

STUDIA ET TEXTUS

curante J. A. Comenii facultate theologica

STUDIE A TEXTY

Komenského evangelické bohoslovecké fakulty

(5)

DO POSLEDNÍCH KONČIN

KALICH • 1982

STUDIA ET TEXTUS

CURANTE J. A. COMENII FACULTATE THEOLOGICA

STUDIE A TEXTY

KOMENSKÉHO EVANGELICKÉ BOHOSLOVECKÉ FAKULTY

(2)

(5)

DO POSLEDNÍCH KONČIN

**Sborník prací Josefů Smolíkovi
k 60. narozeninám**

Uspořádali

prof. dr. Amedeo Molnár a prof. dr. Pavel Filipi

KALICH 1982

ÚVODEM

Autori tohoto sborníku připisují své práce jako projev přátelství a vděčnosti profesoru dr. Josefu Smolíkovi k šedesátinám, jichž se dožije 27. března 1982. Narodil se roku 1922 v Jičíně v českobratrské evangelické rodině. Obecnou školu vychodil v Rokycanech, stejně jako i gymnázium, na němž 1941 maturoval. Působil pak jako učitel náboženství v rokyckém okrese a zároveň studoval evangelické bohosloví při kursu, organizovaném synodní radou českobratrské církve evangelické v době, kdy nacistickými okupanty byly české vysoké školy zavřeny. Po národním osvobození roku 1945 se zapsal na nově otevřenou Husovu československou evangelickou fakultu bohosloveckou hned do prázdninového mimořádného semestru a v únoru příštího roku zde svá studia ukončil.

Nepřestal však intenzívne odborně pracovat ani jako vikář a farář. Soustředil se zprvu zejména na téma sociálního působení Jednoty bratrské. Disertaci tohoto názvu předložil Husově fakultě na jaře 1948 a po přísných zkouškách byl prohlášen doktorem teologie. Výsledky své rozpravy publikoval jednak v článku, otištěném v *Theologia evangelica I*, 1948, str. 87-98, jednak v problémově domyšlené a rozšířené podobě v jubilejním sborníku "Jednota bratrská", 1957, str. 171-190. Od srpna 1948 do června 1949 doplnil svá pražská studia pobytom na Union Theological Seminary v New Yorku, kde navíc získal hodnost mistra teologie za práci Etické implikace církve jako společenství milosti.

Odborný zájem o praktickou teologii šel u Josefa Smolíka napříště ruku v ruce s konkrétní kazatelskou a pastýřskou prací. Od dubna 1946 byl českobratrským vikářem v Pardubicích při

ThDr. F. M. Dobiášovi, od května 1947 vikářem českobratrského sboru v Praze u Klimenta, od července 1949 byl zvolen farářem v Pardubicích. Své schopnosti dal záhy do služeb celého českého protestantismu se zvláště živým zřetelem k ekumenickým potřebám chvíle. Odtud jeho vytrvalá činnost v Kostnické jednotě, kde se zdarem přispěl k theologickému výraznění programu tohoto nejstaršího ekumenického svazu českých evangelíků, odtud jeho spolupráce i v ekumenických gremiích mezinárodních, zvláště v komisi Světové rady církví pro víru a řád, kde po roce 1961 se jeho podíl rok od roku zvětšoval, odtud i jeho obětavá a dlouholetá činnost v hnutí Křesťanské mírové konference.

Docentem nově zřízené Komenského evangelické bohoslovecké fakulty, dědičky někdejší Husovy fakulty, se stal od 2. října 1950, a to pro obor praktické teologie. Přitom zůstával až do r. 1960 farářem v Pardubicích. Profesorem byl jmenován po šestnácti letech 28. června 1966 a konečně 1. října 1972 se ujal vedení katedry praktické teologie na Komenského fakultě. V odborné činnosti profesora Smolíka bylo možné vysledovat, jak se osobitě vyrovnával s odkazy nebo postuláty svých učitelů a později kolegů, zvláště praktických teologů Františka Bednáře, Adolfa Novotného a J. B. Jeschka. Ale už samo vyslovení těchto jmen vedle Smolíkova jistě připomene jeho vlastní, do značné míry odlišné celkové theologické klima a theologické obzory, do nichž svou prakticky theologickou práci zakresluje. Právě témito zřeteli přesahuje eschatologického, často živenými dotykem s první reformací bratrského typu a se systematicko-teologickými zápasy o biblicky legitimní křesťanské poslání ve společenských proměnách, jakých se odvažoval profesor J. L. Hromádka, prostoupil Josef Smolík své odborné snahy. O jejich rozsahu a podnětnosti vydává svědectví jeho bibliografie, která nás sborníček zakončuje.

Volba profesora Smolíka do čela fakulty ve funkci děkana, k niž došlo na jaře 1978, byla výrazem vděčnosti za dílo, které mezi námi dosud vykonal, ale i výrazem naděje, kterou s jeho další činností spojujeme.

A. M.

AŽ DO POSLEDNÍCH KONČIN ZEMĚ

Jan Heller

Přehled obsahu

§ 1 Vymezení tématu

- a) Misijní příkaz ze Sk 1,8, jeho prakticko-teologický dosah
- b) Jeho starozákonní podklad v Iz 49,6 a jeho kontext
- c) Nutnost úvodní obecnější úvahy o eschatologii Starého Zákona i rozboru užívaného výraziva

§ 2 Spor o eschatologii v nové době

- a) Původ eschatologie: Gressmann, Sellin, Mowinckel
- b) Vymezení eschatologie: Hölscher, Fohrer, Groenbeck, Mowinckel, Lindblom, Wolff, Vriezen, v. Rad, Daněk

§ 3 Termín ESCHATOS v Septuagintě

- a) Jazykový nález: Rozdílení vazeb podle významu:
 - A Vazby nespecifické
 - B Poslední dny et cons.
 - C Končiny země et cons.
 - D Končiny moře
 - E Zpodstatnělý výraz ESCHATA
- b) Výsledek: přehled závažných hebrejských ekvivalentů

§ 4 Analýza hebrejských podkladů

a) Výrazy s místním významem

- A afsé-erec = končiny země
- B jarketé-erec = boky země
- C merchágé-erec = dálky země
- D qecat-erec = konec země

b) Výtěžky analýzy:

- A Hebrejština nemá jednotný termín pro "končiny země"
- B S prostorovými představami pracuje jen okrajově
- C Přejímá tehdejší světový obraz
- D Liší se však ve zvěsti o naprosté svrchovanosti Hospodinově i nad "končinami země"
- E Z této zvěsti plyne naděje i pro lid "v končinách"

§ 5 Teologické důsledky

- a) Exegetické: ilustrace na termínu ijjím
- b) Praktickoteologické: V "končinách" vítězí jen Bůh sám, jeho Slovo, ne naše taktiky.

§ 1 Vymezení tématu

a) Misijní příkaz odcházejícího Ježíše ze Sk 1,8: "Bude-te mi svědkové... až do posledních končin země" je asi nejstručnější a zároveň nejvýraznější výrok Vzkříšeného, jímž vystihuje a vymezuje základní budoucí úkol svých učedníků: být svědky. O něm se často uvažovalo a mnoho napsalo. A není sporu o tom, že má trvale základní význam zvláště pro praktickou teologii, především pak pro homiletiku. Víme také, jak současným praktickým teologům a ve zvláštní míře prof. Josefem Smolíkovi leží na srdci misijní ohlas církevní práce a v souvislosti s ním i naše věrohodnost v očích těch, kteří se sice sami nároku Slova brání, ale přesto zůstávají našim nezadatelným úkolem, adresáty našeho svědectví, naším misijním problem.

Ale zmíněný verš ze Sk 1,8 má i závěr: "... až do posledních končin země." Kde to je? Co to znamená? Kam až máme

jít se svým svědectvím? Je to vymezení především zeměpisné, jak se domnívala exegese i misiologie dřívějších časů, nebo má toto určení ještě jiný rozměr, totiž nejen do šíře a do dálky, nýbrž také do hloubky? A co je vůbec jeho základním obsahem? Na tyto a podobné otázky se pokouší alespoň předběžně a přibližně odpovědět tato biblická studie.

b) Řecky zní zkoumaná vazba HEÓS ESCHATÚ TÉS GÉS. V Novém zákoně je jen dvakrát, zde a ve Sk 13,47. Škoda, že ani řecké vydání Nestleho, ani Králičtí (ani v odkazech pod veršem ani v poznámkách) a dokonce ani nový ekumenický překlad neuvedí tento odkaz, který je pro pochopení vazby velmi důležitý, protože je přímým citátem z Iz 49,6. Souvislost, v níž tam stojí, je velmi závažná. Iz 49,1 začíná příznačně: "Poslouchejte mne, ostrovové, pozorujte národové dalecí; Hospodin povolal mne hned od života matky mé... (v. 3) a řekl mi: Služebník můj jsi, (v) Izraeli skrze tebe oslavěn budu... (v. 6). Málo by to bylo, abys mi byl služebníkem ku pozvání pokolení Jákobových a k navrácení ostatků Izraelských; protož dal jsem tebe za světlo pohanům, abys byl spasení mé až do končin země." Spojíme-li zde začátek odstavce s jeho koncem (v hebrejském znění setuma zabírá právě v. 1-6), jsou končinami země právě "ostrovové a národové dalecí". K této výpovědi a jejímu obsahu se ještě vrátíme níže.

c) Tento oddíl z (druhého) Iz 49,1-6 je však zřetelně eschatologického obsahu a dosahu, podobně jako i řada dalších statí z Iz 40-55, na kterých se orientovalo eschatologické očekávání novozákoní. Proto bude jistě namístě, abychom ještě před vlastním rozborém biblických výrazů a vazeb alespoň stručně připomenuli, jak se pokoušeli otázku po původu a vymezení eschatologie řešit nejvýraznější starozákoníci posledních desíletí. Vyrovnávání s myšlenkami systematiků i praktických teologů o eschatologii zde ponecháváme zámerně stranou, jinak by se stručný článek rozrostl do obsáhlé monografie.

Hlavní těžiště této studie však leží v rozboru staro-

zákonních kořenů obratu, který je zároveň jejím nadpisem. Na těchto starozákonních kořenech se totiž zakládají výroky novozákoní a nakonec i celé jeho eschatologické myšlení, a to je dále výchozím bodem i pro další bádání historicko-teologická a systematická.

§ 2 Spor o eschatologii v novodobé starozákoní teologii

a) Původ eschatologie

Věcně a přehledně referuje o této otázce G. v. Rad (Theologie des AT, II, 1960, 125-132), kde jsou i odkazy na další literaturu. Zde shrneme jen to nejpodstatnější. Zhruba až do konce minulého století se mezi biblisty o eschatologii mnoho nemluvilo. Mezi novozákoníky způsobil průlom Albert Schweitzer (1875-1965) svým důrazem na eschatologický rozdíl Ježíšovy zvěsti (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 1906). Na půdě starozákoního bádání soustředil pozornost na eschatologii především Hugo Gressmann svou knihou "Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie" (1905), v níž se pokusil - zcela v duchu školy dějin náboženství, k níž patřil - doložit, že eschatologie v Izraeli vznikla tím, že proroci čerpali z bohaté zásoby staroorientálních představ kosmicko-mýtického vyhlížení návratu ráje. Proti němu hledal Ernst Sellin původ starozákoní eschatologie v transpozici a repristinaci sinajského zájiku (*Der alttestamentliche Prophetismus*, 1912, 102nn). Ještě jinou cestou šel S. Mowinckel, který chtěl odvodit vznik eschatologie - alespoň v prvém období své činnosti - z nastolovacích slavností (*Psalmenstudien* II, *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, 1922). Zdůrazňoval ovšem i psychologický motiv, kdy se naděje, zklamaná přítomností, upře do budoucnosti (tamtéž, str. 324). Podobný důraz na psychologickou stránku problému najdeme i u Martina Bubera, který ve spisu *Königtum Gottes* (1936², X) mluví o naději, eschatologizované dějinným zklamáním. Mowinckel však svůj názor později upravil či alespoň upřesnil, když připustil, že hlavním pramenem starozákoní eschatologie je jedinečné pojetí

Boha jako vládce dějin (He that cometh, 1956, 153). A to je nepochybně pohled teologicky nejhlbší a nejsprávnější.

b) Vymezení eschatologie

Nemenší spor byl i o vymezení pojmu eschatologie. Když některí bohoslovci, zvláště novozákoníci, poznámeni existencialismem, užívali pojmu eschatologie ve velmi širokém významu (zhruba asi: "eschatologické je vše, co má pro náš život poslední, tj. rozhodující význam"), ozvala se proti tomu reakce, tvrdící, že se tím pojem eschatologie zamýšlí, zvláště když se v něm ztrácí jeho časová dimenze. Gustav Hölscher chtěl proto pojem eschatologie vyhradit jen pro označení "konce světa" (Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie, 1925) a podobně upíral Georg Fohrer všem exegetům právo označovat jako "eschatologická" ta proroctví, která se vzťahují k událostem v čase, byť i budoucím (zvl. v komentáři k Ezechielovi, 1955, XXIX a 216).

Tyto a podobné hlasy vyvolaly rozhovor o tom, zda se smí jako eschatologie označovat dění, které je sice "vnitrodějinné" (innergeschichtlich, v. Rad, Th. II, 129), ale má konečný charakter (Charakter des Endgültigen). Starší bohatou literaturu k tomuto tématu shrnula disertace W. Vollborna Innerzeitliche oder endzeitliche Gerichtserwartung? (Greifswald 1938). "Vnitrodějinnost" hájil i významný badatel skandinávský J. H. Grönbaek (Zur Frage der Eschatologie, Svensk exegetisk Årsbok 1959, 5nn). Spor však nebyl řešitelný v konvenčních kategoriích, protože vycházel z moderního, nebiblického pojetí času (sr. Thorleif Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, 1952; též J. Heller, SAT II, 21nn).

Světlo sem vnesli teprve ti, kdo tento nedostatek dřívějšího bádání rozpoznali, a kdo ukázali, že podstatou eschatologie v biblickém smyslu je přelom mezi starým a novým věkem, ono důrazné přerušení dějinné kontinuity, které starší badatele, nevědomky zajatí pozitivistickou koncepcí imanentního vý-

voje, považovali za vyloučené, protože viděli všecko dění jen v souřadnicích mechanické kausality. Výborně to vystihl a shrnul G. v. Rad, který o tom piše (Th. II, 129): "Entscheidendes ist u. E. vor allem die Feststellung des Bruches, der so tief ist, dass das Neue jenseits davon nicht mehr als die Fortsetzung des Bisherigen verstanden werden kann" (Rozhodující je podle našeho názoru především zjištění zlomu, který je tak hluboký, že to nové, co po něm přichází, nelze chápát jako pokračování předešlého). K takovému pojednání ukazoval částečně už Mowinckel (He that cometh, 1956, 125), ale i J. Lindblom (Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten? Studia theologica 1952, 79) a nově pak zvláště Hans Walter Wolff (Kommentar zu Hosea 1961, 78) a Th. C. Vriezen (Prophecy and Eschatology, Suppl. to VT. Vol. I 1953, 218 a 229).

Starozákonné eschatologie, říká G. v. Rad, neroste tedy ani z myticky ani z kulticky představ a ani z pouhého dějinného zklemání (i když, připomenme si zde, si mohla z těchto oblastí leccos formálně vypůjčit), nýbrž z víry v jedinečného Boha a z naděje na jeho nový, ničím nezasloužený a ničím nevynucený svrchovaný zásah. Takto, tedy teologicky, chápe eschatologii i Alfred Jepsen (článek Eschatologie v RGG³ II, 661). G. v. Rad uzavírá (parafrázuji volně): O eschatologickém poselství lze ve Starém zákoně mluvit všude tam, kde se popírá - nebo alespoň problematizuje - to, že základem spasení jsou události minulé, a kde se tento základ hledá v událostech očekávaných (Th. II, 132). To je - mutatis mutandis - jen jiná podoba známého principu diskontinuity, který je podle přesvědčení autora tohoto článku nejen základem novodobé dialektické teologie, nýbrž nadto a především jedním z hlavních důrazů biblické zvěsti samé. Shrnutu s Dánkem: eschatologie znamená, že Bůh sám má nad vším a za vším poslední slovo.

§ 3 Termín ESCHATOS et cons. v řecké vrstvě Starého zákona (Ο')

Po stručné rekapitulaci dosavadního bádání je samozřejmě

třeba konfrontovat jeho výsledky s tím, co říká bible sama. Stalo se totiž už nejednou, že i biblickou teologií, natož jiné teologické obory, ovlivnily víc potřeby okamžiku a diskuse současnosti než textová fakta. Proto se pokusíme především co možno přesně, střízlivě a objektivně zjistit situaci v textu. A protože je výraz ESCHATOS řeckého původu, podává se jako samozřejmost začít u řecké vrstvy, to jest konkrétně v Septuagintě.

a) Nález jazykový

ESCHATOS je celkem běžný výraz řecký; gramaticky je to původně nepravidelný superlativ, podobně jako latinský "extremus". Jeho základní význam je "nejzazší", v běžném úzku však poklesl na "poslední", a to v místním, časovém i věcně hodnotícím smyslu (sr. J. B. Souček, Řecko-český slovník k NZ, 1973², 109). V Septuagintě (dále jen Ο') je podle konkordance HR (Edwin Hatch - Henry A. Redpath, A Concordance to the Septuagint, Oxford 1897, Photomechanischer Nachdruck Graz 1954) doložen jako adjektivum 148krát, v NZ (podle konkordance Schmollerovy) 53krát. Ο' má vedle základního adjektiva ještě složeninu ESCHATOGÉROS, doloženou dvakrát (Sir 41,4 Kral. "sešlý stařec" a Sir 42,8 "kmet") a druhotně odvozené sloveso ESCHATIZEIN, doložené také dvakrát (Sd 5,28 za hebrejské b-v-š "prodlévat" a 1 Mak 5,53 participium ESCHATIZONTAS = ty, kteříž z zadu zůstávali). - V Novém zákoně je kromě adjektiva ESCHATOS ještě adverbium ESHATÓS (ΕΧΕΙΝ) = být v posledním tažení, doložené je jednou u M 5,23.

Zmíněných 148 výskytů ESCHATOS v Ο' lze roztrídit do několika skupin podle obsahu.

A. Předně je tu velká skupina, kde se zkoumané adjektivum vyskytuje v nespecifickém, tedy v neeschatologickém významu; např. Gn 33,2: před setkáním s Ezauem postavil Jákob Ráchel a Josefa jako poslední - jako ESCHATÚS. - Takové výskytty při dalším rozboru pomíjíme.

- B. Na 18 místech se v O' vyskytuje vazba "poslední dny", řecky většinou EP' ESCHATÚ TÓN hÉMERÓN, tedy doslova "v posledku dnů". K tomu přistupuje jednou vazba "v posledku let" (Ez 38,8 EP' ESCHATÚ ETÓN). Jsou to tato místa: Gn 49,1 Nu 24, 14 Dn 4,30 8,16 31,29 32,20 Př 31,25 Oz 3,5 Mi 4,1 Iz 2,2 Jr 23,20 25,19 (= 49,39 M) 37,24 (= 30,24) Ez 28,16 Da 2,28.45 10,14 11,20. (Číslování kapitol i veršů i pořad biblických knih je podle O', odchylky masory jsou v závorce.) - Pokud jde o hebrejské podklady, je s výjimkou dvou míst (Gn 49,1 a Př 31,25, kde je 'acharon) všeudne podkladem výraz 'acharít, často v předložkové vazbě b'. Jednou se v HR uvádí hebrejský podklad jako nejistý (Da 11, 20). Poněvadž z 19 míst má 15 týž hebrejský podklad, vyplývá z toho celkem jednoznačně, že klíčová hebrejská vazba, která je tu v pozadí řecké, je be'acharít hajjámim. Tuto vazbu bude nutno někdy prozkoumat samostatně v celé šíři jejího výskytu v hebrejské vrstvě Starého zákona.
- C. Na 15 místech se vyskytuje v O' zajímavé určení místní, které bychom mohli předběžně přeložit jako "končiny země" - ESCHATA TÉS GÉS. Obrat je doložen v různých předložkových vazbách, které však pro další analýzu zřejmě nemají rozhodující význam. Na rozdíl od vazby "poslední dny" však mají "končiny země" čtyři různé hebrejské podklady, které uvedeme vždy hned v závorce. Jde podle HR o tato místa: Dt 28,49 (qécá), Tob 13,11 (bez podkladu), Iz 8,9 (mercháq) 45,11 ('efes) 48,20 (qécá) 49,6 (qécá) 62,11 (qécá) Jr 6,22 (jarká). 10,13 (qécá) 16,19 ('efes) 27,41 (masora 50,41? jarká) 28,16 (masora 51,16 qécá) 32,32 (masora 25,32 jarká) 38,8 (masora 31,8 jarká) 1Mak 3,9 (bez podkladu). - Shrnueme-li statisticky podklady, ukazuje se jako nejčastější qécá = konec, končina (6krát), dále jarká = bok, úbočí (4krát), jen dvakrát se vyskytuje 'efes = přestání, ustání, a jen jednou mercháq = délka, dálava. Dvakrát je zkoumaný výraz v apokryfech, a tedy bez hebrejského podkladu. Souhrnně lze říci, že všecky tři výrazy, vyskytující se jako

- podklad víckrát, bude nutno při analýze hebrejské vrstvy znova přezkoumat, tedy 'efes, jarká i qécá.
- D. Na 5 místech najdeme v O' zvláštní vazbu "končiny moře" či "poslední moře". Obrat není na první pohled příliš průhledný. Víme-li však o specifických konotacích pojmu "moře" ve Starém zákoně (sr. O. Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, BZAW 78, Berlin 1959), je rozhodně třeba se u této vazby zastavit a prozkoumat, mají-li alespoň některá místa jejího výskytu eschatologický význam. Na rozdíl od předchozích obratů je však zde velká variabilita řeckých vazeb, proto je uvedené alespoň stručně u každého místa: Joz 1,4 hEOS TÉS ThALASSÉS TÉS ESCHATÉS = ve'ad hajjám haggádól, 1 Kr 9,26 EPI TÚ CHEILOS TÉS ESCHATÉS THALASSÉS = 'al séfat jam súf be'erec 'edom, ž 139,9 (O 138,9) EIS TA ESCHATA TÉS THALASSÉS = be'acharít jám, Jl 2,20 EIS TÉN THALASSAN TÉN ESCHATÉN = 'el hajjám há'acharón, Za 14,8 EIS TÉN THALASSAN TÉN ESCHATÉN = 'el hajjám há'acharón. Ekvivalenty jsou tedy velmi rozdílné, 2krát je 'acharón, jednou gádól, jednou súf a jednou 'acharít. Projdeme-li však kontext všech pěti uvedených míst, ukáže se, že v nich (kromě místa z 1 Kr a ze ž) jde vesměs o Středozemní moře. Zda toto moře hrálo nějakou úlohu v eschatologických představách proroků, je jiná otázka. Z uvedených míst je jednoznačně zřetelné, že řecké ESCHATOS zde neznamená "poslední" či "nejzazší" ve specificky eschatologickém smyslu, nýbrž jen "vzdálený", poslední ve smyslu geografickém. Proto tato místa můžeme při dalším zkoumání pominout a přiřadit je ke skupině A. Zůstává však jediný, o to významnější výrok žalmisty o "nejdalším moři" (podle Kralického znění), kterému jeho výrazný kontext - útěk před Bohem - dodává specificky eschatologické přichuti. A tu je velice zajímavé a sotva náhodné, že právě na tomto jediném místě najdeme jako ekvivalent hebrejský výraz 'acharít, který se ukázal jako velmi významný už ve skupině B. Potvrzuje se tedy to, co jsme

řekli už v závěru B, že výraz 'acharít zasluhuje zvláštní pozornost.

E. Na 9 místech se v O' objevuje výraz TA ESCHATA ve zpodstatnělém významu k označení posledních věcí člověka či světa. Zdá se, jako bychom tu měli nejvlastnější počátek toho, čemu se později říká eschatologie. Proto si tato místa zaslouží zvláštní pozornost. Jen pět z nich najdeme v kanonickém textu Starého zákona, a všechna mají opět jak hebrejský podklad výraz 'acharit; zbylá čtyři jsou v knize Sirachově. Proberme je postupně: Ž 73,17 (O' 72,17) mluví o tom, že žalmista porozuměl Božím tajemstvím teprve tehdy, až všel do svatyně a "srozuměl poslední věci jejich", totiž bezbožných, tedy jejich zlý konec, v němž přišel nad nimi k slovu Boží soud. Další tři místa jsou v Deuteroizaiášovi: Iz 41,22 Hospodin vede při proti jiným bohům a vyzývá je: Věci prve stálé označte, abychom povážili v srdci svém, a poznali cíl jejich, aneb aspoň co jest budoucího, povězte nám (hárišónót má hinná haggidú, venásimá libbénú, vened'á 'acharítán, 'ó habbá'ót hašmi'únú). Doslovně přeložena zní příslušná vazba asi "a eť poznáme poslednosti jejich". Kralický překlad výrazem "cíl" není sice doslovný, ale rozumíme-li zde slívkem cíl řecké TELOS, je obsahově správný. Rozhodně pak má toto místo eschatologický obsah. - Iz 46,10: I tam jde o polemiku proti modlám. Na rozdíl od nich říká o sobě Hospodin: "Kterýž oznamuji při počátku dokonání..." (maggid merešít 'acharit). I zde jde tedy o otázku zásadního, eschatologického Počátku a Konce. - Iz 47,7: Hospodin vytýká dcerce Kaldejské: A říkalas: Na věku budu paní, a nikdy jsi nesložila těch věcí v srdci svém, aniž jsi pamatovala na cíl jeho (ló' zákart 'acharítah). I zde jde o konečné vydání účtů, tedy eschatologii. - Fl 1,9: dcerka Jeruzalémská ... nepamatovala na skončení své (ló' zákerá 'acharítah) - obsahově totéž co předchozí místo. - Jak už bylo zmíněno, jsou čtyři zbylá místa vesměs v Sirachovi. Tři z nich jsou napomenutí

"Pamatuj na své poslední věci" (7,36 - Kral. 7,40 28,6 a 48,20 - Kral. 48,21), tedy jde o osobní dimenzi eschatologie. Poslední je nejzávažnější: Sir 48,24 (Kral. v. 28): Izaiáš ... viděl poslední věci. Tedy nejen své, nýbrž poslední věci všebec; to, co Hospodin připravil na konci tohoto věku. To už je začátek eschatologie nadosobní dimenze, ba mohli bychom říci jakási předehra apokalyptiky. Za zmínku stojí, že Sirach měl zřejmě dobrý důvod k tomu jmenovat právě Izaiáše, když v jeho proroctví (ovšem literárně v Deuteroizaiášovi) jsou čtyři z pěti zmínek výrazu TA ESCHATA v kanonickém textu Starého zákona. Souhrnem lze však říci, že i tento oddíl nás vede tam, kam i předchozí, totiž k hebrejskému výrazu 'acharít jako klíčovému termínu starozákonní eschatologie.

b) Výsledek rozboru materiálu O', jeho úzu terminu ESCHATOS, vede tedy celkem jednoznačně k závěru, že je možno vymezit zcela objektivně, na základě doloženého výskytu a frekvenční statistiky, určitý okruh hebrejských výrazů, které přicházejí v úvahu při další analýze eschatologických představ Starého zákona. Jsou to především klíčový termín 'acharít, a dále v druhé řadě výrazy qécá a 'efes. Jejich rozbor a obsah je náplní další kapitoly této práce.

§ 4 Analýza hebrejských podkladů

Zmínilí jsme se již o tom, že místa, kde je v O' výraz ESCHATOS ve specifickém smyslu, lze rozdělit do tří skupin:

1. ESCHATOS ve významu časovém (poslední dny et consortes)
2. ESCHATOS ve významu místním (končiny země et consortes)
3. ESCHATOS ve významu osobním (poslední věci člověka et consortes).

Zatímco ekvivalenty druhé skupiny jsou roztríštěné, ukazuje se pro první a třetí skupinu jako klíčový termín hebrejské nomen acharít, s nímž, jak uvidíme, je spojena zvláštní prob-

lematika, kterou zde ponecháme stranou a omezíme se na "končiny země", tj. na druhou skupinu.

a) Hebrejské výrazy s místním významem

A. Seřadíme-li tyto výrazy a vazby, přicházející zde v úvahu, podle abecedy, je na první místo obrat afsé-erec. Ve Starém zákoně je doložen celkem 16krát (podle Mandelkerovy konkordance), z toho dvakrát v apokryfech, totiž v Siračovi. Výraz efes je všude v plurále, tedy afsé. Jde o tato místa a souvislosti:

Dt 33,17 (Josef) národy bude trkat napořád (až do) končin země
I S 2,10 Hospodin souditi bude končiny země

Iz 45,22 Obrachtež zřetel ke mně, abyste spaseny byly všecky končiny země

52,10 ... aby viděly všecky končiny země spasení Boha našeho

Mi 5,3 (=4) ... velikomočný bude až do končin země

Za 9,10 ... panování jeho od moře až k moři, a od řeky až do končin země

Ž 2,8 ... dámf národy dědictví tvé, a končiny země vladařství tvé

22,28 Rozpomenou se a obrátí se k Hospodinu všechny končiny země

67,8 Požehnej nás Bůh a bojtež se jeho všecky končiny země

72,8 = Za 9,10 = Sir 44,21 (Kral. v. 23)

98,3 = Iz 52,10

Př 30,4 Kdo upevnil všecky končiny země (rozumí se: Hospodin)
Vazba s dativem (l'): :

Ž 59,14 ... ať poznají, že Bůh panuje v Jakobovi i do končin země (a Sir 36,22)

Vazba s předložkou min= od

Jr 16,19 k tobě přijdou národnové od končin země.

K výrazu efes říká Theol. Wörterbuch zum AT I, 389 i Köhler-Baumgartner (Lexikon 2, ed. str. 78), že pravděpodobně

souvisí s akkadským výrazem apsu = sladkovodní pravodstvo, zosobněné stejnoujmenným bohem, viz Enuma eliš (Mýty starověké Mezopotamie s. 176n). Obvykle se překládá jako "konec" (Daněk, Rudimenta, překládá "veta"). Podle ugaritštiny jde o horní konec čili vrchol. Označuje vždy konec v prostorovém smyslu, nikdy v časovém, a to ani v Iz 52,4: "Assur bez přičiny (bē,efes) jej sužuje". O výklad místa se vede spor (viz ThWzAT I, 390). - Význam "nic", "nicota" se vyvinul podle Hampa (ThWzAT) až druhotně z představy, že něco - např. země v moři - končí a mizí.

Končiny země (afsé-erec) jsou tedy vlastně konce země, místa, kde země končí a mizí. Až tam však dosahuje Hospodina vláda (Ž 59,14) a soud (I S 2,10), neboť on sám je stvořil (Př 30,4). Proto až odtud přijdou národy k Hospodinu (Jr 16,19) v bázni (Ž 67,8) a uvidí jeho spasení (Iz 45,22 52,10 Ž 22,28 98,3) i poznají ho jako Pána (Sir 36,22 Kral. v. 17). To vše pak nastane skrze vládce z Betléma (Mi 5,2), který bude velikomočný až do končin země (Mi 5,4) a jako Syn je dostane za své vladařství (Ž 2,8). Bude panovat od moře k moři a až do končin země (Za 9,10 Ž 72,8 Sir 44,21 = 23).

Končiny země mají tedy jakousi nepřímou eschatologickou úlohu v tom, že až do nich jako do nejjazších oblastí dosáhne Boží moc a mesiášská říše (Sk 1,8).

B. Druhý výraz jsou "boky země", hebrejsky jarketé-erec. Slůvka ESCHATOS byly přeloženy všude, kde jde o zmíněnou adnominalní (genitivní) vazbu. Jde o tato místa:

Jr 6,22 národ veliký povstane od končin země (proti Božímu lidu)

25,32 bída půjde z národu na národ a vichřice veliká strhne se od končin země

31,8 (=7) (ostatek lidu) přivedu ze země půlnocní a shromáždím je ze (všech) stran země

50,41 lid přitáhne (proti Izraeli) od půlnoci, a národ veliký i králové znamení, vzbuzení jsoucí od stran

země

Hebrejský výraz jarká je ženský tvar od járek = bok; slovníky jej překládají jako záda, zadní strana (příbytku či domu), zád (lodní) či odlehle krajiny (Pípal, Gesenius, Köhler-Baumgartner). Nejpresnější český překlad by byl asi "úbočí". Představa, která je v pozadí všech čtyř uvedených výroků, souvisí zřejmě se starověkým obrazem světa: Země je ležící bytost, proto má i boky a záda, a to tam, kde její "tělo", to jest pevnina, končí. Zdá se, že je to místo nebláhá; bydlí tam nepřátelé (Jr 6,22 25,32 50,41) či zajatý lid (Jr 31,8). Snad jde v obrazném myšlení starověku o jakýsi protiklad "středu" světa, světové hory, na niž starověké představy lokalizovaly ráj. Pak by "boky" či "záda" země byla místa, kde nejen země končí, nýbrž odkud je už nedaleko do podsvětí, do říše zhoubý a nicoty.

C. Třetí je "dálka" - merchaq. Pro řecké ESCHATOS je podkladem sice jen jednou (Iz 8,9), ale spojení erec-merchaq se vyskytuje 5krát, erec-merchaqim 2krát a ještě jednou je doložena opačná vazba merchaqé-erec.

Iz 13,5 (vojska) táhnou ze země daleké, od končin nebes

46,11 zavolám od východu ptáka, ze země daleké toho,

který by vykonal uložení mé

Jr 4,16 připomínejte... že strážní táhnou ze země daleké... proti městům Judským ...

6,20 K čemu mi... vonná třtina výborná ze země daleké?

Zápalu vašich neoblibují

Př 25,25 Voda studená duši ustálé (jest) novina dobrá ze země daleké

Vazba erec-merchaqim:

Iz 33,17 oči tvé ... spatří i zemi dalekou

Jr 8,19 hlas kríku dcery lidu mého z země velmi daleké:

Zdali Hospodina není na Sionu?

Vazba merchaqé-erec:

Iz 8,9 pozorujte všechni v daleké zemi (nepřátele Izraele)

Výraz merchaq znamená prostě dálku. Když Králičtí překládají "země daleká" (doslova země dalek či dálky), jsou přesní. Některá místa naznačují, že "země daleká" - podobně jako právě probírané "úbočí" - může mít zápornou přichut' jakozto místo, kde sídlí či odkud přichází nepřátele (Iz 13,5 Jr 4,16 8,9) nebo jakožto země exilu (Jr 8,19). Jiná místa, kde je tento obrat doložen, však zřejmě tuto přichut' nemají (Jr 6,20), ba z daleké země přichází dobrá novina (Př 25,25), ačli to ovšem není novina, že i v této daleké zemi se prosadila moc Hospodinova. Z ní přichází dokonce i Vysvoboditel (Iz 46,11 Kyros?). Vazba sama je tedy víceznačná a její přesný význam určuje kontext.

D. Poslední v abecedě je obrat "konec země" - qecat-erec. Je ze všech místních údajů nejčastější a je rozružněn do řady předložkových vazeb. Vyskytuje se dokonce i obrat "konec nebes". V singuláru a samostatně, tedy bez předložky, obrat doložen není. Nejčastější je vazba s předložkou min = od (od konce země nebo od konce nebes).

Dt 28,49 přivede Hospodin na tebe národ zdaleka, od nejdalších končin země

Iz 5,26 vyzdvihne korouhev národu dalekému ... od končin země

13,5 táhnou z země daleké od končin nebes

42,10 chvála jeho jest od končin země

43,6 přived zase syny mé zdaleka a dcery mé od končin země

Jr 10,13 Hospodin ... působí to, aby vystupovaly páry od kraje země

51,16 = 10,13

Ž 61,3 Od konce země v sevření srdce svého k tobě volám

135,7 = Jr 10,13

Př 17,24 oči blázna (těkají až) na konec země

Druhá podle frekvence je vazba s 'ad: až na konec země

Iz 48,20 ohlašujte to, rozneste to až do končin země: Vykou-pil Hospodin ... Jákoba

49,6 abys byl spasení mé až do končin země

62,11 Hospodin rozkáže provolati až do končin země: ... Spasitel běře se

Jr 25,31 I průjde hřmot až do konce země (soud)

Ž 46,10 Hospodin... přítrž činí bojům až do končin země

Obě vazby min = od a 'ad = až do jsou spolu dvakrát:

Jr 12,12 meč sžíre... od konce země a až na konec země

25,33 I budou zbiti od Hospodina v ten čas od konce země až do konce země

Jen jednou se vyskytuje vazba s předložkou 'el = na:

Ex 16,35 jedli manu, dokud nepřišli na konce země kananejské

Konce země, ovšem v plurálu, jsou i v bezpředložkové vazbě:

Iz 40,28 Bůh... stvůřil končiny země (akusativ)

41,5 končiny země předěsily se (nominativ)

V plurálu je i vazba s l' = k, doložená ovšem jen jednou:

Jb 28,24 on končiny země spatřuje (doslova: on ke končinám země hledí)

A podobně je jednou v plurálu doložena vazba s min = od:

Iz 41,9 ty, Izraeli, kteréhož jsem vychvátil od končin země.

Souhrnem řečeno, platí o koncích země (qecat-erec et consortes) v hlavních ryesech totéž, co o končinách (afse). I odtud vycházejí nepřátelé, zvláště v pojetí starších textů (Dt 28,49 Iz 13,5), ale i nad nimi pevně vládne Hospodin sám, a to jako Stvořitel (Jr 10,13 40,28 51,16) i Spasitel (Ž 46, 10), protože až tam pronikne jeho spasení (zvl. Deuteroizaiáš). Někde jsou zřejmě obrazem pro zemi zajetí (Iz 41,9 43,6).

Je pozoruhodné, že termín qec = konec, mužský protějšek ženského rodu qečá (st. os. qecat), se vyskytuje i ve vazbě časového významu, miqqec jámím = od konce dnů, či miqqec šáním = od konce let. Tato vazba se vyskytuje ve Starém zákoně čtyřikrát (Gn 4,3 2 S 14,26 1 Kr 17,7 Jr 13,6), a to vždy ve vazbě "A stalo se na konci dnů", kterou ovšem Králičtí nepřekládají všude stejně. Ze srovnání uvedených míst je však zcela zřetelné, že "konec dnů" (qec-jámím) je vždy jen konec nějaké bliže neurčené lhůty; dnes bychom asi řekli: po nějakém čase. Eschatologické souvislosti zřejmě tento obrat nemá.

b) Shrnutí ukazuje několik poznatků:

- A. Hebrejština nemá výraz, který by byl vyhrazen jen k označení nejjazších končin země. Všecky výrazy, které O' přeložila adjektivem ESCHATOS, mají ještě jiné další významy a vyskytují se ještě v jiných vazbách.
- B. Z toho vyplývá, že lze objektivně prokázat a statisticky doložit, že eschatologie Starého zákona nepracuje s prostorovými představami, leč na okraji a nepřímo, to jest tak, že užívá dobového světového obrazu jako tehdy obecně srozumitelného pozadí svých výpovědí.
- C. Tento světový obraz je náboženský (mytický), nikoli geografický či astronomický v moderním smyslu slova: Země ("souše") je podle něho obklopena mořem; uprostřed ní se vypíná světová hora, pupek světa a sídlo bohů i ráje, od kud se rozlévají čtyři řeky do čtyř světových stran. Tam, kde země končí, kde má svůj "konec" (qečá), své "ubočí" (jarká), kde v dálavách (merchaq) jsou končiny (afsé) země, tam z hlubin zhoubného Moře vystupují na zemi zástupci zlých, chaotických a ničivých sil. V tomto obrazu světa se Izrael zřejmě shodoval se svými sousedy.
- D. Lišil se však od nich ve výpovědi viry ve svrchovanost Hospodina, který vládne i nad nejvzdálenějšími a nejpustšími kraji a končinami i nad věm, co se v nich líhne,

sídlí či co z nich pochází. Ba dokonca až do nich pronikne Boží spásu, i ony - ač to zní neuvěřitelně, víme-li, co jsou zač - se stanou součástí mesiášské říše, sahající od moře až k moři, tedy od jednoho konce země až na druhý.

E. V tom je ovšem zvláštní naděje pro zajatý lid, který se ve svém zajetí cítil jako v "končinách země", jako na kraji světa, jako v místě, kde končí vše dobré a vládne už jen zlo a nicota. Ale právě i tam, k zajatým v zemi stínů smrti, jednou pronikne Boží moc, spasení a vysvobození. A v této naději i pro "končiny" je ta nepřímá souvislost s eschatologií, jak o ní byla zmínka.

§ 5 Teologické důsledky

a) Exegetické: Ilustrace na termínu 'ijjím'

To je výraz, se kterým si vykladači od dávna nevědí rady. O proměnách jeho pojednání a o různém způsobu jeho odvozování bylo možno napsat dosti obsáhlou monografii. Omezíme se však jen na základní údaje. Podle slovníku má slůvko čtyří významy:

1. Jako citoslovce (interjekce) = "běda", snad je příbuzné s běžným 'ôj = "běda", nebo je z něho odvozeno.
2. Jako tázací příslovce (adverbium) = "kde?", někdy také v zájmenném významu "kdo?", "co?".
3. Jako obecné jméno místní = "ostrov, poloostrov, pobřeží, přímoří". V tomto významu je někdy v paralelismu s "končinami země", např. Iz 41,1-5.
4. Jako jméno, označující jakési záhadné bytosti. Když se vykládaly jako "šakalové" a jméno se odvozovalo od slovesa 'avá I = (prý) "výt, skučet", tedy "vyjící, skučící". Ale toto sloveso není v hebrejském doloženo a odvození je zřejmě mylné. A tak je pozdější slovníky (např. Köhler-Baumgartner, Lexicon 1953¹, str. 35) spojují nepochybně správně se jménem místním "ostrov" a vykládají je jako "gespenstische Inselleute, Dämonen" = strašidelní ostrova-

né, démoni. Nejnovější slovník (Köhler-Baumgartner 1967³ I, 37) dodává pozoruhodné překlady starých verzí: Septuaginta: ONOKENTAUROI, Vulgata: sirenes, onocentauri, faunes, tedy vesměs bájně bytosti, a navrhuje překlad "Kobold" = skřítek. Ale skřítkové jsou příliš mírní, takže bych raději přeložil "skřet" či ještě plastičtěji "běs". – Není zřetelné, ale ovšem není také vyloučeno, že i význam 1 a 2 nějak souvisí s významem 3 a 4, avšak bez důkladného srovnávacího materiálu z jiných semitských jazyků (a možná i z egyptštiny, kde je slůvko také doloženo) je lépe ne-pouštět se zatím do příliš nejistých hypotéz.

Základní otázka však zůstává: Proč na ostrovech a v přímoří bydlí běsové? Kulturně historicky to neodpovídá. Poiničané, obyvatelé středomořského pobřeží a ostrovů (Týr i Arvad byla původně ostrovní města) se tímto výrazem rozhodně nemíní. Ale kde je pak společný jmenovatel ostrovů a běsů?

Klíč je zřejmě skryt ve starověkém světovém obrazu, o němž byla řeč v závěru předchozího paragrafu. Záhadné lokální ijjím jsou cáry souše, rozervané či odervané Zemi běsnícím a útočícím Mořem. Velká písmena naznačují, že v mytickém, předizraelském a zřejmě obecně staroorientálním myšlení jsou Moře (Jamm) i Země (Arc) božské bytosti, navzájem spolu bojující. A na těchto cárech, kde vítězí a kam se rozlévá smrtonosné a běsnící Moře, žijí ti další ijjím – běsové, mořské příšery, ztělesňující tento nápor zhoubného Prapříboje proti životodárné Matce – Zemi.

Tohoto starého obrazu, všem tehdy známého a běžného, užívají proroci a říkají: Až sem, až do míst, kde se zdá vítězit smrt, kde se to jen hemží běsy, démony a mocnostmi zla a zhoub, až sem pronikne Boží moc a Boží pravda, Boží království a Boží spasení. To, co říká Nový zákon, když dosvědčuje, že Kristovým vzkříšením je přemožen i poslední Nepřítel – Smrt, to předkládají starozákonné svědkové často v podobě vysvobození z hlubin moře (Exodus), ze záplavy potopy či z moci a

vlivu těch temných sil /Jon 2,3/, které bojují se životem ve jménu smrti a snaží se rozšířit její panství. Neuspějí, říká prorok, a to je starozákonné evangelium. Neobстоjí před tím, který přijde, "aby byl spasením Hospodinovým až do končin země" /Iz 49,6/.

b/ Prakticko-teologické důsledky

jsou z předchozího dosti zřetelné: V "nejzazších končinách země" nejde ani tak o šířku jako spíše o hloubku misijního záběru; jde spíše o jeho kvalitu než kvantitu, o jeho vnitřní intenzitu než o kilometry, které se přitom procestují.

Lze to říci i jinak: Zapomeneme-li, že máme na své cestě se svědectvím za bližním dojít až do končin země, které jsou skryty v hloubce lidského srdce, tam, kde se vede třeba zcela skrytý a utajený boj smrti se životem, naděje se zoufalstvím a pravdy se lží, tam zůstaneme na povrchu a budeme možná někdy i rozmnožovat přívřenze, ale sotva sloužit tomu, který jsa sám Život náš /Kol. 3,4/ a Živý na věky /Zj. 1,18/ vede skrze své údy dále s mocnostmi smrti boj o život všeho svého stvoření.

Vypravit se ve jménu Páně "až do končin země" znamená nutně jít tam, kde bude třeba "ďáblu vymítat, hady brát a leccos jedovatého pít" /Mk 16,17n/. Misie, jak se nám osvětlila tímto rozborem, není ani ukázková procházka hodných žáčků, kteří téměř špinevným ukazují, jak se neumazat, ani horlivecké přesvědčování církevních agitátorů "Dejte se k nám, bude vám lépe!", nýbrž krátce a rovnou: exorcismus, boj s démony negace, lhostejnosti a egoismu, kteří maří tvůrčí lidské soužití a ohrožují základy života, darovaného Bohem a v Kristu znovu podávaného.

V tomto boji pak obstojí ten, komu jde o Kristovo vítězství v srdci bratra více než o sebe sama. To je podstata lásky k bližnímu, dílo Ducha a moc oběti. Samozřejmě to také obsahuje v sobě i znát toho, k němuž jsem posílán, vědět, kde stojí a čím se trápí, sestoupit s ním do toho všeho a brát věžně-

ji jeho bídou než jeho iluze, jeho lidství než jeho představy. Pokud si budeme namlouvat, že něco v Božím díle vyřídíme nějakou taktikou, třeba i teologicky chytře vykoumanou a dogmaticky či (pseudo)biblicky jakoby posvěcenou, bude nám určitě živý Pán ukazovat znova a znova, že na běsy nestačí naše chytráctví, nýbrž jen on sám. "Proč jsme my ho nemohli vyvrhnout, toho ducha nečistého?" ptají se učedníci (Mt 17,19). Nebyli jste sami sebe prázdní a plní jen Ducha, nebyli jste mými nástroji, protože "toto pokolení nevychází, jediné skrze modlitbu a pust" (v. 21).

A tak tou základní a výchozí otázkou misie "až do končin země" je a zůstává: Jak se já sám stanu poslušným a obětavým nástrojem Slova? Anebo vyjádřeno s Pavlem "Co chceš, pane, abych činil?" (Sk 9,6).

NEJSTARŠÍ KŘESŤANSKÉ VYZNAVAČSKÉ FORMULE

Petr Pokorný

Úvodem

O vyznavačských formulích budu mluvit v širším smyslu. Nebudu se obírat jen formulami, z nichž se později vyvinula klasická křesťanská vyznání, ale budu brát ohled i na aklamace, hymny a formule víry (vyznání v širším smyslu slova) včetně některých pevných jazykových spojení, která jsou v nich obsažena a která měla patrně již před jejich vznikem své místo v křesťanské liturgii a teologii.

Zato termín "nejstarší" užívám v úzkém a doslovném smyslu. Chci utřídit a obohatit obraz nejstarších zjistitelných christologických výroků a ověřit jejich intencí.¹ – Nemusím připomínat, že prvopočátky každého hnutí se těžko rekonstruují. Platíto i o církvi, přes jedinečnost jejího základu i jejího poslání. Jestliže Bůh se vtělil (inkarnoval) v Kristu, mají důsledky tohoto zjevení také i svou dějinnou podobu.

Zbožnost prvních křesťanských obcí byla entuziastická, radost z Kristovy nové přítomnosti prožívaly s radostí (AGALILLASIS)², provázenou charismatickými projevy (dary Ducha), které měly někdy mimořádný, extatický ráz.³ První reakce na velikonoční události, které učedníci prožívali podle Nového zákona jako setkání se vzkříšeným Ježíšem, se zřejmě podobala

jistému šoku, takže radostný výraz (reflexe) nové a rozhodující zkušenosti nebyl rozvinutý, soustavný a sjednocený. I když Ježíš připravoval své žáky na své utrení a vyrovnával se s ním jako se službou, která je součástí Božího záměru a která přijde k dobru ostatním,⁴ prožili učedníci po jeho smrti depresi. To je společný rys vyprávění o jejich útěku i zapření a vyplývá to ze zpráv o radosti, která byla po velikonocích výrazem zlomu v jejich postoji. Lukáš to s odstupem několika desítiletí vyjádřil navenek nelogickými slovy: "... pro samou radost tomu nemohli uvěřit" (24,41). Událost Kristovy nové přítomnosti a proměna člověka (radost) tu tedy byly před svou reflexí, před svým zhodnocením, jehož prvky obsahuje každé vyznání.

Z pestrosti a spontánnosti prvních výrazů víry vyvodili někteří badatelé v posledních dvaceti letech závěr, že v křesťanské církvi zprvu soutěžilo několik christologií. Vedle těch, kdo vyznávají Krista vzkříšeného, předpokládají zprvu oddělené skupiny Ježíšových přívrženců, převážně galilejského původu, kteří tradovali jeho výroky jako stálé živý prověv Boží moudrosti (Q), jiní očekávali jeho příchod jako Syna člověka (apokalyptické látky Q), jiní jej chápali jako jedinečného divotvorce. Prvky tohoto pojetí jsou obsaženy v mnoha pracích, zejména v díle H. E. Tödta, Ph. Vielhauera, H. Conzelmannu, J. M. Robinsona, H. Köstera, N. Perrina a jiných. Vyhroceného výrazu došly tyto tendenze v četných spisech G. Schilleho, který má za to, že křesťanská církev vznikla z jednotlivých místních skupin, které svou zkušenosť víry vyjadřovaly odlišnými a navzájem nezávislými způsoby. Kdyby se tyto závěry prokázaly, znamenalo by to zrelativizování úsilí o věroučné normy. Tomuto závěru odporuje již sám fakt rychlého rozšíření křesťanského křtu, jemuž jsem věnoval samostatnou studii.⁵ To, že se připomenutými christologickými koncepty obíram především kriticky, neznamená, že se vracím k christologii harmonizovaných mesláckých titulů, jak ji načrtl O. Cullmann⁶, nebo k lukášovskému katecheticky zaměřenému obrazu jednoty

prvotní církve. Organizační rozrůzněnost, liturgickou mnohotvárnost a teologickou pestrost raného křesťanství nelze popřít. Jde však o to, abychom poznali teologické jádro duchovního pohybu, který po několika generacích vedl k zahrnutí různých svědectví do společného kánonu.

Nejstarší formule

Nejbezpečnějším východiskem pro zjištění předliterárních celků křesťanské tradice je jejich výslovné uvedení jako citátu. Tak je tomu především s tzv. formulí víry v 1 Kor 15, 3b-5.⁷ Apoštol Pavel ji nazývá evangelium (1 Kor 15,1). Jejím středem je zvěst o vzkříšení, uvedena je svědectvím o Kristově smrti. Má strukturu 2 + 2 základní výroky, při čemž vždy druhý výrok potvrzuje platnost prvého: zemřel – pohřben jest: byl vzkříšen (EGEERTAI) – zjevil se (ÓFTHÉ). Téměř celá tato formule je zahrnuta v Mar 16,6-7. V 1 Kor je navíc vyjádřen zástupný význam Kristovy smrti (za naše hřichy). Čekali bychom, že bude vyjádřen i dosah jeho vzkříšení, jak je tomu v podobně utvářeném výroku Řím 4,25 (srv. Řím 14,9). Tato zdánlivá nedůslednost se vysvětlí, když si uvědomíme, že Pavel i jiní novozákonní autoři předpokládají u svých čtenářů znalost stručných výroků o tom, že Bůh vzkříšil Ježíše (většinou sloveso EGEIREIN v perf. nebo v aor., méně často ANISTANAI): 2 Kor 4,14 Gal 1,1 Řím 4,24 10,9b 1 Petr 1,21 Kol 2,12. Jindy je Boží jméno opsáno pasivem jako ve formuli víry z 1 Kor 15: 1 Kor 6,14 15,12.15. Bůh je dle těchto výroků subjektem Ježíšova vzkříšení, Ježíš se ve své lidskosti podílí na vzkříšení svou poslušností nebeského Otce, ale vzkříšení není výsledkem mimořádného vzepětí lidských sil, jako bylo v antice třeba přijetí heroù na Olymp, a není výrazem koloběhu přírody, jako tomu bylo ve vegetativních kultech. Sám výrok o Kristově vzkříšení má tedy hluboký teologický dosah. Je ohlášením nového Božího stvořitelského činu, znamená začátek nového věku. Je nejjednodušší, ústřední a

zřejmě nejstarší částí formule víry, od níž jsme vyšli. Je pravděpodobné, že ještě před vznikem formule víry byla tato druhá část tradována v rozvinuté podobě, která je ve formuli víry zachycena: byl vzkříšen a zjevil se. To je výrazné a neobvyklé slovní spojení, které také Lukáš převzel z tradice: "byl vzkříšen a zjevil se (Šimonovi)" - Luk 24,34; "Bůh ho vzkřísil a třetího dne zjevil... svědkum" - Skut 10,40.

Prvá část formule víry se také objevuje v samostatné a zřejmě i původnější podobě, které se někdy říká formule Kristovy smrti. Vé skutečnosti jde jen o pevné slovní spojení, které bylo rozšířené v různých oblastech církve již před apoštolem Pavlem. Zní: Kristus zemřel za nás (za hříše, za hřichy apod.): Rím 5,6,8 14,15 1 Kor 8,11 2 Kor 5,14 1 Tes 5,10 1 Petr 3,18 1. Jan 3,16. Tyto výroky měly křesťanům pomocí k tomu, aby se vynovali s Kristovou potupnou smrtí. To byla jejich nezbytná psychologická funkce. Jejich základ je však v Ježíšových vlastních slovech, gestech nebo narážkách, jak se s nimi setkáváme při ustanovení večeře Páně v souvislosti s jeho smrtí: 1 Kor 11,23-25 Mar 14,22-25 parr. sv. Mar 10,45. Vyjádření zástupnosti pomocí předložky HYPER (za, pro, kvůli) může být ovlivněno septuagintním zněním Izaiáše 53,10-12 a představovat teologickou interpretaci Kristovy smrti z prostředí řecky mluvícího židokřesťanství. Protože se však řecky mluvící židi stali křesťany brzo po velikonočních událostech (Štěpánův okruh), jde o výraz sahající až do blízkosti prvních křesťanských svědků. - To jsou stavební kameny formule víry. Jestliže ji Pavel přejal nejpozději koncem čtyřicátých let v Antiochii a přitom sám naznačuje, že tak učí i Petr a Dvanáct (1. Kor 15,11), musíme předpokládat, že v Jeruzalémě znali alespoň zvěst o vzkříšení a že Kristovu smrt hleděli pochopit "podle Písem", jak to čteme v samotné formuli víry 1. Kor 15,3.

Dalším kusem předpavlovské tradice je tzv. formule Syna v Rím 1,3n (svr. 2 Tim 2,8). Slovník této dvou veršů, je-

jich postavení v rámci epístoly a označení evangelium (1,1) ukazují, že jde o přejatou formuli. Celý list Řimanů s výkladem učení o ospravedlnění z víry chápe Pavel jako interpretaci tohoto evangelia (1,16n).⁸ Ve formuli Syna se nemluví o Kristově smrti. Všechno se soustředuje na jeho vzkříšení, které je druhým, vlastním stupněm jeho určení. Převyšuje jeho davidovský původ a s ním spojená mesiášská zaslíbení (svr. Mar 12,35-37). Jde o formuli, na které nejsou patrný vlivy aramejštiny a která vznikla tedy v řecky mluvícím židokřesťanském prostředí. Jejím jádrem je opět zvěst o vzkříšení, i když k jejímu vyjádření užívá podstatného jména ANASTASIS a vzkříšení interpretuje jako nastolení do vladarské funkce Syna Božího podle žalmu 2,7 (svr. Mar 1,11).

Poukazem na vzkříšení vrcholí i hymnus v Kol 1,15-20, kdežto hymnus ze Filip 2,6-11 a Žid 1,1-5 mluví místo o vzkříšení o vyvýšení. Rozhodujícím argumentem z Písma, který je v pozadí, je však opět žalm 2,7, event.110,1. Někteří badatelé⁹ z toho vyvozuji, že zvěst o Kristově vyvýšení byla alternativním vyjádřením Kristova významu vedle zvěsti o vzkříšení. Obě naposled jmenovaná místa nemají však hlubší zázemí ve starších křesťanských slovních spojeních. Zdá se tedy, že jde jen o druhotně zdůrazněný aspekt christologie vzkříšení, jak uvidíme ještě při dalším výkladu.

Společným jmenovatelem formule víry a formule Syna je, že obě jsou nazvány evangelium: 1 Kor 15,1 Rím 1,1 svr. 1. Tes 1,5 (s ohledem na v. 10); 2 Kor 4,3,4 (s ohledem na v. 4); Skut 10,36 (s ohledem na v. 40); 13,32 (v obou posledních případech je užit termín EUAGGELIZESTHAI). Evangelium tedy znamenalo zvěst o vzkříšení, a to zřejmě již před Pavlem v řecky mluvícím prostředí bývalých židů. Protože táz událost vzkříšení je v obou hlavních formulích vyjádřena různými slovy, musíme předpokládat, že společným pramenem je ještě starší výraz, formulovaný v aramejsky mluvícím prostředí. Šlo patrně o nějaký tvar slovesa k-v-m. Pojem vzkříšení, který

znamenal v židovské apokalyptice kolektivní povolání k soudu a k novému životu, znali farizeové a esejci, tedy především aramejsky mluvící židovské kruhy.¹⁰

Zvěst o vzkříšení byla tedy zřejmě výrazem křesťanské víry již v nejstarší době a v aramejsky mluvícím prostředí. Aby tímto výrazem mohla být vyjádřena nová skutečnost a zkušenost, musel být transformován a) zvěstí o tom, že vzkříšení již nastalo, b) že dosud nastalo v jednom člověku, jímž c) byl právě Ježíš. Protože vzkříšení byl původně apokalyptický pojem, vyvolalo toto nejosvědčenější vyjádření velikonoční události (nikoli zřejmě samotné vystoupení Ježíšova¹¹) zprvu vlnu blízkého očekávání nového věku. Ale zvěst o vzkříšení zůstala nejosvědčenějším vyjádřením základní skutečnosti víry, protože naznačila eschatologický charakter Božího jednání v Ježíši Kristu a právě charakterizovaná transformace příslušné apokalyptické představy umožnila překonat krizi, která se dostavila s oddálením parusie. Tak se zrodily první formulace křesťanské osobní naděje ve smrti, z nichž nejstarší dochovaný výklad je od apoštola Pavla v 1 Tes 4,13-18.

Christologie vzkříšení byla tedy základní a velmi starou podobou křesťanské zvěsti, která sahá do samé blízkosti velikonočních událostí. To neznamená, že nebyly i jiné výrazy víry v Ježíše Krista, ale žádný z nich nemohl nahradit christologii vzkříšení, přinejmenším ve skupinách, jejichž teologie se odráží ve spisech novozákonného kanonu.

Jestližé řekneme, že věta "Bůh vzkřísil Ježíše Krista" je ústředním výrazem křesťanské zvěsti a víry, naznačili jsme tím už její funkci v životě prvních křesťanských obcí. Kristovo vzkříšení bylo předmětem zvěstování, kázání. Vyplývá to z přímého spojení zvěsti o vzkříšení či "evangelia" se slovesem KÉRYSSEIN nebo LALEIN: 1 Tes 2,9 Gal 2,2 2 Kor 4,14 Kol 1,23 Mar 13,10 16,15 srv. 1,14 Luk 4,18n ej. i Tim 3,16, kde je s KÉRYSSEIN spojeno EDIKAIOTHÉ + ÓFTHÉ = interpretace vzkříšení.¹² Dle Skutků apoštolských byla zvěst o vzkří-

šení jádrem misijního kázání: 3,15 4,10 5,30 10,40
13,30.37 17,31.

Dle Řím 10,9 je podmínkou spasení "věřit v srdeci", že Bůh vzkřísil Ježíše Krista z mrtvých. Druhou podmínkou spasení je dle téhož verše "vyznat ústy", že Ježíš je Pán. Zvěst o vzkříšení nebyla podle toho při křesťanském shromáždění - ať už spolu s židy v synagoze nebo ve vlastním křesťanském shromáždění "při lámání chleba a modlitbách" - součástí liturgie, na níž by se účastnilo celé shromáždění. Byla tím, čemu naslouchali jako zvěsti při výkladu Písma (dnešního Starého zákona), a co se později předávalo jako "apoštolské učení" (Skut 2,42). Nelze doložit, že výrok o Kristovu vzkříšení byl součástí křesťního vyznání. Ze souvislosti v Řím 6,1-11 Žid 6,1n 1 Petr 1,3 a 3,21n¹³ vyplývá, že výrok o vzkříšení byl součástí katecheze před křtem, v níž neměl již jen charakter přímé zvěsti (kérygmatu), ale stal se součástí tradice (viz úvodní formulí v 1 Kor 15,3), učení. Ale i tato zřetelná funkce výroku o Kristově vzkříšení (jeho "Sitz im Leben" prvních křesťanských obcí) byla jen pomocným vyjádřením toho, co mělo tvořit a tvořilo vnitřní náplň víry. Téprve po určitém odstupu nabyla učení o vzkříšení i svůj výraz v křesťanských hymnech (Kol 1,15-20).¹⁴

Viděli jsme, že zvěst i hymnus jsou širokými pojmy. A tak po liturgické stránce nejnápadnějším místem učení o Kristově vzkříšení byla křesťní katecheze. Proměna zvěsti o vzkříšení v učení vedla k jeho rozvinutí a pevnému formálnímu spojení s jinými základními výrazy křesťanské víry, jak jsme to viděli na formulích 1 Kor 15,3b-5 a Řím 1,3n.

Výroky (formule) o Kristově smrti byly od počátku spojeny s vyjádřením jejího významu pro spasení a liturgicky jsou, jak jsme již naznačili, nejzřetelněji spojeny s večeří Páně, ať už dochované výrazy pro zástupnost Kristovy smrti odvozujeme přímo od Ježíše nebo je připisujeme řecky mluvícím židokřesťanům (vliv Septuaginty).¹⁵ Výrazy pro zástupnost se jako samostatné slovní spojení rozšířily do křesťanského ká-

zání (1 Kor 11,26) a do katecheze (srv. 1 Kor 15,3b 1 Petr 2,21n). Na ně navázaly výroky o Kristově smrti jako smíření oběti (Řím 3,25 1 Jan 2,2),¹⁶ obětním daru (Žid 10,5-18) nebo výkupném (Mar 10,45 1 Kor 1,30 Rím 3,24 Efes 1,7 Kol 1,14 Žid 9,15 2 Tim 2,6 Tit 2,14).

Aklamace a vyznání

Podle Řím 10,9 má slovní vyznání (sloveso HOMOLOGEIN) formu Ježiš (je) Pán. V 1 Kor 12,3 je doloženo, že takové vyznání se pronášelo v rámci křesťanského shromáždění (srov. Efes 4,5 Jan 20,28). Ve Filip 2,11 vrcholí hymnus o Ježišově vtělení a vyvýšení vyznáním, že "Ježiš Kristus je Pán". Titul Pán je tu zřejmě (v narázce na Izaiáš 45,23-25) odvozen od Božího přívlastku a titulu Pán, běžného v židovství jako náhrada za nevyslovené Boží jméno. V řecké synagoze zněl tento titul KYRIOS. Nemuselo při tom jít o záměnu funkci Jahveho jako Pána (Hospodina) a Ježiše Krista jako Pána. V žalmu 110 (LXX 109),¹⁷ je Pomazaný Hospodinův (eschatologický král) také nazván Pán, i když je od Hospodina jako Pána odlišen. Očekávaný mesiášský Pán je tam však nadřazen Davidovi i Mojžíšovu zákonu. Zastupuje Hospodina ve vztahu k lidem, z jejichž hlediska je naším Pánem. Nic tedy nestojí v cestě předpokladu, že křesťané mohli vyznávat Krista jako Pána již při společných shromážděních s židy v synagoze, protože jde o titul slučitelný s židovským monotheismem.¹⁸ Tím nechci popřít, že užití tohoto titulu v helénistických mystérialích pomohlo k tomu, aby se v křesťanském pojetí rozšířil po celé církvi.

Zřetelně doložená formule "Ježiš je Pán" není vyznáním v pozdějším smyslu slova, které vyjadřuje vztah i obsah víry. Vyjadřuje jen vztah k Ježiši Kristu jako k osobnímu pánu společenství, v němž je tato formule vyslovována. Nazývá se proto obvykle aklamací, i když někteří autoři ji stále zahrnují mezi šířejí chápáné homologie.¹⁹ Aklamace měly své místo při bohoslužbě. Již v synagoze to byla například aklamace AMEN

po modlitbě. Aklamace "Ježiš je Pán" byla veřejným potvrzením toho, že v Kristu se udalo zjevení Boha a že tato událost je aktualizována ve shromáždění křesťanské obce, v jejím svědectví i v projevech Ducha. Liturgicky to byla odpověď na epifáni Boží. Ve Filip 2,10 je proto toto vyznání spojeno s proskynezí. Ve struktuře liturgie tím byla vyjádřena jednota Ježiše Krista s Bohem (srov. Zjev 19,16). Ježiš se tak při shromáždění svých vyznavačů ujmá vlády nad celým stvořením (Filip 2,10n). Ti, kdo ho oslavují a vědomě se k němu přiznávají, jsou zárodkiem nového stvoření. Jejich spontánní vnitřní odevzdání Pánu je reálným dokladem jeho moci, která je o to hlubší, že zahrnuje samo nitro vyznávajícího společenství. Tuto funkci titulu Pán připomíná i to, že oslovení Pán se ve dle aklamace vyskytuje i ve vazbě "náš (můj) Pán": 1 Tes 2,19 1 Kor 1,7 Rím 5,1 15,6 Skut 20,21 Juda 4 Jan 20,28.

Aklamaci "Ježiš je Pán" lze bezpečně doložit až v oblasti misie, která vyšla z Antiochie, tedy od poloviny čtyřicátých let, ale spojení titulu Pán s přívlastnovacím zájmenem naznačuje, že tato aklamace souvisí s prosebným zvoláním Maranatha (1 Kor 16,22 Didaché 10,6), které je ve Zjev 22,20b přeloženo "Přijá Pane Ježiši!", tedy imperativně (maranatha).²⁰ Slovem "Pane" je tu přeloženo aramejské "náš Pane". Hahn má za to, že Maranatha a aklamace "Ježiš je Pán" jsou na sobě nezávislé formule, z nichž první je výrazem eschatologického očekávání židokřesťanské obce v Jeruzalémě, kdežto druhá se objevila v řecky mluvícím prostředí a předpokládá představu Kristova vyvýšení, Krista kosmokratora. Obě jsou dle něho spojeny jen tím, že slovo Pán (Mar, KYRIOS) odvozuje z oslovení pozemského Ježiše jako rabbiho.²¹ Podobný názor zastávají i S. Schulz a W. Kramer.²² Mezi prosbou Maranatha a aklamací musíme opravdu pečlivě rozlišovat a uvědomit si, že prosba se patrně začala užívat o něco dříve. Teprve později začaly být prosba a aklamace užívány společně (v 1 Kor). Obě formulace spolu však souvisejí. Nelze je oddělit a nelze jejich pomocí rekonstruovat dvě odlišné christologie,²³

z nichž jedna, eschatologicky zaměřená, by neznala zvěst o vzkříšení a Kristově oběti. Dochované texty ustanovení večeře Páně spojují motiv zástupné oběti (HYPER, PERI) s očekáváním království Božího v budoucnosti (Mar 14,25par. Luk 22,16n 1 Kor 11,26). Navíc je spojení zvěsti o vzkříšení Kristovu s očekáváním přicházejícího soudu samozřejmým předpokladem Pavlových výroků v jeho nejstarším dochovaném listu (1 Tes 1,10). Závažný je však především poznatek, že již ve struktuře aklamace Maranatha je zahrnut prvek Ježíšova vyvýšení. Jinak by nebylo možno se k němu modlit.²⁴

V Didaché 10,6 je prosba Maranatha zařazena do liturgie večeře Páně. V Novém zákoně není toto spojení tak zřetelné, ale večeře Páně byla ve své povelikonoční podobě s očekáváním příchodu Páně spojena patrně již před apoštolem Pavlem: "... smrt Páně zvěstujete dokud on nepřijde" (1 Kor 11,26b). Spojení prosby Maranatha s večeří Páně není tedy v Didaché náhodné.²⁵

Za vyznání v užším smyslu se dnes považují tzv. identifikační výroky, z nichž nejstarší je zřejmě Ježíš je Kristus.²⁶ Mesiáš byl především titul očekávaného spravedlivého danielovského krále (Izaiáš 9,1nn Ezech 34,23n). Mluvili jsme o tom, že žalm 110,1 umožnil vztáhnout na Ježíše titul Pán a stal se tak společným pozadím prosby Maranatha i aklamace "Ježíš je Pán". Pán je však v tomto žalmu pomazáný král, Mesiáš. Víme, že někteří lidé spojovali s Ježíšem za jeho života mesiášské naděje politického rázu, kterým se on sám vyhýbal. Když byl však na udání synedria popraven jako uchazeč o mesiášský úřad, změnila se pro jeho stoupence situace. První křesťané se museli vyrovnat s jeho potupnou smrtí na kříži a mesiášský titul, který s ním byl spojován jako obvinění (vydával se za Mesiáše, proto musel zemřít; protože zemřel potupnou smrtí, nemohl být Mesiášem - to byla logika odpůrců), přeznačit a užít k vyjádření jeho významu. Pod tlakem velikonoční zkušenosti vyhlásili, že právě trpící a ukřížovaný

Ježíš je pravý Mesiášem, pravým eschatologickým zachráncem Božího lidu. Proto se titul Mesiáš často vyskytuje ve spojení s Ježíšovou smrtí a s jeho utrpením: Gal 2,21 3,13 1 Kor 8, 11 Řím 5,6,8 1 Petr 3,18 Skut 17,3 26,23 aj. Jeho smrt je tu již chápána soteriologicky (zemřel za HYPER), jako nezbytný článek v Božím zjevení a díle spásy, i když ještě zdaleka ne ve smyslu satisfakční teorie. Teologickým prostředkem k vyjádření této skutečnosti se staly mj. oddíly o služebníku Hospodinově (ebedovi)²⁷ z (Deutero-)Izaiáše 53 a o pomazaném eschatologickém prorokovi u (Trito-)Izaiáše 61,1nn.²⁸ To, co se jevilo jako prohra, je vykládáno jako oběť, která přichází k dobru ostatním lidem. Ježíšův příběh byl tedy sice v rozporu s převládajícími představami o Mesiáši, ale pro svůj rozhodující soteriologický dosah očekávání dalšího Mesiáše fakticky vylučoval.²⁹ Proto bylo možné vyjádřit základní vztah k nově přítomnému (vzkříšenému). Ježíšovi prostou ztotožňující větou "Ježíš je Kristus".

Společným jmenvatorem titulu Mesiáš i Pán je tak představa Krista vyvýšeného (na "pravici Boží"), která je ve formuli o vzkříšení implicitně obsažena a která se v řecky mluvícím prostředí stala hlavním prostředkem k vysvětlení (interpretaci) toho, co Kristovo vzkříšení znamená (srsv. Filip 2,6-11). Přiznat se k ukřížovanému Ježíši jako k tomu, který byl od Boha vyvýšen, je i záměrem vyznání "Ježíš je Kristus". Jím se vyznavač stával částí Božího lidu a odlišil se od svého okolí. Je pravděpodobné, že šlo i o křestní vyznání, i když to nelze jednoznačně doložit.²⁹ Vyznavačský charakter má tato formule u synoptiků, ve Skutcích a v janovských spisech: Mar 8,29 Mat 16,20 Luk 4,41 9,20 Skut 9,22 17,3 18,5,28 Jan 1,20 4,26 7,26,41 9,22 10,24 20,31 1 Jan 2,22 5,1. Zdá se, že tento charakter nevymizel zcela ani u apoštola Pavla, v jehož misijním prostředí byl titul Mesiáš chápán již jen jako jméno (řecky: Kristus), takže Pavel užívá místo ztotožňujícího výroku "Ježíš je Kristus" jen jméno o

dvoou částeček. Pavel si však byl vědom toho, že druhá část vyjadřuje Ježíšovu eschatologickou funkci a tímto dvojím "jménem" argumentoval a zdůrazňoval je, když viděl, že je nějak ohroženo evangelium, např. v 1 Kor 1,1-10. Dvakrát se u něho toto jméno objevuje v souvislosti s křtem: 1 Kor 6,11n Řím 6,3 svr. Gal 3,27. I zmínka o tom, že Kristos (Christos) nás pomazal (ř. chrió) a dal Ducha svatého (2 Kor 1,19-22) naznačuje, že Pavel si byl vědom vyznavačského pozadí Ježíšova "jména", které v církvi jeho doby zaznívalo při křtu a přijetí Ducha. Význam Mesiáše vykládal Pavel pomocí srozumitelného titulu Pán (KYRIOS): 1 Kor 1,2.10 6,11 svr. 2 Tes 1,12 3,6 - "jméno našeho Pána Ježíše Krista".

Představa vzkříšení jako vyvýšení je pozadím i druhého titulu, který se vyskytuje ve vyznání identifikujícího typu "Ježíš je Syn Boží": Mar 1,11par 3,11par 9,7parr svr. 2 Petr 1,17 Mar 15,39 Luk 4,3.9par Mat 14,33 Skut 9,20 Jan 1,34. 49 10,36 1 Jan 4,15 5,5. Původně šlo o sdělení obsahu epifanie, která vyjádřila vztah Boha k Ježíši (tzv. formule adopce Mar 1,11par 9,7parr). V této souvislosti jde o titul ovlivněný představou z žalmu 2,7 2 Sam 7,14³⁰ a Izaiáš 42,1 svr. 4Q DanA^a I,9 (aram. bar di el) II,1 (bar eljōn) Luk 1,3ln.35. V 1 Hen 105,2 je dle Božího výroku "můj syn" Syn člověka. Titul Syn Boží může tedy být v určité souvislosti titulárním vyjádřením funkce Syna člověka. Mimo identifikační věty se tedy titul Syn Boží vyskytuje ve výrocích o vzkříšení (Řím 1,4. 1 Tes 1,9n Skut 13,33 2,20 svr. Žid 4,14 Zjev 2,18) nebo ve výrocích o vyvýšení umístěných již do života Ježíšova (Mar 1,11 parr 9,7parr 2 Petr 1,17 Jan 1,34.49 svr. Kol 1,13). Od titulu Syn Boží jsou odvozeny i výroky o vyslání Syna (Gal 4,4n Řím 8,3n Jan 3,16.17 1 Jan 4,9).

Prakticky mělo vyznání "Ježíš je Syn Boží" stejnou funkci jako "Ježíš je Mesiáš (Kristus)". Jejich vyznavačský charakter vyplývá již z připomenuté souvislosti 2 Kor 1,19-22, kde narážky na křest jsou spojeny s titulem Kristus i Syn Boží, s při-

jetím Ducha svatého i s přiznáním se k Synu Božímu v liturgické aklamaci Amen. Ježíš byl dle těchto veršů nejen zvěstován jako Syn Boží, ale vyznáním byl jako takový v Korintu i potvrzen.

Vyznání, které se vědomě brání proti herezi - v Novém zákonu jsou to inkarnační vyznání (1 Jan 4,2 2 Jan 7) - patří již do etapy rozvinuté reflexe víry stejně jako křesťanské hymny (např Kol 1,15-20).

Závěry

a) Z různých liturgických vyznavačských formulí nemůžeme usuzovat na různé, od sebe oddělené christologie v rané církvi. Tehdy byly sice různé skupiny s různými christologickými výrazy, ale byly vzájemně propojeny některými společnými předpoklady. Jisté napětí jsme zjistili pouze mezi prosbou Maranatha a aklamací "Ježíš je Pán", ale i zde je společným předpokladem implicitní představa vyvýšení.

b) Jednotlivé formule jsou od sebe odděleny především svou funkcí v církvi. Jen mezi aklamací a vyznáním ve formě identifikující věty je plynulý přechod pokud jde o jejich funkci. Identifikující formule jsou sice zřetelněji spojeny se křtem a formálně nedochází k prolínání s aklamacemi (není doložena věta IESJUS ESTIN HO KYRIOS a výrok Ježíš je Kristus má jazykově funkci jména, ne liturgického zvolání), ale funkce v bohoslužbě mohla být podobná. HOMOLOGEIN vztahuje Pavel v Řím 10,9 na aklamaci "Ježíš - Pán" a vyznání "Ježíš je Syn Boží" interpretuje jako zvolání Amen k slávě Boží (2 Kor 1,20n). Dle Kellyho mohla i aklamace "Ježíš (je) Pán" hrát roli při křtu.³¹

c) To neznamená, že v christologii rané církve nebyly různé proudy a že nedocházelo k posunu důrazů, jak jsme již podotkli. Nové situace vyžadovaly nové formulace vyznání. Například na místo titulu Mesiáš přichází v určitých případech

titul Syn Boží. Posun je také zřejmý na tom, jak Pavel vykládá (Řím 1,17) společné evangelium (Řím 1,3).³² Pozdější etapy však navazují na předchozí, které se tak stávají nezvratnými (ireversibilními) mezníky na cestě vyznávající a pokání činící církve. Takovou funkci mají vzhledem k dnešku například zase stará církevní nebo i reformační vyznání. Nelze je ignorovat a vracet se před ně.

d) Zjištěná konvergence raných křesťanských vyznání sahá až do blízkosti velikonočních událostí, ale nelze doložit, že by byla jejich časově prvním a obsahově bezprostředním výrazem. Na prvopočátku shledáváme stopy extatického nadšení, které teprve hledalo svůj výraz a mohlo užít i pojmy, které se v církvi neužaly a mohly (musely) proto být potlačeny jako nedokonalé, experimentální výrazy (Ježíš jako moudrost, jako divotvorce nebo jako prorok). To ale jen svědčí pro to, že na počátku učení o Kristu nestála spekulace nebo postupný duchovní vývoj, ale událost, kvalitativně nový ("stvořitelský") impuls, který nelze vyložit kauzálně, impuls, který jednotlivé formule jen odrážejí a snaží se o něm vydat svědectví. Ten je jejich obecným předpokladem, nejpřesvědčivější vyjádřeným ve formulaci vzkříšení.

e) Tento rozhodující impuls je nedílně spojen s Ježíšem z Nazáreta, jak to vyjadřuje identifikační a inkarnační formule a jak je to implicitně obsaženo ve všech probíraných výrocích. Zde je navazovací bod pro pozdější orientaci na pozemského Ježíše, která vedla k zahrnutí evangelijní látky do křesťanského kánonu.³³

Poznámky

- 1 Úvodem upozorňuji na některé práce k tomuto tématu: K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, 1972; I. Havener, Early Creational Formulae of the New Testament, 1976; J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds, 1972³; O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, 1958²; F. Hahn, Der urchristliche Gottesdienst, 1970; M. Hengel, The Atonement, 1981.
- 2 Srv. AGALLIASIS a CHARA + deriváty dle řecké konkordance k Novému zákonu.
- 3 K. Gábriš, Charismatische Escheinungen bei der Erbauung der Gemeinde, Communio Viatorum 16, 1973, 147-162.
- 4 To je patrně smyslem Ježíšových gest při poslední večeři (podání vlastního kalicha) i výroků jako Luk 22,26. Slova o zástupnosti (předložky HYPER, ANTI, PERI a gen., DIA a acc.) při ustanovení večeře Páně e v Mar 10,45 mohou již být ovlivněna povelikonočním vyjadřováním církve (závislost na Izaiáš 53,5) a proto z nich nelze vycházet při kritické rekonstrukci.
- 5 Christologie et baptême à l'époque du christianisme primitif, New Testament Studies 27, 1980-81.
- 6 Viz pozn. 1.
- 7 Její význam pro poznání počátků christologie rozpoznal A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit (1903), překlad 1966.
- 8 Pavel tedy není druhým zakladatelem křesťanství, jak tvrdila tübingská škola a dodnes některí myslitelé, ale je pevně zakotven ve starší tradici.
- 9 Souhrnně E. Schillebeeckx, Jesus, 1976 (něm.), 472nn.
- 10 Je nepravděpodobné, že vzkříšení bylo v nejstarší christologii chápáno jako rehabilitace Mesiáše coby proroka (srov. Zjev 11,11), jak to tvrdí K. Berger, Die Auferstehung des

Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes, 1976, zejm. 233nn. Takové očekávání není dostatečně doloženo a titul Mesiáš byl v rané církvi zřejmě přeznačením královského mesiášství danielovského (viz Mar 12,35-37parr), jak to doložil N. A. Dahl, Der gekreuzigte Messias, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, 1960, 149-169, zvl. s. 161. Přesvědčivé argumenty proti "prorockém" chápání Ježíšova vzkříšení shromáždil M. Hengel (pozn. 1) 41. 65.

11 Srv. N. Perrin, The Kingdom of God in the Teaching of Jesus, 1963, 146n.

12 Nesmíme při tom zapomenout, že KÉRYSSEIN je slovo širokého významu. Čtyřikrát se vyskytuje ve smyslu zvěstovat Krista (1 Kor 1,23 2 Kor 1,19 Filip 1,15 Skut 8,5), jednou ve vazbě zvěstovat Ježíše jako Syna Božího (Skut 9,20), dále (jednou) zvěstovat Krista Ježíše jako Pána (2 Kor 4,5) a jednou "... jako soudce" (Skut 10,42).

13 Spojení zvěsti o vzkříšení se křtem.

14 Nedovedeme zatím určit, zda Filip 2,6-11 byl společně zpíván (recitovaný) hymnus nebo slavnostně formulované shrnutí víry s podobnou funkcí jako formule víry nebo formule Syna.

15 Večeři Páně proto nelze spojovat jen s budoucím očekáváním Kristova příchodu, jak to činí G. Schille, Anfänge der Kirche, 1966, 125n. Proti tomu Hengel (pozn. 1) 59.70-73.

16 Význam této představy pro ranou christologii doložil Hengel (pozn. 1) passim.

17 K roli žalmu 110 v rané christologii viz Hengel (pozn. 1) 41. 66.

18 Spolu s vyznáním jediného Boha byl vyznání Krista jako Pána říšeno při misii pohanů: 1 Kor 8,6 1 Tes 1,9n, kde Ježíš je místo Kristus označen jako Syn Boží.

19 Např. V. H. Neufeld, The Earliest Confessions, 1963.

20 Filip 4,5 "Pán je blízko" není dokladem pro překlad Maranatha jako perfekta "Pán přišel". Podobně je uchován budoucnostní rozdíl naděje v Ježíšových výrocích o blízkosti království Božího, v nichž se užívá také adverbia EGGYS nebo slovesa EGGIZESTHAI.

21 Christologische Hoheitstitel, 1963, 107-119.

22 S. Schulz, Maranatha und Kyrios Jesus, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 53/1962, 125-144; W. Kramer, Christos Kyrios Gottessohn, 1963. Mara je označením Boha v Dn 5,23 (srv. 2,47), v 1QapGen XX,12.14.15 srv. 11QtgJob 34,6-7 (mara místo hebr. šaddaj), text dle M. Black, The Christological Use of the Old Testament in the New Testament, New Test. Stud. 18/1971-72, 1-14; J. A. Fitzmeyer, Qumran Aramaic and the N. T., tamtéž, 382-407.

23 Viz pozn. 15.

24 Zdůraznil to zejména W. Thüsing, Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie, (1970), 46ff.

25 Stranou ponechávám často diskutovanou otázkou, zda večeře Páně byla součástí každých bohoslužeb.

26 Pro druhotnost tohoto titulu nelze argumentovat tím, že není užit ve Sbírce Ježíšových výroků (Q), jak to činí např. Schille (pozn. 15) 191-193. Q zachycuje především materiál z doby Ježíšova pozemského života a odráží povědomí, že Ježíš se od mesiášského očekávání své doby distancoval.

27 J. Jeremias, POLLOI - B, Theol. Wörterbuch z. N. T. VI, 544n; K. Berger, Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel, New Test. Stud. 17/1970-71, 391-425.

28 Titul Syn Davidův je obdobou titulu Mesiáš. Okrajově snad zaznívá i představa Davidova Syna Šalomouna jako lékaře a divovorce (1 Král 5,9-14, Joseph. antiquit. VIII,44 serv. Mar 10, 47parr Mat 12,23). Nehrála však rozhodující roli, protože ti-

tul Mesiáš je v nejstarších dokladech zřetelně vztažen na eschatologického vladaře (Řím 1,4) - proti K. Bergerovi, Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments, New Test. Stud. 20/1973-74, 1-44, srov. zde pozn. 10.

29 Popírá to zejména H. v. Campenhausen, Das Bekenntnis im Urchristentum, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 63/1972, 210-253.

30 P. Pokorný, Der Gottessohn, 1971, 9.

31 Kelly (pozn. 1) kap. I/3.

32 H.-F. Weiss, Bekenntnis und Überlieferung im Neuen Testament, Theol. Literaturzeitung 99/1974, 321-330.

33 Tato studie je výtahem z jedné kapitoly mé chystané práce o christologii Nového zákona. Věcně souvisí s článkem o křtu, uvedeným v pozn. 5.

ZKUŠEBNÍ PÍSEMNA PRÁCE UTRAKVISTICKÉHO KNĚZE

Noemi Rejchartová

Život české národní církve - okleštěné pokračovatelky husitství - trpěl mnoha podivnými paradoxy. K zvlášti citelným patřila skutečnost, že jí chyběla teologická fakulta. Paradox situace se projevoval v mnoha ohledech. Především na univerzitě samé. Nechyběly snahy zvýšit její přitažlivost v nerovném soupeřství s jejimi mladšími evropskými sousedkami. Ovšem už to, že dobytí Prahy Jiříkem z Kunštátu (1448) a odchod německých mistrů a studentů z ní vytvořily univerzitu výlučně národní, a že vyřešený rozkol šedesátých let 15. století ji vtiskl ráz výlučně kališnický, snahy o povznesení jejího významu nikterak neusnadňovalo.¹ Někdejší věhlas její teologie zašel na úbytě jak nedostatkem myslitelských či aspoň pedagogických přitažlivých osobnosti, tak její úzkou vazbou na provoz církve. Utrakovisty ovládnutá univerzita je sice od šedesátých let autoritou v řešení dogmatických a církevně-právních otázek, její vliv na církev stoupá, současně však od Lipan až k Bílé hoře zůstává jen "artistickou fakultou provinčního významu, jíž z doby slávy zbylo jen jméno".²

Napravit zahanující nedostatek se snažil už Jan Rokycana u vědomí, že dva či tři rádně vyškolení doktoři teologie by znamenali slibný základ teologické fakulty. Ti však, které na vlastní útraty poslal na studia do Itálie, se vrátili sice

graduovaní, zato bojovní katolíci (Václav Křižanovský, Hilarius Litoměřický).³ Casově omezenou výpomocí byl příchod německého bohoslovce rokycanovské ražby Jana z Lübeku, který začal přednášky výkladem Sentencí Petra Lombarda.⁴

Naději, že utrakvistickému kněžskému dorostu se dostane nezbytné systematické výuky bohoslovecké, udržovala od padesátých let kolej, zřízená Matyášem Laudou z Chlumčan pro ty, "kteří by se chtěli učit v písmě, a kdyžby toho umění došli, aby od hodných biskupů světice se, slovo boží věrně vedli".⁵ Kolej žila zprvu pod ochranou Jiříka z Poděbrad a jeho synů, později pod správou direktorů (tuto funkce přebíral někdy utrakvistický administrátor).⁶ Přesto naděje zůstávala nesplněna a církev podobojí těžce nesla nezřídká oprávněný výsměch, mířený na nevzdělanost kněžstva.⁷

Obě instituce pevně na sebe vázané, univerzita i církev, hleděly závažný nedostatek alespoň zčásti vyrovnat. V rámci artistické fakulty nepříliš soustavně. Ti z mistrů, kteří se sami studiem teologie zabývali, se občas uvolili přednášet. Ze zpráv letopisce vysvítá, že jedním z nich byl M. Martin z Počátek, v letech 1481, 1486 a 1490 děkan artistické fakulty, zároveň však farář v Týnském kostele, později u Štěpána Většího. Ten "v všední dny čítával kněžstvu, mistrům, bakalářům in sacra theologia".⁸ Podobnou zprávu čteme o bakaláři Antošovi, který jsa "zběhlý ve svatých písmích, kněžím sermony vykládal".⁹ Církevní správa se však snažila výuku poněkud usoustavit, zejména formou jakéhosi "postgraduálního" studia. Přidělovala tedy jak studenty, tak i mladé vysvěcené kněze péči zkušenějších a znalejších farářů.

Zkušební písemná práce, zachovaná ve Sborníku traktátu Jana Bechynky, je ukázkou úrovně teologického myšlení a exegetické práce jako výsledku svépomocné formy bohosloveckého studia utrakvistů.

Jde ovšem o práci svého druhu ojedinělou. Už literární historik Karel Sabina rozpoznal v Bechynkově "ducha od obyčej-

ného způsobu psaní docela odpoutaného", a nálehal-li na to, aby "literární dějepiscové čeští obzvláštní pozornost mu věnovali" a vydávali jeho spisy, zdůvodňoval svůj požadavek tím, že "obzvláštních literárních osobnosti se tenkráte neobjevilo u nás tak mnoho, aby se vzácní takoví jednotlivcové v davu spisovatelů českých ztráceli".¹⁰ Bechynkova originalita je však nevýhodou, chceme-li postihnout obecnější prvky utrakvistické bohoslovecké výchovy. Poněvadž však jde o práci zkušební, na dané téma, můžeme předpokládat, že Bechynkův svéráz, libující si v alegoriích, je pouze nádavkem podstatných rysů pozdně husitského bohosloví.

Sborník Bechynkových traktátů je souhrnně datován kolem r. 1500. Spisek pro kněze Jakuba pochází z doby, kdy Jan Bechynka už byl knězem u sv. Apolináře, ač ve vztahu k načeradskému faráři je nadále "discipulus".¹¹ Poněvadž se v traktátu zmíní o svém mládí,¹² a konečně i žákovský vztah ke knězi Jakubovi mluví pro to, že jde o spisek raný, z doby krátce po vysvěcení. Podle zprávy M. Matouše Kolína z Chotěšiny šlo o svěcení arménské, které nutno klást před rok 1470.¹³ Svou práci pro kněze Jakuba psal tedy nejspíš v sedmdesátých letech 15. století.

O načeradském faráři Jakubovi nevíme nic bližšího. Starobylé městečko Načerac (nesprávně Načeradec) poblíž Vlašimě bylo od války husitských baštou utrakvismu, z níž vzešlo několik kališnických kněží. Farní kostel Petra a Pavla byl až do r. 1624 spravován utrakvistickými faráři.¹⁴

Jan Bechynka, syn pražského krejčího, působil jako kaplan a farář u sv. Apolináře v Praze až do své smrti 5.11.1507. Jeho literární dílo (11 traktátů, 2 listy)¹⁵ charakterizuje protiklady: sklon k mystice, současně bystrá vnímavost pro podrobnosti všedního života; protirímské zaměření, zároveň však ideál snášelivosti; je silně ovlivněn Chelčickým, vystupuje ale jako odpůrce Jednoty bratrské; tříhne k asketismu, projevuje ovšem zvláštní náklonnost k dětem a výrazné pedago-

gické snahy. Teologicky je orientován pražským křídlem husitské rokyanovského typu. Má svérázné, bohaté a barvitě výrazivo, které svědčí o jeho nezkrotné fantasii.

Už název traktátu "Knězi Jakubovi dva sajry" svědčí pro originalitu zkoušeného mladého kněze Bechynky. Ačkoli vlastní téma, zadané načeradským farářem Jakubem, je zcela konvenční, a položení běžné katechismové otázky "o hříších smrtelných a božích přikázáních" by mohlo vyvolat dojem, že svěřence podceňuje, přece nápad Jakubův poslat zkoušenému jako inspiraci dva sýry - jeden chutný, druhý zkažený -, vypovídá o dobrém pedagogickém přístupu. Duchovní otec a učitel svého svěřence dobře zná, ví o jeho alegorizačních zálibách, projevuje na správném místě smysl pro humor a navíc i zavazující očekávání, že si žák se vším dobře poradí. Rozhodně se nezklamel.

Nejprůkaznějším svědectvím o teologické úrovni zkoušeného je metodický přístup. Třebaže jde o práci tématickou, svou konvenčností vybízející k obliběnému moralizování, a třebaže řeč obrazu je Bechynkovi přímo pochoutkou, v této souvislosti navíc pedagogicky velmi účinnou, prokazuje svou věrnost tradici české reformace tím, že vychází z Písma. Vnitřní skladba celého traktátu je vlastně exegeticky průpravná příprava kázání.

Bechynkovou ctižádostí nepochybňě bylo dokázat duchovnímu otci dobrou znalost Písma i exegetickou zručnost. Citlivě volí text, který po částech vykládá: Job 10,10-15 a 20-22. Těžko volit lépe, dostal-li "thema, to je základ, aneb exemplář - dva sajry": "Rozpomeň se, pane, že jako mláko vydojil jsi mne a jako sajr jsi mě sýřil."¹⁶

O správném pochopení oddílu, který nový překlad nadpisuje "Výčítky Všemocnému", svědčí první položená otázka: je Bůh stvořitel "našimi hřichy vinen"?¹⁷ Zdánlivě oprávněnou výčít-

ku stvořiteli je možno podle Bechynkova výkladu dedukovat ze scholastické exegetické tradice augustinského pojetí, kde sám akt početi je hřichem. Bechynka takto cituje a vykládá Žalm 51,7.¹⁸ Protiargumenty má dva. Jeden praktický a přísně logický: bez "syřiště" (v době Jobově kyselé štavy většinou jablečné, v době Bechynkově a podle jeho popisu zřejmě žaludečních štav telete či berana) nebylo by sýru, bez "hřichu sněti" (manželského soužití) "člověk by se nenarodil".¹⁹ Druhý vychází z pavlovského pojetí "přirozeného zákona", daného pohanům (Ř 2,14), který je v Bechynkově chápání stvořitelsky darovaným korektivem lidské sklonnosti k hřichu, ano přímo protiváhou onoho "početi v hřichu". Svůj naturálně optimistický výklad Pavla příznačně podpírá citátem z Cicrona, ostatně jediné mimobiblické autority, již užívá.²⁰

Jakkoli svérázně dokazuje Bechynka, že stvořitel "naší zlosti a zkázou vinen není",²¹ přece právě pochopení celostné a všelidské hříšnosti jako "zlosti a zkázy", které předsevílá pojednání o smrtelných hříších v jejich jednotlivých projevech, svědčí o správném rozpoznání. Smrtelné hřichy (jmenované v pořadí: lakovství, pýcha, smilství, hněv, obžerství, závist, lenost) přirovnává s obrazotvorností sobě vlastní zhoubnému působení červů v sýru.

Pozoruhodné porozumění jádru biblické zvěsti projevuje Bechynka, když vykládá jobovský příběh důsledně novozákoně. Poté, co jednotlivým projevům lidské zkaženosti věnoval pouze nezbytnou pozornost, vrací se k celostné lidské hříšnosti, aby tlumočil základní zvěst: "Pán Boží člověka pro hřichy sobě nevoškliví." Na Jobově příkladu, který "červům se stříčka přezděl" (Job 17,14), dokládá centrální pavlovské "kde se byl rozmohl hřich, tu se rozmohla zase a přemohla milost buoží" (Ř 5,20).²²

Milost Boží předchází lidské aktivitě v zápasu s hřichem. Ze strany člověka, prolezlého hřichem jako sýr červy, je třeba pouze pravého pokání, jehož klasické složky, tra-

dované od patristiky přes scholastiku, Bechyňka přejímá a svérázně v obrazech vyjadřuje. Zpověď jako součást pokání uvádí na posledním místě, aniž by blíže určil, chápe-li ji ve smyslu táborském (sdíleném Petrem Chelčickým), či pražském.²⁴ Poněvadž jeho ostatní spisy vypovídají jednoznačně o učelivém vztahu k Chelčickému, můžeme předpokládat, že ve zkušební práci se ožehavému vyjádření k otázce zpovědi vyhnul úmyslně.²⁵

Jakkoli jeho úkolem bylo pojednat o smrtelných hříších a Božích přikázání, už v případě hřichů ukázal, že v zamýšlení nad Písmem chápe centrum zvěsti jinak než moralistně. Ještě patrnější je to v případě přikázání. Zákon desatera je mu – podobně jako později Lutherovi – rovněž zákonem přirozeným ("zákon desatera přikázání buožího nám do přirození daného"), jehož konečným přeznačením je novozákonní "přikázání najvětších milování" (Jan 13,34 i Jan 4,11), přikázání nové, podmíněné činem Ježíšovy svrchované lásky, poněvadž jen to "z smrti v život celivý, zdravý, svatý a věčný přináší" (1 Jan 3,14). V tomto smyslu vykládá Job 10,12: "život a milosrdenství dal si".

Vrcholem je výklad pokračující Jobovy řeči: "a navštěvání tvé ostříhalo mne" (10,12). Reflexe lidské hříšnosti a Božího zákona vede Bechyňku v pavlovském duchu k pozoufání nad lidskými možnostmi, "že jest nám nelze doseděti bez zkázy".²⁷ Jediné pleně střežící navštívení Boží je v Kristu, "jakož sám řekl, beze mne nic nemůžete učinit" (Jan 15,5), jediná spravedlnost člověka je z víry. Směle tedy Pavlem vykládá Joba.²⁸

Když pověděl nejpodstatnější, povolil Bechyňka řeči obrazu, aniž vybočil z tématu. Jako hospodyně otírá sýr, tak k Boží přeči o člověka patří omytí křtem "z špiny přirozeného hřichu".²⁹ Opět, jako v případě zpovědi, zůstává Bechyňka opatrně jen u základní výpovědi. Teprve v pozdějších pracích se znova ke křtu vrací. Shodně s Petrem Chelčickým horlí pro-

ti znevážení křtu jeho zemozrzejměním, proti "zlému křestanstvu neřádnému a vždy najvíc kněžstvu, že sú tak vše opustili, že sami sút tak ve všech věcech zlechčili", s velikým důrazem na povinnost duchovní péče o pokřtěné děti.³⁰

K nezbytným složkám prakticky každého písemného projevu utrakvistů, ať už kázání či traktátu, patřila apologie kříže, většinou spojená s výpadem proti katolíkům ("protivníci"), často i proti Jednotě bratrské ("pikharti"). Bechyňka podnikl tuto povinnost střízlivě, pokračujícím obrazem sýra, který dostatečně sytí jen s chlebem a nápojem. Klasický oddíl Jan 6, 56 ("kto jí má tělo a pije mou krev, má věčný život...") vykládá ve smyslu duchovním i svátostném.³¹

Tak, jako sýr "snědení neujde" – dobrý je pokrmem člověka, zkažený domácích zvířat, je člověk vposledu pokrmem Bohu nebo dáblu. Obraz pokrmu se Bechyňkovi zalíbil natolik, že mu později věnoval zvláštní traktát s výkladem vzájemnosti: Bůh v Kristu sytí člověka, a člověk jako pokrm ústím Božím.³² Zde se však nadále přidrží výkladu Joba (10,15), aby dovodil, že od dob starozákonních lidé bezbožní, pokrm dáblův, mívají život a často i smrt mnohem lehčí než lidé Bohu věrní.³³ I tento motiv později rozpracoval se silným důrazem na úzkou cestu a "ouzkost církve Kristovy", kterou "Pán tak v skrových příbytcích a oděvích chce sevřenu míti, u veliké ouzkosti chudoby, u veliké neustavičnosti".³⁴ Navazoval tak na tradici české reformace, která nepřipisovala s celým středověkem utrpení očišťující samoučelnost, zato chápala jeho svědeckou funkci.³⁵

Závěr spisku má tradiční formu tehdejšího kázání s výzvou k sebereflexi posluchačů – čtenářů. K závěrečnému citátu Joba (10,20-22), jehož básnická vize země temnot a stínů je dostatečně působivá, připojuje bez dalšího výkladu jen modlitelný dovětek.

Svou písemnou prací na téma, určené knězem Jakubem, prokázal vysvěcený utrakvistický bohoslovec dostatečně svou schopnost samostatné teologické práce. Vybočuje ovšem z představ, které si o pozdním husitství tvoříme na základě ostatní traktátové a zejména postilní literatury. Při vší stručnosti obsahově hutný projev Bechynkův mluví proti obecnému názoru o vyčerplosti a strnulém zploštění utrakvistického bohosloví. Svým výkladovým přístupem k Písmu literárně nadaný kněz jakoby předjímal některé základní důrazy, které o padesát let později plně rozvine Martin Luther.

S reformátorem světového formátu měl neznámý český utrakvista společný existenciální metodický přístup k výkladu Písma. Lutherovým mnišským zkušenostem a pokušením jsou v jistém smyslu analogická Bechynkova "pokušení zbožného mládence", jejichž sugestivní líčení mají nepochyběně autobiografické prvky.³⁶ Jakkoli u Bechynky, od útlého mládí zvlášt citlivého a zjitreňeho v otázkách osobní zbožnosti, převládají ještě gotické mentalitní složky, přece i u něho je palčivá otázka po centru novozákonné zvěsti, kterou rozpoznává v milosti Boží v Kristu a ospravedlnění z víry. Svědčí o tom i traktát pro kněze Jakuba.

Závěrem možno shrnout:

1. Bechynkova zkušební práce není typická natolik, aby mohli zobecňovat poznatky o úrovni teologické výuky pozdního utrakvismu.

2. Brání však unáhleně třídícím a jednoznačným soudům, i kdyby rámcově platilo, že zatímco mladá Jednota bratrská plodně navazuje na teologicky nosné prvky táborství, pozdní utrakvismus svým situačním kompromisnictvím bohoslovecky chátrá.

3. Svědčí pro to, že bud byla christocentrická orientace české reformace, reprezentovaná zejména táborstvím a Petrem Chelčickým, natolik silná, že podnětně vystačila i pro

období stagnace, nebo že vposledu nezáleží na příslušnosti k tomu či onomu směru nebo tradici, když Duch otvírá Písmo jak a komu ráčí.

Poznámky

- 1 Podrobnější rozbore situace podává Frant. Šmahel, Počátky humanismu na pražské universitě v době poděbradské, Acta Univ. Carol. - Historica, 1960, s. 55-64.
- 2 Počty studentů a učitelů univerzity ve srovnání s evropskými soupeřkami, regionální a sociální původ graduovaných uvádí Fr. Šmahel, Miroslav Truc, Studie k dějinám University Karlovy v letech 1433-1622, AUC 1963/IV, s. 3-59. Odtud citát s. 17.
- 3 Monograficky Tomáš Kalina, Václav Křížanovský, ČCH 1899/V, s. 333-359. Rovněž V. V. Tomek, Dějepis města Prahy IX, Praha 1893, 233n; Z. Winter, Děje vysokých škol pražských, Praha 1897, s. 17.
- 4 F. M. Bartoš, Příspěvky k dějinám Karlovy univerzity v době Husově a husitské V, Německý bohoslovec husitský na Karlově universitě, Sborník historický IV, 1956, s. 65-70; F. Šmahel, Počátky humanismu, s. 69.
- 5 Datování zřízení Laudovy koleje do r. 1460, které má Zikmund Winter, Děje vysokých škol, s. 16; V. V. Tomek, Dějepis města Prahy IX, s. 199; Rud. Urbánek, Věk poděbradský III, s. 833, i F. Šmahel, Počátky humanismu, s. 56, opravuje správně F. M. Bartoš na r. 1450 poukazem na J. Teige, Základy místopisu pražského II, s. 794, č. 39, kde publikována listina, pokládaná za ztracenou.
- 6 Mezi direktory Laudovy koleje uvádí V. V. Tomek, Dějepis IX, s. 214, administrátora M. Pavla z Žatce, o němž Pavel Spunar, Literární činnost utrakvistů doby poděbradské a jagellonské, in: Acta reformationem bohemicam illustrantie, Praha

1978, s. 189-192.

7 Četné citáty soudobých premenů uvádí Rud. Urbánek, Věk poděbradský III, Praha 1930, s. 836n.

8 Citát z edice Frant. Palackého, Starí letopiscové čeští, Praha 1829, s. 275. O Martinovi z Počátek Pavel Spunar, Literární činnost, s. 193-194, rovněž F. M. Bartoš, Po stopách nejmladšího starého letopisce, Sborník historický X, Praha 1962, s. 71-92.

9 Citát z Paleckého vydání, Starí letopiscové čeští, s. 279. Pokus o identifikaci Antoška V. V. Tomek, Dějepis m. Prahy, s. 233.

10 Karel Sabina, Dějepis literatury československé staré a střední doby, Praha 1866, s. 778.

11 Sborník traktátu Jana Bechynky (neuberský) je uchován v knihovně Národního muzea (dále KNM), IV H 45, kde v příloze vydaný traktát "Knězi Jakubovi dva sajry", citovaný někdy "O hříších smrtelných a božích přikázáních", je na fol. 26^a - 34^b. Podpis na fol. 34^b: "kněz Jan od sv. Appolináře, discipulus vester".

12 "já, jsa dítě... pomlčím" na fol. 26^b.

13 Předmluvu M. Matouše Kolína z Chotěřiny k "libellus supplex" (podání novoutraktivistických kněží Ferdinandovi I. r. 1562), citovanou jako "Vera narratio", vydal V. Chaloupec-ký, Pře kněžská z r. 1562, Věstník Král. čes. společnosti nauk 1925, kde zmínka o Bechynkově svěcení v Arménii na s. 136. Kolín udává chyběně rok 1499, který přebírá i literatura. Poněvadž se Bechynka podepisuje jako kněz už v traktátu, věnovaném panu Pešíkovi na Komárově, který zemřel 1470, je třeba datum svěcení posunout před tento termín.

14 O Načeraci pojednává A. N. Vlasák, Okres vlašimský, in: Bibliotéka místních dějepiscův, Praha 1874, s. 124-133; srov. také Klement Borový, Jednání a dopisy konsistoře katolické i

utraktivistické I, Praha 1868, s. 14, 17, 237, 301.

15 Soupis Bechynkovy literární činnosti uvádí Pavel Spunar, Literární činnost utraktivistů doby poděbradské a jagellonské, Acta ref. boh. illustrantia, F. 1978, s. 186-189. Životopisná studie s edicí traktátu Praga mistica vyjde v téže ediční řadě.

16 Jan Bechynka, Knězi Jakubovi dva sajry, (srov. pozn. 11), kde citované na fol. 26^{a-b}.

17 Tamže, fol. 27^a.

18 "V nešlechetnosti počat sem, protože mě v hříších suci porodila máti má" - fol. 27^b.

19 Tamže, fol. 27^b.

20 Tamže, fol. 28^{a-b}. Ačkoli "přirozený zákon" podobně vykládá scholastická tradice, poučená Tomášem Akvinským (srov. Étienne Gilson, Le Thomisme, Paris 1945, s. 371n), opírá se Bechynka o Cicerona: "V našich duších jsou totiž od narození semena ctností, a kdyby tato semena měla možnost vyklíčit a vyrůst, sama přirozenost by nás dovedla k blaženému životu" (Marcus Tullius Cicero, Tuskulské hovory III, 1/2, v překladu V. Bahníka, Antická knihovna, Praha 1976, s. 120).

21 Knězi Jakubovi dva sajry, fol. 28^b.

22 Tamže, fol. 30^{a-b}.

23 Součásti pokání (contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis) vyjadřuje jako "víno skroušení a pokání, a vymetení červů hříčů skrze to a zpověď" - fol. 30^a.

24 Radikální stanovisko táborské ("Soukromá ušní zpověď není prostě k spásce nutná") srov. Mikuláš z Pelhřimova, Vyznání a obrana táborů, ed. A. Molnár, F. Dobiáš, Praha 1972, s. 81-83. Konservativní stanovisko Jana Rokycany vysvětluje Amedeo Molnár v úvodní studii, s. 24; jinak Fr. Šimek, Učení M. Jana Rokycany, Praha 1938, s. 250-260. Pochopení Chelčického, blízké táborskému, srov. úvodní studii A. Molnára k edici Petr Chelčický, Zprávy o svátostech, Acta ref. boh.

illustrantia, Praha 1980, s. 11, a vydání vlastního textu Chelčického Milanem Opočenským, tamže, s. 41-49.

25 Podrobnější rozbor vlivu Chelčického na Bechyňku v připravené studii o Bechyňkovi a edici traktátu Praga mistica pro další sešit Acta ref. boh. illustrantia.

26 Knězi Jakubovi dva sajry, fol. 31^a.

27 Tamže, fol. 31^b.

28 "Ale že přidává 'a navštěvování tvé ostříhalo mne', tu zavírá, že najvíc vírou milý a spravedlivý živ jest..." (Ř 1,17), tamže, fol. 31^b.

29 Tamže, fol. 32^a.

30 Citát je z dlouhé pasáže o závazku křtu v Bechyňkově spisu "Traktát o viděních a pokuseních zbožného mládence...", KNM III H 8, fol. 109^b-112^b. Blíží se svým pojetím Chelčickému, jehož výklad křtu ve Zprávách o svátostech (pozn. 24), s. 17-29.

31 "... leč přijme k sobě živý chléb a nápoj, totiž Krista skrze víru duchovní u velebné svatosti oltářní" - fol. 32^{a-b}.

32 Tak koncipován Bechyňkův traktát "Děkování z večeře Dorotě Řehové", ve Sborníku traktátu Jana Bechyňky, KNM IV H 45, fol. 48^a-65^a.

33 Knězi Jakubovi dva sajry, fol. 33^{a-b}.

34 Citát je z raného Bechyňkova spisu, silně ovlivněného Chelčickým, věnovaného panu Pešíkovi na Komárově "O pokoji církve v Čechách", KNM IV H 45, fol. 34^b-48^a. Citované na fol. 42^a.

35 Srov. Amedeo Molnár, Valdenští, Praha 1973, s. 193n.

36 Pozoruhodný Bechyňkův "Traktát o viděních a pokuseních zbožného mládence" (KNM III E 47 a ve zkrácené verzi KNM III H 8) by zaslouhoval zvláštní pozorností.

Knězi Jakubovi dva sajry

26^a Pochtivému knězi Jakubovi, načeradskému faráři, otci mému v Pánu milému spasitelné pozdravení vzkazuji, kteréhožto vás žádati a žízniti sem shledal po vzkazování, jímž ste mi vzkazovali, velejíc, abych vám něco napsal na hřichy smrtedlné a na buoží přikázání, v jichžto ostříhání a varování netoliko zdraví, ale i spasení záleží.

A abych to mohl, co stě rozkázali, učiniti, poslali ste mi také thema, to je základ aneb exemplář - dva sajry, jeden celivý a druhý zkazilý. Kteréžto sajry s vzkazováním o psaní na přikázání buoží a na hřichy když sem srovnal, porozuměl sem, že ste mi ty sajry poslali, abych je naučil vám mluviti, ještě je to nepodobněji, nežli oslici Balámovu naučiti mluviti. A přesto, poněvadž je psáno, že budou-li děti mlčeti, kamení budou volati, protož já poň jsa dítě, neumějic toho, což chcete, mluviti, pomlčím.

Ale poslechnu, co tyto dva sýrové ke cti a k chvále buoží a k naučení našemu volají v kněhách Jobových, řkouc: "Rozpomen se, Pane, že jako mléko vydojil jsi mne a jako sajr jsi mě syřil, koží a tělem voděl jsi mě, život a milosrdenství dal si mi, a navštěvování tvé ostříhalo ducha mého. Budu-li nemilostivý, běda mně, pakli spravedlivý, nepozdvíhnu hlavy mé, nasycen jsa trápením."

Z té řeči jest zřejmo, že jest člověk stvořen jako sajr. Což tehdysnad dáme: A poněvadž jest tak, tehdys pán Boh našimi hřichy jest viněn? Však kdyby do sajra syřiště smrdutého bujného telče a neb berana s žaludku nepřiložili, sajr by se nezkazil, ani červy rozlezl. Tak kdyby člověk syřištěm hřichu nebyl počat, nemohl by se hřichy zkaziti. Jakož psáno: "v nešlechetnosti počat

sem, protože mě v hříších suci porodila máti má." K tomu ne já, ale podobenství sajra mluví, že kdyby do mléka vydojeného syřiště nepřičinili, sajr by nemohl být. Tak kdyby rodičové hřichu snětí neučinili, člověk by se nenarodil.

28^a Mluvit i to podobenství sajra, že ten, kdož syřiště do | sajra přikládá, že též i soli přikládá a přisejpá, aby přemohl syřiště, aby se nesmradilo. Tak pán Stvořitel, ačkoli jest stvořil nás a dal se nám v hřichu počítí, ale však jest i soli přirozeného zákona neobmeškal v nás vsypati, kterýž by nám hřichy jste nedal zkaziti. Jakož psáno, že pohané od přirození ty věci, které sou zákona, plní. A též pohan Cicero zná se k tomu, říka 3. lib. Tuscu.: "Sout semena v smyslech našich, jimižto kdybychom dorostli, samo by nás | přirození k blahoslavěnému životu přivedlo." A protož tehdy hle to podobenství sajra vymluvá pána Stvořitele, jenž jest nás v tvořidle vzkřísil, že naší zlostí a zkázou on vinen není. Ani hospodyně zkázou sejra nebývá vinna, když neuskoupí se ho vosoliti, jako sluší. Než sajr vinen bejvá a přisouzen sviním.

29^a Neb zlý člověk k zkazilému a zčervilemu sajru jest podobný takto: neb lakomec jest takový před Buohem a smrdutý jako zapařilý sajr, neb své zbuoží paří v zedušité truhle, | aneb v zemi pod kamenem, nededa mu ani vyvětriti mezi chudé, vždy jen nadraho chová, až se mu ztuhne. Jakož jest přisloví, prej, tak jest skoupý, raději zsmradí, než by jiným dal.

Jiných pak jest hřichův v červích sýrových nám se ozývá, totižto takto: pajcha vskoku červív, neb člověk tak jako červík vždy se vysoce nosí a zpíná. A tohož věc na znamení v Izaiášovi v 13. kap.: Pod pyšného Lucifera červ podstřen jest. Smilstvo se zjevuje v položení červíkuov, jenž se jich tak spěšně nezčíslný počet |

29^b zplodí v sajru. Ba i hněv se podobá červíku, poněvadž David zuřivý a vražedlný v knihách Královských 23. kapitole červíku drobnému vrtavému přirovnává se.

Lakota též na červících, jenž souc tak malí, tak veliký sajr zžerou, se znamenává. Závist pak též jest červu podobna, neb vnitř hryže potajemně člověka jako červ sajr a jako peklo dábla. A toť miní ono písmo, jenž praví: "Oheň jich nezhasne a červ jejich neumírá." Lenost se dobré znamenává skrze červa, jenž žádné nohy ani křídla nemá k ryčnosti, co | jen sebou bezděk metce. Spolkem nám pak ti všechni červíkové mluví to, že tak velmi člověka kazí a vošklivějí pánu Bohu i lidem jako červové ústům lidským.

Ale že pak i to se přihází, že zkazilý sajr, vyprudíc z něho červy, v něm rádi jíme. Toť nám hovoří, že pán Buoh člověka pro hřichy sobě nevoškliví, dá-li v se vína skroušení a pokání nalíti, a vymece-li skrze to a zpověď z sebe ty červy hřichuov. A nadto pro tělesné sknítí a scervivění pán Buoh člověka nevyvrá tí z oust svých. Příklad toho obého na Jobovi, kterýž jest byl scervivěl a červům sestříčka přezděl a hnis jako zkazilý z sebe strouhal. A když jest v se víno skroušení, pokání a trestání dal vlti, umoření sou v něm ti červi, o nichž sobě stejskal v 3. kapitole, říka: "Kteříž mě vžerou nespí", totiž hřichové a dábli. Avšak pán Buoh jest ho sobě nezušklivil, ale ochutnal víc, víc než prvé, dokudž jest byl celivý, žádným červíkem polouní neprolezlý ani zvrtaný. Jakož jest psáno, že kde se byl rozmohl hřich, tu se rozmohla zase a přemohla milost buoží.

31^a Celivý pak sajr druhý nám to mluví, že člověk ten, kterýž zákon desatera přikázání buožího, nám do přirození daného, naplní, že ten bude trvalý, živý a zdravý, i Buohu milý, jako celivý sajr. Jakož psáno stojí v tom

rozumu, že kdož naplní je, že živ bude v nich. A jinde Baruch v též rozumu nazývá je knihy přikázání života. Též také naplnění dvou přikázání najvětších milování podle kanoniky svatého Jane z smrti v život celivý, zdravý, svatý a věčný přenáší.

31^b A tof se obé pod krátkostí míní v textu svrchu dotčeném Jobovu, | kdež praví: "život a milosrdenství dal si", totiž přikázání života milosti a lásky, jímž bych mohl při celivosti a nevinnosti a trpělivosti ostatí a setrvati. Ale že přidává "a navštěvování tvé ostříhalo mne", tu zavírá, že najvíc vírou milý a spravedlivý živ jest a při celivosti trvá, kteráž se skrze navštěvování rozumí.

32^a Neb vierou s námi jest pán Buoh, vierou ho k sobě přitrháme věříc, že jediné, leč k nám, k svému stvoření, jako hospodyně k sajru bude přihladati a nás stréci, že jest nám nelze doseděti bez skázy, jakož sám řekl: "Beze mne nic nemůžete učiniti." A protože věříme, že vždy nás navštěvuje | a vždy ostříhá, jakož jeden věrný řka: "Spatřoval sem Pána vždycky, neb jest mi po pravici, abych se nepohnul."

Věříme i tomu, že jako dobrá hospodyně sajr otírá, tak nás otírá a opaká křtem svatým z špiny přirozeného hřichu, jenž se potí z nás skrze žádosti zlé.

32^b Slušít i to věděti, aby pak nejlepší sajr byl a nejcelivější, neb nejzalitější vínem zkazilý, že chuti žádné ani pužitečné sytosti dostatečné nemá bez chleba a nápoje. Tak i my lidé buďto kající nebo nevinní, leč přijmem k sobě živý chléb a nápoj, totiž Krista skrze víru du | chovní u velebné svatosti oltářní, nemůžem v život pána Spasitele vtěleni býti a snědeni v uonom rozumu, jenž praví: "Kto jí mé tělo a piže mou krev, má věčný život a ve mně přebývá a já v něm." Z toho jest zřejmo, že protivníci, jenž nepřijímají nápoje, by nej-

lepší byli, přesčedavý pokrm Buohu. Fikharti pak sú, by nejlepší byli, jako sajr bez chleba a bez nápoje nedýlý.

33^a Nemohut se učiniti neslyše i toho rozpravení těch sýrův, jenž svým nám příkladem rozprávějí. Jako sajr dobrý lidé jedí a zlý svině | a psi, tak že žádný snědení neujde, zlý ani dobrý člověk. Zlý od dábla a dobrý od Buoha. A tof míni ten sajr, jenž v osobě Jobově v svrchu předevzatém textu rozpráví řka: "Budu-li nemilosrdivý, běda mně jest, pakli spravedlivý budu, nepozvedu hlavy, nesycen sa trápením."

33^b Avšak ačkoli obojí snědení bývají, ale od dábla snáz než od pána Stvořitele. Jakož lidé tuze žvou a víc sajr, než jej snědí, ale svině jedinou kousna, až kned pochlí oblo. Tak čert své oblo vidí se požerati, ty totiž, kteříž v štěstí a v rozkošech tohoto světa lechce umírají. | Ale kteří sou dobrí a hodní oust buoží, v mnohem trápení žíví souc, a velikou nesnází sou umírali i umírají v ouzkostech, v lkaní, v mučednictví, jako sajr mezi břitkými zuby. Mají pak i nad toto zlé, že onino zlí v dábla mrtvého, ale tito se vtělují v Buoha živého, stvořitele svého. Jakož jest ač týž, ale poctivému sajru snědenému býti od lidí věčných než od hoved povětrných.

34^a Toto nám z hlasu těch sýrův mluvících v osobě Jobově slyšice, slušít nám pomyslit, jací sme sýrové, celiví-li či zkazili. | Jsme-li celiví, slušít nám se zkázení vystríhati s velikou pečlivostí, plníc buožská přikázání a pána Spasitele za ostrahu žádati a prositi ustavičnou modlitbou. Pakli sme zkazili a zčervivěli, slušít nám ty červy hřichuov skrze zpověď vymietati a vína skroušení lkajícího v se vlévat i k tomu času žádati s Jobem, a vypůjčovati řkoucí Pánu - Stvořiteli: "Ponechejž mě, ať maličko popláči bulesti mé, doka-

vadž nevodejdu do země tmavé, omráčené mrákotou smrti, do země býdy a temnosti, kdež jest stín a žádného rádu, ale věčný strach přebývá." Od něhožto rač nás zachovati nejjasnější Stvořitel svým milosrdenstvím na věky věkův. Amen.

34^b

Kněz Jan od svatého Appolináříše,
discipulus vester.

Výkladové poznámky

26^a načeradskému faráři: Kněze Jakuba nelze bliže identifikovat. Načerac patřil od 1442 rytířům Trčkům z Lípy. Farní kostel Petra a Pavla (připomínaný už 1184) byl od husitské revoluce do r. 1624 spravován utrakvistickými faráři. Srov. pozn. 14.

26^b celiivý: někdy "cělivý" - neporušený, zdravý
oslicí Balámovu: Nu 22,28-30

kamení budou volati: Lk 19,40
pon: zkrácené "poňaž" nebo "poněvadž"

Rozpomen... trápením: Job 10,10-15

27^a tehdy: tedy

telče: telete

27^b v nešlechetnosti... má: Ps 51,7

28^a pohané... plní: Rím 2,14

Cicero... přivedlo: Marcus Tullius Cicero, Tuskulské hovory III, 1/2, v překladu V. Bahníka, Antická knihovna, Praha 1976, s. 120

- 28^b tvořidle: nádobě na formování syra
29^a v Izaiášovi v 13... jest: volně podle Iz 14,11-12
29^b David ... přirovnává se: nejspíš volná kombinace 2 S 22,38-43 a Ps 22,7
chein... neumírá: Mk 9,46
30^a bezděk metce: bezděky zmítá
30^b nevyrátí z oust: srov. Zj 3,16
Jobovi... strouhal: Job 7,5 17,14 2,8
v 2. kapitole... nespí: volně Job 3,26
kde se byl rozmoohl hřich... milosti: Ř 5,20
31^a psáno stojí ... v nich: Lv 18,5
Baruch... život: Baruch 4,1 (Tato kniha jest přikázání Božích a zákon zůstávající na věky: jehož kteří se drží, všickni přijdou k životu, kteří pak jej opouštějí, zemrou.)
31^a kanoniky sv. Jana ... přenáší: J 13,34 a 1 J 3,14
31^b život... dal si: Jb 10,12
navštěvování... mne: Jb 10,12
vírou ... živ jest: Ř 1,17
bez... mne... učiniti: J 15,5
32^a Spatřoval... nepohnul: Ž 16,8 Sk 2,25
32^b Kto jí... v něm: J 6,56
přesedavý: nechutný, protivný
33^a Budu-li ... trápením: Jb 10,15
žvou: žvýkají
oblo: vcelku, najednou, hlavě
34^a Ponechejž ... přebývá: Jb 10,20-22

KOMENTÁŘ MARTINA BUCERA
K EPIŠTOLE EFEZSKÝM

Amedeo Molnár

K přímému setkání české bratrské reformace se štrasburškým reformátorem Martinem Bucerem (1491-1551) došlo teprve počátkem čtyřicátých let 16. století. Tehdy se projevila vzájemná afinita obou reformačních směrů v nápadně příbuzné, třebaže nikoli zcela shodné sterostlivosti o pastýřský vzdělavatelou péči o křesťanský sbor. Trvalou literární památkou těchto styků zůstalo bratrské vydání převodu Bucerova díla "Von der wahren Seelsorge" do češtiny a zapracování jeho matoušovské exegese do knížky O postu.¹ Korespondence s Bucerem bylo v bratrských kruzích vzpomínáno i v dalších letech a k Bucerovu přejnnému ocenění bratrské kázně se hlásila i pozdní vydání konfese Jednoty.² Průznam odborné vybavenosti pracovníků na králické Šestidílce³ nejspíš ukázá, že Bratří v Bucerovi právem vysoko hodnotili především biblického vykladače, vyzbrojeného nejenom humanistickou metodou filologickou, nýbrž i teologickou citlivostí pro vlastní "scopus" biblického po- dání.

Mezi reformátory vynikl Bucer právě jako exeget tak, že se v tomto oboru stal i nejvlivnějším učitelem Jana Calvina. K našim zemím má nepřímý vztah už Bucerův výklad epištoly Efezským "Epistola divi Pauli ad Ephesios, qua rationem

christianismi breviter iuxta et locuplete ut nulla brevius simul et locupletius explicat, versa paulo liberius, ne peregrini idiotismi rudiores scripturarum offenderent, bona tamen fide, sententiis apostoli appensis. In eandem commentarius per Martinum Bucerum".

Bucer datoval ve Štrasburku roku 1527 předmluvu ke svému překladu a výkladu epištoly Efesským poslední srpnovou sobotou. Připisoval dílo knížeti Fridrichovi II., vnuku někdejšího českého krále Jiříka z Poděbrad, odnedávna vlivnému příznivci reformace ve Slezsku, kde vládl nad Legnicí, Brzegem a Wolowem. Územní vzdálenost mezi svobodným říšským městem Štrasburkem a Fridrichovými zeměmi, podléhajícími České koruně, byla značná. Bucerův přípis mohl proto udít jen čtenáře, který si neuvedomoval, do jak velké míry analogická byla vnitřní i vnější situace nastupující reformace v obou tak vzdálených oblastech, a který navíc nevěděl, že se Fridrich v uplynulém dubnu obrátil i do Štrasburku o pomoc pro univerzitu, již právě zakládal. Měla sloužit myšlenkovému ustálení reformace v kraji, v němž kníže provedl již dalekosáhlé vyvlastnění církevních statků⁴ a kde Kašpar Schwenckfeld von Ossig a Valentin Krautwald loni vyhlásili v otázkách sporného učení a křesťanských životních rádu čekatelský "Stillstand",⁵ jehož prozatímnost se ovšem nemohla prodlužovat do nekonečna. Schwenckfeldův supranaturalistický dualismus a Krautwaldův přísně výběrový koncept křesťanské družby vedly k nedůvěře v konkrétní vazby církevního společenství na místo, čas a jakékoli viditelné služby, a otvíraly dveře úspěšné propagandě křtenců.⁶ Právě z té strany doléhalo také na Bucera ve Štrasburku den ze dne větší znepokojení. Dosud věřil, že šlechtický Schwenckfeld, Fridrichův rádce, si zachoval smysl aspoň pro symbolický dosah svátostních úkonů a pro nezbytnost Slova, které k nám zní "z vnějšku". Na rozdíl od Schwenckfelda cítil však nutnost varovat před zneuznáním vyuvolující iniciativy Boží milosti a Kristovy zásluhy, před zneuznáním, jež hrozilo vyprázdnit reformační poselství

stejně ve Štrasburku jako ve Slezsku. Proto sáhl po epištolu, v niž viděl shrnutí zvěsti celého Písma v jasném a úplném vyjádření evangelia v Pavlově pojetí. To už v prvotním křesťanství účinně čelilo, jak věřil, jeho nejběžnějším, ale i nej-nebezpečnějším deformacím.

Epištolu, tak vysoko velebící svobodnou Boží milost, sluhlo naléhavě připomenout ve chvíli, kdy totto výchozí reformační rozpoznání hrozil zastínit důraz na záslužnost zbožných skutků nebo na prostředkující účinnost svátostních úkonů. Neboť byly to koneckonců skutky, co v Bucerových očích přecenovali nejrozmanitější křtenci, dožadujíce se vyznavačského křtu dospělých a hlásajíce příliš snadnou splnitelnost Zákona za cenu umění váhy hříchu i satanského zla. A naopak zase na vitemberské straně, jak se tehdy Bucerovi zdálo, podléhali pokusu přikládat upřílišený význam svátostem jakožto nositelem ("vehicula") Boží milosti.⁷

Nakupení a vzájemné střetnutí obou těchto scestných možností vyzpocoroval Bucer z rozhovoru se štrasburskými křtencí⁸ i ze správ, jež ho docházely o vyhruaující se situaci ve Slezsku, kde se o přízeň knížete Fridricha věmlouvavě ucházely oba směry.⁹ V dubnu 1527 dospěl do Štrasburku přes Švýcary vyslanec knížete Fridricha Fabian Geppart¹⁰ s žádostí o učitelskou silu pro univerzitu v Legnici. Po Schwenckfeldově návrhu, který se ostatně zcela nekryl s původním podnětem Valentina Trotzendorfa,¹¹ měla jich mít nová akademie v celku čtyřiadvacet, aby umožňovali co možná největší rozpětí celoreformace diskuse.¹² Bucer měl tehdy za sebou vleklé rozhovory s křtěneckou opozicí ve Štrasburku. Veřejně nejokázalejší disputaci s Janem Denckem z prosince 1526 vystřídaly tu výslechy křtenců, pokud ještě město neopustili, popřípadě jejich vyhoštění nebo vzetí do vazby.¹³ Na jaře 1527, kdy Štrasburkem procházel Zwingliův mladý stoupenc, filolog a starozákoník Theodor Buchman-Bibliander, na cestě do Legnice, pro jejíž univerzitu byl na dva roky získán, oživil se v Bucerovi zřetel na Slezsko,¹⁴ brzy umocněný novými starostmi s křtencí.

Výrazem těchto obav je Bucerova "Getreue Warnung",¹⁵ dopsaná na samém začátku měsíce července, měsíce, v němž pak rychle za sebou následovaly nový příliv křtenců, vypuzených z Wormsu, do Štrasburku, jejich zatýkání a 27. července významné nařízení městské rady o nutnosti se jich varovat.¹⁶

Za takových okolností není náhodné, že se Bucer rozhodl věnovat slezskému knížeti dílo exegetické a že jeho volba padla na epištolu, v niž viděl nejen "totius scripturae compendium", ale rovnou shrnutí toho evangelia, jež Pavel zevrubně vyložil v epištolě Římanům. Dílo se ústrojně včleňuje do výkladu ského úsilí o Písmo svaté, úsilí, které výrazně charakterizuje Bucerovo působení od chvíle, kdy přišel do města. Přišel s přáním vykládat posluchačstvu po německu evangelium Janovo. Když s tímto záměrem neuspěl u městské rady, umožnil mu Matouš Zell, aby v jeho domě přednášel užšímu kroužku denně po latinském o pastorálních epištolách. Od prosince 1523 se tyto biblické hodiny přenesly do domu Wolfganga Capitona, od tu do kláštera bosáckého a nakonec k dominikánům. Martin Bucer přitom probral epištolu Kolosským a Efeským, evangelium Matoušovo a Janovo, Žalmy a Exodus. Tomu, že se při těchto přednáškách už rýsovaly začátky soustavného hermeneutického přístupu k Písmu, nasvědčuje skutečnost, že Bucer na závěr svých lekcí snad už tehdy shrnoval výsledné myšlenky v diktát. Takové diktáty z jeho přednášek se chovaly v knihovně štrasburské akademie apon z výkladů k epištolám Timoteovi, Titovi, Židům, Tessalonickým a Jakubově.¹⁷ Tiskem však začal Bucer svá exegetická díla vydávat s jistým zpožděním až v roce 1527. Co v této oblasti z jeho pera tiskem předešlo, byla překladová zpracování Lutherových a Bugenhagenových biblických výkladů, která ovšem nedošla přejného ocenění svých původců.¹⁸ Teprve na jaře 1527 vyšly dva svazky vlastního Bucerova komentáře k synoptikům, osnovaného na Matoušově evangeliu.¹⁹ V září téhož roku je následovala naše epištola Efeským, na jaře roku příštího komentář janovský²⁰ a v září 1528 překlad a výklad proroctví Sofoniášova,²¹ zřejmě přípravou na velký komentář

k žaltáři, vydaný v září 1529.²²

Překlad a výklad epištoly Efeským patří tak k první vlně Bucerova exegetického usilování, která vrcholí v druhé polovině dvacátých let, zatímco druhá vlna vyvrcholí po polovině třicátých let velkým komentářem Pavlovovy epištoly Římanům. Práce o epištole Efeským zavádí přitom novinku, již zůstane Bucer nadále věren ve svých biblických komentářích: přináší totiž nový interpretační překlad studovaného biblického textu; v komentáři k synoptikům se autor ještě spokojil se zněním vulgátním.

Svého překladatelského novátorství si byl ostatně Bucer dobře vědom a výslovně na ně v předmluvě upozornil (5r-5v). Závodníl zde svůj v podstatě humanistický přístup k úkolu překladatele, jenž se pro svůj spis sdělovací než formální zámer zříká všeho "doslovismu" a chápe odpovědné "vertere" jako překlad výkladový, popřípadě jako parafrázi ("magis paraphrasten egisse quam interpretem"), i kdyby měla sáhnout k slovním amplifikacím. Mlčky se tím odlišil od středověké překladatelské praxe, již byl překladatel (*interpreps*) na prostém protikladem vykladače (*expositor*).²³ Jako teolog si Bucer navíc uvědomoval specifičnost výrazového světa Písma svatého jakožto kanonického celku ("sacrorum scriptorum schemata"), vázaného na vlastnosti hebrejskiny a řečtiny ("stat utrumque testamentum sua lingua"). Jeho důraz na svéráznost, "idiotismy" ozvláštnující ten který jazyk, pozoruhodně respektoval komplexnost vztahů mezi tím, co moderní teorie jazykového sdělení rozlišuje jako "signifié" a "signifiant". Význam určitého slova je závislý od všech ostatních slov týkajících se skutečnosti, jež má být sdělena. Tak už předmluvou prosvítal Bucerův uctivý zřetel k normativní prioritě hebrejského jazykového úzu při postihování biblicko-teologických výpovědí, včetně novozákonních. Ve vlastním komentáři se tento zřetel projeví mimo jiné i věrnou fonetickou transkripcí smysluplných starozákonních osobních jmen. Nepřekvapuje, že v tako-

vých souvislostech doporučoval Bucer zakladateli legnické univerzity i "sanctam eruditionem" humanistické ražby (6v), jakkoli byl přesvědčen o závislosti křesťanova spasitelného poznání na výlučně tvůrčí úloze Ducha svatého.

Potřeba jasnosti spis věcné než slovně ekvivalentní přiměla Bucera, aby svému překladu epištoly předeslal nejprve stručné "Argumentum" (7r-8v). Za neproblematizovaného předpokladu Pavlova autorství situuje toto Argumentum epištolu Efeským do rámce apoštolova života se zvláštním zřetelem na trvalý misijní úspěch jeho tříletého pobytu v maloasijské metropoli a stručně shrnuje zvěstný obsah jejich šesti kapitol. Následuje úplný Bucerův překlad epištoly z řečtiny do latiny (9r-16v), odpovídající překladatelským zásadám, vysloveným v předmluvě. Je patrné, že přitom přihlížel jak k překladu Erasmovu, tak k příslušným "Adnotationes" Lorenza Vally. Jednotlivé kapitoly epištoly rozdělil předeslaným očíslováním v "septiunculae". Podle nich potom postupoval v komentáři. Grafická úprava vlastního komentáře (17r-110v) margináliemi znova průběžně upozorňuje na sekciunkulu, jež je předmětem výkladu, a pouze začáteční slova jejího textu uvádí na zvýraznění odlišným písmem. Autor zřejmě předpokládal, že čtenář se takto bude snadno referovat k textu překladu. Komentář sám je plynulý a citáty z vykládaného textu nebo z jiných biblických spisů už nijak neodlišuje. Je to způsob, který se Bucerovi častěji osvědčil i v jiných jeho tištěných pracích.²⁴

Ústřední a nosné myšlenky komentáře ke všem šesti kapitolám epištoly seznámenal autor sám v přehledném abecedně seřazeném Indexu (111r-112v). Shrnuje zde v zestrucňujícím výběru marginální údaje provázející komentářový výklad a přidal patnáct odkazů nových, vesměs dogmatické povahy: *Baptismus noster et Christi; Christus omnia restituet; Episcopi qui; Euangelion quid deceat; Hospites et advenae; Humanitas Christi; Iudicium de praeceptis; Iustificationis ordo; Legis paedagogia; Mahometana heresis cum romanensi; Naturae ingenium; Opus Christi praecipuum; Paulus quomodo sine lege*

vixit; Qui crediderit, non festinabit; Tempus novi foederis. Index vcelku výstižně postihl, v čem viděl autor hlavní obsah vykládané epištoly. Přitom překvapuje, že nepojal do indexu odkazy na místa, jimiž ostře polemizoval proti křtěnoum. Komentář zajisté odmítal křtěnce, protože dávají přednost lásce před vírou (20r; 33r), hlasají svobodu vše (31v; 38v; 47r; 81r), zdůrazňují spasitelnou účinnost odříkání (51v; 95r; 104r) k újmě opravedlnění pouhou vírou (54rv), předpokládají fiktivní přirozenou rovnost všech lidí (104v), pohrdají vnějším užitím a užitkem kázaného Slova (86v) a v důsledku toho nechápou správně bohoslovecký dosah křtu (100r) a popírají objektivní povahu zla a sil ďábelských (107r).

Z témat, která index nezachytí, rád bych aspoň upozornil, že komentář zevrubně pojednal o některých otázkách, jejichž promýšlení je neodmyslitelně zahrnuto do obzoru Bucerovy teologie. Patří k nim úloha, připadající "dignitas ebreae populi" v rámci Božího spasitelného dění (55r-58v) a s ní související myšlenka následných Božích smluv, "foedera" (57v)²⁵, i důraz na misijní poslání církve (18v; 61v; 72v). Reformačně typizující jsou úvahy o "ingenium humanum" ve vleku hříchu (46v-50r), o Mojžíšově zákonu (62r), o mezích svobodné vůle (42r), o spontánnosti křesťanova etického jednání (104r), o eschatologické povaze obnovy "imago Dei" v člověku (29r; 51v-52r; 81r) a o nerovnosti lidského rodu (104r). Všudypřítomná je v komentáři autorova vůle posloužit vnitřnímu životu křesťanského čtenáře, vyzdvihnout v apoštolském textu jeho "momentum ad pietatem" (17r) a vyzvání k lásce k bližnímu, která je Bucerovi přímo "lydius lapis" (26r; 81v) křesťanské existence, nového člověka (38v), jenž byl vtržen do nové ekonomie, jakou vytvořilo aktuální "Regnum Christi" (55r; 57r).

Pokud jde o Bucerovy exegetické postupy, sluší upozornit, že reformátor interpretuje list Efeským jako dílo Pavlova, o jehož autorství nepochybuje. Plně si uvědomuje přibuznost epištoly s jinými pavlovskými listy, zejména s epištoulou Kolosským. Její paralelní místa zkoumá zevrubně (tak

na f.77 vykládá Ko 1,24, na f.70v Kol 2,2-3, na f.62r a 65r Kol 2,14 až 16). Úvahy o redakci nebo postřehy stylisticky strukturální o novozákoních spisech jsou zde sice minimální, přece však autor předpokládá, že druhý list Petruv není původní (24r říká o 1 Petrově, že "germana petrina habetur"). Hlavním exegetovým úkolem je vykladačský překlad. Bucer napořád pracuje s původním jazykovým zněním a všecky citáty z Písma, jež uvádí, jsou nově přeloženy z originálu. Má-li k tomu Bucer příležitost, neopomene připomenout, co převzal nebo zase zamítl z filologických podnětů Lorenza Vally (19r), Erasma Rotterdamského (32r) nebo Guilleuma Budéa (7r). Jeho stálý dotyk s původním zněním Písem je tak intimní, že např. nabízí dva nezcela shodné převody téhož prorockého textu (tak překlad Iz 53,10-11, podaný na f.29v, je na f.61v podán nově a formálně jinak).

Při překladu jde Bucerovi o přetlumočení myšlenky, nikoli o překladový přepis původního počtu a pořadí slov ("sententiam appendere quam numerare verba", praví na f.27v při překladu Rm 8,9-11). Někdy ho má tento postup k tomu, aby mluvil v první osobě jakoby zástupně za apoštola, s jehož myšlenkou se ztotožnil. Kontrastem k tomuto amplifikačnímu tlumočnickému postupu je zajímavé konstatovat, jak houzevnatě Bucer jindy přilnul k některým výrazům a slovům, jejichž sémantickou hustotu ocenuje a vidí v nejužší souvislosti až i s příslušným grafickým zázharem. Proto například mluví a piše nejen o "evangelium", ale i o "euangelion", jehož významová expresivita je větší; dává přednost grafice "charitas, charus, per-charus" před "carus, caritas etc.", aby naznačil, že obsah těchto slov v novozákoném kontextu souvisí skoro napořád s řeckou "charis". Touž starost vyjadřuje fonetická transkripcie hebrejských jmen významově nosných, například "Ieschajah, Moscheh, Schaul, Schlomoh, Schmuel", ba dokonce "Jah" (83r), zřejmě z intuitivního postřehu, že latinské "Deus" nabízí za starozákoní Boží jméno ekvivalent jen přibližný.

Bucer je přesvědčen, že na základě epištoly Efeským podává právě tak spolehlivě věcnou jako stručnou interpretaci toho, co je "ratio christianismi". Při tomto úkolu po povzbuzuje "mascula animi in Deum fiducia" (75r), v jejíž síle dosahuje jeho komentář velké jasnosti, jistotnosti a přesvědčnosti. Nicméně Bucer poctivě upozornuje i na oddíly, jímž je možno rozumět také jinak než ve smyslu, pro který se rozhodl (viz například volbu "sensus germanior" pro Eph 1,3 na f.24v, pro Eph 2,7 na f.52r, pro Eph 3,18 na f.80r, pro Eph 4,6 na f.84r).

Častěji v průběhu komentáře osvědčil Bucer zájem o celkové "corpus" pavlovského listáře. V tomto ohledu publikace z roku 1527 vlastně zahajovala interpretační podniknutí, jehož se Bucer znovu ujal s upřesněnými zásadami roku 1536 vydáním prvního svazku svých "Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum divi Pauli".²⁶ Tento první svazek, věnovaný epištolě Římanům, neměl však pokračování. Immanuel Tremellius vydal toto dílo znova teprve v roce 1562 v Basileji, ale musel vypustit jeho někdejší označení "Tomus primus".²⁷ Přesto byl Tremellius přesvědčen, že Bucer zcela neupustil od záměru souvisle komentovat všecky Pavlovovy listy. Proto aspoň přidružil ke svému vydání Bucerova komentáře k Římanům edici Bucerových "Praelectiones in epistolaem divi Pauli ad Ephesios".²⁸ Reprodukoval zde veřejně přednášky o epištolě k Efeským, které Bucer zahájil v Cambridgi 13. ledna 1550.

Epištola Efeszským stala se Bucerovi východiskem ještě i tehdy, když pro potřeby anglikánské církve a jejího klérku zahajoval počátkem listopadu 1550 přednášky o církevní službě, nazvané "De vi et usu sacri ministerii".²⁹ Nejspíš v souvislosti s těmito přednáškami je třeba vidět podobný výklad služeb apoštolů, proroků, evangelistů, pastýřů a učitelů, založený na výkladu Ef 4,2-3. Náposledy se zde Martin Bucer vrátil k epištolě Efeským, aby posílil svůj požadavek o zavedení církevní kázně a obnovení služeb v rozrůzněnosti, jakou

pěstovala první církev ("ut et ipsa Christi ministeria rite apud nos restituantur").³⁰ Nalehl zde na "virtus salvifica submissionis", v níž viděl obsahovou náplň oné "tapeinofrosyné" z Ef 4,2, kterou už v komentáři z roku 1527 definoval jako "dilectio proximi submissa et nequaquam arrogans" (81v). Také výčtem pěti služebných funkcí v církevním životě navazoval Bucer na svou starší exegesi Ef 4,11-14 (84v-85r).

Edici Bucerovy "Epistola divi Pauli ad Ephesios" jsem připravil pro "Martini Buceri Opera omnia".

Poznámky

1 Amedeo Molnár, Bratří a Bucerův spis o opravdové péči o duše, v *Theologia evangelica* 3 (1950), s. 168-175 a 311-318. O knize o postu, jak by držán býti měl z r. 1540 viz mou stať *La correspondance entre les Frères Tchèques et Bucer 1540 à 1542, Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 1951, s. 106.

2 Amedeo Molnár, Čeští bratří a Martin Bucer, listy křesťského přátelství, Praha 1972.

3 Mirjam Daňková, Bratrské tisky ivančické a kralické, Praha 1951, s. 55 (Bucerus) a 49 (Aretius Felinus), kde otazník za Bucerovým jménem je zbytečný.

4 D. Erdmann, *Luther und seine Beziehungen zu Schlesien*, Halle 1887, s. 31.

5 Dne 21. dubna 1526: *Corpus Schwenckfeldianorum II*, doc. 28.

6 Alexandre Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris 1971, s. 22.

7 August Lang, *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*, Leipzig 1900, s. 16.

8 Jejich ohlas je patrný v Bucerově komentáři k synoptikům z března 1527, o tom Lang, *Evangelienkommentar*, s. 139-141.

9 Reprezentativním protikladem Bucerova věnování je *Das ander Biechlein von der Freywilligkeit des Menschen* z pera Baltazara Hubmaiera, připsané 20.5. téhož roku 1527 z moravského Mikulova rovněž Fridrichovi II. Srov. Jarold Knox Zeman, *The Anabaptists and the Church of Czech Brethren in Moravia 1526-1628*, Paris 1969, s. 165, a Z. V. Tobolka, Simprecht Sorg-Froschauer, *CMM* 53 (1929), s. 504.

10 J. V. Pollet, *Martin Bucer, études sur sa correspondance* 2, Paris 1962, s. 110-111; H. Weigelt, *Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Die Geschichte des Schwenckfeldertums in Schlesien*, Berlin 1973, s. 83.

11 Srov. Josef Leszczyński, *Nowożytni Piastowie śląscy*, in: Roman Heck, red., *Piastowie w dziejach Polski*, Wrocław 1975, s. 96-97.

12 *Corpus Schwenckfeldianorum II*, doc. 34. Srov. Karol Maleczynski, red., *Historia Śląska I*, Wrocław 1961, s. 419-420.

13 Marc Lienhard, *Les autorités civiles et les anabaptistes*, in: Marc Lienhard, éd., *Les débuts et les caractéristiques de l'anabaptisme*, La Haye 1977, s. 202-204.

14 H. Weigelt, *Spiritualistische Tradition*, s. 82-83. Justus Jonas v listu Bucerovi už 24.6.1526 upozorňoval na klady názorů Krautwaldových a Schwenckfeldových, vyd. G. Kawerau, *Der Briefwechsel des Justus Jonas I*, Halle 1884, s. 100.

15 Martin Bucers Deutsche Schriften 2, ed. Robert Stupperich, Gütersloh 1962, s. 225-258.

16 Marc Lienhard, *Les débuts*, s. 204-205.

17 Johannes Ficker, *Die Anfänge der akademischen Studien*

in Strassburg, Strassburg 1912, s. 25.

18 Viz díla seznamenaná u F. Mentze, Bibliographische Zusammenstellung der gedruckten Schriften Butzers, Strassburg 1891, pod čísly 5, 5a, 5b, 9, 11, 11a, 11b, 11c, a R. Stuppericha, Bibliographia Buceriana, Gütersloh 1952, pod čísly 5, 5a, 5b, 10, 12, 12a, 12c.

19 Mentz, č. 13; Stupperich, č. 14. Srov. Lang, Evangelienkommentar, s. 49-62.

20 Mentz, č. 19; Stupperich, č. 20. Srovn. Lang, s. 57-58.

21 Mentz, č. 21; Stupperich, č. 22.

22 Mentz, č. 23; Stupperich, č. 25. Srov. Lang, s. 21-26.

23 Srov. Jiří Levý, České teorie překladu, Praha 1957, s.

29; Johannes Müller, Martin Bucers Hermeneutik, Gütersloh 1965, s. 86 a 225.

24 Zvláště v komentáři k Sofoniášovi, k žaltáři a v knize "Von der Waren Seelsorge" z 1538.

25 Srov. G. Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, Gütersloh 1923, s. 160-162, jenž se arci opírá výlučně o pozdní dílo Bucerovo *De Regno Christi*.

26 Mentz, č. 40; Stupperich, č. 55.

27 Mentz, č. 40a; Stupperich, č. 55a.

28 Mentz, č. 89; Stupperich, č. 112.

29 Vydané Konrádem Hubertem v Bucerových Scripta Anglicana v Basileji 1577, s. 553-610.

30 "Explicatio in illud apostoli Eph. 4: Tolerantes vos invicem per charitatem, studentes servare unitatem Spiritus per vinculum pacis" ve Scripta Anglicana, s. 504-538. Viz Mentz, č. 102; Stupperich, č. 124.

TENDENCE BRATRSKÉ HOMILETIKY

Pavel Filipi

Nevšední pozornost, kterou všechny generace bratrských bohoslovů věnovaly životním a společenstevním důsledkům přijatého spasení, se nemohla neproníznout také do homiletické teorie a kazatelské praxe Jednoty bratrské. O jejích přiblížení se kdysi v příslušné kapitole své učebnice "Kázání v reformaci" pokusil Josef Smolík, který opakováně připomíná úkol vyšetřit bohosloveckou nosnost domácích, zvláště refor- mačních tradic.

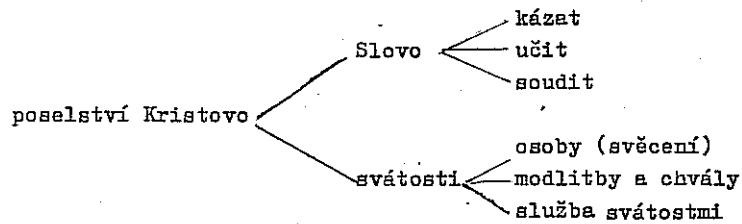
Při zjišťování pramenů pro studium bratrského kazatelství nelze přehlédnout, že vedle materiálu, umožňujícího vhled do kazatelské praxe Jednoty (usnesení, postily, rejstříky, pomůcky), vyskytuje se i práce teoretické, které kazatelskou praxi jednak kriticky reflektují, jednak ji chtějí bohoslovecky regulovat. Na ty se v této studii soustředuji, ponechávaje úkolem zatím otevřeným podrobnou analýzu bratrské kazatelské praxe, zvláště také vyšetření jejího vztahu k homiletické teorii.

Praktickoteologická produkce v Jednotě byla v poměru ke srovnatelným hodnotám jiných reformačních směrů pozoruhodná už svou kvantitou, ale zejména nepodplatnou snahou o prvotnost a svrchovanost bohosloveckých kritérií. Vybral jsem od-

tud pět prací (resp. jejich částí), nestejných svým určením a zaměřením; je v nich zachycen vývoj homiletického myšlení Jednoty v průběhu víc než jednoho století ve vší rozmanitosti důrazů, ale také s pozoruhodně jednotnými a jednotícími motivy; těm bude platit naše pozornost především.

I.

V celku Lukášových Zpráv kněžských (vyd. 1527) jsou homiletické úvahy rozsahem skrovné ve srovnání s velikostí prostoru, který Lukáš věnuje ostatní problematice kněžského úřadu. Tyto úvahy však stojí v rozvrhu díla hned za úvodními partiemi, pojednávajíce o prvních třech "skutcích úřadu kněžského". Celý obsah služby bratrského kněze shrnuje Lukáš do pojmu "poselství Kristovo" a dělí takto:



Mezi "kázáním" a "učením" je rozdíl tak malý, že umožnuje Lukášovi pojednat o nich zároveň - a ovšem i poměrně stručně; zato třetí zvěstovatelské funkci - "soudu" - věnuje pozornost rozsáhlejší. Jde o sledování, posuzování a rozlišování ovoce kázaného slova. Jinak řečeno: pastorace a kázení patří Lukášovi ke Slovu: "Z toho (totiž z kázání a učení) má soud pojít přijetie neb nabytie pravdy k požívání nebo zpět."

Obsahem kázání, definuje Lukáš, je vypravovat Krista v jeho skutcích. Základním stupněm je jaktási "enarratio

"simplex", prosté vyprávění příběhu Ježíšova. Druhým stupněm je "příčiny těch skutkuov vypravovati", rozuměj: proniknout ve spásný záměr tohoto příběhu. Jedno bez druhého nemůže být a obé spolu je teprve evangelium (Čtenie). - V pěti následujících kapitolkách, jež bychom mohli nazvat materiální homiletikou, pak Lukáš systematicky vykládá, v čem záleží tajemství evangelia obsahově: povinná a dlužná spravedlnost (přikázání) - hřích - milost a ospravedlnění - nový zákon posvěcení - praxe víry.

Věcnou a metodickou kvalifikací kazatele je na prvním místě proniknutí v toto tajemství, v kánon víry; ten je klíčem k Písmu v tom smyslu především, že látku bible pořádá a třídí - jinak se "Písma svatá kazí a cizoloží" (6). Zbudou-li i potom v Písmu věci nejasné, je kazatel povinen text analyzovat pod čtyřvým metodickým zřetelem: k času, osobě, místu a příčině, tj. vzít v úvahu historickou a pragmatickou situovanost biblického textu. Má-li kánon víry zásadní přednost před slovním zněním Písma, pak je možno kázat na věroučnou pravdu a "Písmo k tomu vzníci za základ přivésti", arci s potřebnou obezřetností ("aby Písmo nenatahoval") a k jednomu textu přičerpat věcné souvislosti z celé biblické sbírky, a to ne nutně na základě slovní (konkordanční), nýbrž obsahové shody. Přitom má mít kazatel stále na mysli své posluchače a jejich duchovní potřeby.

Postup kázání navrhuje Lukáš v navázání na starší, patrně předbratrské, ale usnesením "sněmu starého" v Jednotě již kodifikované pětičlenné schéma (zvěstování - učení - napomínání - výstraha - trestání) tak, že před zvěstováním předsunuje ještě výklad o úchyloce (zavedení) od evangelia, tedy jakousi církevnědějinnou lokalizaci probíraného artikulu. Kdežto však ve zmíněném usnesení starého sněmu tato stupnice obepíná patrně celý učitelsko-pastyrský proces v Jednotě, předpolkládá Lukáš, že všechny stupně mohou být zastoupeny v každém jednotlivém zvěstovatelském aktu.

"První příručkou praktické teologie" nazval vydavatel F. Bednář dílo "Umění práce díle Páně služebného" (vyd. 1560), jehož autorem je se vší pravděpodobností Jan Augusta. V osnově Augustova kompendia nestojí - na rozdíl od Lukášova rozvrhu - činnosti zvěstovatelské na prvním místě. Mladému adepu kněžství, jemuž Augusta věnuje svůj spis v odpověď na jeho rozpaky a otázky, předkládá autor nejdříve široký výklad o "daru Kristovy péče pastýřské". Je zajímavé, že při traktování pastýřské problematiky nevystečil Augusta se známým bratrským tříděním na počínající, prospívající, dokonalé; musel je rozšířit o další tři kategorie: chudí, zašlí a padlí, rozptálení a Antikristem zajatí. - Teprve druhý díl přináší výklad "O slovu Božím", a po něm následují kapitoly o modlitbách, soudu (kázni) a "smlouvě služebnictví" (ordinaci).

Kázání je pro Augusta jen jednou z řady forem, jimiž se slovem Božím slouží. K nim patří také rozhovor, rady a poučení, písň, čtení Písma, ano i vzdělávací literatura. Přes toto široké pojetí zvěstování však Augusta věnuje kázání přece pozornost zdůrazněnou.

"Materiální homiletice" zato neplatí samostatná úvaha. Místo toho odkazuje Augusta k příslušné literatuře a ke "kraťské sumě", k Apostoliku, které je i jemu shrnutím zvěstného obsahu Písma. Zcela nepřeslechnutelný je však jiný Augustův důraz, prostupující celým spisem: i kázání je "dílo Boží, a ne tvé". "Ne ty budeš dělati, ale on skrze tebe, jemu v tom povolného." Toto poznání, že služba církve a jejích kazatelů není součástí její (jejich) seberealizace, nýbrž participací na službě Kristově, který tak uskutečňuje Boží spásné záměry, jednak kazatele uvádí v závaznou kázání neúnavné věrnosti a příkladnosti (aby kázaným slovem "žádný z příčiny tvé nemohl spravedlivě pohrdnít"), jednak však také toto poznání dává kazateli svobodu, jaká řádově patří ke slovu Božímu: nemusí ani hledět na své diskvality ("hubenství") ani hovět zálibám posluchačů, ale ani se v případě kazatelského neúspě-

chu, který je u věrných kazatelů spíše pravidlem, hned rozčilovat nad sebou či nad posluchači. Ve službě kazatelské jde přece o "službu milosti a ne bázně; z kteréžto milosti i bázeň se bude roditi synovská, ale ne ta otročí."

V souvislosti s touto maximou může překvapit, že podle Augustova pokynu je prvním metodickým krokem při přípravě kázání reflexe o posluchačích. Překvapení však potrvá jen do chvíle, kdy Augusta sdělí, že "Pánu vrchní péče jest o lid jeho", takže zásadní zřetel k posluchačům je de facto v intencii služby Kristovy, která je základnou všech služebnosti v církvi. Proto také mohl Augusta předčadit péče pastýřskou službě kazatelské, což z hlediska systematicko-teologického postrádá logiky, již respektuje Lukáš Pražský. Kristova služba je koordinantou všech služebnosti v jeho lidu, proto jejich logické pořadí není rozhodující.

Pastýřská péče - Kristova, svěřená darem řádně povoleným služebníkům církve - se promítá do kazatelského procesu tím, že kazatel má jako první otevřít "register posluchačů", a to ještě dříve, než se dal do studia "register Písma". Tomuto pokynu dává Augusta nápadný důraz, dokládaje, že kázání, jež by nešetřilo potřeb "svědomí lidského", osloví snad intelektovou ("myšlení, rozumové, paměti lidské"), ne však existenciální polohu posluchače, čímž se mine svým cílem, "u vítr mluví" a "užitek spasitelný" nepřinese. - Polemický hrot téhoto výkladu je stočen proti rostoucí produkci "nových těch postyllí" (102), jež obsahují kázání "jedné míry a formy" (101) a proti oddělování pastýřské a kazatelské služby. Avšak polemika nebyla v tomto bodě Augustovým motivem. Jím nebyl ani spor o perikopy, i když jeho ozvuk můžeme na stránkách Umění práce zaslechnout. Augusta, který také byl pro perikopy, třebaže jinak osnované, nemohl přehlédnout, že určené biblické texty ke kázání nemusí vždy korespondovat se zjištěnými "potřebami svědomí" u posluchačů. Připouští tedy omezit se u daných textů na jediný motiv, nejbližší aktuální potřebě

posluchačů, popřípadě i zvolit text volně anebo vyčkat, až se na kazatelském rozvrhu objeví vhodný text.

Pozoruhodný je i Augustův postulát "zpětné vazby"; je sice vysloven v souvislosti s pastýřskými radami jako jednou z forem zvěstování, ale má zřetelně pro Augusta platnost obecnější: Služebník nechť vždy sleduje, "co se z jeho přisluhování rodí", a odtud sá koriguje svou práci.

Třetí pramen je z kategorie učebnic. Naučení mládeženům (1585), přepracovaná vérze někdejších bratrských "učednických knížek", s pochopitelně všímá metodické stránky problematiky. Její autoři a redaktoři se přitom opírájí o přesvědčení, že "pravda spasitelna" má svůj pořádek a řád, nezaměnitelné pořadí jednotlivých částí a složek.

K výkladu Písma není dle Naučení (resp. dle jeho pozdějšího vydání z r. 1609) nezbytná znalost původních biblických jazyků, i když prokazuje cenné služby; nicméně Duch svatý není svázán s těmito zvláštními dary, jen některým udělovanými. Zato však je nezbytná průprava soustavnou četbou Písma; a zejména je třeba si osvojit "rozdíl Písem, že jiná sou historie neb kroniky, jiná příkladové a podobenství, jiná zjevné řeči Boží". Cenný je metodický pokyn, aby vykladač znal při každé biblické knize její "argumentum neb summu", ústřední téma, zvláštní záměr a speciální místo v celku biblického poselství. Účelem práce s Písmem je nikoli jenom číst (legere), nýbrž porozumět (intelligere); k tomu slouží jednak vykladačova modlitba o dar pochopení, ale i pomoc osvědčených komentářů. Pochopení bude ověřeno praxí.

S touto metodickou výzbrojí má kazatel přistoupit k přípravě kázání. Naučení mají - podobně jako Augusta - za potřebné připomenout, že kázání má oslovit svědomí, a ne tolíko intelekt, k čemuž je nutná "povědomost lidu, čeho potřebují kte-

ří". V odpověď na tyto zjištěné potřeby svých posluchačů volí kazatel jednu z kazatelských forem, daných známým pětičlenným schématem (zvěstování - naučení - napomenutí - výstraha - trestání), jež v tomto pojetí nevyznačuje již časově rozlehly proces kazatelsko-pastýřského vedení, ani (jako u Lukáše) jednotlivé kroky jediného kazatelského aktu, nýbrž soubor možností volby, z nichž každé je možno užít příslušně vzhledem k posluchačům.

Třídicí, rozlišující povahu pastoračního zřetele potvrzuje hned první z desatera metodických rad pro přípravu kázání, když doporučuje kazateli, aby, obeznámil se zevruba s obsahem textu, vybral z něj "které by částky... tomu lidu, jemuž kázati má, byly k užitku". Tepřve rada šestá v pořadí upozorňuje na rozdíl věcí podstatných, služebních, případných a odkažuje pro poučení do konfese. Mezitím desatero radí k věcnosti, varuje před improvizacemi, doporučuje kázat afirmativně ("mocně pečetiti") a s osobní zaujatostí ("aby... nejprv sám sobě kázel"), s čímž koresponduje desátý pokyn k příkladnosti života. Výrazu a projevu si věsimají delší dvě směrnice a předposlední opětne radí k modlitbě, bez níž by kázání sotva přineslo užitek u posluchačů.

V podobném teologickém klimatu jako Naučení a ze stejné potřeby "bratrských domů" vznikly Blahoslavovy Vady kazatelů (1571). Stárnoucí senior Jednoty v nich utřídit svá pozorování kazatelské praxe v navázání na hlavní linie bohosloveckého vývoje Jednoty, ale i se zřetelem k humanistické teorii veřejné řeči, k níž ostatně odkazovala (jménem Melanchtonovým a Erasmovým) i Naučení.

Příklon k metodické stránce je u Blahoslava již programový. Jde ovšem stále o metodu bohosloveckou, nikoli rétorickou. Důvod tohoto příklonu je tento: Věc, res, o niž v kázání jde, je kazateli předem dána; nemusí ji vymýšlet nebo

tvořit. S nečekanou odvahou tvrdí Blahoslav úvodem, že "věci, o nichž kazatel mluvit... má, ne nesnadně mohou být vyhledány". Co zbývá, je tyto věci rádně, tj. metodicky uchopit a předat: "aby tam člověk zřízeně všel, klíče měl, do všeho po-kleděl a to, čehož by kdokoliv potřeboval, aby vzal a ... lékařství příhodné nastrojil."

A naopak zase skoro všechna "vitia", jež Blahoslav vytyká, mají společným jmenovatelem nemetodičnost, neutřídenost, nepořádnost. V takovém kázání pravda sice nepřestává být pravdou, ale "když není slušného pořádku, prostí posluchači nemnoho toho užívou".

Na starší tradici Jednoty navázal Blahoslav, když stano-ví předním metodickým zřetellem ohled na to, "čeho lid přítom-ný potřebuje". Užívat cizích kázání není chybou samo o sobě, nýbrž pro bezmyšlenkovitost, když kazatel neprovede teologic-kou a situační analýzu kázání, jež bylo prosloveno do jiných okolnosti.

Zároveň však biblista Blahoslav nemůže tento důraz na posluchače nevyvážit upozorněním, že při bedlivém a hlubším proniknutí ve stanovený biblický text zpravidla teprve kazatel objeví, co je posluchačům aktuálně k užitku. Účinek na posluchače pak je tím větší, že nejde o text, který by kazatel "na ně vyhledal a nastrojil". Je tedy u Blahoslava obojí: pastorační situace je metodickým vstupem do biblického textu - ale i biblický text je vstupem do pastorační situace. Tomu odpovídá, že kazatelskou metodu určují dvě hlediska.

Hledisko pastorační se uplatňuje například ve výkladech o tzv. aplikaci: Blahoslav považuje za podstatné, že kazatel je zároveň pestyřem a správcem svých posluchačů, že není "přivázán k knihám papírovým... ale živým"; akademická exhibice nepatří na kazatelnu. Nepatří na ni ovšem ani "nemoudrá horli-vost", s níž kazatelé, zvláště mladí, nahrazují vzdělavatel-nou aplikaci polemikami, někdy i osobními, kážice "daleko ví-ce satana a jeho nástroje... nežli Krista Pána a skutky jeho".

V kázání jde o Boha, který je Bohem pokojem a o Krista, který byl tichý a pokorný srdcem. Na tom třeba poměřovat účinky ká-zání.

Z druhé strany určuje metodu sema věc, spasitelná pravda v Písmu. Zde je metodicky potřebí odlišovat věci hlavní od vedlejších a zejména respektovat vnitřní strukturu výpovědi ať biblické, ať dogmatické ("artikulní"); při citacích bib-lických (jimiž radno řešit) dbát na jejich kongruenci, nedat se nekriticky - "sine praemeditatione" - svést pouhým názvu-kem slovním. Totéž platí o užívání ilustrací. - Až v oddíle o výrazivu, ale přece stále pod zřetellem teologicky věcným, varuje Blahoslav před bezmyšlenkovitými - "sine iudicio" - inovacemi kazatelského a věroučného výrazu: Klasická nomenkla-tura bible a ekumenické dogmatické tradice nevnáší do Jednoty "cizi oheň"; tím je spíše namyšlenost, jež pohrdá dary Ducha, svěřenými předkům třeba i v jednotě římské a ohrožuje jednotu víry, která se pak tříší do tolika výrazů, kolik je příslo-večních mlynářských měr.

Při vlastním procesu přípravy kázání se obě metodická hlediska spojí. Text je třeba nejdříve vysvětlit v jeho slovním znění a ned na to určit skopus, hlavní myšlenku podle toho, "čeho potřebují posluchači ti, jenž jej slyšet mají a k čemu se v té Boží řeči příčina dává". Tuto myšlenku je do-voleno přiblížit posluchačům svobodným užitím různých rétoric-kých postupů. - Dispozice kázání může být trojí: daná textem, jednotlivými kroky vyprávěného příběhu; vyplývající z logiky dogmatického článku, který je v textu dominantní (ordo natu-ralis); řešit je třeba s třetí možností (ordo artificialis), kdy osnova je zcela volně vydána kazatelově kreativitě.

Již Blahoslav věnoval formální, ano i zvukové stránce kázání hojnou pozornost; u posledního homiletického díla z bratrské dílny, jež chceme sledovat, tento zřetel patrně

převažuje. Je jím Komenského "Zpráva a naučení o kazatelství", známější pod titulem "Umění kazatelské". Komenský reflektouje význam "řečovosti" kázání a tudy otevří široký, třebaže stále ještě teologicky kontrolovaný vstup humanistické (a jejím prostřednictvím tedy i antické) rétorice do homiletiky. Soustavně věnuje pozornost "řeči" vedle "věci" a požaduje, aby obojí bylo "hojně, světlé, libé, mocné". Tato čtverice postulátů pro kazatelskou věc a kazatelovu řeč určuje osnovu celého díla.

Posun problematiky je nepřehlédnutelný již u prvního požadavku. Ještě pro Blahoslava platilo, že "věc" kázání je k dispozici v dostatečné, ano abundantní míře jaksi mimo kazatele, nemůže být postulována. Komenský to sice v zásadě ví také, ale z hlediska kazatelského umění uvažuje o míře, v níž je tato věc přítomna v kazatelově erudici: "Poklad tedy vše- lijakých Božích věcí má být v srdci kazatele." "Hojnosti věci" lze nabýt vzděláním a cvikem; častou četbou bible, znalostí katechismu a "locorum communium", povědomostí o církevních dějinách, znalostí "artium et linguerum", nasloucháním jiným kazatelům a pečlivou přípravou vlastních kázání.

Příprava ta Komenskému začíná ovšem modlitbou, po níž má následovat studium "čtveré postily": postily skutků Božích ("souditi, co Pán Bůh na ten čas při církvi a světu dělá"), postily posluchačů, postily textu (exegese), postily cizích autorů (komentáře, kázání). Druhý člen této čtverice známe již z předchozích prací, včetně zdůvodnění, jež je u Komenského obdobné. Zajímavé ovšem je, že poslední senior Jednoty poukazem k "postile skutků Božích přítomných" rozšiřuje situaci, k níž třeba brát zřetel, také mimo okruh shromáždění pod kazatelnou. Kázání se stává výkladem dějinně-pastrorační situace na základě její teologické reflexe: "Na čež kazatel hleděti vždycky musí, aby to tak z textu potom bráti mohl, cím by se na přítomné skutky Boží v mysli posluchačů jako výklady dělaly."

V dalších výkladech Komenský ovšem tuto směrnici sám nedodrží. Zkraje sice ještě zauvežuje o kazatelském nápadu nad textem - nápadu, vztaženém "k přítomnému času, místu a osobám", ale v pokynech pro výklad textu a pro aplikaci se dá již vést hledisky jinými. Hned jeho instrukce, že "každého strojení se ke kázání počátek ať jest od analysí čili rozboru" (textu), ruší dřívější pořadí "postil" a činí východiskem přípravy kázání biblický text.

Text je třeba analyzovat s respektem k jeho vnitřní struktuře, anatomii. Komenský předpokládá, že biblický text je sdělení, vzniklé podle zákonů jazykové komunikace, a proto nejdůležitější operací analýzy (exegese) je najít a formulovat "themu", ústřední myšlenku, skopus, "ten zajisté cíl, k němuž směruje autor". Zdařilost analýzy se měří tím, jak dalece se text stal srozumitelným jako sdělení.

Toto sdělení je pak kazatel povinen předat způsobem spořádaným: tak je totiž třeba rozumět Komenského požadavku "světlosti" (jasnosti) kázání. Tvorba kázání je vlastně činnost pořádající: selekce látky (podle trojího zřetele: věci zvláštní; věci v Písma nečasté; věci aktuální vzhledem k posluchačům a jejich situaci) a zejména stanovení dispozice, buď z textu ("textovní") nebo z tématu ("artikulní"). Obecné schéma osnovy je dle Komenského trojdílné: exordium - tractatio textus - epilogus. Střední část zahrnuje řadu operací, k nimž patří mj. přesvědčivý důkaz obecné platnosti zvěsti, aby byl posluchač veden k samostatnému, na kazateli nezávislému myšlení, a zvláště aplikace, tato "anima concionis". Nutnost aplikace v kázání vyvozuje Komenský z učení o paterém užití Písma (usus didascalicus, elenchticus, paedanticus, epanorthoticus, paracleticus). Je ovšem třeba dbát, aby aplikace přilhala k textu i k situaci.

K témuž směruje pokyn, obsažený již v kapitole o formální vytříbenosti (libeznosti) kázání: "aby cokoli kazatel mluví, z textu a k textu, z posluchačů a k posluchačům bylo". Zde se

Komenský pokouší vyjádřit souvztažnost svého dvojího východiska pomocí představy jakési resonance: Posluchači "budou se diviti, že text tak věci případný jest, když se vždycky jedno druhému, text přítomnému času a čas textu ozývat bude".

Závěrečný oddíl (o mocnosti a pronikavosti kázání) uvádí do problematiky působení kázaného Slova. Komenský se již nezabývá rozdílem mezi řečí, jež oslovouje svědomí, a tou, která mluví k intelektu, nýbrž soustřeďuje se na kazatelský výkon. K tomu, aby "kázané slovo hluboce vázlo v srdech posluchačů a jimi... hýbalo" existují zvláštní pravidla; "i těch kazatel šetřiti musí, nechce-li zámyslně něčeho v ouřadě svém zanedbati... ostatek pak poroučeti Bohu". Z těchto pravidel upomínají na starší bratrskou tradici požadavky "mluvit směle jako z místa Božího" a mluvit z pravdy, která platí především nad kazatelem.

II.

Samostatným tématem se kázání v Jednotě stává teprve v době Blahoslavově. Téhož roku, kdy Blahoslav dokončuje Vady kazatelů, překládá se v Jednotě homiletika Nielse Hemmingaena (Hemingia) "De methodis et ratione concionandi", kdežto o generaci dříve pokládali otcové Jednoty za potřebnější vydat překlad Bucerova spisu o pastýřské péči (Von der wahren Seelsorge). Sílení důrazu na kázání dokumentuje ostatně i úroda postil počínaje r. 1575.

Ale ani tehdy nebylo kázáno osamostatněno teologicky, využato ze souvislostí Božího záchranného jednání. I Komenský, který se na fenomén kázání soustředil tak úzce, zdůvodňuje v předmluvě Umění kazatelského svůj zájem pohledem do dějiných souřadnic přítomné doby, která na sobě nese zřetelnou stopu Božího soudu ("pro nehodnost naši námi zmítá Pán Bůh nás"), a tím je právě příležitostí, vhodnou k přípravě nápravy rozvrácené církve.

Ve známém bratrském schématu patří kázání mezi věci služebné. Prvotní a rozhodující není kázání, nýbrž Boží akce k lidu v nouzi spasení. Boží spásné jednání - ono Lukášovo "poselství Kristovo", Augustova "Páně vrchní péče o lid jeho" - široce přesahuje kazatelskou činnost. Ta je jeho funkcí a snad i předním projevem, ne však iniciátorem a hybatelem. (Jestli něco z lidských činností může "pohnout" Bohem k novému zásahu, jsou to spíše "modlitby svaté".) Molnářův postřeh, že Jednota dala svou eklesiologii do služeb soteriologie, platí tím spíše pro bratrskou homiletiku.

Bratrští teologové jsou přesvědčeni, že viditelným průmětem, otiskem Božího spásného jednání v přítomné době, je obnova církve, a jmenovitě také vznik a existence Jednoty, její život, strukturovaný sborovými řády. Uznalé rozpoznání této souvislosti - jež formulují jako nabytí či obnovení "dověrnosti k Jednotě" - je u kazatelů předpokladem, u posluchačů jedním z důsledků kázání. Kázání je tak teologicky, nikoli jenom organizačně, zasadeno do kontextu života konkrétní církve.

Toto zarámování má své důsledky pro homiletickou teorii. Nejdříve v tom, že formální výměr kázání je velmi pružný. Pozorovali jsme houzevnatou tendenci rozšířit kázání ve směru k pastoraci a ke katechési. (Tato tendence je poměrně slabá ve sledovaném díle Komenského; objevuje se však v plné síle v homiletických partiích Všenápravy.) Hranice těchto kategorií jsou u bratrských autorů zpravidla plynulé, jakoby záměrně smezané. Kazatelská nemá absolutní formální prioritu. Hned Lukáš definuje náplní "úřadu kněžstvie" tak, že činnosti kazatelské jsou jenom podskupinou v množině práce pastýřské. Týmž směrem ukazuje i zdůrazněná různost zvěstovatelských typů, vyjádřená citovanou pěticí (šesterem). Toto schéma naznačuje zájem bratrské homiletiky na tom, aby do zvěstovatelské odpovědnosti byla integrálně včleněna péče o účinky kázaného Slova; přitom nehraje roli, zda toto schéma je chápáno jako časově rozlehly proces navazujících stadií anebo jako metoda

volby s ohledem na různost posluchačů a jejich nestejně potřeby. - Řád Jednoty prozrajuje starý prý zvyk konat "kázání rozdílná počátečním, prospívajícím a dokonalým"; stopa toho - ve zjednodušeném dvojčlenu "počátečně se obracejících" a "přijatých" - se zachovala ještě v Naučených, ale postřehneme ji i mezi řádky ostatních spisů jako ohlas praže již opuštěné. Komenský se ve Všenápravě přimlouvá za její obnovení. Kázání takto široce pojaté tedy provádí celou cestu od katechumenátu až k odpovědnému vyznavačství, nejsouc na jejím počátku předčasné ani na jejím konci nadbytečné.

Jiný důsledek bratrské teologické koncepce se týká pozice a úlohy kazatele. Jako u Bratří netrčí kazatelna osamoceně vedle ostatních činností pastýřských a katechetických, neční ani kazatel izolovaně vedle nebo proti lidu pod kazatelnou. Kazatelská funkce má být ze zásadních důvodů kombinována s ostatními úlohami pastýře a správce sboru, ledaže by šlo o výjimečné případy kazatelské výpomoci jáhnů či mládenců, jimž ještě nebyl svěřen sbor. Podle Bratří vyžaduje sama povaha zvěstování a autorita zvěstovatele, aby kazatel se sborem žil, sbor znal až do jednotlivých údů. "Jaké má kázání strojiti, nevěda o lidu?", rozhoduje se Augusta na kazatele, nedbalé pastýřské péče. A Blahoslav by čtvrtou vadu akademičnosti strpěl ještě tak u těch, "kteří učitelé jsou u luterianů doktoři neb mistři, nic jiného na práci nemajíce nežli kázati". Kazatel, i tehdy, když napomíná, varuje a trestá, patří na stranu lidu.

Oba tyto momenty ukazují jedním směrem: pojetí kázání a kazatelství bylo v Jednotě významně určeno hlediskem pastýřsko-výchovným. Naznačili jsme už také, oč šlo: péči o účinek prostředků milosti, v tom a na prvním místě kázaného Slova, nelze oddělit od zvěstování samého a od odpovědnosti zvěstova-

tele. Smyslem kázání není kazatelský "výkon" sám o sobě, nýbrž jeho dopad na kazatele i posluchače. Proto bratrští autoři stále a znova přikládají na kázání hledisko "užitečnosti", horlí proti "mluvení u vítr" (Augusta, Komenský) a "času zmrzání", když "lidé rozejdouče se takoví zůstávají jako prvé" (Blahoslav). Zřetel k účinku kázání vedl až k zásadě kontroly zpětnou vazbou; jak se tato kontrola praxí sborů prováděla, můžeme se zatím jen dohadovat; že se však provádět měla, o tom máme svědectví vizitačních rádů.

"Uvésti pravdu v lid a lid v pravdu" - touto formulací, různě obměňovanou, definují bratrští teologové cíl kázání. Je jím recepce, přijetí zvěsti se všemi důsledky osobními i kognitivními. Tento důraz ovšem nemá původ v teorii kazatelství, nýbrž souvisí s celkovou orientací bratrské teologie a zbožnosti. Je tak silný, že si vynutil místo i v konfesi, kde Bratřímu nestačí obvyklé "známky pravé církve", a přidávají k nim hledisko, "zda lid to přijímá" či nepřijímá. Uvádění pravdy v lid a lidu v pravdu chápe Jednotu jako rozložitý, členitý proces, ovládající celou oblast věcí služebných. Všechna výstavba bratrského církevního tělesa, rozvržení služeb a rozdělení členstva jsou výrazem této "agogické" snahy. Jejím nositelem není toliko kněz-učitel, nýbrž celá pospolitost.

"Aby jedni o druhé péči měli a sobě vespolek přisluhovali": tak definuje Augusta, odvolávaje se na "první svolení", jednu z typických zvláštností Jednoty. Kázání je jen součástí, arci přední a neodmyslitelnou, tohoto celkového úsilí, aby každý, kdo se octl v nouzi spasení, byl uveden v pravdu, v pravdě setrval a k pravdě, když z ní byl vypadl, byl navrácen. že při tom nejde jen o organizaci a dělbu práce, vystihuje v jednom z modlitebních povzdechů, jimiž prokládá své Umění práce, Jan Augusta, snad pod vlivem Bucerovým, pavlovskou myšlenkou o služebnosti a komplementárnosti charismat: "Paně Bože, který dary své jedněm pro druhé dáváš a skrze službu jedných naplňuješ potřeby druhých..."

III.

Autoří prací, jež jsme sledovali, jsou přesvědčeni, že kazatelství je činnost, kterou lze ovládnout, naučit se jí a vycvičit se v ní. Je arci prvotně založeno v Božím obdarování, ale jednotlivé kázání je výsledkem spořádané metodické práce, je to umění, *ars*, kus náročného řemesla. Tato myšlenka průběhem doby sílí a vrcholí u Komenského. Ten ji vyslovuje s patrným důrazem: Kazatelé "musejí se nejprv tomu svému umění naučiti. Nebo jak tesař stavěti bude, nenaucí-li se? Jak zahradník štěpovati?... Není hanba učiti, se, než neuměti a nechtít se učiti."

Sledované práce nejsou všechny učebnicemi, a proto jsme v nich našli nestejnou míru konkrétních instrukcí k tvorbě a přípravě kázání. Nicméně všechny vycházejí z předpokladu, že kázání je metodický proces, který lze zvládnout. Východiskem je ovšem Boží povolání, které je samozřejmě mimo každou metodickou manipulaci; ale i ono je projevem Boží vůle, nikoli svévolné nebo libovůle, a lze je tedy u jednotlivce rozeznat a potvrdit.

Dotykáme se zde široké a složité otázky vnitřní kvalifikace kazatele, otázky, jež první bratrskou generaci zaměstnávala v míře až povážlivé. Lukáš Pražský do úvodu svých Zpráv zařadil desatero charakteristik "co k práci hodného činí kněze", vycházejí bez váhání z obecného kněžství věřících ("kněžstvie celé pravé duchovnie"). V našich souvislostech vynikl zřetelný, důsledný důraz, že nejvlastnější kvalifikací kazatele je jasné vědomí podílnictví na spásné službě Boží a Kristově. Pro toto vědomí svědčí nejspíše pocit vlastní ne-hodnosti a nehotovosti; ten dokládá, že kazatel se ke službě "sám od sebe netřel ani k tomu nekvapil" (Augusta) a tak zvýrazňuje objektivitu Božího povolání, jemuž potom nesluší od-pírat. Proto modlitba ze doplnění nedostatků a vytrvalost v povolání je prvním krokem, za nímž má následovat abstinen-

ce od všeho, co by kazatelské a pastýřské službě mohlo být překážkou, zvláště také "oblíbiti sobě život Kristu chudý" (Augusta). I Lukáš v uvedeném desateru připomíná s důrazem "spušť služebníka", pokoru a "zmaření v mysli" ještě před speciálními charismaty, jakoby živnu půdu, do niž "darové k službě kněze příležicie" budou teprve řádně zasazeny. Tutož paradoxnost, vyjádřenou nadto s typickou výrazovou podmanivostí, nacházíme u Blahoslava, jenž kazatelovu pokoru uvádí jako první zbran proti vadám: "pamatovati na to, kdo jsi, či služebník, kterého Pána místo držíš, s čím jsi poslán a k komu vzat jsi jako David od pastvy, ex humili loco..., abys nepýchal, nemyslel o sobě vysoce".

Pravidelně jsme také narazili na pokyn, aby kazatel "kázel sám sobě", jako první se poddával kázanému Slovu. Patří-li po názoru bratrských teologů recepce zvěsti ještě ke zvěstovatelskému procesu, platí to tím spíše pro kazatéle samého. Augusta mluví o dvojím způsobu zvěstování - "výmluvností a příkladností" - a horlivě proti těm, kdo by chtěli sloužit Slovem jen "pod jednou". Přitom prozrazuje, že zde vědomě navázal na odkaz počátků Jednoty, kdy otázka "dobrých a zlejch kněžie" stála v ohnisku pozornosti. Tuto otázku pak interpretuje tak, že ve hře je m o c kázaného Slova. Služebník, neochotný sám přijmout životní důsledky Slova, jež káže, usvědčuje Slovo z bezmoci a musí se potom opřít o moc cizí, nevlastní: "Kteříž jsou moci jeho (totiž Slova) zbaveni, na hory moci světské vzhlérají, zda by jim chtěly pomoci; ony pak vždy víc zastěnují a slovo překvácají." Pozoruhodná interpretace údajného "donatismu" rané Jednoty, nepostrádající ostatně jisté opory v dokumentech z prvního půlstoletí její existence. Obnova církve, k níž se Bratrí zákona Kristova vzchopili, znamenala pokus o obnovu autority Božího slova, důsledně přimknutí k jeho náročivé moci, a tedy i rozchod se systémem podpůrných moci a autorit, jež udržují církevní mechanismus v chodu. Kněz, který by se sám kázanému Slovo nepodrobil, sotva by mohl jeho účinek v lidu vymáhat jinak než přinucením - postupem, který

i Bratrská konfese pokládá za nutné výslově odmítnout: "Kněží nemají mocí světa lidí doháněti ani nad lidem Božím a věrou jejich panovati." Životní příkladnost kazatelova tedy není podmínkou, nýbrž prvním důsledkem zvěstování, a v tomto smyslu jeho první verifikaci.

Kázání je svou povahou "speciální případ", konkretizace a aktualizace spasitelné pravdy. Všechny metodické operace směřují tedy k tomuto "ozvláštění"; jsou to postupy ve své podstatě diferencující.

Tvorba kázání, přesně vzato, není "inventio", jako by kazatel měl svou věc teprve objevovat. To, co je na kázání originální, tvůrčí složkou, je jeho aktuálita, vztah pravdy k místu, času, posluchače. Kazatel de facto vždycky zužuje, redukuje. Selekcí jeho práce však musí mít řádný klíč, který by látku utřídit a roztrídit způsobem bohoslovecky odpovědným, s vyloučením nevlastních, nahodilých, subjektivistických hledisek.

Tento klíč je u sledovaných autorů trojí: kánon víry - kánon Písma - kánon posluchačů. Přitom jsou důrazy zastoupeny a kombinovány nestejně.

1) Lukáš Pražský a autoři Naučení mluví za jednu pozici v tradicích Jednoty, když kladou důraz na vnitřní strukturovanost pravdy evangelia. Zprávy a Naučení jsou ostatně jediná dvě homiletická díla, v nichž se stal pokus o stručnou definici základního věroučného thesaura (materiální homiletika) - ovšem s odkazem k jiným vyznavačským a katechetickým spisům Jednoty. Obojí vyjádření je osnováno systematicky, na soteriologickém schématu. Tato osnova známená první třídící instanci, a tudíž i klíč k Písma, v němž, jak poznámená později Komenský, je slovo Boží "na hromadách ležící". Tyto hromady "rozbírat a co k čemu náleží pořádati" (což je Komenskému,

v této věci příliš určenému schématu materie a formy, smyslem kazatelskému umění), může kazatel dle Naučení jen při náležitém respektu k "pravdě spasitelné", a to nejen k jejímu obsahu, nýbrž i k metodicky směrodatnému pořadí jejích jednotlivých částí. Pro homiletickou metodiku má přímo konstitutivní význam okolnost, že pravda evangelia není amorfní, nýbrž vnitřně strukturovaná.

2) Druhou třídící instancí je Písmo, a to v několikerém ohledu. Předně prostým faktem, že kázání nemá tématem celek Písma, nýbrž soustřeďuje se na výklad jednotlivého oddílu. Na styčné ploše těchto dvou koncepcí propukl ve 40. letech 16. století v Jednotě spor o perikopy - o otázku, zda základem kazatelského rozvrhu má být systematika věroučeného thesaura (Apostolikum) či vnitřní logika dějů spásy, zachycená v Písmu. Spor skončil po létech kompromisem a Jednota se tradičních perikop nevzdala z důvodu kontinuity s církví předreformačního vývojového stupně, z důvodů vzdělavatelných i z pedagogických ohledů na prosté posluchače. Časová (historická) dimenze příběhu spásy nebyla obětována nadčasovému systematickému schématu. Tak bylo umožněno, ba uloženo, aby kazatel lokalizoval vykládaný biblický oddíl na časové ose dějin spásy a tím získal - z textu samého - vydatný podnět k jeho zpřítomnění.

Smyslu pro vnitřní diferencovanost Písma zjevně přibývá s růstem zájmu o vykladačskou a překladatelskou práci v Jednotě, který opět má souvislost s pronikáním humanistické vzdělanosti. Nicméně již Lukáš radí vzít pro kázání v úvahu konkrétní situovanost biblické výpovědi: rada cenná potud, že v ní je vnitřní tendence Písma paralelizována se smyslem pohybu kázání, jež také je zaměřeno "k času, místu, osobě a příčině". Všichni autoři - snad s výjimkou Augusty - ukládají kazatelům pečlivě dbát na na "rozdíl Písem", a to jak pokud jde o celek biblického kánonu a pragmatismus jeho částí, tak pokud jde o různost literárních forem; tak zejména pokud jde o anatomii jednotlivých výpovědí. U Blahoslava a Komenského

bý skoro bylo možno mluvit o náběžích k metodě strukturální analýzy, jejíž stopy ostatně objevuje Ch. Donner v poznámkovém aparátu Kralické, který patrně sloužil kazatelské potřebě.

3) Nápadná je absence exegetických úvah u Jana Augusty. Tím výrazněji zato se u něj uplatnila pozice třetí a zcela ovládla jeho Umění práce: funkci diakritickou má pastýřský zřetel k aktuální potřebě posluchačů. Viděli jsme ovšem, že tento důraz prostupuje všechny bratrské homiletiky bez výjimky. Ještě v době intenzívní práce na Písmu doporučují bratři starší, shromáždění 1592 v Lipníku, kazatelům, "aby sobě každý dělal dispositionem z lidu a z toho, čeho lid ke spasení potřebuje": doklad, že jednotlivé pozice nejsou alternativní, mohou se kombinovat, i když napětí mezi orientací na kánon víry či Písma a orientací na situaci pod kazatelnou pocitují (a různě řeší) všechni autoři. Řešení nejvyváženější podává, zdá se, Blahoslav, když připouští obojí postup: od posluchačů k textu bible, od textu (arci řádně metodicky zvládnutého) k posluchačům. Ať ték či onak: Jednotě patří uznání za to, že před tímto napětím, jež je jádrem i křížem kazatelského umění, nejen neuhnula, nýbrž že je čas od času znova podtrhávala.

IV.

Zbývá se hodnotivě zaštitit u tohoto pastoračního hlediska, jež, jak snad vyniklo z dosavadních výkladů, tvoří specifický rys bratrské homiletiky. O jeho původu a zasazení do celku bratrské teologie byla již zmínka. Zdá se, že právě tento pastýřský rys bratrského praktického bohosloví vůdčně vítala předchozí generace našich badatelů (Bednář) jako působivou protiváhu k sílící tehdy "teologii Slova", která v thurneysenovské homiletice odmítala položit východisko ká-

záni do lidské situace. V současné evropské diskusi se znova hlásí o slovo "homiletická indukce" a posluchač ve své sociální, psychologické a politické určenosti vstupuje do středu kazatelské úvahy.

Avšak volat bratrskou teologii na podporu tohoto stanoviska je nepřiměřené a spočívá na nedorozumění. Především je signifikantní okolnost, že žádný z bratrských autorů nepropagoval volnou volbu textů podle aktuální potřeby, a že ani v bratrské kazatelské praxi nikdy nebyla tato možnost otevřena trvale. To mi svědčí pro silné vědomí toho, že "věc" kázání je dána, a to předem, netryska z kontaktu s posluchačem; není to sókratická pravda, jež by se teprve vynořovala v dialogu.

Lid pod kazatelnou v bratrském pojetí neurčuje předmět kázání, nýbrž jeho "dispozici", to jest - rozumějme tomu výrazu široce - metodické zpracování, orientované na smyslu pohybu Slova k člověku. Pastýřský zřetel k "přítomným potřebám" jakoby zužoval řečiště Slova, a tím zvyšoval (dokončeme metaforu) kinetickou jeho energii. Homiletická teorie Jednoty tím chce - u některých autorů výslovně - čelit doktrinářství u vědomí, že kázání je aktuální událost existenciálního dopadu.

To, co z "potřeb lidu" činí metodickou směrnicí pro homiletickou práci, není především povahy sociologické a psychologické. U Bratří se naopak spíše dočteme varování před přílišným zřetelem k těmu datům. Bratrský kazatel měl před sebou vidět lid v nouzi a na cestě spasení. Shromáždění pod kazatelnou neprestalo být Bratří realitou teologickou, projevem spasitelného Božího jednání v přítomnosti. Každý z posluchačů stojí v určité "historii" - byťsi to byla historie zbloudění od pravdy. Pastoračně-výchovná diferenciace lidu je v Jednotě ovládána bohosloveckými zřeteli. V miniatuře bratrského sboru probíhá jaksi zhuštěně historie spasení od chvíle, kdy se počínající doptali na Krista až k vyznyvačské zralosti dokonalých. Toto dějství, tento růst a pohyb je pro

kazatele teologicky relevantní. V této souvislosti porozumíme, že Komenského "postila skutků Božích přítomných" vyrůstá ústrojně z bratrské tradice a jen ji promítá na širší dějinný horizont. Pohled bratrských teologů na lid církve i na jednotlivého - počínajícího, prospívajícího, k dokonalosti se nešoucího - úda je vždy pohledem ke skutkům Božím přítomným, a proto hraje v bratrské homiletice tak důležitou roli.

Tak nám homiletikové Jednoty připomínají, že vlastní dialektika kazatelské činnosti je v polaritě minulého a přítomného Božího jednání. Tímto přítomným Božím jednáním je kvalifikovaně určen a naplněn prostor, do kterého zní naše kázání.

Prameny a literatura

"Zprávy kněžské" k novému vydání připravil F. Bednář (strojopis v majetku Komenského fakulty). O jejich obsahu referovali G. A. Skalský v *Zeitschrift für Brüdergeschichte* IV, 1-44, a F. Bednář v *Theologische Zeitschrift* (Basel), 7, 1952, 357-375 a v *Křesťanské revuji* 45, 1978, 21-30; 60-68.

Plný titul díla Augustova zní: "Umění práce díla Páně služebného a milostmi od Krista Pána služebníkům od něho poslanými a svěřenými k vzdělání svatých a v jednotu těla jeho v obnovení jich". Dílo bylo dokončeno r. 1550 a o deset let později vytištěno s předmluvou bratrských starších. Nově je vydal F. Bednář ve *Věstníku královské české společnosti nauk*, 1941, a opatřil obsáhlým úvodem, v němž doložil autorství Augustovo, jež předpokládal již J. Th. Müller (*Geschichte der böhmischen Brüder*, Herrnhut 1931, II, 294).

K literární historii "učednické knížky", jejíž pozdější verzi, vydanou 1585 a znova po úpravě 1609 jsou "Naučení mládežencům", viz A. Molnár, *Českobratrská výchova* před Komenským (Praha 1956), 222n. Text vydal v nové době F. Bednář (Praha 1947) v předpokladu, že jde o dílo Blahoslavovo. Blahoslavovo

autorství je ovšem nepravděpodobné (viz R. Říčan v ČNM 1958, 166n).

Blahoslavovy "Vady kazatelů" z r. 1571 vydal z opisu, dochovaného v Žitavě, F. A. Slavík v Praze 1876 a znovu 1905. Z této druhé edice přetiskuje podstatné části textu P. Váša ve své blahoslavovské antologii "Pochodně zažžená" (Praha 1949). Viz též: A. Molnár, *Dvě kazatelské učebnice bratrských mládenců*, *Jednota bratrská* 33, 1956, 5-7.

Komenského "Zprávu a naučení o kazatelství", dílo dochované jen v opise, vydal pod názvem *Umění kazatelské* J. L. Ziegler v Praze 1823; týž text vyšel ještě dvakrát páří F. A. Slavíka (Praha 1872) a L. B. Kašpara (Praha 1893). - Námitky proti autorství Komenského ohlásil J. Hendrich (Archiv pro bádání o životě a spisech J. A. Komenského 13, 1932, 87-92). St. Souček (Komenský jako theoretik kazatelského umění, Praha 1938) rekonstrukcí textu a jeho historie a novým vročením díla autorství Komenského potvrdil. Pro naši souvislost nemá však otázka autorství prvořadý význam; autorem je nade vši pochybnost bratrský teolog.

Ukázy z uvedených prací, s výjimkou Lukášových Zpráv a Komenského Umění, otiskl také A. Molnár, *Českobr. výchova*.

O Hemmingiově příručce referuje A. Molnár, *Dvě kazatelské učebnice*. O ostatní publikační činnosti Jednoty (postily, rejstříky) M. Dančková, *Bratrské tisky kralické a ivanické*, Praha 1951.

K charakteristice bratrské teologie viz A. Molnár, *O bratrské teologii*, v: R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské* (Praha 1957), 409-422. Výchovné zaměření Jednoty vyložil a z pramenů bohatě doložil A. Molnár v knize *Českobratrská výchova* před Komenským.

Ke sporu o perikopy, ostatně nikoli prvnímu v Jednotě, viz R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské*, 209n, 234, a A. Molnár, *Českobratrská výchova*, 131nn, kde též obšírně uvedeno stano-

visko Blahoslavovo.

Usnesení lipnické z r. 1592 u Gindelyho, Dekrety, 260.

O současné homiletické diskusii referuje J. Doležal,
Křest. revue 39, 1972, 61-64; viz též R. Bohren, Predigt-
lehre (München 1971), 443nn.

K bohosloveckým motivům bratrského trojdělení viz A.
Molnár, Počínající, pokračující dokonalí, v: Jednota bratrs-
ká 1457-1957 (Praha 1956), 149-165.

KRÁSA A SLUŽBA TEOLOGIE

Milan Opocenský

Mezi vědami je teologie ta věda nejkrásnější. Dává nejvíce zábrat hlavě a srdci. Nejtěsnější se přibližuje k lidské skutečnosti. A umožnuje nejjasnější výhled směrem k pravdě, po které se ptá a pádí všecka věda. Je to krajina s ohromně dalekými, a přece vždy ještě jasnými obzory, jako je krajina Umbrie nebo Toskány. A je to umělecké dílo tak vznešené a tak bizarní, jako je dom v Kolíně nad Rýnem nebo v Miláně. Avšak mezi vědami je teologie také ta nejtěžší a nejnebezpečnější. Je pří ní možno skončit v zoufalství nebo v namyšlénosti. Ale to nejhorské, co se může teologii přihodit, je, že se stane svou vlastní karikaturou.

Karl Barth¹

Chci v tomto příspěvku shrnout a vyzdvihnout některé téze z theologické literatury, které se mi zdají příznačné pro současné myšlení, a které zůstávají nosné pro cestu teologie a církve dnes i zítra.

I.

Theologie se neobrací především k podstatě a bytí Boha, nýbrž vychází z faktu zjevení, Božího pohybu, Božího skloně-

ní.² Pokud jde v teologii o Boží podstatu, potom pouze v souvislosti s tímto pohybem Božím v dějinách. O dějinných událostech a skutečnostech ví teologie vlastně jen prostřednictvím církve, která tímto Božím jednáním vznikla, slyšela jeho řeč a na jejím základě i dnes mluví a zvěstuje.

Teologické výpovědi jsou vždy aposteriorní. V tom smyslu je teologie funkcí církve. V 18. a 19. století byly dost obvyklé pokusy chápat to, co se děje v církvi, jen jako zvláštní případ širší tématiky, která se týká podstaty náboženství. Chápeme-li teologii jako funkci církve, zůstává její úlohou pomáhat církvi, aby předávala přijatou Boží řeč dále tak, aby to bylo přiměřené věci. Teologická reflexe je na prvném místě ve službě církve.

Avšak aby teologie mohla splnit svůj úkol, musí být svobodná. Vposledu je vázána pouze předmětem své práce. Dnes je do značné míry obecně přijaté, že teologie je funkcí církve a službou církvi. Avšak ještě před čtyřiceti lety se setkáme s názorem, že teologie je prostě vědou o náboženství. Byl to prý Albrecht Ritschl, kdo se zasloužil o rozlišení náboženství a teologie. Na druhé straně Erich Seeberg ještě r. 1939 vidí skutečný smysl teologické práce ve vytváření náboženství (*Religion schaffen*).

Především pod Barthovým vlivem se prosazoval názor, že bez církve by nebylo žádné teologie - a bez teologie by nebylo církve. Vztah mezi teologií a církví byl vyjasňován pozvolna a v pomalém procesu. Okamžitě se ozvala otázka, zda církevnost teologie nebude trpět její vědeckost. Nepovede církevní charakter teologie prostě k tomu, že teologie bude reprezentovat ortodoxii? Ozývaly se i obavy, zda se teologie nedostane do izolace, pokud jde o její vztah k ostatním humanitním vědám. Taková izolace by nutně vedla k vědeckému obskuranismu.

Dialektická teologie se pokouší ukázat, že teologie má své oprávnění mezi ostatními vědami jen tehdy, vychází-li

z události zjevení a z dějinné skutečnosti církve, která je odpovědí na toto zjevení. Jinak by mohla teologickou reflexi převzít kterákoli jiná věda.

Mluvíme-li o církevnosti teologie, neznamená to, že chceme vytvořit nějaký chráněný prostor, v němž by nedocházelo ke konfrontaci s výsledky jiných věd. Teologie nemá za úkol konat vlastní zvěstovatelskou činnost v církvi. Heinrich Vogel upozorňuje na rozdíl mezi kázáním a teologickou přednáškou: zvěstovat evangelium znamená přehrát kus symfonie, kdežto teologický diskurs symfonii rozebírá a vykládá.³

V teologii jde o sebereflexi církve - zejména pokud jde o přiměřenost věci při zvěstování, které církev koná. Teologie rozebírá, do jaké míry církev a její kazatelé zůstávají při zvěstování věrni věci, která je obsahem kázání. Může se stát, že teologická reflexe přejde z formy analytické (diskursivní) do vlastního zvěstování. Kdo poslouchal fakultní přednášky J. L. Hromádky, vzpomene si, že v jeho přístupu nejednou mizela jemná hranice mezi přednáškou a kázáním.

Teologická práce (autoreflexe) je uložena nejen církvi a nositeľům učitelského úřadu, nýbrž každému členu církve. Teologičtí učitelé a kazatelé jsou k tomuto dílu zvláště pověřeni. Od presbyterů a ostatních členů církve se liší pouze tímto zvláštním pověřením, k němuž jsou povoleni a několikaletým studiem metodicky připraveni. Všichni členové církve mají mít minimální teologické sensorium, aby mohli sami zkoumat, zda církev ve svém zvěstování a ve svých postojích je věrná věci samé, je věcná a věci přiměřená. V tom smyslu je teologie věci celé církve a není třeba nějakého zvláštního učitelského úřadu, jako je tomu v katolické církvi (*potestas magisterii*).

Ke starosti teologie patří to, aby Kristus zůstal Pánem, aby jeho panství a svrchovaný nárok nebyly zatemňovány, aby nebylo zrušeno dělítko mezi Božím slovem a řečí (t.j. zvěstováním) církve. Jen tak je teologická práce službou pro zvěs-

tování. Koná se v poslušnosti a neustálém naslouchání. Trvalým teologovým programem je slovo Anselmovo "Credo, ut intelligam". Je příznačné, že toto slovo je součástí modlitby, která stojí na počátku jeho spisu Proslogion (který se měl původně jmenovat Fides quaerens intellectum).

Teologie je činnost víry. Jde v ní o úsilí, které rozum nevyřazuje - naopak se rozumu doptává, hledá rozumové vyjádření. Víra usiluje o získání rozumových poznatků. S tím souvisí požadavek vědeckosti, který si teologie klade a vyhlašuje nárok na vědeckost. Nemá však ambici, aby ve věci vyhověla pojetí vědy sekulární, jak si věda dnes rozumí a co chápe jako vědeckost. Teologii musí jít především o to, aby svou práci konala způsobem, který je přiměřený jejímu předmětu a její úloze. Teologie si musí neustále klást otázku, zda její svoboda není ohrožena - svoboda k věcné, věci přiměřené a skutečně vědecké práci. Svobodu teologie může ohrožovat podle Nového zákona falešná sebejistota (1 K 8,1), světové názory (Ko 2,8), PSEUDONYMOS GNÓSIS (1 Tm 6,20) - to, co si lživě říká poznání. Teologie je vědou sui generis, není však soběstačná ani se necítí nadřazená. Jé svobodná, bídí nad svou svobodou a střeží ji. Teologie si neustále musí být vědoma toho, že pravda a skutečnost, zjevená slovem Boha živého, nikdy nesplývá, není totožná s pravdou a skutečností, které poznáváme vědeckým úsilím.

V teologii jde o existenciální postoj, který není jen diváký, odtažitý. Nejde o to teoreticky, objektivně vypovídat o Bohu, o věci. Teologie mluví k člověku, ke mně a k tobě. Tua res agitur! Ve filozofii je průkopníkem tohoto angažovaného a angažujícího přístupu Søren Kierkegaard ve svém zápase s hegelovskou filozofií, když nastupuje cestu zpět od abstraktního myšlení k existující skutečnosti. Teologie je neustále v nebezpečí, že se stane pouze moudrostí diváka, který přihlíží. Každá teologická výpověď má být výkřikem tonoucího, jež muž jde o život a o smrt. Ale zase to není jen osobní výkřik,

zpráva o osobní situaci. Jde o milost Božího vyvolení, svobodný dar Slova, Ducha svatého, akt povolání do církve. S tím vším se má teolog znova a znova setkávat, aby byl tím, co odpovídá jeho jménu.

V teologii nemůže jít o život, o existenciální situaci na úkor učení. Podle 1 Tm 4,16 učení (DIDASKALIA) má co činit s naším spasením. Prohlubovat se ve známosti Božího panství v Ježíši Kristu je součástí posvěcení. Víra, která roste v poznání, dostává nosnost a šíří, i když také postihuje, že láska Kristova přesahuje všecko poznání (Ef 3,19). Láska je regulativem poznání, které by jinak mohlo vést k nadutosti. Luther věděl o pokušení teologické práce, když formuloval: "summus theologus - summus peccator". Ani velice plodný a tvůrivý teolog nebude ospravedlněn svými "skutky", svými teologickými výkony. I pro něj platí "iustificatio impii" jako pro každého jiného. Augustina neospravedlnuje vysoká úroveň jeho teologické reflexe - ani zase Františka z Assisi neospravedlnuje teologická nenáročnost.

II.

J. L. Hromádka⁴ definuje teologii jako vědecké úsilí o výklad norem a obsahu činnosti, ke které byla církev jako telo Kristovo zavázána slovem Božím Starého a Nového zákona a která v dějinném zápasu se světem uvnitř i vně nalézala v tomto slovu stálý zdroj sebekontroly, nápravy a naděje.

Podle Hromádky nejde v teologii jen o myšlení, nýbrž o praktické úsilí uplatnit to, co bylo jako pravda odkryto a poznáno. Tato praxe má zase zpětný účinek na teologickou práci a její orientaci. Hromádka zvláště podtrhuje vědeckost teologie. Teologie je vědou, jde v ní o vědecké úsilí. Svým dílem přispívá k vědeckému zkoumání, které je součástí širšího kulturního dění. V tom smyslu je teologie nejen funkcí církve,

nýbrž představuje příspěvek k univerzálně lidskému civilizačnímu úsilí.

Teologie neutíká před vědou a neklade jí hranic. Vítá vědeckou kritiku. Je nebezpečí, aby se pod slovem víra neskrývalo mnoho z pověry a mýtů. Vědecká kritika má sloužit k rozpoznání a odkrytí toho, co je pouze pověrou a mýtem. Je třeba si uvědomit, že také v moderním kultu vědy je mnoho nekritického mýtu.

Teologie je přesné a přísné sebezkoumání víry. Ve víře jde a má jít o pravdu a skutečnost. Jde o to, aby se naše lidské poznání a náš lidský život pohybovaly na rovině pravé skutečnosti. Tomuto cíli má sloužit také teologie jako vědecké úsilí.

Teologové ovšem nežijí pouze teologickou vědou, nýbrž žijí především z víry, jsouc nalezeni a sevřeni pravdou. Teolog musí vyvinout úsilí, aby poznané pravdě porozuměl, vyložil ji správně, srozumitelně a účinně. Obtíž teologického úsilí spocívá v tom, že skutečnost Božího slova nemůže být uchopena objektivním zkoumáním a hledáním. Rozumové poznání nestačí. Člověk musí zápasit celou existencí.

Skutečná teologie stojí oběma nohami na syrové zemi a pohybuje se mezi hříšnými lidmi. Nebojí se ani toho nejostřejšího vědeckého nástroje. Klade si otázku po autentičnosti a spolehlivosti záznamu toho, že Bůh promluvil a člověk uposlechl. V pátrání po autentičnosti se teologie nezastavuje před autoritou církevní tradice ani před žádnou jinou pozemskou autoritou.

Teolog nemůže vést svůj zápas o poznání poslední pravdy jako nezaujatý divák, jako objektivní badatel. Poznat, oč jde ve slově Hospodinově, může jen ten, kdo je sám slovem zasažen a sevřen. Znalost faktů dějinnych, psychologických, sociálních, civilizačních nestačí. K tomu musí přistoupit osobní znalost slova, a to znamená: být slovem zasažen, odevzdat

se mu a uznat je.

Nejde jen o znalost. Je třeba porozumění. Poznat a porozumět není totéž. Teolog vede členy církve k tomu, aby biblická svědecství, vyznání, církevní dějiny nejen znali, nýbrž aby jim rozuměli. Výklad (interpretace) patří k podstatným úkolům teologie. Je to v podstatě činnost vykladačská. Teolog vykládá to, co má platnost a autoritu bezpodmínečnou. Filozofická myšlenka nemá nikdy tak bezprostřední maléhatost jako slovo Boha živého, které je vždy časové, osobní, konkrétní a praktické. "Slovo Boží jest v čase a prostoru, a přece nad časem a prostorem; jest věčně platné, a přece vždy konkrétní, dává poznávat pravdu, a přece vede k akci, pohybu, praktické službě."

Vedle důrazu Hromádkových postavme několik kritérií, která se objevují v současné diskusi. W. Pannenberg⁵ uvádí v navázání na H. Scholze tři minimální požadavky vědeckosti, jež je také možno aplikovat na teologii:

1. "Satzpostulat." Teologické výpovědi mají kognitivní charakter. Vypovídají o průběhu věci, činí si nárok na pravdu. Jde o shodu mezi průběhem věci a výpovědi o ní. Nejsou určovány pouze rétoricko-expresivními momenty.

2. Postulát koherence. Jde o jednotný předmětový okruh, který obepíná jednotlivé teologické výpovědi. Skutečnost je chápána sub ratione Dei.

3. Postulát kontrolovatelnosti. Zdá se, že tento požadavek se vymyká a priorní autoritě Boží a autoritě biblické zvěsti. Přesto se teologie nemůže uzavírat požadavku kontroly a ověřitelnosti svých výpovědí. Jde nejen o to faktické, o čem teologická věta vypovídá. Jde také o logickou strukturu teologických výpovědí, o myšlenkovou souvislost těchto vět.

To jsou tzv. nesporné minimální požadavky. K tomu přistupují dva postuláty méně průkazné: postulát nezávislosti (za vědecké platí ty věty, které nevznikly pod tlakem nějakých předsudků) a postulát konkordanční (vědecké jsou ty věty, kte-

ré respektují to, co je biologicky a fyzikálně možné - věty, které neodporují "naší" fyzice a "naší" biologii).

III.

Podtrhneme dialogický charakter teologie. Církev je tu pro svět a proto je neustále v dialogu se světem. Církev chce vést rozhovor s tím, jak člověk v té či oné době rozumí sám sobě, jak rozumí světu a Bohu. Proto teologie vede dialog s filozofií, psychologií, sociologií a v neposlední řadě také s přírodními vědami. Východiskem všeho dialogu je skutečnost, že Bůh s námi mluví, že s námi vstupuje do dialogu. To platí i o člověku jako Božím stvoření. Jsme osvobozeni k tomu, abychom odpovídali, abychom i my vedli dialogickou existenci. Skutečnost Božího dialogu s člověkem stojí za rozpoznáním Martina Bubera, jež vedlo k epochální meditaci "Já a ty".⁶

Církev je společenství těch, kdo z moci smířujícího a odpouštějícího Božího slova mohou opět existovat dialogicky. Je třeba, abychom vedli rozhovor s otci, s vyznánimi, se svědecem těch, kteří nás předešli, ale také s těmi, kteří s námi jsou dnes na cestě. Teologie nemůže být izolována v solipsistické samotě soukromých učenců. Spolu s otci i s našimi současníky se ptáme po pravdě Božího slova. K. Barth⁷ mluví o hlavním rozhovoru s proroky a apoštoly. Ve vedlejším rozhovoru přijímáme rady a varování těch, kteří nás předešli. Udržovat hlavní i vedlejší rozhovor v chodu, rozlišovat mezi nimi a vědět o jejich vzájemné spojitosti - to je také úkol teologie.

To všecko je pozadím našeho dialogu se světem. Součástí tohoto dialogu je také naše pohotovost "vydat počet (APOLOGIA) každému, kdo by nás vyslýchal o naději, kterou máme" (1 Pt 3,15). Apologetika se ovšem vydala na tenký led tehdy, když chtěla tajemství Božího zjevení dokazovat. Toto tajemství je

möžno přijmout ve víře, ale nelze je ani sebepřesvědčivějšími argumenty démonstrovat. HETOIMOI PROS APOLOGIAN (připraveni dát odpověď) znamená, že církev pro svět, jemuž je dlužna svědecství o záchraně, usiluje o řeč, v níž by mohla nově vyřídit poselství evangelia. Naše řeč nemůže být prostým opakováním či recitováním biblického textu. Jde o "viva vox evangelii" - živý hlas evangelia pro současnýho člověka. Láska k bližnímu a jeho volání o pomoc nás navazuje k tomu, abychom vedli rozhovor se světem a jeho věděním. To ovšem neznamená, že by teolog měl konat vlastní práci filozofa, psychologa, přírodo-vědce. Každý tento obor má své vlastní právo, své pověření a svou vlastní důstojnost. Teologie svým dialogickým přístupem chce říci, že člověk se vším svým poznávacím úsilím a všecky jeho svět patří Bohu.

IV.

Hans-Joachim Kraus připomíná úzké sepětí teorie a praxe v teologické práci - podobně jako v biblické zvěsti samé splývají teorie a praxe.⁸

Tuto skutečnost připomíná, jak známo, také marxismus. K. Marx rozvinul učení o teorii a praxi ve svém zápase s mladohegeliány. Jeho druhá téza o Feuerbachovi zní: "Otázka, zda lidské myšlení se dobírá předmětné pravdivosti, není otázkou teorie, nýbrž je otázkou praktickou. V praxi musí člověk dokázat pravdivost, tj. skutečnost a moc, pozemskost svého myšlení. Spor o skutečnost či neskutečnost myšlení, které se izoluje od praxe, je otázka čistě scholastická."

Na tento problém naráží J. L. Hromádka ve své pozoruhodné přednášce "Beyond Ideologies" v sérii Laidlaw Lectures 1956, které byly předneseny na Knox College v Torontu. "Any theory, any idea and philosophy, can be understood in its essence only if we understand the concrete situation in which

it originated and if we relate it to our concrete circumstances of life... In the very substance of the theology of the Christian church rests the unity of theory and practice. There is no theology without an unceasing self-confrontation with what God said and did, with what the church has witnessed in its life and thought, with the needs, outcries, sufferings, and hopes of the present man... The Marxistic emphasis upon the unity (not identity) of thought and life, of theory and practice, cannot be understood without the background of the Biblical tradition which has not died out in spite of all Christian intellectualism and dogmatism.⁹

Vráťme se však k tezím H.-J. Krause. Podle něj se teologie orientuje na skutečnost vlády Boží, jež je v pohybu, mění svět a obnovuje život. Proto v teologii nemůže jít pouze o teorii, nýbrž je to záležitost eminentně praktická. Introvertní teologie není schopna najít vztah k problémům a konfliktům společenského života. Je v nebezpečí, že uvízne v akademické kontemplaci, v zajetí filozofických premis a že bude stabilizovat status quo. Každá teologická výpověď by měla být ověřována praxí. Jinak je v nebezpečí, že se nevědomky stává jen výrazem a odleskem (reflexem) určité praxe. Tím směrem míří přebroušená a přece nikoli nepravdivá kritika revoltujících německých studentů teologie z konce šedesátých let, že "die herrschende Theologie ist die Theologie der Herrscher".

Nade vší teologickou prací je slovo Ježíšovo, řečené na adresu zákoníků a farizeů: Oni mluví a nečiní (Mt 23,3). Nové kritérium teologie a víry je v praxi. Cílem správného myšlení je proměna, změna, obnova.

Slovo, které je hnací silou každé teologické práce, má charakter činu. Důsledkem slova je přeměna světa a obnova života. Vlastní obsah hebrejského terminu "dabar" a řeckého LOGOS je protiidealistický. Dabar i LOGOS mají tvořivý náboj, který se vyznačuje efektivností. Biblický LOGOS je tvořivá

Boží síla, která zakládá čin i poznání. V Ježíši Kristu je to skutečnost pozemská a osvobojující. Nejde o to slavit a velebit tvořivou sílu Božího slova jen v teorii. V biblickém pojednání poznání Logu je úzce spojeno s činěním pravdy (J 3,21). To se má odrážet nejen v osobních a mezilidských vztazích, nýbrž platí to i pro prostor vztahů společenských. Pochopit, co to znamená konkrétně – o to se dnes vede zápas v ekumenickém společenství.

S tím je spojena prosba o dar Ducha svatého: Veni, Creator Spiritus. Duch svatý je duch obnovy těla, života i společného života. Dějiny jsou praxí Boží. Je to milost, že se na nich smíme podílet, že je smíme spoluuvytvářet a že do nich smíme vstupovat. Důraz na čin ovšem nemá vést k sestennému pragmatismu. Trvalým úkolem teologie je očišťovat a osvobozovat slovo od všech sil, které by je chtěly zotročit a uvěznit.

V.

Uvedme dva příklady diskontinuity a přeorientování v přístupu k theologické práci.

Richard Shaull,¹⁰ žák Hromádkův a později sám profesor v Princetonu, popisuje, jak byl fascinován teologickou perspektivou v době svých studií, jak mu tato perspektiva pomáhala zvládat problémy církve a světa, jak by nesen křesťanským společenstvím v místním i mezinárodním měřítku. V šedesátých letech si však uvědomuje, že se svět kolem něho mění, hroutí a že se tím mění naše lidské vědomí. Lidstvo se vyrovnanává s gigantickými otázkami, jako je např. přežití člověka na této planetě. Sílu k řešení těchto velikých otázek přijímáme ze společenství víry. Avšak formy, které nesly křesťanské dědictví, se hroutí. Realita církve ztrácí své kontury. Shaull si uvědomuje, že ztrácí něco velmi podstatného a sám

prochází procesem přeorientování. Je nucen opustit mnoho z toho, co pokládal v teologii a eklesiologii za samozřejmé. Na ruinách svého dřívějšího postoje sbírá fragmenty, kterých se dá použít v nové situaci. Má však také pocit osvobození od něčeho, co ho omezovalo a co se stalo sterilní. Hledá novou theologickou metodu, nové kategorie, nové formy společenství, nový styl společenské akce, novou perspektivu a nová paradigmata. V této fázi klade Shaull důraz na práci v týmu, v komunitě.

Neadekvátnost svých theologických kategorií si Shaull uvědomil především v explozivní situaci Latinské Ameriky a později ve Spojených státech. Studenti měli na myslí totální a radikální změnu společenských struktur. Setkání s nimi jej přesvědčovala o tom, že jeho teologie je neúčinná, že studentům nepomáhá. Studenti odmítali idealismus a abstraktní myšlení, kterým je křesťanský přístup nejednou poznámenán. Bylo třeba hledat jinou cestu, jak uvést křesťanskou víru ve vztah k sociálním otázkám. Ukázalo se, že je nutné vzdát se celkového systematického přístupu a žít v jistém, snad zdánlivém "ochuzení". V této situaci však základní biblické obrazy a symboly nabývají na nové účinnosti a síle, prosvětlují situaci, kladou kritické otázky, předkládají nová měřítka. Teolog v takové situaci potřebuje mít podrobnou znalost konkrétní situace. Je třeba hledat určitou metodu v rozhovoru se společenskými vědami. Jen pomalu se objevuje cesta např. pro rozhovor mezi teologií a sociologií. Shaull se sebekriticky přistahuje při tom, že svým liberálním a nehistorickým přístupem vlastně podporoval status quo.

Obrací svou pozornost k eschatologii. Eschatologie mu pomáhá žít v situaci diskontinuity a krize, jednat tvořivě, přijmout chaos, žít bez pevných odpovědí a hledět kupředu s očekáváním vstříc nejisté budoucnosti. Cesta k životu jde prostředkem smrti. Paradigmatem je cesta Kristova: utrpení, smrt, zmrtvýchvstání. Tento přítomný aión pomíjí. Na druhé

straně je přítomnost určována budoucností. Nový svět před námi může překvapivě začít každým okamžikem.

Eschatologický výklad pomohl Shaulloví vyrovnat se s politickým liberalismem a kladně přijmout ty, kdo se rozhodli jít cestou radikální (revoluční) změny společenských struktur. Eschatologické dědictví nám ukládá, abychom připomínali světu, že přítomnost má být otevřena pro budoucnost. Vždy je třeba se rozhodovat mezi strategií kontinuity a diskontinuity. Eschatologie nám pomáhá, abychom v nepřehledné, nepředvídatelné a hrozivé situaci žili v naději a vnitřní svobodě. Eschatologie nás otvírá pro nová překvapení, která nás potkávají na cestě, umožňuje nám slavit malá vítězství a mít oči otevřené pro "ohromné maličkosti".

Důležitým pojmem u Shaulla je "the wager" (sázka). Činí sázku, riskuje, jde do neznáma, jestliže se dává vést biblickými obrazy a symboly. Vitalita jeho křesťanské zkušenosti jej pobízí k tomu, aby takovou sázku udělal – aby vsadil na účinnost biblických modelů. Z toho pro Shaulla vyplývají tyto předběžné důsledky:

1. Nežijeme již v situaci celostného systematického pohledu. Mnohé abstraktní theologické pojmy ztrácejí svůj význam a svou závažnost.
2. Realitu, kterou chceme a máme teologicky reflektovat, je třeba žít a uprostřed zápasu je možno nacházet nové výrazivo a pojmové nástroje.
3. Ve chvíli, kdy se hroutí starší systémy, je potřebné být v dialogu s jinými obory (filozofií, společenskými vědami).
4. Je třeba si klást otázku, zda ten či onen systém je dosatečně otevřený a pružný, schopný držet krok s dynamickou realitou, zda je schopen přistupovat k dimenzím lidské existence tvořivě.
5. V zápasu o postižení nejhlebších dimenzi lidské exi-

stence může teologie hrát důležitou úlohu tím, že připomíná obrazy, symboly, mluví o událostech a skutečnostech, které překračují naše obvyklé meze. Řeč o Bohu klade otazník nad každou tendenci absolutizovat myšlení a společenské struktury. Řeč o Bohu je ikonoklastická. Konfrontuje nás s perspektivami a možnostmi pro budoucnost, na něž bychom jinak nepomyšleli. Tak se teologie stává dynamickým faktorem při vytváření a přereformulování sekulárních koncepcí.

6. Křesťanské společenství zůstává na cestě. Stojí uprostřed zápasu v naději, že křesťanské symboly jsou klíčem k tomu, co je v lidském životě a dějinách nejzávažnější. I když se zdá, že některé teologické přístupy ztrácejí svůj význam, přece je třeba vsadit na to, že těžkostmi, utrpením, smrtí se může pro nás otevřít cesta do budoucnosti.

Druhým příkladem může být jiný Američan - Robert McAfee Brown.¹¹ Také u něj teologie vyrůstá z našich zápasů. Je to pokus v křesťanské perspektivě promýšlet a mluvit o tom, co se s námi děje. Jeho vlastní změna orientace v teologické práci nastala v souvislosti s americkým hnutím za občanská práva a s protestem proti válce ve Vietnamu. Do té doby byl - soudí McAfee Brown - v zajetí bělošské anglosaské teologie, která byla inspirována a obohacována teologií evropskou. Uvědomuje si, že teologie, jež pro něho byla normativní, je teologie parochiální, podmíněná časem a místem svého vzniku. Ta křeská biblická teologie může být parochiální, jestliže vyrůstá z toho a je určována tím, jak je bible čtena v bělošské, mužské, západní, měšťanské a intelektualistické perspektivě. (S touto redukcí se výrovnává neidealisticcký, materialisticcký přístup k četbě bible, který je v posledních letech spojen se jmény F. Belo, S. Rostagno, G. Casalis, G. Theissen aj. Trvalým příspěvkem tohoto dílu zůstává rozpoznaní, že výklad textu je vždy také výkladem situace interpreta.)

To vše vede McAfeea Browna k tomu, aby začal svou teologickou reflexi znova a "v novém klíči". Je třeba, abychom si

uvědomili několik prostých faktů. Ten, komu nasloucháme, určuje, co slyšíme. To, kde stojíme, spoluurčuje to, co vidíme. To, co děláme, určuje, kdo vlastně jsme. To, odkud přicházíme, říká mnoho o tom, kam jdeme - ale docela spoutat nás to nemusí.

Ti, kdo pomáhají artikulovat nové dírazy v teologické řeči, jsou především lidé utlačovaní, vykořisťovaní, ti, kdo nemají hlas, kdo se ocitli na okraji. Jsou to ženy, barevní, lidé fyzicky a mentálně handicapovaní, obyvatelé Asie, Afriky, Latinské Ameriky. Je to matka v Kalkutě, jejíž děcko právě zmelo hladem. To je situace, kterou žádná teologická reflexe nemůže nevzít na zřetel. McAfee Brown cituje rabína I. Greenberga, který předkládá vzhledem k židovské genocidě během druhé světové války jiný pracovní princip: "No statement, theological or otherwise, should be made that would not be credible in the presence of burning children."¹²

Jaký závěr z toho vyvozuje McAfee Brown? Napříště mu půjde o teologii, která štěstí dětí bude klást nad finesy metafyziky. Taková teologie obстоjí i v každém jiném ohledu. Bible byla původně revoluční knihou. My jsme ji ochočili. Byli jsme zvyklí registrovat, jak byla bible čtena v Tübingen a Marburku. Nyní si musíme všímat toho, jak je bible čtena v Solentinu nebo Sowetu. Objevují se dvě různé bible - to závisí na perspektivě, v niž je bible čtena. Jedna perspektiva obratně ospravedlnuje západní měšťanský svět. Druhá klade otazník nad předpoklady této kultury a poskytuje stavební kameny k tomu, aby byl vytvořen svět alternativní. McAfee Brown se pokusil shrnout, co to pro něho znamená v další teologické práci:

1. Geografický moment, který je třeba vzít s naprostou vážností, je hlas třetího světa. Být otevřen pro hlas třetího světa znamená také otevřenosť pro ty, kdo jsou v mé blízkosti vykořisťováni, kdo jsou chudí z důvodů rasových, sexistických, kulturních atd.

2. Historicko-kulturní prvek, na nějž musí "teologie

v novém klíči" reagovat, je judaismus v situaci po genocidě (post-holocaust). Dialog se synagogou nepatřil k silným stránkám křesťanstva. Zabíjeli, mučili, manipulovali a diskriminovali jsme židy, že je to hanbou našich křesťanských dějin. Provždycky padá stín na sebešpokojenou a triumfující ortodoxii. V minulosti není mnoho teologií, které by byly věrohodné v pohledu na děti pálené v koncentračních táborech. Teologie je proto uložena skromnost, pokora a pokání tváří v tvář kolektivní odpovědnosti za zlo v minulosti a přítomnosti.

3. Třetí prvek je metodologický. Víra k nám nepřichází ve formě teologie (zejména ne systematické teologie), nýbrž v podobě příběhů. Systémy vyrůstají z příběhů. Fascinující příběhy jsme proměnili v nudné systémy. Musíme však znova objevit příběh, máme-li obnovit víru pro naše dny. Úkolem teologie dnes je říci starý příběh tak, že posluchač se v něm najde, že přijme starý příběh jako příběh svůj.

V této studii není místa pro to, abych obšírněji uváděl příklady nové a inspirující theologické reflexe, k níž v posledních letech dochází v zemích třetího světa i jinde. Zmiňme alespoň několik jmen a typů theologického přístupu: J. Cone a G. S. Wilmore (černá teologie v USA), G. Gutierrez, H. Assmann a J. Miguez-Bonino (teologie osvobození v Latinské Americe), J. Mbiti (Uganda) a A. Adegbola (Nigérie), M. M. Thomas (Indie), Ch. S. Son (Tchaj-wan), K. Kitamori a K. Koyama (Japonsko). Jdeme vstříc theologickému pluralismu, který nemá obdobu v dějinách církve. Svědčí o tom i vzrůstající počet prací psaných z hlediska tzv. feministické teologie (E. Moltmann-Wendel, L. Russell, G. Scharffenorth).

VI.

Závěrem se pokusme pozitivně říci, co je podstatou theologické práce a v čem se může uplatnit služba teologie dnes

a zítra.¹³

Ani uprostřed revolučních změn není theologická reflexe nicméně jiným než předběžným pokusem o vyjádření křesťanovy víry - a to způsobem, který je relevantní v dané situaci. Teologické myšlení, které má pomoc, je zaměřeno k určitému místu a k určitému dějinnému okamžiku. Je to pokus, který je podnikán jen váhavě a slovy, poznamenanými lidskou křehkostí. Realita, o níž svědčí evangelium, neskonale přesahuje všechny naše pokusy o její postižení a artikulaci. Trvalým úkolem teologie je znovu a znovu zápasit o postižení této pravdy a o způsob, jak nejlépe a nejúčinněji sdělit výsledky tohoto zkoumání.

Teologie se rodí ve společenství víry. Je to řeč víry. Zároveň je její kritickou funkcí. Reflektuje život církve, osvětluje a vyjasňuje naši teoretickou i praktickou činnost. Znovu odkrývá význam biblických pojmu, obrazů a křesťanských symbolů. Nové pokusy o theologický výraz jsou odpověďí na měnící se situaci. Zároveň jsou kritickým otazníkem nad výsledky theologické práce v minulosti.

Kde je theologická práce ve smyslu praxeologie (úzkého seřízení teorie a praxe) konána v rámci konkrétního společenského zapojení a je orientována na naděje a zklamání dnešního člověka, kde je solidární s lidmi potřebnými, hladovými a utlačenými, tam může teologie nabýt nové závažnosti a může se stát inspirujícím faktorem nejen dovnitř církve, nýbrž může být mobilizující a dynamickou silou pro širší společnost. Teologie se může stávat užitečným nástrojem v procesu konscientizace (podle P. Freire¹⁴ uvědomění v nejširším smyslu) a humanizace, zbraní v zápací proti silám dehumanizace a mocnostem zla.

Theologická reflexe se týká celosti života naší planety - se všemi jeho nebezpečími, beznadějí, hrozbou sebezničení, ale také s lidskými úspěchy, sny a nadějemi. Jejím cílem je uzdravovat, osvobozovat, pozvedat a obohatcovat. Zabývá se otázkami osobní i společenské identity. Pokud jde o styl, může se

teologická reflexe vyjadřovat v pojmech, doxologii, uměleckých formách a v jiných formách komunikace. Neobrací se totiž k rozumu, nýbrž má na mysli člověka i v jeho poloze citové a smyslové. Jde jí o smysl lidské existence. Teologie nám pomáhá, abychom viděli a potvrzovali nekonečnou hodnotu lidského života. Křesťanské myšlení, pročištěné teologickou prací, může naplnit specifickým obsahem lidskou touhu po míru, svobodě a spravedlnosti. Základem naší pro-existence (života pro druhé) je inkarnace a kenósis Ježíše Krista.

Úspěchy vědy a techniky můžeme přijímat jako dary Boha Stvořitele, které jsou dány k naší dispozici a mají nám pomoci splnit naše úkoly. Teologická reflexe požaduje od techniky, aby byla ohleduplná a přátelská k životnímu prostředí (umweltfreundlich).¹⁵ Je kritická k přehnaným nárokům vědy. Je také kritická k jakémukoli status quo.

Může nám pomoci i lépe porozumět neklidu a protestu dnešní mladé generace, která - nejednou za podpory starších vrstevníků - požaduje hlubokou strukturální přeměnu společnosti a usiluje o nový životní styl. Také církevní řády a struktury vyžadují, aby byly neustále zkoumány ve světle evangelia a aby nebyly na překážku v práci zvěstování.

Naše křesťanská solidarita s utištěnými a utlačenými bude věrohodná jen tehdy, jestliže my křesťané budeme také aktivně bojovat o nutné společenské změny. Experti naznačují, že je v lidských silách zmenšovat a překonávat napětí mezi bohatými a chudými v tomto světě. To není technický problém, nýbrž otázka mravní, obracející se a apelující na lidskou vili. Teologie se může stát mobilizující a burcující silou, jež upozorňuje lidské svědomí i veřejné mínění na tento problém.

Předním úkolem teologie však zůstává vykládat (interpretovat) evangelium člověku dneška a zítřka. Je však třeba činit to v perspektivě ekumenické. To znamená vynášet význam jednoty církve ve světě, která je povolána k tomu, aby byla příslibem a předobrazem jednoty světového společenství. Jakkoli se toto

světové společenství zdá být utopií, přece se stává v našem ohroženém světě den ode dne naléhavějším imperativem.

Poznámky

- 1 K. Barth, *Offenbarung, Kirche, Theologie* (1934), str. 34.
- 2 V této části navazuji na knihu H.-J. Krause "Reich Gottes: Reich der Freiheit" (Neukirchen 1975). Dále upozorňuji na heslo Theologie v RGG³ a na sborník "Theologie - was ist das?" (hrsg. von Georg Picht und Enno Rudolph), Stuttgart 1977.
- 3 H. Vogel, *Grundfragen des Studiums der Theologie*, Berlin 1957, str. 44.
- 4 J. L. Hromádka, Theologie jako věda, in: *Theologia Evangelica*, ročník IV, 1951, str. 27-40.
- 5 W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt/Main 1973, str. 329n.
- 6 M. Buber, *Ich und Du* (1923). Česky "Já a ty" vyšlo v edici Váhy v Praze 1969.
- 7 K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich 1962, str. 190n.
- 8 H.-J. Kraus, op. cit., str. 77nn.
- 9 J. L. Hromádka, *Theology Between Yesterday and Tomorrow*, Philadelphia 1957, str. 7ln.
- 10 Richard Shaull, *Befreiung durch Veränderung*, München-Mainz 1970.
- 11 Robert McAfee Brown, *Creative Dislocation - The Movement*

of Grace, Nashville 1980 - zejména kapitola "Theology in a New Key" (str. 124-132). Srv. také od téhož autora "The Pseudonyms of God" (Philadelphia 1972).

- 12 R. McAfee Brown, Creative Dislocation, str. 127.
- 13 Srv. This Happened at Nyborg VI (Report of the 6th Assembly of the Conference of European Churches 1971), str. 68-71. Byl jsem v Nyboru autorem této části sekce I.
- 14 P. Freire, Pedagogy of the Oppressed, New York 1970; Cultural Action for Freedom, 1970 (Penguin Books 1972); Education for Critical Consciousness, London 1973.
- 15 Srv. G. Liedke, Im Bauch des Fisches (Oekologische Theologie), Stuttgart 1979.

Bibliografie Josefa Smolíka 1972 - 1980

(Navazuje na bibliografii uveřejněnou v Křesťanské revuji XXXIX, 1972, 54-58; doplňuje soupis literární činnosti v letech 1972-1978, který byl uveřejněn v Ročence Komenského evangelické bohoslovecké fakulty 1979, str. 32-57.)

Zkratky:

CV	- Communio viatorum
ČB	- Český bratr
CFK	- Christliche Friedenskonferenz (Christian Peace Conference)
Kj	- Kostnické jiskry
KR	- Křesťanská revue
SAT	- Studie a texty Komenského fakulty
(r)	- recenze, referát
t.	- tamtéž

1972

Biblické úvahy ve sbírce Na každý den 79-82. - Semper reformanda : Evangelický kalendář, 54-59. - Náš pokus o východisko a řešení : Poslání a cesta církve (příručka synodní rady), 43-49.

Komenského zbožnost ČB 34-37. - Svěží sedmidesátník t. 107. - Úvodníky v KR 1-2, 25-26, 73-74, 97-98, 121-122, 145-146, 169-170, 193-194, 217-218. - Je Bůh krásný? t. 195-197. - Kérygmatický Ježíš t. obálka č. 5. - Poslední Augustova léta t. 34-39. - Profesor J. B. Jeschke t. 150-158. -

Večeře Páně t. 198-202. - G. Wirth, Heinrich Böll (r) t. 168n. - P. Filipi, Farář Josef Hromádka (r) t. 22-24.. - Křesťané v Lat. Americe (r) t. 180n. - C. Ordnung, 250 Jahre Herrnhut (r) t. obálka č. 10. - Americká teologie Kj č. 27. - Budoucnost církve, jejich jednot a sborů t. č. 2. - Dopisy rodičům t. č. 1-25. - Hus teolog t. č. 24. - O svatbě v Káni Galilejské t. č. 4. - Rozkošní křesťanství sborové t. č. 14. - Vědycky se radujte t. č. 15.

Joh 14,23-27 : Evangelische Predigtmeditationen, 193-196. - Die Wahrheit in der Geschichte (Zur Ekklesiologie von Jan Hus) : Evang. Theologie 268-276 (angl. CV 97-109). - Eph 5,9-14 : Göttinger Predigtmeditationen 295-300 (= Evang. Predigtmeditationen 242-246). - Communication of the Gospel in the European Discussion CV 51-60. - W. Kasper, Dogma under the Word of God (r) t. 176nn. - H. Gollwitzer, Krummes Holz-aufrechter Gang (r) t. 85nn. - Teología de la esperanza : W. Marsch - J. Moltmann, Discusion sobre teología de la esperanza (Salamanca).

1973

Současné pokusy o interpretaci evangelia (3. doplněné vyd.). - Jan Augusta na Křivoklátě : Středočeský sborník historický 8, 167-180. - Evropská bezpečnost : Mírový seminář v Chotěboři (příručka synodní rady), 40-46. - Otázka po bližním v moderní teologii: Evangelický kalendář 19-24. - Biblické úvahy ve sbírce Na každý den 126-134.

Kdo je Bůh? ČB 18n. - Div. vánoč t. 145n. - Úvodníky v KR 1-2, 25-26, 73-74, 97-98, 121-122, 145-146, 169-170, 193-194, 217-218. - Ernst Troeltsch t. 103n. - Ještě ke konkordii t. 124n. - Ještě k problému sekularizace t. 188n. - O nový obraz světa t. 222n. - Poznámka k elaborátu J. Ellula t. 93n. - Ulřičovaný Bůh t. 120-123. - Zasedání komise pro víru a řád v Lovani t. 66-69. - Ebelingův zápas o Slovo (r)

t. 70-71 (německy CV 218nn). - R. Bohren, Predigtlehre (r) t. 47-50 (německy CV 95nn). - E. Jüngel, Tod (r) t. 215nn. - B. Klappert, Die Auferweckung des Gekreuzigten (r) t. obálka č. 10 (německy CV 294nn). - Z teologické práce v NDR (r) t. obálka č. 4. - Zweig o Lutherovi a Kalvínovi (r) t. 22n. - Dopisy staršovstvu Kj č. 34-44. - Husova práce na textu kázání t. č. 25. - Mikuláš Koperník t. č. 10. - Modlitba v životě církve a jednotlivce t. č. 15-17. - Nevězníme Duchu ve formulách? t. č. 24. - Nové stvoření t. č. 27. - O svrchovanost Písma t. č. 36. - Otázka evangelizace t. č. 22. - Umění čekat t. č. 20. - Úžas vyznavače t. č. 35. - Zasedání komise pro víru a řád v Zagorsku t. č. 31.

The Fourth Man and the Gospel (japonsky), Tokio. - Predigt und das gottesdienstliche Gebet; Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 181-183. - Zum 25. Jahrestag des Weltkirchenrates GFK č. 4, 25-27. - Christenheit und Weltverantwortung CV 69-76. - Die Überwindung des Konstantinismus als die Aufgabe der Kirchen Europas t. 133-145. - Brüderliche Kirche - menschliche Welt (r) t. 211nn. - J. Moltmann, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (r) t. 92nn. - D. Ritschl, Memory and Hope (r) t. 100nn.

1974

Pravoslaví a protestantismus : Pravoslavný teologický sborník IV, 94-97. - Biblické úvahy ve sbírce Na každý den 59-62. - K tématu evangelizace : Staronový úkol (príspěvek Kostnické jednoty k tématu evangelizace).

Úvodníky v KR 1-2, 25-26, 49-50, 73-74, 97-98, 121-122, 145-146, 169-170, 193-194, 217-218. - Barmen (K dějinné teologii J. L. Hromádky) t. 129-131. - Návrat k trojiční teologii t. 102-106. - Ekumena v memoárech (Visser t Hooftových) (r) t. 71n (angl. CV 157nn). - W. D. Marsch, Institution im Übergang (r) t. 216n (něm. CV 264n). - R. Bohren, Fasten und

Feiern (r) t. 46n (něm. CV 160nn). - Z práce evangelických autorů (r) t. obálka č. 3. - Rozhovor o interpretaci evangelia (r) t. 92n. - Z pravoslavné teologie (r) t. 47n. - Umění černého světadílu (r) t. obálka č. 7. - Církev přicházejícího Krista Kj č. 27. - K nedožitým 85. narozeninám JIH t. č. 21. - Obrázky z Afriky t. č. 33-42. - Počet z naděje (Zasedání komise pro víru a řád v Ghaně) t. č. 32.

I. Joh. 4,7-17 : Evangelische Predigtmeditationen, 273-277 (= Göttinger Predigtmeditationen, 387-391). - Human Solidarity - A Task of Christians in the Struggle against Misery and for World Peace : Study papers of CPC, 65-84. - Glaube, Eschatologie, Geschichte CV 177-182.

1975

Biblické úvahy ve sbírce Na každý den 47-99.

Podněty České konfese pro současnost ČB 103n. - Před V. valným shromážděním SRC t. 18n, 130n. - Úvodníky v KR 1-2, 49-50, 121-122. - Christologie ve světle České konfese t. 132-134. - R. Říčan t. 145n. - Nejdiskutovanější otázka v ekumeně t. 62-66. - Zápas dialektrické teologie s nacismem t. 86-90. - Znamení a konciliarita t. 10-13. - Černá teologie (r) t. 95-97. - M. M. Thomas, The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance (r) t. obálka č. 5-6 (angl. CV 105n). - G. Gutierrez, Theologie der Befreiung (r) t. 119-121 (něm. CV 99nn). - S. Samartha, Hindus vor dem universalen Christus (r) t. 144n (něm. CV 103nn). - Čáslavské zřízení Kj č. 8. - Černá teologie v Africe t. č. 40. - Křesťanství v Asii t. č. 38. - Latiniskoamerické teologie t. č. 39. - Očima třetího světa t. č. 35. - Perspektiva života sboru t. č. 27. - Přínos indických křesťanů t. č. 41. - Radost ze života t. č. 28. - Teologická komise KMK v Rumunsku t. č. 23. - Teologie genitivu t. č. 34. - Teologie Slova t. č. 22. - Vyznání projevem života církve t. č. 37.

Röm. 5,12-21 : Evang. Predigtmeditationen, 26-29. - K. Koyama, Waterbuffalo Theology (r) CV 107nn.

1976

Duch svatý v současném ekumeně : Tvořivá moc Ducha svatého (pracovní texty Kostnické jednoty).

Nairobi 1975 ČB 33n. - Doporučení z Nairobi t. 58n. - Úvodníky v KR 1-2, 25-26, 49-50, 97-98, 121-122, 145-146, 169-170, 193-194, 217-218. - Ekumenický význam duchovní písni t. 152-156. - Chápání historie, vědecká metoda (K jubileu Daňkovu) t. 122-124. - Rozdvojená eschatologie t. 147n. - Teologické otázky dialogu s živými náboženstvími t. 197-201. - Teologie v Nairobi t. 51-53. - Významný ekumenický dokument t. 3. - Bonhoeffer o církvi (r) t. 19n. - Nedotažená eklesilogie (r) t. 96n. - Nové pohledy na české evangelictví 19. st. (r) t. 21-24. - P. Lehman, The Transfiguration of Politics (r) t. 48n (angl. CV 241nn). - Teologie a bůvoli (r) t. 166n. - Budoucnost světa Kj č. 16. - Dietrich Bonhoeffer t. č. 5. - Dva důrazy t. č. 13. - G. A. Skalský t. č. 4. - Obrázky z Indie t. č. 34. - Písmo v ekumeně t. č. 10. - Plány pro budoucnost t. č. 17. - Služby Boží v Nairobi t. č. 11. - Spirituální pro boj t. č. 14. - Světová náboženství t. č. 15. - Symposium ve Wittenbergu t. č. 26. - Vize jednoty t. č. 12. - Zasedání ÚV SRC v Ženevě t. č. 30. - Zvěstování Krista dnes t. č. 8.

Kirche ohne Privilegien : Genf 76 (Ein Bonhoeffer Symposium), 129-145 (též Zeichen der Zeit 374-380 a angl. Ecumenical Review 174-180). - Aspekte des Ökumenischen Standpunkt 268-280. - Nairobi 1975 : Kommunität, 75-87. - The Future of Mankind, CFK 8-11. - Die Tagung des Zentralausschusses des ÖRK: Tschechische ökumenische Nachrichten č. 3-4. - Die Theologien der Genitive CV 139-148.

1977

Kristova budoucnost : Sbírka kázání pro čtené služby Boží, 95-100. - Tradice tichých v zemi : SAT I, 49-54.

Světová náboženství pro mír ČB 59n. - Profesor J. B. Jeschlké t. 150n. - Úvodníky v KR 1-2, 49-50, 97-98, 145-146, 193-194. - Boží výzva k solidaritě t. 216-218. - Nové vyznání t. 200-204. - V duchu lásky a bratrství t. 10ln. - Vyznávající sbor t. 195n. - Ztracená ovce a ztracená drachma t. 154-157. - Asijské hlasy (r) t. 92-94. - Ekumena a dějiny spásy (r) t. 46-48. - Po Nairobi (r) t. 190-192. - Rozhovory o duchovní práci (r) t. 142n. - Soud a naděje křesťanství, (r) t. 189n. - Dvě cesty protestantismu Kj č. 35. - Duch Boží nad vodami t. č. 1. - Ekumenické léto v Ženevě t. č. 30. - Konzultace o D. Bonhoefferovi t. č. 39. - Mir. Krejčí sedmdesátníkem t. č. 1. - Nové obzory a úkoly t. č. 36. - Poloha víry v životě církve t. č. 33. - Pravda evangelia osvobozuje t. č. 34. - Služba ve jménu Kristovu t. č. 32. - Učíme se z dědictví otců t. č. 2-4. - Z jediného zdroje t. č. 31.

The Fourth Man and the Gospel (korejsky). - Die homiletischsystematische Analyse der exegetischen und meditativen Methoden: Theologische Literaturzeitung, 705-714. - Ökumenischer Beitrag zur Abrüstung. : CFK 20-24. - Kanttekeningen bij de dialog Moltmann-Bonino : Wending, 627-629. - Raum für eigentliche Arbeit gewonnen : Deutsches Pfarrerblatt, 498-500. - Zum Dialog mit lebendigen Religionen : Standpunkt, 633-666. - Interview : One World 32, 13. - Christian Correspondence for the New Economic World Order CV 39-40. - Theologie gegen Rassismus t. 195-199. - D. E. Jenkins, The Contradiction of Christianity (r) t. 186-188. - E. Jüngel, Anfechtung und Gewissheit des Glaubens (r) t. 263n. - J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes (r) t. 93-95. - L. Vischer, Veränderung der Welt - Bekehrung der Christen (r) t. 265-267.

1978

Úvod do studia bohosloví (skriptum Komenského fakulty). - Čím obohacuje světová ekumena náš vyznavačský obzor : Vyznávat Krista dnes (pracovní texty Kostnické jednoty).

Úvodníky v KR 1-2, 49-50, 97-98. 145-146, 193-194. - Co jest pravda? t. 107nn. - Naděje dědictví t. 195nn. - Prorocký motiv v pastýřské péči t. 74nn (něm. Zeichen der Zeit 181-186). - Šedesát let církve českobratrské evangelické t. 165 nn. - Třicet let SRC t. 147n. - Český ekumenismus (r) t. 46n. - Křesťan dnes (r) t. 90. - Nový Gollwitzer (r) t. 233. - Výzva pravoslavného myšlení (r) t. 232. - Boží sláva mezi námi Kj č. 7. - Boží sláva v církvi a ve světě t. č. 9. - Boží sláva ve stvoření t. č. 10. - Kristova svátostná přítomnost t. č. 19. - Kristus a církev t. č. 4-6. - Křesťanské společenství 5. VMS t. č. 26. - Mezi křesťany v Indii t. č. 33-35. - Na památku t. č. 20. - Obecenství t. č. 17. - Odkaz Lukáše Pražského t. č. 41. - Ohlašujte chválu a slávu jeho! t. č. 8. - O společné vyznání naděje t. č. 30. - Ph. Potter v Československu t. č. 40. - Písmo ve shromáždění t. č. 16. - Počet z naděje t. č. 13. - Pozvání k radosti t. č. 22. - Přicházíme do shromáždění t. č. 15. - Stůl Páně - věc presbyterstva t. č. 21. - SRC a Jižní Afrika t. č. 36. - Veteče Páně t. č. 18. - Zemřel metropolita Nikodim t. č. 30.

Jak 2,14-21 : Evang. Predigtmeditationen, 233-237. - Comment on W. Huber, Church and State in FRG : Church and State (Geneva) 124-126. - Concerning Church and Creation : Unity in Today's World 181-189 (něm. Zu den Stichworten Kirche und Schöpfung, Beobachtungen eines Christen aus einem sozialistischen Land 203-215). - Die bekennende Gemeinde in der ČSSR : Ökumenische Rundschau 75-82. - Gegen das Leben der Völker auf unserem Kontinent gerichtet : Neue Zeit č. 86. - Gottes Ruf zur Solidarität (Zur 5. Vollversammlung der CFK) Junge Kirche 303-306. - Bonhoeffer und Religion CV 15-27. -

H. Küng, Christsein (r) t. 81-83. - M. Salajka, Rozhovory o duchovní práci v církvi (r) t. 79-81.

1979

Biblické výklady ve sbírce Na každý den 63-73. - Rozkošní křesťanství sborové : Evangelický kalendář 15-19. - Služby Boží. Modlitby a přípravy : Zpěvnik českobr. evang. církve 805-874 (spolu s poradním odborem liturgickým). - Inkarnace v teologii KMK : Teologická motivace v dvacetileté práci KMK (sborník ze symposia bohosloveckých fakult), 31-37. - Bonhoefferova kritika náboženství : SAT 2, 54-68. - Šedesát let českobr. evangelické církve, vyd. synodní rada, 1-19.

Úvodníky v KR 1-2, 49-50, 97-98, 145-146. - Kazatel dnes t. 99. - Nový styl života (r) t. 191. - Americké dilemma (r) t. 93. - Kořeny (r) t. 140. - Dojmy z Jamajky Kj č. 8-11. - Jaroslav Šuvarský, Biskup Gorazd (r) t. č. 27. - K jubileu Kralické bible t. č. 19. - Konference evropských církví na Krétě t. č. 38. - Konzultace o evangelizaci t. č. 14. - Norimberské církevní shromáždění t. č. 26. - Světová rada církví na Jamaice t. č. 5. - Událost vždy nová (Ef 4,7-16) t. č. 36. - Živý odkaz t. č. 21 (něm. Potsdamer Kirche Nr 1, 6. Januar 1980).

Brief an E. Bethge : Wie eine Flaschenpost (Ökumenische Briefe und Beiträge für Eb. Bethge), 250-252. - Christian Witness in the Czechoslovak Socialist Republic Today : Christian Witness Today (A Consultation of WCC), 27-30. - 1. Kor. 11,23-26 : Evangelische Predigtmeditationen, 137-140. - Zwischenbilanz der Ökumene : Standpunkt, 61-62. - 1. September 1939 : Kommunität, 32-35. - Bedeutsame Bereicherung für die Welt wie für die Ökumene : Neue Zeit 27.9. (Nr 228). - Giving Account of the Hope that Is in Us CV 79nn. - P. Gregorios, The Human Presence (r) t. 188n. -

In memoriam J. L. Hromádka : Tschechische ökumenische Nachrichten č. 4.

1980

Praktická eklesiologie : SAT 3, 7-21. - Velikonoční po-božnost. Vydal českobr. ev. sbor na Vinohradech.

Čtyři generace učitelů ČB 57. - Dnešní otázky ekumenického hnutí t. 105n. - Úvodník v KR 1-2. - J. L. Hromádka a ekumenické hnutí t. 23-31 (něm. Ökumenische Rundschau 327-341). - Předporozumění v exegesi a navazování v kázání t. 122-123 (něm. CV 149n). - Třicet pět let t. 170-174. - Večeře Páně v apoštolské tradici (1. Kor 11,23-26) t. 145-148. - Řeč o Bohu (r) t. 143-144. - Za křesťanstvím v dnešním světě (r) t. 143. - O Barthovi a o Bartha (r) t. 96. - Co chybí našemu zvěstování Kj č. 12. - Na předním místě ekumeny t. č. 31. - Náš knihovník Václav Sobotka t. č. 4. - Nejen text, nýbrž i kontext (Mt 13,1-53) t. č. 14. - Světová konzultace o rasismu v Holandsku t. č. 28. - Teologie sedmdesátých let t. č. 28-30. - Večeře Páně dětem t. č. 16. - Zasedání ÚV SRC v Ženevě t. č. 31.

Luk. 15,1-7 (meditace) : Fragen und Hören, 250-255. - Ökumenische Gemeinschaft in der Bewährung : Standpunkt, 261n. - Christ und Ideologie : Dialog und Anerkennung (Hansfried Krüger zu Ehren), 132-140. - The Church and the Poor : Christian Participation in Development in Socialist Context : CCPD Documents 18, IV, 1-5. - Metropolitan Nikodim s Contribution to the Work of the World Council of Churches : Metropolitan Nikodim - Ecumenist, Theologian, Peacemaker, 21-36. - Die Komplementarität der spirituellen Werte und der gesellschaftlichen Verantwortung CV 229nn. - Die Wahrheit des Christentums in der säkularisierten Welt t. 93nn. - Theological Comments on the Question of Human Rights t. 189. - H. Gollwitzer, Befreiung zur Solidarität (r) t. 112. - D. Tracy, Blessed Rage for

Redigoval: Křesťanskou revu; spolu s A. Molnárem Studie a texty (SAT) Komenského fakulty; spoluredigoval: Die Stimme der Christen für den Frieden, angl. The voice of Christians for Peace, Praha, Budapest, 1978; Peace threatening relations between Western Europe and Southern Africa, Luvan 1978; podílel se na vydávání spisů Komenského Opera omnia; členem redakční rady Kostnických jisker.

Obsah

Úvodem	3
Jan Heller, Až do posledních končin země	5
Petr Pokorný, Nejstarší křesťanské vyznavačské formule	27
Noemi Rejchrtová, Zkušební písemná práce utrakovistického kněze	45
Amedeo Molnár, Komentář Martina Bucera k epištolě Efezským	65
Pavel Filipi, Tendence bratrské homiletiky	77
Milan Opočenský, Krása a služba teologie	101
Bibliografie Josefa Smolíka 1972-1980	121

Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty

Sv. V - DO POSLEDNÍCH KONČIN

Sborník prací učitelů fakulty Josefu Smolíkovi k 60. narozeninám.
Uspořádali Amedeo Molnár a Pavel Filipi

První vydání

Edice Kalich, Jungmannova 9, 111 21 Praha 1,
v Ústředním církevním nakladatelství

Odpovědný redaktor Luděk Brož

Výtiskly Tiskařské závody, n. p., provoz 52, Praha 1

AA 6,62 - VA 6,70

Cena brož. výtisku Kčs 12,-