk svědectví oba autoři: Zatímco Wirth se domnívá, že u Hromádky v závěru života ustoupil koncept třídního boje do pozadí (31), dokládá Salajka, že "ještě na konci své životní dráhy" Hromádka tento koncept rozvinul do globální perspektivy (49).

Ze stránek Salajkovy knížky k nám promlouvá Hromádka zneklidňující, ano nepohodlný, volající k ustavičné sebereflezi a bourající navyká církevní a bohoslovecká schémata. Oč nám

jde? Kde stojíme? Co nabídneme? Co očekáváme od zítřků? Všechny tyto a další otázky, jež jsme byli zvyklí slyšet z Hromádkových úst, se znovu ozývají ze Salajkových výkladů. V tom je jeho zpracování Hromádkova odkazu cenné a podnětné.

pf

Milan Opočenský: Christians and Revolutions. A Breakthrough in Christian Thought. (WSCF Books No. 3), Geneva 1977

V sociální teologii bylo téma revoluce tak dlouho přecházeno mlčky, až se téměř přes noc stalo módou. Přichází čas, kdy je o něm nutno pojednat ve střízlivém odstupu a vysledovat jak motivy zájmu, tak nevraživosti vůči fenoménu revoluce, v jehož znamení stojí moderní dějiny lidstva. Milan Opočenský se o to pokouší v práci, jejíž první verze vznikla na přelomu 60. a 70. let, ve chvíli, kdy s potlačnou vlnou studentských bouří začal odeznívat i romantický entusiasmus revoluce, kdežto revoluční procesy, jež poznamenávají dnešní svět, vyjevily svou komplexnost a mnohostvárnost.

Jasná osnova dělí titulní otázku do čtyř kapitol:

(1) Revoluce (jako pojem a jev). (2) Problém revoluce v dějinách teologie a církve. (3) Průlom v křesťanském myšlení o revoluci. (4) Vědeckotechnická revoluce.

Žádná revoluce neprobíhá podle teoretických schémat. Je proto zcela na místě, že autor v první části, když byl vyložil teoretické vymezení revoluce (opíraje se přitom převahou o klasické již dílo Hanny Arendtové), připojuje tři typické "příklady revoluční praxe": ruskou revoluci Říjnovou (7-9), revoluci v Číně (9-12) a v Tanzánii (12-16).

V druhé kapitole se chce Opočenský vymout extrémům

přecenění i zase podcenění vlivu biblicko-křesťanských motívů na revoluční hnutí. Rozpoznává, že prorocká poselství starozákonní byla pramenem inspirace pro sociální myšlení radikálních až revolučních proudů v křesťanství i mimo ně. Ježíš však do věci vnáší dialektiku, kterou lze odečíst i ze srovnání Ř 13 a Zj 13. - Zde však zalitujeme, že nám Opočenský nesdělil své stanovisko ve sporu - zkratkou vyjádřeno - mezi Brandonem (Jesus and the Zealots), který vidí Ježíše po boku revolučních zelótů, a Cullmannem (Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit), který vidí Ježíše zelótskému pokušení vystaveného, ale odmítajícího tuto cestu; vzniká dojem, jako by mohly platit obě interpretace zároveň. Toto autorovo odmlčení se mu ještě několikrát vymstí, hned v téže kapitole tím, že nedocenil eschatologický zdroj a dosah modlitby za vrchnost v církvi prvních staletí, ač právě často citované dílo Hornusovo (Politische Entscheidung in der alten Kirche) přináší bohatý dokladový materiál o tom, že zde šlo o motiv v prvních 4 - 5 staletích silný a plynulý. V přehledné zkratce pak podává Opočenský výklad této dialektiky respektu ke stávajícím strukturám a vzdoru proti nim v křesťanských dějinách až do doby nejnovější, všímá si zvláštního přínosu české reformace.

Těžištěm autorovy pozornosti však je "průlom v křesťanském myšlení o revoluci", jemuž věnuje kapitolu třetí. Mezi těmi, kdo pro tento průlom připravovali cestu, objevuje Ernsta Troeltsche, J. L. Hromádku a Richarda Shaula - bohoslovce 3 generací a odlišného zaměření, jež však spojuje živý, aktivní zájem o dějiny. Vstup tématu revoluce do křesťanského myšlení Opočenský právem traktuje v nejširších ekumenických kontextech, do nichž zařazuje také příspěvek KMK, pastorální konstituci "Gaudium et spes", a ovšem zvláště světovou konferenci "Církev a společnost" z r. 1966. Účast křesťanů ze zemí východní Evropy a z třetího světa v ekumenickém hnutí přispěla k tomu, že otázka revoluce přestala být pro teologické myšlení "opus alienum". Byla znovu obje-

na dynamická stránka biblického poselství o exodu, o poutnické existenci církve, biblická eschatologie, která osvobozuje od dějinného fatalismu a determinismu. Zde by bylo na místě zmínit ty hlasy v ekumeně, jež varovaly před ztotožněním právě eschatologického nového aiónu s inovační revoluční akcí (např. projev Hazimův v Uppsale 1968). Opočenský však teologické pozice, z nichž byla zvládána otázka revoluce, nechce uvádět do vzájemné diskuse. Registruje je v jejich zvyšující se frekvenci: Konstatuje, že zde nešlo o proces či skok teologicky nelegitimní; ví však, že starost o to, aby evangelium nebylo znásilňováno, je trvalá.

Poslední kapitolu věnuje autor problematice revoluce vědecko-technické. Při vymezení tohoto fenoménu se opírá i o studii českého kolektivu vedeného R. Richtou. Nesmlčuje otázky humanistů, adresované kriticky vědeckotechnickému rozvoji a připojuje i kritiku teologů, jmenovitě H. Coxe. Život v technickém věku přináší nové možnosti a příležitosti, ale také novou povinnost starat se o to, aby lidský život nebyl technikou ovládnut. "Bible hovoří o osvobodivé moci, která byla v Kristu uvedena do pohybu a je základem naší svobody" (123).

Přehledným zpracováním bohatého materiálu a citlivou interpretací charakteristických prací prokáže práce Milana Opočenského dobrou službu.

pf

Amedeo Molnár: Die Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder: Die Kirchen der Welt, Bd. XVII (Die Reformierten Kirchen), Hg. von Karl Halaski, Stuttgart (Evang. Verlagswerk), 1977, str. 198-216.

Na malé ploše necelých dvaceti stran se Molnárovi zdařilo představit českobratrskou evangelickou církev v jejím historickém kontextu, současné podobě i bohosloveckých proudech, jež ji formovaly. Najde o církev reformovanou ve smyslu kon-

fesijní příslušnosti; její původně dvě a posléze čtyři konfese reformační z ní činí celkem zvláštní útvar. Rodina reformovaných církví však nevyžaduje přísně legitimaci konfesijní a katechismovou. Vedle českobratrské církve evangelické je v publikaci představena např. církev valdická. Reformovaný ráz českobratrské evangelické církve však je dán nejen z početní převahy sborů někdy h. v., nýbrž i programovým navazováním na bohoslovecký odkaz Jednoty, jejíž konvergence ke kalvinismu se zdá být prokázána.

Rozhodnutí pro dvě vyznání české reformace, které při vzniku církve r. 1918 padlo, nebylo prvořadě určeno "vědomím vyznavačské síly, která je v nichž obsažena" (199), nýbrž promítly se do něj snaha a tužba, vypěstované za 139 předchozích let existence českých evangelíků ve dvou církevních strukturách. Právem proto ulpěl Molnárův pohled letmo na toto období (1. kap. - Rückblick), aby se k němu vrátil, tentokrát obšírněji, v kap. 3 (Werdegang theologischer Besinnung), když byl předtím stručně popsal struktury a formy života českobratrské evangelické církve. V období před r. 1918 přicházely ke slovu různé bohoslovecké motivy, jež Molnár sleduje, počínaje vlivy hallského pietismu. Ovšem poměrně brzy po spojení církví mizí konfesijní povědomí a utichá i národovědecký entuziasmus. V té chvíli se hlásí potřeba bohoslovecky revidovat základy spojené církve, uvědomit si klasický vyznavačský obsah reformace světové i české, a tím i pravý smysl příbuzného svědectví církve. Do tohoto zápasu o nové teologické sebeuvědomění vstoupili postupně po bok Hromádkovi jeho žáci. Svým příspěvkem jej podpořil též Sl. Daněk (citát z Daňka na str. 211 je třeba opravit vypuštěním slov "in der Kirche", jež jeho smysl mění - viz VID 1,31). Tento zápas byl jistě jednou z příčin, že po společenských změnách r. 1948 "protestantské církve, navzdory citelnému početnímu oslabení, dospěly k obnově svého křesťanského svědectví" (212). - Kapitolkou čtvrtou o ekumenických vztazích českobratrské evangelické církve Molnárůva stať končí.

2

Sedmnáctý svazek řady "Die Kirchen der Welt" je věnován církvím reformovaným. Kromě stati Molnárůvy obsahuje dalších 13 portrétů reformovaných církví ze všech částí světa - tedy asi pouhé jedné desetiny členských církví Světového reformovaného svazu. (Je však třeba vzít v úvahu, že v tomto celkovém seznamu, který je v závěru publikace uveden, jsou zahrnuty i církve, jež se staly členy Svazu po sloučení s Mezinárodní kongregační radou r. 1970; kongregacionalismu je věnován samostatný - 11. - svazek uvedené řady.) Nicméně v publikaci chybí portréty i řady reformovaných církví v Evropě (např. slovenské). Příspěvky jsou nestejně délky i úrovně. Původní pořadatel svazku, před 10 lety zesnulý Paul Jacobs, dal dílu "kaleidoskopickou" koncepci autoportrétů jednotlivých církví a vědomě rezignoval na otázku, co tvoří věroučnou a bohosloveckou identitu reformovaných církví. Nový redaktor tuto koncepci dodržel na základě věcné úvahy: "Kniha přináší regionálně učeněné zprávy o církvích spíše než systematické poučení o společných nebo odlišných momentech uvědomění reformovaných církví. Tím však právě činí zadost jejich teologicko-eklesiologickému sebeuvědomění" (Karl Halaski v předmluvě).

Svazek je uveden stručným vypsáním dějin Světového reformovaného svazu (zmněny jsou obě pražské konference 1906 a 1911) z pera Marcela Pradervanda; v této stati postrádáme pohled k širším dějinným souvislostem.

pf

OBSAH

Úvodem	5
Jan Heller: Překladatelský postup Septuaginty	7
Josef Smolík: Bonhoefferova kritika náboženství	54
Milan Opočenský: K problému sekularizace	69
Pavel Filipi: Čeští a moravští žáci Böhlovi	81
Petr Pokorný: Expedice Nag Hammádí III	105
Literatura:	
G. Wirth: J. L. Hromádka; M. Salajka: Our Time	119
M. Opočenský: Christians and Revolutions	121
A. Molnár: Die Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder	123

STUDIE A TEXTY KOMENSKÉHO EVANGELICKÉ BOHOSLOVECKÉ FAKULTY
SV. II Miscelanea 1978

Uspořádali Amedeo Molnár a Josef Smolík. První vydání, 1979.
Edice Kalich, Jungmannova 9, 110 00 Praha 1, v Ústředním
církvním nakladatelství. Odpovědný redaktor edice Luděk Brož.
Vytiskly Středočeské tiskárny, n. p. Čelákovice
Cena 12 Kčs